

Oguata porã - die gute Wanderung -

Mobilität, Territorialkonzepte und Landproblematiken bei den
Mbya-Guaraní in den Ländern des Mercosur



Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin
vorgelegt von
Helen Kupiainen de Nannini aus Berlin

2008

Für alle ara´i und kuarahy

1. Gutachter: Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse
2. Gutachter: Prof. Dr. Eveline Dürr

Danksagung

Diese Arbeit beruht auf eine einjährige Feldforschung in Paraguay, Argentinien und Brasilien. Diese wäre ohne das Jahresstipendium des DAAD nicht zustande gekommen.

Doch wie könnte man über Guaraní-Gemeinden forschen, ohne bei ihnen zu Gast zu sein? Viele Guaraní, haben mir ihre Haus geöffnet, mich an ihren Mahlzeiten teilhaben lassen, mit mir bei frühmorgendlicher Kälte den Mate geteilt und in sengender Hitze Terere gereicht. Sie haben mir prosaisch ihre Lebengeschichten und die ihrer Eltern und Großeltern erzählt. So viele haben in ihrem Gedächtnis nach Orten, Namen und Wanderschaften gesucht. Viele Guaraní haben mich ein Stückchen auf meinen Wegen begleitet, oder ich durfte mit Ihnen ziehen. Es sind zu viele, um sie alle namentlich zu nennen. Ihnen allen gilt mein herzlichster Dank. Mein Versprechen wiederzukommen, hoffe ich in den nächsten Jahren einhalten zu können.

Außerdem bedanke ich mich für die logistische Hilfe all jener Mitarbeiter staatlicher Institutionen und NGOs, die mir den Eintritt in verschiedenen Gemeinden erleichterten. Anna María Gorosito Kramer (Argentinien), Ines Ladeira (Brasilien) und Beate Lehner (Paraguay) halfen mit ihrem immensen Wissensschatz die Situation der Guaraní besser zu verstehen. Ihnen gilt ebenfalls mein Dank.

Für die Niederschrift braucht es Zeit und Ruhe, ich danke meinem Mann Javier und meiner Tochter Emma, die mir immer wieder ein bisschen davon freiräumten. Außerdem möchte ich mich an dieser Stelle für die hilfreichen Kommentare von Frau Professor Ursula Thiemer-Sachse und die mühselige Korrekturarbeit von Mandy Große bedanken.

Inhaltsverzeichnis

Glossar: Guaraní-Sprache – Deutsch.....	7
1. Vorstellung der Forschungsarbeit.....	9
1.1. Forschungsgegenstand.....	9
1.2. Vorgehensweise.....	10
1.3. Emische und Etische Kategorien.....	12
1.4. Rechtslage.....	13
2. Ein Blick zurück.....	15
2.1. Vorkoloniale Bewegung der Guaraní.....	15
2.1.1. Die Einwanderung in das heutige Siedlungsgebiet.....	16
2.1.2. Die Guaranisierung anderer Ethnien.....	17
2.2. Besiedlungsgeschichte des heutigen Argentinien.....	20
2.3. ... bis zu den Anden.....	21
2.4. Die europäische Invasion.....	22
2.5. Methoden der Unterwerfung.....	24
2.6. Die Guaraní unter den Jesuiten.....	26
2.6.1. Die ersten Reduktionen und der Widerstand der Reduzierten.....	27
2.6.2. Die verschiedenen Reduktionsmodelle.....	30
2.6.3. Der wirtschaftliche Erfolg und die Neider.....	32
2.6.4. Die Bandeirantes.....	33
2.6.5. Fluchtbewegungen aus den Reduktionen.....	34
2.6.6. Wer war wo und ist wer heute?.....	36
2.6.7. Rezensionsgeschichte – guaranisierte Jesuiten oder jesuitische Guaraní?.....	38
2.7. Der Widerstand.....	39
2.7.1. Guaranitische Rebellionen.....	40
2.7.2. Gründe für das Scheitern der Guarani - Krieger.....	41
2.7.3. Die Stille.....	42
2.7.4. Mit Waffen und Verhandlung – das Ende des Mbya - Territoriums.....	43
2.7.5. Die argentinische Provinz Misiones und die Guaraní in den Unabhängigkeitskämpfen.....	45
2.8. Die Guaraní des Westens.....	46
3. Guaraní und das (Un-) Recht.....	49
3.1. Indigene im internationalen Recht.....	49
3.1.1. Ein Meilenstein: Die ILO 169.....	51
3.1.2. Die Vereinten Nationen und ihre Arbeit für die indigenen Völker.....	53
3.1.3. Interamerikanische Menschenrechtskonvention.....	55
3.1.4. Internationale Erklärungen zu Landansprüchen.....	55
3.1.5. Indigene und internationale Bestimmungen zum Schutz von Ökosystemen.....	56
3.2. Die Rechtslage der Guaraní in Paraguay, Argentinien und Brasilien.....	59
3.2.1. Paraguay.....	60
3.2.2. Der Landraub.....	61
3.2.3. Colonias Indígenas.....	63
3.2.4. Der lange Weg zum Ley 904/81.....	63
3.2.5. Internationale Proteste – Genozid in Paraguay.....	63
3.2.6. Landsicherung – das „Proyecto Pai-Tavyterã“.....	64
3.2.7. 20 ha pro Familie.....	66
3.2.8. Die neue Verfassung.....	67
3.2.9. Institutionelle Arbeit für die Indigenen in Paraguay.....	69
3.3. Argentinien.....	70
3.3.1. Die verschiedenen Wege des Unrechts.....	70
3.3.2. Von Gesetzen und Eroberungen.....	71
3.3.3. Arbeitskraft und Zivilisierung.....	73
3.3.4. Assimilierung durch Integration.....	74
3.3.5. Der lange Weg des Rechts.....	75

3.4. Brasilien.....	77
3.4.1. Kolonialzeit und Unabhängigkeit.....	79
3.4.2. Der „Schutz“ des Staates.....	81
3.4.3. Die Verfassung von 1988.....	82
3.4.4. Indigenato.....	84
3.4.5. Estatuto do Índio.....	84
3.4.6. Landanerkennung im Litoral.....	86
3.5. Viele Rechte ohne Gerechtigkeit in den Mercosurländern.....	88
4. Religiöse Vorstellungen der Guaraní.....	90
4.1. Hören und Sprechen.....	91
4.2. Der Mythenschatz.....	92
4.3. Tanz und Gesang gewährt die Gruppenkohäsion.....	94
4.4. Christliche Mission in den tekoha.....	95
4.5. Der Mythos der Konquista.....	96
4.6. Der Einfluss der Jesuiten?.....	96
4.7. Das Land ohne Übel: Yvy marae' ÿ.....	97
4.7.1. Messianistische Migrationszüge.....	102
4.7.2. Die akademische Debatte um das mythische Land.....	106
4.7.3. Die heutige Sicht auf das yvy marae' ÿ.....	109
5. Die Art zu Sein: das Guaraní reko im tekoha.....	111
5.1. Großfamilien.....	112
5.2. Verwandtschaft.....	113
5.3. Ressourcennutzungsrecht und Ökonomie.....	114
5.3.1. Das Ende der Selbstständigkeit – die <i>changa</i>	117
5.3.2. Unwürdige Arbeiten.....	119
5.4. Schule im tekoha.....	119
5.5. Feindschaft und Freundschaft innerhalb eines tekoha.....	120
5.6. Tekoha Guasu.....	123
5.6.1. Historische Tekoha Guasu.....	124
5.6.2. Organisation als Ersatz für das tekoha guasú.....	125
6. Organisationsmodelle.....	127
6.1. Politische Führung.....	127
6.2. Religiöse Führung.....	130
6.3. Hilfspersonal.....	132
6.4. Spaltung von Führung.....	132
6.5. Aty.....	134
6.6. Manipulation der Organisationsstruktur der Guaraní durch die Weißen.....	134
6.6.1. Mburuvicha, Kaziken und jefes de papel.....	136
6.6.2. Wechselbäder.....	137
7. Territorium.....	141
7.1. Lebensraum.....	142
7.2. Guára, die alten Territorien der Guaraní.....	143
7.3. Nutzungskonzepte.....	144
7.4. Wanderbewegung als Demarkationssetzung.....	146
7.5. Die Vernichtung des Guaraní retã.....	148
7.6. Ethnisches Territorialverständnis in Nationalstaaten.....	149
8. Mobilität, Bewegung und Migration.....	152
8.1. Die Guaraní – ein bewegtes Volk.....	153
8.1.1. Migration als Matrix.....	155
8.1.2. Mobilität und Migration.....	156
8.1.3. Interne Faktoren für den Wegzug.....	158
8.1.4. Externe Faktoren für den Wegzug.....	160
8.2. Die Mobilität der Schamanen.....	162
8.3. Eroberung des urbanen Raums.....	163
9. 1. Paraguay.....	168
9.1.2. Die Lebensbedingungen der Mbya.....	170

9.1.3. Krankheit und Armut.....	175
9.1.4. Die Mbya von Puerto Bertoni.....	177
9.1.6. Der Schweizer Aussteiger Bertoni.....	178
9.1. 7. Neue und alte Netzwerke.....	180
9.1.8. Die tekoha und tekoha guasu von Itapúa.....	181
9.1.9. Die “Reserva del Parque San Rafael”.....	184
9.1.10. San Rafael - Die Lebensader der Mbya.....	185
9.1.11. ACIDI – eine neue Mbya–Vereinigung.....	187
9.1.12. Allianz für San Rafael.....	190
9.2. Argentinien.....	191
9.2.1. Die Flucht der Mbya – aus Argentinien nach Paraguay und zurück.....	192
9.2.2. Die Invasion der Europäer – von Mitteleuropa nach Südamerika.....	193
9.2.3. Die tekoha von Misiones.....	195
9.2.4. Guaraní zwischen <i>changa</i> und <i>tekoha</i>	197
9.2.5. Die Geschichte der <i>changa</i> in Misiones.....	199
9.2.6. Kunsthandwerk.....	200
9.2.7. Sprache.....	201
9.2.8. Führungsansprüche.....	202
9.2.10. Öffentlicher Protest in Posadas.....	203
9.2.11. Die Gesichter der Armut.....	205
9.2.12. Beispielgemeinden.....	207
9.2.13. Leben mit den Touristen.....	207
9.2.14. Leben entfernt vom Tourismus.....	212
9.2. 15. Mbya Reko und Entwicklungsprojekte in Pozo Azul.....	214
9.2.16. Christlicher Eifer in Perutí.....	218
9.2. 17. Mbya Retã in Kuña Pirú.....	221
9.3. Brasilien.....	225
9.3.1. Landentzug.....	226
9.3.2. Das Drama von Sete Cerros.....	229
9.3. 3. Siedlungsgebiete.....	230
9.3.4. Fallbeispiele.....	234
9.3.5. Leben in einem Nationalpark ohne Rechte.....	235
Leben in einem Nationalpark mit eigenem Landrecht.....	236
9.3.6. Interethnische Probleme in Itaóca.....	237
9.3.7. Das Tekoha auf Wanderschaft.....	238
10. Schlussbemerkungen.....	240
Bibliographie.....	246
Abkürzungsverzeichnis der am häufigsten verwendeten Begriffe.....	266
Kartenmaterial.....	267
1. Guaraní-Gemeinden in Paraguay.....	267
2. Guaraní-Gemeinden in Argentinien.....	268
3. Guaraní-Gemeinden in Brasilien.....	269
4. Das Guaraní-Territorium.....	270
4.1 Paraguay, Brasilien und Argentinien.....	270
4.2. Die Siedlungsgebiete der Paĩ-Tavyterã, Ava-Guaraní und Mbya.....	271
5. Von der Autorin aufgesuchte Guaraní-Gemeinden.....	272
Bildmaterial.....	274

Glossar: Guaraní-Sprache – Deutsch

aguyje - reiner Zustand

ang – Seele, Geist-Wesen, Bewußtsein

ara pyahu – neue Zeit, Frühling

aty guasu – große Versammlung

ava - Mensch

che japychaka – ich höre

ejeroky – Tanze!

guára – Herkunftssuffix: von, aus

guasu – groß

-guata - wandern, spaziergehen

ikandire- ohne Knochen, nicht tot

jeguakáva tenonde porangue´i – die, die ersten Federschmuck tragen, Eigenbezeichnung der Mbya

ka´a – Pflanze, Matepflanze

karai - Herr

tekoha – Ort des Seins, Guaraní-Gemeinde

tangara – Tänze und Gesänge zu Erziehungszwecken

marãey – ohne Schlechtes, Übel

mbae - Ding, Sache, Eigentum;

mbaraka - Rassel

mburuvicha – politischer Anführer

ñanderu – unser Vater, religiöser Anführer bei den Ava Guaraní

ñanderu retã – das Reich des Schöpferwesens

ñandeva - wir

ñe´eng - Wortseele

oporaiva – er singt, die, die singen

opy – Gebetshaus der Mbya

opygua – religiöser Anführer bei den Mbya

pa´i – christlicher Geistlicher

retã – Land, Nation, Territorium

tapyi – Großfamilien

tava – größere Ansiedlung

teko achy – die imperfekte Art,

tekoha - Ort des Seins, Guaraní-Gemeinde

tekoha guasu - Zusammenschluß von Guaraní-Gemeinden

tovaja - Schwager

tupã - Gott

yvy – Land, Boden;

yvy marae' ã - Land ohne Übel

Yvypo amboa - Fremde

yvy tenonde – die erste Welt

1. Vorstellung der Forschungsarbeit

In dieser Arbeit wird das Wechselspiel von Migration und Territorialgedanken bei den Guaraní untersucht. Als Endergebnis steht die Analyse eines Kampfes um Ressourcen im südamerikanischen Tiefland unter Berücksichtigung aller Akteure und der besonderen indigenen Sicht der indigenen Bevölkerung. Es sollen veraltete dualistische Kategorien von vermeintlichen Oppositionen wie Stadt - Land, modern - traditionell, indigen - nicht indigen neu definiert werden. Einblicke in das Leben verschiedener Guaraní mit dem alltäglichen und außergewöhnlichem Geschehen erlauben einen neuen Blickwinkel auf die von u.a. Meliá so genannten „Philosophen des Waldes“. Dabei wird ein neuer Kenntnisstand der veralteten Guaraní-Forschung und ein Beitrag zur internationalen Landrechtsdiskussion für Indigene vermittelt.

1.1. Forschungsgegenstand

Die Guaraní leben im paraguayischen Osten, im brasilianischen Süden und im Norden Argentiniens, außerdem gibt es noch weitere Guaraní- Gruppen im Westen Paraguays und Argentiniens und im angrenzenden Bolivien. Die Guaraní des Ostens unterteilen sich selber in drei Subgruppen: Pay Tavyterã, Mbya und Ava Guaraní. Die Guaraní sind eine von vielen indigenen Gruppen, deren Territorium durch die moderne Staatenbildung geteilt wurde, und die sich innerhalb dieses Territoriums unabhängig der Staatsgrenzen bewegen. Diese *circular migrants* nutzen ihre Mobilität im Landkampf um neues und traditionelles Siedlungsland zu besetzen. Im Allgemeinen wird Migration oft als negativ gewertet. Schlechte Lebensbedingungen zwingen Bevölkerungsteile zum Wegzug. Bei den Guaraní haben die Wanderbewegungen an sich einen positiven Wert. So löst Migration bei den Guaraní einen psychischen Auftrieb aus. Die neuen Möglichkeiten der Lebensgestaltung werden gerne ausprobiert. Gerade die vorfindbare ausgeprägte Neigung zur Migration ist ein Gegengewicht zu dem gleichermaßen stark entwickelten Hang zur Lokalverbundenheit. Migration ist eines der konstruktiven Elemente bei der Erhaltung und Bewahrung von Ethnizität. Im Zusammenspiel mit der Rückgewinnung alter Territorialansprüche bilden sie die Stärke dieser Guaraní-Gruppen, aber natürlich immer nur dann, wenn es sich nicht um Vertreibung handelt. Diese hat immer negative Auswirkungen auf die Lebenssituation der

Guaraní. Migration und Bewegung sind bei den Guaraní als biographisches, ökonomisches und kulturelles Konzept historisch und religiös als „Suche nach dem Land ohne Übel“, verankert. Grenzüberschreitungen und Migrationsprozesse werden bei den Guaraní grundsätzlich als 'Möglichkeiten' und nicht als 'Verlust' von "Eigenem", von Heimat oder von Identität faßbar. In dem guaranitischen Mobilitätskonzept setzen sie die Demarkationspunkte ihres flexiblen Territoriums. Als *transborder indigenous migrants* sind sie oft doppelter Diskriminierung ausgesetzt: als Indigene und als Migranten.

1.2. Vorgehensweise

Für die Datenerhebung, die sich auf die emische Sicht der Guaraní bezieht, wurde eine Feldforschung mit eingeschränkter teilnehmender Beobachtung gewählt. In der teilnehmenden Beobachtung soll die soziale und kulturelle Realität einer Gesellschaft oder Gruppe durch die Inklusion des Forschers in das kollektive Objekt seiner Studie erreicht werden. Die Erfahrungen einer engen Eingliederung in den Lebensalltag zweier Guaraní-Gemeinden einer vorherigen Forschung konnten in diese Arbeit einfließen. So wurde schnell ein Gespür für die politische und soziale Lage in einem *tekoha*¹ entwickelt, ohne dass es eines längeren Aufenthaltes bedurfte. Die sehr zeitaufwändige Forschung eines kommunikationsgeleiteten Vorgehens war bei dieser Fragestellung also nicht die adäquate Methode. Um die Verbindung und Verflechtung zwischen den Gemeinden, Regionen und Territorien herauszuarbeiten, wurde eine Methode nach der „multi-sited ethnography“² gewählt. In Paraguay, Argentinien und Brasilien wurden in dem Zeitraum von Oktober 2004 bis Dezember 2005 insgesamt 32 Gemeinden untersucht. Durch die Duplizierung der Forschungsorte werden die translokalen Verbindungen der Guaraní aufgezeigt. Dabei wurde eine größere Anzahl nicht nur von Orten, sondern auch von Individuen erreicht. Das

¹ *Tekoha* – Ort des Seins, Guaraní Gemeinde, zur Herleitung des Wortes siehe Seite 110.

² Georg Marcus schlug als erster diese Feldforschungsmethode vor, um transnational und global agierende Lebenswelten ethnographisch zu erforschen. Das Objekt der Untersuchung ist unter diesen Bedingungen mobil und mehrfach verortet. Ziel des Verfahrens ist es, diese vielfachen Verortungen, die oft als getrennte Welten wahrgenommen werden, miteinander in Beziehung zu setzen. Das Objekt der Untersuchung wird also an unterschiedlichen Örtlichkeiten erforscht, was dazu führt, dass diesem Verfahren eine vergleichende Dimension inhärent ist, ohne jedoch im Vorfeld von abgeschlossenen oder homogenen Einheiten auszugehen (Marcus, 1995).

Verhalten dieser Individuen sollte Rückschlüsse auf die Gesellschaft geben. Um zu allgemein gültigen Aussagen zu kommen, ist eine breit angelegte, viele Akteure berücksichtigende Studie notwendig.

Die Habitus­theorie von Bourdieu bietet als Theorie des Erzeugungsmodus der Praxisformen ein Instrumentarium, welches zwischen Objektivismus und Subjektivismus vermitteln kann. Während der relativ kurzen Aufenthaltsdauer in den einzelnen Gemeinden wurden vor allem halbstrukturierte Interviews mit den Führungspersönlichkeiten durchgeführt und vor allem ihr soziales Umfeld systematisch beobachtet. Die jüngere Generation stand Gesprächen offen gegenüber und war meist schnell für Interviews³ bereit. Biographische Interviews konnten mit einigen älteren „Weitgewanderten“ durchgeführt werden. So konnte ein Gesamtbild aller Akteure in verschiedensten Lebensphasen und Alterstufen entstehen. Aus den Biographien lassen sich die unterschiedlichen Modelle des Umgangs mit Landkonflikten und die möglichen Gemeindemodelle ablesen. In dem Aufzeigen von verschiedensten Gemeinden in unterschiedlichen Situationen, wie im Konsolidationsprozess, in internen Konflikten, im aktiven Landkampf und bei der Stagnation näherte ich mich den kulturimmanenten Kategorien und Denksystemen in diesen Prozessen an. Der Blick wurde in jedem *tekoha* aufs Partikulare gerichtet, ist aber durch die Naheinstellung nicht unbedingt weniger scharf.

In den über 30 besuchten Gemeinden variierte die Aufenthaltsdauer zwischen 5 Tagen und wenigen Stunden, ein Umstand, der zum einen an der Fragestellung des Themas und zum anderen an den Gemeindesituationen lag. Einige Mbya waren nicht so aufgeschlossen, einen Gast über Nacht zu dulden, und andere *tekoha*, vor allem in Brasilien, waren so abgelegen, dass ich sie nur mit Mitarbeitern der FUNAI (Fundação Nacional do Índio) aufsuchen konnte und daher an ihre Aufenthaltszeiten in den *tekoha* gebunden war. Außerdem konnten leider keine Gemeinden in akuten Konfliktsituationen aufgesucht

³ Die Mehrzahl der Interviews wurde auf Guaraní geführt. Einige politische Führer zogen - vor allem in Misiones - die spanische Sprache vor. Verständnisschwierigkeiten gab es mit den älteren Mbya, die ein für mich sehr schwer verständliches Mbya-Guaraní sprechen. Hier kamen mir jüngere Mbya zu Hilfe, die das Gesagte in einem für mich verständlicheren Guaraní wiederholten. Erstaunen rief in Brasilien die Tatsache hervor, dass ich kein Portugiesisch spreche. So sprach ich mit Mitarbeitern der FUNAI oder anderer indigenistischer Organisationen spanisch und bemühte mich, die portugiesischen Antworten zu verstehen, das ein oder andere Mal sprang ein Guaraní als Übersetzer ein. So war ich unter den brasilianischen Guaraní schnell die, die kein portugiesisch, aber Guaraní spricht.

werden. Mitarbeiter der CTI (Centro de Trabalho Indigenista) und der FUNAI rieten dringend von einem Besuch der Gemeinden im Mato Grosso ab. Denn die Anwesenheit Dritter kann sowohl zur Entschärfung der Konflikte als auch zu weiteren Problemen führen. Vor allem wenn diese Dritten, so wie in meinem Fall, nicht an Organisationen gebunden sind und besonderen Begleitschutz benötigen, bilden sie eher eine zusätzliche Belastung in einer schon angespannten Situation.

1. 3. Emische und Etische Kategorien

Eine der wichtigsten sozialen Identitäten der Indigenen ist die Ethnizität. Diese definiert sich in einem bestimmten soziohistorischen Kontext und kann in bestimmten, vor allem kritischen Momenten als politisches Instrument gebraucht werden. Ethnizität ist die Apellation an die eigene Kultur in Gruppenhandlungen. „Las categorías étnicas actuales pueden ser entendidas como construcciones ideológicas resultantes de las respectivas historias de articulación interétnica de cada grupo” (Kalisch, 2000, 55). Von der Dominanzgesellschaft werden die Mbya als fatalistisch eingestuft. In effektiver und entschlossener Weise behaupten sie sich aber in einer Welt, die sie immer mehr bedroht. Bisher konnte die westliche Welt mit all ihren materiellen Angeboten die nach außen fragil und ärmlich erscheinenden *tekoha* noch nicht in bäuerliche Gemeinden konvertieren. Die Guaraní haben ein starkes Beharrungsmoment, welches ein entscheidender Faktor für ihre Widerstandskraft ist, sie aber auch verletzlich gegen interne Regelverstöße werden lässt, da sie in ihrer Matrix kein anderes Alternativsystem zur Verfügung haben. Das fehlende Vorhandensein sozialer und emotionaler Lösungen von Problemen mündet oft in Gewalt und Aggression und schlimmstenfalls in Suizid. Aufgrund eines ganzen Netzes kausaler Zusammenhänge und Prozesse, die durch den Kontakt mit der anderen Gesellschaft produziert werden, ist der Prozess des Kulturwandels der Guaraní zu verstehen und zu analysieren. Die Guaraní leben in einem ständigen Spannungsverhältnis von Erhalt der eigenen Kultur und Anpassung an die koloniale Kultur. Es ist vor allem die Landknappheit, die interne Probleme schafft. Interfamiliären Konflikte können oft nicht mehr durch räumliche Distanz vermieden werden. In den 70er Jahren haben Ethnologen ein Gemeindekonzept der Guaraní geprägt, das auf eine starke lokale Verbundenheit verwiesen hat, um im politischen Prozess der juristischen Anerkennung indigener Ländereien dieses

Argument nutzen zu können. Das *tekoha* der Guaraní ist ohne Frage das Zentrum ihres Seins. Aber dem bisherigen Konzept der Reduzierung guaranitischen Handelns auf eine starke Lokalverbundenheit, wird in dieser Arbeit der starke Territorialgedanke, den die Guaraní nie aufgegeben haben, hinzugefügt. In dem Ethos des *oguata* (*oguata* (guar.): wandern, spazierengehen) kommt dieser Territorialgedanke zum Ausdruck. Ein Nebeneffekt der Landzuweisung ist auch stets der Prozeß der Sesshaftwerdung. Das führte zu sozioökonomischen Veränderungen der internen Strukturen bei den Guaraní. In der Forschung unberücksichtigt blieben bisher diese Veränderungsprozesse der Gemeindestrukturen und Gemeinde-Identitäten während der Wiedergewinnung neuer Ländereien und der Konsolidierung von Gemeinden. Die verschiedenen und vielschichtigen Konzepte werden in dieser Arbeit ausgearbeitet und die von den Guaraní favorisierten Modelle für die Konsolidierung neuer Gemeinden klassifiziert. Damit sollen die Konzepte, die langfristig eine Chance haben könnten und erfolgreich sind, für eine Projektzusammenarbeit mit den Guaraní empfohlen werden. Die Bedeutung des Landes geht weit über einen ökonomischen Nutzen zur Reproduktion hinaus und hat auch einen tieferen spirituell-religiösen Wert. Das Ideal der Konzepte des *yvy marae' ÿ* (*yvy* (guar.) – Land, Boden; *marae' ÿ* (guar.) – ohne Schlechtes, Übel) und des *tekoha* werden mit der ökologischen Zerstörung und der Veränderung und Reduzierung des Raumes konfrontiert und verändern sich daraufhin. Wenn die natürliche Umwelt zerstört wird, führt diese ökologische Armut automatisch auch zu Armut bei der indigenen Bevölkerung. Die Guaraní haben noch keine landunabhängige Alternative, die nicht zur Verarmung führt. Bildung spielt als Aufstiegsfaktor keine Rolle.

1.4. Rechtslage

Das Thema Bodenrecht stellt gerade heute den Schlüsselfaktor für eine autochthone Entwicklung von nationalen Minderheiten und Ureinwohnern dar und ist eine der zentralen Forderungen indigener Gruppen. Demokratisierungsprozesse sorgen nicht automatisch für eine gerechtere Landverteilung, wie am Beispiel Paraguay aufgezeigt wird. Die indigene Bevölkerung ist der Widersprüchlichkeit zwischen der Politik der internationalen Institutionen, der ökonomischen Liberalisierung sowie dem Investitionsschutz und Minderheitenschutz, der Menschenrechtspolitik und der Demokratisierung ausgesetzt.

Großgrundbesitzer, erfolgreiche mittelständische Bauern meist europäischer Herkunft, *campesinos* (Kleinbauern), Umweltschützer, die „bevölkerungsfreie“ Naturreserve errichten, und Indigene erheben gleichermaßen Anspruch auf Land, welches in den drei untersuchten Ländern im Zuge der Zerstörung des subtropischen Regenwaldes knapper wird. Das Landproblem der Guaraní ist im transnationalen Kontext zu bewerten und muss in die internationale Bewegung und Diskussion um indigene Rechte eingebettet werden. Die Guaraní nutzen noch nicht die internationalen Instrumente, um ihre Landrechte durchzusetzen. Sie sind kaum in internationale oder auch nationale Prozesse der Landrechtsdiskussion eingebunden. In keinem der drei betrachteten Länder sind die in der nationalen Verfassung fixierten indigenen Rechte ausreichend, um die Guaraní wirksam vor der Vertreibung zu schützen, da der politische Wille für eine wirkliche Verbesserung der indigenen Lebenssituation fehlt. Heute forcieren vor allem diejenigen Guaraní in Paraguay aktiv die Landfrage, die in den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts aus den Gebieten des Paraná vertrieben worden sind. Die Erfahrung des unmittelbaren Verlustes hilft, den Kampfgeist zu schüren. Dabei kämpfen die Guaraní nicht für einen Wandel in den Gesellschaften, sie stehen außerhalb der Konzepte einer idealen Gesellschaft, des *good governments* oder sozialer Ideologien. Die Guaraní stehen in den sozialen Bewegungen noch sehr isoliert und tun sich schwer mit Allianzbildungen mit anderen indigenen Gruppen und sogar untereinander. Langsam beginnen sie, westliche Organisationsmodelle als Ersatz für das oft verlorene *tekoha guasu* (guasu (guar.) – groß; tekoha guasu - Zusammenschluß von Guaraní-Gemeinden) oder auch als dessen Repräsentationsmittel zu nutzen.

2. Ein Blick zurück

Die Guaraní repräsentieren den südlichen Zweig des „avá amazónico“. Sie teilen mit vielen anderen indigenen Gruppen Amerikas, auch anderer linguistischer Herkunft, bestimmte kulturelle Elemente: unter anderem die religiös-spirituelle Bedeutung des Maises, einer der wichtigsten Anbaupflanzen, den in Amerika von Nord nach Süd verbreiteten Zwillingsmythos mit seinen verschiedenen regionalen Varianten und die Architektur der Behausungen in Form von Langhäusern. Die Guaraní Gruppen betreiben wie die Mehrzahl der indigenen Gruppen, deren Ursprung im Amazonasbecken zu finden ist, den amazonischen Schwendbau, der es notwendig macht, nach ein paar Jahren neues Land zur Bewirtschaftung aufzusuchen. Die Guaraní nutzen das System der Milpa oder Roza, dabei wird alle zwei bis drei Jahre, je nach Bodenbeschaffenheit auch in einem Abstand von bis zu fünf Jahren, ein Stück Urwald für die Nutzung als Parzelle gesäubert. Die hohen, starken Bäume werden stehen gelassen. Beim Anbau wird die Erde kaum bewegt; es wird mit einem Stock nur ein kleines Loch gebohrt, um die Samen einzeln in die Erde zu legen. Wenn der Boden ausgelaugt ist, wird zuerst in der Nähe ein neues Stück Land gesucht, und der Prozess der Bebauung wiederholt sich. Der Feldbau wird durch Jagen, Fischen und Sammeln ergänzt. Der landwirtschaftliche Kalender richtet sich nach dem Erscheinen der *eichu*, der Pleyaden, der Bienen und nach den kältesten Tagen im Winter sowie den längsten Nächten im Sommer. Diese Wirtschaftsform ist sicher einer der vielen Gründe für die enorme Expansion der Tupí-Guaraní, reicht aber als alleinige Erklärung nicht aus. Denn wenn auch dieser Landwirtschaftstypus nach einigen Jahren das Land auslaugen lässt und die Agrikulturen dadurch zwingt, eine neue Anbaufläche zu suchen, könnte man diese Art von Landwirtschaft viele Jahrzehnte und sogar Jahrhunderte in einem großen Gebiet praktizieren, welches nicht zwangsläufig vom ersten Feld weit entfernt sein muss (Meliá und Temple, 2004, 25, u. Meggers, 1971).

2. 1. Vorkoloniale Bewegung der Guaraní

Mittlerweile gilt es als erwiesen, dass eine langanhaltende Trockenperiode im Amazonasgebiet große Bevölkerungskontingente zwang, neue Habitate aufzusuchen (Gálvez, 1995, 5). Es müssen aber im Fall der Guaraní noch andere Faktoren neben den ökonomischen, umweltbedingten und / oder klimatischen eine große Rolle gespielt haben,

denn sonst wären sie wohl kaum bis in Regionen so weit südlich vorgedrungen. Der Expansionsdrang ist auch in der sozialen Organisation zu suchen; eine kleine face-to-face-Gesellschaft mit konsensdemokratischem Anspruch erträgt nur schwer demographisches Wachstum in einem begrenzten Gebiet. Zusätzlich dürften Konflikte mit anderen ethnischen Gruppen auch mobilisierend gewirkt haben. In der religiösen Weltanschauung finden sich Begründungen für einen starken Migrationsdrang. Ob diese aber schon vor den großen Expansionen oder erst während dieser entstanden sind, ist schwer zu klären. Aber die „Suche nach einem Land ohne Übel“ hat in der einen oder anderen Bewegung sicher auch als Antriebsmotor für Migration gedient und kann auch während der Migrationsbewegung an Bedeutung gewonnen haben.

Die Bewegungen der Tupí-Guaraní sind nicht im exakten Sinne Migrationsbewegungen, denn sie hinterlassen keine ethnisch leeren Gebiete. Es handelt sich also nicht um einen vollständigen Bevölkerungsexodus. Durch das Bevölkerungswachstum werden immer neue Migrationswellen ausgelöst, die die Guaraní gleich einem Bienenschwarm neue Gebiete kolonisieren lassen (Proenza Brochada, 1989, 89). Diese bleiben, so weit möglich, mit ihren Herkunftsregionen in Kontakt und vergrößern somit politisch zusammenhängende Gebiete.

2. 1.1. Die Einwanderung in das heutige Siedlungsgebiet

Die heutigen Guaraní gehören zur Einheit der Tupí-Guaraní, die vor etwa 2000 Jahren aus dem nördlichen Teil des Kontinents, dem Amazonasbecken, nach Süden wanderten. Der gesamte atlantische Litoral vom Amazonasbecken über den Paraná bis zur Flussmündung des Río de la Plata, ein Gebiet von über 6000 Quadratkilometern, wurde von Tupí-Guaraní-sprachigen Völkern bewohnt. Archäologische Funde erlauben Hypothesen zur Besiedelungsgeschichte. Seit ca. 2000 – 1500 v. Chr. haben die Guaraní an den Ufern der Flüsse Paranapanema, Paraná, Uruguay und Jacui gesiedelt. Von dort expandierten sie an die Küste Brasiliens und weiter gen Süden und Westen. Zur Veranschaulichung des Siedlungsgebietes siehe Karte 4.1. und 4.2, 273f. Es gab zwei große vorkoloniale Einwanderungswellen der Guaraní in das Gebiet der drei großen Flüsse Paraná, Paraguay und Uruguay. Sie werden unterschieden in: 1. Proto-Cario, gekennzeichnet durch eine westliche Stoßrichtung bis an den Fluss Paraguay. Diese Guaraní-Gruppen bestanden

hauptsächlich aus größeren politischen Einheiten, organisiert in großen, wehrhaften Dörfern. Diese Gemeinden standen in ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Ethnien des Chaco, daher vermutlich die Entstehung der festungsartigen Siedlungsstruktur. 2. Proto-Mbya: gekennzeichnet durch eine östliche Stoßrichtung an den Paraná. Bei diesen Gruppen handelt es sich um kleine, autonome Einheiten, die in verstreuten Siedlungen leben (Súsnik, 1979).

Aus Brasilien kommend und nach Brasilien gehend - so könnte man die Bewegung der Guaraní in Brasilien beschreiben. Die Präsenz guaranitischer Gruppen in Brasilien ist in archäologischen Hinterlassenschaften bis zurück in das Jahr 400 v. Chr. nachgewiesen. Selbst an der brasilianischen Küste finden sich Spuren der Guaraní aus den Zeiten vor der Konquista. Im 16. Jahrhundert nehmen die Portugiesen nur kleine Teile des Küstenstreifens in Besitz; dazwischen siedeln die Ethnien der Sprachfamilie Makro-Tupi. Die Küstentupi, die als Tupinambá bezeichnet wurden, betrieben Landwirtschaft, allerdings mit hoher örtlicher Mobilität. Regelmäßige Migration in Abständen von drei bis vier Jahren zeichnet sie genauso aus wie ihre tausend Kilometer entfernt lebenden Verwandten. In dem aus dem Jahre 1618 stammenden Werk *Diálogos das grandezas do Brazil* wird auf die materielle Armut, aber Zufriedenheit dieser Gruppe hingewiesen. Als einzigen Besitz hätten sie oftmals nur eine Hängematte und einen Kürbis vorzuweisen, aber sie fühlten sich als Herren der Welt.

2. 1. 2. Die Guaranisierung anderer Ethnien

Súsnik benutzt als erste das die Guaraní treffend beschreibende Attribut des „Ethos del oguata“ (oguata (guar.) - wandern, spazierengehen) oder „ethos caminante“. Dieser Ethos, gepaart mit einem kriegerischem Impuls und einer Politik der Guaranisierung anderer Ethnien, erlaubte die weite Ausdehnung der guaranitischen Kultur. Die Guaraní waren Krieger, wie der Ursprung des Wortes Guaraní (guaranini (guar.) - Menschen aus dem Ort der Bemalung, hier wird die Nähe zur Kriegsbemalung angenommen, also Krieger) nahelegt. Sie kontrollierten aber nicht das gesamte von ihnen bewohnte Territorium, „en muchas regiones, los Avá constituían simples ‘colonias’ neolíticas de avanzada migratoria con la característica ocupación paulatina de su periferia sea por medio de una hostilización interétnica o el lento proceso de la ‘Mbyá-ización’ de los pequeños grupos vecinales“

(Súsnik, 1979-1980, 9). Mit der Integration anderer indigener Gruppen durch Eroberung ihrer Gebiete nahmen auch die Guaraní Elemente und Konzepte⁴ aus den eroberten Kulturen an. Doch im interethnischen Kontakt scheinen die Guaraní stets dominierend gewesen zu sein. Andere Ethnien wurden in marginale Zonen vertrieben oder unterworfen und assimiliert. Die Kaingang, die schon seit 6000 v. Chr. in der Region des heutigen Ostparaguays siedelten, wurden z.B durch den expansionistischen Druck der Guaraní assimiliert und hörten auf, als eigenständige Ethnie zu existieren⁵. In den spanischen Chroniken wird berichtet, dass die Männer einer besiegten Gruppe dem Ritus der zeremoniellen Anthropophagie⁶ zum Opfer fielen und die Frauen als Zweitfrauen in die guaranitische Gesellschaft integriert wurden. Kinder aus diesen Verbindungen galten als volle Guaraní⁷. Es ist sicher auch dieser Kunst des „Guaranisierens“ des Anderen und der Flexibilität der guaranitischen Kultur zu verdanken, daß fremde Kulturelemente gut aufgenommen und absorbiert werden können, die den guaranitischen Anteil während der Kolonisierung und dann vor allem in der Nationenbildung Paraguays so ausschlaggebend machten.

Schätzungen zufolge, die auf historischen Berichten und auf dem Wissen um die hohe wirtschaftliche Produktivität der Guaraní basieren, lebten vor der Conquista etwa 1,5–2 Mio. Guaraní (Meliá 1992, 213f). Sie besiedeln ein großes Territorium von den paraguayisch-argentinischen Flüssen bis an die Atlantikküste. Allerdings dominieren sie diesen großen geographischen Raum nicht allein. Bei Ankunft der Spanier lebten auch andere Kulturen in den Wäldern und Serranías, verschiedene Gé-Gruppen, die Aché und Charrua. Die Ausdehnung des von den Guaraní geprägten Gebietes ist das Ergebnis ihrer Wanderung, Eroberung und Guaranisierung. Diese Ausbreitung hatte ökologische und

⁴ Hier wäre eine vergleichende Forschung der Aché- und Mbya-Mythen spannend: die Aché, die für die Mbya ehemalige Guaraní sind, die zur Strafe verwandelt wurden, und die Mbya weisen (in ihren Mythen) viele Ähnlichkeiten auf. Daher könnte man annehmen, dass diese sich gegenseitig beeinflusst haben; doch in welcher Zeit und Form, kann bisher nicht einmal spekuliert werden.

⁵ Zur vorkolonialen Besiedlungsgeschichte Argentiniens siehe Sarasola 1992.

⁶ Das Thema der rituellen Anthropophagie, die es zweifellos bei den Guaraní gab, wird im ethnologischen Diskurs schon lange diskutiert. Siehe: Carvalho, 1983, Viveiros de Castro, 1986, Combés, 1987, 1992).

⁷ Noch heute gelten Kinder aus gemischten Verbindungen als Guaraní, wenn sie in den Gemeinschaften aufwachsen. In Zukunft bleibt abzuwarten, wie die Kinder, die völlig in der Stadt aufwachsen und das *tekoha* (guar.: Ort des Seins, Guaraní-Gemeinde) als Ferienerlebnis kennenlernen, in die Guaraní-Gesellschaft integriert werden. Aber zumindest deren Teilnahme an den religiösen Festivitäten sichert eine Kontinuität in der eigenen ethnischen Wahrnehmung und der Akzeptanz dieser Pendler durch die „Vollzeitguaraní“.

kulturelle Grenzen. Das nicht-bebaubare Land entspricht nicht den Raumnutzungsvorstellungen der Guaraní und blieb demnach frei und als Grenze zwischen den Guaraní-Siedlungsgebieten. Die ausgedehnten offenen Flächen und Araukarienwälder blieben unter der Vorherrschaft von Jäger- und Sammlergruppen.

Die Guaraní-Gruppen bilden keine geschlossene Einheit, auf heutigem paraguayischen Territorium lebten bei Ankunft der Spanier viele verschiedenen Guaraní-Gruppen: Caríos, Tobatines, Guarambarenses, Itatines, Mbaracayuenses, Mondayenses und Paranaes. Am dichtesten ist die Guaraní-Bevölkerung zwischen den Flüssen Paranapanema und Ivai, das alte Guirá zwischen den Flüssen Yacui und Lagoa dos Patos, das alte Tapé, im Süden des Mato Grosso, das alte Itatí im Gebiet des heutigen Paraguay. Der Terminus *guára* (*guára* (guar.) – Herkunftssuffix: von, aus) markiert den geografischen Raum, in dem die jeweilige Gruppe ihr Einflussgebiet hat. Die Europäer bezeichnen diese Regionen als Provinzen mit den jeweiligen Eigennamen. Die vorkolonialen Guaraní unterscheiden sich nach diesen Regionen mit relativ stabilen natürlichen Grenzen, in denen sie siedelten. Diese Territorien beherbergten Gruppen, die sozio-politische Einheiten bildeten. Ohne eine politische Großeinheit zu formieren oder gar Imperiumsabsichten zu hegen, verbindet die Guaraní die gemeinsame Sprache⁸, Kultur und Religion. Die *tekoha* sind durch *lineage* oder *teyyi* strukturiert. „La casa comunal, teyy óga, que podía albergar de 10 a 60 o más familias – fuego, hamaca, lote – era la expresión de la unidad socioeconómica, explotando sus tierras, cazadores y pesqueros“ (Súsnik, 1979/80, 18). Neben den kleinen Siedlungen gibt es auch *tava* (*tava* (guar.) – größere Ansiedlung), größere Siedlungen oder Dörfer. Die Spanier beschreiben diese *tava* als festungsähnliche Städte mit vielen Langhäusern um einen rechteckigen Platz und mit einem Wall, der vor feindlichen Übergriffen aus dem Chaco schützen sollte.

Generell gelten die Partnerbeziehungen in dieser Zeit als monogam, mehrere Frauen zu haben, war nur das Privileg der politischen oder religiösen Führer. Neben kriegerischen Auseinandersetzungen mit anderen Ethnien oder Gruppen gab es auch Allianzen, die durch den Tausch von Frauen und die damit einhergehende Bindung in das verwandtschaftliche

⁸ Das Guaraní war so weit verbreitet und von so vielen Ethnien verstanden und gesprochen, dass es während der Kolonialzeit zur lingua franca gewählt wurde. Schnell entstanden die ersten Grammatiken und Wörterbücher, um die Guaraní-Sprecher besser zu kontrollieren.

System der Guaraní-Gruppen gefestigt wurden. In vielen Fällen erkannten die lokalen Führer eine regionale Autorität an. Es scheint, dass die Guaraní-Gesellschaften bei Ankunft der Spanier einen Wandel durchmachten, der sich durch den wachsenden Aufbau einer zentraleren Organisation in größere Einheiten ablesen lässt. Demographisches Wachstum und geografische Expansion gingen im Fall der Guaraní Hand in Hand mit einem Wandel in ihrer sozialen und politischen Ordnung (siehe SúsNIK 1975). Vor allem die Guaraní-Gruppe der Carios, die als erste mit den Spaniern paktiert und dann von ihnen erobert wurden, zeichnete sich durch besonders große Felder und stadtähnliche Festungen mit großen Siedlungen aus. Zum einen ist dieser Städtecharakter zum Schutz gegenüber den verfeindeten Chaco-Völkern entstanden, und zum anderen spiegelt es die Entwicklung - weg von der face-to-face-Gesellschaft - zu einer größeren, komplexen politischen Organisationsstruktur.

Durch die Konquista wurden viele dieser Gruppen ausgelöscht, und es formierten sich neue Einheiten, die sich bis in die heute bekannten Guaraní-Gruppen aufteilen. Diese Unterscheidung und die geografische Ansiedlung hat sich seit Ende des 18. Jahrhunderts nicht sehr verändert. Die Guaraní bewegten sich nach wie vor stark innerhalb dieses großen Raumes. Nach einer Reduzierung ihres Siedlungsgebietes ist jetzt wieder eine sprenkelartige Ausdehnung zu einem Raum innerhalb der einstigen vorspanischen Grenzen zu beobachten. Nur erwähnt seien die Migrationswellen in Richtung atlantische Küste Brasiliens, die sich bis weit in die Nachkolonialzeit und bis heute fortgesetzt haben.

2.2. Besiedlungsgeschichte des heutigen Argentinien

Im frühen 16. Jhr. etablierten sich im heutigen argentinischen Territorium verschiedene Guaraní-Siedlungen; die wichtigsten und größten liegen in der heutigen Provinz Corrientes sowie im Litoral und etwas kleinere Siedlungen auf den Inseln des Deltas des Paraná und am östlichen Andenabhang. Die Guaraní nutzten die Wasserstraßen der großen Flüsse Paraná und Paraguay und erreichten ein Jahrhundert vor Ankunft der Spanier den heutigen Nordosten Argentinien. Die expansiven Guaraní-Gruppen siedelten zwischen Jäger- und Sammler-Gruppen. Gründe für die weitere Migration gen Süden sind auch hier vielschichtig, wie die Suche nach neuem Land für die Landwirtschaft, der Druck anderer Gruppen, demographisches Wachstum und vielleicht auch die "messianische Suche" nach

dem Land ohne Übel. Die Guaraní vertrieben und unterwarfen die Caingang und trafen auf die Querandí des Litoral, die an den Ufern des Río de la Plata siedelten. Von den Flussufern aus führten die Guaraní auch gegen andere Ethnien, die an den Küsten siedelten, Kriegszüge. Neben den Gruppen der Chaná-Timbú sind die Guaraní die einzige Landwirtschaft betreibende Ethnie im Litoral und in der Region Mesopotamiens⁹ (Sarasola, 1982, 80). Die Hauptanbauprodukte wurden südlich des Paraná leicht variiert und sind Süßkartoffeln, Kürbisfrüchte, Bohnen und Erdnüsse. Mate und die Pindofrucht ergänzten den Speiseplan. Die Guaraní des Delta-Gebietes haben vermutlich wegen der klimatischen Bedingungen keinen Maniok anbauen können; dieses Hauptnahrungsmittel der amazonischen Ethnien benötigt ein wärmeres Klima. Die Guaraní hatten die meisten Siedlungen an den Ufern der damals fischreichen Flüsse. Sie nutzten Kanus für den Transport, zum Fischfang, für die eigene Mobilität und in der Kriegsführung. Der erste Europäer, der den heute zu der Provinz Misiones gehörenden Boden betrat, war Alvar Núñez de Cabeza, der auch die Iguazú-Wasserfälle für die spanische Krone vereinnahmte.

2. 3. ... bis zu den Anden

Andere guaranitische Gruppen, geführt von ihren mächtigen Schamanen, durchquerten den Chaco, der als Siedlungsgebiet wegen der extremen Trockenheit für die Landwirtschaft betreibenden Guaraní nicht in Frage kam. Kurz vor den Spaniern erreichten sie die Grenzen des inkaischen Reiches und etablierten ihre Siedlungen. Sie kämpften gegen eine weitere Expansion der Inka. Deren Reich nennen sie *kandire*, welches aus dem Guaraní Wort für glitzern abzuleiten ist. Neben den schon bekannten Gründen wird angenommen, dass die guaranitische Expansion auf eine Faszination für die inkaische Kleidung und diverse Metallobjekte zurückzuführen sei. Auf jeden Fall entfernten sich damit die Guaraní weit von ihren eigentlichen ökologischen Präferenzen und mussten sich anderen klimatischen und natürlichen Bedingungen anpassen. Die Migration der Guaraní gen Bolivien wurde auch nach der europäischen Konquista fortgesetzt. Spanische Chronisten dokumentierten die angebliche extreme Grausamkeit und kriegerische Kraft dieser Gruppen, deren

⁹ Als Mesopotamien, das „Land zwischen den Flüssen“ werden in Argentinien zusammenfassend die von großen Flüssen eingerahmte Provinzen Misiones, Entre Ríos und Corrientes bezeichnet.

Nachfahren sich heute in Argentinien Ava Guaraní¹⁰ nennen. Im Chaco unterwarfen und versklavten die Neuankömmlinge das Volk der Chané oder Tapii¹¹, welche zu der Gruppe der Arawak gehörten und wie die Guaraní Landwirtschaft betrieben. Vergleichende Studien zu den das östliche Tiefland bewohnenden Guaraní und den im paraguayischen, argentinischen und bolivianischen Chaco lebenden Guaraní gibt es leider nicht¹² (vergl.: Combés, 2005, Rocca u. Rossi, 2004).

2.4. Die europäische Invasion

Die ersten Siedlungsversuche der Europäer im Mündungsgebiet des Paraná scheiterten, da die dortigen indigenen Gruppen, Jäger und Sammler, die Neuankömmlinge nicht in ausreichendem Maße mit Nahrungsmitteln versorgen konnten. So zogen die Spanier weiter nordwärts. Die Ackerbau betreibenden Carió-Guaraní veranlassten die Eroberer, an der Stelle des heutigen Asunción zu siedeln. Die Eroberung des weiten Gebietes wurde durch die linguistische Ausweitung des Guaraní als *lingua franca* vereinfacht. Innerhalb eines riesigen Territoriums konnte man sich in derselben Sprache, wenn auch mit dialektalen Eigenheiten, verständigen. Noch vor der Gründung Asuncións gab es unter den Spaniern ehemalige Schiffbrüchige, die eine Zeit in guaranitischen Dörfern gelebt hatten, der Sprache mächtig waren und so während der Zeit des ersten Kontakts als Dolmetscher dienen konnten (Meliá, 1986, 19). Die Aneignung der Sprache seitens der Eroberer wurde wie in vielen Regionen Amerikas zu einem Schlüsselfaktor¹³. Zu Anfang der spanischen Präsenz verhielten sich die Europäer fast „wie eine ethnische Gruppe mehr“ in dieser pluriethnischen Region. Sie nutzten die Zirkulation von Gütern und Frauen und gliederten

¹⁰ In den meisten ethnologischen Schriften werden sie als Chiriguano (Bezeichnung der Quechua für die Guaraní) bezeichnet, erst in letzter Zeit geht der Trend zu der korrekten Eigenbezeichnung dieser Ethnie.

¹¹ Die Mischung der Guaraní-Gruppen mit den Chané ist ein in der ethnohistorischen Forschung wenig beleuchtetes Thema. Chané ist ein Guaraní-Wort und bedeutet Sklave oder Mein Vater, Tapii ist ein Guaraní-Chané-Wort und bedeutet eindeutig Sklave, die Chané nennen die Guaraní Cheyá, was in Chané Mein Herr bedeutet. Die Tapietés bezeichnen sich als Ava, als wahrhaftige Guaraní. Die gegenseitige Beeinflussung dieser drei Ethnien und die Dynamik ihrer Beziehungen und die daraus resultierende ethnische Identität wäre ein höchst spannendes Arbeitsgebiet. Siehe auch: Rocca, M. M.: Los Chané-Chiriguano, 2004

¹² 2005 kam es zu einem vom schweizerischen Roten Kreuz organisierten ersten Treffen bolivianischer Guaraní in einer Mbya-Siedlung. Beide Gruppen erkannten in den Anderen trotz erheblicher Unterschiede ihre eigene Ethnie wieder. Kommunikation war möglich, und das Treffen wurde von beiden Gruppen als enorme Bereicherung erfahren.

¹³ Mit der Aneignung der Sprache des Anderen kann auch das Zeichensystem des Anderen verstanden und genutzt werden. Tvetzan Todorov arbeitet vor allem diesen Aspekt in der Eroberung Mexikos – den Sieg der Zeichen - heraus (siehe: Tvetzan Todorov, 2002).

sich durch Verwandtschaft in die bestehenden Feindschaften und Allianzen ein (Roulet, 1993). Als sich das Machtverhältnis zugunsten der Europäer verschob, bekam die hispano-guaranitische Allianz allerdings Brüche¹⁴. Die Vorstellungen über Verwandtschaft und Freundschaft klafften bei Europäern und Guaraní weit auseinander. Besonders die Frauen, zuständig für die landwirtschaftlichen Tätigkeiten, wurden von den Spaniern ausgebeutet. Ein Eroberer hatte eine Vielzahl von Guaranífrauen, so dass man in diesem Gebiet von einem „Paradies Mohammeds“ sprach. Die Spanier hielten sich aber nicht an die Regeln von Rechten und Pflichten, die durch eine solche Allianz entstehen mussten. Die übertriebenen Forderungen der Europäer an die Guaraní, ohne selbst reziprokes Verhalten zu demonstrieren, und die Feldzüge gegen andere noch freie Guaraní-Gruppen trieben diese in vereinzelte Rebellionen. Die Guaraní wollten sich in die spanische Kultur integrieren und „den Weißen ähnlich werden“. Sie versuchten, den Status quo als freie Krieger aufrechtzuerhalten. Kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den Guaraní-Gruppen hat es immer gegeben, aber die Kriegsführung und Zielsetzung der Spanier verstieß gegen die guaranitischen Regeln und Gebräuche. (Meliá, 1986, 24, Núñez Cabeza de Vaca, 1971, 108ff). Nach sieben Jahren blutiger Auseinandersetzungen zwischen den Indigenen und Spaniern etablierten letztere 1556 die Aufteilung der Guaraní nach dem System der Encomienda¹⁵. 400 Spanier erhielten zwischen 30 und 40 Guaraní, damit waren zu Anfang 27.000 Familien in das Kolonialsystem eingefügt (Fogel, 2002, 550). Die weiter von Asunción entfernten indigenen Siedlungen behielten zunächst eine relative Eigenständigkeit, obwohl auch deren Bewohner zwei Monate im Jahr auf den Feldern der Spanier arbeiten mussten. Die landwirtschaftliche Produktivität ersetzte die Goldpläne der Konquistadoren, die in den Maisfeldern der Guaraní und später in der Matewirtschaft ihr finanzielles Auskommen fanden (Súsnik, 1965, 10).

¹⁴ Einige Historiker sprachen bei der Eroberung Paraguays von einer „Allianz aus Liebe“, es entstand fast ein romantisches Bild der Konquista, an dem gerne festgehalten wird. Die Guaraní gaben zu Anfang ihre Frauen den Spaniern, denn sie erhofften sich starke Bündnispartner, die sie außerdem so in ihr Verwandtschaftssystem und damit in ihr Gesellschaftssystem eingliedern konnten (Súsnik, 1965).

¹⁵ Die Encomienda verliert gegen Ende des 17. Jahrhunderts an Bedeutung, 1688 verblieben nur noch 164 Encomiendas mit 1958 Indigenen. An demographischen Zahlen ersieht man deutlich sinkende Geburtenraten. Daher ist davon auszugehen, dass neben den miserablen Lebensbedingungen der indigenen Bevölkerung auch eine aktive Verweigerungsrolle der Frauen dazu beitrug. Es war nicht der erste Fall, in dem sich Frauen weigern, zukünftige Sklaven zu gebären (siehe: Fogel, 2002).

2.5. Methoden der Unterwerfung

Die Unterwerfung der Guaraní erfolgte auf dreierlei Wegen:

Erstens durch das System der Encomienda. Die Encomienda ist eine Belohnung der Konquistadoren für ihre erfolgreichen Eroberungszüge, sie erhielten von der kolonialen Administration ein bestimmtes Kontingent an Indigenen zugeteilt. Die Indigenen dienten den Kolonialisten als Arbeitskraft und Tributeinnahmequelle, im Gegenzug sollten die Encomenderos die ihnen anvertrauten Indigenen evangelisieren und beschützen (König, 1990, 212). In Paraguay wurden die beiden Encomiendasyteme Mitayo und Yanacona angewendet. Als Mitayo wurden die Siedlungen bezeichnet, „in denen die Guaraní in den herkömmlichen Gemeinschaftsstrukturen belassen und durch von den Kolonialherren ernannten ‘corregidores’ und ‘alcaldes’ kontrolliert“ wurden (Wicker, 1982, 108 und Perusset, 2007). Yanacona werden die „widerspenstigen Gruppen“ genannt, die, aufgeteilt in Familien oder Einzelpersonen, an die Spanier übergeben wurden, „die sie auf den Feldern arbeiten ließen“ (ebd).

Zweitens durch die Dislozierung und anschließende Zusammenlegung der Guaraní in den sogenannten *pueblos de indios*, von den Guaraní-Sprechern *táva* genannten großen Dörfern. Diese wurden wirtschaftlich, religiös und sozial von den Spaniern kontrolliert.

Und drittens wurden die Guaraní durch die „Conquista espiritual“ der Jesuiten unterworfen (Súsnik, 1988, 35ff).

In den Wäldern der Guaraní wächst eine Pflanze namens *ka'a*, span. *yerba mate* (*Illex paraguayensis*), die zum grünen Gold für die Konquistadoren wurde. Die Guaraní trocknen die koffeinhaltigen Mateblätter, pulverisieren sie, giessen sie mit heißem oder kaltem Wasser auf und trinken die stimulierende Flüssigkeit. Matetee wurde bei Eroberern und Eroberten begehrt. Die Konquistadoren in den Anden kauften Mate aus dem Tiefland, damit ihre Sklavenarbeiter in den Minen und auf den Feldern noch härter arbeiten konnten. Durch die Zwangsarbeit in den Matewäldern fanden viele Guaraní den Tod. Ein *mburuvicha* (Kazike, politischer Führer) der Guaraní beklagte 1630: „They have carried our brothers, sons and subjects repeatedly to the Maracaju (Mbaracayú), where they are all

dying and coming to the end (...) Those maté forests remain full of the bones of our sons and vassals, and our church is used only to bury the bones of our old women. Maracaju is the place where the poor little bones of our poor little vassals are piling up. We now have no more sons or vassals because of that Maracaju. Itanaramí makes us sad. Itanaramí means that we have no more houses or plantations and Itanaramí impoverishes and annihilates us. We no longer wish to go to Maracaju“ (Jaime Cotresão, translation by Hemming, in: Reed, 1995, 37).

Neben dem Mate wurden Tabak, Zuckerrohr und Holz die Totenfelder der Guaraní. „Al introducirse el estanco del tabaco en 1779 y la simultánea economía de ‘moneda’, el gobierno, para cumplir con las crecientes exigencias de la Real Hacienda, presionaba al los ‘Táva‘“ (Súsnik, Chase-Sardi,1995, 204). Für die Guaraní bedeutete es die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft und die Zerstörung ihrer sozio-politischen Ordnung und Lebenswelt. „Yerbal-tabacal-cañaveral simbolizan para ellos (Guaraní, H.K.) una opresión (...) La explotación de madera tuvo gran auge en los últimos decenios del siglo XVIII, iniciándose grandes aserradores y astilleros. Los ‘táva’ podían explotar los bosques dentro de sus límites para la fabricación de carretas y embarcaciones; dependían, empero de las licencias del gobierno para ‘arriendos’ de madera. Los criollos comenzaron a interesarse por los grandes bosques de Caazapá y Yuty; pagaban las licencias otorgadas y se servían de ‘brazos indios‘“ (Súsnik, Chase-Sardi,1995, 205). Die Ideologie des Liberalismus erreichte mit dem Vizekönig Avilés das Gebiet des heutigen Paraguays. Für die maximale Ausbeutung der Ländereien mit einer maximalen Produktionsleistung, die ein höchstmögliches Handelsaufkommen erzielen sollte, musste die indigene Bevölkerung von ihren kommunalen Verpflichtungen erlöst werden, so dass sie voll und ganz als Arbeitskraft zur Verfügung stehen konnte. „Los pueblos, como grupos poblacionales indígenas, representaban unos ‘enclaves’ sociodemográficos según el nuevo concepto indigenista. Las comunidades, con el sistema del trabajo comunal y con una subsistencia mínima, significaban un exclusivismo proteccionista sin beneficios regionales abiertos y quedaban legalmente ‘propietarias’ de tierras, bosques y ganado. Los propulsores del cambio pretendían implantar un nuevo orden por medio de la abolición del sistema comunal, lo que significaría la ‘liberación de los indígenas’ y su dignificación subsistencial,

simultáneamente, la región misionera se abriría a un 'acriolloamiento' sociocultural" (Súsnik, Chase-Sardi, 1995, 212).

2.6. Die Guaraní unter den Jesuiten

Nachdem die Versuche der spanischen Krone, alle Guaraní-Gruppen zu erobern, gescheitert waren, änderte sie ihre Taktik und überließ einen Teil der Indigenen dem jesuitischen Orden, der sie durch die Christianisierung für das Kolonialsystem gefügig machen sollte. Neben den Guaraní, die ihren Sklavendienst für die spanischen Encomenderos leisteten, gab es ab diesem Zeitpunkt auch Guaraní, die in das System der jesuitischen Reduktionen¹⁶ inkorporiert wurden. Das betraf die Indigenen von Guirá, Tapé und Itatí. Diese wurden zu diesem Zweck per königlichem Dekret von 1611 von den Encomienda-Pflichten befreit. Der neu gegründete jesuitische Orden sah in Amerika eine Möglichkeit, die utopische Idee einer theokratischen Regierung mit einer von Gleichheit geprägten Gesellschaftsordnung, in der sie natürlich eine bevorzugte Rolle einnehmen, zu verwirklichen. Dieses Modell wurde nicht zum ersten Mal an den Guaraní ausprobiert. In Mexiko versuchte schon Vasco de Quiroga, Bischof von Michoacán, einige Ideen der Utopía des Tomas Morus in seinen „pueblos-hospitales de Santa Fe“ umzusetzen. (Siehe Verástique, B 2000).

Das System der Reduktionen wurde in Paraguay 1580 zuerst mit den Franziskanern eingeführt, diese sollten noch neben der Evangelisierung die Einbindung der Guaraní in die Encomienda erleichtern. Die späteren jesuitischen Reduktionen wendeten sich gegen das System der Encomienda. Daher werden sie in ihrer Eigenschaft als antikolonial eingestuft, wobei sie eher als antispanisch bezeichnet werden können, da sie keineswegs die Unabhängigkeit der indigenen Völker wieder herzustellen gedachten¹⁷. Die Reduktionen sind einerseits in ihrer Politik gegen die spanische Krone gerichtet, aber andererseits Produkt des Kolonialsystems. Die Jesuiten werden oftmals als Befreier der Indigenen von der Encomienda-Last gefeiert, nutzten aber selber mit großem wirtschaftlichem Erfolg die indigene Arbeitskraft. Die verschiedenen Paradoxien des „sozialistischen Versuchs“ oder

¹⁶ *Reducción* im Wortsinne ist das "Sammeln der Indigenen" an einem Ort, damit sollte erst einmal die Verfügbarkeit der spanischen Encomenderos über die indigene Bevölkerung gewährleistet werden, d.h. Sicherung der Arbeitskraft. Für die Missionare ging es um eine Erleichterung der Evangelisierung.

¹⁷ Vor allem die Schriften von den Jesuiten Fray Martín Ignacio de Loyola und Diego de Torres Bollo weisen in eine antispanische Richtung, auch einer der Gründe, weswegen die Jesuiten in ihren Reduktionen nicht die spanische Sprache einführen oder förderten. (Meliá, 1986, 122ff).

des „Gottesstaates“ werden in der Geschichtswissenschaft viel und kontrovers diskutiert (siehe: Necker, Metráux, Meliá). Quellen für die Studien der jesuitischen Reduktionen sind die ausführlichen *Cartas Annuas* und die *Historia Domus*, verfasst in den Reduktionen von den jesuitischen Priestern für den Padre Superior in Asunción. Interessanter ist die heutige Meinung der Guaraní zu den Jesuiten. Diese werden in ihrer Bedeutung minimiert, wenn auch als ehemalige Beschützer wahrgenommen. Die jesuitische Frage ist konkret mit zwei anderen Aspekten verbunden: ethnische Identität und Landfrage. Die Gruppen, die als nie in die jesuitischen Reduktionen inkorporiert gelten, werden als die reineren Guaraní angesehen. Sie haben einen wahreren, reineren Charakter in Religion, Mythologie und Bräuchen bewahren können. Die anderen Guaraní haben Elemente der Jesuiten übernommen und sind deswegen nicht ganz so rein. In der Landfrage ist die Schlussfolgerung simpel, auf ehemaligem jesuitischem Territorium haben Guaraní gelebt und gearbeitet, und so ist es ergo guaranitische Territorium; dieses müsste wieder vollständig in die guaranitische Landkarte integriert werden¹⁸. Zur Zeit der Jesuitenvertreibung gab es in Paraguay acht, in Brasilien sieben und in Argentinien fünfzehn Reduktionen, von denen elf in der heutigen Provinz Misiones lagen.

2.6. 1. Die ersten Reduktionen und der Widerstand der Reduzierten

Mit der Union der portugiesischen und spanischen Krone (1580-1640) öffneten sich für die Jesuiten aus Brasilien die Türen Paraguays. In Brasilien erreichten die ersten Jesuitenpater 1549 Bahia und begannen unmittelbar mit der Organisation einer ersten Schule. Die Jesuiten zogen in die indigenen *aldeas*, lernten die Sprache der Tupí, und mit dem Erstarren der Anzahl jesuitischer Mönche wurden Indigene verschiedener, zuvor getrennt lebender Völker gemeinsam in *aldeas* angesiedelt. Hauptziel jesuitischer Bekehrungsarbeit war die Austreibung „heidnischer Bräuche“, wie Polygamie, Nacktheit, Gebrauch von Rauschmitteln und die Praktizierung unchristlicher religiöser Zeremonien und Feste. Seßhaftigkeit wurde zur Maxime und indigene Autoritäten untergraben. Nachdem die traditionelle indigene Familie ihrer Struktur in den Reduktionen beraubt wurde, sicherten sich die Jesuiten ihre Mission. Die Guaraní waren in den spanischen *tava* und in den Reduktionen zum Stillstand verdammt. Sie wurden ihrer territorialen Identität geraubt und

¹⁸ Ich beziehe mich auf Aussagen von Mbya in Paraguay, Brasilien und Argentinien. Besonders stark ist dieses Argument vor allem in den beiden letzteren Ländern.

verloren damit Struktur und Orientierung.

1588 erreichten die ersten jesuitischen Mönche Asunción. 1609 überließ der spanische König auf Bitten des Gouverneurs von Paraguay, Hernandarias de Saavedra, dem jesuitischen Orden das Recht der "spirituellen Konquista" der ca. 150.000 Guaraní. Ein Jahr später wurde die jesuitische Provinz von Paraguay gegründet. In diesem Jahr wurde im gleichen Jahr die erste Reduktion San Ignacio Guazú gegründet. Es folgten schnell die Errichtung anderer Reduktionen und jesuitischer Städte. Allein Padre Ruiz de Montoya¹⁹ gründete zwischen 1622 und 1629 elf Reduktionen. Die Expansion der Jesuiten erstreckte sich über ein weites Gebiet, vom Chaco über Formosa und Misiones, weite Teile Paraguays bis zu dem heutigen brasilianischen Bundestaat Paraná und ins heutige Uruguay (Gálvez, 1995, 85ff). Die jeweilige Mission bezog sich auf die Region, in der die Jesuiten ihre Reduktionen oder Dörfer hatten, z.B. hat die Mission des Bajo Paraná acht Reduktionen. Die Einwohnerzahl der Reduktionsdörfer variierte erheblich, es kann von jeweils ungefähr 5000 Reduktionsbewohnern ausgegangen werden. Um neue Reduktionsbewohner zu gewinnen, drangen die Jesuiten mit Hilfe der schon reduzierten Guaraní in die Wälder ein und versuchten durch Versprechungen andere Guaraní-Gruppen zur Umsiedlung in die Reduktionsdörfer zu überzeugen. Sie unterschieden sich in der Praxis von den spanischen Encomenderos, denn sie verzichteten auf die Anwendung von physischer Gewalt bei ihren Überredungsversuchen. Viele der jesuitischen Expeditionen zur Rekrutierung scheiterten jedoch. 1619 unternahm der Mönch Boroa den Umsiedlungsversuch von Guaraní aus dem Alto Paraná in die Reduktion von Itapúa, doch diese widersetzten sich und zogen sich wieder in den Wald zurück.

Mehr als 150 Jahre versuchten die christlichen Mönche, die Lebensweise von ungefähr 200.000 Guaraní zu verändern, indem sie sie in dicht besiedelte Dörfer, fast urbane Zentren, meist in der Nähe der großen Flüsse, konzentrierten. Die Jesuiten lernten die Sprache der Guaraní²⁰ und verstanden, die Sozialstruktur der Indigenen zu nutzen. Sie

¹⁹ P. Antonio Ruiz de Montoya ist auch einer der eifrigsten Chronisten, dem wertvolle Beobachtungen über Leben und Geschichte der Guaraní zu verdanken sind. Noch heute ist sein *Tesoro de la lengua Guaraní* nützliches Nachschlagewerk. Für das Studium der Reduktionszeit ist die *Conquista Espiritual* ein Klassiker, mit unerschöpflichen Details.

²⁰ Padre José de Anchieta ist der erste, der Guaraní lernt und die erste Grammatik erstellt, wertvolles Werkzeug für die Missionsarbeit der Jesuiten. Die Jesuiten haben die Sprache als Schlüssel der erfolgreichen Evangelisierung und ihre paternalistische Fürsorge als Rezept des wirtschaftlichen Aufstiegs der Reduktionen verstanden.

gingen mit den politischen Führern, den Kaziken, politische Allianzen ein. Nachdem die Guaraní schon die spanischen Eroberer als *karai*²¹ in ihrem Sozialsystem klassifiziert hatten, wurden die jesuitischen *padres* die *pa'i*, “personas de respeto, dueños de la palabra” (Meliá, 1986, 106). Die Kaziken blieben Familienführer, verloren aber ihre eigene politische Autonomie und wurden zum Sprachrohr der jesuitischen Anweisungen und damit zur Stütze des neuen Systems. Die religiösen Führer der Guaraní wurden von den Jesuiten nicht akzeptiert. Die indigene Religion und Weltanschauung wurde zwar scharf verfolgt, aber dennoch in vielen Reduktionen im Geheimen weiter gelebt. Vor allem die großen Schamanen, die sich auch als Anführer in den Revolten gegen die Jesuiten hervortaten, wurden von diesen verfehmt. Oft bleibt der permanente Widerstand der Guaraní gegen die Jesuiten, gegen die neue Religion und Herrschaft in der Literatur unerwähnt. In der Reduktion von Encaración rebellierten z.B. auch getaufte Guaraní unter Führung ihrer Schamanen gegen die Gottesdienste, zerstörten Kruzifixe und verließen die Mission. In der Reduktion von San Pablo führte der Schamane Guyraverá Angriffe gegen die jesuitischen Dörfer. “Había un mago llamado Guivara que ardía furiosamente de las ganas de devorarme. Se había hecho llamador Dios, y con todos sus mentiras se había adueñado de esta gente” (Montoyo, 139). Der Widerstand der Guaraní gegen das jesuitische System beruhte auf einem spirituell-religiösen Widerstand, der oft nicht mit Waffen, sondern mit Worten ausgetragen wurde. Jede Seite wollte die andere von der wahren Art zu „sein“ überzeugen. Diese Wortduelle oder Glaubensdispute der Jesuiten und guaranitischen Schamanen sind als „guerra de mesías“ klassifiziert, in denen eine wahrhaftige Kommunikation zweier religiöser Systeme, des westlichen und eines indigenen, stattfand (Métraux, 151). Métraux formuliert die Hypothese, dass die jesuitischen Missionare in gewisser Weise im Sozialsystem der Guaraní mit den guaranitischen Schamanen gleichgesetzt werden können und in einigen Fällen als die erfolgreicheren “Schamanen” operierten. Viele Male haben die reduzierten Guaraní Partei für die Jesuiten und nicht für die eigenen religiösen Führer ergriffen.

²¹ Zunächst wurden die großen Schamanen der Guaraní mit dem Ehrentitel *karai* bezeichnet. Mit der spanischen Eroberung veränderte sich die Bedeutung von *karai*. So wurden die spanischen Herren auch als *karai* angesprochen; dieser Ausdruck wurde nie für die getauften Indigenen verwendet, sie blieben *ava* (Menschen). Damit gewann *karai* die Doppelfunktion, Bezeichnung für die Schamanen und die Eroberer zu sein, zwei politisch mächtige Kategorien.

Neben dem Widerstand im religiösen Bereich gab es auch Stimmen der Guaraní, die nicht einfach ihr Territorium der neuen jesuitischen Ordnung überlassen wollten und bei Montoya klagten: „Ya no se puede sufrir la libertad de éstos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo“ (Montoya, 58). Ein anderer Guaraní berief sich auf die eigene Ethnizität, gelebt im eigenen *retã*, (*retã* (guar.) – Land, Nation, Territorium). „La libertad antigua veo que se pierde, dediscurrir por valles y selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacian a pueblos, no para nuestro bien sino para que oigamos la doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados“ (ebd., 228f). Den reduzierten Guaraní war absolut bewusst, dass sie den Schutz vor den Encomenderos mit dem Verlust ihres Territoriums und ihres *reko*, ihrer Art zu sein, bezahlten. Neben dem Schutz vor den spanischen Encomenderos wurde auch die Bedeutung des Eisens hervorgehoben. Auch Métraux findet in seinem Erklärungsversuch über die Faszination der Guaraní für die Jesuiten nach dem Studium von Schriften und Briefen jesuitischer Mönche eine sehr materialistische Antwort. Für die Guaraní wurde durch das neue Metall vor allem die Herstellung ihrer Kanus erleichtert, und auch Rodungsarbeiten und jegliche Form vorheriger mühsamerer Arbeit ging mit dem harten Metall leichter von der Hand. „Presentada a un cacique una cuña ... sale de los montes“ (Montoya, 1892, 197, in Meliá, 1986, 179). Durch den Tausch der Eisenwerkzeuge gewannen die Jesuiten ganze Guaraní-Familien.

2.6.2. Die verschiedenen Reduktionsmodelle

Es gab hoch entwickelte Missionen und solche, die insgesamt kleiner und bescheidender waren. Die Missionen in der Region der heutigen Ava Guaraní waren nicht so entwickelt wie die berühmten großen Missionen im Süden, deshalb übten sie auch weniger Einfluß auf die indigene Bevölkerung aus. Die Mehrzahl der Studien über die Jesuitenreduktionen behandeln oft nur die klassische Periode und die am höchsten entwickelten Reduktionen, das vermittelt für einige Regionen, z.B. Mbaracayú, ein falsches Bild (Rehnfeldt, 2000, 144ff). Die guaranitisch-jesuitischen Dörfer waren im Zentrum von enormen, landwirtschaftlich extensiv genutzten Ländereien angesiedelt. Familien wurden von einem Kaziken angeführt und in gleich gebauten Häusern untergebracht. Jede Kernfamilie lebte für sich und nicht nach guaranitischer Art alle Familien gemeinsam in einem großen

Langhaus, welche zu sehr an den egalitären Gesellschaftscharakter erinnerte und als Brutstätte von Widerstandsbewegungen als nicht kontrollierbar galt und dazu auch noch als höchst unchristlich angesehen wurde. Der Tag wurde in den Reduktionen streng und strikt durch Glockenschläge eingeteilt. Die Ausübung des christlichen Glaubens wurde ritualisiert vollzogen und erreichte dabei eine intensive Zeremonialität. Es gab zwei Typen von Feldern: das *tupãmbae* (mbae (guar.) - Ding, Sache, Eigentum; tupã (guar.) – Gott, eigentlich im indigenen Guaraní einer der Söhne der Schöpfungswesen), dieses Kommunalland wurde von allen gemeinsam bewirtschaftet. Der Ertrag diente der Allgemeinheit und dem Unterhalt der Dörfer. Auf dem Kommunalland wurden hauptsächlich Mais, Maniok, Hülsenfrüchte und Baumwolle angebaut. Hier wurden das Vieh gehalten und die einträgliche Yerba Mate gepflanzt²². Das restliche Land war in *avambae* (*ava* (guar.) - Mensch) aufgeteilt. Dieses Land war den einzelnen Familien für ihren eigenen Unterhalt zugeteilt. Das Reglement ähnelte dem im Vizekönigreich Peru installierten Modell, welches an dem Ayllu-System der Inka angelehnt wurde. Politisch wurden die Reduktionen von den Guaraní selbst, aber unter Supervision der jesuitischen Mönche, in einer Art Cabildo-System regiert. Die soziale und ökonomische Struktur war in allen Reduktionen ähnlich und der guaranitischen Wirtschaftsweise nicht unähnlich. „La reciprocidad siguió funcionando de una manera semejante a la de una tribu guaraní ... La producción misionera continuó siempre orientada al consumo sin mirar a los mercados, como habría sucedido en la economía tribal guaraní. Se mantenía así la característica de la autonomía económica y del solidarismo interno“ (Kern, 1985, 37). Die interne Produktion spielt sich nach guaranitischen Regeln ab, *pepy* (gemeinsame Arbeit mit anschließender Feier), *jopói* (Geschenk) und *potiro* (gegenseitige Hilfe und Arbeit) behielten ihren Stellenwert in der Wirtschaftsweise der reduzierten Guaraní. Aber es darf nicht unterschätzt werden, dass die jesuitischen Reduktionen sehr wohl auch für den Markt produzierten, vor allem in der einträglichen Mate-Wirtschaft. Die Jesuiten verstanden nicht das guaranitische System der Reziprozität, „el jesuita aun generosa, da de lo que sobra, mientras que el Guaraní da para que le sobre“ (Meliá, Temple, 2004, 214).

²² Mit der Vertreibung der Jesuiten verlor man das Geheimnis um die Kultivierung der Mate -Pflanze, und so wurde bis Anfang des 20. Jahrhunderts wieder die wild wachsende Mate - Pflanze für die Herstellung des Matetees genutzt.

2.6.3. Der wirtschaftliche Erfolg und die Neider

Die Jesuiten spielten im 16. und 17. Jahrhundert eine wichtige ökonomische und politische Rolle dank der Arbeit der Guaraní, die in den jesuitischen Berichten als hervorragende Agrikultoren gepriesen wurden. Die Reduktionen waren wirtschaftlich so erfolgreich, dass sie schnell mit der spanischen Kolonie in Konkurrenz traten. Die besten Mate-Plantagen waren im Besitz der Jesuiten, und dies zog den Neid der spanischen Encomenderos auf sich. Im aristokratisch orientierten Gesellschaftssystem der Spanier galt für *hidalgos* jegliche Arbeit als unstandesgemäß, und jeder Eroberer wollte dem Lebensstil des Adels nacheifern. Damit lag die Produktion fast ausschließlich in den Händen der reduzierten Indigenen. Die Herstellung von Textilwaren, Werkzeug, Möbeln und jegliche Art von vorindustrieller Arbeit wurde von den Guaraní erlernt²³ und ausgeführt. Nur die Vermarktung wurde nicht den Indigenen überlassen, zu groß hätte sonst die Kontrolle einer Händler- und Handwerker Gilde werden können. Die Jesuiten untersagten den Encomenderos, „ihre Guaraní“ zu Arbeitsleistungen heranzuziehen. Diese beschwerten sich, denn es fehlte ihnen an „indios necesarios para cortar la madera y aprovisionarse el agua; faltaban brazos para el cultivo del maíz y sobre todo faltaban indios para mandar a Mbaracayú a recoger, preparar y transportar la yerba“ (Gálvez, 1995, 291). Aus der wirtschaftlichen Potenz der Jesuiten resultierte der Konflikt zwischen den Spaniern und Jesuiten, der 1768 in der Vertreibung der Jesuiten mündete (Prieto, 1951, 82; Cardozo, 1965, 23). Zum Zeitpunkt des Rauswurfs befanden sich 2260 Jesuiten in Lateinamerika, 77 davon in den Reduktionsdörfern. Zu Anfang aber war die Macht der guaranisch-jesuitischen *aldeas* der spanischen Krone noch von Nutzen, um die portugiesische Expansion einzudämmen²⁴; erst später einigten sich Spanien und Portugal, überwandene ihre Territorialstreitigkeiten, und die Jesuiten galten als Störfaktor.

²³ Nach Cabral sind die Fähigkeiten der Guaraní noch im 19. Jh. vorhanden; die Mehrzahl der Musiklehrer und Handwerker sind noch lange eindeutig als Guaraní auszumachen.

²⁴ Zwischen den Jahren 1644 bis 1766 wurden mehr als 70 mal die Guaraní aus den Reduktionen zu militärischen Schlägen gegen andere Ethnien, zur Verteidigung der spanischen Grenzen vor der portugiesischen Invasion oder gegen die Bedrohung feindlicher Piraten herangezogen (Gálvez, 1995, 278f).

2.6. 4. Die Bandeirantes

Die Überfälle der *bandeirantes*²⁵ (auch unter Paulistas oder Mamelucos bekannt) lösten Exodusbewegungen der Guaraní aus. Seit dem Jahre 1620 dominierten die Holländer Teile der südamerikanischen Küste und blockierten den portugiesischen Import von schwarzafrikanischen Sklaven nach Brasilien. Doch Sklaven wurden in der portugiesischen Kolonie benötigt. Deswegen drangen *bandeirantes* in die jesuitischen Gebiete ein, fingen und versklavten Guaraní, die hauptsächlich in brasilianischen Minen endeten. In den Reduktionen konnten die *bandeirantes* in einer Stunde mehr Sklaven fangen als in fünf Monaten in den Wäldern. Der Real Cédula vom 16. 09. 1639 zufolge haben die *bandeirantes* zwischen 1612 und 1638 ca. 300.000 Guaraní als Sklaven gefangen und verkauft (Cortésao, 1951, 319). Die Jesuiten und auch die spanischen Siedler mussten wegen der ständigen Angriffe im 17. Jahrhundert den Norden der Provinz Paraguay verlassen und migrierten gen Süden. Doch viele Guaraní zogen es vor, statt den Jesuiten zu folgen, in die Wälder zurückzukehren. Neben den Fluchtwellen, die die Angriffe der portugiesischen Sklavenjäger auslösten, kam es zu einer Militarisierung in den Reduktionen. 1641 begann die Gegenoffensive der Guaraní mit einem Sieg über die *bandeirantes* am Río Mboré. Die militärische Macht der Reduktionen wuchs ständig. Sie verfügten über ein Heer von zwanzigtausend Kämpfern. Einige Guaraní erreichten in der militärischen Hierarchie Grade von *cabos*, *sargentos* und *capitanes*. Nach der letzten paulistischen Invasión im Jahre 1676 verfügten die Jesuiten über ein enormes Waffenarsenal, in den Reduktionen lagerten Munition, Musketten und Arkebusen. Viele Guaraní liehen später ihre militärischen Dienste der spanischen Krone. 1680 überfielen 3000 Guaraní die portugiesische Stadt Colonia de Sacramento am Río de la Plata, die dadurch der spanischen Krone zufällt. Als Ausgleich erhielt Portugal im Vertrag von Madrid 1750 das Territorium des heutigen Bundesstaates Rio Grande do Sul zwischen den Flüssen Uruguay und Ibicuy. Dieser Ausgleich zwischen der spanischen und portugiesischen Krone bedeutet einen herben Schlag für die jesuitische Macht. Sieben ihrer Reduktionsdörfer lagen nunmehr auf portugiesischem Boden und mussten umgesiedelt

²⁵ Die *bandeirantes*-Gruppen standen unter dem Kommando eines *capitán*. In den kleinen Armeen fanden sich Mestizen, Portugiesen und Tausende von Tupí, die auch schon vor der Konquista mit den Guaraní befreundet waren. Mussten die *bandeirantes* vor Gründung der Missionen für ihre Jagd auf Sklaven die kleinen, sich schnell bewegenden und im dichten Wald unauffindbaren Guaraní aufspüren, konnten sie mit einem Überfall auf eine Mission schnell und einfach Sklaven machen.

werden. Doch das wirtschaftlich ertragreiche Reduktionsland wurde von den Guaraní und Jesuiten nicht widerstandslos aufgegeben, und nach verschiedenen Petitionen kam es zum militärischen Widerstand, den sog. Guaranitischen Kriegen (1753-56). In den verbalen und schriftlichen Auseinandersetzungen argumentierten die reduzierten Guaraní nicht mehr mit ihrer guaranitischen Art zu sein, sondern mit ihrer christlichen Identität²⁶. Das Land, welches nicht aufgegeben werden sollte, wurde zum Gottesgeschenk. „(Los portugueses) quieren y pretenden destruir nuestro cristiano modo de ser de proceder en nuestras tierras que el Jesucristo nos dio y en que nos bendijo con el mérito de su santísima sangre” (Mateos, 1949, zitiert aus: Meliá, 1986, 186). Erst im Jahr 1759 erklärte der spanische König Karl III den Vertrag für nichtig; aber die Ländereien waren verwüstet, die Guaraní längst migriert. Die Guaraní-Heere in Argentinien kämpften später auch im Bürgerkrieg zwischen Unitarios und Federalisten und in den Verteidigungskriegen gegen Paraguay.

2.6. 5. Fluchtbewegungen aus den Reduktionen

Die Einwohnerzahl der Reduktionen war wegen der Angriffe der *bandeirantes*, der Epidemien und der religiös motivierten Fluchtwellen unter Führung der Schamanen instabil. Die Fluktuationsrate war auch hoch, da viele Guaraní nur für eine Weile in den Reduktionen Schutz vor den Encomenderos suchten, bevor sie wieder in ihre freien Wälder zurückkehrten. Die Verteidigung des freien Lebens in den Wäldern wurde von Súsnik treffend als psycho-mentaler Trilogismus von Rhythmus – Klang – Stimme definiert. Die Fluchtbewegungen der Guaraní wurden – genau wie schon die Wanderbewegungen - auch meistens durch das Wort eines Schamanen ausgelöst.

Neben den Angriffen der *bandeirantes* nutzten viele Guaraní-Gruppen auch die 1650 beginnenden ständigen Attacken der Mbaja-Guaicuru aus dem Chaco, um sich der Kolonialherrschaft, sei es durch spanische Encomenderos oder Jesuiten, zu entziehen. Die chaquenischen Gruppen griffen so erfolgreich die *tava* und spanischen Siedlungen des linken Flussufers des Paraguay an, dass die Guaraní und die kreolischen Siedler flüchten mussten. Die nördlichen Tava Guarambare, Ypane und Tobatí und sogar die neugegründete Stadt Curuguaty wurden evakuiert. Mehr als ein Jahrhundert blieb die Uferregion des Paraguay zwischen den Flüssen Manduvirá und Miranda unter der Kontrolle der Mbaja.

²⁶ Anzumerken ist, dass es in der jesuitischen Phase keine Guaraní als Priester gab; der erste bekannte Guaraní erhielt die Priesterweihe erst 1802.

Auch aus den Reduktionen von Encarnación, Guirá, San Pablo, Angeles und Santo Tomás floh die Mehrheit der indigenen Bevölkerung 1628 in die Wälder. Nach Schätzungen lebten im Jahre 1647 an die 28.714 Guaraní in den Reduktionen, das waren etwa 14% der gesamten guaranitischen Bevölkerung (Súsnik, 1988, 40). Die These, dass die heutigen Guaraní erst nach Auflösung der Reduktionen in die Wälder geflohen sei, stammt vor allem von paraguayischen Historikern, um das „Scheitern“ des jesuitischen Projekts zu verifizieren. In der paraguayischen Geschichtsauffassung haben es die Jesuiten nicht geschafft, die Guaraní auf die „zivilisierte Welt“ vorzubereiten, weswegen sie bei Scheitern des Reduktionsmodells schnell wieder in die Wälder flohen. Die „Zivilisierung der Indigenen“ ist natürlich dabei kein Kritikpunkt. Die Mehrzahl der reduzierten Guaraní ist aber nach Auflösung der Reduktionen in der ruralen Bevölkerung aufgegangen oder ist in die Städte Paraguays, Argentiniens und Uruguays migriert und hat dort ihre handwerklichen Fähigkeiten auf dem Arbeitsmarkt angeboten. Dokumente belegen die Migration von Guaraní in die urbanen Zentren wie Buenos Aires, Santa Fe, Corrientes und Entre Ríos²⁷, Montevideo und Asunción. Noch vor Rauswurf der Jesuiten, im Jahre 1750 migrierten einige 2000 Guaraní - Familien nach Brasilien, um am Río Pardo zu arbeiten: Die brasilianische Stadt Nossa Senhora de Anjos wurde 1763 allein für diese Familien gegründet (Rehnfeldt, 2000, 98). Guaraní mit kunsthandwerklichen Fähigkeiten zogen das entfernte Buenos Aires vor. 1798 beschwerte sich der Generalverwalter von Misiones, dass eine Vielzahl von Indigenen aus Misiones in Buenos Aires wohne und er die Rückführung wünsche, da diese als Arbeitskräfte benötigt würden (Furlong, 1962). Die Mehrzahl der Reduktionen funktionierte auch nach der Vertreibung der Jesuiten weiter, und eine große Zahl von Indigenen blieb bis 1818, bis zur endgültigen Aufgabe der Reduktionen, in diesen wohnen. Obwohl andere Orden die Reduktionen übernahmen, konnten sie ohne Kenntnis der indigenen Sprache und Kultur das Projekt der Reduktionen nicht weiter verfolgen, und so verließen die in einem königlichen Dekret von 1803 als freie Menschen deklarierten Indigenen in Misiones schließlich die Reduktionen. Der Kommunalbesitz sollte unter den Guaraní aufgeteilt werden. Mit der Zeit inkorporierten sich die Guaraní in die rurale

²⁷ In den letztgenannten Provinzen wurde bis vor 50 Jahren auf dem Land noch viel Guaraní gesprochen. Nach der Zerstörung der Reduktionsdörfer gründeten tausende Guaraní neue Städte in Corrientes, z.B. San Roque und Asunción del Cambay. Die ethnische Mischung zwischen den Criollos und Guaraní in Corrientes, die vereint waren in „una misma fe y un mismo destino, el guaraní aprendía el español y el criollo el idioma guaraní“ (Gálvez, 1995, 393), formten eine neue Identität und Kultur.

Bevölkerung Brasiliens, Argentinens und Paraguays (Furlong, 1963, 696). Die mestizische Bauernbevölkerung konzentrierte sich auf das südliche Paraguay (Cordillera, Paraguari, Guiara, Caazapa, Ñe'embucu, Misiones, Itapúa und den östlichen Teil von Caaguazu). Die in diesem Gebiet aus der Jesuitenzeit ansässigen und in den „pueblos de indios“ konzentrierten Guaraní wurden im Jahre 1843 durch ein Regierungsdekret in die östlichen Waldgebiete deportiert und ihr Boden konfisziert. (Wicker, 1982, 163). Besonders hart traf es im selben Jahr die Mbya aus dem Gebiet von Mbaeverá zwischen den Flüssen Monday und Acaray, sie wurden beschuldigt, die Häuser der Mate-Pflücker abgebrannt zu haben. Als sog. Straffaktionen ließ der Kommandeur von Concepción die Guaraní-Dörfer zerstören, tötete die männliche Bevölkerung, nahm Frauen und Kinder gefangen, verschleppte einen Teil der Gruppe zur häuslichen Arbeit nach Asunción und zwang den anderen Teil der Gruppe, sich in Guarambaré niederzulassen, wo sie bald darauf an Pocken und anderen Krankheiten starben. Solche Gewalttaten gegen ehemalige Reduktionsbewohner waren nicht selten, auch in Argentinien wurden viele Guaraní-Frauen und -Kinder nach militärischen Übergriffen in die Städte verschleppt und versklavt.

2.6.6. Wer war wo und ist wer heute?

Die heutigen Guaraní sind wohl die Nachfahren derjenigen Guaraní, welche die vielen Angriffe und Evakuationen genutzt haben, um zurück in die Wälder zu fliehen und dort auf Gruppen nie reduzierter Guaraní trafen. Im Laufe der Zeit bildeten sich die heute bekannten Gruppen. SúsNIK beschreibt die heutigen Mbya als Nachfahren der Gruppen, die an den Flüssen Acaray und Iguazú lebten und deren Territorium in der Zeit der Jesuiten den Guaraní als Zufluchtsort vor Jesuiten und spanischen Encomenderos diente (Susnik, 1974b, 173). Die *monteses* sind demnach ein Konglomerat aus verschiedenen Guaraní - Gruppen, die sich auf der Flucht vor den Europäern in die Wälder zurückzogen und ihr traditionelles Leben aufrecht erhielten. Als *monteses* oder „caynguas“ von *ka'aygua* (aus dem Wald) bezeichneten die Spanier und später die Paraguayer die im Wald frei lebenden Guaraní. Für SúsNIK sind die heutigen Guaraní Nachfahren von Guaraní, die schon vor der Vertreibung der Jesuiten die Reduktionen verlassen haben und sich erneut in *monteses* konvertierten, aber kulturelle Einflüsse der Jesuiten oder Spanier in ihre Kultur integrierten. Cadogan geht davon aus, dass die heutigen Mbya von den nie reduzierten Guaraní aus der Region von Mba'e Vera stammen.

Im Exodus von Guairá verließen im Jahr 1631 über 12.000 Guaraní die Reduktionen Loreto und San Ignacio Mini, etwa die Hälfte zog sich in die Wälder zurück. Diese Gruppe könnten die Vorfahren der später im argentinischen Misiones lebenden Mbya sein. Im Zensus von 1967 registrierten sich 512 Guaraní unter ihrer Eigenbezeichnung als *ñaro* (mutige Leute, *gente brava*), eine Ableitung der von den Jesuiten benutzten Bezeichnung für nicht katechisierte Guaraní. Die Ava-Guaraní sind die Nachkommen jener Guaraní, die in der Mission von Guairá lebten. Sie kehrten, nachdem die Jesuiten diese Gegend verlassen mussten, in die Wälder zurück und konvertierten sich erneut in „monteses“ (Súsnik, 1974, 174). Die reduzierten Guaraní konnten durch die Arbeit in den Mate-Wäldern Kontakt zu freien Guaraní aufnehmen und sich ihnen anschließen. Anfang des 17. Jh. begannen *monteses*, die Yerbateros anzugreifen, indem sie Mate-Transporte überfielen und vernichteten (Súsnik, 1965, 196f). Die Pai Tavytera sind die Nachfolger jener Gruppen, die im 16. und 17. Jhr. in der Region von Itatín lebten. Als die Jesuiten 1631 dort ihre Missionen gründeten, hatten viele Guaraní engen Kontakt zu den Jesuiten und siedelten dorthin um. Doch schon 1669 mussten die Jesuiten wegen der Angriffe der *bandeirantes* die Missionen aufgeben, und die Guaraní kehrten in die Wälder zurück (Meliá, Grünberg, 1976, 156). Rehnfeldt belegt in ihrer Studie, dass in den nordöstlichen Regionen nur wenige Guaraní in den Reduktionen lebten und dass diese Guaraní bei Aufgabe der Missionen den Jesuiten gen Süden folgten und in die Missionen des Bajo Paraná zogen. Die Angriffe der *bandeirantes* könnten auch erklären, warum sich die ehemals großen Guaraní-Gruppen geteilt haben. Die kleineren mobileren Einheiten könnten einen besseren Schutz in den weiten Wäldern des Alto Paraná vor den Sklavenjägern geboten haben. Das könnte auch ein Erklärungsansatz sein, warum die ehemals in großen Dörfern lebenden Mbya heute in nur wenige Nuklearfamilien umfassenden Dörfern siedeln. Ein anderer Grund bezieht sich auf rezentere Zeiten. In den letzten hundert Jahren mussten die Mbya immer wieder vor der Invasion der weißen Siedler fliehen. Dabei könnten die kleineren und damit flexibleren Einheiten entstanden sein. Bis in die 50er Jahre des letzten Jahrhunderts war die Region des Alto Paraná ein Refugium für die Vorfahren der heutigen Ava Guaraní und Mbya. Héléne Clastre geht davon aus, dass die Mbya sich dem Kolonialsystem und der Dominanz der Jesuiten dadurch entzogen, dass sie sich in die für die damaligen Europäer undurchdringlichen Waldregionen zurückgezogen haben. Die Bezeichnung „monteses“

bleibt auch nach Auflösung der Encomiendas und Reduktionen „für all jene Gruppen, die sich aktiv oder passiv einer Kolonialisierung widersetzen und die abseits der Mestizenbevölkerung, innerhalb ihrer traditionellen sozio-ökonomischen Struktur existierten“ (Wicker, 1982, 118), bestehen.

2.6.7. Rezensionsgeschichte – garanisierte Jeusiten oder jesuitische Guaraní?

In der wissenschaftlichen Betrachtung der Reduktionen ist eine der Hauptfragen, ob man von jesuitischen oder guaranitischen Reduktionen sprechen kann. Ohne Frage haben die Guaraní einen großen Einfluss auf das Reduktionsmodell gehabt und ihre Spuren in dem 150jährigen Experiment hinterlassen. Sie waren keine passiven Schafe, die sich den neuen Regeln fügten, sondern aktive Mitgestalter der neuen Lebensumstände. Es änderte sich aber grundlegend ihr Miteinander. Die neue Wohnform vom gemeinschaftlichen Langhaus zu Familienunterkünften veränderte die Sozialstruktur. Die oberste Autorität, die *tamoi* (Großvater, Ältester), wurde ersetzt, obwohl es auch Zeugnisse gibt, dass in einigen Reduktionen die autochthone Religion weiter praktiziert wurde und damit die Führung der Ältesten fortbestand. Meliá belegt in seinen Forschungen, dass einige grundlegende Aspekte des guaranitischen Lebens beibehalten wurden. „...la Reducción seguía siendo una comunidad de economía agrícola con un modo de ser religioso ...“ (Meliá, 1986, 159). Er hat sicher Recht in der Betonung der besonderen Religiosität, die das Leben der Guaraní prägt und die mit dem Guaraní Reko untrennbar verbunden ist. Doch genau das war ja auch die Idee der Jesuiten, geprägt vom religiösen Leben des europäischen Spätmittelalters. Die primäre Rolle, die die landwirtschaftlichen Tätigkeiten in den Reduktionen einnahmen, dürfte für die Guaraní zum Teil neu gewesen sein. Unter intakten Umweltbedingungen war und ist die Landwirtschaft neben Jagen und Sammeln nur ein Teil der tragenden Ökonomie.

Darcy Ribeiro klassifiziert die jesuitischen *aldeas* als eine Form von Gefängnis (Ribeiro, 103). In Brasilien verwendeten die Jesuiten auch gewalttätige Methoden; in den *aldeas* finden sich Halseisen und Schandpfahl als Folterwerkzeuge.

Die Reduktionen waren Teil des kolonialen Systems und wurden von den Guaraní auch so verstanden. Die spirituelle Konquista, nur weil in diesem Fall weniger brutal und

gewalttätig, war eine in ihrer Substanz totalitäre Konquista, ein Entkommen war den Guaraní nur durch Flucht möglich. Das Versprechen, die Guaraní von den harten Encomienda-Zwängen zu befreien, sowie die Implementierung neuer Produkte und Werkzeuge hatten in der Guaraní - Gesellschaft fatale sozio-ökonomische und politische Folgen. Sie entfernten sie von ihrer eigenen Identität, wenn die Indigenen es nicht schafften, sich durch Flucht zu befreien.

Heute verbinden die Mbya die jesuitische Zeit mit einer mythischen Zeit. Die Reste der einstigen großen Siedlungen werden von den Mbya als Indiz für die Markierung ihres Territoriums genutzt. Wenn die Reste der Reduktionen aufgesucht werden, treffen und verknüpfen die Mbya räumlich und zeitlich die jesuitische Zeit. Die Eroberung der eigenen Ethnohistorie wird mit einem geopolitischen Projekt verknüpft. Es waren ihre Vorfahren, so die Mbya, die die gewaltigen Steinhäuser und Kirchen konstruiert und die großen Felder bestellt haben, lange bevor die heutigen Neusiedler das gute Land besetzten. Allerdings sind sich die Mbya bewusst, dass nicht alle Gruppen reduziert waren; nur bestimmte Mbya-Gruppen, nach dem alten Guara-Konzept kategorisiert, haben mit den Jesuiten gelebt. Die Mbya unterscheiden in Mbya, die in jesuitischen Reduktionen gelebt haben, und solche, die sich der Herrschaft der Europäer entziehen konnten und frei in den Wäldern lebten. Auch wenn sich oftmals diese Unterteilung nicht mit dem historischen Quellenmaterial deckt, ist die emische Sicht der geschichtlichen Ereignisse und der daraus entstandenen Resultate interessant und verdient eine weitere Untersuchung, da die Mbya mit dieser Einteilung politische Entscheidungen begründen. Doch in der Quintessenz bleibt die Gleichung der Mbya: die gewaltigen Steinreste der jesuitischen Epoche markieren auch ihr antikes Territorium, das *mbya retã yma*.

2.7. Der Widerstand

Der Widerstand der indigenen Völker gegen die Konquista ist ein gesamtkontinentales Phänomen in Amerika. Von den Antillen über die Bergketten, an den Flüssen und Küsten, in Wüsten- und Steppenregionen, in den gemäßigten Waldregionen und im Urwald findet sich jede Form des Widerstands gegen die Herrschaftsansprüche der Europäer. Die indigenen Völker bewiesen einen enormen Erfindungsgeist in der Entwicklung neuer Widerstandsformen. Nur so konnten und können sie 500 Jahre Kolonisierung überleben

und uns, der sie dominierenden Gesellschaft²⁸, alternative Gesellschaftsmodelle vorleben. (vgl. Barabas, 1991).

2.7. 1. Guaranitische Rebellionen

Súsnik (1980), Chavez (1976) und Necker (1990) beschreiben detailgenau die verschiedenen Rebellionen der Guaraní gegen das spanische Kolonialsystem. Auf paraguayischem Territorium sind zwischen den Jahren 1537 und 1616 ganze 25 kriegerische Rebellionen der Guaraní verzeichnet (Meliá, 1986, 30). Der erste Aufstand ereignete sich 1539, als den Carios die Ungleichheit der Allianzbeziehungen mit den Spaniern bewusst wurde. Dieser Aufstand wurde von den Europäern niedergeschlagen, und es folgte eine Repressionswelle, die in der Exekution der politischen Führerelite der Carios mündete. Zeitgleich mit der Einführung der Encomienda 1556 erfolgte der erste Aufstand, der prophetisch-messianistische Züge aufwies (ebd.). Im 16. Jhr. verlor der Schamane seine spirituelle Funktion und subsumierte die Rolle des Anführers gegen das Kolonialsystem. Die Aufstände der Guaraní gegen das Kolonialsystem wurden fast immer von Schamanen angeführt, die durch diese neue Bedeutung politische Macht innerhalb der guaranitischen Gesellschaftsstruktur gewannen. Die Aufgabe des religiösen Führers war nicht mehr die Suche nach neuem Land oder dem Land ohne Übel, sondern die konkrete Rückeroberung und Verteidigung des Landes gegen die Spanier und das Encomienda - System. „Eran los „payé“, aquellos chamanes inspirados que con sus cantos y danzas interminables, dinamizaban y encauzaban simbólicamente la desesperación de un pueblo que se ve amenazado en las tradiciones de sus antepasados, burlado políticamente en una alianza no correspondía, y explotado económicamente en el don sin reciprocidad” (Meliá, 1986, 174). Es geht in dem Widerstand gegen die Ausbeutung und die sklavenähnlichen Dienste auch um eine Neubestätigung der eigenen Identität als Guaraní. Die rebellierenden Guaraní versuchten, ihre Art zu leben zu verteidigen. Bekanntes Beispiel für eine dieser religiös-spirituell agierenden Widerstandsbewegungen, die sich auf ihre eigene ethnische

²⁸ Wenn ich von Dominanzkultur oder –gesellschaft spreche, möchte ich nicht die Stärke oder Schwäche der jeweiligen Kultur beschreiben. Die dominierte Kultur hat – wie wir aus der indigenen Geschichte lernen - die Fähigkeit der scheinbar dominanteren Kultur die Stirn zu bieten. Die dominante Kultur ist die vom Markt und Staat propagierte Kultur, die nicht durch irgendwelche eigenen besonderen kulturellen Merkmale den indigenen Kulturen überlegen ist, sondern die in ihrer strukturellen Nivellierung Ungleichheit zwischen den Gesellschaften schafft.

Identität bezogen, ist der vom messianistisch agierenden Oberá angeführte Aufstand im Jahr 1579. Oberá war ein getaufter Guaraní, der aus einem der *táva*, die den Encomenderos als Arbeitsreservoir dienten, stammte. Er vermischte in seinem Diskurs christliche und guaranitische Religionselemente. Er deklarierte sich in deutlicher Anlehnung an die christliche Heilslehre als Gottessohn, der von einer Jungfrau geboren wurde, und in guaranitischer Manier versprach er seinen Leidensgenossen die Befreiung von der Last der Spanier durch Tanz und Gesang. Seinen Sohn Guyraró erklärte er zu seinem Pontífice, der die Guaraní nach alten Riten taufen und ihnen damit ihre wahrhaftigen Namen zurückgeben sollte. Die Rebellionsbewegung von Oberá, an der neben Guaraní auch Mestizen teilnahmen, wurde 1579 von General Juan de Garay niedergeschlagen.

Knapp ein Jahrhundert später kam es in Mbaracayú zu einer der bekanntesten Revolten. 1660 rebellierte das *táva* Arecayá am Jejuí. Nach einer *visita*²⁹, die, wie die Guaraní aus Erfahrung wussten, nichts an ihrer erbärmlichen Situation ändern würde, töteten Guaraní die Encomenderos und die Repräsentanten der Kolonialmacht. Sie hielten ihr Gebiet so lange unter Kontrolle, bis die gesamte Armee aus Asunción einmarschierte und die Rebellen besiegte. Arecayá wurde damit zum Symbol des Widerstands (Velazquez 1965, 21-28 und Service, E.R., 1994).

2.7. 2. Gründe für das Scheitern der Guarini - Krieger

Faktoren, die eine geschlossene indigene Widerstandsbewegung gegen den Staat verhindert haben, sind gewiss die teilweise geographische Abgeschlossenheit und die autonomen Strukturen der vielen indigenen Gruppen Paraguays. Bis heute formulieren selbst die Guaraní-Gruppen keine expliziten politischen Programme oder Plattformen wie andere indigene Völker in Amerika. Die Guaraní beziehen sich in ihren politischen Äußerungen auf die Konfrontation mit der dominanten nicht-indigenen Gesellschaft, nicht mit dem Staat an sich, wie z.B. in Bolivien. „Indigenous ethnic groups ... are unintelligible apart from their struggle with the state” (Abercombie, 1991, 111). Viele der Aufstände der Guaraní gegen die Spanier scheiterten auch am Beharren an kleinen Strukturen und einem starken

²⁹ Span. *visita*, dt. Inspektionsreise, eingesetzt von der Kolonialadministration, um die Zustände in den Encomiendas zu überprüfen und eventuelle Vergehen gegen das koloniale Recht aufzudecken. Die *visita* als Kontrollinstrument der Krone blieb im Allgemeinen ohne Bedeutung, die *indígenas* konnten sich beschweren, doch meistens blieben ihre offiziellen Proteste ohne Erfolg.

Ethnozentrismus gegenüber anderen Gruppen. „Por falta de una estructuración de la unión ‘ñandeva’³⁰, manifestando cada ‘guará conductas y procedimientos exclusivistas, siendo su propia seguridad regional la única meta accional. No faltaba cierto sentimiento discriminador entre las nucleaciones regionales por cuanto su plasmación étnica, su prestigio de ‘avákatuete’, su predominio de móviles canoeros agresivos o su posesión de óptimas rozas-cosechas: así los Carios rechazaban a los Itanará-Mbaracayúenses, los Parapanemenses soberbiamente amenazaban a los Tebicuaryenses (...) etc.“ (Súsnik, 1979-1980, 18). Diese Barrieren zwischen den einzelnen Gruppen erschweren bis heute gemeinsame politische Projektionen.

2.7.3. Die Stille

Nach dem bewaffneten Widerstand gegen die Konquista und den messianistischen Bewegungen folgte ein Jahrhundert des Schweigens, des passiven Widerstands gegen die Assimilierungspolitik der jeweiligen Staaten. Der tropische Wald blieb für den Eroberer lange Zeit nicht durchdringbar. Hierhin zogen sich viele Guaraní-Gruppen zurück und behielten so ihre Autonomie, zumindest in den von ihnen kontrollierten Gebieten. „El esforzado y guerrero cario que acompañaba a los conquistadores en todas sus jornadas transchaqueñas, el rebelde guarambareense, el altivo y belicoso paranaense, el resistente arecayense, el orgulloso itatín, todos estos caracteres del siglo XVI volviéronse pronto en pasivos, resignados o dóciles, aglomerados en sus nuevos pueblos, sufriendo el impacto de vejaciones ... y como el guerrerismo guaraní siempre estuvo íntimamente asociado con la agitación shamánica en función de respaldo mágico, los naturales quedaron desposeídos del acondicionamiento esencial para ofrecer una resistencia activa contra los españoles” (Súsnik, 1965, 215f). Im Kolonisierungsprozess und bis heute hat bei den Guaraní eine Transmutation von den ehemaligen von anderen Ethnien gefürchteten Kriegerern zu einem nach außen besinnlichen, friedliebenden und sogar als resigniert bezeichneten Volk stattgefunden. Die Mbya haben dabei den Konquistadoren, Missionaren und Kolonisten am längsten Widerstand leisten können. Obwohl sie in ihre Kultur einige technische Elemente der Invasoren übernommen haben, vor allem Werkzeuge und Musikinstrumente, bewahrten sie ihre Unabhängigkeit bis weit ins 19. Jhr., indem sie sich in der Kolonialzeit und im

³⁰ Ñandeva, Wir.

ersten Unabhängigkeitsjahrhundert weit in die subtropischen Wälder zurückzogen. “Durante la época colonial, a lo largo del siglo XIX y hasta la actualidad, hubo grupos guaraní que consiguieron sobrevivir libres del sistema colonial. Selvas relativamente alejadas de los centros de población colonial, poco o nada transitadas por los “civilizados”, los matuvieron lo suficientemente aislados para que pudieron perpetuar su “modo de ser” tradicional. Considerados apenas como sobrevivientes de un mundo ya superado, fueron denominados genéricamente Kaygua y montaraces. Apenas conocidos, sólo fueron raramente visitados por algún que otro viajante en el siglo XIX y pudieron pasar tranquilamente hasta el siglo XX sin especiales interferencias exteriores” (Melia, B. 1991, S. 18). Die Guaraní lebten weiterhin auf den Latifundien der Großgrundbesitzer, das ermöglichte ihnen ein Überleben bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts (Reed, 1995). „Großgrundbesitzer (besaßen, H.K.) die notwendigen Machtmittel um ihr Grundeigentum vor der Besiedlung durch landlose Bauern zu schützen, was besonders in den letzten dreißig Jahren aktuell wurde. Somit blieben durch die Latifundien riesige Freiräume für die Guaraní und andere ethnische Gruppen erhalten, die oft auch als Zufluchtsort für anderweitig vertriebene Indianer dienten. Es ist deshalb kein Zufall und sowohl für Paraguay als auch für andere südamerikanische Nationen typisch, dass ethnische Minoritäten sich ausgerechnet auf den Estancias am besten halten konnten, während sie aus Gebieten mit kleinbäuerlicher Dominanz schon früh weggejagt wurden“ (Wicker, 1982, 163f).

2.7. 4. Mit Waffen und Verhandlung – das Ende des Mbya - Territoriums

Mit der Intensivierung der Matewirtschaft und noch einschneidender mit der Verschiebung der landwirtschaftlichen Grenze in die Waldgebiete der Mbya durch die Gründung mestizischer Bauernsiedlungen begannen die Indigenen seit dem ausgehenden 19. Jh., den Druck der westlichen Gesellschaft zu spüren. Die paraguayischen Regierungen forcierten in jener Zeit die Kolonisierung der noch jungfräulichen Wälder. Der ersten Invasion ihres Territoriums begegneten die Mbya mit einem bewaffneten Guerillakrieg gegen paraguayische Bauern und Tagelöhner, die in den Mateplantagen arbeiteten. Beide Seiten zeichneten sich in diesem Konflikt durch brutale Gewalt aus, die auch vor Frauen und Kindern nicht Halt machte. Der bewaffnete Widerstand der Mbya konnte sogar eine

Zeitlang das weitere Eindringen in ihr Territorium verhindern. Jedoch wütete in den ersten Jahrzehnten des 20. Jhr. eine tödliche Epidemie unter den Mbya., vermutlich die Pocken. Dadurch wurden ganze Familienlinien ausgelöscht. Es wird geschätzt, dass die Mbya-Bevölkerung durch die Krankheit um fast die Hälfte reduziert wurde. Diese demographische Katastrophe schwächte die Mbya und führte wohl direkt oder indirekt zur Aufgabe der bewaffneten Verteidigung (Pro Cosara, 2001, Anexos 2). Noch zu Anfang des letzten Jahrhunderts wurden die Mbya als besonders gewalttätig angesehen (Bockwinkel, 1996; Müller, 1989). Aus jener Zeit stammen der tiefe Hass und die Diskriminierung zwischen Mbya und Paraguayern, die erst jetzt, mehr als ein Jahrhundert später, langsam abgebaut werden. In den '30er Jahren des 20. Jhs. suchten die Mbya den Kontakt mit der paraguayischen Gesellschaft, den Regierungsautoritäten und der Kirche, um am Verhandlungstisch ihr Recht als Mbya-Volk auf das von ihnen bewohnte Territorium durchzusetzen. Der Versuch einer diplomatischen Lösung scheiterte allerdings am Unverständnis der paraguayischen Seite, die in der Aufgabe des bewaffneten Widerstands eine totale Niederlage der Mbya sah. Mit der Niederlage hätten die Mbya auch jeden rechtlichen Anspruch auf ihr Land verloren. Durch diese Situation wurden die Mbya gezwungen, sich in die allerletzten Wälder zurückzuziehen, wenn sie nicht ein Leben als billige Arbeitskraft in der neuen Landwirtschaft hinnehmen wollten. Paraguaysische Bauern besiedelten seitdem das einstige Mbya-Territorium. Seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts dringen mit dem Aufkommen der industrialisierten Landwirtschaft nationale und internationale Agrarunternehmen auch in das Rückzugsgebiet der Mbya ein.

Heute ist das einstige Mbya-Land von kleinen Städten und Dörfern durchzogen, zwischen Japanern, Mennoniten, Bauern europäischer Herkunft und wenigen paraguayischen *campesinos* bilden die Mbya eine Minderheit. Widerstandslos haben die Guaraní bisher die Zerstörung ihres Landes hingenommen, mit ihrem passiven Rückzug wurde ihre Welt in eine der okzidentalen Vorstellung von landwirtschaftlich genutztem Land angepasste Monokulturanbaufläche verwandelt.

2.7.5. Die argentinische Provinz Misiones und die Guaraní in den Unabhängigkeitskämpfen

Anders als in Paraguay, wo die Mbya nicht in die Unabhängigkeitsturbulenzen involviert waren, wurden die Guaraní in Misiones zu Anfang des 19. Jahrhunderts durch die historischen Ereignisse in das militärische Geschehen einbezogen. Zunächst schienen die Unabhängigkeitsbestrebungen der Provinzen günstigen Einfluss auf das indigene Leben zu haben³¹. Nachdem die Nachricht der Unabhängigkeitsbewegung³² Misiones erreichte, meldeten sich auch 400 Guaraní zur Armee des General Belgrano. Der Gouverneur von Misiones, José G. Artigas, Gegner der unitaristischen Regierung in Buenos Aires und Befürworter eines republikanischen Föderalismus der „Provincias Unidas del Río de la Plata“, inkorporierte die Indigenen in sein Kommando. Selber teilweise bei Indigenen aufgewachsen, adoptierte er den militärisch erfolgreichen Guaraní Andrés Guaycurary y Artigas (Acevedo, 1950). Dieser wurde 1815 Generalkommandeur von Misiones. Andrecito, wie er noch heute liebevoll in Misiones genannt wird, stützte sich in seinen militärischen Operationen auf Heerscharen von Guaraní. In der Provinzgeschichte ist Andrecito ein Volksheros, er wurde zum Paradigma der Guaraní, die ihr Territorium gegen die luso-brasilianische Invasion verteidigen (Gorosito Kramer, 1982, 77, siehe auch: Machon, Cantero 2006). In dieser Zeit schafften auch andere assimilierte Guaraní den sozialen Aufstieg in die Machtsphären der Provinz. Pablo Areguatí, Sohn eines Kaziken aus San Miguel, wurde Bürgermeister von Mandisoví und später sogar erster Gouverneur der Malwinen (1823). Die Guaraní des Litoral zu Anfang des 19. Jh. werden von Sarasola als „Cultura incorporada y/o sometida, base de la matriz hispano-indígena en pleno desarrollo“ (Sarasola, 1992, S. 150) beschrieben. Der Föderalismus von Artigas und die Inkorporation der Guaraní in das politisch-militärische System verursachten bei einem Teil der indigenen Bevölkerung einen Identitätswechsel “(...) en estas movilizaciones se manifestaba una identidad étnica redefinida; los guaraní ya no luchaban por el teko ymá (die alte Region, die

³¹ Vergleiche mit den Aussagen in Kapitel XX zur Rechtslage der Indigenen zu Zeiten der Unabhängigkeit

³² Die unter dem Einfluss der Französischen Revolution am 25. Mai 1810 in Buenos Aires erklärte Unabhängigkeit (Mai-Revolution) hatte zunächst nur lokale Wirkung. Die Unabhängigkeit erlangte das Land nach einem Befreiungskrieg gegen die Spanier am 9. Juli 1816 in San Miguel de Tucumán. Wie zuvor Paraguay im Jahre 1811 spalteten sich dann auch 1825 Bolivien und 1828 Uruguay von den damaligen Vereinigten Provinzen des Río de la Plata ab.

alte Art zu Sein, Anmerk. d. Autorin)) sino por ser respetado como pobladores de Misiones, y se movilizaban como una colectividad que compartía agravios e injusticias causados por mayordomos e intendentes, se trataba de una etnia que reaccionaba contra el menosprecio y las arbitrariedades con que era tratada” (Fogel, 1998, 215f).

Das Resultat der unter Andrecito in die Geschichte als Guaraní-Kriege eingegangenen Kämpfe gegen die portugiesische Armee war die Verwüstung und Plünderung der Region. Die Guaraní-Bevölkerung war dezimiert. 1822 war der Traum von einem unabhängigen Misiones ausgeträumt. Misiones verschwand als Anhängsel der Provinz Corrientes für mehr als 50 Jahre von der politischen Landkarte.

Doch nicht alle Guaraní-Gruppen haben in den kriegerischen Auseinandersetzungen mitgemischt. Es gibt auch andere Gruppen, die vor diesen geflohen sind, z.B. die Guaraní von Loreto, die sich 1817 in den Wald zurück begaben. Vor allem retteten sich die Mbya über den Paraná nach Paraguay. Die Guaraní, die sich nicht in das nationale System inkorporierten, siedelten weiterhin in den weiten Waldgebieten, ihre *tapyi* erstreckten sich bis in die brasilianischen Bundesstaaten Santa Catarina, Paraná, São Paulo und wahrscheinlich auch bis in den Mato Grosso und Rio Grande; in Paraguay reichte das Mbya-Gebiet bis in die nordöstlichen Regionen (Chase Sardi, 1972, S. 237ff). Im Laufe des 19. Jh. wurden in Misiones die anderen indigenen Gruppen, Chaná-Timbures und Charrúas, exterminiert oder mestiziert.

Nach der jesuitischen Periode und dem kurzen Ruhm in den Unabhängigkeitsauseinandersetzungen verschwinden die Guaraní als Subjekte der interethnischen Geschichte, und auch als ethnologisches Objekt wird die indigene Bevölkerung von Misiones erst wieder Ende des 20. Jahrhundert entdeckt³³.

2.8. Die Guaraní des Westens

Diese Guaraní-Gruppe lebt im Chaco in einer multiethnischen Region, die vom Süden Boliviens über den Südwesten Paraguays bis in den Norden Argentiniens reicht. Durch die

³³ Einzige Ausnahmen bilden die Schriften von J. B. Ambrosetti und M. Bertoni, die in ihren Publikationen auch auf die Guaraní Argentiniens eingehen, aber ansonsten konzentrieren sie ihre Forschungsarbeiten auf Paraguay.

Nähe und Mischung mit anderen indigenen Völkern haben die Guaraní hier viele Merkmale anderer Kulturen übernommen. So feiern die Guaraní z.B. den von andinen Kulturen übernommenen Karneval. In diesem Fest, das PimPim, kann die Verschmelzung guaranitischer, arawakischer und andiner Traditionen beobachtet werden.

Die Guaraní (Chiriguano) in dieser Region unterlagen einer anderen Entwicklung als die im Osten. Im Jahr 1796 begannen die noch freien Indigenen eine Angriffsserie auf spanische Städte und jesuitische Reduktionen. Daraufhin beschloß der Gouverneur von Cochabamba Francisco de Viedma 1800 die Zerstörung der indigenen Siedlungen. Vier Monate lang und mit mehr als 1000 Männern zogen die Truppen in die nicht-eroberten Gebiete, um die Indigenen zu besiegen. Doch immer, wenn sie auf die indigenen Siedlungen trafen, waren die Bewohner längst in die Wälder geflohen. 1805 entsandte der Gouverneur von Potosí erneut Truppen mit doppelter Stärke. Sie drangen in die Dörfer ein, vergifteten das Trinkwasser, zerstörten die Felder und Nahrungsreserven. Doch die Ava Guaraní leisteten weiter defensiv und offensiv Widerstand. Es kam zu einer erbitterten Schlacht am Río Pilcomayo. Nach dieser mussten sich die Spanier geschlagen zurückziehen, denn mehr als wenige Teilsiege über die Ava Guaraní gelangen ihnen nicht. Die Ergebnisse des erfolgreichen Widerstandes der Ava Guaraní sind noch heute sichtbar, denn dieses Gebiet ist von vielen Ava Guaraní - Gruppen besiedelt, die ihre Kultur zwar modifiziert haben, aber doch bewahren konnten. Während die Kolla³⁴ im 19. Jhr. im Nordwesten Argentiniens um ihr Land kämpfen mussten, lebten die Ava Guaraní zunächst weiter relativ isoliert von den regionalen Konflikten. Die Bevölkerung der Ava Guaraní wuchs dank der Migration aus Bolivien an. Die Guaraní des Chaco Salteño beschreibt Sarasola Anfang des 19. Jhr. noch als "Cultura libre, continuando con sus patrones de vida tradicionales" (Sarasola, 1992, S.150). Doch durch die Entwicklung und Expansion der Zuckerindustrie in Salta und Jejuí veränderte sich die Situation ab Mitte des 19. Jh. für die Guaraní im Chaco Salteño. Die Zuckerindustrie benötigte ständig neue Arbeiter, die die harten Bedingungen im heißen Klima ertragen. So arbeitete ein Teil der Ava für die Zuckerindustrie, und der andere Teil wurde in Missionsdörfern reduziert. Dieses Gebiet wurde von den Franziskanern von Tartagal aus christianisiert, die zu diesem Zweck in kurzer Zeit viele

³⁴ Die Kolla (auch Coya) sind ein indigenes Quechua und Aymara sprechendes Volk Südamerikas. Sie leben im nördlichen Chile, im nordwestlichen Argentinien und im südlichen Bolivien.

Missionsdörfer konstruierten. Diese historischen Ortschaften werden noch heute von den verschiedenen indigenen Ethnien bewohnt. Aus den Zeiten der franziskanischen Mission stammen die Werke der Franziskanermönche Bernadino de Nino, Romano und Cattmar über Sprache und Kultur der Ava Guaraní des Chaco (ebd., 529).

Nach Beendigung des grausamen Chaco - Krieges zwischen Paraguay und Bolivien (1932/35) kommt es zu einer Einwanderungswelle von Chané und Chiriguano aus den beiden kriegsgebeutelten Ländern nach Argentinien. Während die Chané auf Seiten der Bolivianer kämpften, waren die Guaraní Verbündete der Paraguayer. Aus Angst vor der Rache der jeweils gegnerischen Partei flohen die indigenen Kriegsparteien in das neutrale Argentinien.

3. Guaraní und das (Un-) Recht

Bevor ich mich den jeweiligen Rechtsgeschichten in den Ländern des MERCOSUR widme, soll eine Einführung in das internationale Geschehen rund um die indigenen Völker geleistet werden. Denn ohne internationale Impulse und oft auch Druck wäre die juristische Situation in den Ländern mit indigener Bevölkerung nicht so vorteilhaft und fortschrittlich. Bevor die einzelnen Rechtsstaaten ihrer autochthonen Bevölkerung zumindest auf dem Papier primordiale Rechte zugestanden haben, hatten Menschenrechtler, Kirchenvertreter, indigene Führer und engagierte Ethnologen indigene Rechte in das internationale Bewusstsein gerückt.

3. 1. Indigene im internationalen Recht

Ich verwende den Begriff Indigene / indigene Bevölkerung / Indigene Völker synonym. Indigene Völker ist eine relativ junge Lehnübersetzung aus dem spanischen Begriff Pueblos Indígenas und bezeichnet Gemeinschaften von Ureinwohnern einer Region oder eines Landes. Er ist im internationalen politischen Kontext als Indigene Völker / Indigenous Peoples / Pueblos Indígenas³⁵ anerkannt, und noch wichtiger, wird von den als solche Bezeichneten als Sammelbegriff akzeptiert³⁶. Den in der deutschen Literatur häufig anzutreffenden Begriff „Naturvolk“ lehne ich wegen seiner romantisierenden und den Indigenen Völkern Kultur absprechenden und daher negativen Konnotation ab. Die allgemeine Definition von Indigenen Völkern geht auf den ehemaligen UN-Sonderberichterstatter José Martínez-Cobo zurück, dem zufolge die Hauptmerkmale von Indigenen Völkern folgende sind:

Indigene Völker sind relativ die ersten Bewohner eines Gebietes. Neben der zeitlichen Priorität wird in späteren Unterscheidungsmerkmalen als zentrales Element auch die besondere Bindung mit zumeist spiritueller Dimension an das jeweilige Territorium unterstrichen.

³⁵ Im Französischen wird auch sehr häufig „Autochthone Völker“ (peuples autochtones) synonym zu „indigene Völker“ verwendet.

³⁶ In Argentinien lehnen neuerdings einige Gruppen den Begriff „pueblos indígenas“ ab. Sie favorisieren den Begriff „Pueblos originarios“, um 1. die zwar aus dem lateinischen nicht abstammende, aber doch naheliegende Ähnlichkeit mit dem Begriff „indigente“ (arm, bedürftig, unbemittelt) zu vermeiden und um 2. ihre originäre Herkunft Amerikas zu betonen.

Indigene Völker teilen ein Bewusstsein über ihre kollektiven Rechte.

Sie bewahren freiwillig ihre kulturellen Besonderheiten, die sie deutlich von der dominierenden Gesellschaft unterscheiden. Das können gemeinsame historische Überlieferungen, ethnische Identitäten, kulturelle Gleichartigkeiten, sprachliche Einheit, religiöse oder ideologische Verwandtschaft, Gebietsbezogenheit oder ein gemeinsames Wirtschaftsleben sein.

Sie identifizieren sich selbst und werden durch andere als eine sich von der Mehrheitsgesellschaft unterscheidende, andere Gesellschaft wahrgenommen. Hierbei wird die Frage nach der Selbst- und Fremdefinition von „Volk“ problematisiert. Mehrheitlich haben die Nationalgesellschaften ihre Probleme, den auf ihrem Staatsgebiet lebenden indigenen Gruppen den Volksstatus zuzuerkennen.

Indigene Völker haben Erfahrung mit Unterdrückung, Marginalisierung, Enteignung, Ausschluss und Diskriminierung. Dies alles gilt es zu überwinden. Auch wenn die als Gruppe erfasste Unterdrückung konstitutiv für das politische Selbstverständnis indigener Völker ist, muss diese Bedingung nicht unbedingt fortbestehen, bzw. kann der Grad der heute fortbestehenden Unterdrückung unterschiedlich sein.

Diese Kriterien müssen nicht immer alle im gleichen Maße zutreffen, es handelt sich um eine Arbeitsdefinition. Vertreter indigener Völker und auch die UN-Arbeitsgruppe über Indigene Bevölkerung lehnen eine harte, exklusive Definition des Begriffs „Indigene Völker“ ab. Ein Ansatz zur Festlegung des Begriffs des indigenen Volkes findet sich dennoch in Art. 1 Abs. 2 Ü 169 ILO (International Labour Organisation), hier heißt es:

„Das Gefühl der Indigenen- oder Stammeszugehörigkeit ist als ein entscheidendes Kriterium für die Bestimmung der Gruppen anzusehen, auf die die Bestimmungen dieses Übereinkommens Anwendung finden“.

Im internationalen Kontext wird auch nach wie vor um das kleine „s“ gestritten³⁷. Handelt es sich um „indigenous peoples“ (Völker) oder um „indigenous people“ (Menschen,

³⁷ Im spanischen Sprachgebrauch markiert die Groß- und Kleinschreibung von „Pueblos“ respektive „pueblos“ diesen völkerrechtlichen Unterschied.

Bevölkerung). Bisher wird auf UN-Ebene den Indigenen das „s“ verwehrt. Damit haben sie nicht den Status als Volk, welcher die im Völkerrecht festgelegten Rechte auch für indigene Völker geltend machen würden. Wichtigster Aspekt wäre das Selbstbestimmungsrecht der Völker und dessen freie Verfügung über Land und Ressourcen. Genau diesen Passus des Völkerrechts fürchten zahlreiche Regierungen (z.B. USA und Finnland), da sie die Kontrolle über das Land der Indigenen verlieren könnten und zum Teil Sezessionsbestrebungen der indigenen Völker fürchten. In einigen Fällen der Kolonialgeschichte wurden indigene Völker als souveräne Rechtssubjekte anerkannt. Territorialgrenzen wurden in Verträgen festgelegt, die aber im Laufe der Geschichte alle gebrochen wurden.

Zentrale Forderung der Mehrheit der Indigenen Völker ist die verbindliche und uneingeschränkte Anerkennung ihrer Menschenrechte. Innerhalb dieser spielt das Recht auf Selbstbestimmung die größte Rolle, wie es in den ersten Artikeln der Internationalen Pakte über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte sowie über bürgerliche und politische Rechte, die beiden wichtigsten völkerrechtlich verbindlichen Menschenrechtsdokumente anerkannt wird. Selbstbestimmung wird in diesem Falle nicht mit Sezession gleichgesetzt, obwohl diese nicht auszuschließen ist. Aber erst einmal ginge es um die Durchsetzung der minimalen Rechte auf ihr Land. Eingriffe in ihr Territorium dürften nur nach einer vorherigen freien und informierten Zustimmung geschehen. Bisher haben nur die Philippinen dieses Gesetz verwirklicht. Neben den Menschenrechten ist die wichtigste Forderung die Einhaltung und Ratifizierung des Übereinkommens Nr. 169 der Internationalen Arbeitsorganisation und die Verabschiedung der Erklärung der Rechte der Indigenen Völker.

3.1.1. Ein Meilenstein: Die ILO 169

Das Übereinkommen 169 der über eingeborene und in Stämmen lebende Völker, 1989, der Internationalen Arbeitsorganisation trat 1991 in Kraft. Nachdem diese Sonderorganisation der UNO festgestellt hatte, dass bisherige Erklärungen nicht ausreichten den Assimilierungspraxen der einzelnen Länder und der Nicht-Einhaltung der Menschenrechte an Mitgliedern indigener Völker Einhalt zu gebieten, erstellte sie einen auf indigene Völker zugeschnittenen Rechtskatalog. Er unterscheidet sich von den anderen Mechanismen des

Völkerrechts, die ausschließlich auf dem Individualrecht basieren, und gewährt den indigenen Völkern besondere Kollektivrechte. Das Übereinkommen verankert so wichtige Grundrechte der indigenen Völker: ein Anrecht auf ein eigenes Territorium, eine eigene Lebensweise, Kultur, Religion und Sprache. Gleichzeitig untersagt sie Diskriminierung im Ausbildungs-, Arbeits-, Gesundheits- und Sozialversicherungsbereich. Den Regierungen, die sie ratifiziert haben, erlegt die Konvention Mindeststandards im Umgang mit Ureinwohnern und in Stämmen lebenden Völkern auf. So müssen betroffene Völker vor der Realisierung von jeglichen Entwicklungs- oder andere einschneidende Maßnahmen, die sich auf ihre Lebensverhältnisse auswirken, informiert werden und müssen diesen zustimmen. Schon an Entscheidungsprozessen müssen indigene Völker beteiligt werden.

Die wichtigsten der 44 Artikel sind:

- volle Gewährleistung der Menschenrechte und Grundfreiheiten (Art. 2, 3)
- Recht auf Gestaltung einer eigenen Zukunft (Art. 6, 7)
- Recht auf kulturelle Identität und auf gemeinschaftliche Strukturen und Traditionen (Art. 4)
- Recht auf ausreichend Land und Ressourcen (Art. 13-19)
- Recht auf Beschäftigung und angemessene Arbeitsbedingungen (Art. 20)
- Recht auf Ausbildung und Zugang zu den Kommunikationsmitteln (Art. 21)
- Recht auf Beteiligung bei der Entscheidungsfindung, die diese Völker betreffen (Art. 6)
- Gleichberechtigung vor Verwaltung und Justiz (Art 2, 8, 9).

Besonderen Schutz genießen mit der Konvention die ursprünglich besiedelten Territorien bis hin zum Recht auf Rückforderung von Land, die kulturelle Identität, die natürliche Umwelt sowie die in indigenen Territorien vorkommenden Rohstoffe. Außerdem erlaubt

eine Ratifizierung der Konvention den Zugriff auf die Kontrollmechanismen der ILO:

- Staaten, welche die Konvention ratifiziert haben, müssen alle fünf Jahre Berichte über die Umsetzung des Abkommens vorlegen.
- Regierungen, Arbeitnehmer- und Arbeitgeberorganisationen können Klagen oder Beschwerden einreichen, wenn ein Signatarstaat gegen die Konvention verstößt.
- Über diese Institutionen, zum Beispiel Gewerkschaften, können auch indigene Völker gegen Verletzungen der Konvention Klage erheben.
- Auch Menschenrechtsorganisationen erhalten neue Möglichkeiten, sich einzumischen und Menschenrechtsverletzungen von Verursacherstaaten öffentlich zu machen

18 Staaten³⁸ haben bisher die ILO 169 ratifiziert und viele dieser Staaten die Forderungen der Konvention auch in die eigenen Rechtsformeln aufgenommen.

3.1.2. Die Vereinten Nationen und ihre Arbeit für die indigenen Völker

Die drei Organe der Vereinten Nationen, die sich ausschließlich mit der Lage der indigenen Völker befassen, sind: die Arbeitsgruppe über Indigene Bevölkerung (WGIP = Working Group on Indigenous Populations), das ständige Forum über indigene Angelegenheiten und der Sonderberichterstatter zur Lage der Menschenrechte und Grundlegenden Freiheiten Indigener Völker. Die WGIP wurde 1982 gegründet und ist ein Gremium der Unterkommission zur Förderung und zum Schutz der Menschenrechte der UN-Menschenrechtskommission, die 2006 durch den UN-Menschenrechtsrat abgelöst worden ist. Die Bedeutung der WGIP liegt eher in der jährlichen Sitzung, an der mehr als 1000

³⁸ Paraguay, Argentinien und Brasilien haben wie die meisten lateinamerikanischen Länder die ILO 169 ratifiziert. Wenig Enthusiasmus an neue menschenrechtlich orientierte Maßstäbe im Umgang mit den indigenen Völkern zeigten bisher die westlichen Industrienationen. Die Bundesrepublik Deutschland weigert sich bisher, das einzig verbindliche Vertragswerk für die Rechte der Indigenen zu stärken. Denn man müsste sich auch selbst neue Maßstäbe in der Konzeption von Entwicklungsvorhaben setzen. Hermes-Kredite für Projekte, die sich auf Ureinwohner negativ auswirken, müssten zum Beispiel künftig unterbleiben, die Indigenen müssten in die Planung und Durchführung von Projekten mit deutscher Beteiligung einbezogen werden.

Indigene Vertreter, Regierungsvertreter und NGOs teilnehmen, als in seiner Handlungsweite, da sie in der UNO-Hierarchie sehr weit unten angesiedelt ist. Die WIGP funktioniert als Motor für indigene Rechte innerhalb der UNO, da sie selbst keine Resolutionen oder Erklärungen verabschieden und auch nicht als Beschwerdeinstanz gegen individuelle Menschenrechtsverletzungen an indigenen Völkern fungieren kann.

Das ständige Forum über Indigene Angelegenheiten ist eine Einrichtung des UN-Wirtschafts- und Sozialrats der UN. Es berät diesen in Angelegenheiten indigener Völker. Es hat neben acht Regierungsvertretern acht Vertreter indigener Völker.

Das Amt des UN-Sonderberichterstatter zur Lage der Menschenrechte und Grundlegenden Freiheiten Indigener Völker wurde 2001 eingerichtet und wird seitdem durch den Mexikaner Rodolfo Stavenhagen ausgeübt. Er konzentriert sich vorwiegend auf drei Arbeitsfelder: Recherche und Forschung zu Einzelthemen, die die Menschenrechte und Grundfreiheiten indigener Völker betreffen, z.B. die Folgen von Entwicklungsprojekten, kulturelle Rechte und Justizwesen, Länderbesuche (*Fact finding mission*) zur Lage indigener Völker. Kommunikation mit Regierungen in Bezug auf Menschenrechtsverletzungen an indigenen Völkern. Das Besondere an der Tätigkeit des Sonderberichterstatters ist, dass er auf eigene Initiative tätig werden kann, also etwa für seine Länderbesuche nicht auf die Einladung durch eine Regierung angewiesen ist. Somit sind diese Besuche aus der Sicht von Organisationen indigener Völker ein effektives Mittel, um auf nationale und internationale Aufmerksamkeit für Menschenrechtsverletzungen in ihren Ländern hinzuweisen.

Als weiteren Erfolg kann die UN-Deklaration über Indigene Rechte, die nach 20 Jahren Verhandlung am 13. September 2007 verabschiedet worden ist, eingestuft werden. Einzige Gegenstimmen waren Kanada, USA, Neuseeland und Australien. In der UN-Deklaration wird das Recht von Ureinwohnern auf Selbstbestimmung und Verfügungsgewalt über ihr Land und dort liegende Bodenschätze bekräftigt. Die UN-Erklärung zur Stärkung der Rechte indigener Völker ist zwar rechtlich nicht bindend, wie alle Resolutionen und Empfehlungen der UN-Vollversammlung. Sie erhält erst dann einen verpflichtenden Charakter, wenn sie in die nationale Gesetzgebung der UN-Mitgliedsstaaten oder in rechtsverbindliche internationale Abkommen übernommen wird. Sie hat aber dennoch

politisch und moralisch ein großes Gewicht, vergleichbar mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

3.1.3. Interamerikanische Menschenrechtskonvention

Die Indigenen Amerikas haben noch eine weitere Möglichkeit, Menschenrechtsverletzungen anzuklagen. Die Staaten der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) haben 1969 den sog. Pakt von San José de Costa Rica, die Amerikanische Menschenrechtskonvention (AMRK) unterzeichnet. Auch wenn in dieser Konvention indigene Bevölkerungen nicht explizit erwähnt werden, umfasst sie mit dem Schutz der Staatsbürger oder aller Personen auch den Schutz der indigenen Individuen. Die Kontrolle der AMRK obliegt der Inter-Amerikanischen Kommission für Menschenrechte und dem Inter-Amerikanischen Gerichtshof für Menschenrechte. Hier ist es möglich, Individualbeschwerden einzureichen, ohne vermittelndes Tätigwerden eines anderen Mitgliedstaates, welche eher durch politische als menschenrechtliche Erwägungen getragen werden. Nicht nur die von den Menschenrechtsverletzungen direkt Betroffenen, sondern auch Dritte können eine Eingabe bei der Inter-Amerikanischen Menschenrechtskommission machen. Das ist besonders wichtig, da die Opfer der Menschenrechtsverletzungen oft an der Eingabe von Beschwerden gehindert werden oder nicht über die Kenntnis dieser Möglichkeit verfügen. Bei zulässigen Eingaben ermittelt die Kommission und versucht eine gütliche Beilegung herbeizuführen. Bei Nichterfolg wird ein Bericht an den betreffenden Staat übermittelt und binnen drei Monaten ist die Angelegenheit beizulegen oder dem Inter-Amerikanischen Gerichtshof für Menschenrechte vorzulegen.

3.1.4. Internationale Erklärungen zu Landansprüchen

Auf internationaler Ebene ist die wichtigste Forderung der indigenen Bevölkerung die nach ausreichend Land. Die Erklärung von Barbados I (1971) und II (1977), das Dokument von Asunción (1972), die Erklärung von San José (1981), die Erklärung des Weltkirchenrats (1982) und schließlich die Konvention 169 der Internationalen Organisation für Arbeit betonen das Recht auf Land als primordiales Recht der indigenen Völker.³⁹ Hauptressource

³⁹ Das 2006 erstmals gescheiterte Projekt über die Allgemeine Erklärung der Indigenen Rechte der UNO hätte den Indigenen zusätzlich das Recht auf Selbstbestimmung, Recht auf Mitwirkung in staatlichen Institutionen, Anspruch auf staatsbürgerliche Rechte, Schutz der sprachlichen, kulturellen und spirituellen Identität oder auch das Recht auf Bildung zugestanden.

der indigenen Völker war und ist die Kontrolle eines Territoriums, zu dem sie eine besondere Beziehung haben.

In der Erklärung von Barbados I wird das erste Mal die Forderung der Indigenen nach kollektivem Landeigentum gestellt, das die Nationalstaaten der indigenen Bevölkerung garantieren sollen. In dem Dokument von Asunción wird der Land- und damit Ressourcenraub als schwerwiegendstes Verbrechen gegen die indigenen Völker manifestiert. In der Erklärung von San José wird als Ergebnis der von der UNESCO einberufenen Versammlung die besondere Beziehung der indigenen Völker zum Land betont. So heißt es in Punkt 6: „El espacio territorial es el fundamento y la razón de su relación con el Universo y el sustento de su cosmovisión“. All diese Erklärungen dienen als Arbeitsmaterial für weitere internationale und nationale Erklärungen und spätere Rechtspakete. In den meisten Fällen haben die indigenen Gemeinschaften zwar das Recht auf ihr traditionelles Siedlungsgebiet in ausreichendem Maße erhalten, aber nur, wenn es nicht gegen „nationale Sicherheitsinteressen“ verstößt.

Indigene Völker werden über ihre Beziehung zum Land definiert. „Son comunidades, pueblos y naciones indígenas, los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollan en sus territorios, se consideran distintos de los sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a las futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales“ (UNO-Papier, 1987).

3. 1.5. Indigene und internationale Bestimmungen zum Schutz von Ökosystemen

Die UNO erklärte 1992 zum Jahr der Indigenen Völker, dieses wurde später auf eine ganze Dekade ausgeweitet, da die Zielsetzung weitaus komplexer war, als in nur einem Jahr

umsetzbar gewesen wäre⁴⁰. In dieser Dekade waren die Staaten aufgerufen, neue partnerschaftliche Beziehungen zu den indigenen Völkern einzugehen. Es sollten Lösungen für die großen Problemfelder Menschenrechte, Umwelt, Gesundheit, Erziehung und Kultur gefunden werden. Durch rege Teilnahme an internationalen Konferenzen sollte die indigene Partizipation gestärkt werden. So gilt es heute als selbstverständlich, dass indigene Vertreter an Konferenzen zu Umwelt, intellektuellem Eigentum⁴¹, biologischer Vielfalt oder Besiedlung teilnehmen.

Ein alle Indigenen verbindendes Element ist ihre besondere Beziehung zu ihrem Lebensraum. Land wird bei den indigenen Völkern mit der Vergangenheit als Heimat der Ahnen, mit der Gegenwart als Spender des Nötigsten zum Leben und mit der Zukunft als Vermächtnis für ihre Kinder verknüpft. In dieser Weise fühlen sich Indigene eng mit ihrem Lebensraum verbunden. So ist es natürlich, dass besonders sie am Schutz ihres Siedlungsraums interessiert sind. Indigene Völker bewohnen fast 20% des Planeten. Ca. 5% der Erde fallen unter die Kategorie verschiedener Schutzgebiete. Das heißt aber nicht, dass es sich um unbewohnte und ungenutzte Gebiete handelt. In Lateinamerika sind 86% der Nationalparks und Schutzgebiete von Menschen bewohnt und genutzt (Claude Martin, WWF, 1993). Über Jahrhunderte hinweg haben Völker in abgelegenen Gebieten Verhaltensweisen und Verfahren entwickelt, um ihre natürlichen Lebensräume und ihre Ressourcen zu schonen. Regelmäßige Pflanz-, Ernte-, Brach-, Jagd- und Sammelzeiten erlaubten, den empfindlichen Kreislauf der Natur in Einklang zu halten. Probleme bereitet daher nicht die in den geschützten Gebieten wohnende Bevölkerung, die meist abgelegen, fast unbemerkt und ungesehen in ihrem eigenen Land lebt, sondern die Neuankömmlinge. Diese beuten die Ressourcen (Holz, Gold, Bodenschätze, Öl) rücksichtslos aus; landlose Bauern dringen für landwirtschaftliche Aktivitäten in Schutzgebiete ein, oder Viehfarmer nutzen diese zum illegalen Weiden. Aufgrund dieser Eindringlinge gibt es auf der ganzen

⁴⁰ Nach Beendigung der Dekade waren sich indigene Vertreter und internationale Menschenrechtsorganisationen einig, dass die Zielsetzung der UN-Dekade immer noch nicht erfüllt worden ist.

⁴¹ Nach Schätzungen der brasilianischen Regierung enthalten 25% aller in den USA hergestellten Arzneimittel Wirkstoffe des tropischen Regenwaldes. Das weltweite Handelsvolumen von Arzneimitteln, die von indigenen Völkern entdeckt und zuerst verwendet wurden, wurde 1997 von den Vereinten Nationen auf zweiunddreißig Milliarden US-Dollar geschätzt. Andere Schätzungen gehen sogar von dreiundvierzig Milliarden US-Dollar aus (Folha de São Paulo, Programa tenta combater biopateria, 1997)

Welt Beispiele von indigenen Gruppen, die explizit um die Errichtung eines Schutzgebietes in ihrem Siedlungsgebiet bitten (Amend, Amend, 1992). Ist ein Stück Primärwald ersteinmal gerodet, kann er nur kurz intensiv genutzt werden, danach erodieren die Böden, und zurück bleibt für alle ländlichen Bewohner unbrauchbares Land.

Der menschenleere Yellowstone Park, für dessen Einrichtung 1872 die einheimische indigene Bevölkerung vertrieben wurde, galt lange als Prototyp eines Nationalparks; heute ist dieses erste westliche Naturschutzkonzept überholt. Die Stärkung der indigenen Rechte hat den Naturschutz den menschlichen Bedingungen angepasst. Obwohl auch Indigene ihre Umwelt verändern und beeinflussen, schützen sie sie durch ihr Eingreifen. Die biologische Vielfalt der Welt ist das Ergebnis eines komplizierten Wechselspiels zwischen physikalischen, biologischen und sozialen Prozessen. Viele tropische Baumarten gehören zu denjenigen Bäumen, die beim Brandrodungsfeldbau geschützt stengelassen oder angepflanzt wurden. Archäologen haben aufgezeigt, dass in den letzten 6000 Jahren sogar nahezu jeder Quadratmeter des Amazonasgebietes, welches lange Zeit als unberührte Region galt, von Menschen bewohnt worden ist. Bei Ankunft von Kolumbus lag die Einwohnerzahl des Amazonas Schätzungen zufolge bei ca. 8,6 Millionen (WWF, Kemf, 1993). Aufgrund dieses schonenden Umgangs mit der Umwelt liegen heute die meisten intakten Ökosysteme und damit schützenswerten Gebiete genau da, wo indigene Gruppen leben⁴². Es wurde erkannt, dass Naturschutz ohne Einbeziehung der ansässigen Bevölkerung nicht überdauern kann. Die Landrechte und ökonomischen Interessen der indigenen Bevölkerung müssen bei der Schaffung von Schutzgebieten respektiert und berücksichtigt werden. Das müssen in Paraguay vor allem die europäisch stämmigen Großbauern akzeptieren, lernen und umsetzen, die Jahrzehnte lang das Land zerstörten und jetzt den kleinen Rest des subtropischen Waldes schützen wollen. Denn „Kategorien, elektrische Zäune und bewaffnete Wächter können Parks und die natürliche Vielfalt nicht schützen. Nur Menschen können es“ (WWF, Kemf, 1993, 14). Doch ist man noch weit von einem so harmonischen Verständnis von Naturschutz und den Rechten indigener Völker entfernt⁴³.

⁴² In Gebieten mit nicht-indigener Besiedlung gibt es meist nach kurzer Zeit Kahlschlag und Monokultur.

⁴³ Ein besonders anschauliches Beispiel aus dem Mensch-Park-Konfliktgebiet stammt aus Kamerun. Ein alter Häuptling, der nicht mehr in seinem Territorium jagen darf, da nun das Wild unter Naturschutz steht und nur

Für die Gebiete der Guaraní wird als Schutzmaßnahme das Modell der Biosphärenreservate implementiert. Ein Biosphärenreservat sucht die Vielfalt und Unversehrtheit von Pflanzen- und Tiergesellschaften innerhalb der natürlichen Ökosysteme zu erhalten und die genetische Vielfalt der Arten zu sichern, von der die fortdauernde Evolution abhängt. Es handelt sich um international ausgewiesene Plätze, die der Forschung, Erziehung und Ausbildung dienen sollen. Die Anwesenheit und Beteiligung der einheimischen Bevölkerung ist dabei vorgesehen (UNESCO: Biosphärenreservate. Die Sevilla-Strategie und die Internationalen Leitlinien für das Weltnetz, 1996).

3.2. Die Rechtslage der Guaraní in Paraguay, Argentinien und Brasilien

In der Zeit der europäischen Eroberung wurde die Frage nach Rechten der Indigenen allenfalls von einigen Theologen gestellt, die aber durch andere Kirchenrechtler negiert wurden. Mit der Predigt des spanischen Dominikaners Antonio Montesino auf Santo Domingo wurde die Frage der Legitimität der iberischen Eigentumsansprüche an den Gütern und Ländern der indigenen Bevölkerung in der katholischen Kirche aufgeworfen. Später setzte sich der Franziskanermönch Bartolomé de las Casas für die Achtung des indigenen Eigentums ein. Resultat ist die Bulle „Sublimis Deus“ vom 2.6. 1537. Hier heißt es: „(...) wir beschließen und erklären, dass die besagten Indios und alle anderen Völker, die die Christen in der Zukunft entdecken, auch wenn sie außerhalb des christlichen Glaubens stehen, weder ihrer Freiheit, noch der Herrschaft über ihre Güter beraubt sind oder beraubt werden dürfen...“ (zitiert nach: Gründer, 1992, 122.) Die Diskrepanz zwischen diesem rechtstheologischen Diskurs und den Begierden der Machthaber in Soutane und Rüstung musste überwunden werden. So lieferte Francisco de Vitoria im dritten Teil seiner „De Indis recenter inventis“ eine Rechtfertigung für die Eroberung und Aneignung Amerikas. Rechtsgrundlage ist in seiner Argumentation der „gerechte Krieg“, der eines Kriegsgrundes bedarf. Dieser ist gegeben, wenn ein Völkerrechtsverstoß, z.B. die Behinderung der Evangelisierung oder Verfolgung zum christlichen Glauben Konvertierter,

einmal im Jahr kontrolliert von weißen Sportjägern geschossen wird, fragt während der Evaluierung des Parks, „wie es sein könne, dass nachdem sein jagen angeblich so schädlich für den Tierbestand sei, sie ausgerechnet dort ihren Park errichtet haben, und ob es nicht gerade wegen der vielen Tiere gewesen sei?“ (WWF, Kemf, 1993, 54).

vorliegt. Die in diesem gerechten Krieg Eroberten werden samt Land Besitz des Siegers. Auch nach der Loslösung von den Kolonialmächten blieb die Inbesitznahme des Landes Grundlage für die Schaffung der neuen, unabhängigen Nationalstaaten. In diesem Abschnitt sollen die spezifischen Rechtsgrundlagen in den drei Mercosur-Ländern und ihre Entstehungsgeschichte dargelegt werden. Es wird ein Rückblick auf das 19. Jahrhundert geworfen – die Zeit der Unabhängigkeitserklärungen und –kriege bis zur Inbesitznahme der einstigen indigenen Territorien für die jeweiligen Nationalstaaten.

Trotz der zahlreichen Versuche, die Guaraní physisch und juristisch zu exterminieren, haben sie als eigenständige Gruppen überlebt. Ab den '70er Jahren des letzten Jahrhunderts kann von einem Wandel in der indigenistischen Politik gesprochen werden. Alle drei Länder verfügen über pro-indigene Gesetze, die nur leider in der Praxis so selten durchgesetzt sind, dass die Guaraní mit den anderen indigenen Gruppen noch immer die ärmste Bevölkerungsgruppe mit den geringsten Landgütern sind.

3. 2. 1. Paraguay

„Durante los siglos siguientes nació de los Guaraní colonizados y de los mestizos el pueblo paraguayo y la memoria de sus parientes que se quedaron en la selva, en el monte, se perdió, transformándose éstos en los temidos y despreciados Monteses, Kayngua. El termino “cristiano” se volvió sinónimo de “ser humano”, y mientras que “ava” se convirtió en insulto” (Lehner, 2003, 3). Erst in den letzten Jahrzehnten wurde den “Waldbewohnern” die Menschenwürde zuerkannt und ihre Rechte in den verschiedenen indigenen Gesetzen, der neuen Verfassung und der Ratifizierung internationaler Gesetze manifestiert. „Sin embargo, reconocer el parentesco, el parentesco histórico y cultural con los pueblos guaraní del monte y retomar el diálogo con ellos, es un paso que el pueblo paraguayo aún tiene por delante” (ebd.). Doch die Frage wird sein, ob im neoliberalen Sojaboom-Wahn die Rechte der Guaraní gewahrt bleiben, oder ob sie nach so langer Zeit des Widerstands der kleinen genmanipulierten Bohne unterlegen sein sollen – wie schon so viele paraguayische Kleinbauern. Denn ein Dialog und eine Wiedergutmachung kann nur erfolgen, solange noch Reste des guaranitischen Territoriums unzerstört sind.

3.2.2. Der Landraub

1803 wurden die in den ehemaligen Jesuitenreduktionen lebenden Guaraní per königlichem Dekret als freie Menschen deklariert. Unter Diktator Dr. Francia⁴⁴ wurde 30 Jahre später das ehemalige Reduktionsland konfisziert. Die sich auf diesem Land befindenen Guaraní wurden in die östlichen Waldgebiete deportiert (Wicker, 1982, 163). Dr. Francia forderte von allen Paraguayern Besitztitel über ihr Land, um dieses schätzen zu lassen. Von niemandem beanspruchtes Land ging automatisch in Staatsbesitz über. Damit verloren – ohne etwas davon zu hören – alle diejenigen Indigenen, die nicht in einer der 21 offiziellen Ansiedlungen lebten, ihr Land.

Mit einem Dekret des Francia-Nachfolgers Carlos Antonio López wurden die Indigenen 1848 zu paraguayischen Staatsbürgern erklärt und hörten damit für fast 150 Jahre legal auf, als Indigene zu existieren⁴⁵. Mit der juristischen Gleichstellung von 1848 musste die indigene Bevölkerung Militärdienst leisten und Steuern zahlen. Die indigenen Cabildos wurden nicht mehr anerkannt und deren Länder enteignet.

Die weiten Wälder des Chaco und des Nordostens, die unter Francia zu Staatsbesitz erklärt worden waren, blieben weitere 100 Jahre unberührt. Nur die Matewirtschaft und die Holzwirtschaft an den Ufern der Flüsse drang in indigenes Territorium⁴⁶ ein. Die Mateplantagenbesitzer verboten feste Siedlungen auf ihrem Land, so schützten sie unwissentlich die indigene Bevölkerung vor kreolischem Siedlungsdrang. Das Siedlungsverhalten der paraguayischen Bevölkerung unterscheidet sich in der Sesshaftigkeit und Konzentration von dem der Indigenen. Während Paraguayer enge und nahstehende Dörfer bevorzugen, siedelt die indigene Bevölkerung möglichst zerstreut und breitflächig. Dem Staat missfiel die „unkontrollierte Siedlungsweise“ der Indigenen. Er bemühte sich, in dem „Ley de Colonización y del Hogar“ (1904) und dem „Ley de Reducciones de Tribus Indígenas“ (1909) neue Siedlungsvorschläge für die indigene

⁴⁴ José Gaspar de Francia, selbsternannter “Dictador Supremo de la República” wollte durch totale Isolierung des Landes das System der Eigenversorgung schaffen. In der Bevölkerung sollte eine nationale paraguayische Identität entstehen. Um diese zu schöpfen, schottete er das Land gegenüber Ausländern ab und förderte Guaraní als Volkssprache.

⁴⁵ Erst 1981 fand die indigene Bevölkerung wieder Erwähnung in der Verfassung

⁴⁶ Ich benutze den Ausdruck indigenes Territorium nicht im juristischen Sinne, sondern in diesem Fall im realen geographischen Kontext. Aus emischer Sicht der indigenen Völker handelt es sich um ihr Territorium, und realpolitisch siedelte in diesen Regionen auch kaum ein Nicht-Indigener.

Bevölkerung zu machen, diese boten später den juristischen Rahmen für die Ausbeutung und Aneignung der Waldgebiete.

Nach dem Triple-Allianz-Krieg begann der Ausverkauf des staatlichen Landbesitzes, der bis zu diesem Zeitpunkt über 90% des paraguayischen Territoriums ausmachte. Schnell wurde Paraguay zu einem Land der Latifundien. In Ostparaguay erwarb z.B. das anglo-argentinische Unternehmen La Industrial Paraguaya S.A. bis 1911 2.718.750 Hektar subtropischen Urwaldes; in dieser Größenordnung befanden sich auch die anderen zusammengekauften Großgrundbesitzungen. Der Argentinier Carlos Casado erwarb im Chaco, bevor dieser von den Mennoniten besiedelt wurde, 3,7 Millionen Hektar! Der Hauptteil der riesigen Waldgebiete wurde jedoch nicht genutzt, man beließ es bei der Errichtung einiger Mateplantagen und im Vergleich zu späteren Jahren nur geringer Kommerzialisierung des Edelholzbestandes.

Paraguay, Brasilien und Argentinien⁴⁷ favorisierten seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts ein Entwicklungsmodell, welches sich auf den Export landwirtschaftlicher Güter stützt. Die großen Latifundien wurden unrentabel, deswegen begannen La Industrial Paraguaya S.A. und andere Großgrundbesitzer einerseits mit dem Verkauf von Teilen ihres Besitzes und andererseits mit der intensiven Nutzung der zurückbehaltenen Landstücke. Unter dem Stroessner-Regime wurden in den 1970er Jahren die letzten in den peripheren Gebieten Ostparaguays liegenden Staatsländereien verkauft oder an landlose Bauern abgegeben. Die Fiskalländereien wurden hierfür parzelliert und zu Colonias Agrarias erklärt. Die neuen Landkäufer in Paraguay waren überwiegend Ausländer: Argentinier, Brasilianer, Deutsche, Nordamerikaner und Japaner. Durch den Einsatz neuer Technologien und Chemikalien implementierten sie in Paraguay das Agrobusiness. 1973 erlebte z.B. Soja seinen ersten Exportboom. Für den Anbau wurden die letzten Waldregionen geopfert. Die in den Wäldern ansässigen Indigenen gerieten in Konflikt mit diesen neuen Agrounternehmern.

Die Transformation von Latifundien und Staatsland in moderne Agrar- und Viehzuchtbetriebe, die kleinbäuerliche Kolonisation peripherer Gebiete und die

⁴⁷ Brasilien und Argentinien in den Gebieten mit Guaraní-Bevölkerung, andere Provinzen spezialisierten sich auf andere Wirtschaftszweige.

Kommerzialisierung des Holzbestandes führten zu einer rapiden Abholzung der subtropischen Wälder. Damit wurde der Lebensraum der Guaraní in atemberaubender Geschwindigkeit vernichtet.

3.2.3 Colonias Indígenas

Aufgrund der Invasion ihres Territoriums lösten sich die indigenen Gemeinschaften auf, und versprengt versuchten einzelne Familien zu überleben. In den 50er Jahren des letzten Jhs. begann daraufhin ein neuer Prozess der Reduzierung der indigenen Bevölkerung. Christliche Missionen (vor allem protestantische Bewegungen, aber auch katholische Orden) und der paraguayische Staat „sammelten“ Gruppen von Ava Guaraní und Pai Tavytera in sogenannten „Reservas“ und „Misiones“. Diese Einrichtungen waren oftmals einziges Refugium für von ihrem Land vertriebene Familiengruppen. Seit 1973 existieren offiziell diese indigenen Gemeinden unter dem Namen „Colonias Nacionales Indígenas“. Die willkürliche Zusammensetzung der Gruppen hat bis heute negative Auswirkungen auf die soziopolitische Stabilität der Guaraní-Gemeinden. Die Colonias Indígenas bedeuteten eine Reduzierung des Raumes der Guaraní. Zu Konflikten führte auch die unmittelbare Nähe der Colonias Indígenas zu *campesino*-Siedlungen.

3.2.4. Der lange Weg zum Ley 904/81

Das Gesetz 904/81 „Estatuto de las Comunidades Indígenas“ (1981) spiegelt in seinen soziopolitischen Definitionen die Erfahrung und Interpretation der Arbeit im „Proyecto Pai Tavytera“⁴⁸ wider. Damit bezieht es sich besonders auf die damalige soziopolitische Organisation der Pai-Gemeinden beziehungsweise der von den Projektmitarbeitern erstellten ethnologischen Analyse. In den 70er und 80er Jahren des 20. Jhs. war die politische Situation für die Sicherung und Rückerlangung ganzer Territorien nicht gegeben. Stattdessen wurde die „Comunidad Indígena“ geschaffen.

3.2.5. Internationale Proteste – Genozid in Paraguay

Aufgrund internationalen Drucks und innerer Lobbyarbeit änderte Paraguay Ende der 70er Jahre seine Politik gegenüber der indigenen Bevölkerung. Mit der Veröffentlichung der

⁴⁸ Zur Bedeutung der Projekte „Pai Tavytera“ und Guaraní siehe folgende Seite.

Berichte von Münzel, Meliá und Miraglia, und vor allem durch die Herausgabe des englischen Buches „Genocide in Paraguay“ (1976) wurden die triste Realität der indigenen Bevölkerung und die systematischen Menschenrechtsverletzungen an den Aché einem breiten Publikum bekannt. Der schwerwiegende Vorwurf des Ethnozids zwang die Stroessner-Regierung ihre Haltung gegenüber indigenen Themen zu ändern. Paraguay wurde schon wegen der Inhaftierung der Mitarbeiter des indigenen Projekts „Marandú“ vom Interamerikanischen Menschengrichtshof unter Beobachtung gestellt und wegen diverser Verstöße⁴⁹ gegen die Menschenrechte gerügt. Auch die Menschenrechtsverletzungen an den Aché wurden vor der Interamerikanischen Menschenrechtskommission verhandelt; heute ist der Fall zwar eingefroren, aber noch offen und könnte von den Kindern oder Enkeln der Betroffenen neu aufgerollt werden. Die Internationalisierung des Protests und der Wunsch Paraguays sich wieder zu rehabilitieren, da es um wirtschaftliche Einbußen bangte, und die unermüdliche Arbeit der Indigenisten ebneten den Weg für das Ley 904/81, ein Gesetzespaket, welches zum damaligen Zeitpunkt als fortschrittlichste indigene Gesetzgebung Lateinamerikas gefeiert wurde. Mit diesem Gesetz konnten die Guaraní der östlichen Hälfte Paraguays im letzten Augenblick eigenes Land beanspruchen, bevor die Landwirtschaftsgrenze auch bis in die letzten von Indigenen bewohnten Landstücke verschoben wurde. Die Landvergabe an die indigenen Gruppen in Paraguay stellte weder das eigentliche Konzept des kapitalistischen Privatbesitzes in Frage, noch konnte es die Autonomie des Staates in seinen Grenzen erschüttern, da es sich bei den indigenen Gruppen im Vergleich zu der mestizischen Bevölkerung um eine relativ kleine Gruppe handelt.

3.2.6. Landsicherung – das „Proyecto Pai-Tavyterã“

Der österreichische Ethnologe Georg Grünberg gründete 1972 das Proyecto Pai-Tavyterã (PPT); diesem folgte 1975 das Proyecto Guaraní (PG). Beide Projekte verfügten über ein Landsicherungs-, Agrar-, Medizinal- und Alfabetisierungsprogramm. Es waren die ersten Entwicklungszusammenarbeitsprojekte, die versuchten, die Leitlinien von Barbados⁵⁰

⁴⁹ Internationalen Protest lösten auch die Fälle der Toba Maskoy in Casanillo, der Maskoy in Puerto Casado, die Vertreibung der Ava-Guaraní aufgrund des Baus von Itaipú und die Konflikte der Mbya mit der mennonitischen Kolonie Sommerfeld aus.

⁵⁰ 1970 verabschiedeten vor allem lateinamerikanische Ethnologen die Barbados-Deklaration. In dieser wurden die Kirchen aufgerufen, ihre Missionsarbeit unter der indigenen Bevölkerung einzustellen und ihre

umzusetzen. Es kristallisierte sich schnell heraus, dass alle Missstände der Guaraní an das Landproblem geknüpft waren. Auf Grundlage der bestehenden Gesetzeslage und der Besonderheiten guaranitischer Führung und Gemeinschaftlichkeit wurden für die Guaraní-Gemeinden legale Landtitel geschaffen. Nach dem Estatuto Agrario konnte Großgrundbesitz mit mehr als 10.000 ha Land, die nicht rational genutzt wurden, für die Gründung von Colonias Indígenas enteignet werden. So mussten nach Landvermessung, Erhebung von Zensusdaten und Eröffnung des Gerichtsverfahrens gegen die Großgrundbesitzer diese nach Gesprächen mit dem IBR (Instituto de Bienestar Rural) der indigenen Gemeinde das reklamierte Land übertragen. Wenn der Landbesitzer nur zwischen 2.000 und 10.000 ha besaß, musste er das Land an die Indigenen gegen eine Kompensation des Staates abgeben. Bei Landstücken unter 2.000 ha wurde ein Landtausch angestrebt. Der Landbesitzer übergab seinen gesamten Besitz und erhielt vom IBR andernorts ein gleichwertiges Landstück. Wurde eine indigene Gemeinde auf Fiskalland zur Colonia Nacional Indígena erklärt, blieb das Land weiterhin im Staatsbesitz. Handelte es sich zuvor um Privatland, wurde der Landtitel auf die Asociación Indigenista de Paraguay (AIP) übertragen, da die indigenen Gemeinden über keine Rechtspersönlichkeiten verfügten. Um diesen Paternalismus zu beenden, entstand die Initiative des Gesetzes 904, des Estatuto de las comunidades indígenas. Mit dem Reconocimiento de líderes erhielt die indigene Gemeinde einen legalen Vertreter, der die *personería jurídica* der Gemeinde beantragen konnte. Mit der Rechtspersönlichkeit war die Gemeinde in der Lage, den Landtitel über das vermessene Land einzufordern. Landtitel wurden unentgeltlich an die Gemeinden verliehen, wodurch diese legale Eigentümer ihres Landes wurden.

Trotz vieler Rückschläge war das Landsicherungsprogramm des PPT und PG zumindest für die Pai-Tavyterã ein voller Erfolg. Heute leben über 95% der Pai Tavyterã auf gesichertem Land. Von den Ava-Guaraní sind es ungefähr 80% und von den Mbyá rund 40% (Wicker, 1993 und 1999).

Arbeit gemäß der Theologie der Befreiung zu verrichten. Ethnologen wurden angehalten, Indigene nicht mehr zu Studienobjekten zu degradieren, sondern sie auf ihrem emanzipatorischen Weg im Sinne der *advocacy* zu unterstützen.

3.2.7. 20 ha pro Familie...

Die Landverteilung an Indigene richtete sich nach dem Código Agrario, der für jede Kernfamilie 20 ha als Basisvoraussetzung vorsieht. Diese Faustregel änderte sich auch nicht entscheidend mit dem Inkrafttreten des Gesetzes 904/81, welches in Artikel 18 die Quantität der Landfrage folgendermaßen definiert „la superficie de las tierras (...) se determinará (...) de tal modo a asegurar la viabilidad económica y cultural y la expansión de la misma“. Für die westliche, weniger fruchtbare Region des Chaco werden jeder Familie immerhin 100 ha zugestanden. Die in dem Gesetz formulierten Landrechte sind Produkt des politischen Kontextes und der konkreten Praxiserfahrung der 70 und 80er Jahre. Das Proyecto Pay Tavyterã und Proyecto Guaraní wollten den Guaraní einen Raum schaffen, in dem sie selbstbestimmt und unter eigener Verwaltung und Organisation nach ihrem politischen Willen leben konnten. Möglichst vielen indigenen Gemeinden sollte der größtmögliche traditionelle Raum gesichert werden. Das damalige politische Klima und die internationalen Normen erlaubten allerdings noch keine Diskussion über die Ansprüche der Indigenen auf Territorien. Deswegen konnte nur ein Bruchteil des eigentlich guaranitischen Territoriums in gesichertes Gemeindeland inkorporiert werden. Eine ehemalige Mitarbeiterin der Projekte beschreibt das Resultat der damals geleisteten Arbeit folgendermaßen: „En este sentido y aunque no fue la intención explícita de los Proyectos, se reproduce el modelo de la reducción, al obligar a los indígenas de abandonar sus territorios tradicionales y asentarse en un espacio delimitado artificialmente“ (Lehner, 2002, 2). Doch wurde dieses neue – alte - Modell der Reduktion auch von den Indigenen mitgestaltet, “también líderes indígenas veían en el una forma de aumentar su prestigio y influencia, ofreciendo a otros grupos refugio en las tierras delimitadas bajo su liderazgo” (ebd.).

Die indigene Gemeinde ist eine durch das Gesetz 904/81 geschaffene juristische Figur. Das Gesetz 904/81 erklärt in Absatz 2 eine „Comunidad Indígena“ als „grupo de familias extensas, clan o grupo de clanes con cultura y un sistema de autoridad propios que ..., conviva en un hábitat común“. Viele Pai und Ava-Guaraní haben sich schon vor der Implementierung des Gesetzes 904/81 unter einer politischen Führung organisiert und in

Gemeinden gelebt, so z.B. in den Colonias Indígenas. Das Gemeindeland war begrenzt, und so mußten verschiedene Familiengruppen auf einem reduzierten Gebiet siedeln.

3.2.8. Die neue Verfassung

Nach dem Militärputsch vom 2./3. Februar 1989 kehrte Paraguay nach langer Abwesenheit in die Reihe der demokratischen Staaten zurück und „entließ“ den ewigen Diktator Alfredo Stroessner ins Exil nach Brasilien. Nach Neuwahlen im selben Jahr wurde die Verabschiedung einer neuen Verfassung beschlossen. Aus diesem Grund trafen sich 1991 die Repräsentanten der Hälfte der indigenen Völker Paraguays. Sie diskutierten mögliche Artikel für die künftige Verfassung, damit die Rechte des Ley 904/81 auch in der Verfassung anerkannt werden. Außerdem wurde dringend das Recht gefordert, auch zur Zeit von den Indigenen nicht besiedeltes Territorium als traditionelles Siedlungsgebiet zurückzubekommen. Diese Möglichkeit wurde dann in die Verfassung übernommen. Es wurden auch die in der Landvergabe völlig unzureichenden 20 ha pro indigene Familie in der östlichen Landeshälfte auf immerhin 50 ha aufgestockt. Doch auch diese erlauben es den Dorfgemeinschaften nicht mehr, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen. Deswegen versuchen die indigenen oder indigenistischen Organisationen seit einigen Jahren, eine Rechtsgrundlage für die Sicherung ganzer indigener Territorien zu schaffen. Als indigenes Territorium wird sowohl heute tatsächlich genutztes als auch historisches Gebiet diskutiert. Die Einrichtung solcher geschützten Territorialgebiete könnte dem Modell der Biosphärenkorridore ähneln. Gerade für die Mbya wäre eine Sicherung großer, komplexer Waldgebiete ein wichtiger Schritt zur Sicherung des Fortbestands ihrer Kultur.

Die beiden wichtigsten Artikel, welche die bisherigen Landrechte der Indigenen behandeln, sind Nr. 62, 63 und 64, in diesen heißt es: „Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interior (...) En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena. Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado

les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo. Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos.“

Sollte das von Indigenen beanspruchte Land im Besitz anderer sein, müssen die Indigenen sich an das Instituto de Bienestar Rural (IBR) wenden, welches in Zusammenarbeit mit dem Instituto Nacional del Indígena (INDI) den Besitzer um Verkauf seines Landes bittet. Wenn dieser sich einem Verkauf verweigert oder der von ihm veranschlagte Verkaufspreis zu hoch sein sollte, soll man sich an den Kongress wenden, damit dieser eine Enteignung prüft. Die Indigenen müssen die Abgeordneten und Senatoren von ihrem Recht auf dieses Land überzeugen. Hier stoßen sie auf Widerstand, denn die Mehrheit der Abgeordneten ist mit der Land besitzenden Gesellschaftsschicht eng verbunden.

Die Verfassung sieht keine besondere Regelung über die Ausbeutung von Ressourcen auf indigenem Land vor. Das könnte in Zukunft zu Konflikten führen. Die indigenen Vertreter haben in ihren Vorschlägen für die Verfassung auch deutlich auf die Dringlichkeit, den indigenen Rechten Vorrang vor den Umweltschutzgesetzen zu geben, hingewiesen: „La legislación ambiental debe garantizar los derechos territoriales y el libre desenvolvimiento de los pueblos indígenas“. Allerdings wurde dieser Vorschlag in die gültige Verfassung nicht eingearbeitet. Damit kommt es immer wieder zu Streitigkeiten zwischen Umweltschützern und Indigenen (siehe der Fall San Rafael).

Paraguay ratifizierte mit dem Gesetz 234/93 1994 als eines der ersten Länder die ILO-Konvention 169. Darin werden die Rechte auch auf traditionelle Ländereien gesichert: "Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia..." (Prieto et al. 1995)

3.2.9. Institutionelle Arbeit für die Indigenen in Paraguay

1936 wurde das Patronato Nacional del Indígena gegründet, welches 1958 vom Departamento de Asuntos Indígenas (DAI) ersetzt wurde und dem Verteidigungsministerium unterstand. 1982 wurde mit dem Gesetz 904/81 das heute noch bestehende Instituto Nacional Indígena (INDI) gegründet. Der INDI hat bei den Indigenen einen – zurecht - schlechten Ruf. Besondere Leistungen des INDI konnten bisher nicht verzeichnet werden. Kritisiert wird auch von indigenistischer Seite, die “cantidad excesiva e innecesaria de empleados, cuyo rubro lleva la mayor parte del ya pequeño presupuesto. La mayoría de las personas que lo integran no están capacitadas para dichas funciones y la selección y nombramiento del personal obedece más bien a razones partidarias o de amistad con sectores de poder. El INDI además ha empleado a algunos indígenas que pertenecen a la Asociación de Parcialidades Indígenas (API), organización considerada por muchos indígenas como carente de representatividad. En los hechos, la representación indígena en el Consejo del INDI - órgano de decisión -, no aporta a la gestión de la institución ni al desarrollo de sus tareas” ([www. Derechos.org/nizkor/paraguay/ddhh1996/indigenas.html](http://www.Derechos.org/nizkor/paraguay/ddhh1996/indigenas.html)). Zurzeit findet in Paraguay eine Debatte zur Quasi-Auflösung des INDI statt. Der INDI soll direkt dem Ministerium für Kultur unterstellt werden und verlöre damit seine Autonomie. In diesem Zusammenhang sollen auch die Landrechte drastisch beschnitten werden. Die bisher geltenden 100 ha pro Familie für die westliche Region und die 50 ha für die östliche Region sollen auf 20 respektive 10 ha reduziert werden. Schon die bisherige Hektarzahl ist für die Subsistenz der indigenen Familien nicht ausreichend; die Folgen dieses Einschnitts wären für die indigene Bevölkerung nicht tragbar. Die Indigenen arbeiten mehrheitlich mit dem INDI zusammen (es bleibt ihnen auch kaum eine andere Wahl). Obwohl sie aber diese Institution scharf kritisieren, sind sie gegen eine Abschaffung ohne adäquate Nachfolgeinstitution. Neben den staatlichen Stellen sind in Paraguay 17 private Organisationen, die mit Indigenen arbeiten, registriert (Listado de Organizaciones INDI, 1994).

In den 1990er Jahren wurde der INDI anstelle des IBR mit der Aufgabe betraut, Land für Indigene zu kaufen. Damit war die Phase der Enteignungen praktisch beendet. Der neue Lösungsansatz ist der Landkauf für indigene Gemeinden - zu marktgerechten Preisen. So

werden nur noch wenige Ländereien für Indigene gekauft, der Großteil der Landkonflikte kann nicht gelöst werden, da die zur Verfügung stehenden Mittel nicht ausreichen. Die knappen Mittel für Landkäufe fließen in jene Regionen, die im Einzugsbereich international finanzierter Großprojekte liegen, damit internationale Kreditvergabebestimmungen erfüllt werden und Konflikten mit der indigenen Bevölkerung aus dem Weg gegangen wird. Doch in anderen Regionen mehren sich die Landkonflikte.

De facto haben die alten Landreformgesetze ihre Gültigkeit verloren, der Staat hat keinerlei Interesse an Enteignungen, und die bis in die frühen 90er Jahre erfolgreichen NGOs sind so geschwächt, dass heute von einem Quasi-Stillstand⁵¹ in der Lösung der Landfrage gesprochen werden kann.

3.3. Argentinien

Argentinien tut sich schwer mit seiner indigenen Bevölkerung. Trotz der seit einigen Jahren etwas verstärkten Berichterstattung über die Situation der Indigenen besteht noch immer der Mythos einer „in den Schiffsbäuchen geborenen Nation“. So erstaunt es nach wie vor viele Argentinier, von der Existenz rezenter indigener Bevölkerung zu hören, die nicht gerade eben erst aus Bolivien eingewandert ist⁵². Diese Haltung spiegelt auch die nationale Politik wider. Die indigene Bevölkerung existiert als Thema in den Regierungen des Kirchner-Ehepaares schlichtweg nicht. Dabei leben in Argentinien 14 indigene Völker, die durch unermüdlichen Kampf gegen die Assimilierungspolitik des Staates ihre ethnische Unabhängigkeit bewahren konnten und jetzt eine besondere Aufmerksamkeit in der Politik gebrauchen könnten.

3.3.1. Die verschiedenen Wege des Unrechts

Die indigene Bevölkerung wurde bis in die letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts selten als eigenständiges Rechtssubjekt angesehen. Nachdem man die indigene Bevölkerung auch durch diverse Schlachten und Massaker nicht beseitigen konnte, wird versucht, sich ihrer

⁵¹ Ausnahmen sind die politisch sehr aktiven Ava Guaraní, die in den letzten Jahren viele neue Gemeinden gründen und mit Landtiteln versehen konnten.

⁵² Im Stadtbild deutlich verankert und nach geografischen Zonen aufgeteilt findet sich die bolivianische, peruanische und paraguayische Bevölkerung. An diese wird zunächst gedacht, wenn zum einen von Indigenen und zum anderen von Lateinamerikanern die Rede ist. Als Indigene und Migranten sind sie doppelter Diskriminierung ausgesetzt, wie auch die Guaraní in Brasilien, wie später aufgezeigt wird.

durch Assimilierungspolitik zu entledigen. Die staatliche Vormundschaft über die Indigenen wurde jeweils mit den verschiedenen staatlichen Organismen oder mit Hilfe der Kirche ausgeführt.

3.3.2. Von Gesetzen und Eroberungen

In der Kolonial- und frühen republikanischen Zeit waren vor allem zwei Ressourcen der Indigenen für die europäischen Eroberer von Interesse: das Land und ihre Arbeitskraft. Weite Teile Argentiniens wurden erst im ausgehenden 19. Jh. erobert. Neben den offenen Kriegszügen gegen die indigene Bevölkerung war eine der am häufigsten eingesetzten Methoden der Vertreibung die Entsendung von Rindern in die Siedlungsgebiete und Pflanzungen der Indigenen. In einer Nacht können die Tiere die Lebensgrundlage ganzer Siedlungen zerstören (Montes, 1959). Daraufhin musste sich die indigene Bevölkerung in immer weniger zugängliche Gebiete zurückziehen und ihr Land den neuen Siedlern überlassen. Auch wenn die Guaraní zunächst nicht Opfer des Expansionsdrängens wurden, da sie erst unter jesuitischem Mandat und dann lange weiterhin frei in den unzugänglichen Wäldern lebten, soll hier trotzdem ein kurzer Einblick in die die Indigenen betreffende Rechtsgeschichte gegeben werden, da das heutige Produkt in Recht und Auffassung auch die Guaraní betrifft.

Nach der Unabhängigkeit von Spanien (1816) wurden die Indigenen zunächst in der nationalen Rechtsprechung zumindest auf deklaratorischer Ebene den anderen Bürgern gleichgestellt. Die Asamblea der Noch-Kolonie deklarierte in den Zeiten der Unabhängigkeitsbestrebungen die Indigenen zu “hombres perfectamente libres y en igualdad de todos los demás ciudadanos” (Serrano, 1992, 92). Und die provisorische Regierungsjunta der Vereinigten Provinzen von Rio de la Plata ordnete 1811 ein Verbot der Tributzahlungen der Indigenen an die Krone an.

Der Kongress der jungen Republik unterstützte diese Rechtsauffassung gegenüber den Indigenen, “siendo los indios iguales en dignidad y en derecho a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes” (ebd.). Während des Konsolidierungsprozesses des Staates wurde aber genau diese Gleichstellung für die nicht unterworfenen Indigenen zum Problem. Der “freie, wilde Indianer”

erschwerte den Zugang zum Land. Deswegen wurde ihm unterstellt, gegen den Territorialitätsanspruch des Staates zu konspirieren. Die indigene Bevölkerung hatte in der Rechtsprechung keine gesonderten Rechte auf ihre Territorien erhalten. Die Zeit, als San Martín (1817) die Mapuche noch um Erlaubnis bat, ihr Land durchqueren zu dürfen, schien lange vorbei. Ohne Anspruch auf ihr Land sollte die indigene Bevölkerung während der inneren Expansion im Namen des Fortschritts und des wirtschaftlichen Aufschwungs verschwinden. „...the ideal of Argentina was to exterminate Indians, the ideal of Paraguay to absorb them“ (Schmidt, 1993, 7). Nachdem die Indigenen durch kämpferische Auseinandersetzungen ein konkretes Hindernis in der Kolonisierung des Landes darstellten, wurde sofort nach der Deklaration der Gleichstellung ihre Inkorporation in den Staat diskutiert. Die Worte der Verfassung von 1853 spiegeln diesen Prozess wider. „...proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversion de ellos al catolicismo“ (zitiert nach Sarasola, 1992, 245) Dieser Absatz der Verfassung blieb mit wenigen Änderungen bis zur Verfassungsreform im Jahr 1994 bestehen⁵³.

Dem während der inneren Expansion auftretenden „Indianerproblem“ versuchte man sich erst juristisch und später in kriegerischen Schlachten zu entledigen. In dem Zeitraum zwischen 1853 und 1884 wurden 13 Gesetze, die in Beziehung zu den Indigenen stehen, erlassen. Deren Schlagworte „defensa“, „avance“ und „ocupación“ verweisen auf diesen Charakter. Mit Sicherung der nationalen Grenzen ist der Schutz der nicht-indigenen Bevölkerung gemeint. In den Grenzgebieten befanden sich Händler, erste lokale Industrielle und dann die sich zum größten Wirtschaftszweig anwachsende Vieh- und Weidewirtschaft. In die gleiche Epoche fällt auch der Wunsch nach Nutzung der Ressourcen des weiten Chaco. In Gebieten mit militärisch besiegt indigener Bevölkerung blieb diese als „andere, interne Bevölkerung“ ohne die üblichen Bürgerrechte stigmatisiert zurück. 1884 wurde in einem weiteren Gesetz (Nr. 1.470) auch die Kolonialisierung der Grenzregionen zu Paraguay und Bolivien gewährleistet. Davon betroffen waren die Ava Guaraní (Chiriguano) und Mbya. Nachdem die internen Grenzen des Landes durch Besiedlung zu ihren internationalen Grenzen hin verschoben waren, wurden juristische

⁵³ 1949 wurde z.B. der Passus der Katholisierung der indigenen Bevölkerung gestrichen, aber schon acht Jahre später wieder in Kraft gesetzt.

Lösungen für die ihres Landes beraubten Indigenen geschaffen. Um zu verhindern, mit der indigenen Bevölkerung Verträge internationaler Art eingehen zu müssen, verbot man den Indigenen, sich als „indigene Nation“ zu deklarieren, sich dessen wohl bewusst, dass dieser Terminus von einigen Unabhängigkeitskämpfern der noch freien indigenen Völker benutzt wurde. Wie bewusst sich die argentinischen Politiker ihres Unrechts waren, zeigt auch das Gesetz 215 von 1867. In diesem bot die Regierung denjenigen Indigenen Patagoniens, die sich freiwillig unterwerfen würden, eigene Gebiete an, allerdings unter Kontrolle des argentinischen Militärs. Nachdem aber dieses Taktieren scheiterte, wurden die indigenen Völker der Pampa und Patagoniens in blutigen Eroberungszügen unterworfen. In die Geschichtsbücher gehen diese als „Conquista del Desierto“ ein. Dabei wird der Eindruck vermittelt, als habe es sich um einen menschenleeren Raum gehandelt (Marchetti, R.A. 1973). Zeitgleich wurden auch im Chaco die letzten, von großen Kaziken geführten indigenen Gruppen besiegt, nur die kleinen, und damit beweglicheren Gruppen konnten sich länger gegen die argentinische Armee behaupten. Zwischen den Jahren 1905 und 1933 kam es im Chaco immer wieder zu Aufständen der Qom⁵⁴, Mocoví und Pilagá.

Präsident Julio A. Roca (von 1880 bis 1904 Präsident) prägte in Hinblick auf die indigene Bevölkerung mit seinem „Informe sobre el estado de las clases obreras argentinas“⁵⁵ maßgeblich die spätere Gesetzgebung.

3.3.3. Arbeitskraft und Zivilisierung

In den 80er Jahren des 19. Jh. begann die systematische Ausbeutung der indigenen Bevölkerung: auf den Zuckerrohrplantagen im Norden wurden sie zur Arbeit gezwungen, sie wurden als Hilfskräfte für das Militär gebraucht oder als Arbeiter oder Hausangestellte benötigt, andere wurden ohne haltbare Vorwände ins Gefängnis verbannt. Andere wurden in Missionsstationen, Reduktionen oder Colonias Indígenas angesiedelt. In den verschiedenen Provinzen gab es keine kohärente Politik, das indigene Bevölkerungskontingent betreffend. Noch weniger gab es eine einheitliche juristische

⁵⁴ Die Qom sind allgemein unter der Bezeichnung Toba bekannt, so wurden die Qom von den Guaraní genannt, und diese Fremdbezeichnung der Ethnie hat sich in der spanischen Sprache durchgesetzt. In dieser Arbeit wird versucht, kohärent die jeweilige ethnische Eigenbezeichnung zu benutzen.

⁵⁵ Er schlug ein dem Innenministerium unterstelltes „Patronato Nacional de Indios“ vor. Die indigenen Kolonien sollten mit persönlichen oder kommunalen Eigentumstiteln ausgestattet werden. Allerdings immer unter bestimmten, von der Nationalgesellschaft diktierten Bedingungen.

Formel für das Land, welches die Indigenen bewohnten. Zeitgleich existierten verschiedene Termini für indigenes Land und damit auch verschiedene Rechtskonzepte. Indigene lebten in Missionen, Kolonien, Reduktionen und Reservaten, die unter ziviler oder klerikaler Verwaltung standen. Ziel aller Modelle waren die Sesshaftmachung und „Zivilisierung“ der indigenen Bevölkerung. Schulen und Kirchen sollten dies gewährleisten. Insgesamt wurde ein Subsistenzmodell favorisiert, denn die Indigenen sollten den staatlichen Behörden nicht zur Last fallen. Aber die Eigenversorgung implizierte nicht eine Eigenständigkeit, in allen Fällen wurde eine direkte oder indirekte Vormundschaft des Staates geschaffen.

Anfang des 19. Jh. wurde dem Franziskanerorden das Recht zur Gründung von Missionen verliehen. In Formosa, Salta und Corrientes erhielten die Mönche die Verwaltung über tausende Hektar Land, um vor allem „nomadische Indigene“ an die Landwirtschaft zu gewöhnen und sesshaft zu machen. Unter solche franziskanische Schirmherrschaft fielen im Nordwesten des Landes die Ava Guaraní. Nachdem auch ihnen das Land geraubt wurde, wurden sie als Arbeitskräfte missbraucht; Ava Guaraní wurden und werden bis heute besonders in der Zuckindustrie ausgebeutet. „El indígena es un elemento inapreciable para ciertas industrias, porque está aclimatado y supone la mano de obra barata, en condiciones de difícil competencia...“⁵⁶ (Roque Sáenz Peña, Präsident Argentiniens, 1912, aus: DIP, 1991: 207f).

Zu Ende des 19. Jahrhunderts hat sich die Situation der indigenen Bevölkerung in Argentinien zu ihren Ungunsten entschieden. Die unabhängigen indigenen Territorien gehören der Vergangenheit an. Die Landkarte wurde bunt ausgemalt, nur noch in kleinen für die Weißen noch nicht erschlossenen Enklaven finden sich zerstreut indigene Siedlungen mit wenig Kontakt zu der Nationalgesellschaft.

3.3.4. Assimilierung durch Integration

In den 40er Jahren des 20. Jh. wurde neben der Kolonisierungspolitik vor allem die Integration der Indigenen diskutiert und juristisch proklamiert. Erstmals wurde zumindest auf dem Papier ein gewisser Respekt der indigenen Kultur und ihren Sprachen

⁵⁶ Die Ava Guaraní oder Chiriguano wurden für die schwere Arbeit auf den Zuckerrohrplantagen aus Bolivien geholt. Nur wenige konnten in diesem heißen Klima die körperlich anstrengende Arbeit auf den Plantagen aushalten, die Guaraní galten als rentabel für diese Form der Arbeit.

entgegengebracht. Das Kolonisierungsgesetz Nr. 12.636 (1940) schuf den Consejo Agrario Nacional, dieser wurde mit der Befugnis, Fiskalland an Indigene zu verteilen und ihre Nutzung zu überwachen, ausgestattet. In diesen indigenen Kolonien sollten die Indigenen katechisiert und „zivilisiert“ werden. Nach einer Probephase sollte der indigenen Gemeinde das Land zugeschrieben werden. Die Indigenen erhielten allerdings nicht das Recht, ihr Land zu veräußern oder es zu beleihen. Außerdem konnte bei Nicht-Einhaltung bestimmter moralischer Werte das Land auch wieder dem Staat zufallen. Mit diesem Gummiparagraphen sicherte sich Argentinien für den Fall ab, dass das Land zukünftig für den Staat von Nutzen wäre. Den mit dieser Art von Ländereien ausgestatteten Indigenen wurden gewisse Kredite gewährt, um z.B. Häuser zu bauen. Der Consejo Agrario Nacional erfasste die indigene Bevölkerung in einem eigenen Register. Während der peronistischen Regierungsphase wurden die verschiedenen Volksektoren in die Politik integriert. Das hatte auch Änderungen in der Indigenenpolitik zur Folge. 1953 wurden mit dem Gesetz 14.252 neue Kolonien mit staatlichen Schulen und Landwirtschaftskursen geschaffen. Durch das Dekret 9.658 von 1945 konnten indigene Kolonien oder von Indigenen bewohntes Land nicht mehr einfach in Staatsland umgewandelt werden, immerhin mussten vorher das Verteidigungsministerium und die Comisión Honoraria de Reducciones de Indios konsultiert werden.

Nach dem Sturz Peróns ist die nationale Politik von einer Zurückhaltung gegenüber der indigenen Bevölkerung geprägt. Die Inkorporationspolitik der indigenen Bevölkerung in die nationale Gesellschaft wurde erst einmal beendet.

3.3.5. Der lange Weg des Rechts

1965 wurde mit dem ersten Zensus der indigenen Bevölkerung begonnen; aufgrund der erhobenen Daten wollte man die Lebensbedingungen verbessern. 1968 wurde der Servicio Nacional de Asuntos Indígenas gegründet. Er wurde das erste Organ, welches unter aktiver Beteiligung indigener Vertreter für eine Verbesserung der Lebensbedingungen der indigenen Bevölkerung eintreten sollte. Doch zunächst wurden auch hier Integration und Akkulturation als Ziel verfolgt. Das „europäische Argentinien“ negierte lange Zeit die indigene Bevölkerung in seinem Land, während das „indigene Paraguay“ seine Indigenen nicht respektiert. Anfang der 70er Jahre begannen einige Sektoren, von einer „historischen

Wiedergutmachung“ zu sprechen. In diese Zeit fielen das Erste Indigene Parlament (Futa Traum, 1972), die Konföderation der Indigenen von Neuquén (1971) und die Asociación Indígena de la República Argentina (1975). In dieser Zeit kristallierten sich auch die ersten politischen Indigenenführer heraus, die maßgeblich das Gesetz Nr. 23.302 zum Schutz und für die Unterstützung der indigenen Gemeinden auf den Weg brachten. Die Beziehungen zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen, die sich bisher nur auf staatlichen oder klerikalen Kontakt beschränkten, erweiterten sich auf den Nicht-Regierungssektor und andere Sektoren der Zivilgesellschaft.

1985 wurde das bis heute gültige Gesetz Nr. 23.302, 1985 verabschiedet, welches das Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) unter aktiver Beteiligung und Kontrolle der Vertreter der verschiedenen indigenen Völker schuf. Das INAI definiert, wer indigen ist, und ist für die Anerkennung indigener Gemeinden als juristische Persönlichkeit zuständig. Die gerichtliche Anerkennung als indigene Gemeinde und der Transfer des Landtitels sind kostenlos, außerdem werden indigene Gemeinden von Steuern und Verwaltungskosten befreit. 1992 wurde mit dem Gesetz Nr. 24.071 die ILO Konvention 169 adaptiert. Mit der Anerkennung der ILO Nr. 169 erkennt Argentinien auch erstmals die indigene Bevölkerung als eigenständige Völker an.

Die Gesetzgebung auf nationaler Ebene wurde immer von verschiedenen Gesetzen auf regionaler Ebene begleitet oder gepusht. Altabe, Braunstein, und González (1997) sprechen von einer „génesis inversa“, erst wurden Reformen auf Provinzebene und erst dann die Erneuerung auf nationaler Ebene durchgeführt. In diesem Prozess hat das Ley Integral del Aborigen der Provinz Formosa von 1984 eine Vorreiterrolle. Es ist nicht nur konzeptionell ein echter Fortschritt in der Durchsetzung von indigenen Rechten; sondern auch in der effektiven Durchführung gibt es den Indigenen eine Rechtsgrundlage in die Hand, mit der sie die Eigentumsfrage des Landes und andere Interessen aktiv gestalten und für sich entscheiden können. Ein weiteres Positivbeispiel in der provinziellen Rechtsprechung ist das Ley de Aborigen in Misiones von 1987, welches aber mit einem Regierungswechsel 1989 wieder verändert wurde. Die beiden Hauptfortschritte des Ley de Aborigen wurden annulliert. Aus dem „pueblo Guaraní“ wurden wieder indigene Gemeinden, Land kann nicht mehr allgemein auf die Guaraní eingetragen werden, sondern nur auf die Gemeinden. Der

Consejo de Representantes Guaraní wird in die neu gegründete Dirección Provincial de Asuntos Guaraní nicht eingebunden; damit gibt es in der Entscheidungsinstanz keine direkte indigene Beteiligung⁵⁷.

1993 wurde eine partielle Änderung der Verfassung von 1853 beschlossen und ein Jahr später durchgeführt. Die neue Verfassung will die ethnische und kulturelle Identität der indigenen Völker schützen. Dieser Erfolg für die indigenen Rechte war und ist ein harter Kampf. Im März 1990 wurden die ersten Jornadas „los Indígenas en la Reforma de la Constitución Nacional“ unter Schirmherrschaft des Sekretariats für Menschenrechte eröffnet, hier wurde auch ein Permanentes Forum für die indigene Beteiligung an der Verfassungsreform beschlossen. Die Verfassung von 1994 weist dem Kongress in Art. 75 die Kompetenz zu, die Anerkennung des Landes, das die Indigenen in traditioneller Weise bewohnen, sowie anderes geeignetes Land zu garantieren. Dieses Land soll nicht veräußerlich, übertragbar oder Gegenstand von Abgaben oder Pfändungen sein. Der Kongress soll die Beteiligung der Indigenen an Ausbeutung der natürlichen Reichtümer und anderer Vorhaben, die sie direkt betreffen, sicherstellen. Die Provinzen verfügen allerdings diesbezüglich über konkurrierende Kompetenzen.

Erst im August 2004 wurde das erste Mal in der Geschichte der Landrechte (oder besser aus der historischen Perspektive -Landunrechte-) einer indigenen Gruppe in ihrer Eigenschaft als erste Siedler mit primordiales Recht auf das von ihnen bewohnte Land dieses auch in einem Gerichtsverfahren zugesprochen.⁵⁸

3.4. Brasilien

Die in Brasilien als Völker („*povos*“) bezeichneten Indigenen unterscheiden sich durch ihre jeweiligen ethnischen Merkmale, eine sehr unterschiedliche Zahl ihrer Angehörigen und

⁵⁷ Auf die anhaltende desolate politische Situation für die Guaraní in Misiones wird später noch ausführlich eingegangen.

⁵⁸ Im Süden der Provinz Río Negro klagte eine Familie, die seit knapp hundert Jahren Eigentümer eines Landstückes war, die auf ihrem Land siedelnden Mapuche, die vorher als Tagelöhner für die Familie gearbeitet haben, juristisch zu vertreiben. Doch ein Richter in Bariloche erklärt den Besitzanspruch der Familie trotz formalen Landtitels als nichtig, denn die Landrechte der Mapuche seien älter als die Rechte des Staates, und außerdem seien die Mapuche verfassungsmässige Eigentümer des Landes, auf dem sie nun schon mehr als zweihundert Jahre siedeln (Zeitung, Clarín, 19.08.2004, S. 36f).

vor allem durch den Grad ihrer Akkulturation. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal bilden die Siedlungsextension der verschiedenen Ethnien und eine ungleiche Verteilung von Land, welches sich laut Art. 231 der Bundesverfassung in „traditionellem Besitz der Indigenen“ befindet. Es gibt die kleinen, z.B. von den Guaraní bewohnten *aldeas*, so die brasilianische Bezeichnung für indigene Gemeinden, und bis zu 1,85 Millionen ha *terra indígena*, z.B. der Baú im Süden des Amazonasstaates Pará. In der indigenen Landverteilung findet sich ein starkes Nord-Süd-Gefälle. In den von der brasilianischen Gesellschaft gar nicht bis kaum besiedelten und genutzten Gebieten des Nordens fällt Großzügigkeit gegenüber der indigenen Bevölkerung leichter als im wirtschaftlich wichtigen und intensiv genutzten Süden.

Traditionell betrachtet das nationale Brasilien seine *índios*⁵⁹ als originäre Angehörige und beständige Mitglieder der „nationalen Familie“ (Gilberto Freyre). Brasilien ist das einzige Land Lateinamerikas, das die Indigenen vorbehaltlos als zur Nation gehörig verfassungsrechtlich anerkannt und sanktioniert hat. „Mit zunehmender Konsequenz wird seit den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts die „Inkorporation der Silvikolen in die nationale Gemeinschaft“ (Art. 5 der Vargas-Verfassung von 1934) verwaltungsrechtlich betrieben und eine ambivalente, zwischen Repression und Protektion schwankende indigenistische Politik unter der Integrationsmaxime verfolgt“ (Kayser, 41). In Brasilien ist das Verhältnis des Staates zu den indigenen Minderheiten paternalistisch-protektionistisch ausgerichtet.

Allerdings ignorieren Staat und Zivilgesellschaft indigene Interessen, wenn sie den sogenannten „nationalen“ Interessen im Weg stehen. In den Konflikten um Land, Bodenschätze und Ressourcennutzung werden die Indigenen regelmäßig zu Rückzug und Verzicht gezwungen. Über die verzweifelte Reaktion der Indigenen, sei es mit Gewalt, zivilem Widerstand oder symbolischen Aktionen, wird in den Medien oft verzerrt und negativ berichtet. Die verschiedenen armen Gruppen werden in der Politik gegeneinander

⁵⁹ Neben dem Begriff des *índio* wird in Brasilien für eine indigene Gemeinschaft der einer *Comunidade Indígena* verwandt. Der Begriff des indigenen Volkes wird in der brasilianischen Verfassung nicht verwendet. Gleichwohl hat sich im brasilianischen Sprachgebrauch, auch auf Regierungsebene, der Begriff indigene Völker durchgesetzt.

ausgespielt und im Kampf *forme zero*⁶⁰ wird ein Fortschritt propagiert, der eine autonome Entwicklung der Indigenen ausschließt.

Rechtspolitisch hat sich in den letzten zwanzig Jahren allerdings viel zu Gunsten der Indigenen verändert; sie genießen durch das Ministério Público Federal institutionellen Rechtsschutz. Durch die menschenrechtlich orientierte Verfassung von 1988 erklärt Brasilien, den Ursprungsvölkern für alle Zukunft wirkliche Freiheit, Selbstbestimmung, Sicherheit und Gerechtigkeit zu verschaffen. Doch leider sieht auch in Brasilien die politische Realität anders aus.

3.4.1. Kolonialzeit und Unabhängigkeit

Die in der Kolonialzeit in Brasilien lebenden Guaraní hatten bereits seit den 16. Jh. Kontakt zu Europäern. Sie wurden entweder von den Jesuiten reduziert oder von den Portugiesen versklavt. In Brasilien begann der Jesuitenorden 1552 mit der Ansiedlung der Indigenen in *aldeias* (Dörfern) und ihrer Unterweisung im Christentum. Dies geschah unter erheblichen Protesten der Pflanzler⁶¹, denen dadurch die Beschaffung von Sklaven⁶² erschwert wurde. Der Widerstand der Siedler gegen die Praxis der Jesuiten führte zu ständigen Auseinandersetzungen in der Kolonie und Klagen am Hofe von Lissabon. Die dem Orden eingeräumten Freiheiten wurden zeitweilig mehrfach beschnitten und endeten 1759 mit dem Rauswurf der Jesuiten aus dem Königreich einschließlich der brasilianischen Kolonie.

Die Ausbeutung der indigenen Arbeitskraft durch das System der Sklaverei war in Brasilien mit nur wenigen Ausnahmen offizieller Bestandteil der kolonialen Wirtschafts- und Indianerpolitik und als solcher in der Gesetzgebung verankert. Die portugiesische Krone führte zahllose Vernichtungskriege gegen „feindliche Indianer“, die so weitreichende Folgen hatten, dass „ein bedeutender, wenn nicht sogar der überwiegende Teil der

⁶⁰ Innerhalb dieses Programms werden Familien, in denen Hunger und Mangelernährung vorkommen, mit Lebensmitteln und Lebensmittelgutscheinen versorgt. Es ist die bisher größte Initiative der Hungerbekämpfung in der brasilianischen Geschichte, die aber nicht das strukturelle Problem der Armut und damit nicht die Ursachen des Hungers bekämpft.

⁶¹ Schon im ersten portugiesischen Dokument des Schreibers Pero Vaz de Caminha, der die Landung des portugiesischen Admirals Pedro Álvares Cabral begleitete, findet die außerordentliche Fruchtbarkeit des neuen Landes Erwähnung (Kayser, 2005, 140).

⁶² Für viele Pflanzler waren die afrikanischen Sklaven zu kostspielig, außerdem eroberten die Holländer 1641 den zentralen Sklavenmarkt im angolanischen Luanda und erschwerten zwischenzeitlich den Handel mit afrikanischen Sklaven in die neue Welt.

indianischen Bevölkerung Brasiliens bereits in der Kolonialzeit durch Kriege der Portugiesen vernichtet wurde“ (Kayser, 2005, 160).

Minimale Landrechte der Indigenen werden erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts gesetzlich anerkannt, und zwar mit der Anwendung des portugiesischen Rechts auch auf Brasilien. Ausgenommen waren die Gebiete, die nach de Vitorio⁶³ in einem gerechten Krieg erobert wurden. Mit der Unabhängigkeit Brasiliens (1822) erfolgte keine unmittelbare Änderung der Rechtssituation der indigenen Bevölkerung. Erst in der monarchistischen Phase (1831) wurde die Sklaverei von Indigenen zwar faktisch verboten (afrikanische Sklaven wurden erst 1888 verboten), existierte aber in der Realität weiter.

Die Ausdehnung weißer Plantagen und Siedlungen nahm gegen Mitte des 19. Jh. durch neue technische Entwicklungen und die wachsende Zahl europäischer Immigranten zu. Der landwirtschaftliche Sektor gewann immer mehr an Bedeutung. Um weiterhin maximale wirtschaftliche Erfolge zu erzielen, wurden große Teile „unbenutzten Landes“ mit dem *Lei das Terras* (1850) in Provinz- oder Privateigentum überführt. Zeitgleich wurden indigene *aldeias* aufgelöst. „Die erste republikanische Verfassung Brasiliens von 1891 enthielt keine direkte Bezugsnahme auf die Indianer. In ihrem Artikel 64 übertrug sie jedoch die herrenlosen Gebiete auf die Staaten der Föderation. Wenn das indigene Land auch nicht unter diese Kategorie fiel, so wurde es doch von einem Teil des Staates (einigen Bundesstaaten, Anm. d. A) so behandelt. Die massiven Überschreitungen dieser konstitutionellen Norm und Verletzungen der indianischen Landrechte durch die Staaten führten zu mehreren ausdrücklichen gesetzlichen Regelungen, die die fortdauernde, massive und widerrechtliche Einverleibung indigenen Landes feststellten und staatliche Gegenmaßnahmen festlegten“ (Kayser 2005, 190).

⁶³ Francisco de Vitorio, dominikanischer Mönch und Scholastiker, befasste sich in seinem Werk „De Indis“ mit den Rechten der *Indios*. Er sah sie nicht als untergeordnet an und sprach ihnen das Recht auf ihr Eigentum und ihr Land zu. Die *Leyes Nuevas de Indias* wurden von de Vitorio beeinflusst. In seiner Theorie des „de jure belli“ reichten eine andere Religionszugehörigkeit oder die Erweiterung des Territoriums nicht, um einen gerechten Krieg zu führen. Um einen Krieg als gerecht zu deklarieren, müssten Angriffe auf das eigene Land oder schwere Verstöße gegen das Christentum vorliegen.

3.4.2. Der „Schutz“ des Staates

Ähnlich wie zuvor in Argentinien in der „conquista del desierto“ drangen Ingenieure, Landhungrige, Goldsucher u.a. in Brasilien in vorher unberührte Gebiete vor; und es wurde ein offener Vernichtungskrieg gegen die indigenen Gruppen geführt, die sich dem Expansionsdrang des jungen Brasiliens in den Weg stellten. Dieser Prozess wurde durch neue Eisenbahnstrecken und die expandierende Dampfschiffahrt beschleunigt. Neben den offenen Befürwortern von den diese Expansion begleitenden Massakern an Indigenen meldeten sich Anfang des letzten Jahrhunderts erste kritische Stimmen. Der neue Schutzgedanke wurde 1910 mit der Gründung des Serviço de Proteção aos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, später nur noch Serviço de Proteção aos índios (SPI), staatlich institutionalisiert. Ziel des SPI waren die Bewahrung der Bräuche, Gewohnheiten und Lebensweise der Indios. Auch Nimuendajú arbeitete eine Zeit als Sertão-Helfer im SPI, doch distanzierte er sich später von dessen Aktivitäten.

In der Verfassung von 1934 (Vargas-Verfassung) gab es ein Novum; es wurde festgelegt, dass „der Besitz der Indianer an dem Land, auf dem sie sich permanent aufhalten, respektiert wird“ (Kayser, 191). Trotzdem wurde aber ihre Inkorporation in die Nationalgesellschaft und damit ihre Assimilation gefordert. Der SPI wurde angewiesen, die dazu erforderlichen Maßnahmen durchzuführen. Daraufhin wurden Stützpunkte gegründet, von denen aus Erziehung, Überwachung und Befriedung der Indigenen gewährleistet werden sollten. Trotz der gutgemeinten Arbeit des SPI starben im Zeitraum von 1900 bis 1957 insgesamt 87 indigene Völker in Folge der Konflikte aus. (Ribeiro, 1949)

Mit dem Militärputsch von Castelo Branco (1964) wurde der SPI personell umbesetzt, und die alten Indigenisten wurden durch aus dem Militär stammende Funktionäre ersetzt. Die neue Tätigkeit des SPI war die Unterwerfung der Indigenen, vor allem in Amazonien, um den neu definierten nationalen Entwicklungs- und Sicherheitsinteressen gerecht zu werden. Aufgrund nationalen und internationalen Drucks wurde der SPI 1967 aufgelöst. Nachfolger der SPI ist die Fundação Nacional do índio (FUNAI).

3.4.3. Die Verfassung von 1988

Mit der Constituição Federal von 1988 erkannte Brasilien die Landrechte der indigenen Völker an. Brasilien selbst wurde aber nicht als multiethnischer und multikultureller Staat definiert. Im Artikel 231 wurden Territorien, die traditionell von Indigenen genutzt werden, vom Staat geschützt, „reconhece aos índios os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (cabendolhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo e dos rios nela existentes), competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (CF, Art.231) Ausgenommen von der ausschließlichen Nutznießung durch Indigene wurden ausdrücklich die Wasser- und Energieressourcen und die sich unterirdisch befindenden mineralischen Ressourcen. Somit können unter bestimmten Voraussetzungen Dritte die Bodenschätze auf indigenem Land ausbeuten.

Terra Indigena ist in Brasilien eine juristische Definition, die im Estatuto do índio festgelegt ist. Indigenes Land wird von der FUNAI verwaltet. Dieses Besitzrecht in traditioneller Weise macht 98% allen indigenen Landes in Brasilien aus. Weiter gibt es Land von einzelnen Indigenen mit einer Größe von weniger als fünfzig Hektar, welches durch einen Besiedlungszeitraum von zehn Jahren erworben wurde; durch diese Situation entsteht volles zivilrechtliches Eigentum. Es besteht auch die Möglichkeit des Staates, Teile seines Staatsgebiets den Indigenen als Habitat mit Recht zur Nutzung und Nutznießung aller natürlichen Reichtümer zur Verfügung zu stellen. Diese *áreas reservadas* sollen den Verlust des in traditioneller Weise besessenen Landes aufheben. Weiter wird in der Verfassung im Artikel 231 das Nutzungsrecht der Indigenen festgelegt: „São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”(zitiert nach: Clavero, 2008, 18) Nach diesem Paragraphen sind die fundamentalen Landrechte eigentlich gesichert; doch alles hängt von der Beweismöglichkeit einer traditionellen Besiedlung ab. Und gerade diese wird in den juristischen Verfahren angezweifelt. So heißt es im Fall der Guaraní von der Gegenseite, die „indigene Identität der Guaraní sei schon zu akkulturiert, daher sei ein traditioneller Bezug zum Land nicht mehr festzustellen“. Der angebliche Verlust der ethnischen Identität

wurde bis in die 80er Jahre als Erklärung für die Weigerung angeführt, Landtitulierungen durchzuführen.

Auch die Definition von „traditionell besiedeltem Land“ ist in der Verfassung nicht eindeutig geklärt. Traditionell besetztes Land der Indigenen muss vier Voraussetzungen erfüllen:

- Eine permanente Besiedlung,
- Es muss für produktive Tätigkeiten genutzt werden
- Es muss für die natürlichen Ressourcen der Indigenen notwendig sein
- Und es muss ebenso für die physische und kulturelle Reproduktion notwendig sein

Diese vier Punkte sind anhand der indigenen Sitten, Gebräuche und Traditionen nachzuweisen. Damit könnte z.B. bei halbnomadischen Gruppen ein anderer Maßstab in der traditionellen Besiedlung angelegt werden. Guaranitische und brasilianische Vorstellung von Land- und Raumnutzung, von Zeit und Raum prallen allerdings aufeinander. Entscheidend wird, wer bestimmen darf, wann bei einer indigenen Gruppe von einer traditionellen Besiedlung gesprochen werden kann. Die Nutzung des Territoriums und die affektive Beziehung zum Land umfasst bei den Guaraní einen weitaus größeren Raum als die kleinen Gemeinden, denn die hohe Mobilität zwischen den Ländern und den Gemeinden ist eine Mobilität innerhalb eines guaranitischen Territoriums. Die traditionelle Beziehung zum Land entwickelt sich nicht nur in einem eingeschränkten Areal, welches aktuell von den jeweiligen Guaraní-Gemeinden genutzt wird, sondern in seiner Gesamtheit. Dem brasilianischen Juristen José Afonso da Silva zufolge dürfen traditionell besiedelte Länder nicht an einen zeitlichen Rahmen gebunden sein. „Tradicionalmente refere-se não a uma circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao modo tradicional de produção, enfim, ao modo tradicional de como eles se relacionam com a terra, já que há comunidades mais estáveis, outras menos estáveis, e as que tem espaços mais amplos em que se deslocam etc. Daí dizer-se que tudo se realiza segundo seus usos, costumes e tradições” (Silva, 1993, 24). So kann man unter traditionell besiedeltem Land der Guaraní auch zur Zeit nicht von ihnen besiedeltes Land verstehen,

welches aber gemäß der besonderen Charakteristik der guaranitischen Landnutzung Bestandteil ihres Territoriums ist (zur Mobilität der Guaraní und ihrer Territoriauffassung siehe Kapitel 7 und 8).

Die brasilianische Verfassung klärt auch nicht ausreichend den Begriff *ocupação*. Unter *ocupação* können sowohl eine permanente physischen Existenz oder auch nur die Nutzung der Ressourcen eines Gebietes oder die aktive Veränderung der Landschaft verstanden werden. Im Unklaren bleibt, wie die Indigenen alte Besiedlungen beweisen sollen und ob alle Ethnien mit dem gleichen Parameter zur Kontrolle der *ocupação* gemessen werden sollen. Indigene Besiedlung kann sowohl permanent wie auch temporär sein, auch hier findet die Verfassung keine Lösung.

3.4.4. Indigenato

Das Indigenato⁶⁴ beinhaltet die Anerkennung des Landeigentums der Indigenen als der ursprünglichen und natürlichen Herren des Landes. Die Rechte der Indigenen sind demnach angeboren und die der europäischen Nachfahren nur erworbene Rechte. Die Rechte der Indigenen existierten vor Entstehung des Staates, ergo kann dieser die Rechte nicht gewähren, sondern nur anerkennen. Die Verfassung hat das Indigenato modifiziert übernommen, da sie nicht das Eigentumsrecht, sondern lediglich ein dauerhaftes Besitzrecht am Land anerkennt. Das Land, welches sich traditionell im Besitz der Indigenen befindet, ist Eigentum der Union. Diese wird verpflichtet, das sich im Besitz von indigenen Völkern befindende Land zu demarkieren. Die Verfassung gab eine Fünfjahresfrist für die Demarkierungsarbeiten vor. Als diese am 5. 10. 1993 ablief, waren lediglich 220 von 554 indigenen Gebieten demarkiert.

3.4.5. Estatuto do Índio

Im weiterhin gültigen Estatuto do Índio von 1973 (EdI) wurden die grundlegenden Landrechte, die in der Verfassung gewährt werden, vorweggenommen. Widersprüchlich bleibt der Passus, dass Stammesgruppen zwecks Verwirklichung öffentlicher Arbeiten im Interesse der nationalen Entwicklung bzw. zur Ausbeutung von Bodenschätzen oder wegen

⁶⁴ Zurückzuführen ist der Fortbestand des Indigenato, eines luso-brasilianischen Rechtsinstituts, auf den Juristen João Mendes Junio, der sich Anfang des 20. Jahrhunderts für indigene Rechte einsetzte.

Bedrohung der nationalen Sicherheit dauerhaft umgesiedelt werden können. Die Verfassung, die in Brasilien Vorrang hat, sieht nur eine temporäre Entfernung im Gefahrenfall vor.

Die Vormundschaftsregelung des EdI sieht die FUNAI als Vormund der Indigenen an. Sie steht in einem Spannungsverhältnis zu den Positionen der Verfassung. Die volle und uneingeschränkte Geschäftsfähigkeit wird den indigenen Gruppen aufgrund ihrer Sonderrechte verweigert und nur assimilierten Indigenen zugesprochen. Die Befreiung von der Vormundschaft könnte sie zu einem Instrument der rechtlichen Enteignung werden lassen, so die Skeptiker. Die Rechtsunsicherheit, die eine Folge der Aufhebung der Vormundschaft wäre, und die Angst vor negativen Konsequenzen hat dazu geführt, dass noch keine indigene Gruppe einen Antrag auf Aufhebung der Vormundschaft gestellt hat.

Der Jurist Hartmut Kayser kommt in seiner Analyse zu der Rechtssituation der Indigenen zu der Auffassung, dass es trotz der fortschrittlichen Verfassung von 1988 zu keiner durchgreifenden Verbesserung der Lage der Indigenen gekommen ist. Seiner Meinung nach müsste für die Sicherstellung des dauerhaften Überlebens der indigenen Völker in ihren Habitaten gemäß ihrer eigenen Lebensform folgendes festgelegt werden:

1. muss der Bestandsschutz der indigenen Sonderrechte durch eine Ewigkeitsklausel gesichert werden, denn ohne diese könnte die Dominanzgesellschaft die indigenen Sonderrechte aufheben. Die Gefahr besteht vor allem in den ressourcenreichen indigenen Gebieten.
2. muss die Möglichkeit der Nutzung und Ausbeutung von Ressourcen in indigenen Gebieten durch Dritte beseitigt werden⁶⁵.
3. muss die Verletzung indigener Landrechte deutlich sanktioniert werden.
4. muss die Verknüpfung von Vormundschaft und Integration abgeschafft werden,

⁶⁵ Auch der Sonderberichterstatte der UNO Rodolfo Stavenhagen machte im Gespräch mit deutschen Abgeordneten 2007 deutlich, dass nationale Regierungen bei der Nutzung von Bodenschätzen auf indigenen Territorien nicht allein zu entscheiden, sondern die Interessen der indigenen Völker zu berücksichtigen und die Völker anzuhören hätten. Und auch die finanzielle Mittel stellenden Staaten und Unternehmen hätten die Rechte der Indigenen Völker zu achten.

5. muss die verfassungsmäßige Ausschließlichkeit der indigenen Landnutzungsrechte (d.h. keine Fremdnutzung indigenen genetischen Patrimoniums, keine Anlage von Umweltschutzgebieten⁶⁶ und keine Regionalentwicklungsmaßnahmen in indigenen Gebieten) strikt beachtet werden,

6. muss das Indigenenrecht tatsächlich implementiert werden, unter anderem durch besondere Beschleunigung der noch nicht abgeschlossenen Abgrenzungsverfahren, durch Sanktionen gegen politisch bedingtes Nichtbetreiben der Demarkierungsverfahren, eine gesetzliche Festlegung eines prozentualen Mindestbetrages des Unionshaushaltes für indigene Schutzzwecke und durch eine Beschleunigung von Gerichtsverfahren, die sich ausschließlich mit indigenen Streitigkeiten befassen.

3.4.6. Landanerkennung im Litoral

Während für viele indigene Völker Brasiliens, besonders im Amazonasgebiet, ein Teil ihrer ausgedehnten Territorien vermessen wurden und sie nationale und internationale Unterstützung⁶⁷ erhalten, sieht die Situation der Guaraní deutlich schlechter aus. Anfang der 80er Jahre haben weder die FUNAI (Fundação Nacional do Índio) noch die jeweiligen Bundesstaaten die bestehenden Guaraní-Gemeinden anerkannt. Ausnahme waren nur die indigenen Areale von Peruibe und Itariri, beide im Süden des Bundesstaates São Paulo, die per Dekret der Bundesregierung anerkannt wurden⁶⁸. 1983 begann die Indigenenrechtsorganisation CTI (Centro de Trabalho Indigenista) ein Projekt für die Regulierung indigenen Landes im Bundesstaat São Paulo. Das Innenministerium und die FUNAI sollten endlich auch juristische Fakten schaffen. Die Bundesregierung begann mit

⁶⁶ Nach der Verfassung sollen Umweltschutzgebiete geschaffen werden, aber indigene Gebiete werden als originär anerkannt. Damit sind Umweltschutzgebiete auf indigenem Gebiet verfassungswidrig. Die Umweltschützer sehen dies oftmals anders und protestieren gegen eine „Invasion der Umweltschutzgebiete durch indigene Gruppen“ (Zweiter Brasilianischer Kongress der Umweltschutzgebiete, 5-9.11.2000).

⁶⁷ Das Amazonasgebiet mit seinem einmaligen Ökosystem zieht internationale Aufmerksamkeit und Erhaltungswillen auf sich. Der Bodenpreis ist bedeutend niedriger, und vielfach gab es noch keine Besitztitel für das Land, welches dann für die indigenen Gruppen vermessen wurde. Der Bodenpreis ist im völlig erschlossenen Mato Grosso durch die fruchtbaren, für die Land- und Viehwirtschaft geeigneten Böden hoch und die Großgrundbesitzer stellen neben der wirtschaftlichen auch die politische Machtelite des Bundesstaates.

⁶⁸ P.I. Peruibe - decreto estadual 28/10/1927 erkennt 480,47 ha an. A . I. Itariri - decreto estadual 28/01/62 erkennt 809 ha an. 1960 wird außerdem die Gemeinde Parati Mirim in Rio de Janeiro anerkannt.

den technischen Vermessungen und der Markierung der Guaraní-Gebiete, die FUNAI musste daraufhin ihre bisherige Politik des Ignorierens der Mbya-Gemeinden aufgeben. Dementsprechend waren die Pläne der FUNAI auch ausschließlich auf das Umsiedeln der Mbya in den Bundesstaat Paraná konzentriert, da dort ihre Herkunftsregion sei, oder sie in den schon vorhandenen Posto Indígena⁶⁹ zusammen mit den Ñandáva in Peruibe anzusiedeln. Die Verweigerung ihrer Rechte, ob aus Unkenntnis oder politischem Kalkül, wurde mit der Charakterisierung der Mbya als Nomaden und / oder akulturierte Gruppe ohne Beziehung zum Land begründet. Dabei wollten die Mbya nichts weiter, als ohne staatliche Einmischung in ihren Gemeinden in der Nähe des Waldes leben. 1987 wurden die von den Guaraní bewohnten Gebiete in Boa Vista, Rio Silveira, Barragem, Crucutu, Jaraguá, Rio Branco und Itariri als indigene Gemeinden im Litoral demarkiert.

Zwischen 1992 und 1995 intensivierte die FUNAI die Regulierung der Landprobleme der indigenen Völker. In diesem Zeitraum wurden dann auch weitere Gebiete für die Guaraní in São Paulo (Aguapeu) und Rio de Janeiro (Bracuri, Araponga, Parati Mirim) demarkiert. Außerdem wurden die ersten beiden Guaraní-Gemeinden in Santa Catarina und die ersten fünf in Rio Grande do Sul demarkiert. Ende 1995 wurden durch das Dekret 1775 mit dem DAF (Diretoria de Assuntos Fundiários) die Türen für weitere Demarkierungen guaranitischer Gebiete geöffnet. So wurde auch das schon 1927 anerkannte Gebiet von P.I. Peruibe festgelegt. 2004 gibt es im Litoral ca. 60 Guaraní-Gemeinden und 19 vom Staat anerkannte Guaraní-Ländereien, die in ihrer Größe von 1,7 ha bis 4372,26 ha variieren.

Unter den Mbya in Rio Grande do Sul wird über das westliche Landbesitzkonzept viel nachgedacht. So dringend die Landsicherung für die Indigenen auch ist, sind sie sich doch über das Problem im Klaren, dass eine heute geforderte ha-Zahl in der Zukunft zum Überleben zu wenig sein könnte. So wäre die aktuelle Landsicherung eine Bremse für die Wachstumsmöglichkeiten der Guaraní-Bevölkerung und die Entwicklungsmöglichkeiten der Guaraní-Kultur.

⁶⁹ Die Verwaltung der indigenen Gebiete in Postos Indígenas wird von den Mbya wie von verschiedenen Organisationen als unangemessenes Kontrollinstrument und politische Einmischung verstanden.

Das Parzellenmodell wurde insbesondere von den *mburuvicha* (politische Führer) strikt abgelehnt. Die in Indianerkolonien mit dominierenden Nutznießungsparzellen-Modellen im südlichen Mato Grosso gemachten Erfahrungen führte ihnen vor Augen, dass das Gemeinschaftsgefüge brüchig sowie das Mobilitätspotenzial reduziert wird, sobald diese Art der Individualisierung zu greifen beginnt. Die für die Guaraní charakteristische Nutzung ihres Territoriums erfordert neue Konzepte der Landsicherung der weiten „Guaraní-Welt“ in Brasilien.

3.5. Viele Rechte ohne Gerechtigkeit in den Mercosurländern

Durch die Reduzierung der Ressourcen treten Konflikte zwischen der indigenen und der National-Gesellschaft immer offener und häufiger auf. Die Indigenen sind in den Mercosurländern einem doppelten Diskurs ausgeliefert. Sie wurden juristisch mit allen Rechten ausgestattet; aber im sozialen System wird ihnen die Anerkennung als Rechtssubjekte verweigert. In der tief verwurzelten rassistischen Ideologie von entwickelten und unterentwickelten Gesellschaften bleiben sie auf der untersten Werteskala. In Paraguay kommt es nicht selten zu Prozessen, in denen von ihrem Land vertriebene Mbya von Richtern als Eindringlinge und Störenfriede behandelt werden. Über Territorialansprüche der Guaraní wird in den drei Ländern bisher nicht einmal diskutiert, es geht immer nur um kleine Landstücke⁷⁰. So ist es kein Wunder, dass Grünberg nach 40 Jahren des Einsatzes für die Landrechte der Guaraní resümiert: „Trotz aller Bemühungen und Erfolge besitzen die Guaraní heute nur ein Hundertstel der Fläche, die sie noch im vorigen Jahrhundert bewohnt haben. Und auch diese Gebiete sind nur bedingt sicher. Es scheint zum Beispiel ein Naturgesetz zu sein, dass Indianerreservate Straßen anziehen. Die Planer behaupten ständig, diese Straßen könnten sonst nirgends geführt werden. Für mich jedoch ist das eine Reaktion unserer Zivilisation, die es scheinbar nicht ertragen kann, über ein bestimmtes Gebiet keine Kontrolle zu haben. Zu erwähnen ist auch, dass auch in deklarierten Indianergebieten die jeweilige Staatsregierung das prinzipielle Verfügungsrecht über alles hat, was sich unter der Erde befindet. Über eventuell

⁷⁰ Nur als Vergleichsmöglichkeit sei erwähnt, dass u.a. Kolumbien 1989 fast 25% der Landfläche den indigenen Völkern zurückgegeben hat. Die Yanomami erhalten von Venezuela 176.262 ha des Amazonasgebietes, nachdem eine genaue Berechnung des Nutzungsbedarfs ergeben hat, dass eine Gruppe von 84 Leuten eine Minimalfläche von 640 km² braucht, um ihre Existenz zu sichern. Die Inuit unterzeichnen 1992 mit Kanada den größten Landnutzungsvertrag, der 1/5 des Staatsgebietes einschließt

vorhandene Bodenschätze muss zwar verhandelt werden; aber bei diesen Verhandlungen werden die Indianer allzu oft über den Tisch gezogen und übervorteilt. Schließlich haben sie keine oder nur sehr schlechte Erfahrungen mit finanziellen Transaktionen. (Grünberg in Global News, 3/1998, Wien).

Die Kriterien für ein nachhaltiges Landsicherungs-Konzept der Guaraní sollten auf ethnographischen, kartographischen, geographischen und kosmologischen Referenzen beruhen. Die Landnutzung der Guaraní für den Erhalt einer Subsistenzwirtschaft auf der Basis ihrer gemischten Ökonomie erfordert eine immerwährende Neudefinition des von den Guaraní genutzten Territoriums. Dieses Konzept erklärt die Notwendigkeit der Neugründung von Gemeinden, die Aufgabe alter Siedlungsgebiete und Migration in neue Gebiete. Das darf aber nicht als Aufgabe des Landes mißverstanden werden, sondern als ruhende Ressource, die jederzeit wieder in Besitz genommen werden kann.

4. Religiöse Vorstellungen der Guaraní

In den folgenden vier Kapiteln wird sich den emischen Kategorien der Guaraní genähert. Nur diese erlauben ein Verständnis ihrer Situation und ihre – für die Weißen oftmals unverständliche - Handlungspraxis. Die Bedeutungsinhalte von Begriffen wie Religion, Territorium, Mobilität und Führung sind bei den Guaraní anders – wenn nicht gar manchmal konträr - besetzt als in der sie umgebenden Dominanzgesellschaft. Dieses Unverständnis führt zu schwerwiegenden Problemen, wenn es z.B. um die legale Anerkennung von Landrechten geht und dabei indigene und westliche Vorstellung von Besiedlung und Raumnutzung auseinanderdriften. Oder es führt zu Kommunikationsschwierigkeiten, wenn sich Außenstehende an die falschen „Führungspersönlichkeiten“ wenden.

Ihr Überleben bis ins 21. Jh. als autonome Gruppe verdanken die Guaraní sicher auch zum großen Teil ihrer außerordentlich kraftvollen Religion. In ihr erklärt sich der erfolgreiche Widerstand vor externer Dominanz und unkontrollierter Beeinflussung dieser autochthonen Kultur. Religiöse Konzepte und Praktiken überlebten in ganz Lateinamerika auch unter der Oberfläche eines akzeptierten Christentums. Bei den Guaraní können die religiöse Erfahrung und der Mythenschatz nicht vom alltäglichen Leben getrennt werden, sie sind es, die den Guaraní immer wieder neue Kraft und starkes ethnisches Selbstbewußtsein verleihen. Die Religion gilt als das identitätsstiftende Merkmal, nachdem viele andere Merkmale im Kulturkontakt verloren gingen.

Religiöse Praxis ist ihre gute Art zu sein, *ñande reko katu*. Dieses ist nicht von irgendwelchen Göttern abhängig, sondern entwickelt sich innerhalb jedes Einzelnen in der Gruppe (*ñande*). Cadogan bezeichnet die Religiosität der Guaraní gar als Quelle ihrer Menschlichkeit. „Y habiendo mantenido relaciones amistosas con los Mbyá desde hace más de cuarenta años, habiéndome hecho confidente de muchos de sus secretos, no titubeo en afirmar que si los degenerados sobrevivientes de la raza guaraní han logrado conservar su condición de seres humanos – en ciertos aspectos mejor dotados que nosotros - a pesar de la inhumana discriminación de que vienen siendo objeto desde hace más que cuatro siglos, ello se debe exclusivamente al hecho de que mediante la oración ellos han logrado, como expresa Baldus, elevarse sobre sí mismos, sobre la realidad cotidiana y sumergirse en una

‘realidad’ superior” (Cadogan, 1990, 176). So nennen sich die Mbya selber auch die Ersten, die den Federschmuck trugen, *jeguakáva tenonde porangue’i*. Mit den Federn wird die Kommunikation mit den spirituellen Sphären zum Ausdruck gebracht.

4.1. Hören und Sprechen

Das gesprochene Wort ist bei den Guaraní gleich einer heiligen Substanz. *Ayvu, ãng, asy* oder *ñe’ẽ* bedeutet im weiteren Sinne Wort, Stimme, sprechen, Sprache, aber auch Name, Herkunft, Leben, Persönlichkeit und Seele. Durch die Sprache wird alles erfasst. Meliá formuliert diese hohe Bedeutung des Wortes als „hechos de decir“ (ebd. 1989, 309). Es können nur die *ikandire* (dt.: mit den Knochen) in das mythische Paradies gelangen, die Kenntnis über die schönen Worte haben. Der hohe Stellenwert des Wortes zeigt sich schon in der Geschichte der Genese der Guaraní. Die Guaraní wurden in der ersten Erde für und durch das Wort erschaffen. Das Wort ist vor der Welt und ihren Bewohnern erschaffen, es ist spirituell-heilige Substanz.

Für die Jesuiten galten anfangs die Guaraní als religionslos⁷¹, zu fern lag ihnen die rein philosophisch-spirituelle Sprachlichkeit der Religion. Die Europäer des 16. Jhs. verbinden mit Religiosität die barocke Verherrlichung des Göttlichen mit all ihrem Prunk. Die auf Kommunikation beruhende Spiritualität der Guaraní entzog sich zunächst dem westlichen Blick. Die Missionare gingen davon aus, dass sich eine Religion immer in Bezug auf eine Schöpfergottheit definieren müsse. Die Guaraní präkolonialer Zeit „era ya una sociedad impregnada de una peculiar lógica socio-religiosa, un pensamiento altamente simbólico y bien estructurado y una religión que vivía en su amplio e intenso ritual, el sacramento de la vida perfecta en la ‘tierra sin males’ hacia la cual la comunidad guaraní, a veces incluso con marchas y traslados físicos, está en continua búsqueda” (Meliá, 1986, 219). So gibt es bei den Guaraní mythische Wesen, heilige Vorfahren und Schöpferkräfte, aber keine Götter oder Gottheiten, die angebetet werden. Es wird mit den spirituellen Kräften der Welt und des Universums kommuniziert, sie werden gehört, aber nicht wie die christliche Gottheit verehrt. Auf Erden gibt es besondere Kraft- oder Energiefelder, die sich besonders für eine spirituelle Kommunikation eignen. Die Welt der Guaraní ist eine animistische, jede

⁷¹ Als „gente sin fe” werden die Guaraní in den ersten europäischen Berichten beschrieben, später dann als “Teólogos de América del Sur”, die Religion der Guaraní ist eines der komplexesten Themen, und bis heute erfassen wir nur einen Bruchteil dessen, was die religiöse Weltanschauung dieser Ethnie ausmacht.

Pflanze und jedes Tier hat einen Herren, eine heilige Seele. Diese Seelen sind uralt und stammen noch aus der Zeit der ersten Erde. Mit dieser *ñe'eng* am besten als „Wort-Seele“ übersetzt, können die Guaraní kommunizieren. Diese Kommunikation ist eine mystische Kommunikation, die in Visionen, Gesängen und Träumen realisiert wird. Den eigenen heiligen Gesang bezeichnet der Mbya Benito Ramos als *che japychaka* (dt: was ich gehört habe). Es ist nicht sein Gesang, den er intoniert, sondern die Botschaften der spirituellen Sphären und heiligen Geist-Seelen, die er hört und umsetzt. Das *ayvu rapyta* ist das Fundament der Sprache, die Basis, um mit dem Spirituellen zu kommunizieren. Vielleicht gibt es nicht viel zu sehen in der Religion der Guaraní, aber viel zu hören. Das Wesentliche wird in Wort und Gesang ausgedrückt. Die Guaraní gehen von einem Drei-Seelen-System aus. Sie erhalten eine menschliche, eine heilige und eine irdische Seele. Das *teko achy* (guar.: zorniges Sein) steht in Opposition zum heiligen Teil der Seele, es charakterisiert die Negation der sonstigen sozialen Werte im Guaraní Reko. Diese drei Seelen bilden den Charakter des Menschen und begründen seinen Platz in der Gesellschaft.

4.2. Der Mythenschatz

Kosmologien sind Theorien über die Welt, über ihre Ordnung sowie Zeit- und Raumvorstellungen, in denen sich die Menschen positionieren. Kosmologien unterliegen im Dialog Veränderungen. Es ist das gedachte Wahrnehmungs- und Erklärungsmodell aller Beziehungen. Dank León Cadogan verfügen wir über ein reiches Material an Mythen und Gesängen der Mbya, die ihm aus Respekt und Vertrauen von den religiösen Führern anvertraut wurden. Mit diesem gesammelten Werk haben wir die Möglichkeit, nachzufragen und unser Verständnis der Kosmovision, der Philosophie und Weltanschauung der Mbya zu vertiefen. Alle Konzepte der Guaraní sind streng dualistisch⁷² geordnet, einem dialektischen Prinzip folgend wird die Welt geordnet, erklärt und verstanden. In den Schöpfungsmythen finden sich die Konzepte über die Welt, das Land der Guaraní. „Die Tupi-Kosmologien präsentieren im allgemeinen ein umfangreiches und üppiges Pantheon von Geistern im Himmel, in den Wäldern, im Wasser, eine Mythologie mit verschiedenen Transformations- und Kulturheroen; einen sehr komplexen

⁷² Schon allein wegen diesem Prinzip haben Männer und Frauen zwar unterschiedliche Aufgaben, Rollen und sogar Welten (Männer gehen raus, Frauen bleiben in der Nähe des Feuers), doch ist keine Dominanz eines Geschlechts über das andere festzustellen.

Schamanismus ... Keine dieser Betonungen oder Elemente hat jedoch eine direkte Entsprechung in Sozialinstitutionen oder in ausgearbeiteten Ritualen...“ (Viveros de Castro, 2000, 18). Im täglichen Leben spielen diese verschiedenen mythischen Wesen auch keine besondere Rolle, es findet keine Götter- oder Heiligenverehrung statt, da diese nicht vergöttlicht werden. Trotzdem sollen die wichtigsten mythischen Persönlichkeiten kurz vorgestellt werden⁷³. *Ñanderu Guasu* (Unser großer Vater) ist in der Guaraní-Mythologie der Schöpfer der Erde, der Landwirtschaft und des Maises und somit verantwortlich für die jahreszeitlichen Zyklen. Er ist der Vater der Zwillinge *Jasy* und *Kuarahy*, Sonne und Mond. *Jasy*, der jüngere Bruder, wurde vom älteren *Kuarahy* geschaffen. *Jasy* ist durch seine Taten Schuld an der Vergänglichkeit und am Tod. Er steht in Verbindung zur Ernte und der vegetativen Welt und ist Herr über alle essbaren Pflanzen. Sein Bote ist der Vogel *Kusuva*, dessen erster Gesang mit dem in die Höhe Schießen des Maises zusammenfällt. Der Zwillingenmythos ist auf dem ganzen amerikanischen Kontinent verbreitet. Auch die Geschichte des Jaguars, der das Phänomen der Eklipsen erklärt, ist bei den Guaraní wie bei der Mehrzahl der amerikanischen Völker verbreitet. Dieser Jaguar, der den Himmel bewohnt, verschlingt in bestimmten Situationen aus Wut Sonne und Mond. Den vier Himmelsrichtungen werden vier heilige Wesen, vier Mütter und Väter, zugeordnet, die auch die Herkunftsregionen der menschlichen Seelen sind. Diese heiligen Wesen leben allerdings nicht im Himmel, sondern an den horizontalen Kardinalspunkten der Welt, über dem Meer. Der Himmel ist nur Wanderweg, nicht Stammsitz.

In den Mythen geht es um alle Aspekte des Lebens der Guaraní. Besonders das Pflanzen und Ernten haben einen religiösen Hintergrund. U.a. werden vor der Aussaat die Samen im *opy* (zeremonielles Tanz- und Gebetshaus der Mbya, charakteristisch ohne Fenster und gen Osten gebaut) gelagert, damit sie *aguyje* (dt: reiner Zustand) erlangen; und der Erhalt der zwei großen Zyklen, der warmen Sommerzeit und der kälteren Winterzeit, wird mit dem *Ñemongarai* in der *ara pyahu* (dt: neue Zeit, Beginn der Regenzeit mit warmen bis heißen Temperaturen) gefeiert. Der *opygua* segnet die Ernteprodukte und die gesammelten Nahrungsmittel.

⁷³ Hier sei erwähnt, dass sich ein älterer Mbya mir gegenüber folgendermaßen äußerte: „alle diese Namen von den „Göttern“, die Wesen, das benutzen wir, um zu erklären. Aber wir sind direkt mit der Spiritualität, mit dem Universum verbunden. Wir hören das Universum. Das ist das.“

4.3. Tanz und Gesang gewährt die Gruppenkohäsion

Tanz, Gesang und das Rauchen von Tabak haben auch noch unter den modernen Mbya eine religiöse Funktion. In den religiösen Tänzen werden Kommunikationssysteme benutzt, die durch das Einsetzen bestimmter Codes einen Homogenisierungsprozess in Gang setzen, dieser löst bei allen die gleichen Emotionen aus. Durch die in den Ritualen geschaffene Gruppenkohäsion und Solidarität werden neue Stärke und ethnisches Bewusstsein freigesetzt. Der rituelle Tanz ist eine demonstrative Behauptung der Identität gegenüber den Invasoren.

In den Tänzen werden dazu äußerliche Symbole der Weißen, Schuhe und Hüte, abgelegt. Tanzen ist auch noch für die heutigen Guaraní eine der Techniken, den Körper leicht zu machen und dadurch den Weg in das Land ohne Übel zu finden. Tanz und Gesang sind dabei untrennbar verbunden. Das zeigt sich deutlich bei den Ava Guaraní, die ihre religiösen Führer und die, die Tänze anleiten, auch *oporaiva* (dt.: die, die singen) nennen. Zwei Daten sind nach wie vor entscheidend im Ritualkalender der Guaraní: der Beginn des Frühjahrs, die *Ára Pyau Ñemonkandire*, die mit der ersten Blüte des Lapacho-Baumes eingeleitet wird, und die Segnung der ersten Früchte, *Tembiu Aguyje*, verbunden mit dem Ritual der Namensgebung, dem *Ñemongarai*. Obwohl sich fast alle Guaraní zu diesen Tanzritualen versammeln, wird für die nicht anwesenden Mbya im *opy* etwas Mate ausgelegt, gebetet und prophezeit.

Im *tangara* (dt.: ein Tanzschritt; häufig vorkommender Vogel) werden die Kinder in die Tänze, Lieder und Mythen eingeführt, damit werden sie durch Tanz und Gesang in das kollektive Gedächtnis der Gruppe eingeweiht. Mit Spaß und Freude können sie stundenlang singen und tanzen, dabei beugen sie sich der Autorität des jeweiligen Dirigenten, ohne dass dieser erzieherischen Zwang ausübt. Die religiöse Basis, die die Gruppenkohäsion und die gemeinsame Habitusstruktur prägt, wird durch die Einführung der Kinder erweitert und ist ein wichtiger Gegenpol zu den staatlichen Schulen. Schon kleine, etwas über ein Jahr alte Kinder werden zum Rhythmus der *mbaraka* zum tanzen aufgefordert („*Ejeroky!*“), und ihre ersten Tanzversuche werden gebührend gefeiert. Die Riten der Guaraní sind zugleich Bildungsträger. In ihnen wird das religiöse Weltbild, welches die regulativen Normen des Zusammenlebens, den Umgang mit den natürlichen Ressourcen und wie diese erhalten werden, vermittelt. Die Musik hat neben einem sakralen Charakter aber auch einen hohen

Unterhaltungswert. Die durch den westlichen Einfluss säkularisierte beliebte Musik bei den Guaraní sind paraguayische Gitarrenballaden und unter den heutigen Jugendlichen auch *cachaca* und *cumbia*. Diese werden selbst gespielt oder ertönen aus den zahlreichen blechernen Kofferradios⁷⁴.

4.4. Christliche Mission in den tekoha

In den Missionen des letzten Jahrhunderts und den bis heute existierenden Missionsstationen tauschen die Guaraní wirtschaftliche und gesundheitliche Unterstützung gegen religiöse Freiheit und oftmals auch den Verzicht auf bestimmte religiöse Praktiken. Auch wenn die Beziehung der Guaraní zu den Missionen nicht besonders intensiv und tiefgreifend ist, kann es ihre Wertemuster, Denkmechanismen und Habitusstrukturen verändern. Besonders die gefühlsbetonte und sangesfreudige Pfingstbewegung kommt mit ihren ekstatischen Gottesdiensten den spirituellen Bedürfnissen der Guaraní entgegen. Personen, die sich diesen Gruppen anschließen befinden sich in Lebenskrisen, die in der fragmentierten indigenen Gesellschaft nicht mehr gelöst werden können. Die Orientierung zu neuen religiösen Strukturen führt zu weiteren Problemen. „...noch mehr Spaltung in der Gemeinde, weitere Brüche in den Beziehungen des Verwandtschaftsgefüges, die Vertiefung des Gefühls, dass eigene Regelmechanismen nicht mehr ausreichend stark und wirkungsvoll sind und damit verbunden eine weitere Schwächung des kulturellen Selbstwertgefühls“ (Grünberg, 2001/2, 249). Trotzdem haben sich die grundlegenden inneren Strukturen nicht so sehr verändert, wie z.B. in anderen indigenen Gesellschaften, deren Kinder in Missionsschulen dem westlich-christlichen Denken unterworfen wurden. Katholische Missionen sind zumeist kein Problem mehr, da sie der Evangelisierung abgeschworen haben. Eher ist eine Guaranisierung der katholischen Nonnen und Missionare festzustellen als eine Christiansierung der Guaraní, die mit katholischen Institutionen zusammenarbeiten.

⁷⁴ Aufgrund der vielen deutschen Immigranten im Süden Paraguays und Brasiliens und im argentinischen Misiones gibt es mehrere deutschsprachige Radiosender in diesen Regionen. Bei vielen Guaraní ist vor allem die Jodelmusik sehr beliebt. Es ist schon seltsam, befremdlich wenn im frühen Morgenrauen, mitten im aufwachenden subtropischen Wald in der morgendlichen Matetrink-Runde deutschsprachige Volksmusik aus einem Kofferradio ertönt. Es sorgte bei den Guaraní stets für Erheiterung, dass es mir als Norddeutsche sehr schwer fiel, süddeutsche oder gar österreichische oder schweizerische Dialekte zu verstehen.

4.5. Der Mythos der Konquista

Die Konquista wird von den Mbya mit dem Mythos der Brüder *Paragua* und *Guaira* in ihr Weltbild eingefügt. Beide waren politisch einflußreiche Guaraní-Führer zu Zeiten der spanischen Eroberung. Doch reagieren sie unterschiedlich auf die Invasion der Fremden. Während *Paragua* ein Bündnis mit den Spaniern eingeht, ihnen sogar seine Tochter zur Frau gibt und die Fremden somit als Schwager akzeptiert, zieht sich *Guaira* mit einer grossen Gruppe von Anhängern in den Wald zurück und vermeidet den Kontakt. *Guaira* gilt fortan als Vorfahre der Mbya und *Paragua* als Stammvater der Ava Guaraní, die damit den Paraguayern als *tovaja* (dt.: Schwager) in ihrem Sozialgefüge einen Platz zuweisen. Die Mbya dagegen negieren jegliche Verwandtschaft mit den Paraguayern und unterstreichen in diesem Mythos ihre totale Ablehnung. Im Mythos der beiden großen Kaziken findet sich auch eine Lösung zur Koexistenz der *Yvyvo amboae* (guar.: Leute von fremder Erde) und Guaraní. Die göttlichen Wesen haben demnach für die Paraguayer die Felder und für die Guaraní den Wald vorgesehen. Doch die Paraguayer haben sich mit der massiven Invasion in die letzten Wald- und Rückzugsgebiete nicht an diese Ordnung gehalten.

4.6. Der Einfluss der Jesuiten?

Vor allem in Hinblick auf die Religion der Guaraní wird viel über den Einfluss der Jesuiten spekuliert. Niumendajú meint nicht, dass die Idee vom Land ohne Übel, einem mythischen Paradies aus der christlichen Religion übernommen wurde, zu zentral ist dieser Aspekt in der guaranitischen Weltanschauung⁷⁵. Schaden und Cadogan hingegen gehen von dieser These aus. Aber für beide Guaraníologen bleibt die Herkunft der Mbya ein nicht ganz zu lösendes Rätsel. Sie sehen keine christliche Beeinflussung in der Religion⁷⁶ der Mbya. Die *yvy tenonde*, die erste Erde, in der die Bewohner im *aguyje* Zustand lebten, wird zwar mit

⁷⁵ Interessant sind Niumendajus Beobachtungen der christlichen Praktiken der Guaraní, die als reine Fassade zur Befriedigung der brasilianischen Gesellschaft durchgeführt werden.

⁷⁶ Bei den Guaraní wird der Gott *Tupa* mit dem christlichen Gott gleichgesetzt, dieser wurde von den Missionaren als solcher auserwählt. *Tupa* ist eine guaranitische Gottheit, die aber in den wichtigen Mythen der Erschaffung der Welt weder als Schöpfer noch als Kulturheros auftaucht. *Tupa* wird die östliche Himmelsregion, die Richtung, aus der die Europäer kamen, zugewiesen. *Tupa* wird mit Regen und Donner in Verbindung gebracht, damit ist er die zerstörerische Gottheit, die das Ende der Welt durch Feuer und Überflutung bringt, er ist Himmelsfeuer. Zerstörung ist Teil der kosmischen Ordnung und wird nicht negativ gewertet (siehe: Clastres, 1989, 31ff).

dem christlichen Paradies verglichen, aber dieser Vergleich beweist keinerlei Beeinflussung. Aber stellt sich hier die Frage der Instrumente, die die Mbya in ihren Riten benutzen. Der *opyguá* benutzt statt der Rassel eine Gitarre, die jesuitisch-europäischen Ursprungs ist. Auch die Idee des Lands ohne Übel ist bei den Mbya ebenso vorhanden wie bei den anderen Gruppen. Eine der auffälligsten Veränderungen im religiösen System der Guaraní ist das Fehlen der *caraiibes*, welche in den Chroniken als die großen religiösen Führer beschrieben werden.

Die Religion der Guaraní hat einen offenen, individuellen Charakter. Der Diskurs über Kosmogonie und psychologische Theorien ist vielfach. Jeder hat auch persönliche, individuelle Gesänge, auch wenn der Inhalt nicht persönlich ist. Religiöse Erfahrung und die Beziehung zum Göttlichen sind in gewisser Weise persönlich. Jeder religiöse Führer hat sein eigenes Interpretationssystem, was die Religion somit auch für synkretistische Elemente öffnet und sie für Veränderungen flexibel macht. Die Guaraní integrieren viele Anregungen und Informationen von außen in ihr Weltbild und in ihre Mythologie. Es kann angenommen werden, dass die eigentlich individuelle Religion in ihrer Ausübung durch die Erfahrung in den jesuitischen Reduktionen einen formalisierteren, ritualisierten Charakter angenommen hat. Die strikte Abfolge verschiedener Rituale in den Zeremonien kann als Folge des ritualisierten Lebens unter Aufsicht der Jesuiten entstanden sein (siehe auch: Meliá, 1986, 124f)

Für die Mbya ist die offene Haltung der Ava Guaraní oftmals unverständlich. Die Ava Guaraní scheuen sich nicht ihre religiösen Praktiken und Rituale in der nicht-indigenen Öffentlichkeit durchzuführen. Sie nutzen die Kraft ihrer Zeremonien auch zu politischen Zwecken. Die Mbya kritisieren diese für sie zu laxen Haltung im Umgang mit den sakralen Tänzen und Gesängen.

4.7. Das Land ohne Übel: *Yvy marae'ỹ*

Die bekanntesten Mythen der Guaraní sind die Idee des Landes ohne Übel und der Zyklus der Zwillinge. Die religiösen Konzepte der Guaraní über das Universum haben ihr essenzielles Fundament auf der Erde, im guten Land. Das perfekte Leben nach den religiösen Regeln ist nur dank ihrer möglich. Das berühmteste Thema der Guaraní ist deren

Suche nach diesem Land ohne Übel. Neben dem guaranitischen Mythos sprechen einige brasilianische Ethnohistoriker auch schon von einem akademischen Mythos um dieses Land ohne Übel (Silva, 1999, 133). Der Ausdruck *yvy marae' ÿ* wird das erste Mal 1639 bei Montoya erwähnt und wird heute noch von den Ava Guaraní in Paraguay, Bolivien und Brasilien verwendet. Die Übersetzung, die Montoya bietet, ist der „Boden, der noch intakt, unverändert ist“ (Montoya, 1867, S. 210), also jungfräulicher Boden. Damit wäre die Suche nach diesem unverbrauchten Boden eher eine ökonomische Suche nach neuem Anbaugelände. Gleichzeitig ist es aber auch ein soziales Konzept, denn ohne die wirtschaftliche Grundlage kann ein Grundzug der guaranitischen Gesellschaft, die Reziprozität innerhalb einer Familiengruppe, nicht gelebt werden. Ohne genügend „reine“ Nahrungsmittel und *kanguí* (guar: Maisbier) können auch keine zeremoniellen Feste gefeiert werden. Aber gerade in den Zeremonien wird Reziprozität in Nahrungsaustausch, gemeinsamem Tanz und Gesang manifestiert. Diese sind notwendig, um die für den Erhalt des Gleichgewichts der Erde unabdingbare Kommunikation mit den göttlichen Wesen zu gewährleisten.

Das *yvy marae' ÿ*, das Land ohne Übel, ist in der mythischen Vorstellung ein Ort ohne Ende; dort gibt es Nahrungsmittel im Überfluß und eine immerwährende Freude. Man erfreut sich ohne vorherige Gegenleistung an einem Überfluß. Im Land der göttlichen Wesen, in Misiones, dort wird es auch als *tekoha* des *ñanderu* oder auch *Ñanderu Retã* beschrieben, sind die Zyklen ewig. Das Konzept des Landes ohne Übel ist präkolumbisch, auch wenn es oft mit der christlichen Vorstellung des Paradieses gleichgesetzt wurde. Im mythischen Land ohne Übel hat sich der Zivilisations- oder Kulturheros nach der Schaffung der Welt und der Unterweisung der Menschen in den für ihr Überleben notwendigen Kenntnissen zurückgezogen. In das perfekte Land gelangen die privilegierten Toten, die Schamanen und Krieger, nachdem sie verschiedene Proben durchlaufen haben. Im Land ohne Übel, dem Land der Götter, ist ein Leben ohne Anstrengung und Arbeit möglich, die Feldfrüchte wachsen von alleine, die Pfeile gehen selbständig auf die Jagd, die Regeln des Zusammenlebens sind aufgehoben. Das Besondere an diesem paradiesischen Ort ist, dass es auch den Lebenden möglich ist, dorthin zu gelangen. Durch *oñemonkandire*, ohne die Probe des Todes oder wörtlich: machen, dass die Knochen frisch bleiben, gelangen die Mbya an den mythischen Ort, ohne zu sterben. *Ikandire* ist also die Möglichkeit, lebend

unsterblich zu werden. Um das Land ohne Übel zu erreichen, braucht es zwei Voraussetzungen: *aguyje*, die psychische Reinheit, und *kandire*, die körperliche Perfektion. *Aguyje* schließt die fremde Gesellschaft aus. Um in diesen leichten Zustand zu gelangen, dürfen nur traditionelle Nahrungsmittel zu sich genommen werden. Im *aguyje* kapselt man sich konservativ im intraethnischen Muster ein. Diese fundamentale Einstellung wird aber immer schwerer zu leben, auch für die religiösen Führer, die genauso die Grundbedürfnisse ihrer Familien decken müssen. Der Weg in das Land ohne Übel ist – wie alles in der guaranitischen Gesellschaft - eine zutiefst persönliche Suche, die in die kollektiven Erfahrungen eingebettet ist. „Nesse sentido, para alcançar yvy marãey é preciso um esforço individual que depende de um empenho coletivo que propicie que todos, juntos ou individualmente, consigam realizar o ideal comum“ (Ladeira, 1992, 62). Wie der mythische Heros Ñande Ru Papari und einer der Söhne Tupas, Kapita Chiku, das Land ohne Übel erreichten, kennen die Mbya auch Geschichten von tatsächlichen historischen religiösen Persönlichkeiten, die “das große Wasser zu Fuß überquerten” und so in das mythische Land gelangten. Die Welt der heiligen Wesen und der Menschen ist also eine ineinander verwobene Welt. Die perfekte spirituelle und die imperfekte menschliche Welt sind permeabel. Sie stehen sich oppositionell gegenüber, sind aber nicht völlig getrennt voneinander. Cadogan interpretiert diese Geschichten um die realen Menschen, die das Land ohne Übel erreichten, als Zeugnisse der kollektiven Erinnerungen an historische Migrationszüge.

Die Schamanen sind diejenigen, die den spirituellen Weg in das *yvy marae'ỹ* kennen, aber nicht deren Verortung. Sie allein wissen um die ethischen Regeln, die den Weg weisen. Diese Verbindung zu den ethischen Grundsätzen, der Essenz der Guaraní, macht die Idee des Lands ohne Übel zu einer ideologischen Kategorie. Die spirituelle Erfahrung des Weges, der Suche, wird mit der physischen Anstrengung der tatsächlich zurückgelegten Kilometer und des tagelangen Tanzens kombiniert. Auch im Zwillingsmythos der Guaraní ist das Wandern eine fundamentale Erfahrung der Kulturheroen Kuarahy und Jasy. Nachdem die erste Welt durch eine Flut zerstört wurde, schaffen sie die zweite Welt, *yvy pyau*. Diese durchwandern sie und geben dabei allem einen Namen und damit eine Existenz. Im heutigen Kontext schaffen sich die Guaraní mit ihrer Mobilität auch eine neue Welt oder besiedeln wieder ihre alte Welt.

Die Welt, in der die Mbya heute leben, nennen sie *Yvy Pياهو* (neue Welt); nachdem die erste Welt, *Yvy Tenonde* (die vorherige Welt), durch eine Sinnflut zerstört wurde, haben göttliche Wesen die zweite Welt geschaffen. In der ersten Welt sind die Menschen aus einem Teil der göttlichen Weisheit gemacht. Die, welche den Zustand der Perfektion erlangen, können in die andere Welt hinübergelangen; in dieser leben sie dann mit den sekundären göttlichen Gestalten. Die zweite Welt ist von Anfang an nicht perfekt gewesen, die göttlichen Wesen waren nicht mehr bereit, noch einmal alles perfekt zu schaffen. In der jetzigen Welt sind für die Menschheit viele Proben zu bestehen. Irgendwann wird auch diese Welt von den Göttlichkeiten zerstört, viele Mbya sind überzeugt, dass dies bald geschieht. (Cadogan, 1959).

Neben der Vorstellung des perfekten Landes gibt es im dualistischen Konzept der Guaraní auch die Idee des imperfekten Landes bzw. einer Instabilität des Landes. Die *yvy vai*, die schlechte Welt, ist die Welt der Weißen und der Realität, die die Guaraní heute leben. Nachdem diese Welt nach Ansicht der Guaraní imperfekt ist und nur eine Kopie dessen, was die wahrhaftige Welt einst war, wird auch sie irgendwann zerstört werden. Viele Propheten sehen das Ende der Welt nahen. In der Vorstellung der Guaraní ist die Erde erschöpft und ausgelaugt und kann daher jeden Moment anfangen zu taumeln und zu fallen. Nach verschiedenen Vorstellungen wird diese Welt durch Feuer oder wieder durch Überflutung vernichtet werden. Die Weltuntergangsszenarien sind mit der christlichen Apokalypse vergleichbar. Die Zerstörung der letzten Welt wird in den Mythen der Guaraní erzählt. Durch das *ñembo'e*, das gesungene und getanzte Gebet, können die Guaraní dieses Ende verzögern oder direkt von dieser Erde in das *yvy marae'ỹ* übersiedeln. Die soziale und politische Ordnung in beiden Welten ist unterschiedlich. Die eine ist die Negation der anderen. Deswegen kann man nicht gleichzeitig zu beiden Welten gehören; um in das Land ohne Übel zu gelangen, wird die alte Gruppenzugehörigkeit aufgehoben. Die Instabilität der Erde bedroht permanent das guaranitische Universum. "La destrucción siempre está en el horizonte" (Meliá, Temple, 2004, 24). Die heutige Umweltzerstörung und die daraus resultierende Vernichtung der Lebensgrundlage der guaranitischen Gesellschaft wird mit dem baldigen Ende der Welt assoziiert. "No se debe alterar el principio ecológico para no enfermar la tierra; así consideran el desmonte como algo irracional. Observan y comentan problemas de erosión de agua y viento como indicios de la destrucción del mundo"

(Grünberg, 1975, 32). Die Guaraní sind vom Untergang der zweiten Erde überzeugt, es gibt aber keine Einigung, ob dieser in naher oder ferner Zukunft liegt. Der Auftrag zum Erhalt dieser Welt ist von den heiligen Wesen an die Guaraní gegeben worden; mit ihren Gesängen und Gebeten bemühen sie sich um ein Gleichgewicht der Erde. Hauptschuld am Ungleichgewicht der Erde trifft die westliche Gesellschaft mit ihrer Ausbeutung der Natur. Aber auch die Mbya gestehen sich eine kleine Schuld ein, denn würden sie mehr an ihrem traditionellem *reko* festhalten, könnten sie auch intensiver mit den spirituellen Wesen kommunizieren und besser für den Erhalt der Welt sorgen. Sollten sich die Guaraní vollständig assimilieren, bedeutete es auch das Ende der Welt. Das Übel dringt in alle Lebensbereiche der Guaraní ein. Es bringt Krankheit und Tod und stürzt die Gesellschaft in eine soziopolitische Krise. Gerade in Zeiten großer Unsicherheit und Angst erhält das Konzept des anderen Landes eine überlebenssichernde Bedeutung. „El antiguo Paraguay habitado por los indios Guaraní fue durante dos siglos la tierra de elección de mesías y profetas indígenas. Ninguna otra región cuenta con tantos movimientos de liberación mística (...) Su multiplicación en el momento en que conquistadores y jesuitas establecen su dominación y se esfuerzan por destruir la antigua civilización se explicaría por la desesperación que se apoderó de los Tupinambá y de los Guaraní. Este desesperación los habría animado a escuchar a los profetas que se levantaban entre ellos y que les ofrecían como solución la huida hacia la tierra-sin-mal o la venida próxima de una edad de oro” (Metráux, 1967, 23). Prophetismus und Messianismus sind demnach soziale Bewegungen. Das Land ohne Übel ist eben nicht einfach nur ein glücklicher Ort, sondern wird auch zum einzigen Refugium, wenn das prophezeite Ende der imperfekten Welt einbricht. Die Suche nach dem Land ohne Übel ist eng mit dem Glauben an die Zerstörung dieser Welt verknüpft und konnte massive Migrationszüge auslösen. Diese messianischen, verzweifelten Migrationszüge, angeleitet durch einen Schamanen, wurden bis ins letzte Jahrhundert beobachtet und dokumentiert. Nimuendajú⁷⁷ (1944), Schaden (1965) und

77 Kurt Unkel schrieb unter seinem guaranitischen Namen Nimuendajú, , der, der sich einen Platz, eine Heimstätte schafft, über die Apapokuva in Brasilien im 19. Jh. und Anfang des 20. Jhs. Er beschreibt die Migrationszüge aus Paraguay in den brasilianischen Bundesstaat São Paulo, später auch Migrationszüge in andere Bundesstaaten. In der Arbeit von Nimuendajú findet sich eine historische Rekonstruktion der Guaraní, die ein Erklärungsmuster für ihre Migrationsbewegungen liefert. Nimuendajú legt den Hauptanreiz auf die ur-guaranitische Suche nach dem Land ohne Übel, dabei liefert er auch eine Untersuchung zum Schamanismus und Prophetentum und eine Beschreibung der Kosmologie und des Schöpferzyklus der Guaraní. 1905 hat Kurt Unkel seine erste Begegnung mit den Apopocuva-Guaraní, die er bis 1911 weiter ausbaut. Kurt Unkel

Watson (1965) beschreiben die Migration paraguayischer Guaraní nach Brasilien, denn die Idee des *yvy opá*, des Endes der Welt, mündete in messianistische Bewegungen gen Osten. Heute kann man dagegen die Rückwanderung von Guaraní aus Brasilien nach Paraguay beobachten. Auch die Präsenz der Mbya in Argentinien kann in Verbindung mit dem Glauben an das baldige Ende der Welt und mit der Suche nach dem Land ohne Übel gebracht werden. Die Suche nach dem Land ohne Übel ist aber kein simples sich Ausliefern an mythische Strukturen, sondern kann heute als eine Form der Konfrontation mit dem neokolonialen System und als seine Negation verstanden werden. Thiemer-Sachse (2007) sieht eine Verflechtung der Wanderbewegung in das gesuchte Land ohne Übel mit einem älteren Mythenkomplex Amerikas. Die Fremden, die Eindringlinge, kamen aus dem Osten des Kontinents, von der Küste.

Das Land ohne Übel bietet Alternativen und Lösungsmöglichkeiten. Die Möglichkeit der Migration wird durch das Konzept des Landes ohne Übel gestärkt und wird zum Motor einer sozialen und politischen Entscheidungsfindung. Die religiöse Idee des *yvy marae'ỹ* ist also m. E. nicht alleiniges Leitmotiv für die Handlung der Migration, sondern eher zusätzlicher Motivationsdynamo.

4.7.1. Messianistische Migrationszüge

Nimuendajú beobachtete drei Migrationszüge (1820, 1870 und 1912) aus Paraguay an die brasilianische Atlantikküste. Einer davon ist der einer Guaraní-Gruppe aus der Region Mbaracayú. Diese Gruppen waren, wenn nicht direkte Vorfahren der Ava Guaraní, dann enge Verwandte der heutigen Ava Katu Ete. 1912 traf Nimuendajú diese Gruppe, die sich Tañyguá nannte, an der Küste São Paolos. Sie verließen etwa in den 30er Jahre des 19. Jhs. Paraguay. Die Mitglieder der Gruppe berichteten Nimuendajú von dem Auszug aus Paraguay, wie ihre Eltern und Großeltern ihre Hütten und Felder nur mit dem, was sie

wird 1922 unter seinem indigenen Namen Nimuendajú in Brasilien naturalisiert. Die kognitive Ethnologie und Aktionsethnologie wird zwar erst 50 Jahre später thematisiert, aber von Nimuendajú schon weit vorher vorgelebt. Für ihn sind die wissenschaftlichen Leistungen nicht trennbar vom menschlichen Verhalten. Nimuendajú sieht seine Aufgabe, die Indianer in ihrem Gedächtnis kramen zu lassen, um diese für ihn noch zum Untergang geweihte indigene Welt wenigstens in Schriften zu bewahren. Das hält ihn aber nicht davon ab, sich aktiv für Überlebenschancen der indigenen Bevölkerung einzusetzen. Seine Suche nach Siedlungsplätzen für die Guaraní ist nicht seine Methode, sondern Herzenssache. Er setzt sich auch für eine Schulbildung für die Indigenen ein, betont diese aber eher für die Jungen, da er erkennt, wie wichtig die Rolle der Frau im Kulturerhalt ist.

tragen konnten, verließen. Ziel dieser Gruppe war die brasilianische Atlantikküste. Hier wollten sie, angeführt von ihrem mächtigen Schamanen, mittels intensiver Gebete das Meer überqueren, um in das „Land ohne Übel“ überzusiedeln. Von den anfänglich über zweihundert Menschen starben die meisten durch Seuchen und Epidemien und an den Entbehrungen der langen Wanderschaft. 1877 wurden noch 150 Guaraní dieser Gruppe gezählt, 1885 nur noch 57; und 1912 traf Nimuendajú nur noch 19 dieser Guaraní an, die in einem von der brasilianischen Regierung zugewiesenen Gebiet lebten (Nimuendajú, 1914, 287ff). Andere Guaranígruppen, Oguauíva und Apapokúva, folgten dem Beispiel der Tañyguá und migrierten gen Osten auf der Suche nach einem besseren Ort. Bei genauerer Betrachtung der Herkunftsregionen dieser Guaraní-Gruppen kann ein von außen stimulierender Impuls nicht die einzige Begründung für diese messianistischen Züge sein. Denn einige dieser Gruppen lebten in noch fast unberührten, dichten Waldregionen in politischer und ökonomischer Autonomie. Den ganzen Druck der weißen Gesellschaft bekamen sie erst zu spüren, als sie auf ihrer Wanderung in Kontakt mit der brasilianischen Gesellschaft traten. Andere Gruppen dagegen sind sicher vor den weißen Kolonisationsgrenzen, die in Paraguay und im Mato Grosso die Siedlungsgebiete der Guaraní bedrohten, geflohen. Neben externen Faktoren kann man aber auch von einem stark religiösen, intraethnischen Hintergrund ausgehen. In Zeiten großer Unsicherheit werden alte Konzepte aktiviert, die Sicherheit bieten. Die Idee der Suche nach der Unsterblichkeit und dem guten Leben gewinnt so in unsicheren Zeiten eine enorme Kraft. Nimuendajú betont die äußeren Umstände, die indigene Gruppen in ihrem Siedlungsraum existenziell bedrohten und in die Migration trieben. Die Art und Weise der messianistischen Migationszüge sind allein auf intraethnische Faktoren zurückzuführen, aber Auslöser ist die Bedrohung durch die weiße Gesellschaft, die gerade im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert die letzten freien indigenen Gebiete erobert⁷⁸. Auch in den Wanderbewegungen der Guaraní-Gruppen im 15. und 16. Jahrhundert vermutet er einen religiösen Charakter. So führt Nimuendajú die Besiedlung des brasilianischen Litorals durch die Guaraní auf eine religiöse Suche nach dem Land ohne Übel zurück.

⁷⁸ Um 1900 bringen vermehrt Siedler, Missionare, Straßen- und Bahnstreckenbau Kontakt zu den abgelegenen Völkern und tragen so auch viele Krankheiten in die indigenen Gesellschaften, die für diese noch keine Abwehrkräfte entwickeln konnten.

Ohne die Schwere der kolonialen Knute zu benennen, analysieren später Métraux (1928) und Clastres (1975) die Wanderbewegungen als philosophisch-religiöse Ausdrucksform dieser Ethnien.

Schaden beschreibt, wie mehrere Gruppen 1924, 1934 und 1946 die Küste São Paulos erreichten. 1947 traf er auf eine von diesen Gruppen auf ihrem Weg an die Küste in Santa Catarina. Insgesamt konnte Schaden drei große Migrationsströme in den brasilianischen Litoral miterleben, einen davon aus dem Osten Paraguays und einen anderen aus dem Nordosten Argentinens.

Guaraní aus dem Osten Paraguays bereiteten sich noch 1971 auf die Reise in das *yvy marane' ÿ* vor. (Meliá, Grünberg und Grünberg, 1976, 234). 1982 erhielten Indigenistas in Paraguay die Information, dass verschiedene Mbya-Schamanen das Ende der Welt prophezeiten, in ihren Gruppen eine Revitalisierung des religiösen Lebens forcierten und den Umgang mit der nicht-indigenen Bevölkerung untersagten. Diese Mbya haben sich dann zwar nicht auf den Weg in das *yvy marane' ÿ* gemacht, aber sie versuchten, durch Abgeschiedenheit ihr *Mbya reko* zu retten.

Die ältesten Zeugenberichte sind auf Anfang des 17. Jhs. datiert. Der französische Hugenotte La Ravardiere traf 1609 im dichten Waldgebiet auf eine Gruppe aus Pernambuco, die auf der Suche nach dem Land ohne Übel, einem Land ohne weiße Barbaren, war. Sie lebten in tiefer Askese und befolgten die von dem Schamanen auferlegten Rituale, um den Weg in das paradiesische Land zu erfahren. La Ravardiere brachte mit einem Segelboot die Gruppe auf die Insel San Luiz de Maranhao, wo sie drei Jahre später von Yves d'Evreux angetroffen wurden. Nach d'Evreux sind die Indigenen einem Propheten gefolgt, der ihnen den Weg in ein wunderschönes Land ohne Anstrengung und Arbeit versprochen hatte. Durch d'Abbeville erfahren wir, dass diesem prophetischen Schamanen an die 60.000 Indigene gefolgt sind. Doch viele sind schon auf dem Weg an die Küste an Hunger, Krankheit oder in Kämpfen mit befeindeten Gruppen gestorben (Evreux, A., 1614, in portugisischer Übersetzung: 1945). Die dokumentierten messianistischen Migrationszüge scheiterten alle, immer von einer hohen Zahl von Toten begleitet. Doch aus emischer Sicht scheitert das Projekt der Suche an menschlichen Unzulänglichkeiten; die Idee des Landes ohne Übel und die Möglichkeit, unversehrt dorthin zu gelangen, werden

nicht angezweifelt. Das menschliche Versagen wird u.a. auf die Unfähigkeit des Schamanen, die Gruppe zu führen, oder auf eine fehlende Intensität der Rituale oder auch das Einschlagen eines Irrwegs zurückgeführt.

Erst Cadogan⁷⁹ drang tief genug in die religiösen Vorstellungswelten der Guaraní ein, um zu erkennen, dass die Guaraní das Land ohne Übel auch ohne Migration auf dieser Erde erreichen können. Allein durch psychisch-spirituelle und körperliche Perfektion erlangen sie den Zustand des *aguyje*, der ihnen die Übersiedlung in die andere Welt erlaubt. Cadogan berichtet von dem Schamanen Kapita Chiku, der ohne zu sterben das Land ohne Übel erreichte. Dieser große Schamane aus Tarumá schafft es durch Tanz und Gesang zur Reinheit und Perfektion des *aguyje*. Auf Anordnung von *Kuarachy Ete* leistet er dem neokolonialen System, das ihm nicht seine angestammten Rechte anerkennt, Widerstand und demonstriert in Asunción seine Identität auch noch im Gefängnis mit den heiligen Tänzen und Hymnen. Kapita Chiku ist einer der Mbya-Heroen, die in der Mythologie eine Art Vergöttlichung erfahren haben. Der Zyklus des Chiku wird in epischen Versen wiedergegeben und wurde in den verschiedenen zeitlichen Epochen verändert. In den Versen wird eine Wegbeschreibung in das Land ohne Übel gegeben. Nach der Überquerung des großen Meeres, welches das imperfekte Land vom unberührten Land trennt, wird eine Insel erreicht, die die *axis mundi* ist und die paradiesische Welt mit der profanen Welt verbindet. Dort ist Parakáo Ne'engatu, der Papagei, der den weiteren Weg vorgibt.

Bis in die 30er Jahre des letzten Jahrhunderts kam es in Caaguazú immer wieder zu blutigen Zusammenstößen zwischen Mbya und den neuen Siedlern. In Yhú fielen Feinde der Mbya sogar dem Ritual der Anthropofagie zum Opfer. Nachdem die Mbya die neuen Eindringlinge nicht aufhalten konnten, machten sie sich unter Führung von Karai Katú aus Avaí an die Atlantikküste auf. Auf der Suche nach dem Land ohne Übel ohne weiße Eindringlinge folgten sie den alten Ritualen und dem Glauben der Vorfahren.

⁷⁹ Leon Cadogans Hauptwerk besteht aus Zusammenstellungen, Kommentaren und Auslegungen von Guaraní-Texten, die den wertvollsten ethnologischen *corpus* bilden.

4.7.2. Die akademische Debatte um das mythische Land

Welche Faktoren die messianischen Migrationszüge auslösen, ist umstritten und nicht geklärt. In der akademischen Betrachtung wurde das Konzept des Landes ohne Übel mit philosophisch-religionswissenschaftlicher Hingabe analysiert. Ich stelle kurz die Hauptströme dieser sehr europäischen Diskussion vor, indem zwei Strömungen unterschieden werden können: Einerseits ist es die von Niumendajú 1912 formulierte These der religiös-spirituell motivierten Suche des paradiesischen Landes in einer anderen Welt, die später durch Metraux⁸⁰ gestützt wurde. Andererseits ist es die aus der ökologischen Notwendigkeit geborene Suche nach neuem Siedlungsland, getreu der ersten Übersetzung von Montoya (intaker Boden ohne Bebauung,).

Nimuendajú analysierte als erster, dass das Hauptmotiv der Migration der Guaraní nicht in der kriegerische Eroberung neuer Gebiete liegt, sondern einem religiösen Impuls und den entsprechenden kriegerischen Fähigkeiten zu verdanken ist, “les ha posibilitado la consecución hasta cierto punto de sus planes” (Nimuendajú, 1978, 128). So sah er ein Kontinuum von den antiken zu den modernen Guaraní. Dies erlaubt eine ethnologische Retrospektive, was eine generelle Theorie der Migration dieses Volkes erlauben sollte. Auch Metraux ging von rein intraethischen Faktoren aus und stützte seine Theorie durch von ihm untersuchte Migrationszüge von Gruppen, die ohne Kontakt mit der weißen Gesellschaft lebten. Für ihn waren die Gründe für das Aufkommen dieses Phänomens rein indigenen Charakters und nur in der Mythologie und Gesellschaftsordnung der Guaraní selbst zu suchen (Métraux, 1973, 13ff).

Für Schaden hingegen waren neben den internen Gründen, die messianische Bewegungen auslösen, externe Faktoren mit ausschlaggebend. “...estamos en desacuerdo con Métraux cuando él invoca el carácter anticristiano y antieuropeo de los movimientos místicos provocadas por los mesías, como argumento a favor del origen puramente indígena de éstos últimos. En nuestra opinión, las manifestaciones xenófobas – que son un aspecto casi

⁸⁰ Metraux ist der erste Ethnologe, der die Daten der Chronisten des 16. und 17. Jahrhunderts über die Tupinambá und Guaraní systematisch durchforstet und sie mit dem ethnographischen Material seiner Zeit kompiliert hat. Hauptkritik an seiner Arbeit muss sein, dass er ein Phänomen einer bestimmten Kultur und Zeit auf andere Kulturen und Zeiten überträgt und daraus schließt, dass auch die Zusammenhänge identisch sein müssen (Clastres, 1975, 87).

general del mesianismo – se deben fundamentalmente a una situación de desequilibrio provocada por el contacto con una civilización blanca” (Schaden, 1959, 58).

Eliade klassifiziert diese kollektive Suche als eines der wichtigsten religiösen Phänomene des amerikanischen Kontinents. Interne oder externe Konflikte und Krisensituationen beleben den Mythos und lösen Migrationswellen aus. Sicher ist das Konzept des Landes ohne Übel nicht der einzige Migrationsgrund, aber die Idee kann eine enorme Energie entwickeln. Eliade nennt acht substanzielle Elemente des Konzeptes des Landes ohne Übel:

1. Die führende Rolle eines Schamanen als Messias-Figur
2. Das Land ohne Übel wird zum Refugium vor der Apokalypse und als Zielort für die Glückseligkeit
3. Apokalypse entsteht durch eine kosmische Ermüdung. Welt und Menschen müssen periodisch erneuert und neu geschaffen werden, nachdem sie auf natürliche Weise nach einem bestimmten Lebenszyklus ausgelaugt sind
4. Die messianischen Migrationswellen haben zum Ziel, das Land ohne Übel vor der Zerstörung der Welt zu erreichen
5. Das Land ohne Übel ist eine reale Welt, aber zweideutig. Das normale Leben kann dort weitergeführt werden, aber ohne zeitliche Bindung. In dieser anderen Ebene existiert weder Armut noch Krankheit, Tod und Ungerechtigkeit. Im Land ohne Übel produziert die Erde ohne Arbeit ihre Früchte.
6. *Aguyje* (guar.: Glückseligkeit, Perfektion, Reinheit) ist das Zentrum und Ziel der menschlichen Existenz. *Aguyje* ist das Wissen um das Paradies und das dortige konkrete Leben. Ohne *Aguyje* kann das Land ohne Übel nicht erreicht werden.
7. In den verschiedenen Guaraní-Gruppen variiert die konkrete Vorstellung des mythischen Ortes.

Es gibt bei Eliade drei Schlüsselaspekte in der Suche nach dem Land ohne Übel: Tanz, Offenbarung und der Weg: das ununterbrochene Tanzen beschleunigt die Zerstörung der

Welt und produziert die Offenbarung, die den Weg in das Land ohne Übel freigibt. An dieser theoretischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Suche nach dem *yvy marae'ỹ* sind einige Anmerkungen nötig. Es benötigt einen mächtigen Schamanen, um das Projekt der Suche nach dem Land ohne Übel durchzuführen, aber er muss nicht unbedingt den Platz einer Messias-Figur einnehmen. Gerade, wenn wir davon ausgehen, dass die Suche nach dem Land ohne Übel auch ökonomische und soziale Komponenten beinhaltet, ist die Idee an sich stark genug und benötigt weniger starke Begleitung von religiösen Spezialisten. Eliade beschreibt den Tanz als schamanistische Technik, um in einen Trancezustand zu gelangen. In der Trance kommunizieren die Guaraní mit den Geistwesen und dem Übernatürlichen. Der Tanz solle nach Eliade die Zerstörung der Welt beschleunigen, aber die Guaraní betonen, dass sie gerade mit ihrem Tanz und Gesang die Welt im Gleichgewicht halten und damit retten. Der Tanz ist aber auch die ausschlaggebende Technik, in das Land ohne Übel überzusiedeln. So wie es Nimuendajú beschreibt, wollten sie mit dem ganzen Tanzhaus in die Höhe aufsteigen, um in das verheißungsvolle Jenseits zu gelangen.

Für Clastres ist das Land ohne Übel ein anti-soziales Konzept, das die herrschende Ordnung in Frage stellt und sie dem Untergang weiht. Ökonomische und politische Tätigkeiten werden auf dem Weg in das Land ohne Übel eingestellt. Der Prophet ist eine antisoziale Figur, die außerhalb der Guaraní-Gesellschaft steht. Seit dem 17. Jh. waren viele der messianistische Bewegungen in Gang setzenden Schamanen Mestizen. „(...) quizá su propia marginalidad los llevaba a elegir este papel, pero esta posición particular coincidía (...) con la que caracterizaba a los karai indígenas, sin lo cual no hubieran podido tener éxito“ (Clastres, 1989, 74). Der prophetische Schamane übernimmt als Messias-Figur die Führung einer Gruppe, deren hierarchische Ordnung dadurch gesprengt wird. In den messianistischen Migrationszügen gibt es keine politischen Führer mehr. Clastres analysiert das Land ohne Übel als Gegenkonzept zur Realität. Nachdem die Regeln des Lebens im mystischen Ort keine Bedeutung mehr haben und Arbeit und Gesetze aufgehoben werden, bringt sie die Elemente gesellschaftliche Ordnung, Arbeit und Gesetze in Verbindung mit dem Übel, welches es dort nicht mehr gibt. Clastres interpretiert das Konzept des *yvy marae'ỹ* als eine Selbsterstörung der Tupí-Guaraní-Gesellschaften. Es wird zu einem möglichen Ausweg aus sozialen oder politischen Krisensituationen (Clastres, 1989, 80).

Ñaguahẽ upèpe javeve hàpe Wir kommen durch den Flug dorthin.

Upèpe ojejiroky avei Dort tanzt man auch (aus: Meliá, Temple, 2004, 32)

Die Suche nach dem Land ohne Übel manifestiert sich in vielen Lebensbereichen, sie findet ihren Ausdruck in der reziproken Wirtschaftsweise der Guaraní, in den realen Migrationen und im “camino espiritual, celebrado ritualmente y practicado con ascetismo” (Meliá, Temple, 2004, 28). Das Land ohne Übel ist eine reale Kondition, um die Guaraní-Ökonomie, basierend auf Reziprozität, im Hier oder im Dort zu verwirklichen. Diese Idee kann als der Motor für die heutige Suche gelten. Mit dieser Idee stehen die Guaraní in Amerika nicht allein da. „(...) la utopía fue lo que permitió a los pueblos indígenas seguir existiendo. Ahora la utopía existe porque la realidad está en transformación. Los movimientos no son sólo utópicos por ser recusadores del colonialismo sino también por oponer a la racionalidad dominante otros universos posibles“ (Barabas, 1994, 15). Eine gemeinsame Utopie erzeugt die Neuschaffung oder Stärkung ethnischer Verbindungen. Sozioreligiöse Bewegungen werden zu einem Organisationsfaktor und schaffen politische Aktion. Somit ist die heutige Betonung des Landes ohne Übel nicht nur eine spirituelle Suche, sondern auch eine gesellschaftliche. Perfektion erlangt nur der, der nach dem *teko pora* lebt, nach den eigenen kulturellen Parametern. Für die ökonomische und religiöse Umsetzung werden bestimmte natürliche Voraussetzungen benötigt, für die heute gekämpft werden muss. Die „Suche nach dem Land ohne Übel“ bleibt auch bei sesshaften Guaraní ein strukturierendes Element ihres Denkens, die Suche bestimmt die Dynamik ihrer Ökonomie und ihrer Religiosität. „(...) la búsqueda de la ‘tierra sin mal’ y de una ‘tierra nueva’ estructura marcadamente su pensamiento y sus vivencias; la ‘tierra-sin-mal’ es la síntesis histórica y práctica de una economía vivida proféticamente y de una profecía realista, de pies en el suelo“ (Meliá, 1991, 14). Die Vorstellung des Landes ohne Übel unterliegt Veränderungsprozessen; heute antworten Mbya auf die Frage nach diesem mythischen Ort, dass das Land ohne Übel das Land ohne Weiße ist. Damit wird das Konzept der Suche nach dem Land ohne Übel, die Suche nach neuem Siedlungsgebiet, zu einem wichtigen Faktor im indigenen Widerstand. Migration und die Suche nach dem mythischen Land markieren eine Grenze zwischen dem Guaraní-Sein und dem Sein der Weißen.

5. Die Art zu Sein: das Guaraní reko im tekoha

Zum bessern Verständnis der Guaraní soll ein weiteres charakteristisches Konzept dieser Ethnie analysiert werden. Dieses hat durch den Einfluß der westlichen Gesellschaft zwar Veränderungen erfahren, ist aber nach wie vor partikular für die Guaraní: das *tekoha*. Um das Guaraní *reko* leben zu können, benötigt es einen Raum. Der Begriff *teko* (zweiförmig oszillierend: *teko*, *reko*) ist nach Montoya die Art zu Sein, das System, Gesetz, Kultur, Verhaltensnorm, Gebräuche. Demnach ist das *tekoha* (ha als Herkunftssuffix, Ort) der Ort an dem die Konditionen für das *teko*, die Art zu Sein, erfüllt werden. Das *tekoha* ist ein Ort mit bestimmten physischen (geographischen und ökologischen) Konditionen⁸¹, der eine *familia extensa*⁸² mit eigener spiritueller Führung und auf Basis der Subsistenzwirtschaft (Landwirtschaft, Sammeln und Jagen) eint. Im *tekoha* wird der Raum kulturell ausgefüllt, es werden soziale, politische und ökonomische Beziehungen gelebt. In diesem Zusammenspiel eines funktionierenden soziopolitischen Raums mit den notwendigen ökologischen Voraussetzungen wird das *Guaraní reko* erst möglich. Symbolische und praktische Referenzpunkte bestimmen den Ort eines *tekoha*. In fast allen Lebensbereichen, die innerhalb eines *tekoha* gelebt werden, haben die Guaraní lange ihre Souveränität erhalten und zeigen eindeutig ihre Form der Organisation, die der indigenen Logik entspringt und sich deutlich von der dominanteren Kultur unterscheidet. Normalerweise kann man in einem *tekoha* nicht genau das Zentrum bestimmen, die Häuser sind in einer gewissen Distanz zueinander angesiedelt. Die Mbya haben nie in kreisförmigen Ansiedlungen oder dorfähnlichen Strukturen gesiedelt. Spiritueller Mittelpunkt ist das religiöse Haus, *opy* (bei den Mbya) oder *jerokyhape* (bei den Ava Guaraní). Innerhalb eines *tekoha* kommt es selten zu Landstreitigkeiten. Die Häuser der Guaraní sind in der Regel schnell gebaut. Vor allem die Mbya bauen hauptsächlich mit Materialien, die sie aus dem Wald holen können. Fehlende Materialien zum Hausbau werden neuerdings auch auf den Abfallhalden der urbanen Siedlungen gesucht (in Encarnación und Asunción und auch kleineren Städten). Der Konstruktion wird wenig Bedeutung beigemessen. Früher gab es

⁸¹ Wie dieser Raum in einzelnen aussehen muss und wie die Guaraní diesen ausfüllen, wird im Kapitel 7 behandelt.

⁸² Unter *familia extensa* wird hier der Zusammenschluss mehrerer mit einander verwandter Kernfamilien, die unter einer Führung zusammengefasst sind verstanden. Mehrere Generationen und Nebenlinien berufen sich in einer *familia extensa* auf einen gemeinsamen Vorfahr.

bestimmte kosmostrategische Ausrichtungen im Hausbau, z.B. war die Tür immer im Osten der aufgehenden Sonne zugewandt. Heute wird entweder mit natürlichen Baumaterialien aus Holz das Skelett, aus Bambus die Wände und aus Stroh das Dach gezimmert, oder es werden aus Reste der westlichen Wegweggesellschaft (u.a. Wellblechteile, Plastikplanen) Hütten gebaut. Bei den vielen Umzügen werden in der Regel die Baumaterialien zurückgelassen.

5.1. Großfamilien

Im Idealfall besteht ein *tekoha* aus einer Großfamilie. Die *familia extensa* ist sowohl eine soziopolitische wie ökonomische Einheit, die autonom in einem eigenen Territorium lebt. Die Großfamilie ist die Grundlage der guaranitischen Gesellschaft. Sie sichert das Einkommen, indem sie für die schweren Rodungsarbeiten mobilisiert wird. Sie verfügt über einen hohen Grad an Autonomie. Jeder Guaraní identifiziert sich mit ihr und ist Teil einer Familie. Die Erziehung ist darauf ausgerichtet, sich den Anderen anzupassen, und nicht, sich mit neuen Erfahrungen auseinanderzusetzen. Das Ich wächst mit den anderen zusammen und wird zum Wir. Das „*ñandeva*“ (wir) definiert sich an einer Verwandtschaftsstruktur. Die *familia extensa* wird durch verwandtschaftliche und affine Beziehungen geprägt. Neben den nahen Verwandten finden sich oft auch Verwandte 2. oder 3. Grades (Cousins, Neffen, Nichten etc.) im Kreise einer Großfamilie. In früheren Zeiten konnte eine Großfamilie aus bis zu 7 Generationen bestehen. Es können auch „fremde“ Personen aufgenommen werden, denen dadurch Platz und Schutz zugeteilt wird. Meistens werden sie in eine bestimmte definierte Position zum Familienoberhaupt z.B. als deren persönliche Hilfe gesetzt. Die oberste Autorität einer Großfamilie sind die Ältesten, *tamoi* (guar.: Großvater) und *jaryi* (guar.: Großmutter)⁸³. Die Größe einer *familia extensa* kann variieren, äußere Einflüsse, aber auch die Machtposition der Ältesten und ihre Fähigkeit, ihren Einflussbereich zu halten und zu erweitern, spielen dabei eine Rolle. Früher konnte eine *familia extensa* über 30 Kernfamilien beherbergen, und der *tamoi* als Kopf der Großfamilie war gleichzeitig spiritueller Führer einer Gemeinde. In ein *tekoha* können auch andere Großfamilien aufgenommen werden, die aus verschiedenen Gründen

⁸³ *Ramoi* und *jaryi* wird als höfliche Anrede für alle Alten benutzt, und zwar unabhängig vom Verwandtschaftsverhältnis. Oft wird *guasu* (guar.: groß) angehängt, um zu verdeutlichen, dass es sich um die genetischen oder die der Person am nächsten stehenden Großeltern handelt.

ihr eigenes Land verlassen mussten. Diese Familien sind abhängig vom Wohlwollen des *tamoi*, der ihnen die Nutzung der natürlichen Ressourcen gestattet. Nicht zu der *familia extensa* zählende Personen verfügen nicht über die gleichen Rechte und können auch als Familien „segunda categoria“ (Lehner, 2003, 10) bezeichnet werden.

5.2. Verwandtschaft

Im sozialen Gedächtnis jedes Einzelnen sind heute sicher bis zu fünf vergangene Generationen verankert. In früheren Zeiten reichte der wahrhaftige Guaraní-Name (der guaranitische Name, der während der Taufzeremonie vom Schamanen⁸⁴ verliehen oder besser „erhört“ wird), Geburtsort und der Name der Vaters, um die komplette Genealogie zu erstellen, noch heute wird ein Individuum in ein komplexes Verwandtschaftsverhältnis eingeordnet. Über Tausende von Kilometern erhalten sich Familienzuordnungen, welche die Grundlage für das Sozialsystem und politische Allianzen bilden. Auf dem Verwandtschaftsverhältnis beruhen die sozialen und politischen Beziehungen sowie auch die ökonomischen Tätigkeiten, das Arbeitsverhältnis und die Zirkulation der Güter. Damit gewinnt das Verwandtschaftsnetz eine doppelte Bedeutung, die Gorosito Kramer mit „infrastructural“ und „superstructural“ beschreibt (Kramer, 1982, 29). Neben den irdischen Verwandten sind auch all jene, deren Seelen vom selben Gott aus der selben Himmelsrichtung stammen, Geschwister. Allerdings spielt diese verwandtschaftliche Zuordnung nur im spirituellen Bereich eine Rolle.

Die Verwandtschaft ist in eine weibliche und eine männliche Welt geteilt. Auch die Verwandtschaftsbezeichnung ist somit vom Geschlecht des Ego abhängig. In der Regel wird bei Heirat erst bei den Eltern der Frau gesiedelt, denn der Schwiegersohn geht mit seiner Partnerwahl Verpflichtungen⁸⁵ gegenüber seinen Schwiegereltern ein, die meist bei der Geburt des ersten Kindes aufgehoben werden. So gibt es viele Paare, die mit dem ersten Kind den Wohnort wechseln, entweder neolokal siedeln oder – das ist weitaus öfter der Fall - in die Nähe der Verwandten des Mannes ziehen. In früheren Zeiten waren die Töchter in

⁸⁴ Die Rolle der Schamanen oder des spirituellen Führers wird in Kapitel XX vorgestellt.

⁸⁵ Da es in letzter Zeit vermehrt zu interethnischen Paarverbindungen kommt, sollte erwähnt werden, dass diese „weißen“ Ehemänner nicht dieselben Verpflichtungen gegenüber den Schwiegereltern und Schwägern haben. Auch wenn diese Ehen akzeptiert werden, sind keine neuen Allianzbildungen zwischen den nicht-indigenen und indigenen Familien festzustellen. Kinder aus interethnischen Beziehungen werden aber als vollwertige Guaraní behandelt.

doppeltem Sinne für die Bildung und Stärkung politischer Allianzen verantwortlich. Die meist jüngeren Töchter wurden in andere Gemeinden gegeben, um Verwandtschaftsnetze auszubauen, und die älteren garantierten in den eigenen *tekoha* die Kontinuität der Familie.

5.3. Ressourcennutzungsrecht und Ökonomie

Die Nutzung des Landes einer Gemeinde unterliegt kollektivem Recht. Für das umliegende Wald- und Jagdland haben alle Gemeindemitglieder die gleichen Zugangs- und Nutzungsrechte. Aber das von einer Großfamilie besiedelte Land ist für die Zeit der Nutzung ihr Eigentum. Die Bearbeitung und Besetzung eines *kokue*, eines Feldes, ist individuell. Jedes Individuum hat das alleinige Nutzungsrecht über die von ihm angebauten oder gesammelten Produkte. In dieser Rechtsauffassung sind Besitz und Besitztümer kein „Kollektiveigentum“. Die Idee der kommunalen Kühe, Schweine etc. ist durch außen, aus der Notwendigkeit, die indigene Ökonomie mit neuen Impulsen zu bereichern, in die Guaraní-Gemeinden getragen worden. Kommunale Projekte funktionieren nur in den wenigsten Gemeinden, z.B. meist nur dann, wenn die Guaraní schon durch Arbeiten für einen *patrón* Erfahrung in Teamarbeit, gekoppelt mit Eigenverantwortung bestimmter Arbeitsvorgänge, gemacht haben (Lehner, 2003).

Die kleinbäuerliche Bevölkerung Lateinamerikas ist in den letzten zwei Jahrzehnten - oft mit externer Unterstützung - auf Modelle ökologischer Landwirtschaft umgestiegen oder hat sie ausgebaut. Traditionelle Landwirtschaft implizierte fast immer regenerative Methoden. Im Tiefland können die Schwendanbaumethoden nicht mehr angewendet werden; da werden neue Formen ökologischer Landwirtschaft besonders wichtig. Sie erlauben ohne mechanische Hilfsmittel wie Traktoren, Überdüngung und den Einsatz von Pestiziden auf relativ kleinen Anbauflächen eine kontinuierliche Bodenbenutzung mit maximalen Erträgen. Für die jüngere Generation bietet der Bioanbau außerdem die Möglichkeit der Spezialisierung und weiterführenden Ausbildung.

Das traditionelle *kokue guasu*, lange als Gemeinschaftsfeld missverstanden, war eigentlich das Feld des *tamoi* (Großvater) und der *jaryi* (Großmutter), dessen Ernteprodukte bei Festen konsumiert wurden oder in die Versorgung von Besuchern einging. In der Betrachtung der Ökonomie der Guaraní werden besonders das reziproke Verhalten und das

Prinzip der Solidarität hervorgehoben. Reziprozität kann in zwei Formen auftreten. *Jopò* ist die individuelle Reziprozität, ein Geschenk oder determinierter Austausch zwischen zwei Personen. *Potiro* ist die kollektive Reziprozität, ein offener Austausch, an dem sich alle beteiligen. Kollektive Arbeiten sind das *mba'e pepy*, kreolisches Equivalent ist die *Minga*. Ein Hausvorstand lädt zu einer bestimmten Arbeit (u.a. Hausbau, Feldreinigung, Anlegen von Wegen) ein und verpflichtet sich hinterher, Essen und *kanguì* zu servieren. Frauen wie Männer können zu dieser Form von Arbeit aufrufen. Solche Formen reziproken Verhaltens sind typisch in nichtkapitalistischen Gesellschaften (vergleiche Mauss, M., 1950 und Malinowski, B., 1922). Gegenseitige Hilfeleistung und Reziprozität bedeuten aber nicht gemeinschaftlichen Besitz oder kommunale Arbeit. Arbeitsame Mbya mit großen Feldern und vielen Hoftieren wird nicht per se – wie in der protestantischen Arbeitsethik – ein hoher sozialer Status zugesprochen, erst durch das Teilen erlangen sie Ansehen und Respekt. Der hohe moralische Wert des Gebens begünstigt in Krisensituationen den Einzelnen, der dann bitten kann. Großzügigkeit als höchste Tugend der Mbya beschränkt sich allerdings nur auf Mitglieder der eigenen Großfamilie. Es werden zwar auch die hungrigen Mägen der Anderen gefüllt, aber nicht das Beste und in so großzügigen Mengen wie Mitgliedern der eigenen *tapyi*⁸⁶ (Meliá, 2004). Das *Guaraní reko* oder *teko katu*, das wahre, gute Guaraní-Sein, lebt weiter in der Ökonomie der Reziprozität. Reziprozität ist nicht nur eine Form des wirtschaftlichen Denkens, sondern beeinflusst das Verhalten, die Kommunikationsstruktur und Hierarchie⁸⁷. Die Ethik des Teilens funktioniert zwar noch in den meisten Gemeinden, beschränkt sich aber nur auf die angebauten Produkte. Kleidung, Werkzeug und Zusatznahrungsmittel müssen von jedem individuell gekauft und bezahlt werden. Bei wirklich gemeinsam angelegten Feldern teilen sich die Makrofamilien die Ernteerträge und das Obst untereinander auf, aber das erworbene Geld durch den Verkauf ist Privat- bzw. Mikrofamilienbesitz.

⁸⁶ Tatsächlich gibt es eine Unterscheidung bei der Essensvergabe, Verwandte werden eindeutig bevorzugt, vor allem, wenn es um Fleischrationen geht. Allerdings kann sich die Autorin nicht wegen mangelnder Großzügigkeit beschweren.

⁸⁷ Lévi-Strauss beschreibt und erklärt den Sprung in einer Beziehung, der reziprokes Verhalten in einem Restaurant eines französischen Städtchens auslöst. Von einem kühlen distanzierten Verhalten wird sprunghaft durch das Geben und Annehmen einer Gabe zu einem vertrauten, warmherzigen Umgang gewechselt (Lévi-Strauss, 1981).

Der Nutzungsradius einer Gemeinde liegt bei ca. 25 km und kann diesen auch überschreiten. Die Guaraní kombinieren die beiden Wirtschaftssysteme, Jagen und Sammeln und die Landwirtschaft. Wenn möglich wird außerdem in der Nähe eines fischreichen Flusses gesiedelt. „Der von den Göttern bereitete Tisch“, die Nahrung, die schon vorhanden ist und nur eingesammelt werden muss, und das Produkt der Landwirtschaft bildeten Jahrtausende lang die Grundlage der Guaraní-Gesellschaft. In der geschlechtsspezifischen Aufteilung waren der Mann für das Jagen und Sammeln und die Frau für die landwirtschaftliche Produktion in der Nähe der Wohnhütten zuständig. Dem Mann wird somit der äußere und der Frau der innere Bereich eines *tekoha* zugeordnet. Dieses ehemals gut funktionierende System mussten die Guaraní wegen der Verkleinerung des zur Verfügung stehenden Raumes aufgeben. Die Reduzierung des Raumes führte auch zum Verlust der indigenen Konzepte über die nachhaltige Nutzung der Ressourcen, ablesbar an dem stetigen Verlust von Anbauprodukten. Es werden weniger Varietäten angebaut als früher, einige Sorten wie *mbakukú* (Xíquina; Jícara), *mangará* (Aroidácea), *tajao* (Cucífera) oder *guarume* (Leguminosas) sind nur noch in der Erinnerung der Alten bekannt. Nur noch in wenigen Fällen kann man diese Varietäten beobachten und tatsächlich auf einem einzigen Feld 50 Pflanzenspezien ausfindig machen. Defizite an organischer Materie und Mineralien in der ausgelaugten Erde verhindern das Wachstum der Pflanzen .

Es können heute nur noch in wenigen Gemeinden u.a. *aguara guasu* (Rotfuchs), *tatu*, (Gürteltier), *tirika* (Wildkatze) *kure'i* (Wildschwein), *teju guasu* (große Echsen), und *akutipac* (Paka, eine Nagetierart) gejagt werden. Mbya sind meist mit ihrer Machete bewaffnet unterwegs, einige verfügen auch über Gewehre. Da Munition aber gekauft werden muss, nutzen Mbya auch noch traditionelle Fangmethoden. Für kleine Tiere werden *monde* eingesetzt, Fallen aus Holzstäben, die mit einem Kippmechanismus das Tier erdrücken. Diese Fallen werden mit einem Köder aus Nahrung in der Nähe der eigenen Häuser und auf den Wegen aufgestellt. Etwas größere Tiere können mit den *ñuha* gefangen werden, einer Falle aus Seilen, die das Tier umschlingt. Eine andere Form ist die Verfolgungsjagd, die oft mit Unterstützung von Hunden durchgeführt wird. Tierspuren werden bis zu dem Bau der Beute verfolgt, das Wild wird herausgelockt und mit Macheten oder Knüppeln getötet. Eine andere Form der Jagd ist das Anfüttern der Beute an einem bestimmten Ort, dort warten dann die Jäger in den Baumwipfeln und erlegen das Tier mit

Gewehren. Die Jagd ist eine Möglichkeit, durch den Wald streifend, Abenteuer zu erleben, ähnlich den nächtlichen Fischfang-Ausflügen, ein wichtiger Aspekt vor allem für junge Leute.

Eine andere Sekundäraktivität der Mbya ist das Sammeln der Waldfrüchte oder der Materialien für die Herstellung von für den Verkauf bestimmten Objekten, die als Kunsthandwerk verkauft werden sollen. Die Mbya kennen verschiedene Honigsorten, die mit unterschiedlichen Sammelverfahren eingeholt werden. Doch alle diese Früchte und Tiere des Waldes gibt es nicht mehr im selben Überfluss wie früher. Eine Verschlechterung der Nahrungsgrundlage macht die Mbya von „*provistas*“ abhängig, von Hilfe von außen, sei es durch *changa* oder Hilfsprojekte.

5.3.1. Das Ende der Selbstständigkeit – die *changa*

Mit der Konsolidierung der Mate-Industrie erschien die bezahlte Arbeit in der Ökonomie der Mbya. Der Brauch, als *peón* Geld zu verdienen, ist seitdem integraler Bestandteil in der Wirtschaftsweise der Guaraní. Die *changa* ersetzte Jagen und Sammeln. Weiterhin ist der Mann für die Beschaffung der Produkte von außen zuständig, nun nicht mehr Erzeugnissen des Waldes, sondern industriell hergestellten Produkten der „Weißen“. Diese Güter wurden im Laufe der Zeit für die Guaraní notwendig. Die Frau kümmerte sich weiterhin um die Selbstversorgung der Familie und baute die Produkte des täglichen Bedarfs an. Seit den 1950er Jahren wurde es immer schwerer, die Felder für die guaranitische Landwirtschaft aufrechtzuerhalten. Durch Vertreibung und Landverlust wurden die eigenen Produkte zugunsten industriell hergestellter Lebensmittel immer mehr verdrängt. Damit wurden die Familien vom *changa*-Einkommen des Mannes abhängig. Einige Gemeinden haben lange *changa*-Erfahrung und integrieren diese besser in die eigene Ökonomie als andere. So gibt es Mbya und Ava Guaraní, die in der Nähe ihrer Gemeinden und nur bei Bedarf als Tagelöhner arbeiten und somit nicht zu sehr die eigenen landwirtschaftlichen Tätigkeiten vernachlässigen. Wenn zu weit zu den *changa*-Tätigkeiten gereist wird und lange fortgeblieben wird, werden zwangsläufig die eigenen Felder vernachlässigt. Das führt zu einer weiteren Abhängigkeit des Einkommens von der Lohnarbeit (zum Beispiel in den *tekoha* Pozo Azul und Yvy Pytã, Argentinien). Junge Guaraní haben oft noch nicht die Notwendigkeit, eine Familie zu ernähren, und daher bräuchten sie eigentlich kein

Einkommen. Sie wollen mit dem verdienten Geld Luxusgüter erwerben. Diese sind nachgemachte Markenkleidung, Radio, Uhr, Fernsehgerät und Handy. Die jungen Guaraní in Misiones versicherten auch, dass es Spaß macht, herumzukommen und Neues kennenzulernen. Die jungen Frauen möchten vor allem Produkte zur Schönheitspflege erwerben. In Asunción konnten sich einige Mbya als ambulante Verkäufer im informellen Sektor etablieren. In Erntezeiten und bei besonders großer Nachfrage nach Erntehelfern kommen auch Mbya aus Paraguay nach Misiones; im geringeren Maße gibt es auch eine Bewegung aus Paraguay und Argentinien nach Brasilien, vor allem für die kurze Zeit der arbeitsintensiven Ernte von Mate, Tee und Tabak.

Mit den ersten Projekten von Entwicklungszusammenarbeit für die Guaraní wurde gegen die verstärkte Abhängigkeit der *changa* eine Stärkung der – verkaufsorientierten - Landwirtschaft forciert. Diese Projekte richten sich an die Männer und führen ein neues Modell der Landwirtschaft ein. Nicht mehr die kleinen, für die Subsistenzwirtschaft relevanten *kokue*, sondern große Felder, auf denen Produkte für den Verkauf angebaut werden, bestimmen von nun an die Agrarökonomie der Guaraní. Doch der gewünschte Effekt der Sicherung der Familienökonomie blieb aus. Der Mann betrachtet das Einkommen der großen Felder wie vorher das verdiente Geld der *changa* als seinen Privatbesitz, ein Zusatzeinkommen, mit dem er zusätzlich wichtige Dinge für den Haushalt kaufen kann. Die Erklärung liegt nach Lehner im traditionellen Konzept „Jäger und Landwirtin“, in welchem die Frau mit der Landwirtschaft die Rolle der Grundversorgerin innehat und der Mann die zusätzlichen, für das Wohlbefinden der Guaraní wichtigen und nicht weg zu denkenden Güter beschafft (Lehner, 2004). Nur das Gleichgewicht zwischen den Erträgen des Mannes und der Frau schafft eine wirkliche ökonomische Überlebenssicherung der Guaraní-Familien. „Wir pflanzen an, um was zu essen, aber um Dinge zu kaufen, dafür müssen wir arbeiten gehen“ (interviewte Mbya in Misiones). Landwirtschaftliche Tätigkeiten auf dem eigenen Feld werden als etwas eigenes, völlig indigenes oder guaranitisch betrachtet. Dagegen wird die Arbeitswelt außerhalb der Gemeinde als etwas Fremdes eingestuft, für viele junge Guaraní aufregend, aber für die Älteren ermüdend.

Im Idealfall verfügt eine Guaraní-Familie über drei Felder: einen kleinen Garten am Haus, ein gemischtes Feld mit Subsistenzprodukten und ein großes Feld des Mannes für die zum Verkauf vorgesehenen Produkte. Diese Dreiteilung der Felder ermöglicht den Unterhalt eines Haushaltes. In besonders prosperierenden Gemeinden kommt es sogar vor, dass eine Familie über mehr als drei Felder und in verarmten Gemeinden über nicht mal ein Feld verfügt.

5.3.2. Unwürdige Arbeiten

Eine relativ neue Einnahmequelle ist die typische Drittwelt-Tätigkeit des Sammelns von verwertbarem Müll. Vor allem in den Monaten Oktober und November, in denen noch nichts geerntet wurde, befinden sich ganze Familien auf den Müllhalden der angrenzenden Städte. Zu Anfang kamen und gingen die Mbya auf die Müllhalden, heute sind viele Familien unter unmenschlichen Bedingungen fest auf den Abfallhaufen installiert. Es finden sich vor allem viele Kinder und Jugendliche. Dieser ständige Kontakt mit dem Müll und das Essen halb verfaulter Lebensmittel produziert neue Krankheiten, für deren Behandlung es bisher keine staatlichen Programme oder andere Hilfsmaßnahmen gibt.

Ein weiterer Armutsindex ist die vermehrte Prostitution von Mbya-Frauen und -Mädchen im Gebiet der Tripple Frontera. Das Müll sammeln und die Prostitution werden von den Guaraní nicht gesellschaftlich geächtet, haben aber keinen hohen Stellenwert und gelten als erniedrigend und gefährlich.

5.4. Schule im tekoha

Für lateinamerikanische Regierungen bedeutet Investition in Bildung leider oft nur den Bau und Erhalt von Schulen in größeren Gemeinden, damit bei kleinstem Aufwand ein Maximum an Personen erreicht wird. In den kleinen Gemeinden gibt es häufig keine Schulen, oder diese wurden mit Hilfe von nicht-staatlichen Geldern gebaut. Meistens befindet sich in den indigenen Gemeinden nur ein einziger Lehrer.

Die Mbya haben eine gespaltene Haltung zu den Schulen. Einige betrachten sie als Fremdkörper, der mehr schadet und sich in die Mbya-Angelegenheiten der Erziehung einmischt. Schule ist und war ein Instrument der Homogenisierung; in der schulischen

Erziehung wird die Bevölkerung assimiliert und nationalisiert. In den meisten Guaraní-Gemeinden wird die Entscheidung für oder gegen die Schule zunächst mit der prekären Ernährungslage entschieden. Schule bedeutet oft auch Schulspeisung und damit weniger Unter- und Mangelernährung für Kinder und Schwangere. Danach erst wird der Wert des Lesens, Schreibens und der mathematischen Grundkenntnisse diskutiert. Befürworter sehen die schulische Bildung als ein Hilfsmittel, um besser in der von Weißen dominierten Welt zurechtzukommen. Ohne in die lange Debatte um Sinn und Unsinn von Schule in indigenen Gemeinschaften einzusteigen, möchte ich mich der Meinung Larricqs anschließen, der zum Umgang der Mbya mit diesem Fremdkörper auf die Flexibilität dieser Ethnie baut. „Para un pueblo que lleva tanto tiempo marginándose con éxito un destino para él escrito por otros, no debería ser un problema conservar los límites que lo separan de la escuela. La tentación de hacer de esta institución extranjera un factor de poder propio, de cualquier manera, es muy grande. Sólo que encontrarlo es mucho más difícil que determinar simplemente en qué lengua o en qué horarios funcionará la escuela” (Larricq, 2003, 269). Die Guaraní müssen einen Weg finden, um Schule für sich zu nutzen, denn “en juego están, por ejemplo, la futura substancia de la indianidad mbyá, tal como podría ser sentida por las generaciones futuras” (ebd.). “Schule als politisches Instrument nutzen“, so wünschen es sich viele Mbya-Führer in Misiones, die betonen, dass man indigene Rechte schwer als Analphabet durchsetzen kann. Wissen und Macht sind untrennbar verbunden. (siehe auch Foucault, 1979). Weder in Paraguay noch in Misiones bestehen allerdings Bildungspläne, die sich an die indigene Bevölkerung richten⁸⁸.

5.5. Feindschaft und Freundschaft innerhalb eines tekoha

Die Eingrenzung des Territoriums der Guaraní in Reservate, Gemeinden, *aldeas* oder *colonias* reduziert die Fähigkeit, das Gesellschaftsmodell zu reproduzieren. Mit der Verknappung des Landes wurde das bekannte Kazikenmodell favorisiert. Damit wurde die

⁸⁸ Daher sind einige Fächer wie Unterweisung in guaranitische Kultur in der Schule geradezu absurd. Nicht nur, weil Traditionen und Werte von den Guaraní anders transmittiert werden, sondern weil es auch zu simplifizierenden, diskriminierenden und falschen Aussagen führt: „Los Guaraníes eran muy religiosos, creían en „Tupá“ Dios bueno, „añá“ Dios malo, al hechicero lo llamaban „payé“ (Auszug aus Unterrichtsmaterial in Misiones). Davon abgesehen, dass die Guaraní noch heute existieren, leben sie auch immer noch ihre religiös-spirituellen Praktiken. Außerdem ist es natürlich völlig falsch von einem Gott überhaupt und noch dazu von einem guten und einem schlechten Gott zu sprechen. Gott und Teufel stammen aus der abendländischen Mythologie.

Macht in einer Familie akkumuliert, diese Situation führt zwangsläufig zu Konflikten. Im Idealfall vereint ein *tekoha* in einem adäquaten geographischen Raum Gruppen und Familien, die entweder schon historisch durch Allianzen verbündet sind, oder die es zumindest schaffen, neue Allianzen zu bilden. Im Normalfall versuchen die Großfamilien innerhalb dieser künstlich geschaffenen großen Gemeinden, nach traditionellem Muster zu siedeln und damit so die alte Ordnung und Trennung wieder herzustellen. Eine Großfamilie versucht in größtmöglicher geographischer Entfernung zu einer anderen zu siedeln, und die Kernfamilien versuchen, Nähe zu bewahren⁸⁹. Die Mehrheit der Guaraní-Gemeinden befindet sich heute in dem Dilemma, dass sie nur einen Bruchteil des früheren Territoriums besitzen. Auf einem kleinen Stück Land, welches in früheren Zeiten nur ein *tekoha* beherbergte, siedelt nun die Bevölkerung vieler *tekoha*. Im ungünstigsten Fall leben in einer Gemeinde traditionell verfeindete Gruppen oder Familien, die nicht in der Lage sind, ihre Rivalitäten zu lösen. Meist leidet eine der Gruppen unter ungerechter Ressourcenverteilung, hat aber keine Möglichkeit, den Konflikt durch räumliche Distanz zu lösen. Es kommt auch vor, dass zwei Familiengruppen Nutzungs- und Führungsansprüche in der Gemeinde erheben. Diese Situationen führen zu andauernden sozialen und politischen Streitigkeiten, die auch gewalttätig ausgetragen werden können. Bekannt geworden sind die Ereignisse aus der Pai Tavyterã-Gemeinde Itajeguaka und der Ava Guaraní-Gemeinde Akaray. In ersterer wurden in den 80er Jahren durch eine „Vendetta“ mehrere politische Führer dieser Gemeinde umgebracht. In der zweiten musste in den 90er Jahren bei einem Zusammenstoß zweier Familiengruppen die nationale Polizei eingreifen, um ein Blutbad zu verhindern. Die „Comunidad Indígena“ bildet für die Guaraní keine autochthone soziopolitische Einheit. Für die Guaraní ist dieses Konzept neu und fremd, anders als bei den andinen Völkern. Dem Mischen von Großfamilien innerhalb eines *tekoha* begegnen die Guaraní mit innovativen Konzepten des *aty guasu* (aty (guar.) –

⁸⁹ Siehe das Siedlungsverhalten in Fortuna und Itanaramí. In ersterer Gemeinde wohnen die familiären Gruppen in sog. Barrios, die zum Teil durch geographische Merkmale (Fluss, Hügel, Graslandschaft) oder nur durch Distanz voneinander getrennt sind. In Itanaramí wird deutlich, dass Familien auch bei eigenständiger Familiengründung beieinander bleiben. Ältere Ehepaare behalten oft ihre Kinder und Enkelkinder in Hör- und Rufweite.

Zusammenschluß, *aty guasu* - großes Zusammentreffen), dem „*Consejo de los Tamoi*“ oder „*Consejo de los Ancianos*“⁹⁰, um sich politisch der neuen Situation zu stellen.

Die Guaraní gehen in allen Lebensbereichen in ihrem Bemühen um Konfliktlösung und Problembewältigung in zwei diametrale Richtungen: zum einen sind traditionelle Strukturen, Formen, Mechanismen und Verhaltensmuster wichtig, und es wird sogar oft von jüngeren Guaraní der Versuch unternommen, diese wieder zu beleben. Zum anderen ist das westliche Gesellschaftsmodell allgegenwärtig, und es wird versucht, es zu kopieren. Ein Beispiel dafür ist der Übergang von der traditionellen Konsensdemokratie zur simplen Mehrheitsdemokratie. Heute kommt es in einem *aty* nicht selten zu Abstimmungen, ohne dass die oppositionelle Minderheit überzeugt wurde. Es reicht, um Entscheidungen durchzusetzen, wie in den westlichen Gesellschaften eine einfache Mehrheit. Die von den Guaraní im Überzeugungsprozess des Anderen so hoch geschätzte Rhetorik und Redekunst weicht den schnellen Entschlüssen. Das stört das empfindliche Gleichgewicht in den *tekoha*. Die überstimmte Minderheit reagiert noch nach altem Verhaltensschema. Sie fühlen sich übergangen, als Personen nicht respektiert; das wiederum führt zu einem Verweigerungsverhalten, offener Opposition und / oder Migration. Die Migration einer Gruppe führt dann auch wieder zu einer Festigung des innerethnischen Kontakts zwischen den *tekoha*, denn oft wird nach dieser Konfliktlösung auch wieder normaler Kontakt zu den ehemals politischen Feinden aus dem Auszugs-*tekoha* gepflegt.

Innerhalb kürzester Zeit hat sich die Lebenssituation der Guaraní drastisch geändert, und es wurden noch keine neuen sozialen Mechanismen entwickelt, um die Vielzahl von neuen Problemen zu bewältigen. Die sozialen und religiösen Regelmechanismen versagen in Alltags- und Beziehungskonflikten und auch bei schwerwiegenderen Kapitalverbrechen. Jeder Einzelne muss sich alleine den sozialen und emotionalen Problemen stellen, ohne eine individuelle Konfliktstrategie in seinem Habitus verankert zu haben (Grünberg, 2001/02, 235ff). Besonders erschreckend wird das Ausmaß dieses Vakuums in den immer wieder auftauchenden Suizidwellen. „Je unregulierter die Situation in einer Gemeinde ist, um so häufiger wird das Auftreten von interner Gewalt und Suiziden“ (Grünberg, 2001/2,

⁹⁰ Zur genauen Erläuterung zu „*Consejo de los Tamoi*“ und „*Consejo de Ancianos*“ siehe Kapitel 6, besonders 6.6.

248). Die Balance zwischen Privatsphäre und dem Wissen um Unterstützung in Krisensituationen ist in vielen *tekoha* aufgehoben, nicht aber das Gefühl des eigentlich legitimen Anspruchs auf Hilfe, welches bei Nichteinhaltung tiefste Verzweiflung hervorruft. Der ansteckende Charakter der Selbsttötung löste eine Suizidwelle aus, die im Jahr 2000 51 vor allem junge Guaraní im brasilianischen Mato Grosso das Leben gekostet hat⁹¹.

5.6. Tekoha Guasu

Ein *tekoha guasu* (dt.: großer Ort des Seins, Zusammenschluß von *tekoha*) setzt sich zusammen aus der Summe der Territorien der *tekoha*. Das *tekoha guasu* bildet die soziopolitische Großeinheit der Guaraní. Auch wenn heute die Mehrheit des Landes eines *tekoha guasu* von Nicht-Indigenen (landwirtschaftliche Unternehmen oder Kolonien, Städte und Dörfer) besetzt ist, haben die Guaraní die Grenzen ihres Territoriums nicht vergessen. Mit der Gründung neuer Gemeinden auf altem Territorium zeigen die Guaraní, dass sie den Anspruch auf dieses Land noch nicht aufgegeben haben. Das *tekoha guasu* ist also als eine soziopolitische Einheit zu verstehen, die einen bestimmten geographischen Raum eint. Die verwandtschaftlichen Beziehungen knüpfen ein historisches und persönliches Band zwischen den *tekoha*, das durch - früher gezielte - Heirat immer dichter und kompromittierender wird. Auch wenn heute die Heiratswahl der jungen Guaraní nicht mit dem politischen Kalkül ihrer *tamoi* übereinstimmt, schaffen sie eigene neue Bindungen, die vielleicht nicht mit der gleichen Sorgfalt gewählt sind, aber in Zukunft dennoch tragfähig sein können und neue Verbindungen und Allianzen hervorrufen können. Der Auszug von Familien aus zu großen *tekoha* und deren Neuansiedlung in noch erreichbarer Nähe, das kann auch bis zu 100 km entfernt und Staatsgrenzen überschreitend sein, stabilisiert die Grenzen eines *tekoha guasu*. Die Zugehörigkeitsgefühle zu einem *tekoha guasu*, einem *tekoha* und zu der *taji* nehmen exponentiell zu. Je kleiner die identitätsgebende Gruppe eines Ego, desto höher ist seine Zugehörigkeit und Verantwortlichkeit. Die übergeordneten soziopolitischen Großeinheiten haben eher eine politische als eine identitätsstiftende Funktion. Bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jh. waren die *tekoha* unter der Führung eines

⁹¹ Die brasilianische Presse hatte einen besonders unseriösen Umgang mit diesem Thema, die in Zeitungen abgebildeten Fotos erhängter Guaraní sollen für weitere Suizidfällen mit verantwortlich gewesen sein (siehe: Grünbger, 2001/2, 240f).

Mannes vereint. Ein *tamoi*, der *mburuvicha guasu*, war sowohl höchste spirituell-religiöse als auch politische Instanz. Nur in Kriegszeiten gab dieser die Entscheidungsgewalt an einen für den Konflikt andauernden politischen Führer ab.

„La identificación de los *tekoha guasu* nos posibilita entender mejor la formación y disolución de alianzas entre los Pai Tavytera y los Ava-Guaraní y el concepto de *tekoha guasu* explica también porque la comunidad / *tekoha* no es un ente socio-político estable, sino tiene una tendencia marcada de dividirse y multiplicarse” (Lehner, 2002, 3). Das Konzept der *tekoha guasu* bietet daher auch eine der Hypothesen, den Ursprung der Unterteilung der Guaraní-Gruppen in Subgruppen zu erklären. Für die Ava Guaraní z.B. sind die Ava Katuete, Ka’aragua, Canindejagua und Paranagua⁹² bekannt. Es wäre möglich, dass diese Unterscheidung auf antike *tekoha guasu* zurückzuführen ist, also auf sozio-politische Einheiten mit einheitlicher Führung. Auch wenn das zentralisierte System der *tekoha guasu* seine politische Bedeutung verloren hat, ist sein Einfluss in politischen Kämpfen und Rivalitäten zwischen den heutigen politischen Führern immer noch gegeben. Mit dem Hinweis auf die Nachkommenschaft eines alten *mburuvicha guasu* versuchen junge politische Führer eines *tekoha*, ihren Einflussbereich auch auf andere Gemeinden auszudehnen. Auch in den neuen Formen der regionalen Organisationen spielen alte Feindschaften und Allianzen weiterhin eine Rolle. Neben neueren Einflüssen (z..B. der Anbindung an bestimmte nicht-indigene Organisationen) sind Verwandtschaft und Freundschaft, Feindschaft und Allianzen Hauptgrund für das häufige Auftreten mehrerer Guaraní-Organisationen, die die gleiche Region vertreten wollen.

5.6.1. Historische Tekoha Guasu

Bis Ende der 70er Jahre des 20. Jh. gab es in Paraguay mehr als 5 *tekoha guasu*. Diese territorialen Einheiten wurden von den letzten großen politischen Führern zusammengehalten. In Caazapá und Guirá ist der letzte *mburuvichá guasú* Angelo Garay aus Caazapá. In Caaguazú sind die beiden letzten *mburuvichá guasú* Luis Vera und

⁹² Allerdings kann man diese Eigenbezeichnung der Ava Guaraní-Subgruppen nicht mit antiken Tekoha Guasu gleichsetzen; dafür gibt es keine Quellen, die in diese Richtung weisen. Bei den Ka’aragua und Canindejagua gibt es noch Erinnerungen an einige Mburuvicha Guasu, die Anfang des 20. Jhs. gelebt haben. Bei den Ava Katuete und Paranagua findet sich kein Hinweis, woher diese Teilung stammen könnte, und es könnte sich auch um mehrere Tekoha Guasu gehandelt haben, die sich zur gleichen Subgruppe zählten.

Demesio Flores. Für Itapúa wird der Kazike Ocampos genannt. Die nordöstliche Region von Caaguazú, der Osten von San Pedro und der westliche Teil von Canindeyú hatte als *mburuvichá guasú* den Kaziken Marceliono Montanía. Das *tekoha guasu* von Pablo Vera wurde in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts politisch geteilt. Angelo Garay rebellierte gegen Vera, nachdem dieser heilige Gesänge und andere Geheimnisse der Mbya-Mythologie an Leon Cadogan gegeben hatte. Damit ist die Teilung dieses *tekoha guasu* keine geographische, sondern eine politische Spaltung. In dem Gebiet gibt es noch heute *tekoha*, die sich auf den einen oder den anderen berufen. Das gleiche gilt für das Gebiet von Tava'í, wo sich Angelo Garay Ende der 70er Jahre niederließ. Noch heute sind die Gemeinden von Tava'í mit wenigen Ausnahmen die traditionellsten. Doch obwohl gerade sie auf ein konservatives *mbya reko* bedacht sind, geben sie Impulse für eine alternative Entwicklung.

Das *tekoha guasu* von Keri teilte sich nach seinem Tod, und nur ein Teil schaffte es unter der Führung von Epi Aquino, den politischen Zusammenschluss zu wahren. Aber auch er konnte der neuen Entwicklung kein innovatives Gegengewicht entgegensetzen und seine „posición intransigente ante los cambios (delimitación de tierras, escuela, asistencia sanitaria etc.), ante el *tekoha pyahu*⁹³, hizo que poco a poco, los líderes jóvenes se apartaran de él, quedándose, en consecuencia, mucho tiempo sin liderazgo y guía espiritual. Recién en los últimos años surgen nuevamente líderes religiosos (opygua) de la región (Opygua de San Martín y de Kambay)” (Lehner, 2003, 11).

Die alten *mburuvicha guasu* vereinten die Person des religiösen und politischen Führers. Ihnen stand ein kleines Heer von jungen Kriegern aus allen *tekoha* ihres Einflussgebietes zur Seite.

5.6.2. Organisation als Ersatz für das *tekoha guasú*

Es gab bei den Guaraní zwar territoriale Zusammenschlüsse, aber keine Verbände. Kein gemeinsames „Nationalgefühl“. Diese autonome Organisationspraxis macht es heute so schwer, Allianzen zu bilden. Panethnische Organisationen, die von Zeit zu Zeit gegründet werden, sind immer eng an eine NGO oder andere indigenistische Agenturen gebunden. Sie

⁹³ Pyahu, guar.: neu, jung. Teko Pyahu, dt. die neue Art zu Sein, die Änderungen in der Lebensform der Guaraní durch die paraguayische Gesellschaft und Entwicklungsagenten.

existieren oftmals allein durch finanzielle und logistische Hilfe von außen. Die Zugehörigkeit zu einer Organisation muss den Guaraní direkte und konkrete Vorteile bringen, ausgedrückt in Gütern oder in einer konkreten politischen Aktion. Wenn diese Bedingungen nicht erfüllt werden, kommt es zu Legitimitätsproblemen der Organisation, und die Mitglieder kehren dieser den Rücken. Unter den paraguayischen *campesinos* hat die Organisation an sich noch aus historischen Gründen einen Wert. Viele *campesinos* sehen anders als die Guaraní allein die Zugehörigkeit zu einer Organisation als wichtig und positiv an (vergl. Schmundt, 2001).

Ein *mburuvicha*, der durch die Veränderung der Erwartungen, die an ihn gestellt werden, seine eigene Gemeinde zufrieden stellend versorgen muss und sich darüber hinaus in eine Organisation einbringt, vergrößert dadurch seinen Interaktionsradius und Wirkungsgrad auf Personen, die befriedigt werden möchten. Denn Mitglieder in einer Organisation erwarten direkte Vorteile. So kommt es, dass *mburuvicha*, die sich aktiv in Organisationen einbinden, ihre Gemeinden vernachlässigen und dort ihre Legitimität verlieren. Man denke an den Fall von Alberto Duarte in Itapúa⁹⁴, der selber erkennt, dass er mindestens einmal die Woche in seinem *tekoha* präsent sein muss, da er sonst durch den zweiten Kaziken vollständig ersetzt wird und damit auch die Legitimationsbasis für seine Arbeit in der Organisation verliert.

In Paraguay gibt es zur Zeit nur in Caaguazú eine permanente regionale Organisation der Guaraní. In der Organisation *Ño gueroi pavei* treffen sich die lokalen Führer regelmäßig auf regionaler Ebene. Sie hat die Legitimität, als regionale Vertretung der Mbya zu fungieren. In Caazapa gibt es einen Versuch der Mbya, eine regionale Organisation mit festen Strukturen und einer Führungskuppel aufzubauen, aber es sind viele Widerstände zu überwinden. Mit Unterstützung einflussreicher und namhafter *mburuvicha* (Portillo, Vera)⁹⁵ entsteht bei den Ava Guaraní in Canindeyú ein immer dichter werdendes Netz von Gemeinden, die das alte Territorium neu verbinden. Damit werden auch alte und neue soziopolitische Allianzen gestärkt. Die Gründung regionaler Organisationen, die sich auf eine breite Legitimitätsbasis stützen, ist Zeugnis dieser neuen Entwicklung

⁹⁴ Alberto Duarte ist zum einen Kazike in der Mbya Gemeinde Pindo und zum anderen zweiter Führer einer entstehenden, ernst zu nehmenden Mbya-Organisation in Itapua, siehe Kapitel 9.1.11.

⁹⁵ Zum Entstehen neuer Führungseliten bei den Ava Guaraní vergleiche Kupiainen, 2003.

Damit verlieren Familiengruppen an eigener Autorität, und diese Macht wird von einigen wenigen – besonders geschickt verhandelnden Kaziken und deren Familien – akkumuliert.

6. Organisationsmodelle

In sogenannten face-to-face-Gemeinschaften ist es einfach, auf der Basis verwandtschaftlicher Beziehungen die Kontrolle über die einzelnen Mitglieder der Gruppe zu behalten. Jedes Gruppenmitglied kann dabei seine persönliche Autonomie bewahren. Mit der väterlichen Autorität der Alten wurde eine von allen akzeptierte Ordnungsinstanz bei den Guaraní geschaffen. Diese wird heute in den großen zusammengewürfelten Gemeinden von anderen Machtstrukturen oder auch einem Machtvakuum verdrängt. Im Folgenden wird das Problem von traditioneller und neuer Führung dargestellt.

6.1. Politische Führung

Die Führungsorganisation der Mbya orientiert sich an einem Realitätskonzept, welches sich aus der kosmischen Ordnung, die das tägliche Leben ordnet, ergibt. Die kosmische Ordnung, das „Perfekte“, projiziert sich auf die menschliche Ordnung, das „Imperfekte“, und versucht ein Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Mächten herzustellen.

Die politische Führung ist traditionell eine Männerdomäne; es gibt wenige Ausnahmen, z.B. die Führungsrolle von Inocencia Escobar im *tekoha* San Francisco, in Argentinien. In Brasilien gibt es deutlich mehr Frauen in der Position des Kaziken als in Paraguay und Argentinien. Jedoch fällt auch dort die Anzahl der weiblichen Kaziken kaum ins Gewicht. Auffallender ist die Häufigkeit von Frauen in den politischen Führungspositionen der Guaraní-Gruppen im Chaco. Hier kann von einem Einfluss anderer indigener Gruppen, auch aus Bolivien, ausgegangen werden.

Der *mburuvicha* ist mit seinen Helfern, den *comisarios*, verantwortlich für die innere Kohärenz und die Repräsentanz nach außen. „El cargo de mburuvicha recuerda al cargo del líder guerrero tradicional y en realidad, podríamos decir que los Guaraní se encuentran hoy en estado de guerra, una guerra por su sobrevivencia” (Lehner, 2003, 13). Auswahlkriterien der politischen und religiösen Führer unterliegen verschiedenen Logiken und Selektionskriterien. Die strenge westliche Teilung in einen säkularen und einen spirituellen

Bereich kann bei den Guaraní nicht ganz so akzentuiert gezogen werden. Die Führung, *ruvichá*, beruht auf der Fähigkeit, das tägliche, normale Leben oder auch eventuelle außergewöhnliche Situationen zu regeln. Die *opyguá*, religiöse Führer, stellen den Kontakt zu den göttlichen Wesen her, dem Übernatürlichen, welches die Welt der Guaraní umgibt. Die Jesuiten konnten z.B. ihr Reduktionsmodell bei den Guaraní ausbauen, indem sie Allianzen und Übereinkünfte mit den politischen Führern trafen. Die religiösen Führer leisteten eher Widerstand. Die Teilung der Führungshierarchien in einen für Dialog und Kooperation zuständigen *mburuvichá* / Kaziken und in einen für das Abschotten gegen äußere Einflüsse und für ein Einschließen in den eigenen Ethos zuständigen *opyguá* / Schamanen nutzten die Jesuiten, um mit den „Kaziken“ den Kontakt auszubauen und die „Schamanen“ zu verfolgen (deutlich dargestellt wird die von der Dominanzgesellschaft forcierte Teilung und Manipulation der Guaraní in Kapitel 6.6.1.).

Die heutigen politischen Führer formierten sich auf der Grundlage der Transmission der *jefaturas*, die ein für die Tupi-Guaraní-Völker charakteristisches Merkmal, ihre Basis, in den Verwandtschaftsbeziehungen hat. Die Jesuiten beeinflussten die Vererbbarkeit der Führungsrolle und forcierten das klassische europäische Modell der Vererbung des Vaters auf den Sohn. Dieses westliche Modell der Vererbbarkeit des Führungsanspruchs führte im 18. Jh. zu verschiedenen Rechtsstreitigkeiten unter den Guaraní, die in Misiones (Argentinien) dokumentiert sind. Für die letzten vierzig Jahre kann auch beobachtet werden, dass es durchaus eine Präferenz gibt, die Führung sowohl auf die Söhne der Kaziken, nicht zwingend biologische Söhne, als auch auf die Söhne der älteren Schwester zu übertragen (Gorosito Kramer, 2006). Die Möglichkeit der Vererbbarkeit der Führungsrolle schließt allerdings die Fähigkeiten und Eigenschaften, die ein *mburuvicha* haben muss, nicht aus. Diese sind je nach Zeit und Situation die ausschlaggebenden Auswahlkriterien. Für die Anerkennung als *mburuvicha* ist folgendes Merkmal entscheidend: die Fähigkeit, die Gruppe intelligent zu orientieren, interne Konflikte zu lösen, das harmonische Miteinander zu fördern und die innere Sicherheit der Gruppe zu gewährleisten. Darunter ist die Sicherung der Ernährungsgrundlage, die Kontrolle über den Zugriff vor Fremden und die Kontrolle über das Verhalten der einzelnen Mitglieder in der Gemeinde zu verstehen. Zentraler Aspekt sind der Erhalt des *ñande reko* und die Fähigkeit, den Reichtum oder die Ressourcen gerecht zu verteilen. „...un buen jefe, el más respetado,

es simultáneamente el más pobre de la aldea“ (Clastre, 1975). Dieses Konzept führt heutzutage, da die westliche Gesellschaft massiv in die Gemeindeangelegenheiten eingreift, zu Schwierigkeiten. Durch Hilfslieferungen von außen verfügen Kaziken heute oftmals über reiche Ressourcen (u.a. Werkzeuge, Medikamente, Nahrungsmittel, Samen), die sie an alle Mitglieder der Gemeinde verteilen sollen. Doch oftmals leben in einer Gemeinde viele Großfamilien, die nicht zu der *tapyi* des Kaziken zählen. Der Kazike kann durch die Verteilung der Güter seine politische Macht ausbauen, aber im reziproken Verständnis der Guaraní erwartet er – früher oder später - eine Gegenleistung für die von ihm geleistete Distribution. Obwohl die Ware nicht aus eigener Arbeit stammt, wird sie bei Lieferung in die Gemeinde erst einmal zum zu verteilenden Privatbesitz des Kaziken. Einige Familien in Misiones und Paraguay verweigern die Annahme der Güter, um den Kaziken nicht verpflichtet zu sein. Es gibt auch viele Fälle, in denen der Kazike den Redistributionsradius nicht über seine eigene Familie hinaus erweitert⁹⁶. Der Kazike wiederum verpflichtete sich aber nicht gegenüber seinen Gebern. Die Hilfslieferungen der NGOs, der Kirchen oder des Staates sind Geschenke, die im guaranitischen Verständnis keine Gegenleistungen erfordern, da sie aus der Nicht-Guaraní-Gesellschaft stammen und damit anderen Regeln unterliegen. Das macht den Stimmenkauf durch Wahlgeschenke bei den Guaraní schwerer, die sich in diesem Fall nicht an die für die eigene Gesellschaft geltenden Regeln halten.

Entscheidungen des politischen Führers können diskutiert werden, sie sind nicht unanfechtbar; und die Macht des *mburuvicha* kann durch das Aufkommen einer neuen Führungspersönlichkeit untergraben werden. Gruppen, die mit der Führung nicht einverstanden sind, lösen ihre Konflikte oftmals durch Migration. Trotzdem war im eigentlichen Sinne die Macht des Kaziken mehr eine nominelle denn eine reale. Der Kazike verfügt über Autorität, aber eigentlich über keine Durchsetzungsgewalt, wie später noch einmal aufgezeigt wird. Die Betätigung im politischen Feld wird heute auch zum Prestigegewinn genutzt, da dieser wichtige Faktor in der Guaraní-Gesellschaft traditionell nicht mehr gefüllt werden kann. „Weder als mutige Krieger oder geschickte Jäger noch als gute Geschichtenerzähler, Rezitatoren von Mythen oder durch Geschick in der Herstellung

⁹⁶ Diese neuen Kaziken, die materielle Güter anhäufen, werden als spirituelle Kinder von Tupa gesehen, auch spiritueller Vater der Weißen, die immer über mehr Besitz als die Guaraní verfügen. Damit wird eine neues Phänomen in die guaranitische Weltanschauung integriert und im Sozialverständnis durch die Kategorisierung eines der vier möglichen Seelen-Herkunftsorte.

von Gebrauchsgütern wie Pfeil und Bogen, Körben, Sieben etc. können sich die Männer mehr profilieren“ (Grünberg, 2002/2, 244). Zusammenfassend stützt sich der politische Führer auf ein Netzwerk aus Verwandtschaftsbeziehungen, welches sein Einflussgebiet auf die verschiedenen Gemeinden ausweitet. Der Erhalt der politischen Macht stützt sich auf seine Fähigkeit, seine Gruppe zu lenken und das Gleichgewicht zu erhalten. Das Einflussgebiet eines *mburuvichá* kann lokal, zonal oder regional sein, wobei dieses natürlich die politischen Staatsgrenzen sprengt. Es gibt ein Netz von *jefaturas*, welches hierarchisch geordnet und durch verwandtschaftliche Beziehungen verknüpft ist.

6.2. Religiöse Führung

Ein religiöser Führer kristallisiert sich auf Grundlage seiner religiösen Erfahrung heraus. Die Erfahrungen oder Offenbarungen erhält er in seinen Träumen. Die Verwandtschaftsbeziehungen spielen bei der Berufung eines religiösen Führers keine Rolle, doch ist in einigen Familien eine besondere Affinität zu religiösen Erfahrungen zu notieren. Oft stellen auch die gleichen Familien religiöse und politische Führer, wie das Beispiel der Familie Portillo in Canindeyú zeigt. Die kosmische Verwandtschaft des religiösen Führers ist wichtig. Die „Wort-Seele“ (nach der Übersetzung von Cadogan) des religiösen Führers sucht den Kontakt mit seinem Herkunftsort. Dieser Kontakt wird in den Träumen hergestellt und im heiligen Gesang materialisiert. Bevor jemand anerkannter *opyguá*, Schamane, wird, muss er eine Reihe von spirituellen Praktiken, die zur Reinigung dienen, durchführen. Die imperfekte Materie (gewalttätige Emotionen, unreine Gedanken, egoistische Tendenzen) soll dem *aguyje*-Zustand weichen. Der religiöse Führer muss *mbaraete*, spirituelle Kraft, besitzen. Um den leichten Zustand der *aguyje* zu erlangen, isoliert sich der zukünftige *opyguá* von der Gruppe und reduziert sein soziales Leben auf ein Minimum. Wenn der *opyguá aguyje* erlangt hat, gilt die Isolation nur noch der „weißen Gesellschaft“ gegenüber, die bei den Mbya als Quelle der „Kontamination“ und „Verunreinigung“ gilt. Der religiöse Führer, *ñande ru*, ist eine Schamanen⁹⁷-Vater-Figur. Ihm gilt mehr Respekt als dem politischen Führer. „...se comprende que el héroe mítico de

⁹⁷ Als Schamanen definiere ich die Personen, die über besondere spirituelle Fähigkeiten verfügen, die mit dem Übernatürlichen kommunizieren können und diese auch dominieren können. Schamanen sind Teil eines „universo participativo“ (Wilbert, 1972) und sichern durch ihre Fähigkeiten das Überleben und das Wohlbefinden der Gruppe, sie bilden die Brücke zwischen den verschiedenen Welten und schaffen durch Anleitung von Festen, Tänzen und Gesängen eine Stärkung des ethnischen Bewusstseins und der Gruppenkohäsion.

la tradición tribal, que representa la concepción del tipo ideal en su totalidad, no sea, por ejemplo, un gran guerrero, sino necesariamente un gran *paje*, un hechicero de poderes excepcionales“ (Schaden, 1959, 119). Die besondere Ausstrahlung religiöser Führungspersönlichkeiten erkennt schon Humboldt: „...de graves maneras y facciones nobles, se dan aire de importancia y con su compostura y aire desdeñoso manifiestan su superioridad“ (zit. aus: Gálvez, 1991/995, 34). Es gibt unter den Schamanen eine hierarchische Ordnung, die auf ihren jeweiligen spirituellen Fähigkeiten beruht. In früheren Zeiten wird von den großen Schamanen berichtet, denen weit über ihre Gruppe hinaus Respekt gezollt wurde. „...llamados Pagy-Ouassou, grandes Barberos, pues éstos son como los soberanos de una Provincia, muy temidos, y que llegaron a conseguir esta autoridad con mucha sutileza“ (Evreux, 1975, 287). Ein religiöser Führer ist über jeden Zweifel erhaben, seine Worte können nicht angezweifelt werden, da sie aufgrund seiner Kommunikationsfähigkeit mit der göttlichen Sphäre auch göttlichen Ursprungs sind.

Im Gegensatz zum *mburuvichá* haben die *opyguá* immer ein größeres Einflussgebiet als nur ihre lokale Ebene; deswegen gibt es mehr *mburuvichá* als *opyguá*. Nicht jede Siedlung hat zwangsläufig seinen eigenen religiösen Führer. Eine Gruppe kann einem in einer anderen *tekoha* lebenden *opyguá* zugehörig sein. Der religiöse Führer wurde von den übernatürlichen Kräften ausgewählt. Er muss in der Lage sein, mit den göttlichen Kräften zu kommunizieren, während der politische Führer mit der externen Gesellschaft (u.a. Nationalgesellschaft, andere indigene Gruppen, Institutionen, Kirche, Entwicklungsagenten) verhandeln muss. Die Initiation eines religiösen Führers kann auch als Gegenpol zum Führungsstil eines *mburuvichá* geschehen. *Opyguá* können in der Lage sein, „*jefes de papel*“ zu entmachten. Ein politischer Führer kann sich im Laufe seines Lebens in einen religiösen Führer transformieren. Dann muss er aber die politischen Aufgaben anderen übergeben, denn die Tugenden eines politischen und einen religiösen Führers liegen zu weit auseinander. In den letzten dreißig Jahren sind solche Transformationen sowohl in Paraguay als auch in Argentinien keine Ausnahme. Häufig fungieren diese *opyguá* als Beraterfiguren für den *mburuvichá*, ohne sich selbst mehr in Verhandlungen mit den Agenten der weißen Gesellschaft auseinanderzusetzen.

6.3. Hilfspersonal

Den politischen und religiösen Führungspersonen stehen Helfer beiseite, die politischen Helfer werden in Argentinien und Paraguay mit militärischen Rängen bezeichnet. Sie sollen neben den *mburuvichá* begleitenden Aufgaben vor allem für die Sicherheit in den Gemeinden sorgen, die heutzutage durch Alkoholexzesse gefährdet ist. Mit der Verteilung neuer politischer Hilfsfunktionen können auch Anwärter auf den Kazikenposten zeitweilig befriedigt werden. Ideal ist die Verteilung mehrerer Posten innerhalb verschiedener Großfamilien eines *tekoha*. So können Konflikte vermieden werden. Der religiöse Führer hat Assistenten mit eigenen religiösen Erfahrungen. Die Medizin kann in den Händen des religiösen Führers liegen, oder aber auch bei gesonderten Spezialisten, die nicht notwendigerweise Schamanen sind. Es kommt heute allerdings auch zur Bildung von Respektspersonen, die in der eigentlichen Gesellschaftsordnung nicht diesen Platz ausfüllen. Meist handelt es sich um junge Guaraní mit einer kompletteren Schulbildung als andere. Diese nehmen die Funktion von Mediatoren ein, das kann in der Schule oder in Projektarbeiten sein.

6. 4. Spaltung von Führung

Eine Form von Führung resultiert aus der Spaltung von Familiengruppen, die auch die immense Verbreitung guaranitischer Gruppen in vor- und postspanischen Zeiten erklärt. Familiengruppen suchen aus den verschiedensten Gründen neue Siedlungsgebiete. In Misiones (Argentinien) ist dieses Phänomen in den letzten dreißig Jahren stark angewachsen (Gorosito Kramer, 2004). In Canindeyú und anderen Provinzen Paraguays und auch in Brasilien vollzieht sich der gleiche Prozess. Der wachsende Einfluss der regionalen nicht-indigenen Gesellschaft im Territorium der Guaraní zwingt Familiengruppen, ihre traditionellen Gebiete zu verlassen. Es entstehen „*jefes de la familia*“ oder „*jefes de las casas*“ (eigene Bezeichnung der Indigenen in der Region von Misiones, die *jefes* oder *jefas de la casa* erhalten unter dieser Bezeichnung eine Art monatliche Sozialhilfe), die nicht notwendigerweise die Konditionen eines *mburuvicha* oder *tekoha ruvichá* aufweisen, aber potenziell einen Führungsanspruch erheben könnten. Mit der Gründung einer lokalen Siedlungseinheit können Ansprüche auf weitere Akkumulation von Macht entstehen. Strebt ein potenzieller Führer einen größeren Machtbereich an, muss er

ersteinmal die Familiengruppe seiner jüngeren Brüder gewinnen, und dann kann er beginnen, die Legitimität des Kaziken zu untergraben. Solche Konflikte werden nicht offen ausgetragen, und für die Außenstehenden wird die Illusion einer Einheit in der *comunidad* aufrechterhalten.

Die Figur des Kaziken ist immer offen für Anfechtung. Sie bildet häufig Anlass zu Migration von unzufriedenen Gruppen oder der Gruppe um den Kaziken, wenn dieser durch jemand anders ersetzt wurde. Vor zwanzig Jahren, als die Guaraní in Misiones noch relativ freie Verfügbarkeit über Land besaßen, gab es klar definierte *tekoha ruvichá*. Die einzelnen Siedlungen waren durch enge verwandtschaftliche Beziehungen verbunden. Starke Großfamilien dominierten das Guaraní-Gebiet von Misiones. Die Bezeichnung *ñande ru* (unser Vater) für den *tekoha mburuvichá* weist dieser Figur deutlich die Führungsposition innerhalb einer Großfamilie zu. Noch vor wenigen Jahren bezeugten die neuen *jefes de la familia* ihren Respekt einem regionalen politischen Führer, dem eine Vielzahl von verstreut liegenden Gemeinden in einem determinierten Gebiet unterlagen.

Die „jefes de la familia“ sind zumeist nicht „Besitzer des Landes“, und jeder kann sich relativ frei auf diesem Land niederlassen. Die neuen Siedler respektieren allerdings den Vorrang der „älteren Siedler“. Das Land hat für die Guaraní keinen Besitzer. Es stammt von dem Göttlichen, in all den verschiedenen Expressionen, die die Guaraní uns geben, um uns das Prinzip des Göttlichen verständlich zu machen. So kann es auch zu Situationen kommen, dass Nicht-Indigene, wenn sie sich den Regeln unterwerfen, in Guaraní-Gemeinden leben. In Marangatú gibt es eine solche „gestrandete Seele“. Ein Argentinier in den Fünfzigern ohne eigene Familie blieb nach einer schweren Krankheit, von der er durch den *mburuvichá* geheilt wurde, in der Gemeinde. Er bekam einen Platz neben der Hütte des Kaziken zugewiesen und baute sich dort sein eigenes Hüttchen. Er bearbeitet ein kleines eigenes Feld und übernimmt in fast devoter Dankbarkeit viele Arbeiten für den Kaziken. So arbeitet er auf dem Feld des *mburuvichá* und hilft bei den täglichen Arbeiten, vor allem, wenn dieser sich auf den vielen politischen Reisen in die Provinzhauptstadt oder in andere Gemeinden befindet.

6.5. Aty

Der Führungsanspruch unter den Mbya konkurriert immer gleichzeitig mit der oppositionellen Auffassung des Gleichheitsanspruches. Keiner hat das Recht, einer anderen Person seine Autorität aufzudrängen. Jeder hat das Recht, Meinungen zu äußern und Entscheidungen zu treffen. Im *aty guasú*, der großen Versammlung, werden die wichtigsten Angelegenheiten besprochen und beschlossen. Hier werden nach dem Konsensprinzip politische Entscheidungen gefällt. Die großen Versammlungen sind in Misiones unter der Bezeichnung *Consejo de Caciques* oder *Consejo de los Ancianos* bekannt. Diese Versammlungen können nicht als politische Regierungsinstanz der Guaraní angesehen werden, sondern dienen vielmehr dem Mechanismus zur Herbeiführung eines Konsenses, vor allem in Fragen, die das Leben der Guaraní in ihrer Gesamtheit in einer Region betreffen. Die spanische Übersetzung „*ancianos*“ zeigt deutlich die soziale Dynamik der Mbya. Führerschaft wird erworben, sie festigt sich dank weiser Entscheidungen im Alter. Je intensiver die religiösen Erfahrungen eines *opyguá* und je reiner und perfekter seine Lebensweise desto größer werden sein Einflussgebiet und der Respekt, der ihm entgegengebracht wird. In einem *aty guasú* sprechen zuerst die Alten, die *ramói guasú*; den alten Frauen, den *jari guasú*, wird mit eben solchem Respekt zugehört. Bei den Mbya können auch Frauen religiöse Führungspositionen einnehmen, Gesänge leiten und Heilungen vornehmen. Der *Consejo de los Ancianos* in Misiones kann als eine Instanz, als ein Moment des *aty guasú*, verstanden werden, nicht aber als unabhängige Form der Führung.

6.6. Manipulation der Organisationsstruktur der Guaraní durch die Weißen

Im Mai 2004 hatte die Provinzregierung in Misiones per Dekret den *Consejo de los Ancianos* als einzige repräsentative Führungsorganisation der Guaraní anerkannt. Damit waren die *mburuvicha* aus jeglichen politischen Verhandlungen ausgeschaltet. Diese Entscheidung hat einen Aufruhr unter den jungen entmachteten Führern ausgelöst, denn die traditionelle Führungsstruktur der Guaraní wurde damit übergangen. Traditionell muss hier im weitesten Sinne verstanden werden. Durch den Kontakt mit den Europäern und später mit den Nationalgesellschaften haben sich in den letzten 500 Jahren die Führungsstrukturen

verändert und den Umständen angepasst. Auch der Begriff Kazike ist bekanntlich nicht guaranitischer Herkunft, sondern stammt ursprünglich von den karibischen Inseln und wurde dann von den Spaniern auf die indigenen süd- und mittelamerikanischen Gesellschaften übertragen. Die Guaraní nutzen den Begriff des Kaziken gerade im Kontakt mit Nicht-Guaraní, um die Funktion des *mburuvicha* zu erklären. Durch das Entstehen der indigenistischen Politik in den jeweiligen Ländern ist ein Wandel des Profils der Führungspersönlichkeiten festzumachen. Durch systematische Kontaktaufnahme und „Entwicklungsprogramme“ wird die Figur des Interlokutors, des „Zwischenhändlers“, geschaffen; logischerweise ist es die Person, die am besten die Nationalsprache und die westlichen Verhaltenskodexe beherrscht. Die bilingualen Indigenen wurden damit zum Vermittler der verschiedenen staatlichen, konfessionellen oder anderen indigenistischen Organisationen oder Programme. Durch sie fließen die verschiedenen Ressourcen der „Entwicklungshilfe“. Durch diese Einmischungen – viele wirklich gut und fortschrittlich gemeint - entstanden neue Formen von Führungsansprüchen, deren Legitimität nicht dem sozialen Gesellschaftsmodell der Mbya entsprang, sondern sich in den indigenistischen Projekten legitimierte. Aufgrund dieser Situation sind viele Konflikte um wahrhaftige Führungsansprüche, Repräsentationsprobleme und die Spaltung von Gruppen zu verstehen. Die Einmischung in das Gesellschaftsmodell der Mbya hat bis heute andauernde Konflikte produziert. Durch das Einwirken auf das politische Geschehen und in das Bildungssystem der Guaraní entstehen Persönlichkeiten, die in einem permanenten Widerspruch leben. Gerade die am weitesten von den traditionellen Normen lebenden Guaraní können ihre (westliche) Bildung nutzen, um die Rechte der Indigenen durchzusetzen.

Viele Mbya-Gruppen suchen Verbündete in der Nicht-Mbya-Gesellschaft; mit diesen starken Partnern versuchen sie, sich vor Vertreibung zu schützen. In Brasilien sind der Partner oftmals die FUNAI oder kirchliche und nichtkirchliche NGOs, in Argentinien ist es der lange Flirt mit den jeweiligen Regierungen und in Paraguay ist diese Art des Schutzmechanismus erst im Anfangsstadium. Es wird versucht, diese neuen Beziehungen zu den „Mächtigeren“ möglichst vertikal zu halten, um eine zu starke Abhängigkeit zu vermeiden..

6.6.1. Mburuvicha, Kaziken und jefes de papel

Eine wichtige Funktion des *mburuvichá* wurde durch die Landknappheit modifiziert: die Suche nach neuem Siedlungsgebiet, in dem man die produktiven Aktivitäten (Landwirtschaft, Jagen, Fischen und Sammeln) zufrieden stellend leben kann. Der Zugang zu neuem Land wird immer mehr eingeschränkt. Heute wird nicht mehr in jungfräuliche Gebiete migriert; sondern der politische Kampf um jeden Hektar ist entscheidend. Gleichzeitig gewinnt der Ressourcenfluss von außen in die *tekoha* an ökonomischer Bedeutung. Schulspeisung, Lebensmittelpakete und *plan de jefes y jefas* gehören mittlerweile zum festen Bestandteil des Lebensunterhaltes indigener Familien. Während also der Handlungsspielraum für die *mburuvicha* innerhalb der alten Lebenstraditionen eingeschränkt wird, können die von den indigenistischen Agenturen geschaffenen Kaziken nach ihrem Geschmack Kleidung, Lebensmittel und andere Güter ohne Arbeitsleistung verteilen. Die Führungsposition der Kaziken, die vorher auf einem Konsensprinzip beruhte, wird durch ein klientelistisches System der neuen bilingualen Kaziken mit den indigenistischen Agenturen abgelöst, auf deren Güter die indigene Gesellschaft immer mehr angewiesen ist. Seit der Schaffung der ersten offiziellen indigenen Vertretungsinstanzen, zeitgleich mit den ersten konfessionellen indigenistischen Aktionen (1968/69), ist die interne Krise der Mbya in Misiones, die sie eigentlich respektieren, beschützen und fördern wollten, zu einem immer größeren Problem geworden (Gorosito, 2004). Aus den Anfängen dieser neuen Epoche stammt die Unterscheidung der Guaraní in „echte Führer“ und „*jefes de papel*“, die von den indigenistischen Organisationen mit Zertifikaten ausgestatteten Kaziken. Die Legitimität der politischen Führung ging damit in die Hände der nicht-indigenen Gesellschaft. Die Mediatoren subsumieren in ihrer Rolle als Vermittler zwischen indigener Gesellschaft und staatlichen oder kirchlichen Einrichtungen einen Führungsanspruch innerhalb ihrer Gesellschaft, der aus dem Kontakt mit der nicht-indigenen Gesellschaft resultiert. Das führte zu internen Konflikten in den Guaraní-Gesellschaften, die sich bis heute auswirken. Aber auch die nicht-indigenen bezahlten Mediatoren nehmen in den Guaraní-Gemeinden eine ihnen nicht angemessene Machtposition ein. Indigene und nicht-indigene Mediatoren bestärken sich zusätzlich gegenseitig. Die neuen Kaziken werden immer jünger, und der Nachwuchs möchte nur noch Chef werden; die Funktion des *opyguá* verliert dagegen an Attraktivität. Die

modernen Kaziken balancieren zwischen dem traditionellen Führungskonzept und der ihm von der nicht-indigenen Gesellschaft implizierten Funktion. Die Kolonial- und Neokolonialgesellschaft wünscht Kaziken als „simples ejecutores de órdenes ajenas“ (Meliá, 1991, 40). Diese neue Machtbasis der Kaziken führt auch zu einem neuen Kontrast zwischen religiösem und politischem Führer: letzterer gründet seinen Autoritätsanspruch auf seine Beziehung zu den weißen Gebern; ersterer zieht sich zurück und verweigert den kontaminierenden Kontakt. Die Diskontinuität von Führung und Machtstreitigkeiten, die auf das Einwirken der Nationalgesellschaft zurückzuführen ist, werden von dieser dann oft auch noch als typisches Kulturmerkmal der Guaraní angesehen.

6.6. 2. Wechselbäder

Bei den Guaraní sind häufig zwei extreme Entwicklungsmodelle zu beobachten: die jungen progressiven Führer mit einem stark an Entwicklung orientierten Modell und die religiösen Führer, die den Rückzugsraum suchen, um an traditionellen Lebenskonzepten festzuhalten. Diese beiden extremen Strömungen sind bei den Mbya viel schärfer getrennt als in den anderen Gruppen. Bei den Ava Guaraní z.B. gibt es *ñande ru*, die den Veränderungsprozess zwar nicht aktiv mitgestalten, aber phasenweise begleiten (siehe das Beispiel des *ñande ru* Adriano Portillo⁹⁸). Die Ava Guaraní zeichnet eine hohe Flexibilität in der Aufnahme und Guaranisierung neuer Elemente in ihr *ava reko* aus. Bei einigen Ava Guaraní findet sich allerdings unter der jungen politischen Führungsschicht geradezu eine fundamentale Ablehnung des religiösen Elements des Guaraní-Seins. Die Kraft, die während der Zeremonien frei gesetzt wird, nutzen sie nicht mehr und versuchen sie zu negieren, um damit auch den Einfluss ihrer *ñande ru* zu verringern. Auch unter den Mbya gibt es politische Führungspersonlichkeiten, die sich im Augenblick meilenweit vom *Mbya Reko* entfernt haben. So ist das der Kazike von Mboreré Sivino Moreiro. Er ist spielsüchtig und verspielte im Kasino Gelder aus internationalen Fonds, die für die Entwicklung der Gemeinde vorgesehen waren. Während meines Aufenthaltes (2006) machte er in der Stadt eine Therapie gegen seine Spielsucht. Trotz dieses Problems ist er eine der führenden Figuren in der politische indigenen Szene. So umstritten seine Person und seine

⁹⁸ Adriano Portillo war in den 80er Jahren Kazike mehrerer *tekoha* und sehr aktiv im frühen Landkampf der Guaraní. Nach dieser Sturm-und-Drang Zeit zog er sich zurück und konvertierte zum religiösen Führer mit mittlerweile überregionalem Ruf.

Führungsqualitäten als Kazike sind, hat er als angehender Jurist besondere Fähigkeiten für den Kampf um mehr politische Rechte und die Erweiterung des Mbya-Territoriums. Sein politischer Einfluss in Misiones als indigener Vertreter in der Dirección de Asuntos Guaranís gilt bei den Mbya als unbestritten.

Doch ist die Haltung der Mbya zum *teko pyahu* (der neuen Art des Seins) schwieriger und bedeutend unflexibler als die der Ava Guaraní. Durch die negativen Erfahrungen haben die Mbya eine allgemeine Abwehrhaltung gegen alles Fremde verinnerlicht. Erst in den letzten dreißig Jahren wurden die Mbya praktisch gezwungen, ihre kulturelle Isolation aufzugeben. „La mayoría de los tekoha tuvieron que aceptar mensuras, muchos permitieron la instalación de escuelas, se volvieron aficionados al fútbol y experimentan con cría de ganado y nuevas técnicas de cultivo, buscando, de esta manera, adaptarse y sobrevivir en un ambiente social y natural totalmente cambiado. Pero ese proceso de adaptación, por sí ya difícil, se convirtió en una experiencia traumática que resulta en una desorientación y destabilización social y cultural casi generalizada, porque los líderes religiosos, los opyguá o shamanes, se negaron a acompañarlo, manteniendo su postura inflexible ante el Teko Pyahu” (Lehner, 2003, 17). Die *opyguá* der Mbya sind fundamentalistischer; es gibt religiöse Führer, die sogar das Fussballspielen als “Sache der Weißen” verbieten. Diese religiösen Führer manövrieren sich ins Abseits. Die Jugend der Mbya entfernt sich mehr und mehr von den alten Normen, und die Alten sind durch ihre Isolation nicht mehr in der Lage, Einfluss auf die Veränderungsprozesse zu nehmen. Einige Führungspersönlichkeiten in Misiones beklagen allerdings auch, dass ihnen von außen oftmals eine in der Kultur verharrende Rolle aufgedrängt wird. Während der Debatten um die Gesetzesänderungen 1987 äußerte sich z.B. Lorenzo Ramos, ein bekannter Mbya-Führer in Misiones: “I do not understand why the politicians, the anthropologists are so afraid that we stop being Guaraní, and we start beginning Argentines, while they are not afraid that the same might happen with the Polen, the Germans, the Japanes that live in misiones who start be and behave as Argentines” (zitiert aus: Schmidt, 1993, 37). Die Idee, dass die indigene Kultur etwas aus der Vergangenheit sei und irgendwie verloren gehe, ist in den Nationalgesellschaften verankert und führt oftmals zu Projekten zur “Rettung der guaranitschen Kultur”, die sich sehr wohl selber modifizieren kann.

Die gleiche Ambivalenz ist in der Handhabung mit der nicht-indigenen Gesellschaft zu

beobachten. Das Wechselspiel zwischen Isolation und Kontaktaufnahme kann nach Gorosito Kramer nur in der eigenen Guaraní-Ideologie erklärt werden. Die indigene Weltsicht ist eine dualistische, die Realität ist eine Einheit von sich gegenseitig widersprechenden (kontraktiven) Systemen. Diese Doppelorientierung im Umgang mit der weißen Welt ist also nicht nur Reaktion auf Fakten, die die Dominanzgesellschaft schafft, sondern auch im dualistischen System der Guaraní selbst verankert. Nach der Ethnizitätstheorie wird zunehmend auch auf den Grenzziehungsprozess zwischen dem Eigenen und dem Fremden hingewiesen. Auch die Guaraní-Gruppen definieren sich in Abgrenzung zu den anderen Gruppen. Die Dominanzgesellschaft sind die Anderen und andere indigene Gruppen werden in ihrer Rolle als Opfer als ähnlich wahrgenommen. In den multiplen Identitäten der Guaraní spielt das indigene Element eine ausschlaggebende Rolle.

Etwas anders gestaltet sich die Situation der Guaraní-Gruppen (Chiriguano, Ava Guaraní) des Chaco, die hier vollständigkeitshalber zumindest angerissen werden soll. Sie verfügen über starke Organisationsstrukturen. Oftmals finden sich Frauen in Führungspositionen. Die Guaraní des Chaco werden durch die starke bolivianische Indigenenbewegung beeinflusst. Dadurch haben auch die Chiriguano eine starke Organisation, die sich in Argentinien bemerkbar macht. Ideen anderer Staaten werden übernommen und verinnerlicht. Dass die Guaraní-Bewegungen in den verschiedenen Staaten unterschiedlich sind, liegt also an der Beeinflussung durch andere indigene Organisationen. Die Guaraní übernehmen Ideale und Praktiken der anderen Organisationen, die ihnen als Referenz für das eigene Handeln dienen. In Paraguay sind die indigenen Organisationen schwach, in Argentinien und Bolivien haben die Indigenen eine stärkere Bindung an Organisationen und an Ideologien. Die Ava Guaraní in Argentinien übernehmen Symbole und Riten der anderen Indigenen, z.B. präsentieren sie wie die Mapuche eine Fahne. Während die Guaraní Boliviens und Paraguays ihre Sprache leben, haben viele Guaraní im Nordosten Argentiniens durch einen starken Akkulturationsprozeß ihre Sprache verloren. Es bleiben Restausdrücke aus der sozialen Organisation, Religion, Mythologie, Umwelt und bestimmte Kosmologien. Die Guaraní sind sich des immensen Verlusts bewusst, daher fordern sie Programme zur Wiederbelebung ihrer Sprache.

Im April 2006 während einer Zusammenkunft der indigenen Chaco-Völker Boliviens, Argentiniens und Paraguays formulieren diese in Buenos Aires offen ihre Kampfbereitschaft für die Rückeroberung ihres Territoriums. Es wird der Versuch unternommen, gemeinsam als Pueblos Indígenas del Chaco eine gemeinsame Stimme zu finden. Damit sind sie eher bereit sogar mit fremden Ethnien zusammenzuarbeiten, als die Guaraní des Ostens.

7. Territorium

Ein Territorium beinhaltet einen physischen Raum, in dem eine Gesellschaft auf ihrer kulturellen Basis soziale, politische und ökonomische Beziehungen lebt. Die Guaraní sind gefühlsmäßig Besitzer über ein weites Territorium, welches Teile Brasiliens, Uruguays, Paraguays und Argentinens umfasst. Die Guaraní-Welt ist durch ein Netz von Gemeinden – in Guaraní *tekoha*- verbunden, das sich bis an ihre flexiblen Grenzen erstreckt. Die Grenzen werden als flexible Grenzen bezeichnet, da sie durch Migrationsbewegungen ausgedehnt oder verschoben werden. Die Guaraní sehen als ihr traditionelles Territorium die östliche Hälfte Paraguays, den Nordosten Argentinens und Uruguays sowie den Südosten Brasiliens an. Durch die Kolonialgeschichte wurde für lange Zeit das Siedlungsgebiet der Guaraní fast nur auf Paraguay reduziert. Die Rückbesiedlung Argentinens durch Mbya aus Paraguay begann in den 1870er Jahren (Bartolomé, 1969). Die Küstenregionen Brasiliens wurden erst Anfang des 20. Jh. von Guaraní wiederbesiedelt. Uruguay hat seit Ende der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts wieder eine guaranitische Bevölkerung.

Die Guaraní haben sich eine genaue Vorstellung ihres traditionellen Territoriums erhalten. Es wird durch eine Vielzahl von *tekoha* in ihrem Kerngebiet und mit wenigen *tekoha* an ihren Grenzen markiert. Durch die mündliche Überlieferung der Lage ehemaliger *tekoha* wird ein klares Bild des Mbya-Territoriums erhalten, welches in der geistigen Landkarte somit noch vollständig ist. In dem Territorialkonzept der Guaraní werden die Grenzen der *tekoha* überwunden. Die emische Sicht auf das Territorium ist insofern komplizierter geworden, als sich Teile davon völlig der Kontrolle der Guaraní entziehen, da sie sich mit Anderen den geographischen Raum teilen. Innerhalb dieser multiethnischen Beziehungen müssen sie, um nicht alles zu verlieren, für den letzten Rest kämpfen. Das Territorialkonzept der Guaraní ist nicht vergleichbar mit dem westlichen Staatskonzept. Bei den Guaraní kann, solange die Nutzung frei und autonom bleibt, ein Territorium mit anderen Gruppen geteilt werden. Einsprengsel anderer Ethnien in einem Gebiet sind also für die Guaraní grundsätzlich kein Problem, erst bei Einschränkung ihres Nutzungsanspruchs kommt es zu Konflikten.

7.1. Lebensraum

Die Landkarte der Guaraní weist bestimmte Parameter auf. Guaraní suchen in der Regel die klimatischen Bedingungen der subtropischen Zonen, d.h. ein Gebiet ohne Trockenperioden und mit nur wenigen Bodenfrosttagen. Topografisch bevorzugen die Guaraní ein Gebiet bis zu 300 Meter über dem Wasserspiegel der großen Flüsse. Sie siedeln vornehmlich in Waldgebieten, an den Flussläufen oder in Küstengebieten. Doch sie adaptieren sich auch an andere Bedingungen, wie z.B. die Ava-Guaraní oder Chiriguanos im Chaco und an den östlichen Andenabhängen. Weit gedacht geht die Guaraní-Welt bis zum *para guasu*, dem Atlantischen Ozean. Dieser ist der äußere Grenzpfosten ihrer Welt, dahinter liegt eine mythische Welt. Diese kann nicht einfach durch Besiedlung erobert werden. Das Meer trennt die imperfekte von der perfekten, rein spirituellen Welt. Diese kann nur mit großer psychisch-spiritueller Kraft und Anstrengung erreicht werden. Das Geräusch des Meeres gilt bei den Guaraní, auch bei denen, die das Meer noch nie gesehen oder gehört haben, als kraftvoll. Ähnlich wie der Klang der *mbaraka* ist das Meeresrauschen eine Quelle von Macht und Kraft, Eingangspforte für die Kommunikation mit dem Übernatürlichen.

In der Vorstellung des *Yvy marãe'ỹ* und seiner Wegbeschreibung mit den verschiedenen Ruhestationen wird die ideale topografische Landschaft beschrieben. Hier finden sich die Parameter für die Identifizierung der territorialen Grenzen, der „wahrhaftigen Orte“, wie die Mbya die Landschaft, in die sich die *tekoha* einfügen, bezeichnen. So nennen auch die Mondayenses, die später als Mbya *monteses* bezeichnet werden, ihr Gebiet Mbaé Verá (heilige oder wahrhaftige Sache). Gutes Land wird nach folgenden Kategorien geordnet: Varietät der Böden, Vegetationstypen, Geländeformation (Súsnik, 1982, 25) und natürlich das Vorhandensein von Wald. Es sollten bestimmte Pflanzen und Rohstoffe zur Verfügung stehen, u.a. sind Palmherzen und Honig sehr begehrt. Die Suche nach diesem idealen Land, welches möglichst viele Wunschkriterien erfüllt, ist, wie die aktuelle Expansion von Guaraní-Gemeinden zeigt, nicht abgeschlossen,. „Pese a todo, el guaraní actual muestra una imaginación extraordinaria para recrear “espacios” ecológicos semejantes a los tradicionales, que sean verdaderos *tekoha*. Ha sabido procurar los últimos rincones de la “tierra-sin-mal”, en esa geografía devastada que es ahora el antiguo territorio guaraní y, como encuentran todavía algunas tierras sin dueño, éstas son por tanto suyos” (Meliá,

Temple, 2004, 26). In der Wiederbesiedlung von Misiones seit mehr als 100 Jahren und des brasilianischen Litorals in noch rezenteren Zeiten zeigt sich der entschlossene Wille der Guaraní, ihr Territorium zurückzuerobern. Die Mbya „conseguem avançar sobre o território, abrindo rotas, caminhos e fundado e garantindo novos aldeamentos“ (Ciccarone, 1999, 59). Es wird keine Terra Incognita besiedelt, den Mbya ist das Gebiet vertraut. Es besteht im kollektiven Gedächtnis und in mythischer Erinnerung. Damit führen die Mbya das ehemals verlorene Land zurück in ihre konkrete Welt. Während sie das neue – alte - Gebiet (zurück)erobern, müssen sie gleichzeitig nach Strategien suchen, um sich gegen den möglichen Verlust des Landes abzusichern.

7.2. Guára, die alten Territorien der Guaraní

Guára ist nach Susnik ein Lebensraum mit Waldgebiet, der durch natürliche Grenzen (Flüsse, Berge) eingegrenzt ist. “Los antiguos Guaraníes conceptuaban su espacio vital bajo el término *guára*, con suficiente posibilidad de rotación de campos cultivados y de abundante caza; cada *guára* tenía sus límites determinados por ríos, riachos y selvas tupidas” (Súsnik, 1982, 65). Durch die Invasion der Europäer wurde dieses alte Konzept des Lebensraums zum Überlebensraum. Die Einschränkung der alten *guára* führte zu einer tiefen psychosozialen Krise, die in den messianistischen Migrationswellen ihren Ausdruck fand. Die *tekoha* sind kleine Reste der eigentlichen Gebiete, der *guára*. Die *tekoha* und ihre Bewohner identifizieren sich aber noch heute innerhalb einer *guára*-Region. Diese Regionen wurden durch die Migrationswege der Vorfahren markiert und sind im kollektiven Gedächtnis der Guaraní-Gruppen verankert. Auch in der Erinnerung der Mbya sind historische Ortsnamen von Gebieten, die von den Vorfahren der heutigen Mbya besiedelt waren, noch präsent und demonstrieren die Weite der einstmaligen, eigentlichen Territorien. Das Territorium des historischen Kaziken Che'iro hatte z.B. als natürliche Grenzen im Norden die Flüsse Jukyry, Yguazú, im Süden Guayraungua und Monday, im Westen wieder den Guayraungua und im Osten vermutlich den Paraná (Lehner, 2004).

Es können innerhalb der verschiedenen Guaraní-Gruppen akzeptierte Territorialgrenzen ausgemacht werden. Wobei Ava Guaraní und Pai Tavytera ihr *reha* respektieren, es gibt feste geographische Grenzen und Bezugspunkte, z..B. Berge, Flussläufe oder andere geostrategische Punkte, die als Grenzmarkierungen dienen. Die Mbya dagegen sprengen

diese Territoriumsgrenzen, sie sind flexibler. Ihr Siedlungsgebiet erstreckt sich bis in den hohen Norden Paraguays, eigentliches Pai Tavytera–Gebiet. Mehr als die anderen Guaraní-Gruppen orientieren sich die Mbya an einem gewünschten Ökosystem. Dieses Wunschgebiet kann natürlich im Laufe der Zeit Veränderungen erfahren, mit ein Faktor für fließende Grenzen. Die Verschiebung der Territorialgrenzen der Guaraní wird durch verschiedene Faktoren ausgelöst. Das Land unterliegt Zyklen, die nicht einfach wirtschaftlich, sondern auch soziopolitisch und religiös sind.

7.3. Nutzungskonzepte

In den Ländern des Mercosur leben die Mbya weit verstreut in Siedlungen, die in der Regel kleiner sind als z.B. die der Ava-Guaraní. Trotz der weiten Distanz zwischen den Siedlungsgebieten haben die Mbya eine einheitliche Kultur und Sprache, die es ihnen erlaubt, sich als Mbya zu erkennen. Die Suche nach neuem Territorium, neuem Siedlungsraum „war immer gleichzeitig auch eine konkrete und eine zutiefst spirituelle Suche nach dem Land ohne Übel“ (Grünberg, 2001/2, 251). Um die Territorialvorstellung der Guaraní zu verstehen, muss ihr Konzept des *tekoha*, *guára* und *yvy marãe' ÿ* mitgedacht werden. In diesen spiegelt sich die Beziehung der Mbya zu ihrer Umwelt.

Der Raum, der von einer Großfamilie besiedelt und benutzt wird, ist im Rechtsverständnis der Guaraní für ihren alleinigen Bedarf. Auch wenn das Land keinen menschlichen Besitzer hat, gibt es Nutzungsrechte, die auch eingehalten werden. Das Recht zur Benutzung des Landes wird von den Göttern erteilt, die dieses auch zusammen mit den *ija*, den spirituellen Wesen der Umwelt, bewachen. Das Nutzungskonzept der Guaraní ist auf die Bewahrung der natürlichen Umwelt angewiesen. Die Vielfalt der Flora und Fauna in einer indigenen Gemeinde steht im blühenden Gegensatz zu den in der mechanisierten Landwirtschaft genutzten Monokulturanbauflächen. Die Raumnutzung der Guaraní unterscheidet sich sehr von den westlichen Landnutzungsvorstellungen. In den Gemeinden liegen die Häuser weit zerstreut. Ausgedehntes Waldgebiet und landwirtschaftlich genutzte Flächen wechseln sich ab, versteckt finden sich oft zahllose kleine Bäche. Alles hat einen fließenden Übergang, es gibt keine klar markierten Grenzen, sondern alles fasert sich aus. In einem weiten Raum können *tekoha* existieren. Er bildet die Grundlage der Aktivitäten und des ethnischen Bewusstseins. „Es esta forma de organizarse en el espacio la que los dirigentes guaraní

consideraban como una estructura esencial de su cultura, aunque tal vez no tenían de ella una conciencia tan explícita antes de que se los indujera, más o menos impositivamente, a “reducirse”, es decir a aceptar una nueva configuración espacial” (Meliá, 1986, 105). Heute müssen sich die *tekoha* als kleine Inseln in vom Monokulturanbau zerstörten Gebieten behaupten. Das *tekoha* verliert damit seine traditionelle Überlebensbasis, die auf der weitläufigen Nutzung des umliegenden Territoriums basierte. Neben den ökonomischen werden auch die sozialen und politischen Ausdrucksmöglichkeiten beschnitten. Damit wird das gesamte System der Guaraní umgestellt, daher die Warnung und Angst der Guaraní „ohne *tekoha* kein *teko*“ (ein häufiger Ausspruch vieler Guaraní).

Die heutigen Gemeindegrenzen sind wie schon die Staatsgrenzen der lateinamerikanischen Länder durch äußere, künstliche Zwänge geschaffen. Die offizielle Anerkennung der indigenen Gemeinde schafft eine Reduzierung des eigentlichen *tekoha*. Die Nutzung geht – wenn möglich - über die Gemeindegrenzen hinaus. Die *tekoha* ordnen und strukturieren das Territorium, zerstückeln es aber nicht. Die Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit der Gemeinden wurde erst von den Nicht-Indigenen beschränkt. Die reziproken Beziehungen werden in einem weiten komplexen Raum gelebt. Durch die Vernetzung der *tekoha* leben die Guaraní permanent ihre Vorstellung des territorialen Raumes. Schon die Kinder kennen viel mehr *tekoha* als nur ihre Herkunftsgemeinde. Jugendliche und junge Erwachsene ziehen oft jahrelang zwischen den Gemeinden umher, und auch bei Familiengründung und relativer Sesshaftigkeit werden viele Besuchsreisen unternommen und intraethnische Beziehungen gepflegt. Die physischen Grenzen der Gemeinden sind nur für die nicht-indigene Gesellschaft und von ihr geschaffen. Die Ökonomie der Guaraní beschränkt sich nicht auf das eigene *tekoha*, sondern kann andere Räume oder Gemeinden mit einbeziehen. Vor allem Gemeinden, die ihre Ökonomie auf den Verkauf von *artesanía* ausrichten, sind oftmals auf die natürlichen Materialien aus anderen Gemeinden angewiesen, die nicht so dicht an der nicht-indigenen Gesellschaft leben. In Misiones, Argentinien, gibt es viele solcher Fälle. Und in Brasilien muss selbst das Material zum Hausbau aus anderen Gemeinden besorgt werden, wenn sich eine Gemeinde in einem nicht-antastbaren Nationalpark befindet.

7.4. Wanderbewegung als Demarkationssetzung

Die politischen und sozialen Verbindungen zwischen den Gemeinden werden durch die migratorischen Bewegungen weiter gestärkt. Die Neugründung von kleinen Gemeinden durch einzelne Familienverbände webt das immer dichter werdende Netz der guaranitischen Welt und zeigt die Resistenz dieser Ethnie gegen die Eindringlinge. Durch dichte Netzwerke zwischen den *tekoha* behielten die Guaraní die Kontrolle über ihre Gebiete und die Ressourcen. Heute bilden sie in ihren Territorien ethnische Enklaven. Andere, viel dominantere Gruppen haben das Land besetzt, aber solange die Präsenz der rein guaranitischen *tekoha* das Gebiet kennzeichnet, bleibt es für die Guaraní Bestandteil ihres Territoriums. In diesem können außerhalb der Grenzen des *tekoha* auch andere siedeln. Aber nicht auf dem Land, welches die Guaraní für ihr Leben brauchen. Wird dieser Lebensraum beschnitten, handelt es sich um eine Ungerechtigkeit. „...nuestro dueño divino cortó la tierra que nos correspondía. Y esas tierras, los actuales habitantes de la tierra, cuando tuvieron con qué comprarla, nos la quitaron toda” (Cadogan, 1970, 34).

In den letzten Jahren ist eine Reconquista der Territorien festzustellen. Besonders die Ava-Guaraní verändern mit der kontinuierlichen flächendeckenden Neugründung von Gemeinden die Landkarte einiger Provinzen entscheidend. Allein in Canindeyu sind in den letzten zehn Jahren an die dreißig Gemeinden gegründet worden. Mit Unterstützung der einflussreichen und namenhaften *mburuvicha* (Portillo, Vera) entsteht ein immer dichter werdendes Netz von Gemeinden, die das alte Territorium wieder neu verbinden. Damit werden auch alte – oder neue - soziopolitische Allianzen gestärkt. Die Gründung regionaler Organisationen, die sich auf eine breite Legitimitätsbasis stützt, ist wie auch die Zunahme der indigenen Gemeinden und Bevölkerung ebenfalls Zeugnis dieser neuen Entwicklung (siehe Zensus 2002).

Innerhalb eines Gebietes sind die Guaraní ständig in Bewegung. „La Migración, como historia y como proyecto, constituye un rasgo característico de los Guaraní, aunque muchos de sus grupos hayan permanecido por siglos en un mismo territorio y nunca hayan actualizado una migración efectiva“ (Meliá, 1991, 14). Territoriale Denken und ständiges Migrieren schließen sich also nicht aus. Im Gegenteil, gerade mit ihrem Mobilitätskonzept können die Guaraní ihre geostrategischen Bezugspunkte markieren, verschieben und

ausweiten. Wenn ein Territorium durch Invasion bedroht ist, lösen sich die Guaraní von diesem ganz oder partiell und erobern neues Terrain. Die Mobilität der Mbya wird nach Garlet als kreisförmig charakterisiert, ein neuer Siedlungsraum wird von den Mbya konstant besiedelt und eingekreist. Verschiedene Familiengruppen wechseln sich mit der Besiedlung und der daraus resultierenden Markierung ab (Garlet, 1997). Die Migration einer Familie setzt die nächste Migration, und zwar einer anderen Familie, in Gang. So entstehen nach und nach neue *tekoha*. Das Territorium wird mit dem Ethos des *oguata* (guar.: wandern, spazierengehen) erobert. Für die westliche Gesellschaft ist es schwer zu verstehen, dass die Guaraní, vor allem die Mbya, keine Nomaden⁹⁹ sind. Ihr mobiler Charakter erschwert es uns, von einem festen Territorium der einzelnen Guaraní zu sprechen. Aber gerade die Bewegung, das *oguata*, ist Ausdruck eines Territoriumsgedanken und untrennbar mit der Definition eines Gebietes verbunden. „Wir laufen immer, das ist unsere Art zu Sein, unterwegs zu sein, zu Fuß zu gehen, woanders hinzugehen, unser Land zu kennen“ (Alberto, Mbya aus Itapúa, 2005). Diese expansive Bewegung der Guaraní hat fließende Grenzen, eng verbunden mit der ökonomischen Raumnutzung und nicht mit einem Raumeigentumsgedanken. Zur Verdeutlichung kann das Beispiel der von der Halbinsel Jasyreta (Argentinien) vertriebenen Mbya-Gruppe dienen. Diese Gruppe lebt heute in Itapúa, Paraguay. Sie kämpfen besonders aktiv für den Erhalt von San Rafael als guaranitischen Territorium. Für sie sind die *tekoha* von San Rafael ihr *Mbya retã* (siehe Kapitel 9.1.9.). Im Gedächtnis bleibt Jasyretã als Territorium erhalten. Dieses ist bei der Flutung für das Wasserkraftwerk gleichen Namens verloren gegangen. In San Rafael haben sie jedoch ähnlich hervorragende ökologische Bedingungen für das *mbya reko* gefunden. Damit wird diese Region in die territorialen Vorstellungen einer Gruppe inkorporiert, die weder in San Rafael siedelte, noch verwandtschaftliche Beziehungen dorthin hatte. Die Suche nach neuem Siedlungsland beinhaltet auch die Suche nach einer neuen Möglichkeit, die gute Art, das *teko porã*, zu leben.

⁹⁹ Als Nomaden werden Menschen und Gesellschaften bezeichnet, die aus kulturellen, ökonomischen oder weltanschaulichen Gründen ein nicht sesshaftes Lebenskonzept wählen. Die Haltung von domestizierten Nutztieren ist eine wesentliche Stütze der nomadischen Wirtschaftsweise. Damit sind Viehzüchter die klassischen Nomaden. Guaraní betreiben dagegen eine schweifende Lebensweise.

7.5. Die Vernichtung des *Guaraní retã*

Das mentale, religiöse und praktische Leben der *Guaraní* wird von der Geburt bis zum Tod von ihrer Umwelt bestimmt. Ihr Territorium mit den weiten Wäldern bildet den integralen Bestandteil im Leben der *Guaraní*. Die zunehmende Umweltzerstörung und vor allem die Vernichtung des Waldes löst bei den *Guaraní* eine allgemeine Beunruhigung und Angst aus, denn das ökologische Gleichgewicht ist eine Voraussetzung des *Guaraní-Seins*. Ohne Wald, schlussfolgern die *Guaraní*, gibt es auch sie als *Guaraní* nicht mehr. Für sie bedeutet es das apokalyptische Ende der Welt.

Die *Guaraní* haben bisher keine Lösung gefunden, die Zerstörung ihrer Welt aufzuhalten. Obwohl in den Diskursen der *Guaraní* auf die Bewahrung ihrer Umwelt als Überlebensfaktor deutlich hingewiesen wird, sehen sich viele Gemeinden gezwungen, an den ihre Welt zerstörenden Aktivitäten auch noch teilzunehmen. Aufgrund der ökonomischen Zwangslage, die aus der Vernichtung ihres Habitats resultiert, haben auch die *Guaraní* Anteil an der weiteren Zerstörung, sei es durch Holzverkauf oder die Preisgabe ihres Landes für den verheerenden Sojaanbau, manchmal im Alleingang eines korrumpierten *mburuvicha* oder durch Konsens in den *tekoha*, geraten viele *Guaraní*-Gemeinden in eine Spirale der Verelendung und Abhängigkeit.

Den größten ökologischen Wandel verursachte die Verschiebung der landwirtschaftlichen Grenze und Versteppung ehemaliger Waldgebiete. In nur wenigen Jahren mussten sich die *Guaraní* an die völlig neuen ökologischen Bedingungen gewöhnen. Am schwerwiegendsten sind die Folgen der Zerstörung der *Guaraní*-Welt im Mato Grosso, Brasilien. Dort ist praktisch der gesamte Waldbestand im Siedlungsraum der *Guaraní* abgeholzt. Die Zerstörung hat schwere psychisch-soziale Folgen, die von Grünberg dokumentiert wurden. Der lebendige Bezugspunkt für die religiöse und soziale Kommunikation der *Guaraní* ist mit der Veränderung der Umwelt verloren gegangen. Damit fehlt die Grundlage der psychisch-spirituellen Existenz für die *Guaraní*. Ihr gesamtes System orientiert sich an dem *teko porã*, welches unter den neuen Bedingungen nicht mehr umgesetzt werden kann. Damit verlieren auch alle sozialen Regeln ihre Gültigkeit. Durch die Zerstörung ihres Lebensraums sind die *Guaraní* – ohne räumlich vertrieben worden zu sein - aus ihrer Umwelt vertrieben worden, indem man diese völlig zerstört und verändert hat (Grünberg,

2002). Das Gegenstück des *teko porã* ist das *teko achy*, die imperfekte Art, diese wird unter unzulänglichen Umweltbedingungen gelebt. Diese imperfekte, schlechte Art manifestiert sich in der kranken Wort-Seele *ayvu reko asymi*. Dieses *ayvu* wird heute mit der Zerstörung des Lebensraumes, des Waldes und der Vertreibung in Zusammenhang gesetzt.

7.6. Ethnisches Territorialverständnis in Nationalstaaten

Eine der Schwierigkeiten besteht darin, die Grenzen des guaranitischen Territoriums zu definieren. In der Gesamtheit betrachtet besiedeln die Guaraní ihr Territorium kontinuierlich; nur der bestimmte Ort wechselt. Die Guaraní bewegen sich durch interne oder externe Faktoren ständig innerhalb ihres Territoriums und zwischen den Gemeinden. Manchmal geben sie Gemeinden vollständig auf und gründen neue. Die Kernidee der Mbya ist vielleicht mit einer Art Anti-Territorialität in unserem Sinne zu beschreiben. Lange haben sie versucht, in juristisch-ideologisch neutralen Räumen zu siedeln, dabei bewegten sie sich frei zwischen den künstlichen Grenzen und definierten sich nicht über die Farbe der Flagge. Den von den Weißen gesetzten räumlichen, politischen Grenzen setzen die Mbya ökologische Grenzen entgegen. In diesen ökologischen Nischen führen die Guaraní ihr eigenes Leben mit einem eigenen Wirtschaftskonzept weiter. Dies ist zwar nicht mehr autark und völlig getrennt von der nationalen Ökonomie, aber trotzdem bewahren sich die Guaraní eine merkbare Freiheit gegenüber den jeweiligen Staaten. In den ökologischen Grenzen ist der ideologische Horizont der Guaraní verankert. „Wir sind keine Argentinier, Paraguayer oder Brasilianer“ meint auch, „wir haben andere Grenzen, unser Territorium beschränkt sich nicht auf einen Staat, sondern auf eine natürliche Region“ (Mbya Alberto Forrín, 14. 06. 2006). Die Erforschung dieser Grenzen ist eine interessante und für die ethnische Identität wichtige Aufgabe, die weitreichende politische Folgen haben könnte. In einem Projekt machen sich im Chaco junge Ayoreo, mit einem Global Positioning System (GPS) ausgestattet, auf, alte Grenzen neu zu finden. Die territorialen Realitäten werden durch eine Verknüpfung des von den Alten vorhandenen Vermächtnisses / Gedächtnisses mit den neuen, verknüpfenden Konzepten von Territorium oder Land gewonnen. Die alten Ayoreo bieten die Geo-Referenzen, deren Spuren die jungen Leute folgen. So erfolgt eine Demarkation des Gedächtnisterritoriums, welches viel größer ist, als vorher der indigenen Gruppe zugeschrieben (mündl. M. Larricq, Nov. 2004). Dieses Projekt, bei den Guaraní

durchgeführt, hätte sicher auch erstaunliche Auswirkungen auf die gedachte Weite des guaranitischen Territoriums. Im lebendigen Gedächtnis der älteren Generationen finden sich viele längst für die Guaraní verlorene Orte. Und in mythischen Erzählungen existiert eine Landkarte vor dem Eindringen der Europäer. Durch die Kolonisationsgeschichte wurden die Allianzen zwischen den Gemeinden zerstört, diese mussten sich isolieren, um in kleinen, atomisierten Einheiten fern von den Eindringlingen zu überleben. Dadurch verkleinerte sich das Territorium der Guaraní und wurde für die Weißen fast unsichtbar. Heute müsste die Demarkation von indigenem Territorium so weitreichend sein, dass die Guaraní all ihre traditionellen und auf der kosmologischen Ordnung beruhenden Beziehungen leben könnten. Die Reduzierung des Raumes der Guaraní ist in ihrer Nutzung und Anschauung des Territoriums inakzeptabel. Viele der Landforderungen erfüllen daher eigentlich nicht die wahrhaftigen Landnotwendigkeiten der Mbya. Es sind zu kleine Landstücke, die auf lange Sicht kaum die notwendige Basis bieten, die Gemeinden zu versorgen. Erst seit den 90er Jahren kann eine Bewusstseinsbildung in der Rückeroberung von traditionellen Territorien ausgemacht werden. Als legale Handlungsinstrumente stehen den Indigenen die neue Verfassung von 1992 und die Ratifizierung der ILO Konvention No. 169 zur Verfügung. Die Tendenz zeigt vor allem in Argentinien (indigene Völker des Chaco) und Paraguay den Kampfswillen, längst verloren geglaubtes Land zurückzuerobern.

Die Quelle der Macht der indigenen Völker basiert auf dem Recht, ein Gebiet zu kontrollieren, welches ihre einzige Trumpfkarte im internationalen Spiel um Ressourcen ist. Robins (1999) sieht den Kampf der indigenen Völker um die Kontrolle von Regionen als Gegenbewegung zum staatlichen Modell des Kapitalismus. Auch wenn die wirtschaftlichen Konzepte der Guaraní auf anderen Grundlagen als der des Kapitalismus beruhen, geht es nicht um ein ökonomisches Gegenmodell einer ausgeschlossenen sozialen Gruppe, sondern um das Überleben einer ethnischen Gruppe, die sich über den Zugang zum Land definiert. Die Guaraní fühlen sich als „Besitzer“ oder eher als rechtmäßige Siedler und Nutzer des Landes. Dieses Gefühl als stärkstes identitätsstiftendes Merkmal geht auch nicht mit dem faktischen Verlust des Landes verloren. Gegen dieses Konzept der „gefühlten“ Besitzer setzen die Nationalstaaten, um spezifische Besitzer auszumachen, ihre juristische Sprache ein. Während die Guaraní versuchen, über Landtitel die Kontrolle über ihr altes Territorium

wiederzuerlangen, versuchen es u.a. die Indigenen Mexikos über den Weg der Institutionen. In Regionen mit mehrheitlich indigener Bevölkerung versuchen sie, die politische Kontrolle über die Besetzung der *ayuntamientos* zu erlangen. Auch unter den Ava-Guaraní wird diese Idee der aktiven Teilnahme am lokalpolitischen Geschehen mit dem Ziel, indigene Interessen besser durchzusetzen, diskutiert. Doch ist es für sie weitaus schwieriger, da sie in allen Departements eine Minderheit stellen.

Für die Guaraní ist ihr Zentrum der Welt, das *Yvy Mbyte* im heutigen Siedlungsgebiet. Dort nahm im ethnohistorischen Gedächtnis ihre Geschichte ihren Anfang. In einem der zentralen Mythen, der Zwillingsgeschichte (bei den Mbya der Mythos des Pa'í Rete Kuaray) wird der konkrete Ursprungsort der Mbya genannt. Die heutige Lokalisierung dieser mythischen Ursprungsregion, die zugleich das Zentrum der Welt (*Yvy mbyte*) ist, wird von Cadogan in der Nähe des heutigen Caaguazú vermutet. Andere Ethnologen haben Informationen, die auf die Nähe von Ka'arendy hinweisen (Lehner, 2003, 4). In Misiones (Argentinien) und in den Gemeinden nahe dem Paraná glaubt man das *Yvy Mbyte* in der Nähe von Villarica, Paraguay, zu finden (eigene Auskünfte). In Brasilien lokalisieren die Mbya den Erdmittelpunkt in die südöstliche Region der Guaíra entlang des Paraná (eigene Auskünfte) oder im Bundesstaat Espírito Santo (Ladeira, 1992). Auf jeden Fall wird in den Mythen deutlich, dass die Mbya ihre eigene Herkunftsregion und den Ort, an dem die Welt ihren Anfang nahm, im heutigen Siedlungsgebiet sehen, auch wenn uns Archäologie und Ethnohistorie eine Migrationsgeschichte erzählen.

Einige Mbya-Gruppen haben in ihrem eigenen ethnohistorischen Gedächtnis auch Erinnerungen an die Jesuiten gespeichert. In Brasilien und auch in Misiones nutzen die Mbya die jesuitischen Ruinen oder auch die Gebiete, in denen einst Reduktionen standen, um damit politisch ihr Recht auf dieses Land geltend zu machen, denn schließlich waren es die Guaraní, ihre Vorfahren, die fast 200 Jahre auf dem Reduktionsland lebten und arbeiteten.

8. Mobilität, Bewegung und Migration

Migration ist ein Konstituens der *Conditio humana* wie Geburt, Vermehrung, Krankheit und Tod. Die Geschichte der Wanderungen ist so alt wie die Menschheitsgeschichte; denn der *Homo sapiens* hat sich als *Homo migrans* über die Welt ausgebreitet (Bade, 2007, 115). Die Wanderung der Menschen ist Teil der allgemeinen Geschichte. Migration als Sozialprozesse sind Antworten auf mehr oder minder komplexe ökonomische und ökologische, soziale und kulturelle, aber auch religiös-weltanschauliche Existenz- und Rahmenbedingungen.

Mit den sieben Migrationsgesetzen von Ernest G. Ravenstein begann 1885 die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema Migration. Während Ravenstein Migration als ein hauptsächlich demographisches Phänomen ansah, beschäftigen sich heute Soziologen, Politologen, Ökonomen, Ethnologen, Anthropologen und Demographen mit diesem Bereich. Migrationstheorien versuchen herauszuarbeiten, warum manche Menschen wandern, während andere, die sich in einer ähnlichen Situation befinden, dieses nicht tun. Migrationstheorien haben im Normalfall entweder einen makrostrukturellen, der sich auf globale und politische Rahmenbedingungen stützt oder einen individualistisch, mikrostrukturellen, der auf persönliche Nutzenmaximierung abspielt, Ansatz. Mikrostrukturelle Theorien versagen oft schon bei der Erklärung unterschiedlicher Auswanderungsraten aus ökonomisch ähnlich strukturierten Regionen. Gleichzeitig stoßen makrostrukturelle Theorien bei der Erklärung, warum manche Mitglieder einer Familie wandern, während andere dieses nicht tun, an ihre Grenzen. Als zusätzliches Erklärungselement wird darum die Theorie sozialen Kapitals hinzugefügt, die auf einer Mesoebene ansetzt (Faist 1997, 63f). In dieser Mesoebene wird ökonomisches, soziales und humanes Kapital begutachtet. Ökonomisches Kapital ist Kapital in klassischer Hinsicht. Bei sozialem Kapital handelt es sich um jegliche Art von freundschaftlichen, familiären oder religiösen Beziehungen und den daraus resultierenden Vorteilen, die der Einzelne in Anspruch nehmen kann. Soziales Kapital ist stark regional gebunden. Das humane Kapital beinhaltet Bildung, Wissen und die Fertigkeiten eines Menschen. Dieses Wissenspotential ist häufig nur in bestimmten Regionen oder Ländern einsetzbar (Faist 1997, 75). Die Theorie geht davon aus, dass Menschen nur dann migrieren, wenn sie erwarten, dass die

Summe aller drei Kapitalarten im Zielland größer als im Herkunftsland sein wird. (Faist 1997, 80).

Entscheidend hat die Migrationsnetzwerktheorie zum Verständnis von Migrationsdynamiken beigetragen. In der Migrationsnetzwerktheorie wird sich weniger mit dem Entstehen, sondern mit dem Fortlaufen und der Selbstreproduktion von Migration auseinandergesetzt. Für diesen Effekt sind vor allem informelle Verwandtschafts- und Bekanntschaftsstrukturen verantwortlich, die sich zwischen Herkunfts- und Zielland erstrecken. Durch diese Migrationsnetzwerke kommen zu den unter Umständen bereits existierenden Migrationsursachen weitere dazu, so dass ein Migrationsprozess weiterlaufen kann, obwohl die ursprünglichen Ursachen überhaupt nicht mehr bestehen. Es kommt zu Kettenwanderungen, bei denen ein Verwandter, Bekannter oder Nachbar jeweils einem anderen nachfolgt (Ackermann, 1997). In der ethnologischen Forschung geht man davon aus, dass Migration – zumindest von Minderheiten - überall und zu allen Zeiten stattgefunden hat und zur Normalität gehört. Der Migrant ist dabei nicht notwendigerweise Opfer, sondern immer auch Akteur.

8.1. Die Guaraní – ein bewegtes Volk

Ein elementares Identitätsmerkmal, das die Guaraní sich immer erhalten haben, ist, wie schon angeklungen, ihre ausgeprägte Mobilität. Diese bestimmt ihr ganzes Handeln und Leben. „*Ohoma*“ (oho (guar.) – er geht; -ma (guar.) - unmittelbares Vergangenheitssuffix: „ist schon gegangen“, „ist schon weg“) ist eine häufige Auskunft, wenn man ein leeres oder sogar schon von anderen Leuten bewohntes Haus antrifft. Die Nationalgesellschaft reagiert oftmals mit Erstaunen auf die Bewegungsfreude der Indigenen; die Kommentare gehen über Verwunderung oder Unverständnis bis oftmals zu scherzhafter Bewunderung. „Die Guaraní sind halt so, wandern und laufen, ohne anzuhalten, von einem Dorf zum anderen“; diese Kommentare sind in Argentinien und Brasilien häufig zu hören. Die Guaraní geben als erste Erklärung, warum sie denn so viel unterwegs seien, dass die ihnen typische Freizügigkeit nicht gegen ihre Regeln verstoße. Es gibt also erst einmal keinen Grund, nicht unterwegs zu sein. Das Reisen ist in den *reko*-Parametern weder verboten noch Tabu oder schlecht angesehen, es ist ausdrücklich erwünscht. Die Migrationsgründe unterscheiden sich; heute gibt es z.B. auch Migration aus nicht-ethnischen Gründen. Das Modell der Migration ist vielschichtig; in diesem gibt es je nach Schicht verschiedene Gründe. Es gibt

bisher keine Analyse über das Modell des „Landes ohne Übel“ in der realen Handlungspraxis.

Es ist nur ein Bruchteil der Migrationszüge historisch und ethnographisch dokumentiert worden. Die ersten schriftlichen Berichte über die Siedlungsbewegung von Guaraní-Gruppen behandeln die bei Ankunft der Spanier noch nicht abgeschlossene Eroberung des neuen Siedlungsraums auf heutigem bolivianischem Staatsgebiet¹⁰⁰ durch die Ava-Guaraní (auch als Ñandeva oder Chiriguano bezeichnet).

Migration ist bei den Guaraní mit anderen Bedeutungsinhalten besetzt, als es die üblichen Definitionen von Migration zulassen. Migration gilt gemeinhin als negative Konsequenz einer schlechten Ausgangslage. Gerade die Migrationen in den ruralen Gegenden der Länder der dritten Welt werden unter diesem Aspekt betrachtet. Bei den Guaraní ist Migration kein neues Phänomen, es zieht sich wie ein Kontinuum durch die Geschichte, strukturiert ihr Denken und Handeln. Die Guaraní verfolgen durch die Idee der Migration zwar auch eine Verbesserung ihrer Lebensumstände und das, seitdem sie sich aus dem Amazonasbecken aufgemacht haben. „Anímicamente el Guaraní es un pueblo en éxodo, aunque no desenraizado, ya que la tierra que busca es la que le sirve de base ecológica, hoy como en tiempos y como será mañana“ (Meliá, 1991, 14f). Auf der Suche nach den optimalen Voraussetzungen für das Guaraní-*reko* haben sie schon immer ihre jeweiligen Siedlungsgebiete verlassen bzw. erweitert. Nachdem durch den Schwendbau die Erde ausgelaugt ist, werden die Felder verlassen und neue landwirtschaftlich nutzbare Anbauflächen gesucht. „A lo largo de los últimos 1500 años – período en que las tribus Guaraní pueden considerarse formadas con sus características propias – los Guaraní se han mostrado fieles a su ecología tradicional, no por inercia, sino por el trabajo activo que supone la recreación y la búsqueda de las condiciones ambientales más adecuadas para el desarrollo de su modo de ser...“ (ebd., 15). Die Chronisten beschreiben die Guaraní als Krieger¹⁰¹, die die Eroberung neuer Gebiete in ihr Existenzzentrum gestellt hatten. Rituale,

¹⁰⁰ Ende des 20. Jh. sind auch einige Mbya-Familien aus Misiones in das Tieflandgebiet von Bolivien gegangen.

¹⁰¹ Ihre geschickte Kriegsführung überraschte sogar den Konquistador Alvar Núñez, der mit Bewunderung über die Kriegstaktik der Guaraní-Völker berichtete (siehe: Abou, 1995).

Gesänge und Mythen stehen im Zeichen der Suche nach neuem Land. Quellen aus der Zeit der Konquista belegen die hohe Mobilität der Guaraní. Mit den Cario erkundeten die Spanier anfänglich gemeinsam das Terrain, welches sie später beherrschen sollten. Die Spanier „... aprovechaban de las virtudes de esos grandes ‘caminadores’ que eran los Guaraní y de sus conocimientos del terreno.“ (Meliá, 1986, 23). Auch in archäologischen Hinterlassenschaften lassen sich große Umsiedlungen der Guaraní feststellen (Súsnik, 1975). Vor allem durch die Konquista und den Kolonisationsprozess waren die Guaraní gezwungen, ihre Beweglichkeit zu verstärken und sich neue Siedlungspunkte zu suchen. In der Kolonialzeit siedelten die Guaraní vor allem in kleinen beweglichen Lokalgruppen, die eine ausgeprägte Mobilität aufwiesen. Besonders auffällig wurden diese Bewegungen ab Mitte des 17. Jh. (Súsnik, 1965, 156). Die nicht in das Kolonialsystem integrierten Guaraní wurden in ihrem Territorium immer weiter reduziert und mussten sich permanent weiter in die Wälder zurückziehen, bis zu dem Punkt, an dem es keinen Rückzugsraum mehr gab (siehe Landkonflikte). Historisch und aktuell können also freiwillige und unfreiwillige Migrationsbewegungen und Vertreibungen unterschieden werden.

8.1.1 Migration als Matrix

In den kritischen Momenten des Lebens werden neue Handlungskonzepte gesucht. Solche Krisensituationen lösen im Habitus verankerte Handlungsstrategien aus. Die Krise fördert kraftvolle Bilder von bestimmten Lebenswelten. Bei den Guaraní ist Migration in der Matrix von Handlungsmöglichkeiten vorhanden. Die Migration bietet also in kritischen Momenten eine Lösungsmöglichkeit. Das Konzept des *tekoha* ist eine fixe Idee, aber die lokale Verortung ist austauschbar. Damit wird auch das *tekoha* zu einem Werkzeug für die Migration. Ethnisch motivierte Migration zeugt von einer starken Idee des guaranitischen Lebenskonzeptes.

In den Migrationen erhält die „Suche nach dem Land ohne Übel“ in der konkreten Handlungspraxis eine bewusste oder unbewusste Revitalisierung. In dem Auszug der Gruppe um den Vater von Lorenzo Ramos aus der Region des Flusses Monda’y in Paraguay nach Misiones wird diese Tendenz deutlich. Der *mburuvicha* und anerkannte *pa’i* träumte von einem konkreten Ort, an dem er ein neues *tekoha* unter optimaleren

Bedingungen gründen wollte. Dieser Ort sollte in einem schönen Waldgebiet am Ufer eines größeren Flusses und am Fuße eines kleinen Wasserfalls liegen. Dem Traum folgend suchte er mit seiner Gruppe diesen Ort und fand ihn in Misiones, Argentinien. Sein neues *tekoha* ist eine aktualisiertere Form des Lands ohne Übel im Hier und Jetzt. Die Lebensqualität im neuen *tekoha* war durch die vielfältigeren Ressourcen besser als im alten *tekoha* Mondái, Paraguay. Oft folgen die Guaraní ihren Träumen, denen sie Bedeutung und Kraft beimessen. Die nächtlichen Visionen sind demnach keine irrealen Träumereien, sondern aus ihnen werden konkrete Handlungsanweisungen, u.a. für die Migration, geschöpft. Demnach können Träume in Verbindung gebracht mit der mythischen Suche des Landes ohne Übel konkrete Handlungen auslösen. Die Idee des Land ohne Übel ist stark und erfährt in Mobilitätssituationen noch einmal eine doppelte Bedeutung: auf der spirituell-religiösen Ebene und in der konkreten Umsetzung ökonomischer Konzepte, die an bestimmte Ressourcen gebunden sind.

8.1.2. Mobilität und Migration

Es wird zwischen Migration und Mobilität zwischen den *tekoha* unterschieden. Die Mbya haben traditionell eine hohe Mobilität, da die dynamischen sozialen, politischen und ökonomischen Beziehungen zwischen den *tekoha* durch Heirat, Verwandtschaftsbesuch, Reziprozität und politische Allianzen gelebt werden. Weitere Gründe sind saisonale Arbeitsmigration, Wegzüge, Behördenfahrten, politische oder religiöse Treffen in anderen Gemeinden, Reisen zum Zwecke des Informationsaustauschs oder auch die einfache Freude am Reisen als Mobilitätsfaktoren (Burri, 1996). Da die Mbya viel unterwegs sind, treffen sie sich in hoher Zahl auf den Straßen, Wegen und Pfaden. So verbreiten sich Nachrichten von einer Gemeinde in die andere schnell über eine ganze Region. Besuchsreisen zwischen den *tekoha*, ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen, sind auch eine Strategie, den Bruch der regionalen Einheiten des Guaraníterritoriums dreier verschiedener Staaten zu kompensieren. Es werden Familienverbindungen aufrechterhalten, um eine völlige Isolierung der lokalen Einheiten zu vermeiden. Außerdem werden Besuche genutzt, um Heiratsverbindungen herzustellen. Mit dieser Taktik erhält sich die Gruppenkohärenz einer Abstammungslinie, ohne dass die Paarbeziehungen inzestiösen Charakter annehmen. Die jungen Männer auf der Suche nach Erfahrung und Abenteuer sowie nach einer Partnerin

reisen entweder allein oder in Begleitung eines Bruders oder Cousins. Sie tingeln längere Zeit durch die verschiedenen *tekoha* ihrer Verwandten. Wenn sie in einem Haushalt ihrer älteren, schon verheirateten Verwandten verweilen, helfen sie ihrem Schwager bei der Arbeit. Besuche in anderen Gemeinden können also kurze Stippvisiten, aber auch lange Aufenthalte sein. Gründe, ein *tekoha* ganz zu verlassen, gibt es viele. Die ausschlaggebenden Faktoren unterliegen natürlich Veränderungsprozessen. Vor, während und nach der Konquista waren andere Impulse ausschlaggebend als heute. Wenn es Beweggründe gibt, das eigene *tekoha* ganz zu verlassen, können sich Besuche so lange hinziehen, bis daraus ein permanenter Aufenthalt wird. Bei längerem Aufenthalt integrieren sich die Besucher in den Arbeitsalltag der Gastfamilien. So gibt es den Umzug, der von Anfang an als solcher geplant ist, oder solche, die aus Besuchssituationen entstehen. Es wird festgestellt, dass das Leben in einer anderen Gemeinde leichter ist oder dass die emotionale Bindung zu den Verwandten höher ist als in der Herkunftsgemeinde. Die Migration einer Familiengruppe löst die einer anderen aus; wenn die Kinder fortziehen, kommen oft die Eltern hinterher oder umgekehrt; Geschwister folgen Geschwistern¹⁰². Das Beispiel der Mbya-Familien zeigt auch, dass es für sie relativ leicht ist, sich in einem von ihrer Verwandtschaftslinie dominierten Gebiet zu bewegen. Die Vorstellung des „Lands ohne Übel“ bietet zwei Konzepte: zum einen das einer Extraterritorialität, in einer nicht irdischen, nicht konkreten Vorstellung verortet, die parallel zu der realen Welt besteht; zum anderen eine Territorialität im irdischen Hier und Jetzt. Die Verwandtschaftsbeziehungen sind die irdische Verwirklichung dieses Konzepts, denn erst sie ermöglichen die ständige Suche nach besserem Land. Die Guaraní verfügen in vielen Gemeinden über verwandtschaftliche Beziehungen und haben deshalb die Möglichkeit, das *tekoha* zu wechseln. „Most households can choose between three or four *tapyi* in which they have close relatives“ (Reed, 1997, 31). Diese Möglichkeit der Migration in andere *tekoha*, deren Gruppenzugehörigkeit schon vor der konkreten Migration durch die Verwandtschaftslinien feststeht, limitiert allerdings auch in gewissem Sinne andere Migrationsmöglichkeiten. Die Zugehörigkeit zu einer Verwandtschaftsgruppe schränkt das Wechseln in eine andere ein. Früher musste der Mann in das *tekoha* seiner Frau ziehen, heute ist es dem Paar überlassen, wo sie sich niederlassen. Trotzdem ist es für die Frau schwerer, sich in eine neue *familia*

¹⁰² Beispielfhaft sei die Migrationsbewegung der Familien Portillo und Vera in Canindeyú genannt.

extensa zu integrieren, wenn sie dort keinerlei weibliche Verwandte hat. Alle Guaraní-Frauen, die entfernt von ihrer matrilinearen Verwandtschaftslinie leben, äußern sich bedauernd über diese Entfernung und wünschten sich eine Familienzusammenführung.

Das Projekt der Migration wird selten individualistisch durchgeführt, sondern ist meist ein kollektives Projekt. Auch die mythischen Heroen, die durch ihre Wanderung die Unsterblichkeit erreicht haben, sind nicht alleine, sondern mit ihrer Familiengruppe gewandert. Jeder Guaraní erbt durch Familienzugehörigkeit eine Migrationsgeschichte, die ihn prägt und auch sein Wanderungsverhalten beeinflusst. Jeder ist somit Angehöriger eines weiten Territoriums, welches Urgroßeltern, Großeltern, Eltern und auch die mythischen Vorfahren durchstreift und in ihren Kulturraum integriert haben. Die Erinnerungen an die Wanderungen sind lebendig geblieben. Die Suche nach neuem Siedlungsgebiet, nach einem Ort für ein neues *tekoha* wird bei allen Guaraní-Völkern im Familienverband realisiert. Das *tekoha* ist Mittelpunkt des Lebens, seine Verortung kann wechseln. Die *tekoha* erfüllen zur gleichen Zeit drei Funktionen: sie sind Ankunftsort für Migration, sie sind ein Ort der Permanenz, an dem die Guaraní-Gesellschaft konstruiert und bewahrt wird, und Startpunkt für eine mögliche Migration.

8.1.3. Interne Faktoren für den Wegzug

Politische Rivalitäten innerhalb einer Gemeinschaft regulieren die Bevölkerungszahl und damit Konflikte um Ressourcen in einem determinierten Gebiet. Eine zerstrittene Gruppe verlässt das alte Siedlungsgebiet, sucht ein neues und sorgt damit für eine stetige räumliche Verteilung und die Markierung eines Territoriums durch ein sich ständig erweiterndes Netzwerk von miteinander verwandten Dorfgemeinschaften.

Nicht nur die Flucht vor der Dominanzgesellschaft, sondern auch deren Einmischung in die Gemeindestruktur führt zu Migrationsgründen. „The process of relocation forced the dispersed groups to consolidate into larger communities“ (Reed, 1995, 66). Diese ehemaligen, künstlich geschaffenen Colonias Indígenas vereinen zu viele Makrofamilien und weisen heute einen Exodus in neu zusammengesetzte *tekoha* auf. Familiengruppen verlassen zu groß gewordene Gemeinden aufgrund von politischen Konflikten. Sie fühlen sich nicht mehr repräsentiert. „Unpopular leaders soon find their *tapyi* diminished as

families move to more suitable groups elsewhere“ (Reed, 1997, 40). Da das Gleichgewicht zwischen den Familienclans durch eine einseitige Machtakkumulation seitens des *mburuvicha* gestört ist, gibt es eine hohe Tendenz, bei Konflikten in ein anderes *tekoha* umzuziehen. Bei Konflikten reagieren die Guaraní eher mit einem wortlosen Wegzug, als daß sie den offenen Streit suchen¹⁰³. Die Verbundenheit zu der *tapyi*, der Makrofamilie, ist größer als zum *tekoha*. Das Verwandtschaftsnetz überwindet die Staatsgrenzen und ordnet den Raum nach indigenen Vorstellungen, „este tipo de organización del espacio contiene ya una oposición étnica: combina la ruptura expresada en la frontera blanca, con una reintegración aborigen a la continuidad basada en el lazo parental“ (Gorosito Kramer, 1982, 38).

Zu große Großfamilien teilen sich meistens in sozial und räumlich kleinere Gruppen. Vor allem, wenn der *tamoi* oder die *jaryi* sterben, findet eine Neuordnung von Großfamilien statt. Diese ständige Teilung auf einem zu kleinen Gebiet führt auch zu neuen Territorialstreitigkeiten und kann daher wieder neue Migrationsbewegungen von Guaraní-Gruppen in neue Gebiete auslösen. Konflikte konnten vor der von den weißen Invasoren ausgelösten Landknappheit mit der Gründung neuer *tekoha* außerhalb der alten Territorialgrenzen gelöst werden. Für die Besiedlung neuer Gebiete sind die Guaraní auf eine intakte Familie angewiesen. Das Verwandtschaftsverhältnis sichert die auf Reisen notwendige Solidarität zwischen den Mitgliedern. Migration fördert und stärkt wiederum die verwandtschaftlichen Bande und damit die soziale Organisation. Wird durch Machtkämpfe die alte Ordnung zerstört und eine neue geschaffen, impliziert das meist die Migration der sich nicht mehr repräsentiert fühlenden Familienlinie. Wenn ihre Ressourcen es zulassen, gründen sie andernorts neue *tekoha* und eine neue *lineage*. In jedem Familienvater steckt das Potenzial eines *mburuvicha*; jeder Guaraní hat die Möglichkeit, die göttliche Berufung zum *oporaiva* zu vernehmen; demnach kommt es immer wieder zu Autoritätskonflikten.

¹⁰³ Siehe auch das wortlose Verschwinden von Ñanderuvucu nach einem Streit mit Ñandesy in dem von Nimuendaju aufgeschriebenen Schöpfermythos (Nimuendajú, 1914, 317).

8.1.4. Externe Faktoren für den Wegzug

Nach der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 ist ein Flüchtling diejenige Person, „die aus begründeter Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtung nicht in Anspruch nehmen will.“ (UNHCR, 2001). Auch wenn die Guaraní nicht in diese Definition von Flüchtling fallen, erleiden sie Vertreibungssituationen, direkte und indirekte, wie später in den Fallbeispielen eindringlich geschildert wird. Wirksamen staatlichen Schutz vor Vertreibung genießen sie in keinem der Mercosur-Staaten. Weder vor der direkten Invasion ihres Landes, noch vor der indirekten Vernichtung ihrer Siedlungsgebiete durch massive Umweltschäden. So bleibt den Guaraní nur die Möglichkeit ihre in diesem Falle wertvollste Handlungsressource einzusetzen: Migration in andere Siedlungsgebiete.

Migrationszüge zwischen den drei Ländern – oder vier, wenn man Uruguay mit einbeziehen möchte - können, wenn auch im geringeren Maße, von der jeweiligen politischen Praxis der Länder hinsichtlich der Indigenen beeinflusst werden. In Paraguay lebende Guaraní nutzen die argentinischen Zahlungen an die Haushaltsvorstände oder versuchen, in Brasilien Rentenzahlungen zu bekommen. Lächerlich ist allerdings die Behauptung, die Indigenen würden die staatlichen Sozialprogramme ausnutzen und sich auf Kosten der ärmsten Bevölkerung bereichern. Unter der armen Bevölkerung gehören die Guaraní zu der ärmsten Gruppe. Vor allem die brasilianische Presse diffamierte lange Zeit die „illegalen paraguayischen Migranten“. Die Mercosur-Staaten haben noch nicht das Kein- oder wenigstens Vielstaatlichkeitskonzept der Guaraní verstanden und akzeptiert (siehe auch die Verweigerung der Kirchner-Regierung in Argentinien, Indigenen auch ohne Ausweisdokumente Freizügigkeit zwischen den Ländern zu gestatten, die nach der ILO 169 eigentlich umgesetzt werden müsste). Viele Mbya in Paraguay nutzen Argentinien auch als Absatzmarkt ihrer Produkte, die dort einen besseren Preis einbringen. Vor allem Matetöpfe aus *hy'akua* (Kürbisart) werden produziert und vermarktet. Die Guaraní haben schon lange die ersten Schritte gemacht, um den Folgen der globalisierten Welt entgegen zu treten. "Das

Leben ohne Grenzen, das als ein politischer Gedanke von großen Verfassungsexperten ausgearbeitet und von Mitgliedern nicht weniger Länder – wenn auch schüchtern – praktiziert wird, ist etwas, was die Guarani mit größter Natürlichkeit leben, ohne Widersprüche und ohne Probleme für die Staaten, in deren Territorien sie sich aufhalten." (Melià 1997, 46).

Je intensiver die interethnischen Beziehungen in einer Gemeinde sind, um so gefestigter ist der Einzelne in seiner Gemeinde und um so schwerer wird die Möglichkeit der Migration. So erschweren ökonomische Projekte, politische Einbindungen und auch das Vorhandensein von Schulen¹⁰⁴ oder Krankenstationen die Mobilität. Das betrifft vor allem junge Familien, die aus Rücksicht auf eine minimale Ernährungssicherheit und Gesundheitsvorsorge für ihre Kinder diese stark in das westliche System eingebundenen Gemeinden nicht verlassen wollen. Jüngere, kinderlose Guarani und die ältere Generation können eher aus den durch den interethnischen Kontakt entstandenen Stabilitätsfaktoren ausbrechen. Bestimmte geographische Gegebenheiten, z.B. die Nähe zu Fernstraßen und der intensive Kontakt mit der Dominanzgesellschaft beeinflussen ebenfalls die Mobilität, vor allem aus arbeitstechnischen Gründen.

Heute bewegen sich die Guarani, wenn sie die Gemeindegrenzen verlassen, auf unbekanntem-bekanntem Terrain. Obwohl das Land, welches sie umgibt, Teil ihres Territoriums ist und bleibt, wurde es doch so sehr durch die Präsenz der dominanteren Gesellschaftsgruppen verändert, dass es zu einer Art Ausland¹⁰⁵ wurde. Es ist zu

¹⁰⁴ Besonders der Faktor Schule erschwert das ungehinderte Wechseln. Obwohl das Thema Bildung bei den Guarani sehr kontrovers diskutiert wird, bestehen bestimmte Anreize, den Kindern den Schulbesuch zu ermöglichen. So bewirken Schulen oft auch einen bewussten Zuzug von Eltern mit Schulkindern in eine Gemeinde (siehe Kapitel XX).

¹⁰⁵ Wenn schon die paraguayischen *campesino*-Siedlungen als fremd empfunden werden, so ist die massive Präsenz von mennonitischen Siedlungen in Guarani-Gebieten für die Guarani belastend. Die ersten mennonitischen Siedler kamen 1926 nach Paraguay. Es waren Flüchtlinge aus Russland „pobres, semidesnudos y enfermos“ (Vysokolán, 500 años de Resistencia. La Traicion de Papa Réi, 1992, 149). Diesen folgten Glaubensbrüder aus Kanada. Fünf Jahre zuvor hatten ihnen ihre mennonitische Führer mit den paraguayischen Gouverneuren, dem Senat und der Abgeordnetenkammer Rechte und Privilegien ausgehandelt, die bisher weder paraguayischen Bauern noch Indigenen zugestanden wurden. Den mennonitischen Neusiedlern wurden politische, religiöse, ökonomische und kulturelle Selbstverwaltung zugesichert und durch die Befreiung von Importzöllen ein wirtschaftlicher Vorteil geschaffen. Unter Stroessner konnten sich die Mennoniten gut arrangieren. Die repressive Haltung des Regimes gegen linke und demokratische Gruppen kam den christlichen Anhängern entgegen. So wurden Landansprüche vor allem von Bauern, aber auch Indigenen in vielen Fällen unterdrückt. Auch die Selbstverwaltung der mennonitischen Gemeinden wurde weder unter Stroessner noch in Transitionszeiten aufgelöst. Heute gelten die Mennoniten

unbekanntem Land mit fremden Regeln geworden. Dies produziert eine Mischung aus Angst, vor allem vor Diskriminierung, und Faszination, die das Fremde wohl immer bietet. Vor allem die jüngere Generation ist neugierig auf die Welt der Nicht-Indigenen und möchte neben dem Landleben auch Städte kennenlernen.

8. 2. Die Mobilität der Schamanen

Eine besondere Rolle spielen die Schamanen in der Mobilität der Guaraní. Früher lebten die Schamanen räumlich getrennt von der restlichen Guaraní-Gesellschaft. Sie waren die einzigen, die sich nicht nur in der eigenen Region, sondern auch in von Feinden bewohnten Regionen frei bewegen konnten. Der französische Franziskanermönch André Thevet beschreibt sie als „Vagabunden“ (aus: Metraux, 1973). Sie wurden hoch geschätzt, ihr Prestige beruhte auf den Fähigkeiten der Kommunikation mit dem Göttlichen, ausgedrückt in Tanz und Gesang. „Este pueblo tiene la mayor estima por los cantores; vayan donde vayan, siempre son bien recibidos, y muchos de ellos ya han visitado territorios enemigos sin sufrir el menos mal“ (Soares de Souza, 316).

Die Schamanen bewegten sich zwischen den lokalen Einheiten „a la manera de un santillo, para recordar las tradiciones y promover en las gentes la búsqueda de la perfección, mediante incansables danzas y cantos, que van hasta el agotamiento y la muerte“ (Meliá u. Temple, 2004, 208). Heute ist ein Rückzug der Schamanen zu beobachten. Selten findet man das *opygua* oder *jerokyhape* in einer Gemeinde für jeden sichtbar. Die religiösen Häuser liegen meist etwas versteckt, weiter entfernt von den übrigen Behausungen und näher an den Waldstücken. Außerdem gibt es viele Schamanen, die ihren Gemeinden den Rücken kehren und sich völlig zurückziehen. Damit erhöht sich ihr religiöses Prestige, aber es sinkt der politische und alltägliche Einfluss.

Schamanen verfügen über eine doppelte Freiheit in der räumlichen Ordnung der Gesellschaft. Sie leben isoliert im eigenen Dorf, haben aber die uneingeschränkte

als stärkste Wirtschaftskraft in Paraguay, ganze Sektoren wie z.B. die Milchproduktion konzentrieren sich in ihren Händen. Es kann nur spekuliert werden, über wie viel Land die mennonitische Glaubensgemeinschaft insgesamt verfügt. Tausende über Tausende Hektar im Chaco und in der östlichen Region sind von dem landwirtschaftlichen Modell der Mennoniten geprägt. In Caazapá haben sie vor 10 Jahren die letzten Waldgebiete, die im Einflussgebiet des von der Weltbank finanzierten Proyecto Caazapá liegen, aufgekauft oder gepachtet und abgeholzt.

Bewegungsmöglichkeit zwischen den Regionen. In den Chroniken erscheinen die großen Schamanen ohne verwandtschaftliche Bindung, sie sind Propheten ohne jegliche irdische Bindung. Diese Schamanen wurden von den Chronisten als *hombres-dioses* klassifiziert.

8.3. Eroberung des urbanen Raums

Die Migration indigener Gruppen in die urbanen Zentren Paraguays ist im lateinamerikanischen Vergleich ein relativ neues Phänomen. Marginalisierte Gruppe aus dem Chaco leben schon länger in Asunción, aber die Präsenz von Guaraní ist neu¹⁰⁶. In den paraguayischen Medien wurde vor allem zwischen 1999 und 2001 die „Invasion der Guaraní in die Stadt“ als großes Problem diskutiert. Es wurde nach einem adäquaten Umgang mit der indigenen Stadtbevölkerung gesucht. Teresa Vargas, ehemalige Beraterin des INDI (Instituto Paraguayo del Indígena) für die NGOs, formuliert die Gefahren der „Verstädterung“ der Indigenen: „...puede llevar a los nativos a perder su sistema de vida y por consiguiente su identidad cultural“ (Vargas, ABC color, 4. 02.2001, 26). Radikaler äußert sich ein in Paraguay bekannter Salustianer und Ethnologe „Si quieren ser pueblos indígenas no deben llegar a la ciudad. Si vienen y se quedan es porque algo no funciona“ (Zanardini, ABC color, 29. 01. 2001, 38). Die Essenz dieser Äußerungen sind zwei Punkte: neben einer echt gemeinten Besorgnis um die Zukunft der indigenen Völker findet sich auch die Ignoranz der westlichen Gesellschaften, eine heterogene und vielfältige Gesellschaft in ihrer Nähe akzeptieren zu wollen. Der „Indigene“ wird immer noch in westlich eigenen Vorstellungsmustern gedacht, die aus der Kolonialzeit herrühren. Es wird nicht akzeptiert, dass auch indigene Gesellschaften dynamisch sind und sich verändern. Dabei müssen sie sich nicht zwangsläufig assimilieren, sondern können in ihrem Veränderungsprozess neue Ausdrucksformen entwickeln.

Für die Guaraní gibt es viele Motive, Städte als Wohnort zu wählen. Zwei Frauen erklären selbstbewußt, warum in der momentanen Lebenssituation Asunción respektive Buenos Aires ihr *tekoha* geworden ist. Alba Duarte, Ava-Guaraní, entscheidet sich mit ihrem Mann, in der paraguayischen Hauptstadt zu leben, da er als Epileptiker auf eine bessere Gesundheitsversorgung, als sie auf dem Land möglich ist, angewiesen ist. Außerdem wollen

¹⁰⁶ Bisher gibt es nur eine Studie über Mbya-Gemeinden in der Nähe von Asunción, allerdings verharret sie sehr in einem konstruierten Vergleich von „urbanen“ und „ländlichen“ Indigenen (Bogarín u.a., 2002).

sie den Kindern und Enkelkindern bessere Ausbildungsmöglichkeiten bieten. Die Familie wird mit den *artesanía*-Arbeiten des Mannes und durch die Verkaufstätigkeit der Frau in einem Geschäft für indigene Kunst ernährt. Alba Duarte ist aktiv in der indigenen Bewegung. Sie sieht daher Asunción als Möglichkeit, näher an den politischen Entscheidungsinstanzen zu sein. Die Mbya-Frau Cristina Oribe entschied sich wegen der Kinder für die Hauptstadt, sie sollten die *secundaria* besuchen und danach Ausbildungsberufe ergreifen können. Sie sichert ihr Einkommen durch ein kooperatives Projekt der biologischen Landwirtschaft im Großraum von Buenos Aires. Cristina Oribe ist aktives Mitglied im INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas). Sie kombiniert ihre Arbeit des ökologischen Anbaus mit dem Kampf um indigene Rechte und engagiert sich vor allem in Fragen von Ernährungssicherheit und Landkampf. Als traditionelle Mbya ist sie Expertin im ökologischen Anbau.

Der Bezug zu Ethnizität gewinnt bei benachteiligten Gesellschaftsgruppen an Gewicht, so auch bei den urbanen Guaraní. Ethnizität wird hier demnach als Ressource sozialen Handelns begriffen. Kulturelle Mehrfachzugehörigkeit und hybride Überlagerung sind kein Problem. Die Dynamik ethnisch-kultureller Zuordnung zeigt sich besonders in der Migrationssituation der Guaraní in den Großstädten des Mercosur.

Für die Guaraní in den ländlichen Regionen spielt das Indigena-Sein kaum eine Rolle, es sei denn sie befinden sich in Landkonflikt-Situationen oder grenzen sich von den campesinos ab. Im ersteren Fall müssen sie die Gesetze für Indigene nutzen. Ansonsten sind die Guaraní einfach Guaraní mit der spezifischen Zugehörigkeit einer Region, einer Familie, eines Geschlechts. Die Indigena-Identität ist ein soziales Konstrukt. Es entsteht in Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Bedingungen und in Interaktion mit anderen Identitäten. Diese Identitäten werden je nach gesellschaftlichem Kontext gewichtet. Pueblo Indígena oder originario –wie sich die betreffenden Gruppen im Moment lieber nennt– entsteht im Rahmen gesellschaftlicher Prozesse in denen kolonial verwurzelte Strukturen der Ausgrenzung und Benachteiligung trotz demokratischer Staatsverfassungen noch nicht überwunden sind. Guaraní werden in Städten zu indígenas oder originarios.

Doch viele Mbya kommen meistens unter weitaus schwierigeren Bedingungen nach Asunción als Mitglieder der anderen Guaraní-Gruppen. Die Armut in ihren Gemeinden und

der schlichte Hunger treiben sie in die Stadt, und dort leben sie oft auf den Müllhalden und in den ärmsten Randgebieten ohne Möglichkeit der politischen Partizipation und ohne besseren Zugang zu Bildung oder Gesundheitswesen.

Entgegen der modernisierungstheoretischen Prognosen zeigten Ethnologen wie Mitchell (1973) und Gluckmann (1958), dass traditionelle Phänomene, wie z.B. das erweiterte Familienmodell in urbanen Strukturen weiterexistieren. So organisieren sich die Guaraní in der Stadt wie in den *tekoha* auf dem Land. Es wird ein *mburuvicha* bestimmt, der als Sprachrohr und Mittler der Gemeinde dient. Jede Familie wirtschaftet für den eigenen Haushalt, aber es wird geteilt, wenn darum gebeten wird. In São Paulo und nun auch in Asunción kann beobachtet werden, wie die Raumanordnung des *tekoha* in die städtischen Gebiete übertragen wird. Sowohl das Viertel der Ava-Guaraní in Luque als auch das Mbya-Viertel am Fuße des kleinen Berges Lambaré in Asunción sind durch kleine Gärten, viel mehr Bäume als in der Umgebung und die typischen Ein-Raum-Hütten geprägt. Die *tekoha* bewahren, ob in der Stadt oder auf dem Land, stets das Bild von grünen Inseln.

Die meisten Guaraní in der Stadt verschließen sich nicht einer theoretischen Rückkehr aufs Land. Wäre die Situation in den Gemeinden besser, würden sie wieder zurückgehen. Solange aber die Möglichkeiten in der Stadt den momentanen Ansprüchen besser gerecht werden, bleiben sie im urbanen Raum. Die Mehrheit der Guaraní in den ländlichen Gemeinden kann sich allerdings nicht den Schritt des Umzugs in die Stadt vorstellen. Bei Befragungen unter Jugendlichen in den Schulen der *tekoha* gaben stets mehr Jungs als Mädchen an, sich für eine Ausbildung in der Stadt zu interessieren. Zumeist steht aber zu Anfang noch der Wunsch nach Rückkehr als qualifizierte Kraft, um in ihrer Gemeinde durch die neu gelernten Inhalte positiv zu wirken.

Wie aufgezeigt wurde ist die Mobilität ein „natürliches Verhalten“ von Guaraní, und damit sind Migrationsmöglichkeiten immer gegeben. Das Netzwerk der Guaraní sprengt die Grenzen und dabei können sie auch urbanes Neuland einbinden. Die Guaraní verfügen auf Grund ihrer Sozialstruktur optimale Ausgangsbedingungen für Mobilität. Der kraftvolle Mythos des Land ohne Übel und die tradierte Suche nach besserem Lebensbedingungen unter den Guaraní reichen oftmals aus, dass simple Faktoren eine hohe Wegzugsbereitschaft auslösen. Die religiös-spirituellen Motivationsfaktoren für

Wanderungen sind bei den Guaraní wie aufgezeigt nicht zu unterschätzen.

9. Die Situation der Guaraní in Paraguay, Argentinien und Brasilien heute

Im Folgenden soll eine Annäherung an die heutige Lebenssituation der Mbya-Guaraní geleistet werden. Neben allgemeinen Angaben und wenigen nötigen historischen Erläuterungen zu bestimmten Entwicklungen werden Beispiele aus den verschiedenen *tekoha* folgen. Jedes *tekoha* steht dabei für eine besondere Lage aus der Schlüsse für unmögliche und mögliche Entwicklungslinien gezogen werden können. Es werden die schwerwiegenden Probleme, aber auch die zukunftsreichsten Modelle der Guaraní-Gemeinden dargestellt. Es werden Parallelen im Umgang mit der Dominanzgesellschaft aufgezeigt. Ähnliche Situationen generieren gleiche Handlungspraktiken in den drei Ländern. Auch stimulierende Wirkungen über die Grenzen hinweg sind auszumachen. Die Daten sind durchweg im multi lokalen Forschen entstanden (multi-sited-ethnography), für einen Überblick dieses doch geografisch weit gesteckten Gebietes und der von mir aufgesuchten Guaraní-Gemeinden siehe Karte 5, 273. George Marcus schlägt sechs Strategien vor, die zu einer Verknüpfung von Feldern im Sinne einer multi-sited ethnography führen: 1. Follow the People, 2. Follow the Thing, 3. Follow the Metapher, 4. Follow the Plot, Story, or Allegory, 5. Follow the Life or Biography, 6. Follow the Conflict (vgl.: Marcus 1995: 90ff). Ich habe mich in der ethnographischen Recherche vor allem entlang der Entwicklungen und Bewegungen von bestimmten Personen und Gruppen orientiert. Auch versuchte ich Geschichten oder Erzählungen, die an einem Feldforschungsort in Erfahrung gebracht wurden, als Ausgangspunkt zu nehmen. Und ich verfolgte Lebensgeschichten, auch wenn ich dies nicht stringent durchhalten konnte, da die von den Protagonisten aufgesuchten Örtlichkeiten oft ein zu weites Feld waren. Es ist mir nicht gelungen, die unterschiedlichen Parteien in ihren Konflikten zu folgen, um auch diese Felder zu verknüpfen. Nur in Ausnahmefällen führte ich Gespräche mit nicht-indigenen Bauern, selten mit Landbesitzern. Dafür war der Zeitrahmen in den einzelnen Regionen zu eng gesetzt und mein Hauptmerk lag stets auf die jeweiligen Situationen und Strukturen innerhalb der Guaraní-Gemeinden. Der Vorteil der multi-sited ethnography besteht in der systematischen Verknüpfung unterschiedlicher und geographisch und sozial oft sehr weit entfernter Felder. Doch bei einer insgesamt gleich bleibenden Feldforschungsdauer kann nur vergleichsweise kurz und oberflächlich ein Feld untersucht werden. Dadurch besteht

die Gefahr, dass eine zentrale Stärke der ethnographischen Feldforschung verloren geht und dies führte auch zur Kritik an den resultierenden „reisenden Ethnologen“. Des öfteren habe ich diese Methode in Frage gestellt, und sie wäre sicher nicht möglich gewesen, wenn ich nicht schon zuvor intensiven Kontakt zu Guaraní gehabt hätte. Dem Vertrauensvorschussbonus ist es zu verdanken, dass ich trotz kurzer Aufenthaltszeit verwendbare Daten sammeln konnte, doch fehlt in dieser Bestandaufnahme vielleicht eine evolutive Begleitung beobachteter Prozesse. Dennoch ist es m.E. gelungen im folgenden mit einer ethnographischen Dichte über die Beschaffenheit der Leben, Identitäten und Konfliktkonstellationen der Guaraní zu berichten.

9. 1. Paraguay

Nach dem Zensus von 2002 leben in Paraguay 87.099 Indigene. Das macht 1,7% der Gesamtbevölkerung. Von den 412 registrierten Gemeinden verfügen aber nur 185 über eigenen Landbesitz, also 45% der *tekoha*. 7.407 Indigene leben in urbanen Siedlungen. 2002 wurden 2.155 Guaraní-Occidental im westlichen Chaco-Gebiet gezählt, davon 1.984 Ñandeva. Es wurden 13.430 Ava Guaraní, 14.324 Mbya und 13.132 Pai Tavytera gezählt. Die indigene Bevölkerung hat eine Wachstumsrate von 3,9%. Etwas weniger als die Hälfte der Indigenen ist noch unter 15 Jahren. Im Durchschnitt haben indigene Frauen 6,3 Kinder. Die Guaraní sind die indigene Gruppe mit dem größten Anteil an Schulbesuchern. Der Durchschnitt der Schuljahre liegt bei der indigenen Bevölkerung bei 2,2 Jahren und bei den Guaraní etwas höher.

Insgesamt gibt es 110 Ava Guaraní-Gemeinden, davon verfügen 61 Gemeinden über einen Landtitel und 18 Gemeinden nur über die Rechtspersönlichkeit. 30 Gemeinden verfügen weder über eigenes Land noch über die Rechtspersönlichkeit. Von diesen 48 Ava Guaraní-Gemeinden befinden sich 28 auf Staatsland, 2 auf Land, welches auf NGO's eingetragen ist, 8 Gemeinden befinden sich auf Großgrundbesitz, und 2 befinden sich auf Ländereien der Kirche.

Bei den Mbya sieht die Verteilung folgendermaßen aus: Von den 138 Gemeinden verfügen nur 57 über einen Landtitel und 45 nur über die Rechtspersönlichkeit. 36 Gemeinden

verfügen weder über das Eine noch über das Andere. Von den 82 Gemeinden ohne Landtitel befinden sich 38 auf Fiskalland, 27 auf Großgrundbesitz, 5 auf Kirchengütern, und 12 auf privatem Land.

Der Zensus zeigt für die Pai Tavyterã erheblich günstigere Verhältnisse, welche sicher noch die Auswirkung der Arbeit des Proyecto Pay Tavyterã (PPT) ist. Nur 6 Gemeinden sind zur Zeit ohne Landtitel (II Censo Nacional, Indígena de Población y Viviendas 2002). Zur Verdeutlichung der Gemeindeverteilung siehe auch Karte 1, 269.

Die bisherige Gesetzeslage in Paraguay kennt folgende indigene Gemeindeorganisationen an:

1. Gemeinden, auf deren Namen der Landtitel eingetragen ist
2. Gemeinden, die in einer Colonia Nacional Indígena zusammengefasst sind
3. Gemeinden, deren Landtitel auf den Namen des INDI eingetragen sind
4. Gemeinden, deren Landtitel im Namen religiöser Einrichtungen eingetragen sind
5. Gemeinden, deren Landtitel im Namen nicht-religiöser ziviler Einrichtungen eingetragen sind
6. Gemeinden innerhalb des “Monumento Científico Moisés Bertoni”
7. Gemeinden mit schon vermessenem Land auf privatem Landbesitz
8. Gemeinden auf enteignetem Land ohne Entschädigungszahlungen
9. Alte Gemeinden auf privatem, nicht vermessenem Land
10. Gemeinden, die aus naturrechtlichen Gründen den Landtitel ablehnen
11. Verstreut lebende Familien

Schon in den nackten Zensusdaten ist zu erkennen, dass die Landsituation der einzelnen Guaraní-Gruppen nicht nur in den verschiedenen Ländern variiert, sondern auch von

Gruppe zu Gruppe. Allen Schätzungen vor dem Zensus zufolge wurde die Bevölkerungszahl der Mbya mit 8.000 angegeben. Nach der Zählung waren es 6.324 Mbya mehr! Damit war die enorme demographische Entwicklung der Mbya eine der großen Überraschungen des neuen Zensus. Damit avancierten die Mbya von der bisher bevölkerungsschwächsten zur bevölkerungsreichsten Guaraní-Gruppe. Allerdings sind sie auch die Gruppe, die über das wenigste auf den Namen ihrer Gemeinden titulierte Land verfügt. Die Mbya-Gruppen, die in enger Verbindung mit der kreolischen Kultur leben, haben eine höhere Wachstumsrate als isoliert lebende Mbya. Das liegt vor allem an der Gesundheitsversorgung und höheren Nahrungssicherheit. Neben der demographischen Tendenz des natürlichen Wachstums der indigenen Bevölkerung zeigen sich auch deutlich Migrationstendenzen in die Nachbarländer.

9.1.2. Die Lebensbedingungen der Mbya

Das Siedlungsgebiet der Mbya umfaßt die Bergzüge nahe bei Encarnación bis zu der Kordillere von Ybyturuzú und von San Joaquín bis an die Grenze Brasiliens. In Paraguay unterteilen sich die Mbya in drei mehr oder weniger lose sozio-politische Einheiten, die nach Regionen klassifiziert werden können.

In den 70er Jahren wurden die Routen von Asunción nach Ciudad del Este und Encarnación gebaut, damit wurde das traditionelle Mbya-Territorium zur am intensivsten landwirtschaftlich genutzten Region. Zwischen 1945 und 2004 verschwanden 87% des Waldes in Ostparaguay. Allein in den 80er Jahren fielen nach Angaben der GTZ 2.089.000 ha Wald dem landwirtschaftlichen Fortschritt zum Opfer. In den ehemaligen Waldgebieten entstanden riesige Soja- und Baumwollfelder und Grasflächen für die Rinderwirtschaft, ein Ökozid¹⁰⁷ auf dem Land der Guaraní. Die mestizischen Siedlungen, Latifundien und multinationalen Unternehmen dringen immer tiefer in das Mbya-Territorium ein und vertreiben die indigene Bevölkerung, aber auch Kleinbauern.

¹⁰⁷ Chase Sardi prägt für Paraguay den Begriff *ecocidio* und meint damit die absichtliche Zerstörung der Natur (Chase Sardi, 1987, 50). Zerstörung entsteht durch Übernutzung der natürlichen Ressourcen, die in Zeiten schnellen Kulturwandels und beim Zusammenbruch traditioneller Kontrollmechanismen zu einer Schwächung der traditionellen Schutzmechanismen führt. Technische Innovationen – industrieller Holzschlag, Ackerbau oder auch Tourismus- führen dann zu einer Zerstörung des empfindlichen ökologischen Gleichgewichts. Oftmals trägt nur die indigene oder lokale Bevölkerung die Folgeschäden. Wenn die Ressourcen versiegen und das Gewinnmaximum erreicht ist, suchen sich Investoren andere Jagdgründe (siehe auch: von Bremen, 2007).

Die für die Pai Tavyterã von Wicker angeführte Verelendungskette gilt heute vor allem für die Mbya:

Waldzerstörung und Vertreibungsdrohung → Reduktion der Subsistenzarbeit und der Nahrungssicherung → Changa → massive Verschlechterung des Gesundheitszustandes (Anämie, Tuberkulose usw.) → Kindersterblichkeit im ersten Lebensjahr von ca. 40% (Keuchhusten- und Masernepidemien) → Zerfall der Gemeinschaften und ihrer Führungssysteme.

Die Mehrheit der Mbya lebt in kleinen Einheiten von drei oder vier Familien auf privatem Land. Daher sind sie gezwungen, ständig umzusiedeln. Aber auch die Mbya, die auf gesichertem Land leben, nutzen dieses oft nicht ausreichend. Diese gering ausgeprägte Bereitschaft zur Seßhaftigkeit macht gerade ihr Land so anfällig für Invasionen von landlosen *campesinos*. Mbya leben außerdem marginalisiert in verschiedenen Städten Paraguays. Die ökonomische Situation der großen Mehrheit der Mbya-Gemeinden in Paraguay ist wenig erfreulich. Sogar die mit Landtitel ausgestatteten Gemeinden mit ausreichender landwirtschaftlicher Nutzfläche und Waldgebiet befinden sich oft in einer ärmlichen Lage. Viele Familien leben ausschließlich von der *changa*¹⁰⁸, migrieren von einer Gemeinde in die nächste oder betteln in den Städten. Viele Projekte hinterlassen in den Gemeinden schlechtere ökonomische Bedingungen, als man vor Projektbeginn antraf. Internationale Organisationen haben unter der Mbya-Bevölkerung z.T. katastrophale Bedingungen geschaffen. Das Project Caazapá und das hydraulische Unternehmen von Yacyretá sind zwei traurige Beispiele, in denen die Mbya wie Rechtslose aus ihrem Siedlungsgebiet vertrieben worden sind und bis heute auf Entschädigung warten.

Einige Gemeinden sehen sich in der Entscheidungskrise zwischen der Suche nach dem Kontakt mit der dominierenden Gesellschaft und der Haltung des sich Zurückziehens. In vielen Fällen ist es die Jugend, die den ruralen Arbeitsmarkt als einzige Überlebenschance

¹⁰⁸ Die Changa verändert auch die Mentalität der Guaraní. Sie können nicht mehr dieses „mystische Leben“ von einst führen (Cinturón, 2000, 302). Auch der Ritualkalender muss den *changa*-Zwängen unterworfen werden. Damit werden religiöse Feste, die früher Wochen dauerten, verkürzt oder gar nicht mehr begangen. Das Leben der Mbya wird immer säkularisierter. Das macht sich auch im Alltag bemerkbar. Traditionell begrüßten die Mbya jeden Morgen die Geistwesen mit schönen Worten. Jetzt sprechen viele Kaziken morgens zur aufgehenden Sonne nicht mehr das ritualisierte Gebet, sondern oftmals politische Tiraden. Doch ist vielleicht der Inhalt oder das Ziel dieses Zwiegesprächs gar nicht so verschieden (Clastres, 1993, 53).

sucht und durch den Kontakt mit der nicht-indigenen Welt das tradierte Wertesystem ablehnt. Die temporären Arbeitsaufenthalte außerhalb der Gemeindegrenzen haben auch einen Initiationscharakter und versprechen wie in früheren Zeiten die Jagdausflüge im Wald, Abenteuer und neue Erfahrung. Die Jugendlichen werden, wenn sie in den LKWs abgeholt und wieder in die Gemeinden transportiert werden wie in Perutí, gebührend und ausgelassen gefeiert. Die Traurigkeit einer halb verlassenen Gemeinde setzt erst bei Abwesenheit der jungen Männer ein. Durch die lang andauernden *changa*-Arbeiten findet man manchmal die Mehrzahl der Bewohner außerhalb der Gemeinden; nur noch Alte, Frauen und Kinder sind in einem *tekoha* anzutreffen. Die Möglichkeiten in einer Gemeinde, die Familie ausreichend zu ernähren, sind begrenzt. Auch mit dem Zusatzeinkommen der *changa* kann das Leben nach herkömmlichen ökonomischen Mustern nicht aufrechterhalten werden. Es werden immer neue Einkommensquellen gesucht. Die neue Mode unter den Guaraní ist die Landverpachtung an brasilianische oder kreolische Bauern, welche hinterher pestizidverseuchten Boden hinterlassen.

Dem Druck externer Gruppen auf die Mbya-Gesellschaft begegnen diese mit Migration und meiden so offene Auseinandersetzungen. Die Mbya in Paraguay haben noch keine Strategien entwickelt, Bedrohungen von außen entgegenzutreten. Für interne Konflikte, z.B. politische Führungsfragen haben sie verschiedene Austragungsmöglichkeiten, auch gewalttätige. Doch diese kriegerischen Methoden werden nur in einem politischen Machtspiel ausgetragen, in dem jeder die Regeln kennt. Daher werden diese internen Kriegsstrategien im Konfliktfall mit der Nicht-Mbya-Gesellschaft nicht übertragen oder transformiert. Nach außen demonstrieren sich die Mbya passiv. Das entspricht der pazifistischen Charakterisierung, die auch durch die Beschreibungen Cadogans unterstützt wird. Auf Bedrohungen von außen wird oftmals nicht reagiert, die internen politischen Konflikte scheinen wichtiger. Konflikte mit der Nicht-Mbya-Welt werden außerdem in den internen Kämpfen instrumentalisiert und vice versa. *Líderes*, die die Bedrohungen von der Nicht-Mbya-Welt in ihrem Diskurs und in ihrer Meta aufnehmen, erhalten oftmals weniger Unterstützung aus ihren Gemeinden. Ava Guaraní und Pai Tavyterã dagegen haben Strategien entwickelt, sich nach außen zu demonstrieren, sie setzten in Konflikten mit der Nicht-Guaraní-Bevölkerung Mittel ein, die zwar verschieden von ihren internen Konfliktmethoden sind, aber auch nicht einfach von der Mehrheitsgesellschaft kopiert

worden sind. Ihre Handlungsstrategien für die weiße Gesellschaft sind eine Innovation ihrer traditionellen Strategien. Den Diskurs der *campesinos* haben vor allem junge Ava-Führer stark übernommen. Diese unterschiedliche Haltung fand sich schon in der frühen Phase des Kontakts mit der nicht-indigenen Gesellschaft. Ava Guaraní und Mbya reagierten unterschiedlich auf die neue Situation in der Kolonialzeit. Viele Ava Guaraní-Gruppen akzeptierten früh Schule und Mission in ihren Gemeinschaften, sie verehren in ihren Mythen heute noch einen Häuptling der frühen Kolonialzeit, der mit den Weißen verhandelte und diese auch mit Frauen versorgte. Die Mbya hingegen haben sich während der Kolonialzeit allen kolonialen Institutionen verweigert, und sie zogen sich in das Innere des Waldes zurück. Der von den Ava-Guaraní verehrte Häuptling erscheint in ihren Erzählungen als Verräter, der Held ist sein Bruder, der sich einer Kollaboration mit den Weißen verweigerte. So sind die Ava denn auch agrarischen Neuerungen aufgeschlossener und betreiben auf dem oftmals längst parzellierten Land Marktproduktion mit Pestiziden und Landmaschinen. Die Mbya dagegen siedeln viel zerstreuter und trauten zunächst (und einige Gruppen bis heute) den Landsicherungsprojekten nicht. Erst mit fortschreitendem Erfolg in einigen Gemeinden begann eine Mehrheit der Mbya ihr Land sichern zu wollen. Wie schon erwähnt ist der Legalisierungsprozeß von Landtiteln bei den Mbya am wenigsten realisiert. Oftmals nutzen die Mbya wiederum auch das gesicherte Land nicht. Die Mbya haben von allen Guaraní-Gruppen die am geringsten ausgeprägte Bereitschaft zur permanenten Seßhaftigkeit. Das macht ihr Land am anfälligsten für Invasionen von weißen Siedlern. Doch diese penetrieren auch ohne Wegzug der Mbya ihr Land und zwingen diese damit zum ständigen Umzug. Den Mbya, die an ihrem Prinzip einer minimalen Subsistenzlandwirtschaft festhalten wollen, ergeht es häufig wie dem knapp 40jährigen Arsenio Garay:

“Los mbya nos vamos debilitando a medida que nos desgajamos. Yo, con otros mbyá de la aldea salimos de Jukeri¹⁰⁹ hace diez años y nos fuimos a Capitán Meza; en esa zona, cerca del puerto unas treinta familias mbya están viviendo en las parcelas de colonos alemanes que no permiten que tengamos ni pequeños cultivos para nuestro consumo; en todo este

¹⁰⁹ Aus Jukeri wurde Tag und Nacht Holz extrahiert und selbst Justiz und Polizei waren unfähig, den Raub zu stoppen. Das hat die unfreiwillige Diaspora aus Jukeri in Gang gesetzt.

tiempo no visité ningún opy (centro religioso). Los líderes de este grupo, De los Santos y Olegario, fallecieron hace poco. Como no me permitían sembrar nada, después de cinco años me trasladé con mi familia a la colonia Manduviyú, cerca del arroyo Yaguarazapá. Ahí cultivé de nuevo, pero un japonés que dijo ser dueño de la tierra nos expulsó; entonces fuimos a Arroyo Corá en la tierra que ocupan los mbya en Capitán Meza 21; comencé de nuevo y cultivé cuatro hectáreas, pero de nuevo un japonés nos expulsó. Como en esa zona no hay más changa porque usan matayuyu en vez de carpida, volví a Jukeri” (zitiert aus: Fogel, 1989, 155).

Die Mbya werden immer als „am wenigsten akkulturierte Gruppe“ herausgestellt; als Referenz werden Organisationsformen und Lebensumstände der Mbya gewertet. Die Mbya sind auf jeden Fall die ärmste Guaraní-Gruppe. Materielle Armut spielt auch im Identitätskonzept der Mbya eine Rolle. Die Dominanzgesellschaft gilt als Maßstab für die eigene Identität, inwieweit jemand noch oder nicht mehr Mbya ist. In Eigenreflexion werden Attribute, Habitus und Lebensgewohnheiten anhand von Nähe oder Distanz zu der westlichen Gesellschaft gemessen. Armut ist z.B. ein Eigenattribut, welches die Mbya für sich in Anspruch nehmen. In Misiones beobachten die Mbya die Bauern europäischer Herkunft, die alle in schönen Häusern leben, Autos und große Felder haben; das sei aber nicht die Art der Mbya. Wie Barth (1969) formuliert, ist die ethnische Identität einer Gruppe die Handlungsbasis in der jeweils anderen Gesellschaft. So ist bei den Mbya das *Guaraní Reko* Grundlage der Haltung und Handlung gegenüber der Nationalgesellschaft.

Mbya-Gemeinden können in fünf Kategorien eingeordnet werden:

1. Gemeinden mit traditioneller Führung, die versuchen, den Kontakt mit den Weißen zu vermeiden. Diese *tekoha* werden immer mehr isoliert.
2. Gemeinden, die relativ isoliert ihre traditionellen ökonomischen Strategien anwenden und weiter entwickeln, sich aber um die Landsicherung kümmern. Diese Gruppen sind in der Minderheit.
3. Gemeinden, die in Kontakt und durch die Hilfe externer Agenten leben. Bei diesen kann es sich um staatliche, private oder kirchliche Institutionen handeln. Solche Gruppen können

adaptive Strategien als Lösung auf die knapper werdenden Ressourcen und die Verkleinerung des Territoriums entwickeln und dabei die Kontrollmechanismen über die Mitglieder der Gruppe behalten.

Andere akkulturierte Gemeinden verlieren die Gruppenkohäsion. In solchen Gemeinden können auch Nicht-Mbya leben, diese müssen sich aber dem Mbya reko unterwerfen.

4. Verarmte Gruppen, die ohne Ressourcen und mit immer weniger Kenntnissen ihres kulturellen Reichtums leben. Es sind nicht-organisierte Gruppen ohne eigenes Land. Sie arbeiten für *patrones* und gehören nicht mehr fest zu einem *tekoha*.

5. Familien, die ihre Gemeinde verlassen und in Städte oder in kleine Ortschaften gehen. Sie können durch die Nationalgesellschaft assimiliert werden. Diese bezeichnet Ribeiro als „indios genéricos“. Sie werden in sogenannten “comunidades sueltas” geboren. Als “comunidades sueltas” sind die Familien zu verstehen, die in den Häusern ihrer wechselnden Arbeitgeber ohne Bindung an eine feste Gemeindestruktur wohnen. Diese “indios genéricos” haben keine Möglichkeit mehr, ihre Herkunftskultur transitiert zu bekommen, und werden losgelöst von den indigenen kulturellen, sozialen und psychischen Atributen heranwachsen (Ribeiro, D., 1970)

9.1.3. Krankheit und Armut

Nicht nur der limitierte Zugang zu den Ressourcen, sondern auch deren zunehmende Verschmutzung und Verseuchung belastet den Gesundheitszustand der indigenen Bevölkerung. Besorgniserregend ist die zunehmende Verseuchung des Trinkwassers durch den Einsatz von Pestiziden der modernen Landwirtschaft. Häufigste Gründe für hohe Kindersterblichkeit sind Durchfallerkrankungen, Infektionen, Lungenentzündungen und Risiken während der Geburt. Ursachen sind mangelnde hygienische Voraussetzungen, verseuchtes Trinkwasser, schlechte Wohnbedingungen, Mangelernährung. Die häufigsten Krankheiten, unter denen Indigene leiden, sind nach einer Statistik des Krankenhauses Santa Teresita (2001): Tuberkulose, Anämie, Parasiten und Krebs.

Neben den Krankheiten weisen viele Mbya auch andere Armutskriterien auf. U.a. werden Kinder betteln geschickt, sie sind abhängig von Hilfsleistungen, als Konsequenz des

Zusammenbruches des sozialen Gefüges vermehrt sich destruktives Verhalten, welches sich in Alkoholismus und Gewalt manifestiert; einige sind gezwungen, unwürdige Arbeiten auszuführen, wie Müll sammeln oder Prostitution.

Viele Mbya leben ihre Weltuntergangsstimmung heute in semi-religiösen Plagiaten und Liedern:

Wir sind schon absolut arm,

Wir sind schon absolut arm,

Das Fleisch ist teuer,

wir essen kein Rindfleisch mehr,

die Wälder sind nicht mehr schön,

sie sind hässlich, die Wälder,

weil es für uns keine Wälder mehr gibt.

Die Guaraní in Paraguay finden die Lebensbedingungen der Indigenen in Brasilien und Argentinien vielfach besser. Obwohl sie viel von den alten Bräuchen verloren hätten, seien sie aber immer noch Guaraní.

Die Mbya sind die Guaraní-Gruppe mit dem wenigsten Kontakt zu der "weißen Bevölkerung". Sie stehen im Vergleich zu anderen Gruppen ihrer prekären Landproblematik sehr passiv gegenüber. In Paraguay besteht daher die generalisierte Sicht, dass es die Mbya heute nicht mehr schaffen würden, aktiv auf die veränderten sozialen und natürlichen Bedingungen zu reagieren. Sie werden als hoffnungsloser Fall abgetan. Doch die Gemeinden von Puerto Bertoni, die bis heute nicht mal über legalisierte Landtitel verfügen, beweisen das Gegenteil. Mit intelligenten Alternativen und Projekten schaffen es die Mbya auch unter modifizierten Bedingungen in einer veränderten Umwelt auf der Grundlage ihres *teko Mbya*, ihr soziales und ökonomisches Leben zu reaktivieren. Mit adaptiven Strategien werden Fischzucht und andere neue Produkte (u. a. Fleisch, Milch,

Früchte, Düngemittel) in die guaranitische Ökonomie integriert. Die Gemeinde von Bertoni ist eines der wenigen Positivbeispiele der momentanen Situation der Mbya in Paraguay.

9.1.4. Die Mbya von Puerto Bertoni

Die Mbya-Gemeinde Puerto Bertoni in Península, in der Provinz Alto Paraná, im Distrikt Puente Franco, liegt im Einflussbereich des “Proyecto sobre Manejo de Recursos Naturales” (PARN)¹¹⁰ und dem des “Monumento Científico Moisés S. Bertoni”. Das Besondere an dieser ca. 70 Kernfamilien und damit ca. 400 Personen umfassenden Gemeinde ist, dass sie in 5 Siedlungsgebiete, Vitorino Kue, Carrería Kue, Pto. Jiménez, Puesto Kue und Porvenir, aufgeteilt ist. Jeder dieser 5 *tekoha* wird durch seinen jeweiligen Führer repräsentiert. Die Allianz dieser *tekoha* hat keine zentrale politische Führung, also keinen Kaziken. Die Gemeinde hat durch aktuelle und historische Migration ein enges Verwandtschaftsnetzwerk nach Argentinien. Die Gemeinde Pto. Bertoni verfügt über die *Personería Jurídica*, aber nicht über einen eigenen Landtitel, die Legalisation ihrer Ländereien liegt noch beim IBR, die im Jahr 2003 die Vermessungen durchgeführt hat. Die Legalisierung der 5 Gemeinden bereitet Schwierigkeiten und ist auf Grund von schwierigen Landbesitzverhältnissen bis heute nicht gelöst¹¹¹. So müssen Land des Nationalparks Moises Bertoni, Landstücke der Campesino Gemeinde „Alfredo Plá“¹¹² und Privatland, von dem mehr als die Hälfte im Besitz des Brasilianers Tranquilino Favero ist, den Mbya zugesprochen werden. Insgesamt fordern die Mbya 1635 ha Land, welches für eine Gemeinde mit mehr als 70 Familien nicht viel ist, zumal Teile dieses Landes entwaldet und von der mechanisierten Landwirtschaft zerstört und damit unbrauchbar geworden sind.

¹¹⁰ Von der Regierung 1994 initiiertes und von der Weltbank finanziertes Entwicklungsprojekt für die Departments von Alto Paraná und Itapúa. Neben Umweltschutzmaßnahmen, Lösung der landwirtschaftlichen Probleme und Beteiligung der in dem Gebiet lebenden Akteure soll der INDI ein Handlungsprogramm zur „regularización de la tenencia de la tierra y la ampliación de áreas reservadas a la población indígena“ durchführen (Ley No 540/94. Apéndice 2, parte B).

¹¹¹ Da die Überschreibungen und Verhandlungen nicht von den gesetzlich verpflichteten Institutionen IBR und INDI durchgeführt werden, bemüht sich der SPSAJ um eine Lösung des Landproblems der Gemeinden von Bertoni.

¹¹² „Alfredo Plá“ wurde 1968 vom IBR als Colonia Agrícola auf Fiskalland geschaffen, ohne dass die dort ansässige Mbya-Bevölkerung berücksichtigt wurde.

9.1.6. Der Schweizer Aussteiger Bertoni

1887 ließ sich der Schweizer Moisés S. Bertoni mit seiner Familie im noch von weißen Siedlern unberührten Mbya-Gebiet von Península am Zusammenfluss von Paraná und Monday nieder. Dort verfolgte er den Plan des Aufbaus einer landwirtschaftlichen Musterkolonie. Für dieses Projekt stellte ihm der paraguayische Staat mehr als 10.000 ha Land zur Verfügung. Bertoni lud noch im ersten Jahr die Mbya ein, sich seinem Projekt anzuschließen. Daraufhin ließen sich einige Mbya-Familien in der Nähe der Familie Bertoni nieder. Diese Mbya kamen vor allem von den großen Mateplantagen aus der Region von Itakyry¹¹³. Die traditionellen und näher an der Siedlung Bertonis liegenden Mbya-Gemeinden schlossen sich Bertoni nicht an. Die „Mbya-Familien von Bertoni“ siedelten in ihrer traditionellen Weise in kleinen *tapyi*, die durch den dichten Wald getrennt liegen. Sie folgten ihren eigenen religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Regeln und arbeiteten nur bei Bedarf im Haus oder auf den Feldern von Bertoni gegen inzwischen nicht mehr weg zu denkende Gebrauchsgegenstände der „weißen Welt“. Auch in Krankheitsfällen wanden sich die Mbya Hilfe suchend an Bertoni. Trotz der neuen Beziehung zu dem Schweizer Patron vernachlässigten die Mbya nicht ihre sozio-politischen Beziehungen zu den anderen *tapyi* in der Region des Monday-Flusses. Durch Heiratsverbindungen mit den wichtigen Mbya-Familienlinien der großen Führungspersönlichkeiten (Che'iro und Coronita) integrierten sie sich neu in das soziopolitische Beziehungsnetzwerk und wurden Teil der regionalen politischen Einheit. Dieses *tekoha guasu* reicht bis nach Argentinien.

Mit dem Tod des Ehepaars Bertoni 1929 war nicht nur das Projekt der schweizerischen Aussteiger beendet, sondern auch das bis dahin protegierte Leben der Mbya-Gemeinden. Die Ländereien der Bertonis wurden verkauft, ohne die auf diesem Land lebenden Mbya zu konsultieren oder gar die territorialen Rechte des Lebensraums der Indigenen zu respektieren. Ein Teil des Landes wurde später wieder vom Staat vereinnahmt, und das IBR gründete dort zwei landwirtschaftliche Kolonien, die Kolonie Alfredo Plás und Paraná Poty. Die neuen Siedler sind Agrarunternehmer und paraguayische Bauern, die erst das Jagdgebiet der Mbya und später auch die fruchtbaren Böden der Mbya besetzten. Seit den

¹¹³ Die Mateplantagen in Itakyry sind zu diesem Zeitpunkt ein Treffpunkt für interethnische Beziehungen vor allem zwischen Ava Guarani und Mbya.

70er Jahren des letzten Jahrhunderts wurde die Situation für die Mbya immer unerträglicher. Einige wenige kauften die letzten Landstücke, jedoch mit dem wirtschaftlichen Aufschwung der Region verschwanden die Waldgebiete zugunsten weiterer Getreide- und Sojafelder. 1982 drangen die Rodungsmaschinen des Brasilianers Tranquilino Favero in das Habitat der Mbya-Gemeinden ein und vertrieben die Mbya aus ihrem Hauptsiedlungsgebiet, in dem auch ihr religiöses Zentrum liegt, und zerstörten die Wälder der Vorfahren. 1992 war die Mbya-Gemeinde eine "Insel im Sojameer" (Burri, 1996)), in der nur noch einige alte Männer und Frauen mit ihren Enkelkindern von dem wenigen Ackerbau lebten, der auf dem ausgelaugten Boden noch möglich war. Alle Mbya im arbeitsfähigen Alter waren gezwungen, der *changa* nachzugehen, andere suchten auf den Müllhalden der Städte Verwertbares. Die Situation war desolat und das alte *tekoha* im Begriff der Auflösung. 1994 begannen die Mbya ihren Kampf für die Wiedergewinnung eines geographischen und sozialen Raums. Mit Hilfe des SPSAJ konnten neue Vertreibungen der Mbya¹¹⁴ von ihrem Land verhindert werden, die Landsicherung ermöglichte den Mbya, wieder eigene Felder anzulegen. Im November 2004 konnte ich während meines Aufenthaltes viele kleine Felder mit einer großen Varietät an Gemüse, Medizinalpflanzen, Obst und Tiernahrung bewundern. Mit Hilfe der NGO Tekoha Con los Pueblos Indígenas experimentieren die Mbya mit der Herstellung von Biodünger und neuen Technologien gegen die Bodenerosion. Erfolge in der Fischzucht sind das Resultat großer Eigeninitiative und der Finanzierung von HELVETAS. Die Gemeinde legte mehrere Bassins an und züchtet Fische, die eine wichtige Proteinquelle in der Ernährung vor allem der Kinder und Schwangeren bilden. Außerdem begannen sie mit der Wiederaufforstung, vor allem mit heimischen Obstbäumen, Palmitos und Matesträucher¹¹⁵. Die Verbesserung

¹¹⁴ Tranquilino Favero versuchte mehrmals die Mbya der Siedlungen Puesto Kue und Pto. Gimenez zu vertreiben. Zusätzlich verletzt er die Umweltschutznormen, indem er weitere Abholzungen durchführt, die Felder bis zu den Quellen der Flüsse ausdehnt und die Flussufer mit Eukalyptus aufforstet, was deren quasi Trockenlegung dieser zur Folge hat. Wie alle Landwirte der Region besprüht er periodisch seine Felder, das Wasser und die Luft mit chemischen Giftstoffen. Die von diesen toxischen Attacken besonders betroffenen Mbya-Siedlungen versuchen Pflanzenbarrieren zwischen sich und den Sojafeldern zu etablieren, die 2003 von dem Brasilianer mit landwirtschaftlichen Maschinen niedergewallen wurden. Die Mbya der Siedlung Vitorino Kue müssen sich gegen die Vertreibungsversuche eines anderen angeblichen Besitzers behaupten, seit 2002 bedrohen kreolische Paraguayer die Gemeinde, die im August 2004 vertrieben wurden und sich in den Häusern von Verwandten anderer Siedlungen in Pto. Bertoni niederlassen mussten. Die Invasoren zerstörten als erstes das *opy* der Gemeinde, danach folgten Häuser und Felder der Mbya.

¹¹⁵ Dieses Projekt ist eine große Ausnahme im weiten Feld der Projektarbeit mit Indigenen. In der Regel ist die indigene Bevölkerung Objekt der Projektmacher, selbst bei hohem partizipativem Anspruch ist die Rolle der Indigenen meistens passiv und in der Planungsphase schlicht inexistent.

der Ernährungsgrundlage implementiert nicht nur eine allgemeine Verbesserung des Gesundheitszustands der Mitglieder der Gemeinde, sondern auch eine Revitalisierung des sozialen Lebens, des *teko mbya* in ihren eigenen Parametern. Die Großfamilie, die soziale Einheit der Mbya ist wieder in einem geographischen Raum geeint, rund um die Häuser der *tamoi* und *jarýi* leben die Familien, und abends hört man wieder *tangara*.

9.1. 7. Neue und alte Netzwerke

Seit 2001 partizipieren die Mbya von Pto. Bertoni am Programm “Tekopora ha Tekojoja Rekavo” (TTR) von HELVETAS. In diesem Programm werden die sozialen und ökonomischen Netzwerke der ländlichen Bevölkerung (indigene und nicht-indigene Bauern) gestärkt und gefördert. In gemeinsamen Treffen werden Erfahrungen ausgetauscht und neue Techniken ausprobiert. Bauern und Indigene profitieren gegenseitig von ihren Erfahrungen. Die indigene Landwirtschaft wird nicht wie in vielen anderen Projekten negiert, und es wird nicht versucht, sie komplett zu verändern. Im gegenseitigen Lernen und Ausprobieren wird die Eigendefinition des Indigenen als Bauer anerkannt und gestärkt. Dieses Empowerment nützt Bauern und Indigenen. Durch das gemeinsame Arbeiten erkennen beide Gruppen in der jeweils anderen den Menschen, so werden Barrieren abgebaut. Bauern und Mbya bekommen die Möglichkeit eines gemeinsamen Dialogs über ihre Arbeit und ihre täglichen Sorgen und Freuden. So hat dieses Programm nicht nur einen hohen ökonomischen Nutzen, sondern darüber hinaus auch einen wichtigen integrativen gesellschaftlichen Effekt. Denn die *campesinos* spielten eine wichtige Rolle in der Kolonisierung des Territoriums der Mbya, und noch heute leiden die Mbya unter Landinvasionen der “*campesinos sin tierra*”. Vor 20 Jahren deklassifizierte ein Großteil der paraguayischen Gesellschaft die *indígenas* als *seres inferiores*. Noch heute hört man “*umía ndaha’ éi cristiano*” (Lehner, 2004, 10), die sind keine Christen, keine Menschen. Aber auch die Mbya haben einen sehr ethnozentristischen Diskurs und werten Paraguayer und Nicht-indigene im Allgemeinen ab. Sie kapseln sich in ihre Kultur ein und vermeiden den sozialen Kontakt und den Dialog mit den “Anderen”.

Die Mbya von Puerto Bertoni erweitern durch das Programm ihre sozialen und ökonomischen Netzwerke über die schon bestehenden traditionellen Beziehungsnetzwerke. Die *campesino*-Bevölkerung und auch Mbya anderer Regionen, anderer *tekoha guasu*, die

seit 2004 an diesen Treffen teilnehmen, werden in ihre Netzwerke integriert. Von den Guaraní wird die Signifikanz dieser Treffen hervorgehoben, manchmal ist das Reisen mit eigenen Mitteln schwer, so sind „organisierte Versammlungen“ ein willkommener Anlass um neue und alte Beziehungsnetzwerke aufzubauen oder wiederzubeleben und zu stärken. Es dämmert den Guaraní, dass sie nur als starke Einheit eine Chance haben nach ihren Vorstellungen zu überleben.

Eng verbunden ist die Gemeinde von Bertoni mit der Mbya-Gemeinde in Fortín Mbororé¹¹⁶, auf der argentinischen Seite des Paraná. Enge verwandtschaftliche Beziehungen führen zu einem regen Austausch von Gütern, und es wird z.B. der *Puesto de Salud* in der argentinischen Nachbargemeinde genutzt. Seit 2005 scheint der Trend, Touristen mit Ethnotheater¹¹⁷ zu erfreuen und daraus eine erträgliche Einnahmequelle zu schaffen, von Argentinien nach Paraguay hinüberzuschwappen. Kreative Tänze, Gesänge und Rituale rund um ein großes Lagerfeuer bieten nun auch die Mbya von Bertoni den in- und ausländischen Gästen des Parks. Inspiriert werden sie von den Vorführungen der schon länger tourismusgewöhnten Mbya Argentiniers.

Das Beispiel der Gemeinde von Bertoni zeigt, dass mit wenigen Mitteln, wie geringer finanzieller Hilfe und dem Führen eines interethnischen Dialogs, ein Verständnis für die Kultur und Lebensweise der Mbya geschaffen werden kann und damit auch eine Verbesserung der Lebensbedingungen für die Mbya. Jetzt bleibt noch die Legalisierung der Gemeinden von Pto. Bertoni, denn ohne gesichertes Land „...en extensión y calidad suficiente para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida...“ (Art. 64, Constitución Nacional) können sie auch in Zukunft aus ihren gerade prosperierenden *tekoha* vertrieben werden.

9.1.8. Die tekoha und tekoha guasu von Itapúa

¹¹⁶ Die Mbya in Bertoni sind sich der desolaten Lage in Fortín Mbororé bewusst, die Nähe zu den Weißen hat dieser Gemeinde keinen Vorteil gebracht, ausser dem Gesundheitsposten und der Möglichkeit, Kunsthandwerk zu guten Preisen zu verkaufen, bietet Mbororé kein attraktives Migrationsziel, die Bewegung auf die andere Seite des Flusses ist eher saisonal und kurzfristig. Auf der anderen Seite sehen die argentinischen Gemeinden der Region von Yguazú die Entwicklung in Bertoni positiv, die Verbesserung der Lebensumstände hat schon Guaraní, die nach Argentinien gegangen sind, zurückgehen lassen.

¹¹⁷ Siehe die Beschreibung der Einkommensaktivitäten der Mbya in der Nähe der Iguazú-Fälle in Kapitel 9.2.13.

Der Norden von Itapúa (zusammen mit dem Department Alto Paraná) liegt im Einflussbereich des von der Weltbank finanzierten Projekts „Administración de los Recursos Naturales“. Das insgesamt mit 50 Mio. US-Dollar dotierte Projekt hat eine indigene Komponente mit 1,2 Mio. US-Dollar. U.a. sind Ziele des Projekts:

Schutz der natürlichen Ressourcen

Lösung der landwirtschaftlichen Probleme

Hilfestellung für Kleinbauern

Beteiligung der örtlichen Bevölkerung an der Verwaltung der natürlichen Ressourcen

Bisher haben die Mbya allerdings wenig von diesen Maßnahmen profitiert. Aber allein das Wissen um diesen für Paraguay großen Fond mobilisiert die verschiedensten Kräfte.

In Itapúa können politisch zwei voneinander unabhängige *tekoha guasu* unterschieden werden. Der Park San Rafael ist die Demarkationslinie der *tekoha guasu*, eines befindet sich nördlich und eines südlich des Parks.

Eine exemplarische Gemeinde für Itapúa ist Paraíso. Vertreibung und die Suche nach neuem Siedlungsgebiet kennzeichnet die Bewohner dieser Gemeinde. Typisch ist außerdem, dass sich das *tekoha* mit sehr viel weniger Hektar, als ihnen rechtlich zusteht, zufrieden geben muss und nicht mal auf dem bereits legalisierten Land sicher ist. Paraíso liegt mitten im südlich des Parks gelegenen *tekoha guasu* der Mbya von Itapúa und ist bei den Guaraní unter dem Namen Cerrito Sapukái bekannt. Der Fluss Manduvíy, im paraguayischen Guaraní Manduviyu, bildet die Grenze der Gemeinde. In früheren Zeiten gab es an diesem Flusslauf viele Guaraní-Gemeinden. Diese waren durch einen alten Weg den Fluss entlang miteinander verbunden. Cerrito Sapukái oder Paraíso war in früheren Zeiten eher als ein Rastplatz denn als festes *tekoha* bekannt. Auf dem Weg von einer Gemeinde in die andere wurden hier provisorische Behausungen aufgeschlagen, es wurde gefischt, und bei längeren Wanderungen ruhte man dort aus. Der Fischreichtum, so erzählen die Alten, war so enorm, dass die Rast für jeden Fischliebhaber obligatorisch war. Erst in den 70er Jahren des letzten Jhs., als die alten *tekoha* wegen der Verschiebung der westlichen Landwirtschaftsgrenze in die Gebiete der Mbya verlassen werden mussten,

etablierte sich Paraíso als dauerhafter Siedlungsort. Denn trotz der günstigen Umweltbedingungen wurde vorher Cerrito Sapukái als mögliches *tekoha* gemieden, es „gäbe zuviel Bewegung in den Wäldern des Sapukái“. Vor Regen- oder Gewittertagen hört man Schreie, die von dem Berg herunterhallen. Jäger, die versuchen, dort zu jagen, verlieren sich und verlassen verschreckt den Wald. Es heißt, es lebe ein Wesen *ka'aguyja* oder *ka'aguy jára* auf dem Berg, obwohl niemand bisher dieses zu Gesicht bekam, vermutet man, es sei halb Mensch, halb Tier.

Die 30 Familien in 23 Haushalten besetzen seit vielen Jahren 100 ha. Diese wurden allerdings durch einen Besitzerwechsel vor kurzem auf 40 ha reduziert. Der neue Landbesitzer vertrieb einige Mbya-Familien, weil er das Land landwirtschaftlich nutzen wollte. Nach dem Gesetz 904/81 stünden den Mbya von Paraíso 600 ha zu, doch nur 100 ha werden zur Zeit mit dem Gemeindetitel legalisiert.

Eine große Gruppe der heutigen Bewohner Paraísos stammt aus Benítezkue, etwa eine Legua nördlich und auf der anderen Seite der Landstraße gelegen. Der Mbya Benítez, nach dem dieser Ort benannt wurde, war der Vater des kürzlich in Paraíso verstorbenen einflussreichen *pa'i* Lorenzo. Die andere Gruppe stammt aus Capitán Meza 16 in Jaguarasapa. Dort war ein altes großes *tapyi*, welches im Laufe der europäischen Invasion verlassen wurde. Benítezkue, ehemals eine große Gemeinde, wurde nach und nach verlassen, als die Bewohner dem Druck paraguayischer Bauern aus dem Osten und japanischer Kolonisten¹¹⁸ aus dem Westen nicht mehr standhalten konnten. Die Familien zerstreuten sich in alle Richtungen. Einige gingen nach Argentinien, andere zogen sich nach San Rafael zurück. Einzelne Familien siedelten weiter nach Osten hin, und andere kamen nach Paraíso. Trotz der Nähe zur Landstraße ist Paraíso ein traditionell-konservatives *tekoha*. Zur Zeit meines kurzen Besuchs¹¹⁹ war der *opygua* auf einer

¹¹⁸ Seit 1960 besiedeln japanische Kolonisten 80.000 ha in Pirapó. Die japanische Entwicklungsgesellschaft JICA ist legale Besitzerin des von den Mbya bewohnten Gebietes, diese erkennt auch an, dass sie das Land mit all seinen Insassen, ca. „100 Familien“ erstanden hat. In einem Gedenkschreiben zum 20jährigen Bestehen der japanischen Kolonie erwähnt man auch, dass die Mbya die ersten Japaner mit ihren Feldprodukten und Fischfangausbeuten ernährt haben: Nachdem sie die groß angelegte Abholzung des Gebietes abgeschlossen haben, stellen sie auch fest, dass die Mbya verschwunden sind, oder wie in einem Zeitungsartikel formuliert „los Mbya fueron simplemente desajolados, mediante la destrucción del bosque, su secular ocupación“ (Vysokolán, Última Hora, 22.05.1990).

¹¹⁹ Ich wurde bei Einsetzen eines starken Regens gen frühen Abend gebeten, die Gemeinde zu verlassen. Mit dem Hinweis, dass sonst alle meine Sachen durchnässen würden, wurde also mein Nachtlager wieder

Besuchsreise in Argentinien, und am selben Tag machten sich noch zwei weitere Familien auf, Verwandte auf der anderen Seite des Paraná zu besuchen. Neben dem Gepäck für den eigenen Bedarf wird viel Kunsthandwerk nach Argentinien gebracht, da dieses dort einen besseren Preis erzielt. Bedauerlich für die Mbya in Grenznähe sind die enorm gestiegenen Buspreise, die das Reisen über längere Strecken erschwert.

9.1.9. Die “Reserva del Parque San Rafael”

1992 schuf die paraguayische Regierung per Dekret Nr. 13.680 die „Reserva del Parque San Rafael“. Die Reserva soll eine der letzten atlantischen Wälder schützen. Sie hat eine Gesamtfläche von 78.000 ha und liegt in der Kordillere von San Rafael, in den Departments Itapúa und Caazapá. Erst vier Jahre später, 1996 wurde mit Hilfe der Weltbank im Zuge des Projekts „Administración de Recursos Naturales Alto Paraná – Itapúa Norte“ die erste Grenzziehung des Parks durchgeführt. Obwohl diese Grenzen von der paraguayischen Regierung und der Weltbank anerkannt sind, unternimmt der Staat nichts gegen die fortschreitende Abholzung und toleriert die Errichtung von *Colonias Campesinas* innerhalb der Grenzen des Parks. Aus nicht ganz geklärten Gründen wurde 1999 eine zweite Vermessung durchgeführt. Das Ergebnis dieser Neuvermessung sind die Verringerung der Parkfläche durch den Ausschluss der *campesino*-Siedlungen und der Gebietsverlust der Region Ñu Kañy im Department Caazapá.

Die privaten Landbesitzer von San Rafael, hauptsächlich Nachkommen europäischer Einwanderer oder sogar noch direkt Einwanderer, haben bei dieser ambivalenten Haltung des Staates das Interesse an der Konservierung des Parks verloren. Zu Anfang unterstützte eine große Mehrheit die Idee eines Schutzgebietes für den letzten atlantischen Wald im Süden Paraguays. Doch mit den fehlenden Maßnahmen gegen skrupellose Abholzung, unkontrollierte Jagd und bäuerliche Invasion in die somit nur auf dem Papier geschützte Region verloren sie das Vertrauen zum Umweltschutz. Mit Entscheidend war außerdem das

eingepackt und ich zur Route geleitet, an der Busse in die nächste Stadt passieren. Ich bin mir nicht ganz sicher, ob es wirklich um die Besorgnis meiner Sachen und meiner Person während einer Regennacht ging oder ob die Gemeinde keinen Besuch über Nacht in der Gemeinde wünschte. Nach meinen Informationen hat bisher keiner in Paraiso genächtigt, so dass auch die erste Zusage, über Nacht bleiben zu können, überraschend war.

fehlende Angebot der paraguayischen Regierung, den bisherigen Landeigentümern eine Entschädigung für den Verlust ihres Landes zu zahlen (www. Procosara.py. 2.09.2007).

9.1.10. San Rafael - Die Lebensader der Mbya

Der Park San Rafael liegt mitten im Territorium der Mbya und betrifft zwei antike soziopolitische Einheiten. Das erste *tekoha guasu* im Department Caazapá erstreckt sich von Tava'i bis Yuti an beiden Ufern des Tebicuary entlang. Das zweite *tekoha guasu* im Department Itapúa beginnt am Fluss Pirapo und zieht sich bis in die Region von Obligado und Trinidad. Innerhalb des Parks befinden sich die Gemeinden Pindo'i, Kanguekua, Tapysavy, Karumbey, Taguato und Jukeri. Im Grenzbereich liegen die Gemeinden Mboi Kae, Pindo Ju, Pirapo'i, Koe Ju, Pastoreo, Potrero Guaraní, Pakuri, Kokuere Guazu, Tuna und Viju. Die Mehrzahl der Gemeinden verfügt über einen Landtitel oder ist dabei, ihn zu legalisieren. Allerdings gibt es in dem Park auch sehr konservative *tapyi*, die die Reduzierung ihres Lebensraums innerhalb einer Gemeinde nicht akzeptieren und die den gesamten Park als ihr Territorium ansehen und kontrollieren wollen. Jede Familiengruppe im Park lebt für sich und mit Abstand zu den anderen *tapyi*. Sie siedeln in der Nähe von Trinkwasserquellen und bevorzugen Lichtungen oder offene Flächen, die sich für den landwirtschaftlichen Anbau eignen. Durch den immensen Landverlust, den die Mbya vor allem in den letzten 20 Jahren erleiden mussten, wurde der politische Zusammenschluss innerhalb des *tekoha guasu* verringert. Die Mehrheit der Familiengruppen lebt heute politisch unabhängig und bemüht sich um ein Überleben auf den kleinen, ihnen noch verbliebenen Landstücken. Auch wenn das *tekoha guasu* als politische Instanz seine Bedeutung vorübergehend verloren hat, bleiben doch die sozialen und kulturellen Strukturen dieser Allianzen erhalten. Mit der Gründung der regionalen Organisationen ACIDI und Tekoha Yma Jeapavè¹²⁰ kann eine Revitalisierung der Idee des *tekoha guasu* und damit auch eine Stärkung der politischen Kraft der Mbya beobachtet werden. Auch die Mbya werten ihre eigenen Organisationen als wichtigen Schritt im Kampf um das Territorium und den Erhalt ihrer Lebensart.

Der Landkonflikt der Mbya im Park San Rafael basiert auf zwei Problemen:

¹²⁰ Zu den Organisation Tekoha Yma Jeapavè und ACIDI siehe folgendes Kapitel 9.1. 11.

1. Das juristische Problem wurde von der Regierung geschaffen, indem sie auf der einen Seite die „Reserva del Parque San Rafael“ schuf und auf der anderen Seite indigene Gemeinden in diesem Park mit Landtiteln versah. Dadurch gibt es in dem Park Gemeinden, die über ihr eigenes Land verfügen und die auch der Staat nicht mehr enteignen kann, um dieses Land in einen zukünftigen Nationalpark zu integrieren. Diese Gemeinden können also nur mit ihrer eigenen Zustimmung und nur innerhalb einer Schutz-Kategorie, die ihnen die Nutzung der Ressourcen des Parks weiterhin erlaubt, in den Park integriert werden. Aber auch die Mbya-Siedlungen ohne Landtitel haben nach dem Gesetz 904/81 „Estatuto de las Comunidades Indígenas“ das Recht, den eigenen Landtitel zu reklamieren. Sollten sie diesen nicht bekommen, können sie trotzdem nach gültigem Recht nicht von ihrem Siedlungsland vertrieben werden.

2. Das soziokulturelle Problem ist durch die politische Zersplitterung der Mbya entstanden. Dieser Prozess begann mit dem Tod der letzten großen regionalen Führer; vor allem der Tod von Angelo Garay aus Jukeri führt zu einer Isolierung der einzelnen *tapyi*. Heute sind die einzelnen Großfamilien politisch unabhängig und akzeptieren im Moment keine Führung einer anderen Gruppe (mündl. Äusserung von Lehner, Juli 2006). Das führt auch zu einer isolierteren Siedlungsweise innerhalb des Parks¹²¹ und zu Gemeinden wie z.B. Taguato, die mit einer Fläche von 1.000 ha von nur zwei Familiengruppen bewohnt werden.

San Rafael ist ein nicht wegzudenkender Bestandteil des Territoriums der Mbya, und als letztes Refugium der eigentlich natürlichen Umwelt der Mbya hat es überregionale Bedeutung. Nationale wie internationale Gesetze (Verfassungsartikel 63/64, Ley 234/93 und ILO Nr. 169) zwingen den paraguayischen Staat und die Umweltschutzgruppen, mit den Mbya zu verhandeln. Bisher sind die Mbya aber gegen das Konzept einer *reserva natural* oder eines Nationalparks. Vor allem die völlige Unkenntnis über die Naturschutzgesetze und mangelhafte Kenntnisse der indigenen Gesetzgebung schüren bei den Mbya die Angst vor der Vertreibung aus San Rafael. Nicht geklärt ist für die Mbya auch die Frage nach Landeigentum und der Kontrolle der Ressourcen. Aus diesen Gründen

¹²¹ In anderen Regionen ist es auf Grund der Landknappheit den meisten Familiengruppen nicht möglich, in größerem Abstand zueinander zu siedeln.

unterstützen die Mbya bisher nicht die Pläne einer staatlich kontrollierten Naturschutzzone in ihrem Territorium.

San Rafael ist das letzte Habitat der Mbya, in dem das Leben noch annähernd auf konventionelle, traditionelle Art möglich ist. Das Ökosystem von San Rafael bietet den Mbya fast alle lebensnotwendigen Ressourcen. Die umliegenden *tekoha* haben es viel schwerer und suchen nach Alternativen, die ihnen das Überleben innerhalb ihres Habitats ermöglichen. In der Regel gehen diese alternativen Strategien auf Kosten des Ökosystems und verringern die Biodiversität, denn es handelt sich meist um marktorientierten landwirtschaftlichen Monokulturanbau oder um Rinderzucht auf künstlich angelegten Grasflächen sowie um den direkten Ausverkauf der natürlichen Ressourcen, vor allem Holz. Gerade dieser Wirtschaftszweig wird von den Holzhändlern, die schnell und billig das kostbare Gut haben und weiterverkaufen wollen, durch Einzelabkommen mit korrupten Kaziken gefördert. Da die Mbya auch San Rafael in diese zerstörerischen Aktivitäten einbeziehen, ist die uneingeschränkte Unterstützung der Mbya bei der Errichtung einer Naturschutzzone unabdingbar. Diese könnte man erlangen, wenn man den Mbya die – juristisch betrachtet - unbegründeten Ängste über Nutzung und Besitz ihres Landes nähme, indem man sie in nationaler und internationaler Gesetzgebung schult und mit den Mbya alternative Produktionsmethoden entwickelt, die es ihnen erlauben, an der nationalen Ökonomie teilzuhaben, ohne das Ökosystem zu zerstören.

9.1.11. ACIDI – eine neue Mbya-Vereinigung

33 *tekoha* aus Itapua haben sich in der Organisation “Asociación de Comunidades Indígenas del Pueblo Mbya Guaraní de Itapúa” (ACIDI) zusammengeschlossen, um gemeinsam ihre Interessen zu vertreten. ACIDI entstand aus der vor zehn Jahren ins Leben gerufenen „Asociación de líderes en Itapúa“, diese funktionierte allerdings noch unter Mithilfe katholischer Geistlicher. In den Gründerjahren des ersten Zusammenschlusses der Mbya-Führer waren die *tekoha* Mboi Kaé und Paraíso stark beteiligt, diese bildeten später auch bei der Gründung von ACIDI eine treibende Kraft. ACIDI wurde als rechtliche Organisation am 14.01.2004 in Mboi Kaè in einem Akt, an dem die Kaziken aller 33 Gemeinden teilnahmen, ins Leben gerufen. Dieses *aty guasu* kann auch als einzige Instanz den Präsidenten und andere Funktionäre wählen. Die Statuten bestehen aus einer Mischung

sehr traditioneller Organisationspraxen und gegenwärtiger Handlungszwänge, denen die Mbya ausgesetzt sind¹²².

ACIDI wird ausschließlich von den Mbya geführt und ist keiner anderen Organisation angeschlossen. Als selbständig agierende Organisation bemüht sie sich auch um die Beschaffung der Ressourcen. Mitglieder müssen je nach Einkommenslage der Gemeinde eine monatliche Mitgliedsquote zahlen; diese liegt bei durchschnittlich 40.000 Guaraní (ca. 6,40 Euro). Über den Fond entscheidet in Absprache mit den Gemeinden die Mbya-Führungskuppel von ACIDI. Der höchste Kostenaufwand von ACIDI war 2005 die Errichtung ihres ersten Büros in Hohenau. Hohenau wurde ausgewählt, da die Stadt für die Mbya zentraler liegt als die sich an der Grenze befindene Provinzhauptstadt Encarnación. Da ACIDI in Opposition zu den in Itapúa operierenden „indigenistischen“ Organisationen gegründet wurde, wollten sie sich auch geografisch von den „weißen“ Organisationen abheben. “La asamblea se realizó según las costumbres, tradiciones y por la forma política propia de los pueblos Mbya Guaraní para deliberar por un objetivo común por todas las comunidades indígenas de desarrollar, proteger y fortalecer las costumbres, tradiciones, religión de los territorios ancestrales y todas otras cosas que afectan a las comunidades indígenas apoyarse mutuamente.” (aus der Gründungsurkunde, 2004) Nur dieses *aty guasu* oder diese *asamblea* kann den Präsidenten bestimmen oder bestätigen. Es müssen mindestens 51 % der Mitgliedsgemeinde anwesend sein, damit das *aty guasu* Entscheidungen treffen kann. Außerdem gibt es eine *comision directiva*, die sich zweimal im Monat trifft, um kleinere Entscheidungen zu fällen. Der aktuelle Präsident von ACIDI ist der schon ältere Seriano Casell aus Mboi Kae, Pira Poi im Distrikt Alto Vera. Sekretär ist der junge Jurastudent Alberto Vazquez aus Pindo. Mit ihm haben sie ein kompetentes

¹²² In den Statuten wird deutlich, wie bewusst sich die Mbya von Itapúa der Gefahr einer vollständigen Assimilierung ihrer Kultur sind und welche Instanzen sie angehen, um Stärkung zu erhalten. Hier einige Beispiele der Arbeitsfelder:

Art. 3: Fomentar la medicina tradicional, como así también la curación realizada del opygua.

Art. 5: Medio ambiente: trabajar en forma coordinada con las Instituciones públicas y privadas para la protección y seguridad de los recursos naturales, habitat naturales y la biodiversidad existente en los territorios ancestrales de las comunidades indígenas

Art. 6: ASIDI podrá reclamar a las Instituciones públicas, indigenistas el mejor cumplimiento de sus deberes y obligaciones en los trámites para la legalización de las tierras.

Art. 10: ASIDI podrá firmar acuerdo y convenios con Instituciones nacionales o extranjeras para la elaboración de proyectos y programas con respeto a la protección de sus territorios y de fortalecimiento de su cultura.

Sprach- und Agitationsrohr in die Welt außerhalb der Mbya-Gesellschaft. Die Verbindung zwischen jungen und alten Führungskräften, zwischen Tradition und Moderne soll gerade die Jugend ansprechen, die sonst oft von den fundamentalistischen Diskursen der opygua ausgeschlossen ist.

Der Versuch einer bindenden Allianz zwischen den *tekoha* einer Provinz mit einer eigenen Organisation ist insofern neu, als die Mbya selbst die Initiative ergriffen haben. Nach anfänglichen Schwierigkeiten konnte eine Bandbreite von *tekoha* dieser Organisation Legitimität verleihen. Deutlich formuliert ACIDI in ihren Statuten nicht nur das Recht der Mbya auf Land, sondern ihr Recht auf ein Territorium, ein Novum im vielfach zögerlichen Landkampf der Mbya. “La ACIDI reivindicará su derecho sobre los territorios ancestrales poseídos por los pueblos indígenas, el respeto de su cultura, costumbre, tradiciones [...] ASIDI tendrá sus fines de recuperación de tradiciones, costumbres, leyendas, ritos y de velar por la protección de los derechos de las comunidades Asociadas”. Eines der Arbeitsthemen von ACIDI ist besonders die Weiterführung des Landkampfes um das verlorene Gebiet von Jasyretã. Das Wasserkraftwerk¹²³ gleichen Namens hat noch eine alte Schuld zu begleichen und soll Ländereien im Norden als Ausgleichszahlung für die Mbya kaufen. Einige der ACIDI-Mitglieds-Gemeinden sind aus den in den 80er Jahren im Zuge des Baus des paraguayisch-argentinischen Wasserkraftwerks Jasyretã vertriebenen Mbya-Gemeinschaften entstanden. Damit sind die Erfahrung des territorialen Verlusts in der Organisation und auch der Wille präsent, nicht noch einmal gegen „die Weißen“ zu verlieren. Die damalige Möglichkeit, Ausgleichsland zu erhalten, war begrenzt. Die heutige Generation der 30jährigen, die einerseits in engerem Kontakt mit dem westlichen System aufgewachsen sind und andererseits noch die Fülle des alten Territoriums kennen, kann jetzt ihr Wissen nutzen, um den Landkampf weiterzuführen¹²⁴. Eine Forderung, die von

¹²³ Das Wasserkraftwerk Jasyretã ist ein Gemeinschaftsprojekt von Argentinien und Paraguay; fast zum Hohn trägt es den Namen des alten Siedlungsgebiets der Mbya, die von diesem vertrieben wurden. Nur noch in den Erinnerungen ist das Territorium das Land des Mondes (*jasy*-Mond, *retã*-Nation, Land, Territorium) guaranitische Land.

¹²⁴ In der Führungskuppel von ACIDI sind zwei Persönlichkeiten, ein älterer Mbya, der viel Erfahrung mitbringt und von traditionellen Kaziken und Schamanen respektiert wird, und Alberto Vazqués, ein 30jähriger Kazike und Juratudent, der bisher sehr erfolgreich traditionelle Werte mit der modernen Welt vereint. Er ist der einzige Mbya in Paraguay, der sich in der internationalen indigenen Szene bewegt. Er war Stipendiat in Spanien, wo er ein halbes Jahr Indigenes Recht studierte, danach war er drei Monate Praktikant in Genf bei den Vereinten Nationen. Durch seine Abstammung, sein Vater war Kazike in Jasyretã und hat in

ACIDI unterstützt wird, geht vom *tekoha* Pindo aus. Seit 2005 bemühen sie sich vom binationalen Wasserkraftwerk Jasyretã eine Entschädigung für die verlorenen 80.000 ha der Mbya zu erhalten. Es wird um einen Landkauf von 15.000 ha weiter im Norden verhandelt. Damit könnten die Mbya des Südens weiter nach Norden ziehen, wo die natürlichen Bedingungen etwas besser sind als im völlig von der mechanisierten Landwirtschaft zerstörten Süden. Hier zeigt sich die Mobilität der Mbya innerhalb eines Territoriums. Ein Novum im vielfach zögerlichen Landkampf der Mbya ist die Deutlichkeit, mit der ACIDI das Recht der Mbya auf Land und Territorium formuliert. Vor allem sollen Ländereien, die direkt an den Park San Rafael anlehnen, für die Mbya erworben werden. Man möchte die Grenzen des Parks mit Gemeinden umschließen; damit soll der Anspruch auf die Nutzung des Parks untermauert werden. Auf die zunehmende Veränderung der Umwelt mussten die Guaraní-Gruppen reagieren und z. B. ihre Wirtschaftsform den reduzierten natürlichen Bedingungen anpassen.

9.1.12. Allianz für San Rafael

In Paraguay findet seit 2005 eine Annäherung zweier regionaler Mbya-Organisationen mit verschiedener Ausrichtung statt (eine aus Caazapa, die andere aus Itapua)¹²⁵. Diese könnte in einer wichtigen Allianz enden. Berührungspunkte sind der Park San Rafael und die sich in diesem Areal befindenden, sehr traditionellen Gemeinden. Für die Mbya beider Organisationen ist die Bergkette San Rafael wichtiger Bestandteil ihres Territoriums, und die religiösen Führer (*opygua*) in den traditionellen Gemeinden genießen überregionale Anerkennung. San Rafael wird als letzte grüne Insel im Südwesten Paraguays für die Mbya zu einer Frage des ethnischen Überlebens. Nicht nur die Wirtschaftsweise der Guaraní, die durchaus auch in der Lage sind, sich modifizierten Bedingungen anzupassen, braucht eine

Paraguay das Land für die Gemeinde Pindo erkämpft, hat er trotz seines jungen Alters einen Respektsbonus in der Mbya-Bevölkerung.

¹²⁵ Die erste Besuchsreise im Juli 2005 der Organisation aus Itapúa in verschiedene Tekoha von Caazapa und Alto Paraná wurde von den jeweiligen Kaziken als positiv angesehen. In den ersten Begegnungen zwischen den jeweiligen Führern wurde durch eine kurze Einführung in das Beziehungsnetzwerk des jeweiligen *tapy'i* (Großfamilie) das Terrain des anderen erforscht. Einige Mbya, vor allem in sehr zurückgezogenen Gemeinden, fühlten sich vielleicht durch die massive Invasion des Besuchs etwas überrumpelt (Es waren zwei Mbya-Führer, zwei Paraguayer, ich und manchmal noch einige Mbya aus der zuvor besuchten Gemeinde, die als Führer im geographischen oder als Einführer im sozialen Sinne dienten).

intakte Umwelt zum Überleben, sondern auch das mentale und religiöse Leben der Guaraní wird von der Geburt bis zum Tod von ihrer Umwelt bestimmt.

Im April 2005 begann die bis heute andauernde Zusammenarbeit von ACIDI mit der Mbya-Organisation Tekoha Yma Jee'a Pave (ewiges *tekoha* – alle zusammen).¹²⁶ Diese Mbya-Organisation in Caazapa verfügt über eine traditionelle Führungskuppel, arbeitet allerdings mit anderen, nicht-indigenen Institutionen zusammen, so z.B. mit dem Franziskanerorden. Ihre strikt konservative Haltung und auch ihr Durchsetzungsvermögen zeigen sich an einem Fall, der für viel Aufregung bei den Mbya sorgte. Tekoha Yma Jee'a Pave verbietet das zerstörerische Verpachten von Mbya-Land. Eines ihrer Argumente gegen die Landverpachtung ist, dass der Kazike kein uneingeschränktes Recht auf das Land „seiner Gemeinde“ hat, sondern dass die *tekoha* die gesicherten Teile eines Mbya-Territoriums sind, welches auch für zukünftige Generationen geschützt werden muss. Mehrere Kaziken haben sich allerdings nicht an diese Absprache gehalten, sondern Teile „ihres *tekoha*“ für den Sojaanbau verpachtet. Die Führung von Tekoha Yma Jee'a Pave beschloss daraufhin, diese Kaziken in einem Gefängnis in einer relativ neutralen, also weder sehr traditionellen noch sehr akkulturierten Gemeinde zu inhaftieren. Erst bei Schuldeingeständnis wurden sie freigelassen. Diejenigen, die sich nicht schuldig bekannten, waren zum Zeitpunkt meines Besuches nach wie vor in Haft.

Gemeinsam wollen die beiden Organisationen an einem *plan de manejo* arbeiten, der ein Gegenvorschlag zu den Plänen der Umweltschützer werden soll. Anders als diese sehen sie San Rafael als fundamentalen Bestandteil des Mbya-Territoriums an. Der Plan der Umweltschützer, San Rafael als *zona no tangible* zu erklären, würden die Mbya als eine Kriegserklärung betrachten.

9.2. Argentinien

Die Provinz Misiones wird von den Flüssen Paraná, Uruguay und Iguazú eingerahmt. Das Klima ist subtropisch ohne Trockenzeiten, ein großer Teil ist noch von Urwald und Wald

¹²⁶ Die beiden Mbya-Organisationen haben sich auch der nationalen indigenen Organisation CAPI (Comisión por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas) angeschlossen. Mit 14 Mitgliedorganisationen ist CAPI eine Brücke zwischen den einzelnen indigenen Völkern Paraguays und versucht vor allem in juristischen Fragen den Indigenen mehr Gewicht zu verleihen.

bedeckt; 1996 waren es noch mehr als eine Million Hektar Primärwald, die allerdings in den letzten 10 Jahren drastisch reduziert wurden.

Anders als in Paraguay kennzeichnet die Mbya-Bevölkerung südlich des Paraná eine flukturierendere Siedlungsgeschichte – die von Rückzügen und Vertreibung, aber auch Wiederbesiedlung begleitet wurde. Allen widrigen Umständen zum Trotz haben die Mbya ihr Territorium nicht aufgegeben, und heute leben mehr Guaraní als noch im letzten Jahrhundert in Misiones in relativ etablierten Gemeinden unter juristisch relativ gesicherten Landbedingungen, siehe Karte 2, 270.

9.2.1. Die Flucht der Mbya – aus Argentinien nach Paraguay und zurück

Die „erste“ Mbya-Bevölkerung in Misiones wurde durch Migration in die Nachbarländer, durch die nationalen und internationalen Kriege und Assimilierung fast vollständig ausgelöscht. Doch schon ab den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts kamen neue Mbya-Gruppen nach Misiones. Vor allem aus den paraguayischen Provinzen Guayra und Caaguazú sahen sich Mbya gezwungen, neue Siedlungsgebiete aufzusuchen. Sie mussten der Invasion paraguayischer und ausländischer Bauern weichen. Diese begannen, die nördlichen und zentralen Regionen Paraguays zu besetzen und für die Landwirtschaft zu nutzen. Bei den nach Argentinien fliehenden Mbya-Gruppen handelt es sich um *monteses* oder *kaingúa*. Entweder waren diese Gruppen nie in die jesuitischen Reduktionen eingebunden, oder sie konnten früh aus den Missionen fliehen. Diese Mbya-Gruppen weisen keinerlei jesuitischen Einfluss auf. Neben den Mbya kamen in jener Zeit auch einige wenige Pay Tavyterã und Ava Guaraní-Familien. (Séro-Kowalski, 1992, 227 u.a.)

Interessant ist, dass Metraux neben den Mbya noch als weitere indigene Bewohner der Provinz von Misiones Mbwiha, Avá-mbihá, Caayguá, Apyteré, Baticola und Caainguá und Caaiguá nennt (Metraux, *The Caingang*, 1946). Beide letzteren Namen beziehen sich generell auf die Guaraní der östlichen Tieflandregion, die anderen können Eigenbezeichnungen zur Spezifizierung von *tekoha guasu* sein. Noch im Zensus der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts werden die Mbya, die sich in Misiones auch schon in dieser Zeit als solche selbst definiert haben, als Cainguá und damit schlicht als *monteses* bezeichnet. Cainguá ist aber ein qualitatives Merkmal und nicht die Bezeichnung einer

Ethnie. Den Begriff Baticola benutzt auch Ambrosetti, der Ende des 19. Jhr. die erste wissenschaftliche Arbeit über die Mbya in Misiones verfasst (Ambrosetti, 1895). Er beschreibt vor allem die Manufaktur und verschiedenen Töpferwaren, die heute von den Mbya nicht mehr realisiert werden, nachdem einfache und billige Industrieprodukte den Bedarf an Kleidung und Haushaltsgegenständen decken.

Zu Anfang unterhielten die Mbya interethnische Beziehungen zu den Kaingang¹²⁷. Aus nicht geklärten Gründen siedelten diese zu Anfang des 20. Jahrhunderts nach Brasilien über. Diesen zurückgelassenen „leeren Raum“ besetzten schnell die Mbya. Sie siedelten in Argentinien in verhältnismäßig kleinen Dörfern, relativ frei von der dominierenden Gesellschaft. Diese setzte aber der Expansion der Mbya Grenzen. Erst in dem Moment, als sich das Territorium der Mbya so weit reduzierte, dass eine Aufrechterhaltung der traditionellen Wirtschaftsweise nicht mehr möglich war, begannen Mbya als Tagelöhner auf den Plantagen der Misioneros zu arbeiten.

9.2.2. Die Invasion der Europäer – von Mitteleuropa nach Südamerika

Das Misiones des 19. Jahrhunderts galt als eine „leere Provinz“, die nicht viel „Argentinisches“ hatte. Neben den Indigenen war die Mehrheit der Bevölkerung paraguayischer oder brasilianischer Herkunft, vermischt mit einigen Abenteurern und Bauern aus der Nachbarprovinz Corrientes. Zwischen 1810 und 1865 wurde Misiones immer wieder von paraguayischen und luso-brasilianischen Truppen überfallen¹²⁸, weswegen es als „gefährliches Pflaster“ galt (Bartolome, 1974, 10). Das änderte sich 1881 mit der Föderalisierung von Misiones. Es begann eine Einwanderungswelle europäischer Immigranten in das einstmals dünn besiedelte Misiones. Die neuen Eindringlinge stammten vor allem aus Polen, der Ukraine, Österreich, Frankreich, Deutschland, der Schweiz, Belgien und Italien. Die Immigration dieser Gruppen wurde staatlich gefördert. Zum einen begann der Staat Ende des 19. Jahrhunderts Fiskalland zu verkaufen, und zum Anderen

¹²⁷ Die Kaingang gehören zu den Ge-Völkern. In Brasilien werden sie als Tupí (Eigenbezeichnung) bezeichnet. Dort siedeln sie heute in den Bundesstaaten Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul und São Paulo. In vielen Fällen finden sich gemischte Tupí-Guaraní-Gemeinden.

¹²⁸ Erst 1895 nach Vermittlung der USA lösten sich die Grenzkonflikte zwischen Brasilien und Argentinien und es wurde endgültig die bis heute existierende Grenze festgelegt. Ein Jahr später definierte Misiones seine inneren Grenzen; aber erst 1954 wurde Misiones eigenständige Provinz mit den Rechten einer eigenen Verfassung, der Ernennung von Gouverneuren und der Entsendung von Provinzvertretern in den Kongress.

regelte das 1876 verabschiedete Gesetz „Avellaneda“ die Einwanderung und Kolonisierung zu Gunsten europäischstämmiger Bauern. Mit der Ansiedlung von Bevölkerung sollten die Grenzen gesichert werden. Staatsland wurde an die Neuankömmlinge preisgünstig verkauft oder sogar kostenlos übergeben, wie es der Fall in der Kolonie Apóstoles war. Neben 100 ha pro Bauernfamilie erhielten diese zusätzlich als Starthilfe Vieh und Pflanzensetzlinge. Außerdem waren großzügige Kleinkredite mit langer Laufzeit üblich. Die europäischen Siedler gründeten ihre landwirtschaftlichen Kolonien vor allem in den Gebieten der früheren Jesuitenreduktionen, denn diese waren nach Vertreibung der Jesuiten in Staatsbesitz übergegangen. Bis heute dominieren Deutschstämmige im Norden, Schweizer und Skandinavier in der zentralen Sierra, mit kleinen Einsprengseln von Slawen und Deutschen; Polen und Ukrainer sind hauptsächlich im Süden anzutreffen.

Mit den neuen Bauern-Kolonien entwickelten sich ab Mitte des 19. Jh. die drei wichtigsten Wirtschaftszweige. Im Zentrum und im Norden der Provinz wurde aus dem dichten subtropischen Wald Mate gesammelt und Holz geschlagen, diese wertvollen Güter wurden über das verzweigte Flusssystem transportiert. Im Süden wurde der wenig dichtere Wald größtenteils gerodet und der besonders fruchtbare Boden für Landwirtschaft und Viehzucht genutzt. Nach der Wiederentdeckung der Kenntnisse des Mateanbaus wurden per Gesetz (Ley de Colonización, 1926) Siedler auf Fiskalland gezwungen, auf mindestens einem Fünftel ihres Landes Mate anzubauen. Heute finden sich die Mateplantagen vor allem im Südwesten, wo sich auch die Rinderzucht konzentriert. Schnell entwickelte sich die anfangs kleinbäuerlich funktionierende Landwirtschaft zu großen Monokulturanbauflächen. Der Anbau von Tee und Tabak wurde intensiviert. Die Zuckerrohr-, Mate- und Tabakplantagen expandierten in die Waldregionen, deren Holz (Pino, Paranía, Guatambú, Cedro, Petiribí, Incienso, Canafistola, Anchico, Eukalyptus und Gueycá) auf dem Weltmarkt einen guten Preis erzielt. Der Primärwald wird durch die schnell wachsende Pinie ersetzt, die zur Papierherstellung verwendet wird. Drei Zellulosefabriken verschmutzen heute an den Ufern des Paraná das Land der Guaraní.

Die Mbya, im 19. Jahrhundert erst vor den paraguayischen und europäischstämmigen Bauern aus dem Norden über den Paraná geflohen, erlebten in Misiones dieselbe Invasion aus südlicher Stoßrichtung. Trotzdem hielt die Migration der Indigenen von Paraguay nach

Argentinien an und nahm in den 1940er Jahren noch zu. In den Zensusdaten von 1979 geben 42% der befragten Guaraní an, in Paraguay geboren zu sein.

Die Erkenntnis, dass die heutigen Mbya in Misiones hauptsächlich aus Paraguay stammen, ist den linguistischen Untersuchungen Bartolomé zu verdanken. Eine interessante Unterscheidung von ihm ist auch, dass die Mbya an der ruta 12 untereinander die reine Form des Mbya sprechen und im Kontakt mit den Weißen das *jopará* oder *guaraní híbrido paraguayo* benutzen, während die Mbya an der ruta 14 immer *jopará* benutzen und das reine Mbya als Ritualsprache und für das Erzählen von Mythen gebrauchen. Die Mbya entlang der ruta 12 in der Nähe des Paraná und an der Grenze zu Paraguay sind noch nicht so lange in Misiones wie die Mbya im Siedlungsgebiet entlang der ruta 14. Diese linguistische Unterscheidung findet sich auch in der Eigen- und Fremdbezeichnung der Mbya wieder. Einige Mbya sprechen von anderen Mbya-Gruppen als Caingúá, als wären sie eine Gruppe, die eine völlig andere Sprache spräche und einer anderen Ethnie zugehörig wäre, obwohl sie ihnen auch gewisse Guaraní-Attribute zusprechen. Seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts kommt es wieder verstärkt zur Migration paraguayischer Mbya. Das Ursprungsland der in Misiones lebenden Mbya ist auch nach ihren eigenen Angaben Paraguay. Es darf natürlich nicht vergessen werden, dass die Nationalgrenzen für die Guaraní in der eigenen Landkarte nicht existieren. Deswegen sind Landansprüche der Mbya heute als "erste Bewohner" Misiones genauso legitim, als wenn sie schon vor der Konquista in der heutigen argentinischen Provinz gesiedelt hätten.

9.2.3. Die tekoha von Misiones

Wie die letzte Zensuserhebung von 1997 zeigt, leben in Misiones 3.646 Indigene, in 46 Gemeinden aufgeteilt, eine Zahl, die nach der paraguayischen Zensuserfahrung angezweifelt werden kann¹²⁹. Nicht einmal die Karte der „Asuntos Indígenas“ von 2004 verzeichnete alle Gemeinden. Mit Mbya aus verschiedenen Gemeinden bin ich die Karte durchgegangen, und sie haben mir weitere Gemeinden aufgezeigt, die auch schon 2004 existierten.

¹²⁹ Diese Daten können angezweifelt werden, wie auch schon der noch ungenauere indigene Zensus der Jahre 1967-68, indem gerade mal 18 Gemeinden mit 512 Individuen gezählt wurden. Schon damals, meinte Bartolomé, könnte man noch 12 weitere Gemeinden dazurechnen, die entweder sehr nomadisch oder in sehr abgelegenen Gebieten leben.

Während im Chaco viele indigene Gruppen auf ausgedehnten Fiskalländereien leben, welche auf ihren Namen überschrieben werden können, hat Misiones wenig Staatsland aufzuweisen, die Mehrheit der Guaraní leben auf privatem Land, viele Unternehmen besitzen z.T. riesige Ländereien. Die Verortung der heutigen Mbya-Gemeinden korrespondiert zum Teil mit den historischen jesuitischen Reduktionstädten. 1/3 der Mbya-Gemeinden befindet sich auf eigenem Land, 29 Gruppen leben auf privaten Ländereien, und zwei Gemeinden liegen auf Fiskalland. 6 Gruppen leben auf klerikalem Land, drei auf Land des Bistums und drei auf dem Land der Schweizer Kirche. Nur ein kleiner Teil der Mbya-Gemeinden hat ausreichend Land, welches ihnen erlaubt, nach dem Mbya *reko* zu leben. Ein Viertel der Gemeinden verfügt über so wenig Land, dass sie nicht einmal mehr eigene Landwirtschaft betreiben können, sie verfügen über weniger als 1 ha pro Familie. Diese Mbya leben in ärmlichen Hütten, sie sind völlig abhängig vom “plan de jefes y jefas de hogar” und von *changa*-Arbeiten. Aber auch die Mbya, die Landwirtschaft betreiben, haben die *changa* als festen Bestandteil in ihre Ökonomie integriert.

Wenige Mbya leben auch außerhalb von Gemeinden entweder auf dem Land ihres Arbeitsgebers oder in den Städten. Ein neueres Phänomen sind die jungen Mbya, welche die Möglichkeit eines Studiums in Posadas wahrnehmen. Die Ausbildung soll den Mbya die Rückkehr in die Gemeinden zum Wohle der Gemeinschaft ermöglichen. Angestrebte Berufsziele sind Lehrer, Mediziner, Krankenpfleger oder –schwestern oder auch Juristen. Ganz neu wird die Inkorporation junger Mbya aus Fortín Mborere in das argentinische Militär sein. 15 junge Guaraní beginnen im April 2008 ihre Grundausbildung als freiwillige Soldaten. Wie sich diese Erfahrung auswirken wird, ist schwer abschätzbar. Aufgrund der Perspektivlosigkeit in vielen *tekoha* wollen sich noch mehr junge Männer und Frauen melden; Probleme gibt es allerdings mit fehlenden Ausweisdokumenten (Clarín, 19. 04. 2008, 9). Es zeigt deutlich die Perspektivlosigkeit der jungen Mbya, die fern ihrer Familien einem für sie fremden Staat dienen wollen. In der misionarischen und nationalen Presse werden die zukünftigen indigenen Soldaten als mustergültige Inkorporation gefeiert. Assimilierungsdruck aufgrund einer Teilnahmslosigkeit an den Problemen der indigenen Bevölkerung seitens des Staates wird dabei nicht erwähnt.

Es gibt Gemeinden, die untereinander in engerer Verbindung stehen als andere. Zum Teil sind das künstlich geschaffene Verbindungen, z.B. durch eine gemeinsame Projektanbindung; andere bilden antike Tekoha guasu und teilen die Vorstellung eines gemeinsamen Territoriums und bilden aus historischen und verwandtschaftlichen Gründen politische Großeinheiten. Viele Gemeinden in Misiones haben zwei Kaziken und das System der *sargentos*. Sehr unterschiedlich sind die ökonomischen Aktivitäten in den *tekoha*, die durch verschiedene Faktoren beeinflusst werden. Es gibt Gemeinden, die besonders abgelegen sind, und solche in unmittelbarer Nähe zu den urbanen Zentren. Beide geographische Bedingungen schaffen unterschiedliche Entwicklungsmöglichkeiten, und die Bewohner favorisieren unterschiedliche Gesellschaftsmodelle. Gemeinden wie El Pocito, El Fracán und Perutí setzen sich mit der Annäherung an die argentinische Gesellschaft auseinander und befinden sich im Moment in einem starken Akkulturationsprozess, den sie einerseits als negativ empfinden, andererseits aber auch nicht aufzuhalten wissen. Gemeinden wie Jeju¹³⁰, Caramelito, Pozo Azul und Tekoa Yma versuchen in abgeschiedenen Waldgebieten, ihr traditionelles Leben wiederzubeleben und den Kontakt mit der weißen Bevölkerung einzuschränken. Je näher an Siedlungen von Argentinern gelebt wird, desto weniger wird das eigene alte Wirtschaftsmodell zur Lebenssicherung genutzt. Je abseitiger dagegen die Mbya-Siedlungen liegen, desto durchführbarer ist das eigene ökonomische System der Mischung zwischen Landwirtschaft, Jagen und Sammeln.

9.2.4. Guaraní zwischen *changa* und *tekoha*

Die Guaraní in Argentinien gelten als akkulturiert als die Guaraní in Paraguay, das ist allerdings - wie wir im Folgenden sehen - nur bedingt wahr. In den Mythen der Mbya von Misiones finden sich mehr synkretistische Elemente als in Paraguay. Auch der Schöpfungsmythos weist in einigen Erzählvarianten christliche Einflüsse auf (Ramos in

¹³⁰ Die Gemeinde Jeju befindet sich auf Land, dessen Besitzer das Unternehmen Papel Misionero ist, welches aber als reserva natural-cultural (Gesetz 3.256) ausgeschrieben ist. Die sog. Reservas Culturales sind geographische Räume, in denen sich indigene Gemeinden befinden, die zwar vom Staat nicht umgesiedelt werden, aber auch nicht das Land überschrieben bekommen. Sie dürfen als erste Bewohner nach ihren Gebräuchen und Sitten dort weiterleben, es werden aber bestimmte Vorschriften in der Nutzung der natürlichen Ressourcen gemacht. Der „plan de manejo“ für diesen Park wird ohne Beteiligung der Guaraní vom Ministerio de Ecología erstellt, womit gegen Artikel 75 der Provinzverfassung verstoßen wird. Den Guaraní wird außerdem das in verschiedenen Gesetzen festgelegte Recht auf ausreichend eigenes Land verweigert.

Barabas, 1993). Ein Grund zur Sorge für die *opygua* ist die Ernährung, die unausgewogen ist und zu großen Anteilen aus Fett und Mehl besteht, das sie im *almacén* erwerben oder durch Lebensmittelhilfen erhalten. Denn mit dieser Ernährung ist es schwierig, mit dem Göttlichen zu kommunizieren

Es gibt Mbya-Gruppen, die kulturelle Elemente der Ava Guaraní aufweisen, zum einen sind es Gruppen, die in Paraguay regelmäßig viel interethnischen Kontakt hatten, oder es sind Gemeinden, in denen heute in Misiones auch ein Anteil von Ava Guaraní-Bevölkerung zu finden ist. Doch können die Mbya – obwohl sie die Elemente der Ava sogar im sakralen Gebrauch nutzen – ihre Herkunft zuordnen, das heißt, die Vermischung ist noch nicht sehr fortgeschritten. In Jeju und Pindo Poty leben z.B. durchschnittlich viele Ava Guaraní. Erstaunlich sind die Habituszuweisungen der Mbya zu den Ava Guaraní: die Mbya sehen die Ava Guaraní mehr als Bauern an, während sie sich selbst als Jäger und Sammler mit ein „bisschen Landwirtschaft“ charakterisieren. Die Mbya, die Kontakte mit Paraguayern haben, bezeichnen diese als sehr von den Ava Guaraní beeinflusst. „Die Art, wie sie sprechen und wie sie sind, Paraguayer sind Ava Guaraní“. Die Beeinflussung der paraguayischen Kultur durch die Ava Guaraní ist unter Guaraníologen eine häufig geäußerte Tatsache, welche aber bisher innerhalb der paraguayischen Gesellschaft wenig diskutiert und noch weniger akzeptiert wird. Einfacher ist es, die Ava Guaraní wegen der Ähnlichkeiten mit den Paraguayern als die akkulturierteste Gruppe der Guaraní zu beschreiben, als den umgekehrten Schluss zu machen, nämlich, dass die „paraguayische Art zu sein“ zu einem Großteil dem Einfluss der Ava Guaraní zu verdanken ist. Hier scheinen die argentinischen Mbya die besseren Soziologen oder auch Ethnologen zu sein.

Die Mehrheitsgesellschaft unterscheidet oftmals zwischen dem “reinen Indianer” und dem “akkulturierten Indianer”, wobei letzterem negative Attribute zugeschrieben werden. Es scheint, dass seit den frühen 80er Jahren des letzten Jahrhunderts Mbya im Erscheinungsbild der Ortschaften häufiger werden. In den Interviews von Gorosito Kramer wird zum einen beschrieben, dass die weißen Misioneros über die große Anzahl der Mbya erstaunt sind. Zum anderen wissen sie nicht, wo diese siedeln und zu finden sind. (Gorosito Kramer, 1982, 144) Allerdings erwähnt Gorosito Kramer in ihrer Arbeit häufige soziale Besuche von *campesino*-Familien in den *tekoha*. Während meiner Aufenthalte (2004-2006)

kam es zu keinen Besuchen von *campesinos* bei den Mbya. Wenn vereinzelt *campesinos* in die Mbya-Gemeinden kamen, dann, um Medizin oder andere Heilkräuter zu kaufen, aber nicht aus sozialen Anlässen.

9.2.5. Die Geschichte der *changa* in Misiones

Seit ca. 1940 verändert sich der Kontakt der Guaraní zu der Dominanzgesellschaft. Sie werden als Arbeitskraft inkorporiert. Aufgrund der Zensusdaten aus den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts wird angenommen, dass 85% der indigenen Familiengruppen für ihren Lebensunterhalt auf Einkommen aus der *changa*-Tätigkeit im ruralen Sektor angewiesen sind. Umgekehrt ist allerdings die misionarische Landwirtschaft nicht von der indigenen Bevölkerung abhängig. Trotzdem ziehen Argentinier indigene Arbeiter vor, sie gelten als fleißig, ordentlich und zuverlässig. Den verantwortlichen Umgang mit Geld traut man ihnen dagegen nicht zu (Gorosito Kramer, 1982, 93ff). Bei einer *changa* mit hohem Arbeiteraufkommen wie einer Ernte oder Abholzarbeiten werden oft Vermittler eingesetzt. Diese Rolle übernimmt oftmals der Kazike oder ein anderer Indigener mit mehr Erfahrung im Umgang mit den Weißen. Die Bezahlung erfolgt immer noch – wenn auch nicht mehr so häufig wie noch vor 10 Jahren - in Bargeld und Proviant.

Die Einbindung in den und die Abhängigkeit vom weißen Arbeitsmarkt veränderte auch in Argentinien fundamental das Leben der Mbya. Durch die neue Arbeitswelt wurden drei Aspekte der Dominanzgesellschaft übernommen: westliche Kleidung, Sprache und Namen der Weißen sowie Ausweisdokumente. Im Zensus von 1979 haben die über 35 Jahre alten, in Misiones geborenen Mbya erst im Alter von 10 oder 12 Jahren ihren ersten Kontakt mit der weißen Gesellschaft gehabt. Vorher lebten sie abgeschieden in den unzugänglichen Waldgebieten. In der Regel ging die erste interethnische Begegnung auch mit der ersten *changa*-Tätigkeit einher. Die über 50jährigen dagegen hatten kaum *changa*-Erfahrung, kaum jemand in dieser Altersgruppe konnte Spanisch.

9.2.6. Kunsthandwerk

Eine andere Form des Bargeldeinkommens ist die Herstellung von Kunsthandwerk¹³¹. Je näher an der nichtindigenen Gesellschaft gelebt wird, desto höher ist auch die Quote der *artesanía*-Herstellung. In einigen Gemeinden leben die Mbya zu fast 100% von Objekten, die als Kunsthandwerk verkauft werden. Es werden vor allem Flecht- und Schnitzarbeiten zum Verkauf produziert. Ganze Familien leben fast ausschließlich vom Verkauf dieser Produkte (siehe auch: Carrasco, Briones, 1996). So kann es für diese Familien günstig sein, entlang der Hauptstraßen zu siedeln, wenn dies die Sicherung der Familienökonomie durch den Verkauf der Kunsthandwerksprodukte an Touristen bedeutet. In früheren Zeiten war das Sammeln und das Korbflechten die Aufgabe der Frau, die im praktischen Leben und in mythischen Erzählungen¹³² mit dem Korb assoziiert wurde. Der Mann stellte traditionell Pfeil und Bogen her. Doch mit dem Ende der Jagdmöglichkeiten und der Transformation der Herstellung von Nutzgegenständen in Verkaufsgegenstände lernten auch die Männer das Korbflechten. Die ältere männliche Generation hat das Körbeflechten noch von den Frauen gelernt. Das Flechten gilt als erlernbar, während man für das Schnitzen von Holztieren schon ein gewisses Talent braucht. Außerdem mussten sie die Herstellung großer, jagdtüchtiger Bögen gegen kleine verzierte Spielbögen zum Verkauf eintauschen. Das Kunsthandwerk macht den meisten Mbya Spaß; stolz werden fertige und besonders schöne Stücke herumgezeigt und liebevoll begutachtet. Dionisio Duarte, *cazique general* und *artesano* in Misiones stellt unermüdlich Korbwaren her. Die Motive seiner 120 Designs erscheinen ihm in seinen Träumen.

Die Dominanzgesellschaft mit ihren zahllosen Projekten zur Verbesserung der Lebensumstände der Guaraní erkennt allein das Kunsthandwerk als indigene Domäne an, in diesem Arbeitszweig kommt es zu keinen Verbesserungsvorschlägen, wie es z. B. in der

¹³¹ Die Objekte verlieren durch den Verkauf oftmals den symbolischen Wert und werden der Kultur entfremdet. Die Mbya stellen auch weiterhin Objekte für den Eigengebrauch her, die nicht für den Verkauf bestimmt sind.

¹³² In Mythen transformieren sich Körbe in Töchter und später wieder in Körbe. Takwa Vera Chy Ete (die wahrhaftige Mutter) sammelt die Knochen von Takwa Vera in einem geflochtenen Korb, und so reisen sie in das Land ohne Übel. Körbe werden den göttlichen Kindern zum Spielen gegeben, selbst die wahrhaftige Bezeichnung der Frau ist mit einer bestimmten Flechtkunst assoziiert (Mordo, 2000, 89f). Die Verbindung Frau – Korb wird auch in den Äußerungen der Ñande Sy Tenonde, Unserer Ersten Mutter, deutlich: „He aquí que en los alrededores de mi paraíso, canastillas milagrosas he reunido, para que ellas puedan jugarlas descendientes de las generaciones de mis hijas“ (Cadogan, Meliá, 1973, 118). Das ist auch ein interessanter Hinweis auf die Bedeutung der weiblichen Abstammungslinie.

Landwirtschaft ständig der Fall ist. Die Beziehung zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen ist aber immer eine asymmetrische; so wird auch in der Vermarktung des indigenen Kunsthandwerks die zunehmende Ausbeutung seitens der Zwischenhändler zum Problem für die Mbya. Es ist mittlerweile üblich, Waren gegen Kunsthandwerk einzutauschen, seien es Stoffe, Kleidung oder Werkzeug. Der Tausch fällt meistens zu Ungunsten der Mbya aus. Es gibt professionelle Einkäufer, die die Notwendigkeit der Mbya, ihre Waren zu vermarkten, ausnutzen und mit erpresserischen Methoden den Preis drücken („wenn Du den Preis nicht akzeptierst, kauf ich in einer anderen Gemeinde“). In Kuña Pirú ziehen es die Mbya vor, nur an ihren Verkaufsständen entlang der Straße zu verkaufen. Aber nach 10 oder 15 Tagen ohne Käufer, meist halten vorbeifahrende Touristen, brauchen sie Bargeld und müssen deshalb mit ihrer *artesanía* in die umliegenden Städte Oberá oder Aristóbulo gehen, wo sie meistens für ihre Ware einen schlechteren Preis erzielen. Die Mbya-Artesanos wünschen sich eine bessere Vermarktung, z.B. durch ein Museum ähnlich wie in Paraguay das Museo Guido Boggiano, oder durch eigene Verkaufsstände im Tourismusministerium. Nachdem die *artesanía* also oftmals eine unsichere Einkommensquelle ist, wird sie hauptsächlich von arbeitsfähigen Männern in den Jahreszeiten angefertigt, in denen kaum oder keine *changa*-Tätigkeit möglich ist. (siehe auch: Mordo, 2000, 171-193). In von weißen Siedlungen entfernter liegenden Gemeinden ist der Verkauf von *artesanía* ein Zusatzeinkommen, und in den schwer erreichbaren Gemeinden spielt sie keine Rolle mehr.

9.2.7. Sprache

Die männlichen Mbya sind in der Regel zwei- bis dreisprachig. Neben Mbya-Guaraní sprechen die meisten auch die paraguayische Guaraní-Variante und Spanisch. Anders als in Paraguay bewegen sich die Mbya in Misiones in einem spanischsprachigen Umfeld, welches ihnen das Erlernen des Spanischen erleichtert. Schulen sind in der Regel als bikulturell und bilingual ausgeschrieben, aber favorisieren eindeutig integrationistische und z.T. sogar evangelisierende Projekte (Sero, Kowalski, 1993). Es gibt allerdings einen deutlichen geschlechtsspezifischen Unterschied in der Beherrschung der spanischen Sprache. Vor allem die Männer beherrschen Spanisch, die Frauen, die sich eher in dem inneren Zirkel ihrer Familie bewegen und weniger Kontakt zu nicht-Mbya pflegen, weigern

sich, Spanisch zu sprechen. „Es gefällt mir nicht“, ist das Argument. Deshalb lernen zwar die Mädchen in der Schule Spanisch, nutzen es aber außerhalb des Klassenraums nicht, und bei Verlassen der Schule wird es nicht mehr angewandt. Die politischen Führer haben durch die spanische Sprache einen engeren Kontakt zu anderen indigenen Gruppen in Lateinamerika, zu diversen Menschenrechtsgruppen und Institutionen und können z.B. via Internet arbeiten. Die regionalen Organisationen der Mbya partizipieren als Vertreter des Mbya-Volkes in den staatlichen Organismen, die indigene Politik implementieren. In Konfliktfällen wenden sie sich auch an internationale Organismen wie den Interamerikanischen Menschengerichtshof in Washington.

9.2.8. Führungsansprüche

Dionisio Duarte war seit 1969 *cacique general* in Misiones. Der Großvater mütterlichseits von Duarte kam Anfang des 20. Jhs. mit einer kleinen Gruppe von Mbya aus Paraguay und etablierte sich in der Nähe von Santa Ana, später zogen sie nach Campo Ramón, welches ein Zielort für viele Mbya aus Paraguay wurde. Die männlichen Nachfahren dieser Linie bilden seitdem die Führungselite in Misiones.

In den frühen siebziger Jahren favorisierte die Provinzregierung die Idee eines Ansprechpartners und Repräsentanten für die Guaraní. Die Regelung der Beziehung zwischen Guaraní und Weißen über die Person des *cacique general* sollte als Motor für Entwicklung und Fortschritt dienen. Vom Vicegouverneur Cassoni erhielt Duarte einen Ausweis, auf dem er als *cacique general* bezeichnet wurde. Die Idee eines allgemeinen Kaziken wird in der Mehrheit der Mbya-Bevölkerung akzeptiert, solange er sich nicht in die Belange der einzelnen *tekoha* einmischte. Duarte verknüpfte mit der Rolle des Kaziken gleichzeitig zwei unterschiedliche Ziele. Einerseits wollte er die Rolle des Erneuerers subsumieren, andererseits versuchte er die Traditionen der Mbya, das *Mbya reko*, zu verteidigen. Duarte sah die Notwendigkeit des Wandels und begründete diesen mit der zunehmenden Zerstörung des Ökosystems. Die Gemeinde von Duarte profitierte durch die enge Zusammenarbeit mit der Provinzregierung, sie erhielten 3.200 ha Land sowie Unterstützung durch Bildungs-, Hausbau- und Gesundheitsprogramme. In den 80er Jahren kam es zu einem Wechsel der *líderes*. Duarte als erster *líder imbarete* (guar.: *mbarete*: mächtig, stark) führte noch den ersten Marsch auf Posadas. Doch während des Prozesses

um die neue Indigenengesetzgebung begann auch Lorenzo Ramos eine wichtige Rolle zu spielen. Durch das Buch *El Canto Resplandeciente – Ayvu Renda Vera* (Martínez, 1984), in dem er als Coautor über Mbya-Geschichten und -Mythen mitgearbeitet hat, gelangte er in der indigenen Szene zu einem gewissen Ruhm. Es kam zu Machtstreitigkeiten zwischen dem alten Duarte und dem jungen Ramos. Ramos weist als Sohn des großen Benito Ramos, der wichtiger Träger, Erbe und Repräsentant der alten Guaraní aus Guairá war, auch eine würdevolle Abstammung auf. Benito Ramos Guaraní-Name war nicht umsonst Jakaira Karai Ne'ery, der, aus dem das Wort fließt. Lorenzos Vater, aus Paraguay kommend, gründete die Gemeinde Marangatu, in der Lorenzo bis heute *mburuvicha* ist. Diese Gemeinde spielt durch ihre Infrastruktur (Schule, Nähe zur Straße und zu Posadas) als Migrationsziel für junge Guaraní aus Paraguay eine große Rolle. Oft wird Marangatu aber nur als Durchgangsort genutzt, als erste Station in Argentinien. Hier akkumulieren sich aktuelle und historische Migrationsgeschichten.

9.2.10. Öffentlicher Protest in Posadas

Bis August waren im Jahr 2004 10 Mbya-Kinder an Unterernährung gestorben. Obwohl Misiones im Rahmen des "Programa Nacional de Emergencia Alimentaria" im Januar 2004 eine Hilfe von 3 Millionen Pesos erhielt, schaffte es die Dirección de Asuntos Guaraníes, gerade einmal 13 von 74 Gemeinden mit Lebensmittelhilfen zu unterstützen. Die Guaraní kritisierten vor allem den Direktor der Asuntos Guaraníes Arnulfo Verón¹³³ und forderten dessen Absetzung. Nach vielen Mißstimmungen zwischen der Provinzregierung und den „Consejo de Kaziques“ von Misiones beschloss, wie bereits erwähnt, die Regierung 2004 nur noch den „Consejo de Ancianos“ als Verhandlungspartner zu akzeptieren. Der Ältestenrat besteht aus einigen *opygua* und anderen besonders religiösen älteren Mbya. Sie gelten als die Wahrer der Kultur, haben aber wenig Geschick im Umgang mit den Weißen. Sie dienen demnach eher als Berater der meist jungen Kaziken. Die Mbya wehrten sich gegen die Absetzung ihrer Kaziken, denn sie befürchten, dass künftig wichtige Entscheidungen ohne Beisein der juristisch versierteren Kaziken getroffen werden. Aufgrund dieser brisanten politischen Situation und des Todes so vieler kleiner Kinder

¹³³ Obwohl Verón unter der Mehrzahl der Guaraní als korrupt, parteiisch und inkompetent gilt, ist er auch 2008 nach wie vor im Amt. Die Forderung der Guaraní, diesen Posten mit einem Indigenen zu besetzen, wurden bisher nicht erfüllt.

beschlossen die Mbya, eine drastische Protestform zu wählen. Ende August 2004 besetzten 300 Mbya-Guaraní, hauptsächlich *mburuvicha* und andere Repräsentanten mit ihren Familien, darunter auch ein *opyguá*, aus 30 Gemeinden den Hauptplatz in Posadas. Die Mbya angeführt von Lorenzo Ramos, verlangten Gespräche mit dem Provinzgouverneur von Misiones über ausstehende Landtitulierungen und eine neue Art von Hilfe. „Nosotros creemos que es necesario revisar la noción de apoyo alimentario, basado en criterios blancos, y generar planes alimentarios indígenas que permitan, con el apoyo financiero del estado, la provisión sustentable de alimentos tradicionales y plantas medicinales“, so Lorenzo Ramos während der Besetzung der *plaza*. Doch der Gouverneur Rovirá verweigerte über drei Monate jeden Dialog mit dieser Mbya-Fraktion. Logistisch unterstützt wurden die Mbya von Caritas. Außerdem solidarisierten sich andere kirchliche Gruppen wie ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen), EMIPA (Equipo Misiones de Pastoral Aborigen), der Bischof von Yguasú sowie verschiedene Umweltschutz- und Studentengruppen. Die Verpflegung und Infrastruktur auf dem Platz wurde von Studentengruppen der Universität, linken Organisationen und den Bürgern der Stadt gewährleistet. Die offiziellen städtischen Organe und die Kirche in Posadas unterstützten dagegen die Mbya nicht. Die argentinische Bevölkerung ist die Besetzung ihrer zentralen Plätze als Protestform gewöhnt, und so herrschte wenig Aufregung über die Zustände. Das Leben auf der *plaza* wurde so normal wie möglich gestaltet. Frauen wuschen die Wäsche am Fluss, es wurde auf offenem Feuer gekocht, jeden Abend fand ein *aty* statt und am späten Nachmittag dirigierte der religiöse Führer mit seiner Frau Tänze und Gesänge der Kinder. Besonders dieses *taranga* zog die Aufmerksamkeit der Bevölkerung und Presse auf sich. Damit setzten die Mbya ihre Riten als operative Macht ein. Im externen Kontext sind die Zeremonien ein deutliches Element der Unterscheidung zwischen den Indigenen und der restlichen Bevölkerung. Den religiösen-schamanistischen Praktiken wird von der nicht-indigenen Bevölkerung Respekt entgegengebracht. Fast kann man auch sagen, daß in Einigen –vor allem in der ländlichen Bevölkerung- die indigenen Praktiken auch Angst auslösen. Die Mehrzahl der mestizischen Bevölkerung traut den Indigenen übernatürliche Kräfte zu, da sie selber auch an nicht-westliche Krankheiten (*envidia, susto, empacho* u.a.), die durch mentale Kräfte ausgelöst werden, glauben.

Natürlich war mitten in der Stadt eine direkte Übertragung des Gemeindelebens nicht möglich, vor allem die Nächte bereiteten den Mbya Schwierigkeiten. Die Mehrzahl klagte über Schlaflosigkeit. Deswegen herrschte eine hohe Fluktuation von Demonstranten. Die Regierung ihrerseits versuchte mit Bestechungsgeldern einzelne Guaraní zur Rückkehr in ihre Gemeinden zu bewegen. Es kam auch zu unfreiwilligen Abtransporten. Außerdem kam es ständig zu willkürlichen nächtlichen Verhaftungen von Guaraní. Da nie Delikte vorlagen, wurden die meist jungen Männer am folgenden Tag freigelassen.

Die tiefe Spaltung der Mbya in Misiones, die durch die Politik des Gouverneurs verschlechtert wurde, äußert sich in der Kolaboration einiger Mbya-Gemeinden in dem Versuch, den Protest zu diffamieren und zu brechen. Während der Gouverneur sich Verhandlungen verweigerte, führten die Mbya-Führer Gespräche mit anderen Ministerien über Abholzung und die Titulierung von indigenem Land. Nach Gesprächen mit dem Gouverneur wurde der Protest zwar beigelegt, aber die brennenden Probleme sind nach wie vor weder gelöst, noch gibt es ein Interesse der Provinzregierung, die Situation der Mbya zu verbessern.

9.2.11. Die Gesichter der Armut

In Argentinien ist, auch wenn es in einigen Gemeinden Nahrungsknappheit gibt, der materielle Lebensstandard der Mbya insgesamt höher als in Paraguay. Die Mbya in Misiones sind in ihrer materiellen Kultur akkulturierter als in Paraguay, so verfügen viel mehr Gemeinden über eine Anbindung an die Stromversorgung. Auch wenn die ökonomische Situation der Gemeinden generell besser ist als in Paraguay, ist die Lage der Mbya in Argentinien desolat.

Die länderübergreifenden Veränderungen, die vom MERCOSUR beschlossen und eingeführt worden sind, wie der Bau von Brücken, und dadurch die leichtere Grenzüberschreitung führten zu mehr Verkehr zwischen den Ländern. Das hat negative Auswirkungen auf die Guaraní, z.B. ist die Prostitution von Mbya in diesen Gebieten gestiegen. Das führte dazu, dass viele Mbya mit dem HIV-Virus infiziert sind. “...como la selva está siendo talada rápidamente, los guaraníes pierden su ecosistema – su fuente de alimentos y medicinas - y tienen que salir a las rutas para entrar en contacto con los blancos

y venderle sus artesanías. Además del contacto sexual el deterioro de su fuente de alimentos los vuelve vulnerable a las enfermedades” (La Nación, 24. 10. 2004). Zu den Problemen der sexuell übertragbaren Krankheiten fehlen weitere Untersuchungen. Denn hier steckt vor allem für die Guaraní-Gesellschaft eine große Gefahr. Es gibt bei den Guaraní keine Tabuisierung von sexuellen Kontakten zwischen nicht-verheirateten Guaraní. Es ist völlig normal, dass junge Guaraní-Männer und –Frauen Erfahrungen sammeln und dabei Partner wechseln. So fragte mich eine besorgte Mutter zusammen mit ihrer 15-jährigen Tochter, wie das Mädchen es denn vermeiden könne, schwanger zu werden¹³⁴. Doch nachdem Kondome unerschwingliche Luxusgüter sind, gibt es kaum Methoden der Schwangerschaftsverhütung, die wirklich wirksam umsetzbar sind. Früher Nachwuchs stellt kein Problem dar, doch wenn sich HIV ausbreiten sollte, könnte das unter diesen kulturellen Voraussetzungen und einem völligen Nicht-Wissen über diese Thematik schwerwiegende Auswirkungen haben.

Weitere Probleme bringt die fortschreitende Verschmutzung der Umwelt; die Flüsse sind verseucht, und der Fischreichtum wird durch die Staudämme eingedämmt. Ein großer Verschmutzer ist das Zelluloseunternehmen Papel Misionero, welches der Provinz Misiones gehört. Doch sind die Besitzverhältnisse des Landes, auf dem sich die Papierfabrik befindet, nicht geklärt. Weitere Verschmutzer in der Region sind die riesigen Tabak- und Sojafelder. Die Guaraní-Gemeinde *25 de mayo* wird von großen Feldern mit Tabakanbau umgeben. Dadurch ist das Trinkwasser verseucht, was dazu führte, dass fast die ganze Bevölkerung an Haut- und Bronchialerkrankungen leidet.

Eines der Hauptprobleme der Mbya ist die zunehmende Mangel- und Unterernährung vor allem von Kindern. In der Gemeinde Yriapú leiden 20% der Kinder an Unterernährung ersten und zweiten Grades, jedes Jahr kommt es zu Todesfällen¹³⁵. Die ursprüngliche indigene Ernährungsgrundlage ist schon lange weggefallen, und die Guaraní haben noch keine alternativen Ernährungsstrategien entwickelt. Die staatliche Hilfe besteht aus

¹³⁴ Dieses Mädchen wollte gerne die *secundaria* abschließen, und dann einen Beruf erlernen, aber sexuelle Enthaltsamkeit kam nicht in Frage. Als ich sie ein Jahr später widertraf, war sie dann auch stolze Mutter eines prächtigen, gesunden Jungen.

¹³⁵ Leider gibt es keine genauen Aufzeichnungen zu der Kindersterblichkeit der Guaraní in Paraguay. Es kann davon ausgegangen werden, dass bis zu 40% der Kleinkinder an den Folgen von Mangelernährung und anderen Armutsfaktoren sterben.

Nahrungspaketen mit minderwertigen Lebensmitteln und der Schulspeisung. Dies kann keine Lösung auf lange Sicht sein; eher hält man sich so ein Wählerpotenzial. Die Dirección de Asuntos Guaraníes schürt eher noch die Konflikte, indem sie sich in innerguaranitische Angelegenheiten einmischt und als Sprachrohr der Provinzregierung die “Anstrengungen des Gouverneurs” hervorhebt.

Das Gesundheitsministerium schickt nach Fortín Mbororé, einer häufig von Touristen aufgesuchten Gemeinde, alle 15 Tage pro Kopf ein halbes Kilo Fleisch, manchmal auch weniger. Der *mburuvicha* Silvino Moreira weiß, dass auch Unwissen Schuld an diesem desolaten Zustand ist: “die 15jährigen Mütter wissen heute nicht mehr, wie sie ihre Babys ernähren und umsorgen müssen”. Damit sind die Probleme der Guaraní ähnlich denen der Bevölkerung in den *villas*, den Slumvierteln, der großen Städte. Oftmals bekommen die Kleinkinder bis zu 5 Jahren nichts anderes als die Brust (Silvino Moreira, 19. Juni, 2007).

9.2.12. Beispielgemeinden

Es sollen einige exemplarische Gemeinden aus Misiones vorgestellt werden. Auch in Argentinien können verschiedene Gemeindetypen ausgemacht werden. Es gibt *tekoha*, die aktiv und gemeinsam Lösungsansätze für ihre Probleme suchen und ausprobieren. Dann gibt es auch Gemeinden, deren Organisation zusammengebrochen ist und die in eine Spirale von Verrohung und Verwahrlosung geraten. Hier zeigt sich die Vielfältigkeit im Umgang mit Problemen und Situationen.

9.2.13. Leben mit den Touristen

Iriapú, Fortín Mbororé und Yvoty sind Mbya-Gemeinden in unmittelbarer Nähe des Nationalparks von Iguazú¹³⁶, der jährlich von Millionen Touristen besucht wird. Dieser Umstand verändert das Gemeindeleben. Durch die neuen wirtschaftlichen Aktivitäten und den Erwerb technischer Geräte wie Fernseher wurde das Leben in den Gemeinden erheblich verändert. Der Tages- und Nachtrhythmus hat sich in vielen Haushalten den argentinischen Gewohnheiten angepasst; nicht mehr Sonnenauf- und Sonnenuntergang

¹³⁶ Die Iguazú-Fälle spielen auch in den Mythen der Guaraní eine wichtige Rolle.

bestimmen den Tagesablauf, sondern das Ende der Spielfilme und die Öffnungszeiten des Nationalparks. Die Entscheidung, ob Nähe oder Distanz zu der nicht-indigenen Bevölkerung gehalten wird, ist vom Faktor Tourismus entscheidend geprägt worden. Fortín Mboreré kann z. B. nur mit Erlaubnis des Tourismussekretariats besucht werden, die Gemeinde oder eher der Kazike verlangt Eintritt für die Besichtigung. Doch die Nähe zu den Touristen schützt die Mbya weder vor Hunger noch vor Vertreibung. Die Gemeinde Yvoty siedelt auf 600 ha Fiskalland, welches für Tourismusprojekte reserviert ist. Zweimal wurde die Gemeinde bereits von diesem Land vertrieben, beide Male konnte sie bisher zurückkehren. Und auch die Bewohner von Iriapú wurden in den 90er Jahren von ihrem Land vertrieben. Mit einem LKW wurden die Mbya-Familien in die Nähe einer Müllhalde gebracht, nach Protesten konnten sie aber zurückkehren. Ihr Land sollte touristisch genutzt werden. Jetzt liegt die Gemeinde umzingelt von Campingplätzen und einer Baustelle eines Luxushotels.

In Iriapú gab es zur Zeit meines Besuches 36 Haushalte mit steigender Tendenz. Über die 227 ha, die von der Gemeinde beansprucht werden, gibt es zwar noch keinen Landtitel, aber immerhin schon die juristische Persönlichkeit. Das Zentrum der Gemeinde verfügt über einen Stromanschluss; die bilinguale Grundschule¹³⁷ und der Erste-Hilfe-Saal haben außerdem fließend Wasser. Für die Sekundärschule müssen die Kinder in das nächste Dorf fahren. Seit dem Protest in Posadas 2004 erreicht die Lebensmittelhilfe der Asuntos Guaranís einmal im Monat die Gemeinde. Die Schule verfügt über einen *comedor*, in dem zwei Mahlzeiten angeboten werden. In Iriapú wird viel über Gemeindeentwicklung diskutiert; man möchte sich verbessern. Die Ideen kreisen um bäuerliche Aktivitäten, so hat die Gemeinde 2006 beschlossen, sich in der Hühner- und Schweinezucht zu versuchen. Fraglich bleibt, ob sich bei Projektbeginn auch tatsächlich jemand findet, der sich damit befasst, wenn er deswegen die lukrativen Handwerkstätigkeiten reduzieren muss.

¹³⁷ Bilinguale Schule in Misiones heißt nicht, dass die Lehrer bilingual sind, sondern, dass ein Hilfslehrer während des Unterrichts assistiert. Die wenigen bilingualen Lehrer in Argentinien sprechen Guaraní paraguayo. Deshalb findet die Alphabetisierung in einer für die Mbya-Kinder fremden Sprache statt. Die Ähnlichkeit der eigenen Sprache und der Unterrichtssprache führt zu einem Sprachverlust der autochthonen Sprache. Die meisten Lehrer, mit denen ich sprechen konnte, favorisieren ein Entwicklungsmodell, welches „die schönen Elemente der Guaraní bewahrt, ihnen aber ermöglicht, in hübschen, saubereren Häusern und mit ausreichend finanziellen Mitteln durch ehrliche Arbeit zu leben“.

Der Friedhof von Iriapú liegt in einem Waldstück versteckt und ist schwierig zu erreichen. Die durchschnittliche Größe der Felder jedes Haushalts ist sehr klein, ca. 0,2 ha. Neben den Feldern verfügt fast jeder Haushalt über kleine Gärten bzw. Anpflanzungen direkt im Umfeld der Häuser. Durch die Nähe zu den Iguazú-Fällen verfügt diese Gemeinde über einen guten Absatzmarkt für ihr Kunsthandwerk. Die Produkte werden hier deutlich teurer verkauft als in anderen Gegenden. Vor allem die kleinen geschnitzten Holztiere finden guten Absatz. „Die Leute sehen bei den Wasserfällen die drolligen Nasenbären, und wenn Du ihnen dann einen gut geschnitzten Nasenbären zeigst, wollen sie den haben, so erinnern sie sich zu Hause an die Wasserfälle, wegen der Nasenbären“, so ein *artesano* aus Iriapú. 18 Haushalte sind fast täglich zum Verkauf im Nationalpark präsent. Bis zu 200 Pesos können die Verkäufer an guten Tagen verdienen. Das durchschnittliche Tageseinkommen liegt bei 50 Pesos. Bei diesem hohen Einkommen ist es logisch, dass das Kunsthandwerk attraktiver ist als die Feldarbeit. Doch hier zeigt sich das Problem der Geschlechterrollen, denn das Bargeldeinkommen des Mannes fließt oftmals nicht in den Familienunterhalt. Viele Männer verspielen große Summen im Lotto oder anderen Glücksspielen. So trägt die Last des Familienunterhaltes und der Nahrungssicherheit die Frau, die ohne Unterstützung des Mannes die Feldarbeit erledigen muss.

Die Bewohner von Iriapú haben außerdem einen kleinen touristischen Pfad eingerichtet, auf dem die von den Mbya früher benutzten Fallen und einige Medizinalpflanzen erklärt werden. Der Pfad endet an einem kleinen Stand, an dem außerdem Kunsthandwerk verkauft wird. Das Einkommen der Produkte fließt an den Hersteller; der freiwillige Obulus, den die Touristen als Eintritt leisten, sollte der Gemeinde zu Gute kommen. Allerdings verteilen die Touristen eher Geldstücke an die Kinder, die frei über dieses Geld verfügen und es in zahnschädigende Süßigkeiten umsetzen. Die Gemeinde ist außerdem in einen Reiterausflugspfad eingebunden. Von den Veranstaltern dieser Ausflüge hoch zu Roß erhält die Gemeinde kein Geld. Die Reiter können Kunsthandwerk kaufen oder auch so der Gemeinde etwas Geld spenden. Hierfür hat die Gemeinde extra Schilder aufgestellt, die um eine kleine Kollaboration bitten. Ein durch den Tourismus beeinflusstes neues Phänomen sind die Kinderchöre¹³⁸ in den Gemeinden. Unter der Leitung eines oder mehrerer

¹³⁸ Bei Quadrelli Sanchez gibt es den Hinweis, dass Touristen auch Kinder mit an die Iguazú-Fälle nehmen, um dort Fotos zu schießen, diese kurzfristige Entführung würde gut bezahlt werden. Selber konnte ich so ein

Erwachsener singen und tanzen Kinder gegen Bezahlung *tangara* in der Öffentlichkeit. Sie werden sogar von den umliegenden Hotels oder Restaurants für verschiedene Events kontraktiert. Viele Hotels stellen dann „typisch indigene“ Kleidung bereit und sorgen auch für die Instrumente. Diese vom Tourismusministerium geförderterten Initiativen des sogenannten Ausverkaufs der Mbya-Religion wird von vielen Seiten kritisiert. „Es indignante lo que hizo nuestro gobierno provincial, a través de la Dirección de Asuntos Guaraníes, de meterse en su organización interna, pisoteando lo más sagrado de ellos, que es su religión – los opygúa -. Que les hayan dividido con su maldita política. Que hayan comprado con donecillos su dignidad. ... Y me indigna que, para formentar el turismo – como si en Iguazú no tuviéramos suficiente atractivos naturales con las Cataratas, que para este viene la gente -, se organicen visitas a las aldeas, incluida la danza sagrada, como si esto fuera un espectáculo para ser visto, y no algo profundamente religioso. En fin ... distintas formas de prostituirles“¹³⁹ (Joaquín Piña Batlle, Bischof von Iguazú, in der Tageszeitung: El Territorio, S. 24, 24.04.05).

Bei aller berechtigten Kritik darf man nicht den Handlungsspielraum der Mbya verkennen. Die Mbya sind von den drei Guaraní-Gruppen diejenigen, die am wenigsten ihre religiösen Riten und Mythen preisgeben. Nur selten lassen sie Außenstehende an ihren wahren Ritualen teilhaben, und nur wenigen gestatten sie den Eintritt in einen wahrhaftigen *opy*. Nach meinen Beobachtungen sind die Tänze, Riten und Gesänge, welche die Mbya für Touristen aufführen, eine gelungene und sehr kreative Theatervorstellung. Die Mbya haben einen geschäftstüchtigen Sinn für die Vorstellungen der Außenstehenden entwickelt, was ihrer Meinung nach authentisch indigen sei. Einige Lieder der Kinder sind zwar tatsächlich Bestandteil des *tangara*, aber die vorgeführten Rituale sind pure Erfindung zur Befriedigung der Touristen und damit ein einträgliches Geschäft für die Mbya. M.E. kann man daher nicht von einem Ausverkauf der Spiritualität der Mbya sprechen. Eine Gefahr könnte allerdings in diesem religiösen Theaterspiel sein, dass die Kinder nicht mehr zwischen echten und gespielten Ritualen unterscheiden könnten. Damit dies nicht geschieht, muss es in den indigenen Gemeinden weiterhin *opygua* und *opy* geben, damit sie

Verhalten nicht beobachten und kann mir schwer vorstellen, dass, wenn es sich um Kinder handelt, die Guaraní so ein Angebot akzeptieren.

¹³⁹ Es fehlen Studien, die Daten zum bestehenden Problem der echten Prostitution liefern.

auch das wahre religiöse Leben aufrechterhalten können. Die neue Welle des „indigenen Tanztheaters“ ist jetzt auch bis nach Paraguay geschwappt: die Gemeinden im Park Moises Bertoni bieten den Touristen gegen ein Eintrittsgeld ähnliche Gesangs- und Tanzveranstaltungen an. Unangenehmer sind die Belästigungen durch die Touristen, wenn sie z. B. ungefragt Frauen und ältere Menschen fotografieren. Diese Handlung wird als aggressiv empfunden und abgelehnt. Iriapu bewahrt trotz der Offenheit den Touristen gegenüber einen privaten ethnischen Bereich, das *opy* ist z. B. nicht in die Führung eingeschlossen, und auch auf Anfragen nach dem „Tempel“ wird dieser nicht gezeigt. „Zu weit weg im Wald“, heißt es dann; dabei liegt das *opy* nur einige Minuten von dem ausgewiesenen Pfad entfernt.

Wie in vielen Gemeinden in Misiones ist der *mburuvicha* von Iriapú Nestor Chamorro relativ jung. Sein Vorgänger Miguel Morinigo ist ein aktiver politischer Führer im Landkampf der Mbya mit vielen Beziehungen nach Brasilien. Nestor Chamorro ist dabei, sich über die Grenzen seines *tekoha* hinaus Anerkennung zu schaffen. Sein Vorteil ist, dass seine Tante väterlichseits seit dem Tod ihres Mannes *opygua* in Iriapú ist¹⁴⁰. Unterstützung erhält er auch von seiner Mutter und einer Schwester, die vor zwei Monaten aus Andrecito nach Iriapú gekommen sind, um dem Bruder zu helfen. Nestor Chamorro hat durch seine Frau, deren Eltern in Ita Guasú, in der Nähe von São Paulo leben, gute Kontakte nach Brasilien. Im August 2006 fuhr das junge Paar auf eine Besuchsreise in das Nachbarland. In die vielen Besuchsreisen ganzer Familien fließt ein großer Teil des Einkommens aus den Kunsthandwerksarbeiten. Die Vorstellung, lange Strecken laufen zu müssen, behagt den meisten Mbya, die in der Nähe der großen Straßen mit Busverkehr leben, nicht mehr. Oftmals wird die Gefährlichkeit der Wege als Grund für die Nutzung der Busse genannt. So müssen sich junge Frauen nicht mehr den Anzüglichkeiten argentinischer Männer aussetzen. Die Nutzung des Verkehrsnetzes ermöglicht auch die Erweiterung des Beziehungsnetzes der Mbya. Von Misiones nach São Paulo sind es immerhin 1100 km. Fast die Hälfte der Haushalte in Iriapú hat mindestens einen Vorfahren (Großeltern oder Eltern), der aus Paraguay kommt; auch hier sind die Beziehungen nach wie vor eng. Viele haben außerdem erst kürzlich abgewanderte Verwandte in Brasilien. Während meines

¹⁴⁰ Die erste und einzige Mbya-Frau, die ich getroffen habe, die den Titel einer *opygua* trägt. Als ihr Mann, der alte *opygua* noch lebte, war sie schon als Heilerin bekannt.

einwöchigen Aufenthaltes sind drei Familien zu Familienbesuchen und Festivitäten nach Brasilien gefahren. Die besuchten *tekoha* liegen ca 50 km entfernt von Foz de Iguazú.

9.2.14. Leben entfernt vom Tourismus

Kaaguy Porã liegt auf der anderen Seite des Nationalparks und wird in ein gemeinsames Projekt des Nationalparkes Iguazú eingebunden. Dadurch werden sich die Beziehungen zu den anderen Gemeinden rund um den Park verstärken, doch sind die Ausgangsbedingungen in Kaaguy Porã ganz andere als in den anderen Gemeinden des Projekts. Das *tekoha* liegt 20 Autominuten auf nicht asphaltiertem Weg vom Städtchen Andrecito entfernt und verfügt über keine Busverbindung. Damit kann es als abgeschiedene Gemeinde bezeichnet werden. Die beiden dort arbeitenden argentinischen Lehrer haben ein Motorrad und bilden somit den schnellsten Kontakt in die nächste Ortschaft. Zu Fuß handelt es sich schon um eine weite Strecke.

Der Kazike ist auch hier relativ jung. Der Kazike Polinario Chamorro hat fünf Jahre in Bertoni, Paraguay gelebt, war dort verheiratet; drei seiner Kinder leben noch dort, zwei Kinder hat er aus Bertoni mitgebracht. Er besucht noch oft Bertoni, oder seine Kinder kommen ihn besuchen. Die Mehrzahl der Familien kommt aus der Gegend um Oberá, wo viele auf nicht-indigenem Land gelebt haben. Die Gemeinde besteht seit 1989 und verzeichnet seit der Einrichtung des weiterführenden Sekundärkurses für Erwachsene Nachzug vor allem aus Pozo Azul, Mboreré und Marangatu. Junge Mbya nutzen ihre Verwandtschaftsbeziehungen, um in Kaaguy Porã die 8. und 9. Klasse nachzuholen. Die Schule ist das Zentrum des *tekoha*, viele nutzen die Schulspeisung. Seit einem Direktorenwechsel scheint das für die Schule vorgesehene Geld auch wirklich in der Gemeinde anzukommen. Seit dem Protest von 2004 wird Kaaguy Porã einmal wöchentlich von einem Arzt besucht.

Durch die geographische Abgeschiedenheit spielt *artesanía* als zusätzliche Einnahmequelle kaum eine Rolle. Die Mbya leben von ihrer eigenen Landwirtschaft und vom Fischen, Sammeln und Jagen. Die Mehrzahl der Häuser in unmittelbarer Nähe zur Schule wurden im Rancho-Stil mit Wellblechdächern erbaut. Die Hütten in traditioneller Bauweise liegen etwas abseits, in der Nähe des *opy*. Agustín Espinola, der *opygua* in der Gemeinde,

stammt aus Mboreré. Als *opygua* suchte er die Abgeschiedenheit, und als eine große Gruppe Mbya aus Paraguay nach Mboreré übersiedelte, wurde es ihm in der Gemeinde zu eng und zu laut. Auf der reduzierten Fläche war kein Feldanbau mehr möglich, und der letzte Wald verschwand. Der *opygua* versucht mit seiner Familie, ein Gegengewicht zu der Argentinisierung des Mbya-Seins zu bilden. So erscheinen seine Enkelkinder zu der „Schulfeier der Woche der Indigenen Völker“ demonstrativ mit traditioneller Gesichtsbemalung, während andere Kinder mit Rüschenkleidern herausgeputzt werden. Seiner Ansicht nach darf es Kontakt mit den Nicht-Mbya geben.

Doch oft versuchen die Nicht-Indigenen, ihre Werte und Traditionen auf das Mbya-Sein zu stützen. Dagegen wehrt er sich. Der *opygua* versucht nicht nur den Dialog mit dem Göttlichen zu suchen, sondern er sucht auch den Kontakt zu dem die Gemeinde betreuenden Arzt und den Lehrern. Diese konfrontiert er direkt mit dem Mbya Reko. Als zum Beispiel ein Kind verstarb, lud er einen Lehrer zu der Zeremonie in das *opy*. Ohne Erklärung und Wissen der Mbya-Religion sah sich dieser Lehrer einer langen Zeremonie mit Tanz und Gesang in einem geschlossenen dunklen *opy* konfrontiert. Er verstand kein Wort und konnte zunächst keinen Sinn in den Handlungen sehen, dadurch hatte er während der Zeremonie ein „mulmiges Gefühl, vielleicht fast ein Angst-Gefühl“ (Lehrer, wörtliches Zitat, Juni 2005). Aber im Nachhinein wertet er diese Erfahrung als positiv. Dort erst begriff er, dass die Mbya nicht nur eine andere Sprache sprechen und ärmer sind als die *campesinos*, sondern dass sie eine eigene Kultur, Ausdrucksweise und Religion haben. In dieser für ihn erstaunlichen Erkenntnis hört man die Aufwertung der Mbya-Gesellschaft. Plötzlich wurde aus den Analphabeten, denen die Disziplin eines argentinischen Schulwesens so fremd war, eine andere – schätzenswerte - Kultur. Diese Kultur hat demnach eine eigene Sprache, Rituale, Kenntnisse, Religion und auch Schönheit („fue extraño, pero algo lindo, fuerte y profundo“).

Kaaguay Porã, Mboreré und Iriapu bilden zusammen mit den Gemeinden von Bertoni in Paraguay einen Komplex, der durch politische und verwandtschaftliche Beziehungen verbunden ist. Diese Beziehungen erweitern sich jeweils durch Bindungen, die andere Gemeinden haben. Die festen Grenzen von Gemeindegemeinschaften, wie sie Burri noch in Paraguay entdeckt und beschrieben hat, sind in Misiones nicht nachvollziehbar

(Burri, 1996). Vielmehr handelt es sich um ein offenes Netzwerk, welches zum Teil die eigene Dynamik der Mbya, aber auch die Auswirkungen der politischen und wirtschaftlichen Einmischung der Nicht-Mbya-Gesellschaft widerspiegelt. Starke geschlossene *tekoha guasu* können in Misiones vielleicht nur noch im Valle Kuña Pirú ausgemacht werden.

9.2. 15. Mbya Reko und Entwicklungsprojekte in Pozo Azul

Das traditionelle Territorium der Familien der Gemeinde Pozo Azul liegt zwischen den Flüssen Piray Guazú und Piray Miní, und früher reichte das *tekoha guasu* bis ganz an den Paraná. Im 19. Jahrhundert sind die verschiedenen *tapyi* der Mbya von Eldorado unter dem Kaziken Benito Velázquez vereint worden. Dieser legendäre *mburuvicha* wurde 1809 in Km 40 Victoria geboren und wurde fast 100 Jahre alt. 50 Jahre lang vereinte er die Mbya unter seiner Führung. Er war auch von den argentinischen Provinzautoritäten als solcher anerkannt. 1889 wurde die politische Führung an seinen Neffen Leopoldo Preita (man erzählt er sei 1856 in Ita Kurusú geboren und 1969 gestorben, also weit über 100 Jahre geworden) übertragen, mit ihm wurde die Beziehung zwischen den Mbya und den Weißen ausgebaut. Ihm folgte 1959 Juan Duarte (geboren 1926, gestorben 1989), unter seiner Führung zogen sich die Mbya vor den weißen Siedlern immer weiter gen Norden bis an das Ufer des Piray Guazú zurück. Nach Juan Duarte spaltete sich die Führung auf. Amancio Franco und Tomás Olivera wurden Kaziken, beide sind mittlerweile verstorben. In den Erinnerungen der alten Mbya ist sogar noch die Ankunft der weißen Siedler lebendig, damals wurden sie aus ihren Hütten, die in der heutigen Stadt Eldorado lagen, vertrieben. Seitdem leben sie in ihrer heutigen Gemeinde, die sie auch Pindó nennen. Pozo Azul ist eine für Misiones sehr große Gemeinde, sie wird durch eine Provinzstraße geteilt. Links und rechts liegen, von der Straße schwer einsehbar, die einzelnen Haushalte. Die Familien haben an der Straße kleine Verkaufstände, an denen sie *artesanía* oder Orchideen verkaufen. Die über 5.000 ha der Gemeinde beherbergen zum Großteil Waldgebiet, in dem noch ein wenig Jagen und Sammeln möglich ist. 1989 übertrug die Provinzregierung 5014 ha in Anwendung des Gesetzes 2704 der Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní. Die Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní stellte der Mbya-Gemeinde Pozo Azul dieses Land zur Verfügung, damit konnten sie einen Teil ihres traditionellen Territoriums

zurückerlangen. Nach einem siebenjährigen Landkampf verfügt die Gemeinde jetzt auch über den offiziellen Landtitel. In Pozo Azul leben ca. 40 Familien, aber in deutlich weniger Haushalten. Mariano Fernández und Nicanor Benítez, zwei junge Mbya, teilen sich seit 2004 den Posten des ersten und zweiten Kaziken. Der vorherige Kazike wurde in einem *aty* abgesetzt, da er private Geschäfte mit dem Holzverkauf aus dem Gemeindebesitz machte. Er war zwar großzügig, lud die Bewohner zu *asados* und Tanzausflügen in die Stadt ein, aber der meiste Gewinn floß an der Gemeinde vorbei in seine eigene Tasche. Außerdem kaufte er in Dorado für 15 000 Pesos auf Gemeindegeld ein, diese Schulden muss jetzt die Gemeinde abtrottern. Der eigentliche *opygua* der Gemeinde ist vor einigen Jahren mit seiner Frau in das einige Kilometer entfernte Pira'i gezogen. Obwohl er sich fast ausschließlich aus dem Wald ernährt und den Kontakt zu der argentinischen Gesellschaft meidet, bleibt der Kontakt nach Pozo Azul eng. Regelmäßige Besuche nach Pira'i in das Haus des Schamanen halten das religiöse Leben in dieser Gemeinde aufrecht. In Pozo Azul hat eine ältere Frau die Rolle des *opygua* übernommen. Ein älterer Mann mit seiner Frau führt mit den Kindern jeden Nachmittag das *tangara* durch.

Die Biographie des Kaziken Nicanor Benítez ist exemplarisch für viele Mbya über 30. Diese Generation ist in einem engen Kontakt mit der argentinischen Gesellschaft aufgewachsen. Nachdem ihnen wahre Aufstiegsmöglichkeiten in der weißen Gesellschaft verschlossen blieben, haben sie vor allem destruktive Eigenschaften übernommen. Mit diesen entfernten sie sich vom *Mbya-Reko*. Noch vor sechs Jahren trank auch Nicanor Benítez viel Alkohol, spielte Karten und Fußball und interessierte sich wenig für die eigene Mbya-Welt oder für politische Angelegenheiten. Außerdem habe er seine Familie, seine Frau und seine beiden kleinen Kinder vernachlässigt, gibt er heute zu. Dann bekam er Herzprobleme, die ihm einen solchen Schreck einjagten, dass er für einen Monat zu seinem Schwiegervater, dem *opygua*, nach Pira'i zog. Dort unterzog er sich Heilungsritualen und nutzte die Abgeschiedenheit, sein Leben neu zu ordnen und sich selbst neu zu definieren. Jetzt beschreibt er sich als einen verantwortungsvollen Mann. Er hat durchaus noch Kontakt mit Weißen, sogar Freundschaften z. B. unter den Leuten der Universität von El Dorado. Er frönt aber nicht mehr den Lastern der Weißen – wie Fußball, Kartenspiele und Alkohol - und versucht diese in seiner Gemeinde zu unterbinden, denn diese zerstören das *Mbya-Reko*. Es sollen auch keine Weißen unkontrolliert in die Gemeinde kommen, denn es

kämen „vor allem immer die der schlechtesten Sorte, die dann nicht nur die Männer negativ beeinflussen, sondern auch den Frauen nachstellen. Respekt bringt Nicanor Benítez den Weißen entgegen, die ihm ebenfalls den gebührenden Respekt zollen. Er kritisiert auch das Verhalten vieler früherer *mburuvicha*, die seiner Ansicht nach korrupt waren und die wertvollen Ressourcen verschleudert haben. Der Diskurs dieser jungen Mbya ist die typische Auflehnung gegen die Älteren und gegen den Zerfall der alten Werte. Diese neuen Führungspersönlichkeiten der Mbya sind eine Mischung aus dem traditionellen Wertesystem mit demokratisch partizipativen Elementen. Die jungen Mbya sind der missionarischen Gesellschaft und der *caudillo*-Politik ihrer Gouverneure überdrüssig. „Hier (Pozo Azul) haben wir keine *tekoha guasu* mehr, die Nähe zu der Stadt macht es uns nicht möglich. Wir suchen andere Wege, um unsere Kultur zu erhalten. Dafür suchen wir auch Verbündete unter den Weißen. Wenn überhaupt, sehe ich uns in einem Verband mit all den anderen Gemeinden, wir kämpfen gemeinsam für die große Sache, wie in Posadas, aber jede Gemeinde hier schaut selber, wie es für sie am besten ist. Politisch arbeite ich mit den anderen *mburuvicha* zusammen, aber ansonsten sucht unsere Gemeinde ihren eigenen Weg“. (Nicanor Benítez, 21.04.05)

Als staatliche Unterstützung bringen die INAI Infrastrukturmaßnahmen für die indigenen Gemeinden, wie den Bau von Wasserpumpen, Elektrizitätsanschlüssen oder sanitären Anlagen. Weiterhin gibt es Joint Ventures zwischen INAI und Gemeinden durch praktische landwirtschaftliche Projekte, die auf eine Bereicherung und auch Veränderung der indigenen Landwirtschaft abzielen. Von Bienen- und Rinderzucht über das Experimentieren mit ökologischen Düngemitteln oder neuen Anbauprodukten kann sich jede Gemeinde ihr für ihre Ausgangslage geeignetes Projekt herauspicken.

Die indigenen Gemeinden begrüßen diese Projekte. Kritik wird jedoch nicht in öffentlichen Versammlungen laut, sondern erst, wenn die Mitarbeiter längst wieder in ihrem Pick-up verschwunden sind. Die Indigenen-Gemeinden haben folgende Kritikpunkte: Die späte Einbeziehung in die Projekte, nämlich erst bei Durchführung und nicht schon in der Planungsphase. Die Kürze des Zeitraums, sich für ein Projekt zu entscheiden, welches immerhin eine ökonomische Verbesserung bringen soll. Natürlich wird sich keine der

Gemeinden die Gelegenheit entgehen lassen, Geschenke der Regierung entgegenzunehmen, aber sinnvoll und nachhaltig sind diese ad-hoc-Projekte nicht.

Pozo Azul hat sich für die Bienenzucht entschieden. Viele Haushalte verfügen schon über die kleinen *jata'i*, und der Honig des Waldes ist ein begehrtes Produkt für den Eigenkonsum und erzielt außerdem einen hohen Marktpreis. Für Pozo Azul ist das Zusatzeinkommen aus dem Honigverkauf sehr wichtig, denn kaum ein Auto hält jemals an ihren Ständen, um *artesanía* zu kaufen. Aber eigentlich - so der Konsens nach der Versammlung – wäre es wichtiger, die indigenen Rechte durchzusetzen und zu erweitern, statt ständig neue Projekte anzuleiern. Zumindest waren an der Versammlung mit der INAI alle Haushalte vertreten, und das, obwohl das letzte Projekt der Universität von Dorado¹⁴¹ für Missstimmung innerhalb der Gemeinde sorgte. Es handelt sich um einen kleinen botanischen Pfad, der auf einem auch für Nicht-Mbya zugänglichen Weg Baumarten, Medizinal- und andere Pflanzen mit lateinischem und Mbya-Namen erklärt. Diese Einrichtung wird vor allem von Schulklassen oder Universitätsgruppen genutzt, die bei Nutzung des Lehrpfades einen kleinen Eintrittspreis entrichten. Dieser kommt aber anscheinend nicht immer der gesamten Gemeinde, sondern eher den Haushalten, deren Männer mit der Universität kooperieren, zu Gute¹⁴². Einige Mbya der Gemeinde, z.B die beiden Kaziken, arbeiten als Tagelöhner in verschiedenen Projekten der Universität. Die Universität von Dorado experimentiert mit Medizinalpflanzen und versucht einige davon zu züchten. Diese sollen auch in anderen Mbya-Gemeinden mit weniger Waldgebiet und Artenvielfalt wieder angesiedelt werden. Es ist nicht bekannt, welches Interesse die Pharmakonzerne an diesen Projekten haben. Die 6 Familien, die gegen die Kooperation mit der Universität sind, haben auch keinen Anteil an den ökonomischen Vorteilen des Projekts. Allerdings haben sie auch keinerlei verwandtschaftliche Beziehungen in die

¹⁴¹ Das Geld für die Projekte, die in Kooperation mit den indigenen Gemeinden durchgeführt werden sollen, aber zur wissenschaftlichen Erforschung der Fauna und Flora dieses Gebietes dienen, stammt von der italienischen Botschaft auf Initiative einer italienischen Biologen-Gruppe, die in der Gegend forschte.

¹⁴² Während meiner Anwesenheit wurde zum Tag der Indigenen Völker ein großes *asado* organisiert, an dem alle Gemeindemitglieder beteiligt waren. Das Geld für den Fleischkauf stammt nach Angaben der Kaziken aus den Erträgen für die Benutzung des Lehrpfades. Damit waren auch die Gegner des Projekts zufrieden, auch wenn sie sich nicht sicher waren, ob man nicht schon mehr eingenommen hätte. Insgesamt verdeutlicht dieser Konflikt – noch relativ harmlos - das schwierige Gleichgewicht in den Gemeinden. Die opponierende Gruppe ist ständig unzufrieden, da sie über keine politische Macht verfügt. Der Kazike gehört zu einer anderen Großfamilie und hat keine verwandtschaftlichen Verpflichtungen in der anderen Gruppe. Daher würde ein baldiger Wegzug dieser Gruppe nicht verwundern.

anderen Mbya-Gemeinden, die durch dieses Projekt versuchen, ihre traditionelle Medizin neu zu beleben. Ihre Argumente, diese „Touristen würden nur Unfrieden stiften, und die Wissenschaftler betreiben Raub am traditionellen Wissen“ (Albino Valdéz), ist daher vielleicht nur halb berechtigt. Auch wenn das Problem der Biopiraterie in Misiones bekannt ist und diese in der Mbya-Gesellschaft stark kritisiert wird, kann im Fall von Pozo Azul nicht davon ausgegangen werden, dass es sich um Biopiraterie handelt. Auch aufdringliche Touristen können in vielen Gemeinden für Unfrieden sorgen, aber nach Pozo Azul kommen fast nur Schulklassen. Mir gegenüber war die Kontra-Gruppe sehr aufgeschlossen und hatte keinerlei Probleme, mir Teile des Waldes zu zeigen oder mir *artesanía* zu verkaufen. Daher ist dieses Protestverhalten wohl eher auf einen internen Konflikt zurückzuführen und weniger wegen des Projekts an sich.

Einige Meter vom Gemeindeeingang entfernt unterhält die evangelisch-koreanische Mission eine Kirche mit einem koreanischen Pastor, der nur gebrochen spanisch spricht. Eigentlich wollte die Mission ihre Kirche direkt in der Gemeinde bauen, aber das ging den Mbya zu weit. Die Begegnung zwischen der Missionsstation und den Mbya beschränkt sich auf die Kinder. Diese besuchen mit Erlaubnis der Eltern die Gottesdienste oder einfach die Kirche, denn neben Süßigkeiten erhalten die Kinder dort auch warme Mahlzeiten. Ansonsten säubert eine Mbya-Frau den Haushalt des Pastors, und dieser kauft diverse Produkte bei den Mbya ein. Missionserfolge konnte er noch nicht erzielen, die Mbya scheinen eher Mitleid mit dem „alten Mann, der so alleine lebt,“ zu haben. Auch wenn die Kinder im Hause des Pastors evangelischen Unterricht erhalten, betonen die Mbya, dass sie keine Bücher (Bibel) brauchen, um mit dem Göttlichen zu kommunizieren. Sie haben sich schließlich die Fähigkeit erhalten, direkt mit Gott zu sprechen, oder zumindest durch die *opygua*. Die regelmäßig neu verteilten Bibeln dienen jedoch in den Mbya-Haushalten nur zum Feueranzünden.

9.2.16. Christlicher Eifer in Perutí

Perutí ist ein altes *tekoha*, welches schon seit ca. 60 Jahren besteht und heute von großen innerpolitischen Problemen gezeichnet ist. Vor 30 Jahren ließen sich 20 Familien aus der Gegend um El Dorado am Ufer des Flusses Paraná nieder. Mittlerweile ist Peruti stark

gewachsen. Peruti wurde vor 25 Jahren durch den Jesuitenpater Kämmerer¹⁴³ für die Mbya gesichert. Dieser begann ein großes „Zivilisationsprojekts“, das bis heute das Bild der Gemeinde prägt. Peruti wurde ein wenig dem jesuitischen Reduktionsmodell nachempfunden. Es gibt Werkstätten, große Felder und Ställe, eine Gemeinschaftsküche und ein Schulhaus. Am Anfang ließ Kämmerer 40 gleiche Holzhäuschen bauen, die mittlerweile schon vermodert sind und durch fast englisch anmutende Steinhäuser ersetzt wurden. Peruti wurde mit Hilfe von Kämmerer und später mit den Geldern österreichischer und deutscher NGOs zu einer landwirtschaftlichen Mustergemeinde ausgebaut. Diese massive Entwicklungshilfe war untrennbar mit Evangelisierungs- und Integrationsabsichten verbunden. Es gab Schweinezucht, Mate-Anbau, eine Schreinerei, eine Bäckerei, einen Gemeindesaal und eine große Schule, die seit einigen Jahren auch mit PCs ausgestattet ist. Nachdem die Projektleiter aber die Gemeinde verlassen hatten und kein Geld mehr für den Erhalt der Geräte etc. fließt, verlassen die Mbya die großen Hallen und Felder und versorgen sich wieder auf ihre eigene traditionelle Weise. Der jetzige Kazike betont, dass es nicht am Unwillen der Mbya gelegen hätte, die Projekte weiterzuführen, sondern an ihrer Unwissenheit im Umgang mit diesen Sachen. Keiner wäre qualifiziert gewesen oder hätte die nötigen Sachkenntnisse besessen, um Backstube, Schweinezucht oder Schreinerei weiterzuführen.

Jetzt leben noch zwei katholische Nonnen in der Gemeinde, die aber nur für die Schule und die Schulspeisung zuständig sind und auch sonst keinen Einfluss auf die Gemeinde haben. Durch die Schule, die schon seit 20 Jahren besteht und für Mbya-Schulen konstant überdurchschnittlich gut ausgestattet ist, schaffen hier überdurchschnittlich viele Mbya das argentinische Abitur. Von diesen Abiturienten macht gerade eine junge Frau die Ausbildung zur Krankenschwester, ein junger Mbya studiert in Posadas, und ein Mbya erhielt ein Stipendium für das Medizinstudium auf Kuba. Dieser Mbya wird nach Beendigung des Studiums der erste Mbya mit westlicher Medizinausbildung sein. In Peruti sprechen die jungen Mbya ein Gemisch aus Guaraní und Spanisch, durch 10 interethnische Familien wird dieses Sprachgemisch weiter gefördert. Auch der Kazike ist mit einer

¹⁴³ Kämmerer baute eine ähnliche Gemeinde in der Nähe von San Pedro nach dem gleichen Muster aus. Auch in Fracrán sieht man heute nur noch die Reste dieses Versuchs, mbya-kulturfremde Mustergemeinden zu bilden.

campesina, die kein Guaraní spricht, verheiratet. Seine Kinder sprechen daher eher spanisch, obwohl der Kazike versucht, seine Kinder als Mbya zu erziehen. Da seine Frau eigentlich nichts von der indigenen Kultur wissen möchte, wird das sehr schwer. Sie ist christlichen Glaubens und engagiert sich in einer kirchlichen Organisation. Sie hilft in einem von dieser Organisation finanzierten Partnerschaftsprojekt mit einem ärmeren Stadtteil von Mar de Plata. Die Kinder von Perutí und die Kinder der Stadt besuchen sich einmal im Jahr gegenseitig. Die Mbya sind vor allem von dem Meer begeistert, in dem sie sogar, als sie Mar de Plata im Winter besucht haben, baden waren.

Perutí befindet sich in einer schweren internen Krise. Viele Jugendliche verlassen früh die Schule, um in den umliegenden Matepflanzungen zu arbeiten, nur an den Wochenenden sind sie in der Gemeinde. Alkoholismus und Gewalt sind die beiden Hauptprobleme der Gemeinde. Durch das eigene Einkommen können die jungen Tagelöhner leicht alkoholische Getränke kaufen. Es kam sogar schon zu Vergewaltigungsfällen, die nicht geahndet werden. Die internen Kontrollmechanismen funktionieren nicht mehr, und den externen Mechanismen der argentinischen Justiz traut man nicht, bzw. sie ist überhaupt nicht im Denkmuster als Handlungsoption präsent. Die Familien sind durch die *changa* zerissen, und in den Jahren von 1998 bis 2000 wechselte dreimal der Kazike. Begründung war immer wieder der Vorwurf korrupter Holzverkäufe. Diese Gemeinde ist ein Beispiel *par excellence* des Zusammenbruchs des politischen Systems der Guaraní. Die Kaziken haben nicht mehr die Autorität eines *mburuvicha*. Durch die vielen Jahre unter dem christlichen Kommando entstand ein guaranitisches Machtvakuum, welches bis heute kein Mbya füllen kann. Die Familiengruppen isolieren sich, und der *mburuvicha* kann in Konfliktsituationen nicht mehr schlichtend eingreifen. Es gibt weder Ausgleich noch Konsens in der Gemeinde, *aty* werden nicht mehr abgehalten. Die Figur des Kaziken erfüllt nur noch repräsentative Funktionen und höchstensfalls nimmt er außenpolitische Interessen wahr und nutzt den Posten, um persönliche Vorteile zu erzielen. Auch die Alten beklagen, dass sie keinerlei Einfluss mehr auf das Geschehen der Gemeinde haben. Das alte *opy* ist unter nicht ganz geklärten Gründen abgebrannt. So erinnern sich einige ältere Mbya wehmütig an die Zeit der ersten Siedlung am Flussufer und an den Aktionismus des Landkampfes. Viele der älteren Menschen sind aus den von Kämmerer gebauten Steinhäusern wieder ausgezogen und haben sich Häuser mit traditionellen Baumaterialien

gebaut. Die Steinhäuser seien im Winter zu kalt und im Sommer zu heiß. Außerdem könne man in den Steinhäusern nicht beten, Stein und Holzplatten eignen sich nicht für die heiligen Gesänge der Mbya.

Viele Mbya aus Paraguay kommen in die Gemeinde, die meisten bleiben nur kurz und ziehen dann weiter. Viele gehen wegen des guten Absatzmarktes von *artesanía*-Produkten nach Mboreré. In Perutí stellt kaum jemand Kunsthandwerk her. Ansonsten hat Perutí eine verhältnismäßig stabile Bevölkerungsgruppe; die vielen Projekte, die Schule, die *changa* und die Versorgung durch die Schulspeisung der Nonnen führen zu einer Abhängigkeit der Familien an Perutí.

9.2. 17. Mbya Retã in Kuña Pirú

Kuña Pirú ist eine Gebirgskette in Misiones. Innerhalb des Tals von Kuña Pirú liegen mehrere sehr traditionelle *tekoha*, die sich durch den gleichen geographischen Raum verbunden fühlen. Diese Verbundenheit findet auch in den Familienbeziehungen ihren Ausdruck. Im ethnohistorischen Gedächtnis der Mbya liegt der Zeitpunkt der permanenten Besiedlung von Kuña Pirú Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts. Die Mbya ließen sich dort nieder, nachdem sie aus anderen Siedlungsgebieten vertrieben wurden. „Unsere Großväter haben sich hierher zurückgezogen, denn hier gibt es Wald. Wir sind arm und haben kein Geld, deswegen brauchen wir den Wald, für unsere Nahrung, für unsere Medizin“ (Mbya aus Kuña Piru, April 2005). Teile von Kuña Piru bilden einen Parque Provincial. Auch innerhalb des Provinzparkes gibt es 4 Gemeinden, die mit dem *ministerio de ecología* und den Parkautoritäten in ständigem Konflikt stehen. Innerhalb des Parks gibt es heilige Stätten, in denen die Reste großer Kaziken ruhen, wie die des Kaziken Patricio Ramírez, der das Mbya-Territorium zur Zeit der letzten Jahrhundertwende verteidigte. Sogar das Unternehmen Madera Garuaphe, welches bis 1993 legaler Eigentümer des Landes war, hat das Siedlungsgebiet der Mbya respektiert und sie nicht belästigt. Für die Mbya sind die Wasserfälle innerhalb von Kuña Pirú spirituell-mythische Orte. *Ñamandu* (auch genannt: *Ñanderuvusú*, *Ñanderuguasu* und *Ñanderu papatenonde*: Unser Erster Großer Vater, Erster und Letzter) spricht von den Bergen zu den Mbya und gab ihnen den Auftrag seinen Wald zu schützen. Die Gemeinden in Kuña Piru werden häufig von Mbya aus den Gemeinden um Iguazú aufgesucht, diese kaufen hier *artesanía*, um sie an den

Wasserfällen zu verkaufen. Sie selbst haben oftmals nicht mehr genügend Naturmaterialien, die zur Herstellung der *artesanía* nötig sind. Ein Großteil der *artesanía* von Kuña Pirú wird von der Congregacion zum Weiterverkauf aufgekauft. Der verbleibende Teil wird an kleinen Verkaufsständen am Straßenrand angeboten.

Drei *tekoha* liegen weit im Parkgebiet und versuchen, den Kontakt nach außen zu meiden. Auf eine dieser drei Gemeinden, Ñamandú, kam es 1995 zu einem gewaltsamen Übergriff. Parkwächter und Autoritäten aus Posadas vertrieben Frauen und Kinder, die Männer waren zu diesem Zeitpunkt nicht in der Gemeinde, brannten Häuser, Ernteerträge und Habseligkeiten nieder, sogar das *opy* wurde zerstört. Das Argument des Ministers für Ökologie und erneuerbare natürliche Ressourcen für den Überfall war die angebliche Invasion der Mbya in das Naturschutzgebiet, ein Vorwurf, der von den Mbya schnell widerlegt werden konnte, da sie nachweislich schon über 70 Jahre in Kuña Pirú siedeln, also lange vor Einrichtung des Nationalparks. Der Minister musste zwar nach Bekanntwerdung dieses Vorfalls gehen, doch die von den Mbya geforderten Wiedergutmachungszahlungen für die zerstörten Güter wurden nie geleistet. Die Situation ist auch nach wie vor gespannt. Viele Argentinier nutzen den Park zu illegalen Jagdausflügen und bedrohen dabei oftmals die dort ansässigen Mbya.

Von Norden kommend ist die erste Gemeinde Virgen María, die ihren Namen wegen des dort gemachten Fundes einer kleinen Marienfigur erhielt. Bisher verfügt die Gemeinde noch nicht über den Landtitel, aber schon über die *personería jurídica*. Im Landkampf half der jetzige Kazike aus Perutí. Heute leben ca. 30 Familien in Virgen María. Vor erst 10 Jahren begannen sechs Familien, mit einer Landbesetzung Virgen María für sich zu erobern. Vorher lebten diese Familien an der Landstraße. Doch der Siedlungsraum von Virgen María ist nicht neu, sondern Teil einer alten Mbya-Siedlung, wie die Reste eines alten Friedhofs zeigen. Kuña Pirú, so Sergio Sosa¹⁴⁴, ist ein altes *Mbya Reta*, deswegen gibt es noch heute in dieser Gegend besonders viele Gemeinden und den Wunsch vieler Mbya, dieses Gebiet als Mbya-Territorium durch Landtitel zu sichern.

¹⁴⁴ Sergio und Vicente Sosa teilen sich den Posten des ersten und zweiten Kaziken.

Die *tekoha* Jeju, Pindo Poty, Kaatmini und Kapi'i Yvate in Kuña Pirú bilden einen engen Zusammenschluss, der von den anderen Mbya als solcher anerkannt wird. Vor allem die isolierteren Gemeinden nutzen den Zusammenhalt und politischen Zusammenschluss in diesem *tekoha guasu*, um gegen die Universität von La Plata (UNLP) für ihre Landrechte zu kämpfen. Für das 21. Jahrhundert fast absurd mutet das Landproblem der Guaraní mit der UNLP an. 1992 stiftet das Unternehmen Celulosa Argentina 6144 ha Land in Kuña Piru an die UNLP. Vorher hatte das Unternehmen den Guaraní das Land für 99 Jahre zur Nutzung überlassen. Die Mbya erfuhren zufällig von Mitarbeitern der UNLP, die auf einer Forschungsreise im Mbya-Gebiet unterwegs waren, dass der Universität ihr Land geschenkt wurde. Während dieser Forschungsreise notierten die Universitätsmitarbeiter nur „prekäre Siedlungen nicht permanenten Charakters“ auf dem neuen Universitätsland. Damit wird schon im ersten Bericht deutlich, dass die Universität nicht vorhatte, die Siedlungen der Mbya zu respektieren. Nach den Vorstellungen der Universität müssen auch Indigene in festen Siedlungsstrukturen leben, damit die Besiedlung anerkannt wird. Mit den neuen Besitzern konfrontiert wenden sich die Mbya 1994 an die Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní. Die Asociación handelt sofort und informiert zeitgleich mit dem damaligen Bischof von Posadas und dem Regierungsminister von Misiones das Präsidialamt der UNLP über die Präsenz von Guaraní-Gemeinden auf dem Universitätsland. Die Universität wird außerdem über einen existierenden Plan für den Bau von Häusern für die Mbya, der durch die argentinische Regierung finanziert wird, informiert. Bischof und Regierung bitten die UNLP um 500 ha für die Mbya, um den schon geplanten Wohnungsbauvorhaben¹⁴⁵ zu verwirklichen. Die Mbya fordern „toda la tierra posible“. (Tamagno; Garcia; Solari u.a., 2004) Nachdem der Schriftverkehr keine Resultate bringt und auch die Besuche der Ethnologen der UNLP und deren hilfloser Versuch, die Mediatorenrolle einzunehmen, den Konflikt nicht lösen können, besucht eine Mbya-Delegation im August 2001 die UNLP. Während dieses Besuchs erreicht die Delegation in verschiedenen Sitzungen mit dem Präsidenten der UNLP, dass dieser verspricht „la entrega después de reunirse con tres caciques de las comunidades que residen

¹⁴⁵ Im Zuge des Programa Nacional de Vivienda y Mejoramiento Ambiental para Comunidades Aborígenes “Juan Peron” wurde in die Verbesserung der Behausungen von Indigenen investiert und standardisierte Steinhäuschen für diese gebaut, ohne zu prüfen, welcher Baustil eigentlich für die verschiedenen Klimazonen am günstigsten sei. Das führte dazu, dass die in Misiones erbauten Häuser im Sommer unerträglich heiß und im Winter unmenschlich kalt sind.

en más de 6.000 has y componen el valle del arroyo Cuña Pirú (...) tras cometerse a iniciar los pasos legales necesarios para completar la transferencia de la propiedad a los aborígenes que hace 150 años residen en una porción de ese territorio” (Diario El Día, 30.08.2001, 16). Neben der Forderung nach der Rückgabe des Landes wollen die Mbya, die sich mittlerweile hilfeschend auch an ENDEPA gewendet haben, aktiv an der Lösung des Problems teilhaben. Doch interne politische Spannungen in der UNLP und ein Machtwechsel innerhalb der Führungsgremien, gepaart mit einem bornierten Desinteresse an der Lösung des Landkonflikts, lassen zwei Jahre ohne Einleitung der erforderlichen Schritte zur Rückgabe des Landes verstreichen. So erscheinen die Kaziken und Repräsentanten der betroffenen Gemeinden nochmals im Mai 2003 in La Plata. Der Präsident der UNLP verweigert eine Anhörung¹⁴⁶, so dass sich die Mbya mit anderen Autoritäten der Universität auseinandersetzen müssen. Es wird eine Kommission mit den Dekanen der Natur- und Museumswissenschaftlichen und Land- und Forstwirtschaftlichen Fakultäten sowie dem Finanzdirektor und Direktor der Ländereien in Misiones und den Mitgliedern des Organisationskomitees der „Reserva del Valle del Cuña Pirú“ gebildet. Die Mbya sind nicht vertreten. Vorschlag dieser Kommission im Dezember 2003 ist eine Zonifizierung für die Indigenen und damit eine klare Absage an die Landforderung der Mbya. Betroffen sind die Gemeinden Kaaguay Poty, Ivy Pyta und Kuña Pirú I mit ca. 60 Familien. Aktuell (2008) leben die Mbya ungesichert auf „ihrem Land“ und können zusehen, wie die UNLP ihr Land als Versuchslabor benutzt.

Für die *tekoha* in Kuña Pirú kämpfen nicht nur die dort lebenden Mbya, sondern auch die akkulturierten Gemeinden, die das relativ intakte Ökosystem als spirituelles Rückzugsgebiet brauchen. Damit verläuft in Argentinien eine parallele Entwicklung zu den Ereignissen in und um San Rafael in Paraguay. Die traditionellen *tekoha* bilden den Garant des Fortbestands des *Mbya reko*. Die Mbya sehen sowohl das Biosphärenreservat Javotí als auch Kuña Pirú als Bewahrer der wahrhaftigen Guaraní-Kultur und -Wirtschaft. In dem Biosphärenreservat von Javotí gibt es drei Gemeinden, die mit drei weiteren, die auf Privatland leben, ein *tekoha guasu* bilden. Dort ist das vollständige Mbya-Sein möglich,

¹⁴⁶ Der Präsident erklärte die Mbya für keine echten Indigenen, da sie ja „die gleichen Klamotten wie mein Sohn tragen“ und daher nicht besonders traditionell wirkten (pers. Notiz Dez. 2004, mitgeteilt von Laura Teves, Mitglied der *cátedra* an der UNLP)

diese *tekoha* können allen Mbya als Vorbild dienen. Javotí ist eine der traditionellsten Gemeinden in Misiones. Sie ist auch eine der wenigen, die auch die Lebensmittelhilfen vom Asuntos Guaranies ablehnen und die *mercadería* zurückschicken. Die Mbya in den *tekoha* von Javotí verlassen fast nicht das Gebiet, sie leben vollständig von ihren eigenen Ressourcen. Die politische Führung in Misiones argumentiert neuerdings mit der Dringlichkeit, als Volk überleben zu wollen, mit dem Völkerrecht. Das Überleben als Volk sei eben nur durch die Wahrung großer geographischer Räume mit traditionellen *tapyi* möglich. Zusammen mit Umweltschutzorganisationen sehen die Mbya ihre Rolle als die Bewahrer des Waldes. Denn überall, wo die Mbya aus Misiones verdrängt wurden, ist auch der Wald vollständig abgeholzt worden.

9.3. Brasilien

In Brasilien leben nach Angaben des Instituto Socioambiental (2000) 216 indigene Völker mit einer Gesamtzahl von 345.000 bis 500.000 Angehörigen. In der ersten Zahlenangabe fehlen die in den Städten lebenden Indigenen, über die es keinerlei genaue statistische Angaben gibt. Die Indigenen stellen einen Anteil von ca. 2 % der brasilianischen Gesamtbevölkerung. Bei vierzig der 216 indigenen Völkern lebt nur ein Teil der Gruppe auf brasilianischem Territorium, während ein anderer Teil auf den Territorien der Nachbarnstaaten lebt, dies ist z.B. auch bei den Guaraní der Fall.

Die gesamte Guarani-Bevölkerung in Lateinamerika wird nach Schätzungen auf 70 000 Personen beziffert. Davon lebt etwa die Hälfte in Brasilien. Die Guaraní gehören zu den demographisch bedeutendsten Völkern Brasiliens und machen dort 10% der gesamten indigenen Bevölkerung aus. In Brasilien unterteilen sich die Guaraní in Ñandéva (etwa 8000 Personen), Mbya (etwa 7000 Personen) und Kaiowá¹⁴⁷ (etwa 20 000 Personen). Die

¹⁴⁷ Die Kaiowa oder Pay Tavytera leben fast ausschließlich im Mato Grosso, wo die Situation besonders schwierig ist. Es gibt viel zu wenig Land. Die Mehrheit des Landes ist von der industrialisierten Landwirtschaft völlig zerstört. Gewalttätige Landbesetzungen, die meist blutig enden, Suizidwellen und Alkoholmissbrauch sind hier viel höher als in anderen Guaraní-Regionen. Den Guaraní in Brasilien sind gerade einmal 0,7% ihres ursprünglichen Territoriums geblieben. Zusätzlich ist dem ehemaligen Wald eine künstliche Steppe aus afrikanischen Weidegräsern, importiert für die extensive Rinderwirtschaft, gewichen. Die einheimische Flora ist fast völlig verschwunden und wird jedes Jahr durch neue Brände weiter eliminiert, denn nach wächst immer nur das resistente Gras, welchem nur mit Traktor und Herbiziden beizukommen ist. Obwohl die FUNAI der Verbesserung der Situation der Guaraní im Mato Grosso Vorrang gab und sich besonders für die Vermessung und Identifizierung des Landes einsetzen wollte, ist nichts geschehen, und die Situation hat sich nicht grundlegend geändert. (siehe. Grünberg, 2002/03 in *Indiana* 19/20, 229-257).

Kaiowa sind in Paraguay als Pai Tavytera und die Ñandéva als Ava Guaraní bekannt. Die Guaraní leben im Süden und Südosten Brasiliens und teilen sich diesen Lebensraum mit 40% der gesamten indigenen Bevölkerung Brasiliens. Früher besiedelten die Guaraní weite Teile Brasiliens, in archäologischen Hinterlassenschaften ist ihre Präsenz bis zum Jahre 400 n.Chr. nachgewiesen. Heute leben sie weit verstreut auf kleinen Gebieten in den südlichen Bundesstaaten Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Mato Grosso do Sul, Rio de Janeiro und Espírito Santo.

Das Überleben der Guaraní auch in prekären Landsituationen wird durch zwei Maßnahmen des brasilianischen Systems gewährleistet: zum einen wird eine staatliche Mindestrente an Senioren gezahlt, und zum anderen wird in vielen Bundesstaaten, vor allem in ländlichen Gebieten, an arme Familien die sogenannte *cesta básica*, ein Grundnahrungsmittelpaket, bestehend aus Reis, Bohnen, Mehl, Salz und Öl, verteilt. Diese modernen Sammelgründe müssen von den Guaraní genutzt werden, da sie weder mit *changa* noch von eigenem Feldanbau überleben können. Die Tagelohnarbeit wird durch die weitgehend mechanisierte Landwirtschaft und die Konkurrenz der „Trabalhadores Rurais sem Terra“ für die Guaraní immer weiter eingeschränkt. Die eigenen Felder auf z. T. verseuchtem Boden sind zu klein, und so können die Guaraní aus eigener Kraft keine Nahrungssicherheit gewährleisten.

9.3.1. Landentzug

Der 1910 geschaffene staatliche Indianerschutzdienst SPI schuf Anfang des 20. Jahrhunderts Gebiete zur Ansiedlung und Konzentration der Guaraní. Durch diese sollten die Indigenen in die brasilianische Gesellschaft integriert werden. Mit je 36 000 ha besaßen die acht im heutigen Staat Mato Grosso do Sul geschaffenen Gebiete nur einen Bruchteil der ursprünglichen Ausdehnung der Guaraní-Territorien. Diese Gebiete wurden durch staatliche Festlegungen bis Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts immer weiter verkleinert. Ein großes Problem für die Guaraní war die Invasion von illegalen Holzfällern, die großflächig das kostbare Gut aus dem Wald schlugen. Mit der Flucht der Guaraní aus den abgeholzten Gebieten stufte der Staat diese Gebiete als aufgegeben ein, und so verloren die Guaraní ihr Land und ihr Recht auf Land

„Die Guaraní, die sich auf 86 *terras indígenas* verteilen, werden durch zahllose Konflikte in ihrer physischen und kulturellen Existenz bedroht. Die demarkierten, d.h. in ihren Grenzen verbindlich festgestellten Gebiete sind häufig unzureichender Größe und daher überbevölkert. Der ganze überwiegende Teil der von den Guaraní bewohnten Gebiete ist noch nicht abschließend demarkiert. Viele Gebiete befinden sich in dem von der brasilianischen Armee genutzten Grenzstreifen (*faixa de fronteira*). In diesen Gebieten gehört das Eindringen und das illegale Fällen tropischer Edelhölzer durch Holzfäller ebenso wie die Errichtung des Wasserkraftwerks Itaipu zur Realität der Guaraní. Für das Fällen von tropischen Edelhölzern ist es erforderlich, dass Straßen und große Schneisen in die Wälder geschlagen werden, so dass z. B. für jeden Mahagonibaum, der gefällt wird, weitere 1.400 qm Wald komplett gerodet werden müssen“ (Kayser, 2005, 70). Die Vernichtung des Waldes ist gleichbedeutend mit der Vernichtung der guaranitischen Lebensgrundlage. Ein weiteres großes Problem der Guaraní Brasiliens ist die Besetzung ihres Landes durch *fazendas* (dt.: Plantagen und Landgüter). „Nach der vertraulichen, unvollständigen Statistik der FUNAI waren im Juli 2001 die Gebiete der Guaraní in 46 Fällen invadiert.“ (ebd.) Die Versuche, dieses Land zurückzuerobern, sind meist von schweren, gewaltsamen Auseinandersetzungen begleitet, die bei den Guarani oft Tote fordern. Noch frisch in Erinnerung der Guaraní ist die Ermordung des Sprechers der Guaraní Ñandeva Marçal Tupã'i (Marçal de Souza). Während des Papstbesuchs 1980 erlangte Ñandeva Marçal Tupã'i mit einer den Landentzug der indigenen Bevölkerung anprangernden Rede internationale Berühmtheit. Er war Mitbegründer der União das Nações Indígenas (UNI – Vereinigung der indigenen Nationen), der in Brasilien ersten indigenen Organisation, die mit einer Stimme für alle Interessen der verschiedenen indigenen Völker sprechen möchte. Über mehrere Jahre wurde Marçal Tupã'i von einem *facendero* auf dem eigentlichen Guaraní-Land bedroht und schließlich Ende 1983 ermordet. Die bedrohliche und aussichtslose Situation der Guaraní kulminierte damals in eine Selbstmordwelle. So gelten die Guaraní als die indigene Gruppe in Brasilien, die den stärksten tatsächlichen Konflikten ausgesetzt ist. Zugleich können sie aber aufgrund ihrer demographischen Stärke öffentlichkeitswirksam eigene Interessen formulieren. Die zahlreichen Wiederbesetzungen von indigenen Gebieten, deren Besitz den Guaraní rechtswidrig abhanden gekommen ist, durch Tausende Ava Guaraní ist in den Medien präsent. Vor allem die Situation der

Guaraní im Mato Grosso ist extrem gewalttätig. Hier haben die Indigenen zum Teil Strategien der brasilianischen Landlosenbewegung übernommen. Das führt zu Landbesetzungen, gewaltsamen Konflikten mit Polizei und privaten Sicherheitskräften der *fazendeiros*. Die Besetzer leben in unerträglichen Situationen und verharren unter prekären Bedingungen in ständiger Bedrohung und mit unzureichenden Nahrungsmitteln, so z. B. bei der Besetzung von vierzehn *fazendas* in Japorã im Staat Mato Grosso do Sul durch 3.000 Guaraní seit Dezember 2003.

Trotz historischer Belege wird bei Landkonflikten auf das relativ junge Alter der heutigen Gemeinden verwiesen, und dies macht es für die Guaraní der Bundesstaaten Rio Grande do Sul, São Paulo, Santa Catarina und Rio de Janeiro schwer, ihre territorialen Rechte durchzusetzen. Anders als im politisch aufgeheizten Mato Grosso ist eine der Schwierigkeiten der Titulierung des indigenen Landes in der Habitusstruktur der Mbya verankert. Sie ziehen es vor, sich bei Konflikten zurückzuziehen und sich nicht auf eine offene Konfrontation mit der nicht-indigenen Gesellschaft einzulassen. Die Migration in andere Gemeinden ist die häufigste Lösung bei Konfliktsituationen. Durch diese Situation erschwert sich die Position der Anwälte oder Mediatoren der indigenen Gruppe. Obwohl die Guaraní das Land zum Überleben brauchen, geht es gegen die Art des Guaraní-Seins, für das Land zu streiten und sich mit der brasilianischen Gesellschaft zu konfrontieren.

Fast 24 Jahre nach dem Beginn der Markierung und Titulierung von Guaraní-Gemeinden in Brasilien ist erst ein kleiner Teil gesichert. Hauptgegner für eine ernsthafte Bemühung, guaranitische Land abzusichern, sind auch die sogenannten Megaprojekte wie Kläranlagen, die Erweiterung der Bundesstrasse 101 und Kernkraftwerke in Angra dos Reis. Vor allem im Süden und Südosten boomt seit 20 Jahren die Tourismus- und Immobilienbranche und lässt dabei verfassungsrechtlich gesicherte indigene Rechte außer Acht, die im Dekret Nr. 1.141 vom 19. 05. 1994 die Umwelt der Indigenen schützen soll: „As ações voltadas á proteção ambiental das terras indígenas e seu entorno destinam-se a garantir a manutenção do equilíbrio necessário á sobrevivência física e cultural das comunidades indígenas“ (aus: Terras Guarani No Litoral, 2004, 9). Ende der 70er Jahre wurde das Gebiet des Litoral, welches die Mbya bewohnen, von einer neuen Bau- und Nutzungswelle heimgesucht, die den geographischen Siedlungsraum der Mbya weiter

eingeschränkt hat. Ein weiteres Problem sind die oftmals fundamentalistischen Ansichten der Umweltschützerbewegung, die auch in Brasilien unter einer geschützten Landschaft einen menschenleeren, nicht-antastbaren Raum verstehen. Doch gerade die Guaraní sind abhängig vom Erhalt der Biodiversität ihres Territoriums, der ihre Lebensgrundlage bildet.

Besonders die Guaraní werden außerdem von einer polemisierenden Presse, gelenkt von politischen und ökonomischen Interessen gegen die Ureinwohner, diffamiert. Die Guaraní werden als illegale Einwohner aus Paraguay dargestellt, während andere indigene Völker als „Nutznießer besonderer Privilegien“ im ansonsten verarmten Brasilien karikiert werden. „E não faltam juristas que, associando a ignorância da realidade indígena á conveniência de agradar á clientela rica, propõem que a conveniência econômica tenha prioridade sobre os direitos indígenas, como se o Brasil não tivesse Constituição e como se os direitos dos índios não tivessem dimensão constitucional” (Dalmo Dallari, 2004, Einleitung ohne Seitenangabe).

9.3.2. Das Drama von Sete Cerros

Das indigene Gebiet Sete Cerros mit einer Ausdehnung von 8.584 ha befindet sich im Süden des Bundesstaates Mato Grosso do Sul¹⁴⁸, knapp 50 km von der Grenze zu Paraguay entfernt. Bei der letzten Erhebung 1993 wurden 230 Guaraní Kaiowá und Guaraní Nandeva gezählt. Seit Ende der 70er Jahre ist das Gebiet Sete Cerros Ziel von Invasionen nicht-indigener Brasilianer mit der Absicht bedroht, dort landwirtschaftliche Aktivitäten durchzuführen. Damals lebten dort etwa 2000 Guaraní, von denen die Mehrheit unter Anwendung von Gewalt und Drohungen vertrieben wurde. Hauptverantwortlich war das landwirtschaftliche Unternehmen Sattin S/A Agropeduária e Imóveis. Erst 1987 wurde das Gebiet von der FUNAI identifiziert. In dem Identifizierungsgutachten heißt es, „dass die Gemeinschaft von Sete Cerros trotz der (den Guaraní) aufgezwungenen Diaspora (sic) ihre politische und soziale Einheit bewahren“ (Kayser, 505). Das Demarkierungsverfahren wurde bis 1991 verschleppt. Ende der 80er Jahre kam es zu einer Selbstmordwelle unter

¹⁴⁸ Obwohl Brasilien seit dem 17. Jahrhundert die Eroberung des Westens des Landes begonnen hat, wurden große Teile des heutigen Bundesstaates Mato Grosso erst im ersten Viertel des 20. Jahrhundert kolonisiert. Nur die Matewirtschaft, in die sich viele Guaraní als relativ unabhängige Tagelöhner integrierten, beutete dieses Gebiet schon seit dem 18. Jahrhundert aus, was aber keine größeren Auswirkungen auf das Siedlungsgebiet und die Autonomie der Guaraní hatte.

den Kaiowá. Gutachter kamen zu dem Schluss, dass die Verschleppung der Landsicherungsverfahren Hauptursache für die Selbsttötungen waren. Die fehlende Möglichkeit der Kaiowá, auf ausreichend Land nach ihren Bräuchen und Traditionen zu leben, gab also den Ausschlag für diese Tragödie. 1991 wurde der permanente Besitz der Guaraní an dem Gebiet Sete Cerros festgestellt und die Abgrenzung und die Entfernung nicht-indigener Personen verfügt. Trotzdem bleiben die Mitarbeiter der Sattin S/A zunächst auf dem Land und verwehren den rückkehrenden Guaraní den Zutritt. Seit 1996 verlangt die Sattin S/A die Rückgabe des Gebietes. Dieser juristische Konflikt zieht sich seitdem hin.

Viele schon seit Jahren demarkierte indigene Gebiete sind von Invasionen betroffen. Wenn es sich bei dem indigenen Land um ein wirtschaftlich, militärisch oder landesentwicklungspolitisch interessantes Gebiet handelt, ziehen die Indigenen meist den Kürzeren. Die Exekutive greift spät, langsam oder gar nicht ein. Der Überlastung der Zivilgerichte könnten nach Kaysers Meinung Spezialgerichtsbarkeiten, z.B. Gerichtsbarkeit über indigene Fragen, entgegenwirken.

9.3. 3. Siedlungsgebiete

Seit den 40er und 50er Jahren des letzten Jahrhunderts findet eine Wiederbesiedlung durch Guaraní-Gruppen im Bundesstaat Santa Catarina und Rio Grande do Sul statt. In Mato Grosso werden Migrationszyklen von Ñandéva aus Paraguay beobachtet. Im brasilianischen Litoral siedeln die Guaraní, größtenteil Mbya sowie einige wenige Ñandéva, bevorzugt in der Berglandschaft der Serra do Mar, Serra da Bocaina und Serra do Tabuleiro. Die Mbya des Litoral siedeln heute noch in den gleichen Territorien, die schon die Chronisten der Konquista beschrieben haben. Erst besiedelten die Guaraní die inneren Gebiete eines Bundesstaates, und mittlerweile gibt es auch etablierte Gemeinden direkt an der Küste, auch in der Nähe von Ferienorten, siehe Karte 3, 271. Die Guaraní nutzen allerdings nicht die Ressourcen, die das Meer bietet. Es sind keine Techniken bekannt, die darauf schließen lassen, dass die Guaraní das Meer in ihre Wirtschaftsweise integrieren. Die Mbya suchen Land, welches noch Reste der Floresta Atlântica und die Nähe zum Meer aufweist. (Ciccarone, 1999, 43f). „Todas as tentativas do órgão indigenista e de poderes públicos de fixar os Mbya em áreas afastadas do litoral fracasam” (ebd, S. 59).

Die heutige Präsenz der Guaraní an den brasilianischen Küstenregionen ist relativ neu, aber in der Literatur finden sich genügend Hinweise auf die Atlantikküste als altes guaranitische Territorium. Auch findet man an der brasilianischen Küste noch archäologische Hinterlassenschaften der Guaraní aus den Zeiten vor der Konquista.

Nimuendajú beobachtete schon in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts verschiedene Guaraní-Gruppen in Pancas, die auf ihrem Weg an die Atlantikküste durch den Litoral aus Rio Grande do Sul zogen. Nur wenige von ihnen erreichten den Ozean, viele wurden von Missionaren und staatlichen Autoritäten überredet, in brasilianische Reservate zu ziehen. Eine Guaraní-Gruppe bat 1935 den Präsidenten Getulio Vargas um ein Schiff, mit dem sie den Atlantik überqueren wollten. Sie erhielten tatsächlich ein Schiff, aber nur, um bis Espírito Santo zu segeln, wo sie von Egon Schaden aufgesucht wurden. (Apud Díaz, 1985, 154). Diese Gruppe gründete dann nach mehrjähriger Wanderung die Gemeinde Ubatuba.

Die aktuelle Tendenz der Migrationsbewegung in Brasilien weist in Richtung Osten. Die Guaraní ziehen an die Küste des Litorals, und zwar auf der Suche nach den Spuren der antiken Siedlungen der Vorfahren. Einige Ethnologen (siehe Vietta, 1999) gehen auch davon aus, dass die Mbya, nachdem in ihrer Vorstellung das Ende der Welt naht, näher am Meeresufer siedeln wollen, damit sie leichter in das Land ohne Übel übersiedeln können. M.E. ist jedoch eher der Gedanke, den *aguyje*-Zustand (reiner Zustand, der körperlich durch Fasten oder besonders traditionelle Ernährung und spiritueller durch die Rückbesinnung auf Tanzriten, die Kraft des Gesangs und die Kommunikation mit der übernatürlichen Sphäre erzeugt wird) zu erreichen, bei den in Küstennähe siedelnden Mbya bemerkbar. Eine Revitalisierung des alten *reko* wird angestrebt, um die Idee des perfekten Landes im Hier und Jetzt zu verwirklichen, nicht aber, um sich besser in die andere Welt hinüberzuretten. Dies zeigen auch alle Gespräche mit den Mbya¹⁴⁹ und deren Bemühen, nachhaltige Projekte in ihren Gemeinden zu etablieren, die Schulbildung für die Kinder zu verbessern und mit neuem Selbstbewusstsein gegenüber den Brasilianern zu agieren. Eine besonders fatalistische Einstellung der „Küstenguaraní“ konnte nicht festgestellt werden.

¹⁴⁹ Bei meinen brasilianischen Informanten handelt es sich mit einer Ausnahme um Personen aus der jüngeren Generation. Vorwiegend besuchte ich Gemeinden, in denen die Kaziken unter 50 waren (außer Florianópolis), und durch die kurzen Aufenthalte war ich eher den Jüngeren zugeordnet, die mir Gemeinde, Schule und - falls vorhanden - Projekte demonstrierten. Ein wirkliches Zusammenleben mit den Guaraní über einen längeren Zeitraum kam in Brasilien nicht zustande.

Familien aus Argentinien und Paraguay, die Richtung brasilianische Atlantikküste migrieren und sich in schon bestehende Gemeinden integrieren, nutzen Familienbeziehungen, oder vor allem unter der jüngeren Generation werden neue Allianzen durch Heirat geschaffen. Bei Ankunft solcher Gruppen wird die soziale Ordnung in den Gemeinden neu definiert, umgekehrt geschieht dies auch bei Wegzug von Familiengruppen, meist Folge von externen Faktoren (Landstreitigkeiten, schlechte Umweltbedingungen) oder internen Zusammenhängen (Tod, politische Machtstreitigkeiten, andere Lebensauffassung, vor allem Traditionalisten vs. Erneuerer). Neuankömmlinge wie Wegzügler betonen beide, dass ihre Entscheidungen außerdem einen religiös-mythischen Bezug haben. Die soziale Mobilität macht die Gemeinden auch anfälliger für nicht-guaranitische Einflüsse.

Die Mbya stellen oftmals mythische oder politische Aspekte über die kurzfristigen ökonomischen Vorteile an einem Siedlungsort. Nach eigenen Berichten haben Mbya auch Gemeinden z.B. in Argentinien verlassen, in denen die ökologischen Voraussetzungen für ein Leben nach ihren Parametern besser zu verwirklichen war. Doch interne Probleme, gepaart mit der Suche nach dem besseren Leben, läßt sie weiterziehen. Der Wunsch, das ganze Land der Vorfahren kennenzulernen und wieder in die eigene Welt einzubinden, ist groß. Deshalb harren viele Mbya auch erst einmal in kleinen provisorischen Camps unter schwierigen Bedingungen aus. Von diesen nur temporären Siedlungen aus suchen die Mbya nach einem Ort für ein *tekoha*, welcher ihren ökologischen Vorstellungen entspricht. Neben der konkreten Suche wird in einer spirituellen Suche um dieses Land gebetet.

In Brasilien ist jede Gemeindeneugründung eng mit der Suche nach den Resten des atlantischen Waldes verbunden, jener Landschaft, die seit Jahrtausenden das Überleben dieser Ethnie sichert. Oft orientiert man sich an alten Siedlungstraditionen. Viele der neuen Gemeinden im Litoral befinden sich auf den Resten antiker Häuser, und manchmal können auch die Hinterlassenschaften alter Felder ausgemacht werden. Flora und Fauna des Litoral sind für die Guaraní Brasiliens Grundlage des eigenständigen Überlebens und einer autonomen Entwicklung. Diese Landschaft bedeutet aber auch im spirituell-religiösen Sinne, dem Guten, dem Übernatürlichen näher zu sein. Die Gründung neuer Gemeinden ist

in diesem Verständnis auch die vorläufige Antwort auf die Suche nach dem *yvy marãey*, dem Land ohne Übel.

Die Mbya sehen sich als Minorität, aber begründen diese in der spirituellen Ordnung, so sei es von Ñanderuvusu eben gewollt. Die Mehrheit der Guaraní-Gemeinden des Litorals befinden sich ganz oder teilweise in Nationalparks oder anderen Schutzgebieten, nach deren Rechten sie sich auch richten müssen. Dadurch haben sie keinen freien Zugang zu den natürlichen Ressourcen ihrer Umgebung, wie es ihnen eigentlich die vollständigen Rechte für indigene Völker gewähren würden.

Ein wichtiges Hauptsiedlungsmerkmal für Mbya-Gemeinden ist das Siedeln in der Nähe von Palmenherzbäumen. Die *pindo ete*, die wahrhaftigen und heiligen Palmherzen, werden von den Mbya in ihrer Gesamtheit genutzt. Die Bäume sind Nahrungsquelle und Verarbeitungsmaterial. Schon Cadogan erkannte die besondere Stellung dieses Baumes in den Mythen der Guaraní. Das essbare Mark der jungen Triebe am oberen Ende der Palme gilt bei den Guaraní als Delikatesse und pures Nahrungsmittel, ähnlich wie Honig. Heute haben in Paraguay allerdings nur noch wenige Gemeinden Palmherzen, in Argentinien ist die Existenz etwas häufiger, aber im brasilianischen Litoral ist dieser Baum weit verbreitet und dessen Anbau wird gefördert. In Brasilien und Misiones wird von den Mbya die Nähe zu den alten Jesuitenruinen, die als Wohnstätten der Vorfahren integriert werden, gesucht.

Gerade aufgrund der Konfliktscheu ist die heutige Präsenz der Guaraní an der Küste ein Indiz für deren festen Willen, altes Territorium neu zu markieren. „As caminhadas, *jaguata*, ao longo do litoral brasileiro, no meio da progressiva destruição, encolhimento e confisco das matas litorâneas, procedem como busca de terras onde possa ser reconhecido a presença da memória histórica e mítica de seu habitat do qual foram expulsos ou obrigados a sair; a floresta, como ecossistema de Mata Atlântica; e sinais da passagem anterior dos antepassados, as ruínas, permitem eleger estes espaços como os verdadeiros lugares, a partir dos quais é possível superar a condição humana á beira. mar, trata-se de conservar lugares marcados pela presença passada, míticos – e por isso sagrados -, um projeto assim eco-político fundamental levado a frente, pois fundamenta a manutenção do modo de ser mbya” (Ciccarnoe, 1999, 45). Die Mbya haben das brasilianische Litoral wieder in ihre Mythen aufgenommen. Seit der ersten Welt (*Yvy Tenonde*) bewohnen Mbya den brasilianischen

atlantischen Wald und dessen Küstenregion, die Weißen kamen erst viel später über das Meer.

9.3.4. Fallbeispiele

Seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts zwang der Staat, einhergehend mit den ersten Landsicherungen im Litoral die Guaraní, ihre Haltung gegenüber der Dominanzgesellschaft zu verändern. Mit den Gemeindetiteln sind die Guaraní den politischen Kampagnen und „Hilfsattacken“ ausgeliefert. Assistenzialistische Programme zur Durchsetzung brasilianischer Hilfpolitik werden von den verschiedensten Agenten oftmals auch ohne Partizipation der guaranitischen Adressaten durchgeführt. Viele haben zwar einen hohen Solidaritätsanspruch, aber manche auch einen deutlich diskriminierenden Hintergrund. Auch in Brasilien ist es zur Veränderung der Rolle des *mburuvicha* gekommen, der hier häufig *capitao* genannt wird. Nicht mehr die ursprüngliche Rolle des väterlichen Moderators ist gefragt, sondern die Fähigkeit, besonders geschickt mit den brasilianischen Behörden oder mit der FUNAI zu verhandeln. Dies und natürlich die sichere Beherrschung der portugiesischen Sprache sind ausschlaggebende Faktoren für die Wahl eines *mburuvicha*. Besonders deutlich wird es in den politischen Diskursen der indigenen Führer. Sie sind so durchsetzt von portugiesischen Schlagworten, dass sie von den Alten gar nicht mehr verstanden werden.

Die Familiengeschichten der Guaraní des Litoral ähneln sich. Allerdings kann man sie nicht vereinheitlichen, „a experiência relativa aos processos de regularização fundiária não é sempre cumulativa porque estas experiências não são uniformizadas” (Ladeira, Juli, 1997, S.6). So gibt es auch ganz verschiedene Gemeinde-Modelle, und einige versuchen aktiver als andere, auf die sie umgebende Problematik zu reagieren. Es wird in den Prototyp des „fatalistischen Mbya“, der mit in sich gekehrtem Blick über das frühere Leben philosophiert, und den jungen, sich zwar auf sein *reko* bekennenden und wurzelnden, kämpferischen Mbya unterschieden, der mit geschickten Handlungstaktiken die Situation zu verbessern sucht.

9.3.5. Leben in einem Nationalpark ohne Rechte

Die Gemeinde Paranapoã liegt im Parque Estadual Xixová-Japuí im Bundestaat São Paulo¹⁵⁰, Distrikt Saõ Vicente. Die Guaraní, Mbya und Ñandéva, hätten in ihrer Gemeinde alle Möglichkeiten, ein prosperierendes Leben zu führen, doch bisher haben sie lediglich Aufenthaltsrecht in dem Park. Dieser ist als nicht-antastbares Gebiet eingestuft, d.h. die Gemeinde kann weder Felder anlegen, noch sammeln, jagen oder fischen. Die Gemeinde verfügt über kein eigenes Land. Der Konflikt scheint auch so schnell nicht lösbar, denn für die Brasilianer ist dieses letzte Stück Atlantikwald eigentlich auch zu klein, als dass sich eine Gruppe Indigener allein davon versorgen könnte.

Die Parkwächter kontrollieren regelmäßig das Verhalten der Indigenen, die laut Aussage des Kaziken Alcides sich „wie Gefangene im eigenen Land fühlen“. Die Häuser der Gemeinde sind zum Teil aus zusammengesuchten Restmaterialien von der städtischen Müllkippe und Spenden erbaut, einige andere sind nach traditioneller Weise mit den natürlichen Materialien, die aus anderen Gemeinden hertransportiert wurden, errichtet. Die Gemeinde liegt auf einer vorgelagerten Insel mit Blick auf die am Festland gelegene Stadt. Über eine Brücke gelangt man in den Park und die Gemeinde. Der Tupí Duarte ist besonders erbost über diese Situation. Mit Blick auf die Bucht der Stadt erzählt er von den Zeiten, als die Stadt fast noch nicht existierte und keine Touristen an die Küste kamen. Sein Vater ist an diesen Ort gekommen, an dem sie lange gut leben konnten, das einzige, was er sich zurück wünscht. Noch will er aber mit seiner Familie nicht in eine andere Gemeinde ziehen, denn noch hat er die Hoffnung, dass sich diese Situation in Paranapoã auch wieder zum Positiven verändert. Andere Familien verlassen den Park in der Hoffnung, woanders wenigstens etwas Anbau betreiben zu können. Eine Lösungsmöglichkeit für diese Gemeinde wäre eine bessere und partizipative Einbindung in das Konzept des Parks¹⁵¹ und die Nutzung des Tourismus als Absatzmarkt von indigenen Produkten.

¹⁵⁰ Die heutige Millionenstadt São Paulo ist auf einer ehemaligen guaranitischen Siedlung erbaut, so wurde aus Piratininga der heutige Moloch.

¹⁵¹ Zum Beispiel könnte man die Guaraní nach gemeinsamen Schulungskursen als Parkwächter einsetzen.

Leben in einem Nationalpark mit eigenem Landrecht

Río Branco ist mit 2.856,10 ha ein großes *tekoha*, das mit den Gemeinden Aguapeú (4.372, 25 ha) und Itaóca – Porã (533 ha) ein großes indigenes Siedlungsgebiet in der Nähe des Städtchen Mongaguá bildet. Die Mbya-Frau Tatati Yva Reteo und ihr Mann Ñande Ru Miguel erreichten 1945 mit ihrer Familiengruppe dieses Gebiet zwischen Itariri und Río Branco¹⁵². Sie hatten sich zu Fuß aus Paraná aufgemacht. Viele aus der Gruppe sind auf dem Weg verstorben. Tatati und ihr Mann erzählten Egon Schaden auch von vorherigen Reisen, in denen Tatati eine Führungsrolle einnahm. Obwohl bei Schaden Frauen sonst nicht als Führerinnen oder starke Persönlichkeiten auftauchen, scheint sie doch die treibende Kraft dieser Wanderungsbewegung gewesen zu sein (Schaden, 1974, 7). Río Branco liegt zum Großteil im Nationalpark Serra do Mar. Da sie aber über den Besitztitel verfügen, können sie das Land innerhalb ihrer Gemeinden nach guaranitischer Tradition nutzen. Mit Hilfe der FUNAI-Projekte experimentieren die Gemeinden mit verschiedenen Neuerungen, wie z.B. Fischzucht oder dem Anbau von Palmenherzbäumen. Fische und Palmenherzen werden auf dem wöchentlichen Markt in Itanhaém verkauft und ermöglichen ihnen ein kleines Einkommen. Río Branco oder Tekoha Yy Xĩ, wie sich die Gemeinde auf Guaraní nennt, ist auch für andere Gemeinden strategisch wichtig. Von hier holen sich Mbya anderer Gemeinden Materialien, die sie in der eigenen Umgebung nicht mehr haben, wie *taquara* (*Guadua* spp., bambusähnliche Pflanze), *imbé* (*Philodendron bipinnatifidum*) u.a. Die acht Familien in der Gemeinde leben seit ca. 12 Jahren in Río Branco. Der noch junge Kazike Moro Kavalo ist mit seinen 34 Jahren schon weit herumgekommen. Er ist im Bundesstaat Santa Catarina geboren und hat dann eine zeitlang in Rio Grande do Sul gewohnt, wo auch noch der Vater lebt. Seine Mutter ist Kazikin in einer Gemeinde im Bundesstaat Río de Janeiro. Als junger Mann war er lange in Argentinien. Er lebte in den traditionellen *tekoha* von Kuña Piru und in der sehr argentinisierten Gemeinde Tamanduá, die enge Verbindung zu verschiedenen Sektoren der Nationalgesellschaft pflegt¹⁵³.

¹⁵² In den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts kam es zu mehreren Migrationszügen an die Atlantikküste. In der noch heute bestehenden Gemeinde Boa Vista in der Verwaltungseinheit von Ubatuba sammelte Noemí Díaz Martínez 1977 Migrationsgeschichten aus dieser Zeit.

¹⁵³ Allerdings reagiert Tamanduá auf zu starke Einmischung der argentinischen Sektoren. So hat der *mburuvicha* Dionisio Duarte 1998 zwei katholische Schwestern, die versuchten, die Fonds der Indigenen in paternalistischer Weise zu lenken, aus der Gemeinde geworfen.

Außerdem war er eine zeitlang in der sehr traditionellen und abgeschiedenen Gemeinde Jeju; von dort stammt auch seine Frau. Vor 12 Jahren sind sie dann gemeinsam wieder nach Brasilien gegangen. Da auch sie in Brasilien über Verwandtschaft verfügt, war es für sie nicht ganz so schwer, ihre Familie in Misiones zu verlassen. Trotzdem könnte eher sie als er sich vorstellen, auch wieder nach Misiones zurückzugehen. Die Frau leidet nach wie vor an der Distanz zu Mutter und Schwestern.

Der Gemeinde mit diesen ausgezeichneten Bedingungen, viel Land und wenigen Haushalten, geht es ziemlich gut. Sie leben im politischen und sozialen Gleichgewicht. Der junge, aber traditionelle Kazike¹⁵⁴ verschließt sich nicht dem Kontakt mit der brasilianischen Gesellschaft, sondern ist offen für Innovationen, wenn sie im Einklang mit dem *Mbya Reko* stehen. Einziges und schwerwiegendes Problem der Gemeinde sind die an den Nationalpark angrenzenden riesigen Bananenplantagen. Der Anbau des brasilianischen Exportschlagers wird mit massivem Einsatz von Pestiziden realisiert, diese vergiften das Grundwasser der Region. Noch verfügt Río Branco über sauberes Trinkwasser, aber der Fischreichtum in den Flüssen ist schon stark zurückgegangen. Ein weiteres Problem ist die Extraktion von Mineralien, die auch große Verunreinigungen nach sich zieht. Die Gemeinde ist sich der zukünftigen Umweltprobleme, die ihr Leben belasten können, bewusst. Die Erfahrungen aus den anderen *tekoha* könnten helfen, frühzeitig zu reagieren, und damit es gar nicht zu großen Verschmutzungen kommen zu lassen. Auch deshalb arbeitet Moro Kavolo eng mit der FUNAI zusammen, und interessiert sich für eine Kooperation mit Umweltschutzgruppen.

9.3.6. Interethnische Probleme in Itaóca

Die Gemeinde Itaóca wird durch das urbane Wachstum der Nachbarstadt bedroht. Itaóca ist demarkiert und homologisiert, aber das Städtchen Mongagua verzeichnet ein rapides Wachstum und dessen Grenzen verschieben sich immer weiter in Richtung Gemeindegrenzen. Damit potenzieren sich die Probleme, denn das bisher als Jagd- und Sammelgebiet genutzte Umland der Gemeinde ist schon den neuen brasilianischen

¹⁵⁴ Insgesamt konnte ich in Brasilien mehr traditionelle Gesichtsbemalung feststellen als in den anderen Ländern. Dieser Kazike hatte sogar graphische Muster im Gesicht tätowiert, für mich der erste und einzige Guaraní mit bleibenden Tätowierungen.

Siedlungen gewichen. Besonders besorgt sehen die Guaraní möglichen Landinvasionen entgegen. Ihr enger Kontakt zu dem FUNAI-Büro in Ithanaém, so hoffen sie, schützt sie vor solchen Gefahren. Neben den externen Problemen hat die kleine Gemeinde mit 533 ha und einer hohen Bevölkerungszahl auch aufgrund ihrer ethnisch heterogenen Zusammensetzung viele interne Probleme. Die antagonistischen Mbya- und Nhandéva-Gruppen bilden eine Dauerbelastung im sozialen Gefüge der Gemeinde. Zwischen den beiden Guaraní-Gruppen herrscht ein so gespanntes Verhältnis, dass sie sich von zwei Kaziken repräsentieren lassen. Der Mbya-Kazike und die Nhandéva-Kazikin vermeiden allerdings den Dialog und verhandeln beide oftmals eigenständig und kontrovers mit der FUNAI. Außerdem findet man in dieser Gemeinde auch Brasilianer. Diese sind mit Guaraní verheiratet, fügen sich aber schlecht in die Regeln der Gemeinde. Die Konflikte werden mit Alkohol betäubt¹⁵⁵. So hat man in dieser Gemeinde überdurchschnittlich viele am Wegesrand liegende, betrunkene Guaraní.

9.3.7. Das Tekoha auf Wanderschaft

Die Gemeinde Morro do Cavalos oder *tekoha yma* befindet sich südlich der Touristenmetropole Florianopolis im Bundesstaat Santa Catarina. Sie ist ein großes *tekoha* mit 1988 ha im Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, und sie ist seit 2002 legalisiert und hat 1988 ha zur Verfügung. Die Gemeinde wird durch eine Bundesstraße geteilt, ist aber ansonsten eher abgeschieden. Seit 50 Jahren lebt der 63jährige Kazike Calino Benítez im Bundesstaat Santa Catarina. Ganz früher einmal kam seine Familie aus Paraguay. Das sei vor allem an seinem Nachnamen Benítez ersichtlich, denn dieser bezeugt die Abstammung aus einer sehr einflußreichen politischen und religiösen Mbya-Familie. Er ist in der Nähe von Posadas in Argentinien geboren. Dort machte seine Familie auf ihrer langen Wanderung von Paraguay nach Brasilien ein paar Jahre Ruhepause. Noch gut erinnert sich der alte Mann an die langen Märsche mit der gesamten Familie. Sie sind immer von einem *tekoha* in das nächste *tekoha* gezogen. Aber immer seien sie in Richtung Küste marschiert. Damals haben sie fast die ganze Strecke zu Fuß zurückgelegt. Heute werden für diese Strecken die Überlandbusse genutzt. Arturo Benítez ist schon seit vielen Jahrzehnten

¹⁵⁵ Das in Brasilien geltende Verbot des Verkaufs alkoholischer Getränke an Indigene führt keineswegs zu einem Nicht-Verkauf an indigene Personen. Sie müssen bei den meisten Spirituosenverkäufern, die dieses Verbot schlichtweg nicht beachten, mehr bezahlen, da der Verkauf ja illegal und somit riskant für sie sei.

Kazike. Erst war er politischer Führer in einer Gemeinde in der Nähe von Porto Alegre, dann in Kantagalo und in Itajai. Insgesamt verfügt er über 30 Jahre Erfahrung in der Führung seiner Gruppe. Er ist den Brasilianern gegenüber aufgeschlossen. Die Gemeinde verfügt deswegen auch über eine Schule, in der sogar Computer bereitstehen. Er arbeitet viel mit den Lehrern zusammen und versucht, „nicht viele, aber gute Projekte“ (Interview, 5. 10. 2005) in der Gemeinde durchzuführen. Benítez ist sich klar, dass die Rückzugsgebiete für die Guaraní immer weniger werden und er auf Hilfe und Kooperation der Brasilianer angewiesen ist, damit seine Gruppe ein menschenwürdiges Leben führen kann. Für ihn hat sich in den letzten Jahrzehnten viel verändert. Er hat sogar Freunde unter den Brasilianern. Das alte Misstrauen, das seine Eltern noch den Weißen entgegengebracht hätten, sei nur noch zum Teil berechtigt. Denn „beide Seiten haben sich verändert“, und so sieht er für seine 30 Enkelkinder eine positive Zukunft.

10. Schlussbemerkungen

Die Schwierigkeit der vorliegenden Forschung lag sicher an der von mir gewählten Methode, die zwar für das Thema adäquat für eine Feldforschung aber schwierig anwendbar ist. Geht es um das bloße Sammeln von Fakten und statistischen Daten ist die Realisierung einer multi-sited-ethnology sinnvoll, doch wenn die emische Sicht der Dinge untersucht werden will, so braucht es eben Zeit. Erst der Übergang von der zweckgebundenen Interviewsituation zu einer offeneren Form des Dialogs in vertraulichen Umgebungen und Situationen schaffte die Freiräume auch Ungefragtes zu thematisieren. Diese Momente entstehen nicht in kürzester Zeit sondern verlangen Vertrauen auf beiden Seiten.

Trotz des langen Kontakts der Guaraní mit der Dominanzgesellschaft kam es noch zu keiner wirklichen Annäherung. Die Guaraní bleiben den „Weißen“ fremd und viceversa. In den drei Ländern ist die indigene Bevölkerung im Bewusstsein der weißen Bevölkerung kaum präsent, sie werden in historischen Zusammenhängen als Subjekte der jesuitischen Epoche oder in Anekdoten und Stereotypen gedacht. Deswegen spielen Guaraní in der Eigendefinition der Nicht-Indigenen keine Rolle. Für die Indigenen dagegen ist der Vergleich mit der Dominanzgesellschaft wichtig. Sie ist der negative Pol, die andere Facette des Guaraní-Seins oder des Nicht-Guaraní-Seins. Die nicht-indigene Gesellschaft ist stetig präsent in der Guaraní Gesellschaftsordnung, nach ihr richtet sich z.B. die politische Organisation, sie verändert die Anforderungen in der hierarchischen Struktur. Diese musste im Laufe des Kontakts immer wieder modifiziert werden. Die Teilung in eine religiöse und eine politische, repräsentative Führungsperson ist, wie aufgezeigt wurde, Resultat dieses Kontakts. Doch das Gleichgewicht in den *tekoha* bleibt nur dann erhalten, wenn beide Figuren miteinander und nicht gegeneinander arbeiten. Die jungen, dynamischen Protagonisten des Landkampfes brauchen die spirituelle Begleitung der alten *opygua*. Und diese müssen in die junge Generation ihre ganze Hoffnung auf ein Fortbestehen setzen. Die Dominanzgesellschaft ist es, die den Lebensraum der Guaraní verändert und zerstört. Damit muss auch sie in Verantwortung genommen werden, zusammen mit den Guaraní bessere Lebensbedingungen mit einem ausreichenden landrechtlichen Rahmen zu schaffen. .

Ihr Land verleiht den Guaraní eine eigene, nicht von anderen abhängige Geschichte und Identität. Die kulturelle und kollektive Dimension des Territoriums behält auch jenseits dieses ihre über die Generationen gehende Bedeutung. Die Guaraní können ihr Territorium teilen, sie verlangen nicht die volle Verfügungsgewalt über den gesamten Boden und die Ressourcen. Zumeist ist nicht-indigene Migration in indigene Gebiete mit Kontrollverlust der natürlichen Ressourcen der indigenen Bevölkerung verbunden und daher eine Gefahr für die Guaraní. Besonders bedrohlich ist das Phänomen wachsender urbaner Siedlungen, die dadurch in indigene Gebiete hineinwachsen, wie es vor allem in Brasilien geschieht. Das Territorium kann für die Guaraní eine ruhende und eine genutzte Ressource sein. Hilfreich für die politische Formulierung der Landrechte der Guaraní wäre, eine komplette Landkarte der Guaraní-Welt zu erstellen. Die Daten müssten sowohl dem Gedächtnis als auch auf Grundlage der heutigen Siedlungsgebiete entnommen werden. Das Leben der Guaraní hat sich nicht von der Landfrage gelöst, es ist mit dem Land untrennbar verbunden. Die Guaraní verbinden ihre kulturelle Identität mit dem Anspruch auf Land. Die Mbya begründen ihr Recht, in einem bestimmten bewaldeten Territorium zu leben, weil sie selber als Volk Essenz des Landes oder der Erde sind und weil ihre Vorfahren ihre Feuerstellen auf diesem Land hatten. Faktisch fühlen sich die Mbya als Besitzer des Landes, aber juristisch müssen sie Papier und Landtitel vorweisen, um von diesem Recht Gebrauch zu machen. Viele orthodoxe Kaziken begründen noch heute im naturrechtlichen Sinne ihren Landanspruch. Diese Haltung ist genauso zu unterstützen wie die Suche progressiver Guaraní, ihre Lebensmöglichkeiten zu verbessern. Hier können die Gemeinden von Bertoni als Vorbild dienen, die adaptive Strategien als Lösung auf die knapper werdenden Ressourcen und die Verkleinerung des Territoriums entwickeln und dabei die Kontrollmechanismen über die Mitglieder der Gruppe behalten. Ohne Mediatoren treten sie in Kontakt mit externen Agenten und entwickeln gegenseitig Lösungsmodelle.

Die Beweggründe der Guaraní für einen Wegzug unterliegen anderen pull- und push-Faktoren als bei anderen Migranten aus ruralen Räumen. Ökonomische Faktoren spielen oft nur eine Nebenrolle. Es sind vor allem soziale und politische Gründe, die die Guaraní zum Wegzug bewegen. Die unfreiwillige Migration (Vertreibung) zieht negative Konsequenzen nach sich. Aber die Wanderbewegungen an sich sind fester Bestandteil der persönlichen Lebensentwürfe und eng mit der mythischen Suche nach dem besseren Leben verwoben.

Trotzdem schließen sich Migration und enge lokale Verbundenheit bei den Guaraní nicht aus. Im Gegenteil, sie bedingen sich wechselseitig. Das Territorium der Guaraní hat keine festen Grenzen, und das ideale *tekoha* kann überall dort entstehen, wo die notwendigen Lebensbedingungen erfüllt werden. Es ist die konstante und jederzeit aktivierbare Suche nach dem besseren Leben, dem *aguyje* und einem *yvy marae'ý*, welches den Guaraní für die *oguata porã* inspiriert. Das Territorialkonzept der Guaraní beinhaltet die Konzepte *tekoha*, *guára* und *yvy marãe' ÿ*. Doch diese Territorialvorstellungen der Guaraní werden von den jeweiligen Nationalstaaten nicht respektiert. Als *transborder indigenous migrants* erfahren die Guaraní doppelte Diskriminierung: aufgrund des Migrantenstatus und aufgrund der ethnischen Identität. Die ständige Bewegung der Guaraní innerhalb ihres Territoriums muss daher deutlicher für die politische Arbeit genutzt werden. Ihr Leben ohne Grenzen kann auch anderen – nicht indigenen Projekten - zum Vorbild dienen.

In der Transformation der Weltsicht kann heute auch ein Viertel Asuncións als *tekoha* integriert werden, denn das Land, auch in der Stadt ist nicht nur für eine Person. Das Recht auf ein intaktes Siedlungsgebiet reduziert nicht das Recht auf Studium und Arbeit in der Stadt. Alberto Fortín und die nachfolgende Generation werden diesen Umbruch markieren und zeigen, dass in das *oguata* auch die urbanen Gebiete und sogar das weitere Ausland integriert werden. In der Rekonstruktion mit der Beziehung der die Guaraní umgebenden Welt muss auch die eigene Identität und die Beziehung zu den Weißen neu definiert werden. Die Strategie der Migration, um neue Ländereien zu besetzen, kann nur dann aufgehen, wenn die Ausgangsgruppe groß genug ist. Es muss eine Spaltung der Gruppe in Bleiber und „Eroberer“ stattfinden. Sonst verlieren die Guaraní meistens das alte Siedlungsland, solange nicht großzügigere Siedlungsräume für die Guaraní juristisch und tatsächlich abgesichert sind. Der Schlüssel für die Guaraní liegt in der einfachen Formel von „own, use, develop and control“ über das Land.

Auch wir sind es, die uns von der Vorstellung, dass Indigene in den Wald gehören, verabschieden. Mit dem Verlust ihrer natürlichen Umgebung müssen die Guaraní sich schnell einem neuen Nutzungskonzept ihrer Umwelt anpassen. Neben der Bewahrung der letzten intakten Waldgebiete für die Guaraní müssten sich diese auch darauf konzentrieren, Aufforstungspläne für das von der Monokultur zerstörte Land zu entwickeln. Die Guaraní

könnten versuchen, Teile dieses Landes zurückzuerobern und dann mit internationaler Hilfe zu regenerieren. Die geschützten Territorialgebiete könnten dem Modell der Biosphärenkorridore ähneln. Nachdem den Indigenen Völkern beim Erhalt des natürlichen Reichtums eine tragende Rolle zugewiesen wird, sollten die Guaraní dieses nutzen. Die Konflikte mit Umweltschützern sollten beigelegt werden, um eine gemeinsame Lösung zu finden. Korrupte Kaziken, die mit illegalen Holzverkäufen Geschäfte machen, müssen nach intraethnischen Regeln bestraft werden. Aber auch die scheinheilige weiße Gesellschaft sollte nach den Schuldigen in ihren Reihen fragen. Die Verwandtschaftsnetzwerke der Mbya sind zwar weiterhin weit gestreut, aber die stetigen Besuche, die den Austausch von Informationen, von Neuerungen etc. bedeuten, werden heute mit einer gewissen Regelmäßigkeit nur noch auf regionaler Ebene durchgeführt. Grundsätzlich ist aber eine Tendenz zu einer regionalen und sogar lokalen Isolierung, die das Überleben als ethnische Gruppe immer mehr erschwert, zu erkennen. Erfolge können allerdings nur die Gruppen und *tekoha* verzeichnen, die ihre Isolation aufgeben und sich zusammenschließen, ohne die Parameter ihrer eigenen Organisation aufzugeben. Beispiele *par excellence* des Zusammenbruchs des politischen Systems der Guaraní gibt es viele. An den Reduktionsmodellen, wie u.a. in Fortín Mborore oder Perutí zerbrechen die *tekoha*. Auch wenn einige Aspiranten auf Führungsposten möglichst viele Familien vereinen wollen, sollte dieses Modell nicht unterstützt werden. Das von einigen Guaraní-Gemeinden schon experimentierte Parzellenmodell und die Individualisierung des Landes ist für die Guaraní auch keine Lösung. Es führt nur zu internen Konflikten. Vernetzung und Koordination der Guaraní und auch derer, die mit und für die Guaraní arbeiten, gibt es kaum. Obwohl die Stärke im *tekoha* oder eher noch in der *tapyi* liegt, wäre es für die Guaraní empfehlenswert sich Verbündete zu suchen. Lange überlebten sie als Ethnie durch Rückzug, aber vermutlich ist der Zeitpunkt gekommen, die Kräfte zu bündeln, ohne aber die Autonomie der einzelnen *tekoha* zu untergraben.

Doch sind die Erfahrungen der Guaraní des Mato Grosso abschreckend. Im Jahr 2007 verschärften sich die Probleme der Guaraní in dem brasilianischen Bundesstaat. Es gab unter der indigenen Bevölkerung 44 Tote durch Gewaltanwendung der weißen Landbesitzerschicht oder ihrer Handlanger (im Jahr 2006 waren es noch 14 Tote). Angesichts dieser Zahlen kann man es den Guaraní anderer Regionen nicht verdenken, dass

sie sich gerade nicht organisieren und aktiv – wie im brasilianischen Fall - unter Einsatz ihre Lebens für ihre Landrechte eintreten. In Brasilien haben Soja und Bodenschätze Vorrang vor den indigenen Rechten. Das internationale Interesse richtet sich nur auf den Amazonasraum, und in den südlichen Bundesstaaten wurde durch Landbesitzer ein rechtsloser Raum geschaffen. Dort müsste den Guaraní mit internationalen Druckmitteln geholfen werden. Denn juristisch könnten die Rechtsverletzungen an den Guaraní sanktioniert werden. Gleiches Paradox findet sich auch in Paraguay und Argentinien. So ist der Konflikt mit der Universidad de la Plata ein Armutszeugnis für eine Lehranstalt und verstößt gegen die Vereinbarungen der ILO 169. Das internationale Auge wacht zur Zeit in Paraguay nur über dem Chaco. Es werden Modelle der Territorialabsicherung für die noch nicht kontaktierten Ayoreo-Völker diskutiert, damit kostenaufwendige binationale und internationale Großprojekte weiter realisiert werden. Bei den Guaraní dagegen stagniert der Landkampf bei rasanter Geschwindigkeit der Zerstörung ihres Lebensraumes. Die Möglichkeit der Enteignung der Ländereien der Großgrundbesitzer ist in Paraguay juristisch unter der Stroessner-Diktatur legalisiert worden, in der demokratischen Staatsverfassung ist dieser Passus zwar nicht entfernt worden, aber durch den besonderen Schutz des privaten Eigentums de facto außer Kraft gesetzt worden. Heute fehlt der politische Wille, erforderliches Geld für Landkäufe für Indigene freizustellen. Die kleinen Erfolge einzelner *tekoha* in der Landsicherung betragen immer nur wenige 100 ha. Der Kampf der Guaraní um die Wiedergewinnung ihres Landes ist nicht militärisch offensiv, wie z.B. in Chiapas, und auch nicht politisiert wie bei den Mapuche in Chile, sondern geht „leise“, ohne viel mediale Aufmerksamkeit voran. Es bleibt fraglich, ob wir in naher Zukunft den Schlachtruf der Mbya *Ñandete* etwas lauter hören werden.

Wie aufgezeigt kommen keine der drei Staaten ihren Verpflichtungen nach. In Argentinien wird nicht einmal der Versuch unternommen, ein interkulturelles, bilinguales Schulwesen für die indigenen Gemeinschaften einzuführen. Warum nicht den Versuch wagen, zusammen mit den Guaraní ein völlig neues Schulkonzept zu entwickeln. In Austauschprojekten mit z.B. Ecuador, wo es viele indigene Schulen gibt, könnten Anreize für indigene Konzepte entstehen. Lernfelder gäbe es genug: Umweltschutz, biologischer Anbau, Marketing, juristische Bildung. Jedes *tekoha* sollte allerdings autonom entscheiden, ob sie sich diesen Versuchen anschließt. Dem Assimilierungsdruck durch ökonomische

Zwänge müssen Alternativen gesetzt werden. Das *yvy marae' ÿ* und die spirituelle Suche könnten in den aktuellen Bestehenskampf eingebunden werden. Die verschiedenen geografischen Bedingungen in den *tekoha* erzwingen auch unterschiedliche Entwicklungsmodelle. In der Partnersuche könnten sich die Guaraní auf die biologische Landwirtschaft stützen. Auch in der südamerikanischen Mittelschicht wächst langsam das Bewußtsein für einen besseren Umgang mit der Erde und nachhaltige Entwicklung, z.B. in der Produktion von chemischen Produkten unbelasteter Nahrungsmittel. Einige Guaraní sind großartige Künstler, auch hier gäbe es noch Möglichkeiten einer besseren Vermarktung, um ihnen eine gesicherte Einkommenquelle zu schaffen. Es gibt nicht das eine Erfolgsrezept. Doch um eine wirkliche Sicherheit zu schaffen, müssen die Staaten anfangen indigenes Eigentum, ihr Land, genauso zu schützen, wie sie das Privateigentum anderer Bürger schützen.

Trotzdem soll diese Arbeit optimistisch enden, denn schon lange wurde der Untergang der "Philosophen des Waldes" bekundet, und noch sind sie da. Demographisch stärker als noch vor 20 Jahren behaupten sich die Guaraní und suchen ihren Weg, der ihnen hoffentlich eine selbstbestimmte Zukunft bringt. "La presencia de los pueblos indígenas en un país no es necesariamente sinónimo de conflictos. Más bien es fuente de riqueza, de identidad nacional y mayor desarrollo integral de toda la humanidad" (Rigoberta Menchú auf ihrer Reise in Argentina).

Bibliographie

ABBEVILLE, Claude de. 1963. Histoire de la Mission des Pères Capucins en L'Isle de Maragnan et Terres Circonvoisines. Nachdruck der Ausgabe Paris 1614, Neue Einleitung von A. Métraux und J. Lafaye. Graz.

ACEVEDO, Pablo Blanco. 1950. El Federalismo de Artigas y la independencia nacional. Montevideo.

ACHUCARRO, Victor (Hrsg.). 2000. El universo cultural guaraní. Asunción.

ACKERMANN, Andreas. 1997. Ethnologische Migrationsforschung. Ein Überblick. In: kea 10, Ethnologie der Migration, S. 1-28.

ALBER, Erdmute; ECKERT, Julia. 1999. Settling of Land Conflicts by Mediation. Schlichtung von Landkonflikten – ein workshop-. Institut für Ethnologie, Freie Universität von Berlin und GTZ.

ALTABE, Ricardo; BRAUNSTEIN, J.; GONZALEZ, J. A.. 1997. Derechos Indígenas en la Argentina, reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. In: Cuadernos de Endepa, Resistencia.

AMBROSETTI, Juan Bautista. 1895. Los indios Caingú del Alto Paraná (Misiones). In: Boletín del Instituto Geográfico Argentino 1895, Suplemento 15, 661-744.

ANDERSON, Norman F. 1987. Las formas del sentimiento en la socialización de los Avá Chiripá-Guaraní. In: Suplemento Antropológico, 22,1 , 203-239.

APPARUDAI, Arjun. 1991. Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Fox, Richard G. (Hrsg.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe (School of American Research Pr.), 199.

ARENS, Richard. 1976. Genocide in Paraguay. Philadelphia.

AZEVEDO, Marta. 2000. Censo Demográficos e Os Índios: Dificuldades Para Reconhecer e Contar, Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000. Instituto Socioambiental, São Paulo.

- BADE, Klaus J. 2007. Migration und Ethnizität in der Historischen Migrationsforschung. In: SCHMIDT-LAUBER (Hrsg.). Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. 2007, 115-135.
- BARABAS, Alicia Mabel. 1994. Los movimientos sociorreligiosos en el contexto de la resistencia indígena. In: Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio, Quito, 7-16.
- BARTH, Fredrick. 1969. Ethnic Groups and Boundaries. Boston.
- BARTOLOME, Miguel. 1972. The Situation of Indians in Argentina: the Chaco Area and Misiones Province. In: DOSTAL, W. (Hrsg.). The Situation of Indians in South America. Bern, Weltkirchenrat.
- BARTOLOME, Miguel. 1991 (1. Ausg. 1977). Chamanismo y religión entre los ava-katuete. Asunción.
- BEIRÃO, Luiz Claudio. 2001. Seminario discute territorialidade Guarani: a falta de política indigenista do governo federal está provocando a negação do direito a terra. Porantim, No. 239, 5
- BERTONI, Moises Santiago. 1922. La civilización Guaraní I. Descripción física, económica y social del Paraguay. Asunción.
- BORCHARDT, Christina. 1996. Agrargeographie. Stuttgart.
- BOGARÍN PERALTA, Inés Ramona; GALEANO CHAMORRO, Blanca Rosalía; LORENA, Alicia. 2002. Seguimos siendo Mbyá-Guaraní. Testimonios de una familia indígena asentada en Cateura desde el años 1998. In:Suplemento antropológico, 37,2 , 421-527.
- BORN, Joachim (Hrsg.). 2007. Curt Unckel Nimuendajú – ein Jenenser als Pionier im brasilianischen Nord(ost)en. Internationales Kolloquium vom 8.-10. Dezember an der Friedrich-Schiller-Universität anlässlich des 60. Todestages Curt Unckels. Wien.
- BOURDIEU, Pierre. 1973. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt/Main.

- BOURDIEU, Pierre. 1992. Rede und Antwort. Frankfurt/Main.
- BORGES, Paulo Humberto Porto. 2000. Ymã, ano mil e quinhentos - relatos e memórias indígenas sobre a conquista. Campinas: Mercado de Letras; Paraná: Unipar.
- BRACHETTI, Angela. 1990. Die Missionsarbeit der katholischen Kirche bei den Indianern in Paraguay. Bonn.
- BRACHETTI, Angela. 1995. Gegenwärtige Entwicklungsprojekte bei den Indianern in Paraguay: Darstellung, Analyse, Evaluierung. Bonn.
- BRAND, Antonio. 1993. O confinamento e seu impacto sobre os Pai/Kaiowá, Rio Grande do Sul, PUC.
- BRAND, Antonio J. 1996. Los suicidios entre los Guaraní Kaiowa en el Brasil. In : DIM, 57, 47-51.
- BRAND, Antônio J. 1997. Wenn es den Ñanderu doch wieder gelänge mit Gott zu sprechen. Die Kaiowá. Die Konstruktion einer mündlich überlieferten Geschichte. In: FORNET-BETANCORT, Raúl (Hrsg.). *Mystik der Erde*. Wien. 162-178.
- BURRI MEGGEN, Stefanie. 1996. Los grupos mbyá en el Paraguay Oriental. Una aproximación antropológica a su situación actual y a sus prácticas sociales, políticas y económicas. (Dissertation). Bern.
- BURRI, Stefanie. 1993. Un pueblo en dispersión, los Mbyá. In: *Acción*, 137, 27-30.
- BURRI, Stefanie. 1998. Grupos mbyá en interacción con la sociedad nacional. In: *Suplemento Antropológico*, 33, 1-2, 53-76.
- CADOGAN, León. 1946. Las tradiciones religiosas de los Indios Jeguake Tenonde Porá-gue'í del Guira comunemente llamados Mbya, Mbya Apytere o Kay'ngua. In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Nr. 7 (1), 15-47.
- CADOGAN, León. 1997 (1. Ausg. 1959). *Ayvu Rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción. Fundación León Cadogan, CEADUC, CEPAG.
- CADOGAN, León. 1998. *Extranjero, campesino y científico: memorias*. Asunción, Fundación León Cadogan/CEADUC/CEPAG.

CADOGAN, León. 1992. Ayvu Rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Ausgabe zusammengestellt von Bartomeu Melià. Asunción. Fundación León Cadogan, CEADUC, CEPAG.

CADOGAN, León. 1992. Diccionario Mbya-Guarani-Castellano. Ausgabe zusammengestellt von Friedl Grünberg und Bartomeu Melià. Asunción. Fundación «León Cadogan», CEADUC, CEPAG.

CA: Carta Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús. 1927 – 1929. 2. Band, (Documento para la historia argentina, ts. 19-20), Buenos Aires.

CARDOZO, Efraím. 1959. Histografía paraguaya. I. Paraguay Indígena, español y jesuita. México D.F.

CARDOZO, Efraím. 1961. El imperio de Brazil y el Río de la Plata. Buenos Aires, La Plata.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1987. Os Direitos do Índio, Ensaios e Documentos. Sao Paulo.

CARNEIRO DA CUNHA, M.. 1992. Legislação Indigenista no Século XIX. CPI, São Paulo.

CARRASCO M.; BRIONES, C. 1996. La Tierra que nos quitaron. Reclamos Indígenas en Argentina. Buenos Aires.

CENTURIÓN MERELES, Hugo. 1996. El cambio socio-cultural entre los Mbyá-Guaraní. Estudio de dos colectividades. (Magisterarbeit). Asunción.

CENTURIÓN MERELES, Hugo. 2000. Los Guaraní: entre el teko y la modernidad. Una cultura originaria ante los desafíos del cambio. In: Suplemento Antropológico, 35, 1 , 225-370.

CHAMORRO ARGÜELLO, Cándida Graciela. 1995. Kurusu ñe'ëngatu; Palabras que la historia no podría olvidar. Asunción, CEADUC.

CHASE-SARDI, Miguel. 1985. Marandú. Reseña de una experinecia informativa. In: Suplemento Antropológico 20, Nr. 2, 53-68, Asunción.

CHASE-SARDI, Miguel. 1987. Las políticas indigenistas.

CHASE-SARDI, Miguel. 1989. El tekoha. Su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los Mbyá-Guaraní. *Suplemento Antropológico*, 24, 2, 33-41.

CHASE-SARDI, Miguel. 1989. Los indígenas del Paraguay y los derechos humanos.

In: *Suplemento Antropológico*, 24, 1, 123-142.

CHASE-SARDI, Miguel. 1990. Cultura guaraní y cultura campesina. In: *Suplemento Antropológico*, 25, 1, 51-84.

CHASE-SARDI, Miguel, BRUN, A. Enciso, M. A. 1990. Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay. CIDSEP. Asunción.

CHASE-SARDI, Miguel. 1992. El precio de la sangre; Tuguy ñe'ẽ repy: estudio de la cultura y el control social entre los Avá-Guaraní. Asunción. CEADUC.

CHASE-SARDI, Miguel. 1994. Los guaraní, el concepto de Estado, Pierre Clastres y el medio ambiente. In: *Propuestas Democráticas para la Sociedad y el Estado del Paraguay del siglo XXI*, 1, 3, 23-45, Asunción.

CHASE-SARDI, Miguel. 1997. Indios y Mercosur. Asunción, Buenos Aires, Colihue-Mimbipá.

CHASE-SARDI, Miguel. 1988. Relaciones inter-étnicas. Clasificación de las sociedades y culturas indígenas de Paraguay. In: *Suplemento Antropológico*, 23, 2, 51-59.

CICCARONE, Celeste. 2001. Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani. (Dissertation). São Paulo.

CLASTRES, Helene. 1989. La Tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní. Buenos Aires.

CLASTRES, Pierre. 1974. Le grand parler: mythes et chants sacrés des indiens Guarani, París.

CLASTRES, Pierre. 1993. La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes. Buenos Aires. Ediciones del Sol.

CLASTRES, Pierre. 1998. Chronicle of the Guayaki Indinans. Übersetzung von Paul Auster, New York.

COMBÉS, Isabelle. 2005. Etno-historias del Isoso: Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX). La Paz. PIEB, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

CRIVOS, M.; MARTÍNEZ, M. 2007. Pathways as "signatures in landscape": towards an ethnography of mobility among the Mbya-Guaraní (Northeastern Argentina). In: Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine. 2007.

CTI. Centro de Trabalho Indigenista. 1997. Práticas de subsistencia e condições de sustentabilidade das comunidades guaraní na mata Atlântica. Sao Paulo. CTI.

DASMAN, Raymond. 1988. National Parks, Nature Conservation, and "Future Primitive". In: BODLEY, J.H. (Hrsg.). Tribal Peoples and Development Issues. A Global Overview. Mountain View.

DÍAZ MARTÍNEZ, Noemí. 1991. La migración Mbyá (Guaraní). In: JORNA, P. (y otros). Etnohistoria del Amazonas. Quito, Abya-Yala. 133-152.

DIETRICH, Wolf. 1995. La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya. In: Amerindia, 19-20, Paris, 287-299.

FAIST, Thomas; HAMMAR, Tomas; BROCHMANN, Grete; TAMAS, Kristof. 1997. Migration, Imobility and Development. A Multidisciplinary Perspective. Oxford: Berg.

FAIST, Thomas. 1997. Migration und der Transfer sozialen Kapitals oder: Warum gibt es relativ wenige internationale Migranten? In: PRIES, Ludger (Hrsg.), Transnationale Migration, Soziale Welt, Sonderband 12, Baden-Baden 1997, 63-83.

FERNANDES BRANDÃO, Ambrósio. 1956. Diálogos das Grandezas do Brasil (1618). http://www.cchla.ufpb.br/pergaminho/1618_dialogos_-_brandao.pdf. 4.5.2007.

FOGEL, Ramón. 1990. El Impacto Social y Ambiental del Desarrollo. El caso de las Comunidades Indígenas. Asunción.

FOGEL, Ramón (Hrsg.). 1993. El desarrollo sostenible y el conocimiento tradicional. Asunción, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.

FOGEL, Ramón (Hrsg.). 1998. Mbyá recové: la resistencia de un pueblo indómito.

Asunción, Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios/UNP.

FOGEL, Ramón. 1989. El impacto social y ambiental del desarrollo: el caso de comunidades indígenas. Asunción, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos. FOGEL, Ramón. 1992. Continuidades y cambios en el modo de ser. El caso de los Guaraní. In: Suplemento Antropológico, 27, 1 , 29-69.

FUNES, A. (1998). Primeras aproximaciones al uso del espacio en la aldea guaraní prehispánica. In: Suplemento antropológico, Vol. 33, No. 1/2, 65-89.

FURLONG, Guillermo. 1962. Misiones y sus pueblos de Guaraníes (1610-1813), Buenos Aires.

FURLONG, Guillermo. 1984. Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense. Buenos Aires.

GÁLVEZ, Lucía. 1995. Guaraníes y Jesuitas. De la Tierra sin Mal al Paraíso. Buenos Aires.

GARLET, Ivori José. 1997. Mobilidade mbyá: historia e significação. (Magisterarbeit). Porto Alegre, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

GIMÉNEZ, Félix; ALBERICO de QUINTEROS, Angélica. 1992. El principio creador entre los Mbyá. In: Suplemento Antropológico, 27, 2, 31-86.

GONZALEZ TORRES, Dionisio. 1991. Cultura guaraní. Asunción.

GOROSITO KRAMER, Ana María. 1987. Encuentros y desencuentros: relaciones interétnicas y representaciones en Misiones, Argentina. (Magisterarbeit). Brasilia, Universidade de Brasilia.

GOROSITO KRAMER, Ana María. 2006. Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. In: Avá (Posadas) Ago 2006, no.9, 11-27.

GRÜNBERG, Friedl. 1995. Auf der Suche nach dem Land ohne Übel. Die Welt der Guaraní-Indianer Südamerikas. Wuppertal.

GRÜNDER, Horst. 1992. Welteroberung und Christentum. Gütersloh.

GUARANIA, Félix de; QUINTEROS, Angélica Alberico de. 2000. Lo sagrado en la Cultura Guaraní. Asunción.

HENGST, Dirk P. 2005. Die Idee der Diversität. Die Biocultural-Diversity-Debatte in den Kulturwissenschaften und den Lebenswissenschaften. Osnabrück.

HIRSCH, Silvia. 2004. Ser Guaraní en el Noroeste Argentnio: Variantes de la Construcción Identitaria. In: Revista de Indias, núm. 230, Buenos Aires, 67-80.

Indigenous Routes: A Framework for Understanding Indigenous Migration, IOM 2008.

Indigenous Peoples and Migration: Challenge and Opportunities, IOM 2006.

KAYSER, Hartmut. 2005. Die Rechte der indigenen Völker Brasiliens. Historische Entwicklung und gegenwärtiger Stand. Aachen.

KEMF, Elizabeth (Hrsg.). 1993. Das Erbe der Ahnen. Modelle zum Schutz natürlicher Lebensräume. WWF: Basel, Boston, Berlin.

KLASSEN, Peter. 1988. Die Mennoniten in Paraguay. Reich Gottes und Reich dieser Welt. Asunción.

KOHLHEPP, Gerd. 1984. Räumliche Erschließung und abhängige Entwicklung in Ost-Paraguay. In: Lateinamerika-Studien 14 der Universität Erlangen-Nürnberg, München.

KOPP, Christine. 1998. De la inmigración a la emigración: la migración rural-urbana en el caso de la comunidad pãï tavyterã Cerro Akãngue. In: Suplemento Antropológico, 33, 1-2 , 33-52.

KOWALSKI, Alejandro Ernesto (Hrsg.). 1993. Después de la piel: 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia. Posadas. Universidad Nacional de Misiones.

KUPIAINEN, Helen. 2003. Die soziopolitische Struktur der Ava-Guaraní in Canindeyú, Paraguay. (Magisterarbeit). Berlin, Freie Universität Berlin.

LADEIRA, Maria Inês (Hrsg.). 1998. Práticas de subsistência e condições de sustentabilidade das comunidades Guarani na Mata Atlântica. São Paulo, CTI, Rio de Janeiro.

LADEIRA, Maria Inés; AZANHA, Gilberto. 1988. Os índios da Serra do Mar: a presença Mbyá-Guaraní em São Paulo. São Paulo, Nova Stella, C.T.I.

LADEIRA, Maria Inês. 1989. Mbya tekoa: o nosso lugar. In: São Paulo em Perspectiva, 3,

4. São Paulo, Ecologia e Meio Ambiente, Fundação Seade. 21-34.

LADEIRA, Maria Inés. 1990. Yy pau ou yva pau; espaço mbya entre as águas ou o caminho aos céus. Os Índios Guarani e as Ilhas do Paraná. São Paulo, CTI.

LADEIRA, Maria Inés. 1992. O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano. (Masterarbeit). São Paulo, Pontifícia Universidade Católica.

LADEIRA, María Ines. 1997. Necesidade de Novas Políticas para o Reconhecimento do Território Guaraní. Simpósio de Políticas Públicas e Territórios Étnicos. 49 Congresso Internacional de Americanistas, Quito.

LADEIRA, María Ines. 1997. Relatório de viagem a aldeias guarani-mbyá da Argentina e do Paraguai; jaguata porã. São Paulo, CTI.

LADEIRA, Maria Inés. 1999. Yvy marãey; renovar o eterno. In: Suplemento Antropológico, 34, 2, 81-100.

LADEIRA, Maria Inés. 2000. As demarcações guarani, a caminho da Terra Sem Mal.

In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). Povos indígenas no Brasil. São Paulo. 782-785.

LADEIRA, Maria Inés. 2001. Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso. (Dissertation). São Paulo, Universidad de São Paulo.

LARRICQ, Marcelo. 1993. Ipytuma: Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní. (Magisterarbeit). Posadas, Editorial Universitaria.

LARRICQ, Marcelo. 2003. Mbya – Guaraní y escolaridad: identidad étnica y política en torno Mbya – Guaraní y escolaridad: identidad étnica y política en torno. In: Suplemento Antropológico 38, Nr. 1, 217-234.

LEHNER, Beate. 1987. Los Pãi Tavyterã. Asunción, SPSAJ.

LEHNER, Beate. 1989. El territorio de Che'iro y los menonitas. SPSAJ, Asunción.

LEHNER, Beate. 1991. La comunidad Guaraní; un modelo democrático paraguayo. SPSAJ, Asunción.

LEHNER, Beate. 2002. Territorialidad Guarani. Ensayo sobre la Relación Territorio – Organización Socio-Política de los Ava-Guarani y Paï-Tavyterã. SPSAJ, Asunción.

- LÉVI-STAUSS, Claude. 1981. Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt/Main.
- LÉVI-STAUSS, Claude. 1996. Mythos und Bedeutung. Frankfurt/Main.
- LITAIF, Aldo. 1996. As Divinas Palavras: Identidade Étnica dos Guarani-Mbyá. Florianópolis.
- MACHÓN, Jorge Francisco; CANTERO, Oscar Daniel. 2006. Andrés Guacurarí y Artigas. Buenos Aires.
- Mbya N° 27. 1995. Situacion General de Los Ava Guaraní. Asunción.
- MALINOWSKI, Bronisław. 1922. Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesien-Neuguinea. Frankfurt, 1984 (zuerst: 1922, Argonauts of the Western Pacific. New York: Reynolds).
- MARCHETTI, Ricardo Armando. 1973. La conquista del desierto. Santa Fe, Argentinien.
- MARTÍNEZ, Antonio; RAMOS, Benito; RAMOS, Lorenzo. 1991. El canto resplandeciente (Ayvu rendy vera); plegarias de los Mbya-Guaraní de Misiones. Compilación, Prólogo y notas de Carlos Martínez Gamba. Buenos Aires. Ed. del Sol.
- MARTINEZ Sarasola, Carlos. 1982. Nuestros Paisanos los Indios. Buenos Aires.
- MAUSS, Marcel. 1950. Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt. (Orig. 1950, Essay sur le don Paris.)
- Mbya. Tierra en Roja. Un documental filmográfico de 2004 de comunidades Mbya de Misiones.
- MEGGERS, Betty. 1971. Amazonia, Man and Culture in a Counterfeit Paradise. Chicago.
- MELIÀ, Bartomeu. 1969. Guaraníes y Jesuitas. Ruinas de una civilización distinta, Asunción.
- MELIÀ, Bartomeu. 1988. La tierra sin mal de los Guaraní. Economía y profecía. In: Suplemento Antropológico, 22, Nr. 2, 81-97.
- MELIÀ, Bartomeu. 1988. El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria. (2.

Auflage). Asunción, CEADUC, CEPAG.

MELIÀ, Bartomeu. 1988. Die schönen Ur-Worte. Die Kunst des Wortes bei den Guaraní. In: MÜNZEL, Mark (Hrsg.). Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas. Band 15. Frankfurt am Main.

MELIÀ, Bartomeu. 1991. El Guaraní: experiencia religiosa. Asunción. Ediciones CEPAG.

MELIÀ, Bartomeu; TELESCA, Ignacio. 1997. Die indigenen Völker in Paraguay: Progressive Gesetzgebung, dennoch gleichbleibende Landprobleme. In: Gleich, Utta von (Hrsg.). 1997. Indigene Völker in Lateinamerika: Konfliktfaktor oder Entwicklungspotential? Frankfurt am Main, 294-313.

MELIÀ, Bartomeu; TEMPLE, Dominique. 2004. El don y la venganza y otras formas de economía guaraní. Asunción.

MÈTRAUX, Alfred. 1928. La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani. Paris, Leroux.

MÈTRAUX, Alfred. 1973. Religión y magias indígenas de América del Sur. Madrid, Aguilar.

Memória Viva Guaraní. 1999. Ñande reko Arandu – Cantos gravados por crianças mbyá guaranidas aldeias de Rio Silveira. Direção Geral Antônio Maurício Fonseca. São Paulo.

Ministerio Público. 1999. Los Guaraní del Paraguay Oriental. Informe antropológico-jurídico, República del Paraguay. Asunción.

MIRCEA, Eliade. 1981. Lo sagrado y lo profano. Barcelona, Guadarramo.

MONTON Acevedo, Pablo Blanco. 1950. El Federalismo de Artigas y la independencia nacional. 2. ed., Montevideo.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. 1639. (2. Auflage 1892). Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Madrid.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. 1639. Vocabulario y Tesoro de la lengua guaraní (ó mas

bien tupí). Madrid.

MORDO, Carlos. 2000. El cesto y el arco: metáforas de la estética mbyá-guaraní. Asunción, CEADUC.

MÜLLER, Franz. 1934-35. Beiträge zur Ethnographie der Guaraní – Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. In: *Anthropos* XXIX: 177-208, 441-460, 695-702; *Anthropos* XXX: 151-164, 433-450, 767-789. Mödling.

MÜNDEL, Mark (Hrsg.). 1978. Die indianische Verweigerung. Lateinamerikas Ureinwohner zwischen Ausrottung und Selbstbestimmung. Hamburg.

MÜNDEL, Mark. 1985. Der vorläufige Sieg des indianischen Funktionärs über den indianischen Mediziner in Lateinamerika. In: *Peripherie* Nr. 20, 5-17, Münster.

NECKER, Louis. 1990. Indios guaraníes y chamanes franciscanos; las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800). Asunción, CEADUC.

NECKER, Louis 1983. La reacción de los guaraníes frente a la conquista española del Paraguay : movimientos de resistencia indígena (siglo XVI). In: *Suplemento antropológico*, Vol. 18.

NIMUENDAJÜ, Curt. 1914. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlage der Religion der Apapokúva-Guaraní. In: *Zeitschrift für Ethnologie* XLVI, 284-403, Berlin.

NOELLI, Francisco Silva. 1993. Sem Tekohá não há Tekó (em busca de um modelo etnoarqueológico da subsistência e da aldeia Guarani aplicado a uma área de domínio no delta do Jacuí-RS. (Magisterarbeit). Porto Alegre Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

NUSCHELER, Franz, *Internationale Migration., Flucht und Asyl, Grundwissen Politik*, Bd. 14, Opladen 1995

PARAGUAY. 1997. Pueblos indígenas en el Paraguay. Demografía histórica y análisis de los resultados del Censo Nacional de Población y Viviendas, 1992. Asunción: Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos; Fondo de las Naciones Unidas para Actividades de Población.

PARAGUAY. 2002. II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas. Pueblos indígenas del Paraguay; resultados preliminares. Asunción, DGEEC.

PARAGUAY. 2003. II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas. Pueblos indígenas del Paraguay. Resultados finales. Coordinador: Jorge Aníbal Servín. Asunción, DGEEC.

PERUSSET, Macarena. 2007. Un acercamiento a los procesos etnogénesis en el Paraguay colonial. *Gazeta de Antropología* 23. Buenos Aires.

POENITZ, Edgar; POENITZ, Alfredo. 1998. Misiones, Provincia Guaranítica. Defensa y disolución (1768-1830). Posadas.

POTTHAST-JUTKEIT, Barbara. 1994. *Paradies Mohammeds oder Land der Frauen?: zur Rolle von Frau und Familie in Paraguay im 19. Jahrhundert*. Köln.

POTTHAST-JUTKEIT, Barbara. 2001. Alterität als nationale Identität: die Neuformulierung der nationalen Identität in Paraguay seit dem Triple Allianz Krieg. In: Riekenberg, Michael; Rinke, Stefan; Schmidt, Peer (Hrsg.). 2001. *Kultur-Diskurs: Kontinuität und Wandel der Diskussion um Identitäten in Lateinamerika im 19. und 20. Jahrhundert*. 239-257, Stuttgart.

PRIETO, Ester (Hrsg.). 1989. *Entre la Resignación y la Esperanza. Los Grandes Proyectos de Desarrollo y las Comunidades Indígenas*. Asunción.

PRIETO, Esther; BRAGAYRA, Enrique. 1995. *Legislación Indígena y Legislación Ambiental en el Paraguay*. Ministerio de Agricultura y Ganadería – Subsecretaría de Estado de Recursos Naturales y Medio Ambiente y Centro de Estudios Humanitarios (CEDHU). Asunción.

PRIETO, Ester. 2006. *Derechos humanos de los pueblos indígenas [en el marco del CONVENIO 169 de la OIT]: Paraguay*. Filadelfia, Paraguay.

PRO COSARA. 2001. *Comunidades Mbya en la Reserva del Parque San Rafael*. Asunción.

PROGRAMA KUATIANE'Ĕ. 2000-2003. *Ava Guarani Ayyvu*. 13 Bände. Asunción: 2000.

1. Aranduka poha [5]: narraciones Avá Guaraní del Departamento de Kanindejú, distrito de Villa Ygatimí, comunidad Itanarãmi.

2. Aranduka poteïha [6]: narraciones de las mujeres Avá Guaraní del Departamento de Kanindejú, distrito de Kuruguaty, comunidad Fortuna y Nueva Esperanza.
3. Aranduka pokõiha [7]: narraciones de las mujeres Avá Guaraní del Departamento de Kanindejú, distrito de Kuruguaty, Comunidad Fortuna y Nueva Esperanza.
4. Aranduka poapyha [8]: breve reseña histórica de los Avá Guaraní de la comunidad indígena Colonia Fortuna.
5. Aranduka paha [10]: narración Avá Guaraní de la Comunidad Indígena de Itanarãmi. Distrito de Villa Ygatimi Departamento de Kanindejú.
6. Aranduka pateïha [11]: narración Avá Guaraní de la Comunidad Indígena de Itanarãmi, Distrito de Villa Ygatimi, Departamento de Kanindejú.

REED, Richard. 1995. *Prophets of Agroforestry: Guarani Communities and Commercial Gathering*. University of Texas Press.

REED, Richard. 1997. *Forest Dwellers, Forest Protectors. Indigenous Models for International Development*. Boston, London, Toronto.

REHNFELDT, Marilin (2000). Etnohistoria de los Caaguá (Guaraní) del Este Paraguayo (1537-1669) In: *Suplemento antropológico*, Vol. 35, Asunción.

Revista de Indias 2004. 2004, vol. LXIV, Nr. 230. Madrid.

RIBEIRO, Darcy. 1949. *Culturas e línguas indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro.

ROBINS, Wayne. 1999. *Etnicidad, tierra y poder*. Asunción, CEADUC.

ROCCA, Manuel María; ROSSI, Juan José. 2004. *Los chané-chiriguano: (arawak y guaraní)*. Buenos Aires.

ROULET, Florencia. 1992. Fragmentación política y conflictos étnicos. Las condiciones internas de la vulnerabilidad de los Guaraní ante la conquista española. In: *Suplemento Antropológico*, 27, Nr. 1, 159-186.

ROULET, Florencia. 1993. *La resistencia de los Guaraní del Paraguay a la conquista española (1537-1556)*. Posadas, Editorial Universitaria, Universidad Nacional de

Misiones.

RUFINELLI, S.; VYSOKOLAN, Oleg. 1988. La situación de la tenencia de la tierra entre los Indígenas Mbyá, Chiripá y Aché-Guayakí. Asunción, Proyecto Guaraní.

SERVICE, Elman R. 1994. The "encomienda" in Paraguay. In: Wilmington, Del. (Hrsg.). Where cultures meet: frontiers in Latin American history Scholarly Resources Books.

SILVA Noelli, Francisco (2004). La Distribución Geográfica de las Evidencias Arqueológicas Guaraní. In: Revista de Indias, La Rioja, Vol. LXIV, Nr.. 230, 17-34.

SCHADEN, Egon. 1998. Aspectos fundamentales de la cultura guaraní. Asunción, CEADUC.

SCHMIDEL, Ulrich (1986). Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay 1534-1554. Madrid.

SCHMIDT, Donatella. 1993. Do You Have an Opy? Politics and Identity among the Mbya-Guaraní of Argentina and Eastern Paraguay. Austin.

SCHMIDT, Bettina E. (Hrsg.). 2003. Wilde Denker: Unordnung und Erkenntnis auf dem Tellerrand der Ethnologie; Festschrift für Mark Münzel zum 60. Geburtstag. Marburg.

SCHMUNDT, Manuela. 1997. El aspecto dinámico del liderazgo político pãï tavyterã: una comparación entre dos comunidades en el Paraguay nororiental. In: Suplemento Antropológico, 32, 1-2, 329-351.

SCHMUNDT, Manuela. 2002. Jaku'eke! Auf, lasst uns uns bewegen! Organisation als Praxis im gegenwärtigen paraguayischen Kontext am Beispiel der Organización Campesina del Norte, Nordostparaguay. Dissertation. Bern.

SCHULER, Evelyn. 2000. Sein oder Nicht-Sein. Fragmente eines kosmologischen Tupi-Guarani Diskurses in der neueren brasilianischen Ethnologie, Marburg.

SOUSA, Gabriel Soares de. 1938. Tratado descriptivo do Brasil em 1587. São Paulo, Companhia editora nacional.

SPSAJ. 1994. Resultado del «Proyecto Caazapá». Enfrentamiento de los campesinos mbyá y los campesinos criollos por las últimas tierras agrícolas disponibles. Asunción.

SPSAJ. 2004. Recuperando el Teko Porã – El Modo de Ser Pleno, comunidad Mbya Pto. Bertoni. Asunción.

STAVENHAGEN, Rodolfo. 1995. Los derechos indígenas: nuevo enfoque del sistema internacional. In: Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. Antropología jurídica, México Nr. 3, Universidad Nacional Autónoma de México.

STAVENHAGEN, Rodolfo . 2000. Derechos humanos de los pueblos indígenas. México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

STAVENHAGEN, Rodolfo. 2001. La cuestión étnica. México, El Colegio de México.

SUHR, Henning. 2004. Focus Brasilien, Brasiliens Indianerpolitik zwischen neuer Gewalt und alten Problemen. Konrad Adenauer Stiftung. Studienzentrum Rio de Janeiro, São Paulo.

SÚSNIK, Branislava. 1965. El indio colonial del Paraguay. I. El guaraní colonial. Asunción.

SÚSNIK, Branislava. 1975. Dispersión Tupí-Guaraní prehistórica: ensayo analítico. Museo Etnográfico Andrés Barbero. Asunción.

SÚSNIK, Branislava. 1978. Resistencia activa de los guaraní. In: Augusto Roa Bosta (Hrsg.). Las Culturas Condenadas. Siglo XXI, México D.F.

SÚSNIK, Branislava. 1978. Los aborígenes del Paraguay. Asunción.

SÚSNIK, Branislava. 1970-80. Etnohistoria de los Guaraníes: época colonial. Asunción.

SÚSNIK, Branislava. 1970-80. Los aborígenes del Paraguay II, etnohistoria de los Guaraníes. Asunción.

SÚSNIK, Branislava. 1984. La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas. In: Suplemento antropológico. Asunción , Vol. 19, Nr. 2, S. 1-7.

SÚSNIK, Branislava. 1984-1985. Los aborígenes del Paraguay. VI. Aproximación a las creencias de los indígenas. Asunción.

SÚSNIK, Branislava. 1988. Etnohistoria del Paraguay; Etnohistoria de los Chaqueños y de

- los Guaraníes. Bosquejo sintético. In: Suplemento Antropológico, 23, 2, 7-50.
- SÚSNIK, Branislava. 1993. Una visión socio antropológica del Paraguay. XVI- XVII. Asunción.
- Terras Guarani no Litoral: as matas que forman revelados aos nossos antigos avós. 2004. CTI-Centro de Trabalho Indigenista, São Paulo.
- STADEN, Hans. 1988 (erste Auflage 1557). Brasilien. Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute 1548-1555. FABER, G. (Hrsg.).Nördlingen.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 1988. Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina. Mexiko D.F.
- UNESCO (Hrsg.). 1996. Biosphärenreservate. Die Sevilla-Strategie und die Internationalen Leitlinien für das Weltnetz. Bundesamt für Naturschutz, Bonn, 20 – 23.
- UNHCR (Hrsg.), Wer ist ein Flüchtling?, <http://unhcr.de/un&ref/who/gwhois.htm>, Januar, 2007.
- URBAN, Greg, SHERZER, Joel (Hrsg.). 1991. Nation-States and Indians in Latin America. Austin, Texas.
- VARA, Alfredo. 1984. La construcción guaraní de la realidad: una interpretación psicoanalítica. Asunción.
- VELAZQUEZ, Rafael E. 1965. Rebelión de los Indios de Arecayá, en 1660, Reacción indígena contra los excesos de la Encomienda en el Paraguay. In: Revista Paraguaya de Sociología, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, Año I, Número 2, Seiten: 21 ff. Asunción.
- VERÁSTIQUE, Bernardino. 2000. Michoacán and Eden: Vasco de Quiroga and the evangelization of western Mexico. Austin, Texas.
- VIELFALT 53. UNO-Dekade der Indigenen Völker. Zeitschrift für bedrohte Völker. Heft 4. 2004. Bern.
- VINDIG, Diana (Hrsg.). 2003. El mundo Indígena 2002-2003. IWGIA Kopenhagen.
- VINDIG, Diana (Hrsg.). 2004. El mundo Indígena 2004. IWGIA Kopenhagen.
- VYSOKOLÁN, Oleg. 1986. La traición de Papa Rei: situación actual de la tenencia de la

tierra entre los Pai Tavyterã y comunidades Mbyá bajo área de influencia del proyecto Paï Tavyterã. Asunción, Asociación Indigenista del Paraguay / Misión de Amistad.

VYSOKOLÁN, Oleg. 1992. La traición de Papa Réi: 500 años de resistencia. Asunción, Helvetas, Ediciones Cabichu'i.

WICKER, Hans-Rudolf. 1982. Mbyá, Pai-Tavyterã und Chiripá in Ostparaguay. Zur Guaraní Sammlung von Adolf-Nikolaus Schuster. Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums 61/62. Bern.

WICKER, Hans-Rudolf. 1989-1990. Yvykytí – cutting the earth: indian land rights strategies in eastern Paraguay. In: Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bull. 53.

WICKER, Hans-Rudolf. 1992. tekoha – Der „Ort des Seins“ oder die Rekonstruktion indianischer Gemeinschaften im Nordosten Paraguays. In: Die Neue Welt: 1492-1992; Indianer zwischen Unterdrückung und Widerstand, Basel, Boston, Berlin.

WICKER, Hans-Rudolf. 1993. Pai-Tavyterã: 'Menschen im Zentrum der Erde'. Zur Lebenssituation der Guaraní in Nordostparaguay. In: Peter GERBER (Hrsg.). 500 Jahre danach: Zur heutigen Lage der indigenen Völker bei der Amerika. Ethnologische Schriften Zürich, 13, 223-245, Zürich.

WICKER, Hans-Rudolf. 1997. Taruju: Enfermedad de los dioses que lleva al suicidio. In: Suplemento Antropológico, 32, 1-2, 273-315.

ZANARDINI, José. 1999. Mirando de Frente. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 31, Asunción.

ZANARDINI, José; BIEDERMANN, Walter. 2001. Los indígenas del Paraguay. Asunción, CEADUC.

ZIMMERMAN, Klaus. 1999. Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios: ensayos de ecología lingüística. Frankfurt/Main, Vervuert, Madrid.

Internetquellen:

<http://www.endepa.org.ar/derechos.htm>. 23.09.2007.

<http://www.mapuche.info/indgen/ecoportal031023b.html>. 5.11.2007

<http://alertanet.org/constitucion-indigenas.htm>, S.18. 9.05.2008

<http://www.zeit-fragen.ch/ausgaben/2006/nr50-vom-11122006/trinkwasser-das-blaue-gold-des-acuifero-guarani/> 11.12. 2006

<http://www.alertanet.org/constitucion-indigenas.htm>. 16. 08. 2007

Verfassungen und Gesetzestexte:

Constitución Nacional del Paraguay, Capitulo V de los Pueblos Indígenas.

<http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/capitulo2.php>

Constitución de la República Federativa del Brasil. 1988.

Ley 854 Estatuto Agrario. 1963. Asunción.

Ley 904 o Estatuto de las Comunidades Indígenas. 1981. Asunción.

Ley del Aborigen 2435. 1987 (Juni). Posadas.

Ley del Aborigen 2435. Regulamentación. 1987 (Dezember). Posadas.

Ley de Colonización y del Hogar“ (1904) und dem „Ley de Reducciones de Tribus Indígenas“ (1909)

Häufig konsultierte Internetseiten verschiedener Organisationen und Verbände

<http://www.staff.uni-mainz.de/lustig/hisp/guarani.html>

<http://www.trabalhoindigenista.org.br/>

http://www.socioambiental.org/home_html

<http://www.desarrollosocial.gov.ar/contalovos/default.asp>

<http://www.gfbv.de/index.php>

<http://www.cimi.org.br/>

<http://www.trabalhoindigenista.org.br/>

<http://www.funam.org.ar/quienes.htm>

<http://www.tierraviva.org.py>

<http://www.agenciawalsh.org/index.php/a/2007/06/26/p1136>

<http://www.staff.uni-mainz.de/lustig/hisp/guarani.html>

<http://www.trabalhoindigenista.org.br/>

http://www.socioambiental.org/home_html

<http://www.desarrollosocial.gov.ar/contalovos/default.asp>

<http://www.abc.com.py>

http://www.global2000.at/pages/gnews98_4les1.htm

<http://www.clarin.com.ar>

<http://www.ecoportal.net/>

<http://lanacion.com.ar>

Abkürzungsverzeichnis der am häufigsten verwendeten Begriffe

ACIDI - Asociación de Comunidades Indígenas del Pueblo Mbya Guaraní de Itapúa

AIP - Asociación Indigenista de Paraguay

AMRK- Amerikanische Menschenrechtskonvention

CTI - Centro de Trabalho Indigenista

EdI - Estatuto do Índio

ENDEPA - Equipo Nacional de Pastoral Aborigen

FUNAI - Fundação Nacional do índio

IBR - Instituto de Bienestar Rural

INAI – Instituto Nacional de Asuntos Indígenas

INDI – Instituto Nacional Indígena

ILO – International Labour Organisation

MERCOSUR – Mercado Común del Sur

PG - Proyecto Guaraní

PPT- Proyecto Pai-Tavyterã

SPI - Serviço de Proteção aos índios

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

UNLP – Universidad Nacional de La Plata

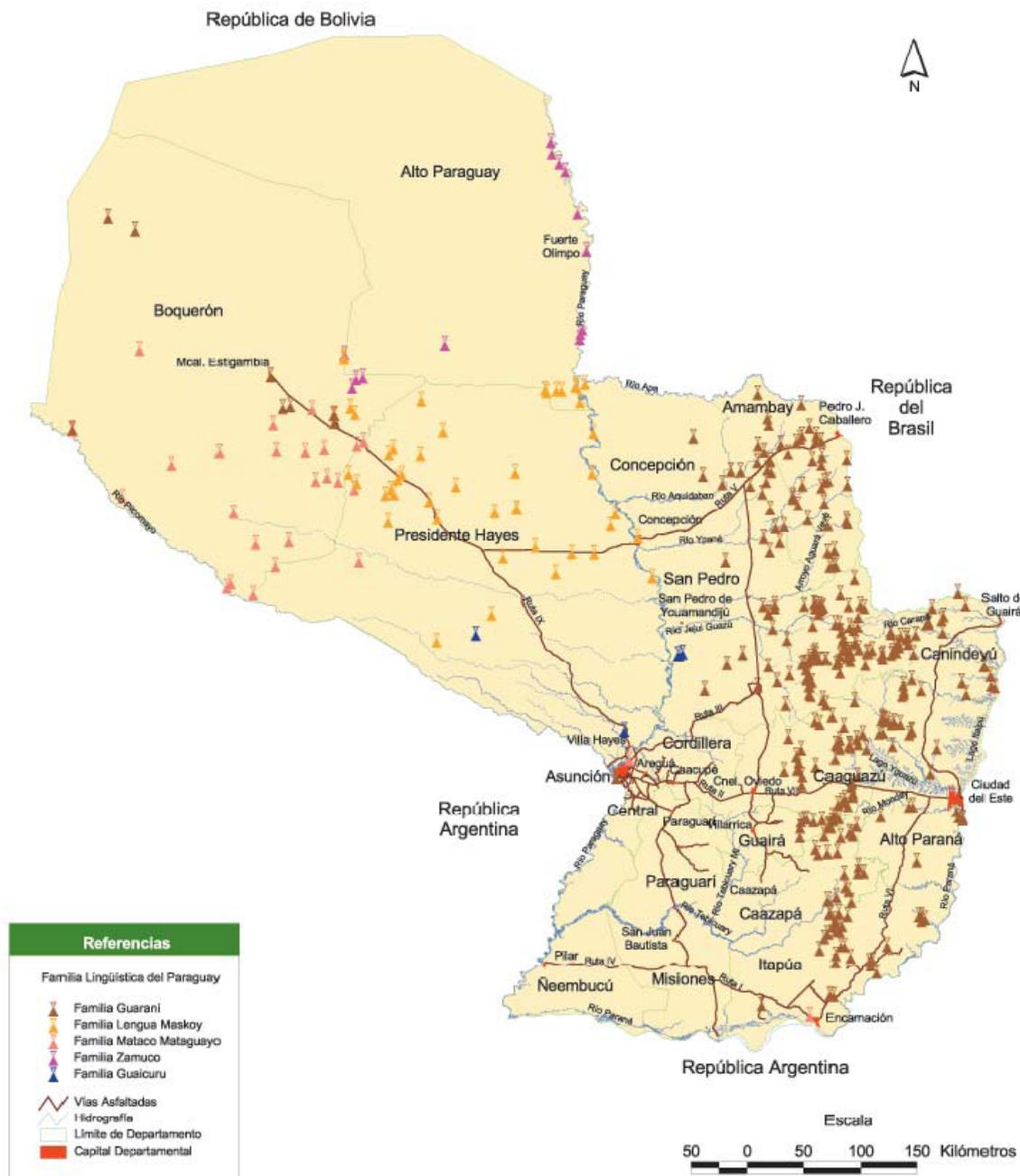
UNO – United Nations Organisation

WGIP -Working Group on Indigenous Populations, Arbeitsgruppe über Indigene

Bevölkerung

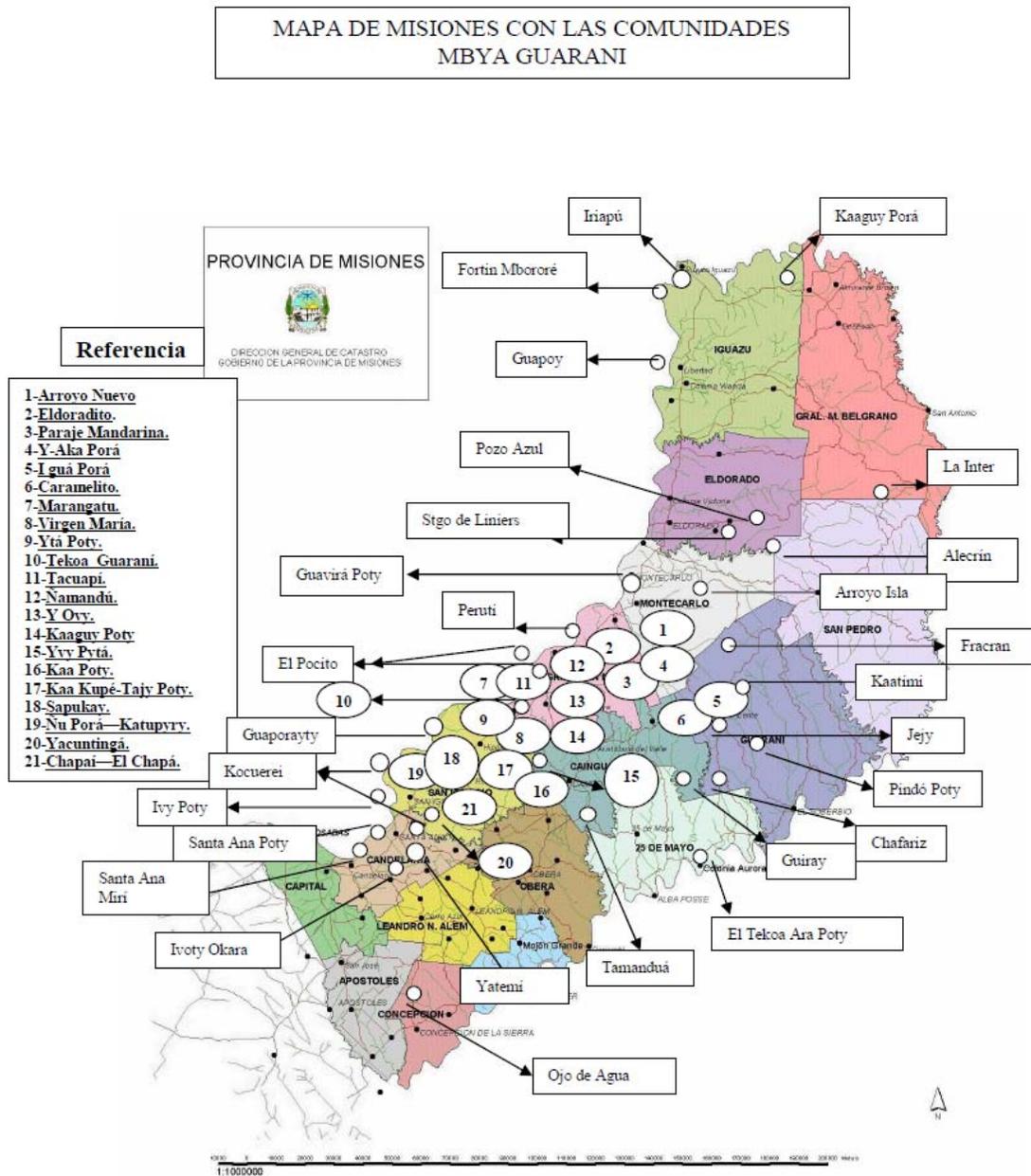
Kartenmaterial

1. Guaraní-Gemeinden in Paraguay



Aus: Paraguay. Censo 2002. Atlas de las Comunidades Indígenas en el Paraguay, S. 21. Asunción.

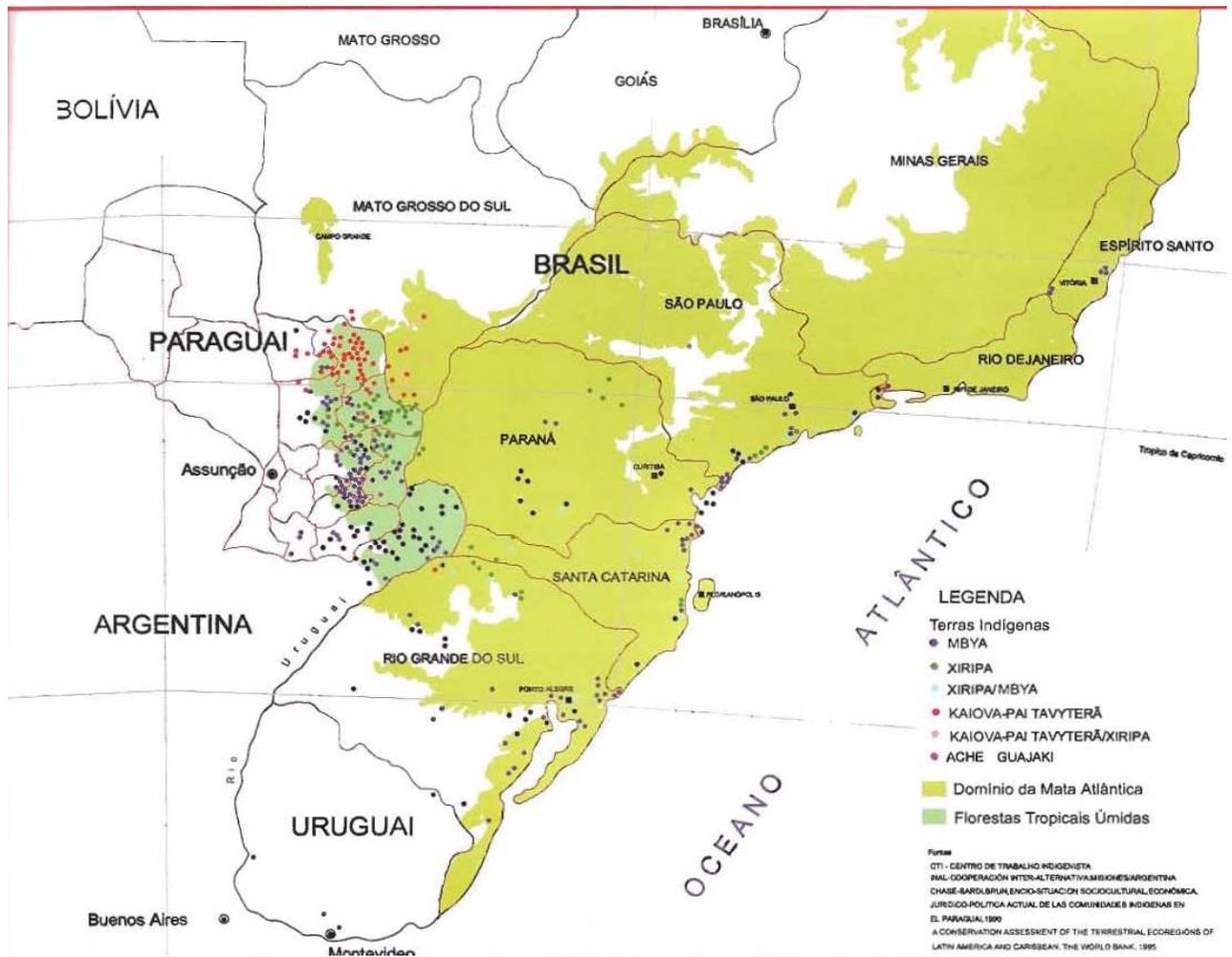
2. Guarani-Gemeinden in Argentinien



Aus:

<http://www.misiones.gov.ar/MinisterioGobierno/guaranies/MapaGuaranies.pdf>. 23.05. 2008.

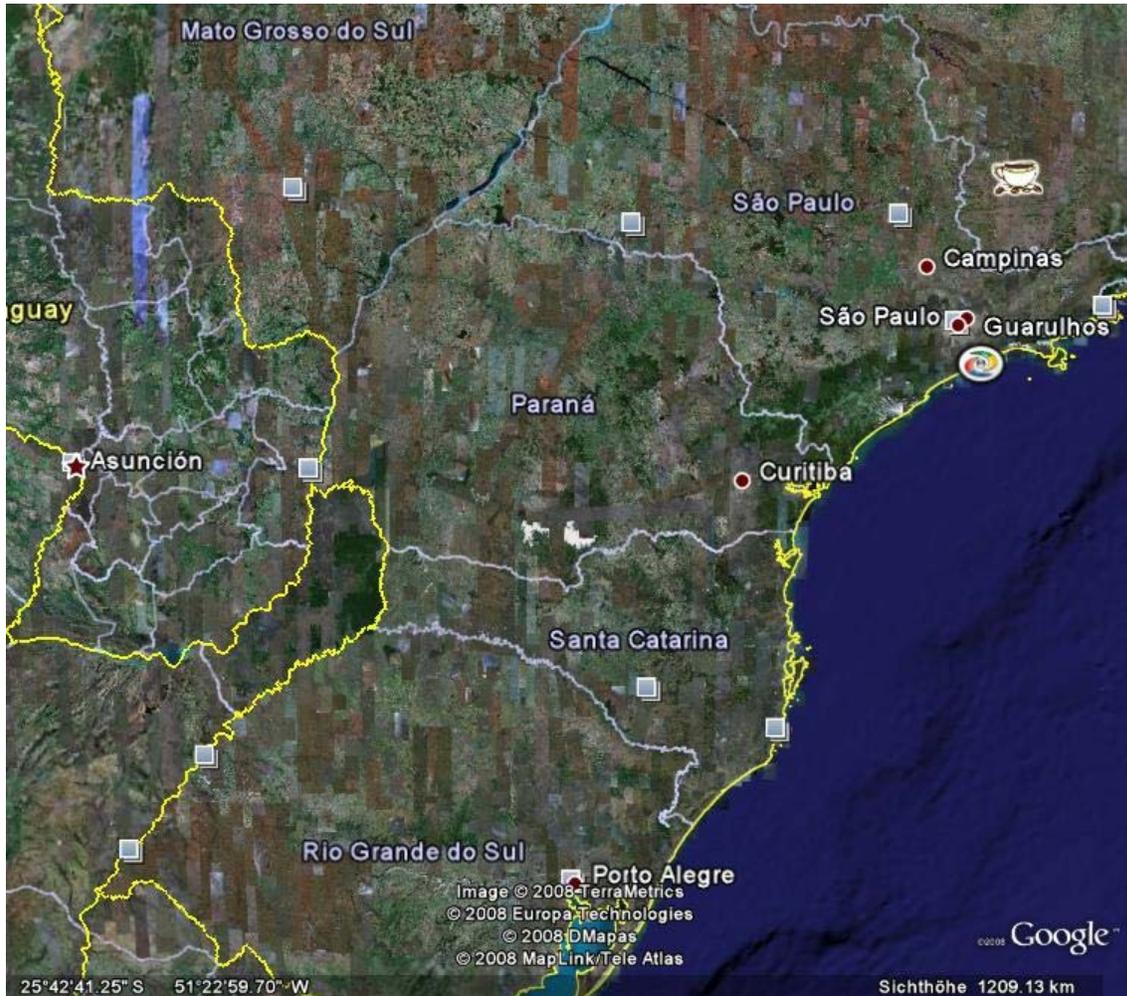
3. Guaraní-Gemeinden in Brasilien



Aus: Terras Guarani No Litoral. Ka'aguy oreramói kuéry ojou rive vae'ue'y. 2004. CTI. São Paulo.

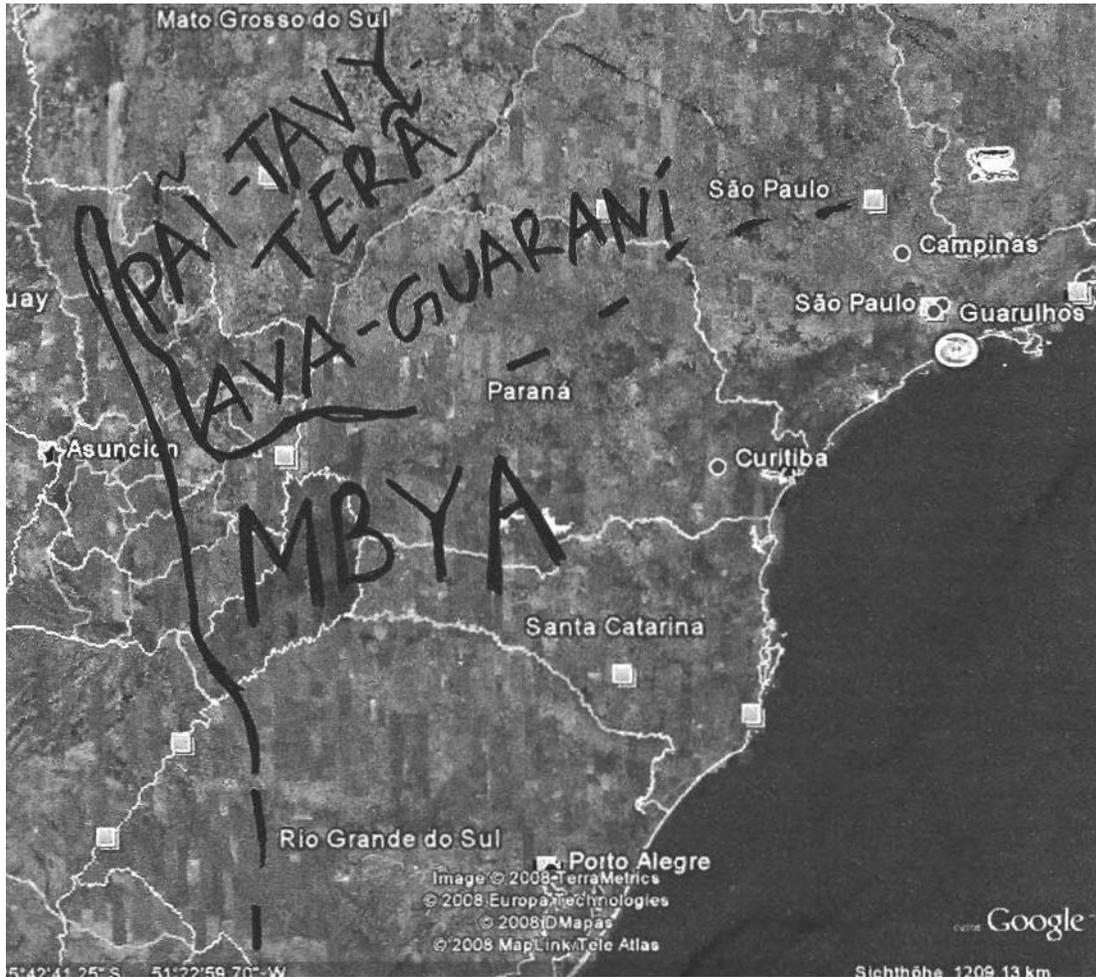
4. Das Guaraní-Territorium

4.1 Paraguay, Brasilien und Argentinien



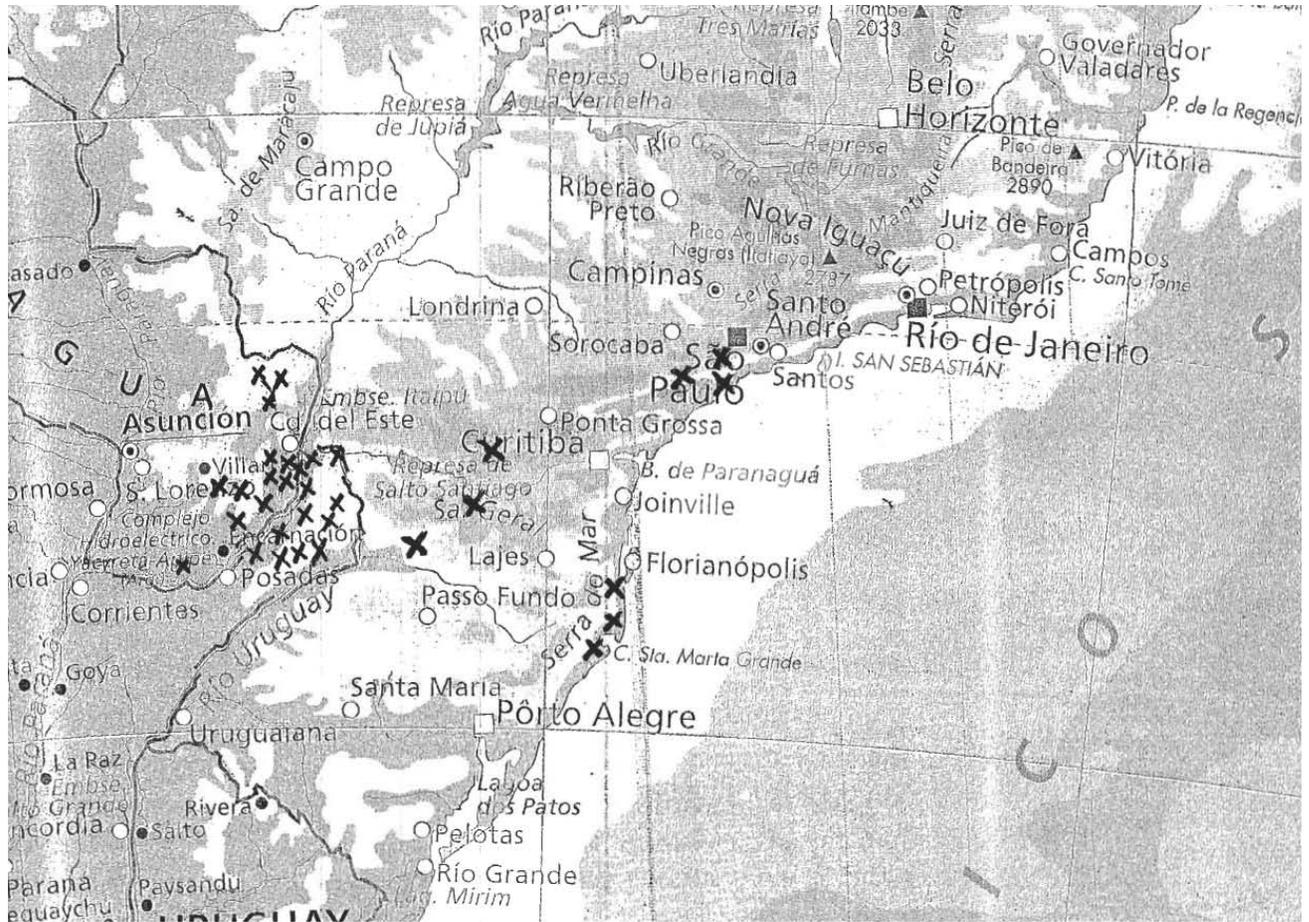
Aus: Google-earth. Vogelperspektive des Guaraní-Territoriums. Gut erkennbar die wenigen Reste des atlantischen Waldes.

4.2. Die Siedlungsgebiete der Paĩ-Tavyterã, Ava-Guaraní und Mbya.



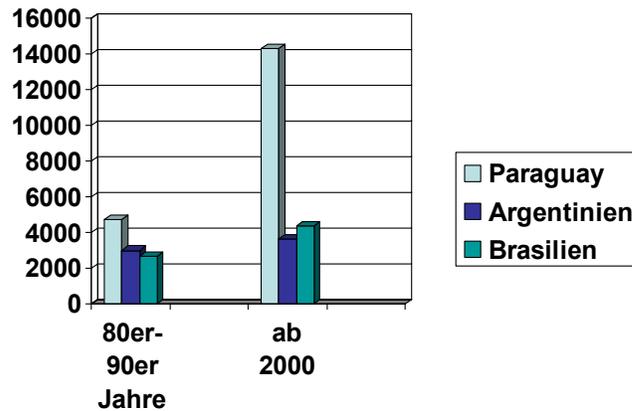
Eine ungefähre Markierung des heutigen Siedlungsgebietes der drei Guaraní-Gruppen stark vereinfacht. Da die Grenzen fließend sind und sich verändern, ist es eigentlich nur mit der Markierung der jeweiligen Gemeinden möglich, die Territorien zu markieren. Aber auch diese sind nur Momentaufnahmen. Das Paĩ-Tavyterã-Siedlungsgebiet befindet sich auf der Karte, wo ihr Name eingezeichnet ist. So auch das Siedlungsgebiet der Ava-Guaraní. Nur die Mbya zeigen nicht diese Dichte, ihre Siedlungsgebiete reichen bis weit in das eigentliche Paĩ-Tavyterã –Gebiet hinein. Es fehlt hier außerdem Uruguay, als neues-altes Territorium.

5. Von der Autorin aufgesuchte Guarani-Gemeinden



Die x-Kennzeichnungen dienen zur Markierung der von der Autorin besuchten Gemeinden. Die Dichte der besuchten Gemeinden spiegelt auch z.T. die Kerngebiete der Mbya-Guaraní wider.

Bevölkerungswachstum der Mbya-Guaraní



Der Bevölkerungssprung der Mbya hat mehrere Ursachen: Besser durchgeführte Zensen spiegeln eine realistischere Bevölkerungszahl wider. Auch Verbesserung in der Rechtslage für Indigene animiert z.B. Guaraní in Brasilien, sich auch als diese zu bekennen. Außerdem hat –wenn auch noch nicht ausreichend– eine Verbesserung in der Gesundheitsversorgung stattgefunden, die die Kinder- und Säuglingssterblichkeit sinken ließ.

Bildmaterial



Atlantischer, subtropischer Wald in Kuña Piru, Misiones, Argentinien. Territorium verschiedener Mbya-Gemeinden.



Soja-Anbau in Alto Paraná, Paraguay. Die Bäume im Hintergrund markieren die Grenze eines tekoha der Mbya.



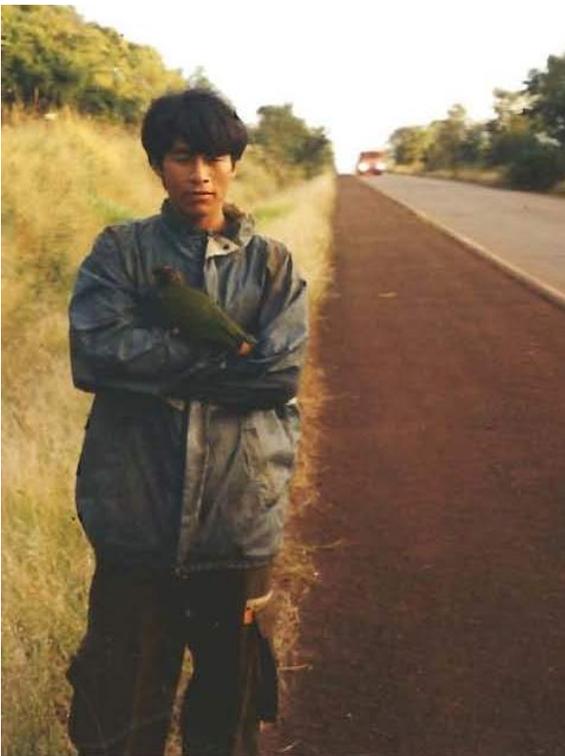
Abendliche Tanz- und Gesangsrituale der Mbya von Pt. Bertoni, Alto Paraná, Paraguay.



Der junge *mburuvicha* Moro Kavolo in Yy Xĩ São Paulo/Brasilien, mit liebevoll gehätschelttem Hausschwein.



Die Zukunft der Mbya: Kinder in einem argentinischen *tekoha* beim nachmittäglichen *tangara*.



Ein junger Mbya unterwegs zwischen den *tekoha*.

Alle Fotos stammen von der Autorin.

Lebenslauf

Der Lebenslauf ist in der Online-Version
aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten

Schriften:

Die sozio-politische Struktur der Ava-Guaraní en Canindeyú, Paraguay. Eine Feldforschung in Itanaramí und Fortuna. Magisterarbeit der FU Berlin (unveröffentlicht)

Mapuche in Chile fordern Freilassung der politischen Gefangenen, Göttingen 2004.

Zum 30. Jahrestag des Putsches in Chile: Mapuche fordern Wahrheit und Gerechtigkeit, Göttingen 2003

Sieben Jahre nach dem Völkermord in Guatemala: Maya leiden noch immer unter Straflosigkeit und politischer Gewalt, Göttingen 2003.

Nachrichten aus der Welt der Indigenen in Chile, Peru, Argentinien und Australien, in: pogrom, bedrohte Voelker, Nr. 219, Göttingen, Bozen 2004.

Flucht aus dem Amazonasgebiet in: pogrom, bedrohte Voelker, Nr. 220, Göttingen Bozen 2004.

Mbya Guaraní verteidigen sich gegen Landraub, in: pogrom, bedrohte Voelker, Nr. 220, Göttingen, Bozen 2004.

Brasilien: Indianer hoffen auf Demarkierung ihres Territoriums, in: pogrom, bedrohte Voelker, Nr. 220, Göttingen, Bozen 2004.

Nachrichten aus der Welt der Indigenen in Brasilien, Guatemala und Ecuador, in: pogrom, bedrohte Voelker, Nr. 221, Göttingen, Bozen 2004.

Menschen am Fluss: Ethnozid am Bío Bío, in: pogrom, bedrohte Voelker, Nr. 222, Göttingen, Bozen 2004.

Bitterer Zucker in La Loma, in: pogrom, bedrohte Voelker, Nr. 222, Göttingen, Bozen 2004.

Totentanz im Land der Maya, in: pogrom, bedrohte Voelker, Nr. 222, Göttingen, Bozen 2004.

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich diese Arbeit selbstständig verfasst habe und keine anderen Hilfsmittel als die angegebenen benützt habe.

Buenos Aires, den