

Evelyne Puchegger-Ebner, 2001: Kultische Nutzung von Mais. Die *tesgüinada* der Tarahumara und ihre Bedeutung für die soziale Stellung der Frauen. In: Ingruber/Kaller-Dietrich (Hg.): Mais. Geschichte und Nutzung einer Kulturpflanze (161-182). Brandes & Apse/Südwind. Frankfurt am Main/Wien.

Die im Nordwesten Mexikos lebenden Tarahumara haben im Laufe der Jahrhunderte das *tesgüinada*-Netzwerk, eine soziale Organisationsform entwickelt, die sich als ethnische und kulturelle Überlebensstrategie in der Auseinandersetzung mit der spanisch-mexikanischen Dominanzkultur erwiesen hat. Aufgrund eines selbst bestimmten (wirtschaftlichen) Handelns ermöglicht es die *tesgüinada*, dem Assimilationsdruck von außen, die eigenen kulturellen Vorstellungen entgegenzusetzen. Diese kulturelle Institution basiert auf dem ritualisierten Maisbiertrinken und der kultischen Nutzung von Mais. Die mythologisch begründete Produktion von Maisbier steht in engem Zusammenhang mit der Wertschätzung der (pro)kreativen Fähigkeiten der Tarahumara-Frauen einerseits und bildet andererseits die wirtschaftliche Basis für ihre eigenständige Position im sozio-politischen und rituellen Kontext.

Wie aber bewertet die Tarahumara-Gesellschaft die soziale Position der Frau und welche Rolle spielt dabei die Zuordnung von Geschlechterrollen und wie sind die Machtverhältnisse innerhalb der Gesellschaft angelegt? Da die Menschen der Sierra Tarahumara gegenwartsbezogen und diesseits-orientiert agieren und kein Interesse an abstrakten Thesen und ausgeklügelten Theologien haben, werde ich die Stellung der Frau in der Tarahumara-Kultur über die Sozial- und Wirtschaftsstrukturen, das Verhältnis der Geschlechter zueinander und ihre Wertigkeit auf symbolischer Ebene skizzieren. Die Auseinandersetzung mit der sozialen Position der Tarahumara-Frauen erinnert an Machtfaktoren und Machtpositionen, die wir als solche nicht mehr erkennen, weil sie in unserer Gesellschaft aufgehört haben, eine Rolle zu spielen.

Globalisierte Nahrung und Bedeutung der Nahrung für die Tarahumara

Seit Menschengedenken oblag den Frauen das, was man heute Ernährungssicherung nennt. Der Schlüssel dazu ist das Saatgut. Das Hüten der Saat und das Wissen über die verschiedenen Sorten war und steht in der Macht der Frauen, die sie allerdings mit der Kommerzialisierung des Saatgutes verlieren. Aber nicht nur die Kontrolle über den Anbau von Nahrung, sondern auch die Fähigkeiten, Nahrung selbst zu produzieren, ist im Begriff verloren zu gehen. Längst haben vorgefertigte Erzeugnisse die „Kochmacht der Mütter“ (Wichterich 1998:135) gebrochen. Lebensmittel werden heute nicht mehr nach lokaler Verfügung, Aussehen, Geruch, Geschmack und Anlaß ausgewählt, auch die ernährungswissenschaftlichen Aspekte bestimmen nicht, was auf den Tisch kommt.

Vielmehr ist es der jeweilige Werbespot, der das Produkt „verführerisch“ genug anbietet und die KonsumentInnen zum Kauf manipuliert. Transnationale Lebensmittelkonzerne erleichtern die Verschleierung von Ursprung und Art der Ausgangsstoffe und so hat die postmoderne Konsumgesellschaft die Kontrolle über das, was sie sich einverleibt, an die sogenannte *life industry* (Heindl, Bernhard 1999: 36-44) abgegeben. Das führt zur Geschmacksnivellierung und Homogenisierung, sowie zur Internationalisierung einer "Weltmarktstrukturküche"(vgl. Schwendter 1995).

Die Anonymität der modernen Lebensmittelerzeugung macht außerdem die realen Vorgänge rund um die Produkte (aggressiver Einsatz von Chemikalien, Antibiotika, Hormonen, Aufzucht von Tieren in Großbetrieben unter erbärmlichsten Haltungsbedingungen, die Tötungsmaschinerie der Schlachthäuser unsichtbar. Die KonsumentInnen werden unkritischer und dem eigenen Körper gegenüber nachlässiger, dem nur möglichst schnell und effizient Energie zugeführt werden soll - egal ob sich diese Nahrungsaufnahme langfristig gesehen negativ auf das körperliche und seelische Wohlbefinden auswirkt oder nicht. Daher auch der Boom von Fastfood-Ketten.

Aber Nahrungsaufnahme kann mehr sein als der bloße körperliche Vorgang der Umwandlung von Essen in Energie. Vor allem kann gemeinsame Nahrungsaufnahme sozio-religiöse, sowie sozio-politische Prozesse in Gang setzen, denn auf der symbolischen Ebene wird das Nahrungsmittel zum Vermittler, zum Kommunikationsmittel. Der Nahrungsaustausch produziert soziale Positionen, indem er innerhalb einer Gesellschaft kulturelle, soziale und ethnische Zusammengehörigkeit konstituiert und Abgrenzungen nach außen schafft. Der gemeinsame Konsum von Nahrung führt über die Produktion sozialer Gemeinsamkeiten zur Ausbildung sozialer Institutionen mit ihren identitätsstiftenden Mechanismen (Halbmayer 1999:67-88).

Am Beispiel der Tarahumara möchte ich zeigen, wieviel mehr als bloße Ernährung ein Lebens-Mittel sein kann, und welche Konsequenzen sich für die Tarahumara-Gesellschaft aus diesem Umgang mit Nahrung ergeben. Die kultische Nutzung von Mais macht deutlich, daß „Entwicklungskonzepte“ nicht selten an den Wünschen und Vorstellungen der „Entwicklungsbedürftigen“ gezielt vorbei operieren, ihr einziges Ziel ist die Einbindung von relativ selbständigen Lokalgruppen in die marktindustrielle Gesellschaft. (vgl. Esteva 1995).

Die Tarahumara sind Selbstversorger und nur peripher an den Prozessen der industriellen Marktwirtschaft beteiligt. Tarahumara-Frauen stellen die meisten Nahrungsmittel selbst her. So wissen sie genau, was sie verarbeiten, bzw. womit sie ihre Familie ernähren. Ich werde von ihnen als Erzeugerinnen/Produzentinnen sprechen, da weder sie als Personen, noch ihre Arbeitsleistungen den „Prozeß der Hausfrauisierung“ (Bennholdt-Thomsen, Veronika/ Mies, Maria/ Werlhof, Claudia von 1992) durchlaufen haben. Sie sind sichtbare Akteurinnen im Wirtschaftsgeschehen der Gemeinden. Obwohl nach marktwirtschaftlichen und fortschrittsorientierten Auffassungen, die Tarahumara als „unterentwickelt“ und „marginalisiert“ einzustufen sind, sehen sich viele von ihnen im Zentrum dieses Kosmos angesiedelt. Die Tarahumara achten als ErhalterInnen des Kosmos auf das Einhalten der Riten und Abhalten von Maisbierfesten und erhalten damit den Weltenlauf. Ihr Zugang zur Nahrungsmittelherstellung orientiert sich an den Jahreszyklen, ist rituell „abgesichert“. Erwirtschaftete Überschüsse werden - wie im Falle der *tesgünada* - der Gemeinschaft zugeführt. Erst in der Konfrontation mit dem kapitalistischen

Weltsystem, das sämtliche Lebensformen und Produktionsweisen, die ihm auf seiner globalen Expansion im Wege stehen, diffamiert, werden sie zu „Verlierern“ und „Rückständigen“ (Kaller-Dietrich 1998:19).

Mit seinen einfachen Tischsitten und Eßgewohnheiten nimmt das Essen bei den Tarahumara einen wichtigen Stellenwert ein und ist eng mit ihrer Religion und ihrem Sozialleben verwoben. Nahrung war und ist etwas Heiliges, das nie als Selbstverständlichkeit betrachtet wurde/wird. Man/frau ist dankbar, daß die Natur oder die Gottheit Nahrung bereitstellt. Die Beschäftigung mit dem sprichwörtlichen täglichen Brot bestimmt das Leben der Menschen in der Sierra Tarahumara. Keine Institutionen oder Sozialeinrichtungen federn ab, die tägliche Herausforderung, Mais und Wasser zu beschaffen, prägt den Alltag der Tarahumara. Eine Saison lang kein Regen oder zum falschen Zeitpunkt und die Trockenheit läßt das Vieh zu Grunde gehen, den Mais verdorren, die Bäche und Wasserstellen zu Schlammflöchern voller Krankheitserreger verkommen. Daher die Ehrfurcht vor den Naturgewalten, daher auch die verschiedenen Rituale in Zusammenhang mit dem Anbau-/Erntezyklus. Die Auswirkungen dieser harten Lebensbedingungen werden außerdem durch ein Konzept wirtschaftlicher Vielfalt aufgefangen. Trotz des fragilen Öko-Systems funktionierten die ökonomischen Strategien der Tarahumara erstaunlich gut. Erst als der mexikanische Nationalstaat mit forstwirtschaftlichen Nutzungskonzepten auftrat und der Ausverkauf der Kiefernwälder begann, konnte die ausbalancierte Subsistenz der Tarahumara nur mehr teilweise die negativen ökologischen Auswirkungen der kapitalistischen Marktwirtschaft auffangen.

Wo Hunger eine Lebensbedrohung darstellt und wo es keine institutionalisierten, existentiellen Absicherungen außer der eigenen und gemeinschaftlichen (Re)produktionsfähigkeit gibt, ist der Stellenwert von Nahrung und Fruchtbarkeit ein anderer als in der marktindustriellen Gesellschaft. Auch die Gemeinschaft wird anders wertgeschätzt, denn sie bietet Rückhalt in Notzeiten. Eine "Kultur der Gegenseitigkeit" (Bennholdt-Thomsen 1998:70) garantiert dies.

Mit den Lebens-Mitteln wird sorgfältig umgegangen, denn sie Nähren, spenden und erhalten Leben. Da sie in einem überschaubaren Prozeß gefertigt und nur im lokalen Bereich umgesetzt werden nähren sie körperlich und spirituell. Frauen und Männer sind ErzeugerInnen (und keine Arbeit-NehmerInnen), die ihre eigenen Herstellungstechniken und vielfältiges Wissen bei der Produktion von Nahrung einsetzen und so nach Können und Wissen auch unterschiedliches und unterscheidbares Essen bereiten. Die Ausgangsprodukte entstammen der Umgebung - sei es als Wildkräuter, -gemüse oder als selbst Angebautes, Gepflanztes. Auch hier zeigt sich die Möglichkeit zur Vielfalt und Qualität. Erhalten werden mit der Selbstversorgung und Eigenproduktion auch jene kulturellen Einrichtungen (Wissen, Methoden und Techniken) , die an deren Erzeugung gekoppelt sind.

Die Tarahumara

Über die Tarahumara - der Zensus schwankt zwischen 60.000 bis 80.000 Mitgliedern - als eine homogene Einheit zu schreiben, geht an der Realität vorbei. Zu groß sind

die regionalen Unterschiede im sprachlichen und kulturellen Bereichen. Varianten ergaben sich auch durch die unterschiedliche Akzeptanz der Übernahme der kolonialen Kultur, der katholischen Religion und den daraus resultierenden, sich unterschiedlich schnell ausbreitenden kulturellen Veränderungen. In jüngster Zeit wirken Schulbildung, permanenter Kontakt mit Mestizen, Tourismus und Migration als massiver Veränderungsdruck auf die Tarahumara-Gesellschaft.

Für die Ethnologie sind die Tarahumara regional nicht eindeutig zuordenbar: Einerseits werden sie aufgrund der jüngeren historischen Ereignisse (*conquista* und Grenzziehung USA/Mexiko) zum lateinamerikanischen Raum gerechnet, andererseits sind sie in Jahrtausende alter Tradition kulturell und sprachlich fest mit der Kulturregion des Südwestens von Nordamerika verbunden und werden wissenschaftlich diesem ebenfalls zugeordnet. Genau so oft jedoch werden sie - der künstlich gezogenen Staatsgrenze wegen - nicht mit den USA in Verbindung gebracht (vgl. Feest 1998:14).

Die Tarahumara leben als "*residentially mobile agriculturalists*" (Graham 1994:1) innerhalb der mestizisch/mexikanischen Gesellschaft des Bundesstaates Chihuahua. Dem Einfluß der nationalstaatlichen Gesellschaft kann sich eine indigene Lokalkultur nur bedingt entziehen. Obwohl die Tarahumara wegen der unzugänglichen Topographie der *Sierra Madre Occidental* ein sehr zurückgezogenes Dasein führten und führen, gingen weder die *conquista* noch die 500 Jahre währende koloniale (spanisch-mexikanische) Dominanz spurlos an ihnen vorüber. In der Sprache zeigt sich der spanische Einfluß bei jenen Begriffen, die von den Spaniern eingeführt wurden, also Bezeichnungen für die Ämter-Hierarchie und die christlichen Feiertage. In jüngster Zeit kommen Lehnwörter hinzu, die technische oder wirtschaftliche Neuerungen des „modernen Lebens“ benennen. Solche Einflüsse bewirkten u.a. in Religion, Sitten und Gebräuche, daß parallel zu den kolonialen Institutionen die indigenen Einrichtungen mit ähnlichen Funktionen weiter existieren. So findet sich neben dem zentralistischen, hierarchischen - von den Spaniern eingeführten - Verwaltungssystem des *pueblo* die dezentrale, egalitäre, präkolumbische *ranchería*-Gesellschaft (vgl. Meyer Levi 1993:91f). Wirtschaftliche Veränderungen sind offensichtlich, da die Vorfahren der Tarahumara Mais, Bohnen und Kürbis in Hortikultur kultivierten, aber gleichermaßen SammlerInnen und Jäger waren. Die Spanier brachten aber den Pflug und die Viehwirtschaft, die bald zu einem wichtigen Wirtschaftsfaktor wurde und langsam die Jagd ersetzte (vgl. Kennedy 1996:53). Die Transhumanz, das Herumwandern mit den Herden, Mobilität und Auf-sich-allein-gestellt-Sein sind Eigenschaften, die als positiv besetzte Werte in der Tarahumara-Gesellschaft gelten. Es gibt keine spezielle Bodenständigkeit, wie ausgeprägte Bauernkulturen dies angeblich auszeichnet. Vorratskammern und Aufbewahrungsstätten für Gerätschaften werden viel sorgfältiger angelegt und gewartet als die Häuser. Die meisten Herden stellen den ökonomischen Wert seines/ihrer Besitzer dar, bilden seine/ihre finanzielle Absicherung. Sie werden nur ungern verkauft und nur in Notlagen oder für ein religiöses Fest in Wert gesetzt. Die spanischen Eroberer und Missionare drangen im 16. Jahrhundert in die Sierra Tarahumara in Nordwest-Mexiko vor. Eines der gemeinsamen Hauptcharakteristika der dort lebenden uto-aztekischen Gruppen war ihr Siedlungsmuster, die Streusiedlung. Die Spanier nannten diese Siedlungsform *rancherías*, da es sich nicht um Dorfstrukturen handelte, sondern um eine Ansammlung verstreuter Einzelgehöfte entlang eines Flusses oder Hügels - wo auch immer sich ein ebener und kultivierbarer Flecken Land fand. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts errichteten die

Spanier *Las misiones (jesuíticas) de la Tarahumara*, subsumierten unter der Fremdbezeichnung „Tarahumara“ verschiedene, auf dem Missionsgebiet lebende uto-aztekische Gruppen (Schriek/Schmuhl 1997:188) und beeinflussten sie so gravierend, daß der Mission noch heute Bedeutung zum Verständnis der (aktuellen) Tarahumara-Kultur zukommt. Sie veränderte das Wirtschafts- und Sozialgeschehen und ihren Umgang mit Fremden durch die Einführung von Haustieren und des Pflugs, sowie des Ämtersystems und durch die psychischen Auswirkungen des *repartimiento*-Systems, illegaler Sklaverei und Schuldknechtschaft. Ziel der jesuitischen Missionare war es, die zerstreut siedelnden Tarahumara nicht nur zum Christentum, sondern gleichzeitig zu einer seßhaften Lebensweise mit verstärktem Ackerbau und einer stratifizierten Sozialstruktur zu bekehren. Lebensmittelpunkt der Tarahumara sollten die *pueblos* mit den Residenzen für die Missionare werden. Die *pueblos* erhielten eine indigene Amtshierarchie - nach europäischem Vorbild mit einem *gobernador* an der Spitze. Als Gegenleistung für die Akzeptanz dieses Systems boten die *padres* Nahrungsmittel, Vieh, Krankenversorgung, Schulbildung und Schutz vor anderen feindlichen Indianergruppen sowie vor Übergriffen spanischer Siedler an. In den ersten Jahrzehnten der Mission funktionierte dieser Pakt leidlich, aber bald mußten die Tarahumara ihr Urteil revidieren: In den *pueblos* infizierten sich viele mit epidemischen Krankheiten. Ferner strömten immer mehr Siedler (oft als Lebensmittellieferanten für die Minen) in die Sierra; Landraub und dadurch bedingte Mißernten führten zu Hungersnöten. Weiters wurden die Indianer zu legaler und illegaler Fronarbeit in den Minen und auf den *haciendas* zwangsrekrutiert, ihre Zeremonien verboten, ihre Heiler bestraft und sie selbst ständig kontrolliert und belehrt. Dies hatte eine Reihe von Aufständen (1620/21, 1635, 1648, 1650, 1653, 1690, 1696/98 und 1700/01) zur Folge (vgl. Kennedy 1996:16-26). Diese wurden zwar niedergeschlagen, aber dank der geographischen Lage war es den Tarahumara möglich, sich der Macht der Spanier zu entziehen, indem sie spezielle Überlebensstrategien (zum Beispiel Rückzug in unwegsame Täler) entwickelten und passiven Widerstand (Festhalten an präkolumbischen Traditionen) leisteten. Ende des 18. Jahrhunderts wurde der Jesuitenorden aufgelöst und seine Mitglieder von Carlos III. aus den spanischen Kronländern zurückbeordert. Zwar durften die Jesuiten ab 1900 ihre Missionstätigkeit in der Sierra Tarahumara wiederaufnehmen, doch bedingt durch die veränderte politische Situation, war nur mehr eine begrenzte Einflußnahme möglich.

Ökonomie, soziale und politische Strukturen

Seit der Kolonialzeit betrieben die Tarahumara eine kombinierte Wirtschaftsform aus Ackerbau, Viehzucht, Sammelwirtschaft, Fischfang und Jagd sowie Handel mit und Lohnarbeit für die Mestizen. Diese Wirtschaftsform in Kombination mit dem Streubesitz ermöglicht es ihnen, Nahrungsmittelengpässen erfolgreich zu begegnen. Die meisten Tarahumara-Ehepaare besitzen zahlreiche, kleine Landparzellen an relativ weit von einander entfernt liegenden Orten. Dies bietet in Fällen von Mißernten in einer Region die Möglichkeit, durch Ernteerträge in einer anderen auszugleichen. Die kleinste ökonomische Einheit ist der Haushalt. Männer, Frauen und Kinder wirtschaften zwar gemeinsam, aber doch relativ unabhängig voneinander - diese Unabhängigkeit beruht auf der Besitzregelung der Tarahumara (vgl. Kummels 1988:103).

Siedlungsform, Sozialstruktur und Ökonomie der Tarahumara bedingen einander wechselseitig: Sie leben verstreut in alleinstehenden Gehöften, die von den dazugehörigen Feldern umgeben sind. Diese Streusiedlungen (*rancherías*) bestehen meist aus zwei bis fünf Haushalten einer bilateralen Verwandtschaftsgruppe. Darüber hinaus gibt und gab es keine formell organisierten Verwandtschaftsgruppen. Jedes Gehöft wird von einer Familie bewohnt und bewirtschaftet, wobei den Kern eines Haushaltes die Kleinfamilie bildet: Sie besteht aus Ehefrau, Ehemann und ihren unverheirateten Kindern, manchmal auch noch aus unverheirateten, verwitweten Verwandten (vgl. Deimel 1980:43).

Die Besitzregeln und Erbfolge bei den Tarahumara gewährleisten beiden Geschlechtern gleiche Rechte in der Erbfolge, das heißt sowohl Männer als auch Frauen haben individuelle Besitzrechte an Land und Vieh. Sie behalten ihren Besitz auch während des Zusammenlebens und vererben ihr Land zu gleichen Teilen an Söhne und Töchter. Das individuelle Besitzrecht hilft auch bei Scheidungen, da beiden Ex-Partnern eine wirtschaftliche Basis bleibt. Dieses traditionelle - an die ökologische Situation angepaßte und für die Frau vorteilhafte Erbschaftssystem - wird langsam aufgegeben, da es nicht mit den rechtlichen Strukturen des mexikanischen Nationalstaates kompatibel ist (vgl. Deimel 1979:44f).

Exogamie ist oberstes Gebot beim Heiratsverhalten. Da Ehen im Idealfall nur zwischen Partnern geschlossen werden können, die nicht bilateral verwandt sind, kommen Heiraten innerhalb eines engeren Wohngebietes selten vor. Man/frau sucht und sucht sich den zukünftigen Ehepartner vielmehr von weiter entfernten Orten. Das Exogamieverhalten zusammen mit dem Erbrecht führt oft zu großer räumlicher Streuung des Landbesitzes und Mobilität.

Soziale Beziehungen zwischen benachbarten oder verwandten Haushalten sind oft oberflächlich und von Zurückhaltung geprägt, was dem generellen Sozialverhalten der Tarahumara im Alltag entspricht. Die Konfliktbereinigung hebt man/frau sich für die *tesgüinada* auf. Dies legt nahe, daß das Oszillieren zwischen den beiden Polen soziale Abstinenz über längere Zeiträume einerseits und kurzfristig massiv erlebter Gruppenkontakt andererseits den Vorstellungen der Tarahumara von Kommunikation und sozialen Interaktionen entspricht.

Über der Familie, der Residenzgruppe des *rancho*, gibt es die bereits erwähnten sozio-politischen Einheiten, nämlich das *tesgüinada*-Netzwerk, das die egalitären und dezentralistischen Strukturen der *ranchería*-Gesellschaft weiterführt. Auch die zentralistische Ämterhierarchie des *pueblo*, wobei das flexible und sich permanent verändernde System des *tesgüinada*-Netzwerkes zwischen der Familien- und der *pueblo*-Ebene liegt, bleibt als eine fundamentale soziale Organisationsform aufrecht. In der gesamten Region kommen diese elementaren Strukturen des Tarahumara-Gemeinwesens vor (vgl. Kennedy 1996:137). Politische Beteiligung der Frauen ermöglicht dieses Ämtersystem nicht. Auf der *rancho*-Ebene hingegen - im Rahmen einer *tesgüinada* - werden Frauen in das sozio-politische Geschehen einbezogen, sind an der Entscheidungsfindung der Gruppe beteiligt.

Wesen und Funktion der *tesgüinada*, dem Maisbierfest

Die extreme Topographie der Sierra Tarahumara (das 2000-2400 m hoch gelegene Plateau wird von steil abfallenden, über 1500 m tiefen Schluchten zerschnitten) und die Erfahrungen zu Beginn Kolonisation haben zur Entstehung der Maisbierfeste beigetragen. Die Institution der *tesgüinada* förderte den Willen zur Unabhängigkeit, Geduld, Gelassenheit, Ausdauer, Stolz, Würde, Vorsicht bis hin zum Mißtrauen (allen Fremden gegenüber) und wenn nötig, diesen gegenüber auch ein ausweichendes Verhalten - alles geschätzte Charaktereigenschaften unter den Tarahumara. Die wirtschaftliche Kombination aus Ackerbau und Viehzucht, sowie eine Erbfolge, die zerstreute kleine Besitzungen hervorbringt und damit auch die Notwendigkeit zur Mobilität, ließ die flexible und elementare Institution der *tesgüinada* entstehen. Das institutionalisierte Biertrinken - hier Hauptantrieb zur Gruppenbildung - trug wiederum signifikant zur Entstehung des *tesgüinada* -Netzwerkes als sozio-politische Organisationsform bei. Gleichzeitig initiierte es die Ausprägung spezifischer Verhaltensnormen, die mit jenen des täglichen Lebens kontrastieren (vgl. Kennedy 1996:11). Als lokale Arbeitsgemeinschaft einerseits und als übergreifendes, überregionales Netzwerk andererseits stärkt die *tesgüinada* das Wir-Gefühl und grenzt gleichzeitig nach Außen (gegenüber den anderen) ab. Ferner werden über die *tesgüinada* die Normen und die politischen Vorstellungen der Tarahumara-Gesellschaft definiert (indem sie auch als Ort der Gerichtsbarkeit fungiert und sich hier die lokalen Führungspersönlichkeiten profilieren können) und religiöse Werte transportiert (als Rahmen für Heilzeremonien und Übergangsriten). Wenn davon ausgegangen wird, daß eine ethnische Einheit sich durch ihr jeweils mittels Normen und Werte definiertes Selbstverständnis charakterisieren läßt, wobei dieses Selbstverständnis als kulturelle Identität verstanden wird und Lokalkultur und Identität in eng miteinander vernetzt sind, kann gefolgert werden, daß sich über die Institution der *tesgüinada* auch die ethnische Identität der Tarahumara bestimmt. Die Tarahumara identifizieren sich mit der Farbe des Ritualmaises, jener Farbe (*chori*), die für ihre ethnische Identität steht. Auch die Brüste ihrer nährenden Maismutter hat dieselbe Farbe. Damit grenzen sich die Tahaumara symbolisch von den Weißen und Mestizen ab. Als Kinder Gottes deklariert, wird die kultische Bedeutung des Maises für die Tarahumara-Kultur offenbar. Dies gilt für die Gesamtheit der Tarahumara-Gesellschaft, besonders aber für die Frauen, die sich als Maisbierproduzentinnen ihren wirtschaftlichen, religiösen und sozialen Status erwerben.

Ein Maisbierfest wird nie grundlos veranstaltet, des bloßen Unterhaltungswertes wegen. Anlaß für eine *tesgüinada* kann eine Heilzeremonie, die Durchführung einer Gemeinschaftsarbeit, ein bestimmter Ritus oder auch „größere“ Ereignisse wie die Kirchenfeste in den *pueblos* sein. Obwohl sich die Frauen während der Zeremonien im *pueblo* scheinbar passiv und bedeutungslos im Hintergrund halten, ist ihre Anwesenheit auch während dieser Feste von größter Bedeutung, da sie das (heilige) Maisbier brauen. Und weil dieses Bier gemacht wird, um die Gottheit zu erfreuen und die Harmonie der Welten herzustellen, kommt den Frauen im Rahmen der *pueblo*-Festlichkeiten ein größerer Stellenwert zu als es vordergründig den Anschein hat.

Auch die *tesgüinadas* anläßlich der beliebten Wettrennen - die Tarahumara beiderlei Geschlechts sind hervorragende LangstreckenläuferInnen - haben durch den mythologisch begründeten Ursprung und die Einbindung in ein Maisbierfest rituellen Charakter: So wird durch die obligatorische Opferung der ersten Schale Bier an Gott und das getanzte Gebet aus einem Wettrennen oder einem „normalen“ Arbeitsfest ein Ritual, denn mit dem geopfertem Bier und den göttlich gewünschten Tänzen, wird die Gottheit zur Teilnahme am Fest eingeladen.

Die Feste bestehen aus einem zeremoniellen Teil (opfern, beten, rituelles Tanzen und den jeweiligen Zeremonien mit den belehrenden Ansprachen) und einem profanen (essen, trinken, austauschen von Nachrichten, Erzählungen und Tratsch, Schlichtungen, Gemeinschaftsarbeiten, Wettläufe). Der große Maisbierkonsum fördert die "Selbstentgrenzung". Es werden Ansichten, Gefühle oder auch Aggressionen ausgelebt und nicht länger hinter der Fassade ritualisierter Höflichkeit verborgen. Die Alltagsnormen sind aufgehoben und Zurückhaltung, Respekt vor Anderen, Nichteinmischung in persönliche Angelegenheiten, Vermeidung von Konflikten, eheliche Treue und alltägliches Rollenverhalten der Geschlechter werden im Rausch aufgegeben: Angehörige des eigenen Geschlechts raufen rituell miteinander, Frauen tanzen *matachin* und *pascol* - jene von den Spaniern eingeführten Tänze, die im *pueblo* den Männern vorbehalten sind - oder man/frau erwählt sich jene(n) PartnerIn für eine Nacht, der/die schon immer attraktiv erschien. Ehe, Beziehungen werden für diese eine Nacht „vergessen“. Kinder dürfen bis zum Alter von ca. 15 Jahren kein *tesgüino* trinken. Ab diesem Zeitpunkt werden sie als heiratsfähig und erwachsen angesehen. Oft treffen sie im Rahmen eines Maisbierfestes ihren künftigen Ehepartner (vgl. Kennedy 1990:42).

Auf Maisbierfeste werden auch Probleme, die sonst in einem Gerichtsverfahren enden könnten, verhandelt. Delikte, die nicht bei der staatlichen Gerichtsbarkeit angezeigt werden müssen, werden im Zuge einer *tesgüinada* den Vermittler- bzw. Führungspersönlichkeiten vorgetragen. Einflußreiche Männer bestimmen das Verfahren. Obwohl diese gemeinschaftsinterne Gerichtsbarkeit respektiert und ernst genommen wird, wird auf Formalismen jeglicher Art verzichtet. Es ändert sich der Ort der Gerichtsbarkeit von Mal zu Mal - je nach dem, wo gerade in der Nähe eine *tesgüinada* stattfindet - und es gibt auf symbolischer Ebene nichts, was die politische oder rechtliche Autorität dieses Amtes unterstreicht. Zur Sprache gebracht werden u.a. Verweigerung von wirtschaftlicher Hilfeleistung oder des Verleihens von Arbeitstieren, Landstreitigkeiten, Diebstahl und politische Konkurrenzkämpfe. Das Austragen der Konflikte (und auch der Gewalttätigkeiten) hat Ventilfunktion. Oft versöhnen sich die streitenden Parteien noch auf dem Fest und müssen nicht vor dem Gericht der *gobarnadores* des *pueblos* erscheinen, oder gar vor dem mestizischen *presidente seccional* (vgl. Kummels 1988:107).

Nicht nur bei jenen Tarahumara, die nicht christianisiert sind, werden wichtige öffentliche Ereignisse wie Gemeinschaftsarbeiten, Gemeinde-Angelegenheiten, Zeremonien und Wettläufe - also alle bedeutenden gesellschaftlichen Aktivitäten außerhalb eines Haushaltes - im Rahmen einer *tesgüinada* durchgeführt. Allerdings nimmt nicht in allen Tarahumara-Gemeinden die *tesgüinada* den gleichen Stellenwert ein. Je weniger akkulturiert und christianisiert die Gemeinde ist, desto wichtiger ist die *tesgüinada*, da hier alle sozio-politischen Ereignisse stattfinden. Bei jenen Tarahumara, die christianisiert sind und die *pueblo*-Strukturen übernommen haben, finden wichtige (Gemeinde)entscheidungen und -ereignisse innerhalb dieses kolonial geprägten Bezugssystems statt. Parallel dazu existiert jedoch die *tesgüinada*, weil gewisse Aktivitäten wie Gemeinschaftsarbeiten, Heilzeremonien oder auch interne Schlichtungsverfahren nur in ihrem Kontext abgehalten werden können (vgl. Kennedy 1996:132). In der *tesgüinada* überschneiden sich also die wirtschaftlichen, gesellschaftspolitischen und religiösen Aspekte der Tarahumara-Gesellschaft.

Eine weitere Dimension der *tesgüinada* ist das Essen, die gemeinschaftliche Erfahrung des prallen Lebens, wenn die Fülle und der Überschuß in der Gemeinschaft er-lebt wird, wenn auf eine Zeit des Mangels eine Phase des Überflusses folgt und wenn dieser Überfluß in und mit der Gemeinschaft, die ihn erwirtschaftete, konsumiert wird. Wenn also unter Einbeziehung der Gottheit Sinnenfreude und Sinnlichkeit zelebriert werden. Nach Tarahumara-Vorstellungen verzehrt Gott den Geruch der ihm geopferten Speisen. Der Geruch wird als die unsichtbare Essenz von Nahrung angesehen. Nach der Opferung der Essensgaben werden die „materiellen Überreste“ der Opferspeisen untereinander aufgeteilt und gegessen (Kennedy 1990:82). Diese Auffassung läßt Gott als ein sinnliches und sinnenfreudiges Wesen erscheinen, denn er nimmt ja die ihm geopfert Nahrung mit seinen Sinnen wahr und auf. Dies und die Tatsache, daß „Er“ immer wieder ein solches „Fest der Sinne“ einfordert, macht die sinnliche Erfahrung des Essens deutlich.

Beschreibung einer tesgüinada

Der spanische Terminus *tesgüino* bezeichnet ein alkoholisches Getränk, das je nach lokalen Gegebenheiten entweder aus Mais oder den Fruchtstämmen verschiedener Agaven-Arten hergestellt wird. Heute wird das Bier meist aus Mais gebraut. Bevorzugt wird weicher Mais, aber harter wird ebenfalls verwendet. Je nach Region wird das Bier entweder als *batari* oder *suwiki* bezeichnet.

Das Wichtigste bei einer *tesgüinada* ist die Bereitstellung einer großzügigen Menge Bier - dies ist Ehrensache und Verpflichtung von seiten der Gastgeberfamilie. Sobald die Frauen mit dem Brauen fertig sind, werden die Leute von den benachbarten *ranchos* eingeladen.

Die Maisbierherstellung dauert etwa eine Woche, wobei das Auskeimen des Getreides die erste Phase ist. Die eigentliche Bierproduktion (zweite Phase) dauert in etwa vier bis fünf Tage. Sollte in dieser Zeit ein unvorhersehbares Ereignis (z.B. der erwartete Heiler ist verhindert) eintreten, so kann die zweite Phase des Verfahrens einige Tage verschoben werden (vgl. Kennedy 1996:87).

Eine tesgüinada bei Retosachi

Feldforschungstagebuch vom 1. Jänner 1997

Die Akteure:

Candelaria beaufsichtigt ihre Schaf- und Ziegenherde. Sie ist eine hervorragende Läuferin und Köchin.

Bautista - in seiner Funktion als *monarco* (Zeremonienmeister für die kolonialen Tänze) - legt großen Wert auf die präzise Durchführung der kolonialen Tänze und Zeremonien.

Marcelina webt ihre Trauer um den Verlust ihrer beiden Söhne in schwarz/weiß gemusterte Decken, die sie verkauft.

Mauricio - *sawéame* (Zeremonienmeister) - ist für die korrekte Durchführung der indigenen Rituale und Tänze zuständig.

Luciano, bekannter und geschätzter *oweáme* (*curandero*) heilt Menschen, Tiere und Felder.

Alicia erwirtschaftet Mais in Subsistenz und verfügt über gute Kenntnisse in der Bierbrauerei. Sie wird begleitet von Lucinda, ihrer zirka 15jährige Tochter.

Der Ort:

Tanzplatz und Kochplatz liegen nicht weit von einander entfernt. Die Produktionsstätte der Frauen als Teil des sozialen Geschehens, des öffentlichen Raumes ist sichtbar. An den beiden Orten finden Handlungen parallel statt.

Die Zeit:

Neujahr - ein Tag, eine Nacht, ein weiterer Tag und wieder eine Nacht

Der Festverlauf:

Das Schlachten eines/mehrer (Opfer)tiere(s) und die Herstellung der Speisen sind fester Bestandteil der *tesgüinada* und in ihren Ablauf integriert. Solange das Essen gekocht wird, wird gefastet und getanzt. Das gleiche gilt für das Tanzen. Die Zeremonie selbst wirkt unspektakulär, fast alltäglich.

Die Herstellung von Maisbier:

Eine Woche vor dem Fest:

Alicia und Lucinda säubern die Kochtöpfe mit Asche und Sand. Die größeren sind dem Bierbrauen vorbehalten, die kleineren werden zum Fleischkochen verwendet. Alicia beginnt das Maisbier zu brauen: Zuerst wird der (weiche)Mais in flachen Körben an einem dunklen Ort für etliche Tage aufgestellt. Er wird mit Kiefernadeln bedeckt und jeden Tag mit Wasser besprenkelt. Das Wichtigste zu diesem Zeitpunkt ist der Schutz vor Licht und Sonnenbestrahlung, denn das bringt nur grüne und bittere Keimlinge hervor. Alicia weiß aus Erfahrung, daß nur die weißen Sprossen süßes Bier ergeben. Sie wartet bis die Sprossen drei bis vier Zentimeter lang sind. Erst dann teilt sie die Ausgangsmasse in zwei Hälften: Die eine Hälfte der gemalzen Masse wird gemahlen und mit viel Wasser versetzt zu einer milchig-gelben, dicklichen Flüssigkeit verkocht. Mittlerweile hat Lucinda den Mahlstein, die *matáka* (oder *metate*) gesäubert. Sie kniet sich vor den flachen Stein, wäscht ihre Hände in einer Kürbisschale, stellt den Tontopf mit der Maische neben sich und befördert eine Handvoll Brei auf den Mahlstein. Mit dem Handmahlstück *ma'tásura* (*mano*) zermahlt sie diesen zu einer Paste, die in einen hölzernen Trog unterhalb des Mahlsteines abfließt.

Die *atole* (Maische) wird durchgeseibt und in die *sekori/ollas tesgüíneras* gegossen. *Sanali* heißt das Maisbier vor der Gärung. Zu diesem Zeitpunkt werden die verschiedenen Katalysatoren, Fermentationshilfen (eine der gängigsten ist *basiawi*, eine Grasart – *botanisch Bromus arizonicus*, oder die feingemahlene Rinde einer Rubiaceen Gattung namens *Randia*) beigemischt. Alicia verwendet *basiawi*. Sie zerstößt zirka zwei Handvoll der getrockneten Stengel und Samen, mahlt und vermischt diese mit Wasser zu einer zähen Paste, die ins Maisbier gegossen wird. Anschließend zerkleinert Lucinda den restlichen Mais, der im Sieb verblieben ist, und

fügt ihn bei. Die Tonkrüge werden an eine sonnige Stelle an der Hauswand gestellt. Das Bier muß nun mindestens 24 Stunden lang gären. In der Zwischenzeit wird die andere Hälfte der gemalzten Masse geschrotet, gemischt, und wie die erste weiterverarbeitet. Nach dem Untermischen der Fermentationshilfe wird das frische dem alten Bier zugegossen und das Ganze wird für ein paar weitere Tage vergoren. Der Fermentationsprozeß ist abgeschlossen, wenn das Bier klar und leicht milchig aussieht.

Nicht alle Frauen besitzen Alicias Braukenntnisse. Manche stellen ein weniger aufwendiges Maisbier aus Maismehl, Zucker, Wasser und einem Treibmittel (von Hefe über Kräuter bis hin zu einer Rindenart) her. Vorher wird der Mais über Nacht eingeweicht, auf dem Mahlstein gemahlen und über einem Holzfeuer zum Kochen gebracht. Anschließend werden die Zutaten in einem bestimmten

Mischungsverhältnis in einem großen Tongefäß angesetzt und an einem warmen Platz der Gärung überlassen. Das jeweilige Herstellungsverfahren bestimmt die Qualität und den Geschmack des Bieres.

Festvorbereitung:

Tage vorher:

Bautista besucht die *ranchos* von Freunden und Nachbarn und lädt zum Fest ein. Veranstalten die Besitzer eines Gehöftes eine *tesgüinada*, so werden nur bestimmte Leute eingeladen. Trotzdem sind gegen Ende eines Festes immer mehr Personen als geladene Gäste anwesend. Einerseits, weil die Gäste oft Freunde mitbringen und andererseits, weil es gewiefte Festbesucher gibt, die geschickt herausfinden, wo gerade eine *tesgüinada* stattfindet und dort vorbeischaun, um noch eine Kürbisschale Bier und etwas Essen zu ergattern. Und meist hat diese Taktik Erfolg, denn selbst zu essen, während andere nichts erhalten, ist nach Tarahumara – Auffassung ein schlimmes Vergehen.

Am Vortag:

Es gibt zwei verschiedene Zeremonienmeister - je nachdem ob ein Tanz spanischen oder indigenen Ursprungs ist. Als *festero* oder *monarco* wird jene Person bezeichnet, die ein Fest im *pueblo* leitet. Dies wird als eine spezielle Auszeichnung angesehen, besonders bei den großen *fiestas*, wo diese Funktion als *cargo* für drei Jahre vergeben wird. Der *festero* beaufsichtigt auch die *matachin/pascal*-Tänzer, choreographiert den Tanz gleichermaßen *live*, gibt Anweisungen zu Formationswechseln und feuert die Tanzenden an. Neben diesem, auf kolonialen Einfluß zurückgehenden Amt, gibt es noch den *saweame*, den Sängerschamanen. Er ist Zeremonienmeister für die autochtonen Tänze und führt alle Ritual-Handlungen durch (von der Opfergabe bis zum Einrasseln des präkolumbischen *tutuburi*-Tänze). Die kolonialen Tänze werden von Männern aufgeführt, während an den indigenen Tänzen beide Geschlechter teilnehmen. Da bei dem geplanten Fest *matachin* und *tutuburi* aufgeführt werden, sind sowohl der *monarco* als auch der *saweame* eingeladen.

Bei seiner Ankunft reinigt Mauricio, der *saweame*, den Tanzplatz, indem er Räucherharz in einem Tonbehälter entzündet. Die TänzerInnen treffen ein. Während

die *matachin*-Tänzer sich in langen einander gegenüberstehenden Linien formieren, haben sie den Tanzplatz vor dem Altar für sich. Bald formiert sich aber auch die *tutuburi*-Gruppe ihnen gegenüber. Beide Gruppen tanzen in nächster Nähe aufeinander zu – nach verschiedener Musik, Rhythmus und Tradition. Getanzt wird den ganzen Nachmittag, den Abend und die ganze Nacht hindurch. Erst wenn die Sonne wieder im Zenit steht und die nächtliche Kälte vertrieben hat, beginnt das eigentliche Fest.

Das Zubereiten des Festmahles:

Während einer *tesgüinada* - egal, ob es sich dabei um ein Arbeits- oder ein zeremonielles Fest handelt, helfen die weiblichen Gäste der Gastgeberin bei der Herstellung von Essen und Getränken. Manchmal nehmen auch Besucher etwas von diesem Essen mit nach Hause, besonders wenn es sich dabei um Fleischspeisen handelt. Obwohl die Nahrungsherstellung ein gleichbleibender Prozeß ist, kann sich der Ort der Produktion auf Grund der zu bewältigenden Mengen und der vielen, hinzugekommenen Helferinnen verlagern. Diese Verlagerung auf einen größeren Platz vor dem Haus eignet sich auch besser für Gespräche und den Austausch der Frauen untereinander - die ja mit verschiedenen Aufgaben betraut, oft etwas weiter voneinander entfernt arbeiten. Diese Raumaufteilung erlaubt auch eine effiziente Unterbringung und Überwachung größerer Mengen der verwendeten Lebensmittel in den verschiedenen Produktionsstadien (vgl. Graham 1994: 53f.).

Alicia hat sich für eine Verlagerung und Erweiterung ihres Kochplatzes bis hin zur Mauer-Umfriedung des *ranchos* entschlossen. Als ihre Freundinnen Candelaria, Marcelina und Regina eintreffen, beginnen die Frauen mit der Herstellung von *remeke* (*tortillas* = Maisfladen). Für die Frauen sind sie das Wichtigste: Sie sind das Grundnahrungsmittel, alles Andere gilt als Beiwerk, Zuspeise. Candelaria klettert durch die kleine Öffnung des runden Vorratshauses aus und ein, um genügend getrocknete Maiskolben in ihrem Flechtkorb nach draußen zu bringen. Die schwarz/gelb gefleckte Hauskatze folgt ihr.

In der Nähe des Tanzbodens, dort wo sich jetzt die offene 'Küche' befindet, sitzt Regina vor einem Berg Maiskolben. Sie und ein paar Kinder brechen die Körner von den Kolben. Alle bereits eingetroffenen weiblichen Gäste helfen mit, damit es genügend Mais für die Herstellung von *remeke* (*tortillas*), *keoríki* (*esquiate*) und *damale* (*tamales*) gibt. Obwohl nur eine kleine *tesgüinada stattfindet*, sind immerhin 30 bis 40 Gäste geladen. Sie alle wollen verköstigt werden. Daher müssen Alicia und ihre Helferinnen ausreichende Mengen Fladenbrot und andere Gerichten bereiten.

Marcelina kocht die vom Kolben gelösten Maiskörner in einer Lauge aus Eichenrindenasche, um die harte Schale der Maiskörner aufzuweichen. Es wird so lange weiter gekocht bis sich die Schalen leicht von den Kernen lösen. Marcelina gießt das Kalkwasser ab und säubert die Maiskerne in klarem Wasser etliche Male. Die so behandelten Körner werden als *napiwari* (*nixtamal*, *estamal*) bezeichnet und können auch getrocknet als Vorrat aufgehoben werden.

Auf dem Kochplatz – die ‘Küche’ befindet sich ja heute im Freien vor dem Haus, innerhalb der gemauerten Umfriedung des *rancho* – beginnen die Frauen, die Feuerstellen aus Steinen aufzubauen. Alicia und Marcelina schleppen den Mahlstein in die Mitte. Der *matáka* ist das wichtigste Gerät eines Tarahumara-Haushaltes und besitzt ein erhebliches Gewicht. Daher nehmen ihn die Tarahumara auf ihren Wanderschaften nicht mit - vor allem auch, weil in wenigen Stunden aus einem harten Gesteinsstück ein neuer gefertigt werden kann. Der *matáka* besteht aus einem länglichen, flachen, im Mittelteil leicht nach unten gewölbten und mit einer breiten Rinne versehenen Mahlstein - ohne Füße. Dazu gibt es ein Handstück aus einem harten, länglichen, abgerundeten Stein, der in die Rinne des *matáka* paßt.

Nun mahlen Marcelina, Alicia und ein paar andere Frauen den weichen, geschälten Mais auf den schweren Reibsteinen mehrere Male bis ein fester, weißlicher Teig - *batusí* (*masa, pasta de harina*) - entsteht. So erhalten sie das Ausgangsprodukt für verschiedene Maisspeisen.

Eine andere Verarbeitungsmethode ist das Bräunen, Rösten und Poppen/Puffen von Mais, um daraus *kobisi* (*pinole*) oder *keoríki* (*esquiate*) herzustellen. Dazu verwendet Candelaria ein spezielles Tongefäß (*sakira*). Der Topf hat eine verhältnismäßig weite, ovale Öffnung am oberen Ende. Soll der Mais geröstet/gepoppt werden, wird etwas Sand zusammen mit dem Mais in das Gefäß gefüllt. Dadurch entsteht eine gleichmäßige Hitze, der Mais verbrennt nicht (so leicht) und die Körner platzen schneller auf. Candelaria rührt den Mais mit einem flachen Holzstock (einer Art Spachtel) um. Wenn er ausreichend gebräunt ist, leert sie den Topf, siebt den Sand durch und beginnt von Neuem.

Aus dem Mais-Teig (*batusí*) rollen die Frauen Bällchen und formen daraus mit der Hand Fladen. Anschließend werden die *remeke* in flachen Tonschüsseln/-tellern und auf Backblechen aufgelegt. Die Tonteller stehen auf drei großen Steinen, zwischen denen ein Feuer glost. Die *remeke* werden gebacken bis sie auf beiden Seiten eine hellgelbe Farbe annehmen. Wenn sie durch sind, werden sie vom Feuer genommen und in Körbchen mit sauberen Tüchern eingeschlagen. Das hält sie eine Zeitlang warm. Die Bohnen müssen ebenfalls gekocht werden. Regina sitzt nun inmitten von Kindern und vor einem großen Haufen trockener Bohnenschoten, die alle ausgelöst werden sollen. Bald füllt sich der Korb mit den gefleckten Bohnen. Candelaria röstet die getrockneten Bohnen 10-15 Minuten in einem Topf mit Sand. Regina mahlt sie auf dem *matáka*, mischt sie mit Wasser und läßt sie zu einem Brei verkochen. Eine weitere Gruppe von Frauen bereitet *damale* zu und so ist der Platz, wo die Frauen sitzen, übersät mit den Maishüllblättern, die zur Herstellung von *tamales* gebraucht werden. Das Kürbisgemüse (Kürbisstücke in Agavenkörbchen gedämpft) wird etwas später von Alicia gegart. *Keoríki* (*esquiate*) wird in großen Tontöpfen zubereitet: Dazu mußte Candelaria den in heißem Sand gerösteten Mais mahlen und mit Wasser zum Kochen bringen. Mit etwas Salz und Zucker würzt sie das Gericht. Immer wieder rührt sie mit einem Stöckchen um, damit die Masse nicht anbrennt. Etwas abseits stehen die Behälter mit dem bereits fertigen *suwiki*. Der leicht säuerliche Geschmack ist dem österreichischen Apfelmost ähnlicher als dem der bei uns gängigen (und kommerziell hergestellten) Biersorten.

Opfertier und Lebensmittel:

Mittlerweile sind mehrere Gäste eingetroffen und Feuer wurden entlang des Tanzplatzes entzündet. Die Frauen tragen das Maisbier zum Tanzplatz, wo ein Altar errichtet worden ist. Dort wird/werden anschließend – je nach wirtschaftlicher Kapazität der Familie vom Huhn über den Ziegenbock bis zum prestigereichen Rind – das/die Opfertier(e) geschlachtet. Da die hier beschriebene *tesgüinada* keine große Feier ist, werden nur einige Hühner geopfert. Luciano, der Schamane, reinigt alle Anwesenden und die Opfertiere rituell mit Räucherharz. Danach schneidet er den Tieren die Kehle durch. Das Blut wird in einer hölzernen Schüssel aufgefangen, in einen runden Topf geschöpft und zum Feuer getragen. Etwas davon wird dem Opfermahl beigefügt und ein wenig auch über den Altar gesprenkelt. Den Rest schüttet Luciano unter leisem Beten in die vier Himmelsrichtungen.

Das Rupfen, Sengen und Ausnehmen der geschlachteten Hühner beginnt unmittelbar darauf. Nachdem Luciano seinen Anteil erhalten hat, werden das restliche Fleisch und die Innereien zum Kochplatz gebracht. Die Frauen schichten alles in Tontöpfe und gießen mit Wasser auf. Nach einigen Stunden Garzeit haben sie daraus eine nahrhafte Fleischsuppe (*tonari*) zubereitet.

Während der Nacht wird weitergetanzt: Mauricio gibt mit seiner Rassel den Rhythmus vor. Sowohl er als auch Bautista und die Violinspieler sind unermüdlich im Einsatz. Oft müssen sie den extatischen Tänzern hinterherlaufen, wenn diese zu weit vom Altar-Zentrum weg in die Felder hinein tanzen.

Opfergabe

Zum eigentlichen Beginn des Festes am nächsten Morgen bringen die Frauen die fertig gekochten Speisen zum Tanzplatz. Sie werden neben den Tonkrug mit Maisbier gestellt und Mauricio rasselt die Gaben an *onorúame* (Gott) ein: *Mo'ibúriame* (*elevación de ofrendas*), das Opfer erheben. So wird auch das Musikstück (für Violine) genannt, das manchmal zusätzlich gespielt wird und musikalischer Hauptteil des *matachin* ist.

Die erste Speise, das erste Getränk ist immer für Gott bestimmt. Mauricio nimmt die Kalebasse mit Maisbier, die Tonschüssel mit Suppe und gekochtem Fleisch und die Räucherschale (Föhrenharz auf glimmenden Kohlestückchen) auf. Vor dem Altar verbeugt er sich einige Male, intoniert leise seinen Dank, bekreuzigt sich und geht nach links alle vier Himmelsrichtungen um den Altar herum ab. Währenddessen steigern sich die Tanzaktivitäten, dehnen sich vom Tanzplatz weg aus. Jene Frauen, die bisher mit der Speisenzubereitung beschäftigt waren und daher nicht am Tanz teilnehmen konnten, beginnen jetzt ebenfalls zu tanzen. Der Altar am Tanzplatz bleibt aber weiterhin Zentrum, wenn sich auch die Gruppen manchmal in Formationen davon entfernen, denn Tanz ist bewegtes Gebet, ist direkte Kommunikation mit Gott. Das Finale bildet ein extatisches Drehen, Stampfen, Laufen aller Gruppen über den Tanzboden. Plötzlich setzt Stille ein: Alle TänzerInnen strömen zusammen und die eigentliche Zeremonie, die der Anlaß zur bzw. der Grund für die Abhaltung dieses Maisbierfest ist, beginnt.

Schutz und Heil(ung) fürs Neue Jahr

Nach den durchtanzten Nachtstunden und den intensiv erlebten Zusammenkünften an den Koch- und Lagerfeuern, erscheint oft das eigentliche Ritual, die religiöse Zeremonie selbst, wegen der das Fest überhaupt veranstaltet worden ist - unbedeutend und alltäglich: Während die FestteilnehmerInnen in kleinen Gruppen herumstehen, tritt Luciano zum Altar, bekreuzigt sich und besprengt die drei Altarkreuze mit dem Maisbier aus der Kalebasse. Die vier Himmelsrichtungen (Winde) werden auch mit Maisbier besprengt. Er atmet über der Räucherschale den reinigenden Harzgeruch ein, der ihn von bösen Geistern und Gedanken befreit. Mittlerweile haben alle Erwachsenen einen Halbkreis um die Kreuze gebildet: Die Frauen auf der einen Seite, die Männer gegenüber. Luciano bietet jeder/m TeilnehmerInrituell zu essen und zu trinken an und überreicht auch jeder Person die Räucherschale zur seelischen und geistigen Reinigung. Von der Mitte des Tanzbodens aus hält er eine Ansprache – mit derselben monotonen Stimme, mit der er Gebete rezitiert. Abschließend reicht er jeder/m feierlich mit sanfter Fingerberührung die Hand und dankt für die Teilnahme.

Suwiki und tonari

Jetzt strömen alle zu den vollen Töpfen. Lange war gefastet, gebetet, getanzt worden. Nun wartet der Festschmaus. Der große Kochtopf enthält die Fleischsuppe - die während der Nacht gekocht wurde und nun auskühlt. Wenn die Suppe nicht mehr so heiß ist, entfernen die Frauen das Fleisch von den Knochen und verteilen es mit der Suppe an die Gäste. Die Feuerstelle, wo sich die Kochtöpfe befinden, wird am Ende des Festes zerstört, manchmal auch schon früher, wenn Platz zum Tanzen gebraucht wird. Die Asche wird weggekehrt und nahe dem Feld entsorgt. Mauricio überreicht speziellen Gästen den Ehrentrunk aus jenem Topf vom Altar, aus dem auch Gott getrunken hat. Mit der erhobenen Hand macht er das Kreuzzeichen in alle vier Himmelsrichtungen, murmelt einen Trinkspruch und leert die Kalebasse in einem Zug - was der Höflichkeitsnorm entspricht. Dann wird sie wieder gefüllt und dem Ehrengast gereicht. Jeder Gast beschreibt vor dem ersten Schluck mit der Schale ein imaginäres Kreuzzeichen Richtung Osten und trinkt diese ebenfalls in einem Zug aus. Während des ganzen Festes animiert der Hausherr die Männer zum Trinken, die Gastgeberin die weiblichen Gäste.

Jüega bezeichnet die Kürbishälfte, die Schale für das Maisbier; sie faßt zirka einen halben Liter und ist das Maß für Maisbierkonsum. Ohne ein abwehrendes „*mas tarde*“ (=etwas später) wird die Schale sofort wieder aufgefüllt, denn Ziel des Maisbierfestes ist die Selbstentgrenzung im Rausch, jenes Verbunden-Fühlen mit den Mitmenschen, das die distanzierte Alltags-Höflichkeit nicht zuläßt. Das Maisbier wird bis zum letzten Tropfen ausgetrunken – erst damit endet das Fest. Durchaus üblich ist das Weiterziehen der ganzen Trink-Gesellschaft zu einer anderen *tesgüinada*, wenn das Bier zu Ende ist.

Vom Arbeitsfest zum Netzwerk

Kennedy (1996) hat an der Arbeits-*tesgüinada* die gesellschaftlichen Mechanismen untersucht, die zur Entstehung von Maisbierfesten führten und dabei zwei Strategien geschildert, auf welche die Tarahumara zur Bewältigung ihrer landwirtschaftlichen Arbeiten zurückgreifen können. Die Residenzgruppe, die klein, relativ stabil und durch die Verwandtschaftsverhältnisse definiert ist, oder die Arbeitsgemeinschaft, die größer ist, aber von fluktuierender Zusammensetzung und die durch reziproke Verpflichtungen, Freundschaft und ähnliche Lebenssituationen beziehungsweise Bedürfnisse geprägt ist. Die meisten Tätigkeiten könnte die Residenzgruppe allein bewältigen, aber einige Arbeiten oder auch Notfälle erfordern zusätzliche Arbeitskräfte. Um das Funktionieren der Gesellschaft zu sichern wird versucht, zusätzliche Hilfskräfte bei jeder sich bietenden Gelegenheit zu gewinnen. Obwohl Residenzgruppen, die mehr Mitglieder haben, dazu tendieren, ihr Arbeitspensum auf Familienebene zu bewältigen, können auch sie sich nicht ganz der gegenseitigen Hilfeleistung entziehen, denn es gibt immer wieder Ausnahmesituationen, in denen auch eine Selbstversorger-Familie auf Unterstützung von außen angewiesen ist. Es geht daher nicht bloß um die Gewinnung von Arbeitskräften, sondern diese Gemeinschaftsarbeiten stärken auch den sozialen Zusammenhalt, vor allem da sie im Rahmen jener Institution stattfinden, die für die Tarahumara der gemeinschaftliche Zusammenhalt schlechthin bedeutet, eben die *tesgüinada* (vgl. Kennedy 1996:79). Die Einladung zu einer *tesgüinada* betont auch immer den sozialen Aspekt, sofern es sich dabei um ein Arbeits-Maisbierfest und nicht um eine Heilzeremonie handelt.

Ein Überschuß an Mais vermehrt nicht nur das Einkommen, sondern auch das Ansehen seiner Besitzer, denn er ermöglicht es, öfters *tesgüinadas* zu veranstalten. Handelt es sich dabei um eine Arbeits-*tesgüinada*, bedeutet dies, daß mittels vermehrter Gemeinschaftsarbeit größere Landstriche kultivierbar bleiben. Handelt es sich um ein Maisbierfest im zeremoniellen Kontext, so wird den spirituellen Obliegenheiten, die einen hohen Stellenwert bei den Tarahumara einnehmen, nachgekommen. Wer das kann, erfüllt seine/ihre Pflichten an der Gemeinschaft. Abgesehen davon steigert es den persönlichen Beliebtheitsgrad der betreffenden Person, denn die meisten Tarahumara mögen Maisbierfeste und sehen sie als (sozial) wichtig an. Es ist bezeichnend, daß ein Ehepaar, das eine *tesgüinada* veranstaltet, als Geber (von Bier) und nicht als Empfänger (von kostenloser Arbeitsleistung) angesehen wird. Der reichliche Maisbierkonsum wird nicht nur als ausreichende Entlohnung für (geleistete) Gemeinschaftsarbeit angesehen, sondern auch als Entschädigung für die oft langen und anstrengenden Wanderungen zur Arbeitsstelle. Wer ein Maisbierfest veranstaltet, erwirbt Verdienste und damit die Möglichkeit, ein politisches Amt zu bekleiden.

Die wichtigste gesellschaftliche Gruppe - außerhalb des eigenen Haushaltes - sind jene Personen, mit denen Maisbier getrunken wird. Ungefähr zwei- bis fünfmal pro Jahr lädt eine Familie zu einem Maisbierfest ein und besucht selbst zwischen 20 bis 50 Mal im Jahr eine *tesgüinada* auf den umliegenden Gehöften. War die Ernte gut, finden innerhalb eines *pueblos* zwei bis drei Maisbierfeste in der Woche statt (vgl. Deimel 1979:45; Deimel 1978:170f; Hillerkuss 1991:202). Durch die reziproken Einladungen zu und Teilnahme an Maisbierfesten bilden sich Gruppen heraus. Sie sind die Gemeinschaft. Ihr hervorstechendes Merkmal ist ihr

zentrifugaler Charakter. Da die gesellschaftlich wichtigen Gruppierungen ihre Treffpunkte von einem Haushalt zum nächsten verlagern, ergibt sich gleichzeitig eine Veränderung innerhalb der Gruppierungen und zwar in Bezug auf die teilnehmenden Personen. Mit zunehmender Entfernung vom Ausgangshaushalt (jenem, wo in der Saison die erste *tesgüinada* stattfand) nehmen andere Personen daran teil. Kennedy (1996 :132f) prägte in diesem Zusammenhang den Begriff "*tesgüinada network*". Er versteht darunter jene einander überschneidenden Einheiten, die sich daraus ergeben, daß jeder Haushalt einen eigenen Bekanntenkreis hat und bei keiner Gegeneinladung dieselben Leute anwesend sind wie beim Ausgangsfest. Durch den übergreifenden Charakter der miteinander agierenden Familien entsteht ein vernetztes System, das sich über die ganze Sierra Tarahumara zieht - verbunden durch die Teilnahme an Maisbierfesten und reziproken (Arbeits)verpflichtungen.

Gott ist hungrig

Die alten Mythen erzählen, daß die Welt von *rayenari* - dem Sonnengott - und *metzaka* - der Mondgöttin erschaffen wurde. Ihnen zu Ehren tanzen, opfern und feiern die Tarahumara (vgl. Mendoza www. 2000-07-13). Und weil die Götter es wollen, werden die alten Formen immer wieder neu erlebt, aber auch, weil sie sich als „richtig“ und nützlich erwiesen haben. Aus diesem Grund ist Maisbier heilig, denn es stärkt, gibt Kraft und heilt. Und ferner heißt es, daß dieses Getränk den Tarahumara von Gott gegeben wurde, damit sie ihre Arbeiten erledigen und sich des Lebens freuen können. Wann immer eine *olla tesgüino* (= Topf mit Maisbier) ausgetrunken wird, muß der erste Schluck Gott gegeben werden - indem etwas Bier drei Mal aus einem größeren Gefäß geschöpft wird und vor dem Tanzplatz-Altar in alle vier Himmelsrichtungen geschüttet wird. So wird der Zorn Gottes vermieden, denn durch die Opfergabe wird er zum Maisbierfest eingeladen (vgl. Kennedy 1996:128)

Gott (*onorúame*) sendet Botschaften, in denen er zum Tanzen und zu Opfergaben (weil er hungrig ist) auffordert. Wird diesen Aufforderungen nicht Folge geleistet, drohen schlimme Katastrophen: Der Regen wird nicht kommen oder Sturzfluten werden die Ernten zerstören, oder die Berge werden beben und herabstürzen, oder *el diablo* (= der Teufel) wird geschickt, um Krankheiten und Seuchen zu verursachen. Wenn eine Person eine Nachricht von Gott erhält, wird er oder sie diese Botschaft sofort an die anderen Leute in der Region weitergeben, damit die entsprechenden Zeremonien abgehalten werden. Die Tarahumara glauben, daß ihre Handlungen und Rituale eine wichtige Rolle spielen bei der Aufrechterhaltung des Gleichgewichts auf der Erde. Solange sie *onorúame* mit Nahrung und Tänzen erfreuen, wird das Leben seinem gewohnten Lauf folgen. Wenn sie dabei versagen, wird Gott nicht mehr fähig sein, den Teufel zurückzuhalten und dessen Zorn wird die Natur aus dem Gleichgewicht bringen (vgl. Kennedy 1990:57ff).

Die Riten haben einen konkreten Bezug zur sozialen Wirklichkeit der Menschen und sind somit zentraler Bestandteil der Tarahumara-Gesellschaft . Jedes Ritual hat praktische Funktion, indem es das Gleichgewicht in der Natur wiederherstellen oder die Menschen, ihre Ernten und ihre Herden vor Unglücksfällen schützen soll. Die diesen Handlungen zugrunde liegende Religion konzentriert sich auf die Belange

dieser Welt. Die Religion der Tarahumara verschwendet wenig Gedanken daran, was mit einer Person nach dem Tod passiert.

In einigen Ritualen – vor allem während der Wachstumsperiode im Sommer und der Erntezeit im Herbst – wird die Verbindung Mais-Mutter(gottheit) rituell erlebt: Es ist Brauch, zwei Maiskolben mit einer Schnur verbunden über die Holzkreuze der Ritualplätze so zu plazieren, so daß sie wie Brüste auf der Vorderseite des jeweiligen Kreuzes herabhängen. Diese herabhängenden Kolben werden *chíchí* - Brüste - genannt. Das selbe Wort wird auch in der Verwandtschaftsterminologie zur Bezeichnung von Mutter verwendet. Es bedeutet Nähe, Vertrautheit und die Fähigkeit der Mutter, ihre Kinder zu säugen und zu ernähren. Für die rituellen Brüste verwenden die Tarahumara nur schwarze oder blaue Maissorten - ähnlich ihrer eigenen dunklen (*chorí*) Hautfarbe (deren Farbschattierung sie äußerst anziehend finden). Das heißt auf symbolischer und sprachlicher Ebene stellen die Tarahumara eine hautnahe Verbindung her zu *eyerúame* - ihrer weiblichen Gottheit, die sie als Mutter Mais im Ritual verehren (vgl. Meyer Levi 1993:273).

Bei den Ritualen ist für die Menschen der Sierra Tarahumara der Glaube, die Spiritualität, die seelische Intensität während der Teilnahme ausschlaggebend, aber nicht die strikte Befolgung eines komplexen Zeremoniells. Aus diesem Grund hat jede Region, ihre eigenen kulturellen Varianten, praktiziert jeder Schamane ein Ritual auf seine ganz spezifische Weise. Trotzdem gibt es Gemeinsamkeiten. Diese sind im strukturellen Bereich angesiedelt, denn: „Die Riten sind nicht von den gesellschaftlichen Strukturen zu isolieren, und weil sie Ausdruck der Gesamtheit sind, wirken sie für sich genommen leer, rein formal“ (Deimel 1997:243).

Da der kleinste gemeinsame Nenner der Tarahumara-Gesellschaft die *tesgüinada* ist und jede *tesgüinada* als Ritual fungiert, ist über den Moment der Riten die gesamte Tarahumara-Gesellschaft in all ihren Aspekten verbunden. Diese Verbundenheit, das Wir-Gefühl der Gruppenzugehörigkeit, wird zu einer Strategie des Widerstandes nach außen. Das Erleben des gemeinsamen Festes und die Bestätigung der Traditionen im Ritual als „das einzig Richtige“ bilden die Grundlage, auf der die Gesellschaft sich reproduziert und weiterbesteht. Weil die Frauen die Nahrung und das Maisbier für die *tesgüinadas*, dem sozialen Netz der Tarahumara-Gesellschaft herstellen, schaffen sie erst die Basis für die sozialen und wirtschaftlichen Strukturen der *rancheria*-Gesellschaft. Zur Bestärkung dieses Argument zitiere ich im folgenden den Sonne-Mond-Mythos der Tahaumara:

Auf symbolischer Ebene wird die Bedeutung, die den Frauen in der Tarahumara-Gesellschaft zukommt, offenbar, wenn die weibliche Präsenz und die (pro)kreativen Fähigkeiten der weiblichen Gottheit und der Frauen rituell und mythologisch begründet und sie so als gleichwertige Partnerinnen im gesellschaftlichen Ganzen gesehen werden. Der Sonne-Mond-Mythos berichtet nicht nur von der kultischen Nutzung des Mais - in Form des Maisbieres, sondern auch von der Wichtigkeit eines ausgewogenen Geschlechterverhältnisses für die Tarahumara. Die heilkräftige Wirkung des *tesgüino* reicht in dieser Mythe bis hinauf zu den Gestirnen und kann kosmische und gesellschaftliche Harmonie wieder herstellen:

„Vor langer Zeit, zu Anbeginn von allem, waren Sonne und Mond noch wie kleine Kinder. Sie waren nackt, dunkel und konnten nicht leuchten. Damals spendete der Morgenstern das einzige Licht am Himmel. Die Tarahumara waren zu dieser Zeit nur eine ganz kleine Gruppe von nur ein paar Hundert Menschen. Es war so dunkel, daß

sie Hand in Hand gehen mußten. Und trotzdem stürzte immer wieder jemand, da die Dunkelheit ihnen jegliche Sicht verwehrte. Da beschloß der *oweáme* (Schamane) sie zu heilen: Er fertigte Kreuze an und tauchte sie in *tesgüino*. Mit diesen nassen Kreuzen berührte er Sonne und Mond auf der Brust, dem Kopf und Rücken und damit waren sie geheilt und begannen zu strahlen“ (vgl. Thord-Gray 1955:350).

Eine Sonnen- oder Mondfinsternis erfordert eine Heilung der Gestirne, denn Eklipsen werden dahin gedeutet, daß Sonne und Mond (die kosmischen Symbole für Mann und Frau) in einem Streit aneinander geraten sind. Um diesen unerfreulichen Zustand zu beenden, wird eine Heilzeremonie (im Rahmen einer *tesgüinada*) durchgeführt. Die mythischen Symbole der kosmischen Polarität und Regeneration (beide gelten als regenerative Elemente, weil sie kreisen und täglich auf- und untergehen) - finden sich auch in den Ritualen wieder (vgl. Leopold 1996:32). Die Dualität ist Ausdruck des präkolumbischen Konzepts des Gleichgewichtes, der Ausbalanciertheit und Harmonie, denn nur durch das Zusammenspiel von weiblichen und männlichen Elementen ist das Funktionieren der Gesellschaft gesichert (vgl. López Austin 1977). Ein Streit zwischen den Geschlechtern - wie am Beispiel der Eklipsen tradiert - gefährdet die Ausbalanciertheit und Harmonie der Gesellschaft, schwächt sie und läßt die Menschen erkranken. Nur durch das Zusammenspiel von weiblichem und männlichem Prinzip ist das Funktionieren der Gesellschaft gewährleistet. Wenn eines der beiden Prinzipien überhand nimmt, ist ein ritueller Prozeß, eine Heilzeremonie, erforderlich, damit die Menschen, das Vieh oder die Felder wieder „heil“ und ganz(heitlich) werden (vgl. Leopold 1996:32).

Durch das Erscheinen der christlichen Trias wird die polare Symbolik jedoch verdrängt. Das ist der Fall, wenn der Morgenstern oder ein anderes Gestirn in die Dualität von Sonne und Mond einbricht, wenn zum Beispiel die Sterne als ihre Kinder gedacht werden (vgl. Thord-Gray 1955:867).

Wird der weibliche Mond (*mechaka*) zur Gattin der Sonne (*rayenari*), beginnt der Prozeß der Abwertung der Frau, indem sie als „Frau von“ (einem bestimmten männlichen Wesen) ihre Eigenständigkeit zu verlieren beginnt und ihm nicht mehr als gleichwertige Hälfte einer göttlichen Gesamtheit gegenübersteht.

Kulturwandel und rezente Veränderungen

In jenen Gegenden, die christianisierte Tarahumara bewohnen, haben das I.N.I. (*Instituto Nacional Indigenista*) und die katholische Kirche ihre Institutionen (Internate, Schulen, Beratungsstellen) etabliert und ihren ideologischen Einfluß gefestigt. Christliche und nationalstaatliche Assimilierungstendenzen verdrängen die traditionellen Werte der Tarahumara und schaffen ein neues Wertesystem, das sich kaum von jenem der Mestizen unterscheidet: Es ist daher für die „neuen“ Tarahumara ein „Muß“, die *tesgüinadas* abzulehnen, da über sie die traditionellen Vorstellungen weitergegeben werden. Vor allem der Einfluß der traditionellen Führungspersönlichkeiten wird negativ bewertet und ihr Wissen und ihre Kenntnisse als Aberglaube eingestuft (vgl. Montemayor 1995:110-122). Gleichzeitig werden immer trivialere „Anlässe“ gefunden, um ein Maisbierfest zu veranstalten. Im Zuge der Mestizisierung der Tarahumara-Gesellschaft geht der implizit religiöse Charakter der

tesgüinada verloren - sie tendiert zum Unterhaltungsfest und zum Besäufnis. Bei diesen Festen spielen weder die Qualität des Bieres eine Rolle, noch die Riten.

In den letzten Jahrzehnten kam es aber vor allem auf wirtschaftlicher Ebene zu gravierenden Veränderungen in der Sierra Tarahumara. Als Hauptursachen sind zu nennen: die Erschließung der Region durch den Straßenausbau, Tourismus, Drogenanbau und der forcierte forstwirtschaftliche Raubbau, der das ohnehin fragile Ökosystem schwer belastet. Zeiten des Mangels hat es in der Sierra Tarahumara immer gegeben, aber seit einiger Zeit haben Dürre, Hungersnot und Seuchen unverhältnismäßig zugenommen. Wenn es um emotionalisierte Themen wie Unterernährung und epidemische Krankheiten in der Sierra Tarahumara geht, werden selten die wahren Ursachen für deren Entstehen genannt. Unterschwellig wird suggeriert, daß die Tarahumara in ihrer Gesamtheit als Ethnie nicht fähig wären, sich zu ernähren und adäquat für sich zu sorgen. Die Dürrekatastrophen in der Sierra Tarahumara werden so zum ideologischen Instrument, um die Tarahumara aus der Subsistenz, Mobilität und ihrem Dezentralismus in „geordnete“ nationalstaatliche Wirtschafts- und Lebensformen hineinzupressen und ihnen Eigenverantwortlichkeit, Würde und selbständiges Handeln - alles anzustrebende Werte in der Tarahumara-Gesellschaft - endgültig zu nehmen. So wird auch argumentiert, daß die Verwendung von Mais für die Bierherstellung eine Nahrungsmittelverschwendung wäre, speziell in einer von Hunger bedrohten Gegend. Mittlerweile konnte aber mit chemischen Untersuchungen nachgewiesen werden, daß der Nährwert von Mais beim Bierbrauen nicht verloren geht, sondern daß es der Tarahumara-Frau durch die Herstellung von Maisbier gelingt, einen Zuwachs des Nährwertes (von Mais) zu erzielen (vgl. Lappe/Ulloa 1989:115). Andererseits sind Hungersnot und Seuchen in der Sierra Tarahumara ein Faktum. Es wäre ignorant, eurozentrisch und eine Verdrängung der Tatsachen, unter Hinweis auf die historisch bekannten Nahrungsmittelengpässe diese Probleme aus unserem Bewußtsein zu streichen oder wegzuargumentieren.

Aufgrund der sich permanent verändernden wirtschaftlichen, sozio-politischen und ökologischen Situation der mestizischen Mehrheitsbevölkerung haben sich die Tarahumara immer wieder an die Lebensform der mexikanischen Dominanzkultur anpassen müssen. Trotzdem ist es ihnen gelungen, ihre Traditionen weiterzuführen und Elemente der westlichen Zivilisation in ihre Lebensweise aufzunehmen. Die Strategie im interethnischen Kontakt lautet auch für sie, so wenig Kulturtransfer wie möglich, so viel wie nötig (Schriek/Schmuhl 1997:194).

Viele junge Tarahumara glauben heute - durch diesen starken Assimilierungsdruck der Mehrheitskultur indoktriniert, - die Werte ihrer eigenen Kultur ablehnen zu müssen. Auf diese Weise werden sie zu Marginalisierten. Sie identifizieren sich mit der Mischkultur der Mestizen, werden aber von diesen nicht als ihresgleichen anerkannt. Sie werden aber auch von der eigenen Ethnie abgelehnt, denn viele traditionelle Tarahumara wollen ihre eigene Kultur bewahrt sehen und wünschen sich, ihre Ideale an die nächste Generation weitergeben zu können. Aber auch viele junge Tarahumara plädieren für eine Rückbesinnung auf ihre indigene Herkunft und verteidigen ihr „Recht auf Anderssein“ (vgl. Bustillos 1997:217). Der *tesgüinada*, als Schnittpunkt aller wichtigen Aspekte der Tarahumara-Gesellschaft und als ureigenster Ausdruck ihrer Kultur kommt somit in ihrer identitätsstiftenden, Normen und Sinn gebenden Funktion mehr Bedeutung zu denn je.

Position und Strategien der Frauen

Die Einführung der zentralistischen *pueblos* durch die Missionare zielte nicht nur auf die verwaltungstechnische Kontrolle der Tarahumara ab, sondern vor allem auf eine religiöse und gesellschaftliche Bevormundung. Über das in der Kolonialzeit aufoktroierte Ämtersystem, sowie andere koloniale Strukturen, die eine Verbindung zur übergeordneten Hierarchie des Nationalstaates herstellen, findet der Sexismus europäischer Prägung Eingang in die Tarahumara-Gesellschaft, bzw. werden die Frauen damit konfrontiert, wenn sie ihr traditionelles Umfeld verlassen. Diese hierarchische und sexistische Einflußnahme bewirkt die Peripherisierung der Tarahumarafrauen, die nun in einem von außen aufgezwungene und von oben her männlich strukturierten System immer mehr an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, sei es auf der symbolischen Ebene, auf der man sie zu schwächen und unsichtbar zu machen versucht, oder in der sozialen Realität, wenn ihnen nur beschränkte und schlecht entlohnte Verdienstmöglichkeiten offenstehen.

Den *rancho*-Strukturen nach ist die Tarahumara-Gesellschaft weitgehend egalitär und konsensbereit. Trotz Einführung der hierarchisierenden Ämter und des zentralistischen *pueblo*-Systems ist die Tendenz zur Stratifizierung gering, da das Alltagsgeschehen (in das auch Arbeitsfeste und Heilzeremonien integriert sind) auf der *rancho*-Ebene stattfindet. Hier werden die gesellschaftlichen Normen und Werte gelebt und festgelegt - auch jene des Konsens und der Egalität. Das spanische Ämtersystem verschafft den eingesetzten politischen Führern zwar Prestige aber kaum Macht. Diese konstituiert sich noch immer auf der *rancho*-Ebene, wo Macht als persönlich zu erringende Eigenschaft erfahren wird. Das Konzept der charismatischen Persönlichkeiten, bei dem Macht als ein Kraftzuwachs verstanden wird, basiert primär auf der Fähigkeit; traditionelles Wissen in einem geschlechtsspezifischen Kontext zu erwerben und anzuwenden. Beide Geschlechter partizipieren in diesem System des erworbenen Status (vgl. auch Mader 1999:144-148).

Die Wertschätzung der Frauenarbeit innerhalb der Tarahumara-Gesellschaft findet auch ihren Ausdruck in der Begründung, warum die Ritualzahl der Frauen vier und die der Männer drei sei: Die Tarahumara argumentieren, daß die Frau, weil sie Kinder habe, den Haushalt versorge und bei der Aussaat helfe, ihre Arbeit mithin härter sei als die des Mannes, ihr daher auch mehr Maisbier zustehe, um Kraft für den langen Weg zu Gott zu sammeln (vgl. Bustillos 1997:216).

Die Ritualzahlen erläutern die Bedeutung von *tesgüino*: Für die Tarahumara bedeutet es Kraft (in einem realen - ernährungswissenschaftlichen Sinn und einem symbolischen, es stärkt die Spiritualität), andererseits werden die Frauen als Produzentinnen von diesem kraftpendenden und heiligen Getränk wertgeschätzt und ihnen ein „Mehr“ als Stärkung auf ihrem Weg zu Gott zugesichert. Heute werden die Zahlen allerdings oft folgendermaßen umgedeutet: Die Frauen bräuchten eine Ritualhandlung mehr, weil sie schwächer als der Mann seien und langsamer gingen (Kennedy 1996:170). In der traditionellen Auslegung fungiert die Frau als gleichwertige Partnerin, deren Arbeitseinsatz und prokreative Fähigkeiten anerkannt und (mit einer Ritualhandlung mehr) belohnt werden - die neuere Deutung hingegen hat bereits die sexistische Vorstellung von der „schwachen“ Frau aufgegriffen.

Wenn Tarahumarafrauen den westlichen Bildungsweg einschlagen oder Arbeit außerhalb ihres traditionellen Umfeldes suchen, müssen sie sich mit der sexistischen mexikanischen Mehrheitskultur auseinandersetzen. Sie erfahren eine doppelte Diskriminierung: einerseits als Angehörige der „minderwertigen“ Kategorie „Indios“, andererseits als Angehörige der Kategorie Frauen. Arbeitsmöglichkeiten für Tarahumara-Frauen gibt es entweder in einem Mestizenhaushalt in der Sierra oder als Dienstmädchen in den Städten. Die Löhne liegen oft unter dem gesetzlichen Mindestlohn, freie Kost und Logis werden von den Arbeitgebern als ausreichende Entlohnung angesehen. So kommen viele WanderarbeiterInnen ohne Ersparnis oder sogar verschuldet nach Hause zurück. Die (sozio-kulturelle) Rückkehr in die eigene Kultur gelingt jedoch vielen, selbst wenn sie lange in mestizischem Umfeld gelebt haben (vgl. Hillerkuss 1991:215-219).

Tarahumara-Frauen bewegen sich zwischen zwei unterschiedlich angelegten Machtsystemen und daraus ergeben sich konkrete Konsequenzen. In dem einen System sind ihre Handlungsmöglichkeiten begrenzt und sie werden zu Reaktorinnen in einer Gesellschaft, die sie abwertet und an den Rand drängt, im anderen sind sie gleichberechtigte komplementäre Akteurinnen im gesellschaftlichen Ganzen.

Das Selbstverständnis und die Macht der Tarahumara-Frauen in letzterem definiert sich über ihre Kenntnisse als Nahrungsproduzentinnen, die sie notfalls auch gegen die Männer einsetzen, wenn diese ihr (inneres) Gleichgewicht verloren haben und damit die Ausgewogenheit des Zusammenlebens und der Gemeinschaft gefährden. Über die Strategie der Nicht-Einhaltung des Gesellschaftsvertrages (Feest 1998:18), der die Grundlage für das reibungslose Funktionieren einer indigenen Gesellschaft garantiert, und der besagt, daß auf den ergänzenden Leistungen der Geschlechter das Funktionieren der Familie als Grundelement der Gesellschaft beruht, können die Frauen auf der *rancho*-Ebene in sozio-politische Prozesse eingreifen. Indem sie die Nahrungsproduktion verweigern, welche die Voraussetzung für die Abhaltung einer *tesgüinada* bildet, werden sie zu einem Machtfaktor im sozialen Geschehen. Diese weibliche Macht konstituiert sich über die Wertschätzung der produktiven und (pro)kreativen Fähigkeiten der Frau, die mythologisch begründet, ihr in der sozialen Realität persönlichen Status verleiht. Mit der symbolischen Gleichsetzung von Mais und Mutter im Ritual und in Gestalt der *eyeruáme*, welche die eine Hälfte einer göttlichen Ganzheit repräsentiert, erweist sich die rituelle Legitimation der Frau innerhalb der Tarahumara-Gesellschaft.

|

BIBLIOGRAPHIE

Bennholdt-Thomsen, Veronika (1998): die normierte Frau im Entwicklungsdiskurs versus Vielfalt von Frauenleben. In: Recht auf Entwicklung? Atención! Jahrbuch des österreichischen Lateinamerika-Instituts Bd.1, Hg. Martina Kaller-Dietrich, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel/Südwind: 65-80

Bennholdt-Thomsen, Veronika/ Mies, Maria/ Werlhof, Claudia von ³ ([1983]1992): Frauen, die letzte Kolonie; Zürich.

Brambila, David (1976): Diccionario Rarámuri - Castellano (Tarahumar). México D.F.: Buena Prensa, A.C.

Bustillos, Edwin (1997): Eine Welt für sich. Kultur, Gesellschaft und indigene Rechte bei den Tepehuanes in Chihuahua und Durango. In: Das andere Mexiko. Indigene Völker von Chiapas bis Chihuahua, Hg. Ellen Schriek / Hans-Walter Schmuhl, Gießen: Focus Verlag: 210-218

Deimel, Claus (1978): Die Rarámuri und die Mexikaner. Beobachtungen zu transkulturellen Beziehungen in der Sierra Tarahumara. In: Die indianische Verweigerung. Hg. Münzel, Mark, Hamburg: rororo: 148-177

Deimel, Claus (1979): Die Missionierung der Tarahumara: "Plan de Gran Vision". Frankfurt: Univ. Frankfurt, Fachbereich Geschichtswissenschaften, Dissertation.

Deimel, Claus (1980): Tarahumara. Indianer im Norden Mexikos. Frankfurt am Main: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft

Deimel, Claus (1997): Die rituellen Heilungen der Tarahumara. Monografía rarámuri Bd.1. Berlin: Dietrich Reimer Verlag

Esteva, Gustavo² ([1992]1995): Fiesta - jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik, Frankfurt am Main/ Wien

Feest, Christian F. (1998): Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Noramerikas. Kleine Bibliothek der Religionen Bd.9. Verlag Herder im Breisgau

Graham, Martha (1994): Mobile Farmers. An Ethnoarchaeological Approach to Settlement Organization among the Rarámuri of Northwestern Mexico. Ethnoarchaeological Series 3. Ann Arbor, Michigan: International Monographs in Prehistory

Halbmayer, Ernst (1999): Nahrung und Sexualität als Kommunikationsmedien des Identischen, des Sozialisierten und des Wilden bei den Yukpa Nordwest-Venezuelas. In: Von der realen Magie zum Magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika. Atención! Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Instituts. Bd.2, Hg. Elke Mader / Maria Dabringer, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel/Südwind: 67-90

Heindl, Bernhard (1999): Paradies 2000. In: Ästhetik & Kommunikation 30/ 106:36-44

Hillerkuss, Thomas (1991): Reorganisation und sozio-politische Dynamik der Tarahumares seit 1603/04. Mundus Reihe Alt-Amerikanistik Bd.5. Bonn: Holos Verlag

Kaller-Dietrich, Martina (1998): Recht auf Ernährung. In: Recht auf Entwicklung? Atención! Jahrbuch des österreichischen Lateinamerika-Instituts Bd.1, Hg. Martina Kaller-Dietrich, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel/Südwind:19-44

Kennedy, John G. (1990): The Tarahumara. Series: Indians of North America. New York, Philadelphia: Chelsea House Publishers

Kennedy, John G. (1996): Tarahumara of the Sierra Madre. Survivors on the Canyon's Edge. Pacific Grove, California: Asilomar Press

Kummels, Ingrid (1988): Schulerziehung für oder gegen indianische Ethnien? Die Rarámuri von Kaborachi und die Erziehungspolitik der mexikanischen Regierung. München: Ludwig-Maximilians-Universität. Selbstverlag, Dissertation

Lappe, Patricia / Ulloa, Miguel (1989): Estudios étnicos, microbianos y químicos del tesguino Tarahumara. México, D.F.: UNAM

Leopold, Josef (1996): Indianische Weltsicht. Wyk auf Foehr: Verlag für Amerikanistik

López Austin, Alfredo (1977): Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. 2 Bd. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México D.F.

Lumholtz, Carl (1987): Unknown Mexico. Explorations in the Sierra Madre and Other Regions, 1890-1898, Vol.1. New York: Dover Publications

Mader, Elke (1999): Von Liebe und Macht. Menschenbilder und Zaubereien in Amazonien. In: Von der realen Magie zum Magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika. Atención! Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Instituts. Bd.2, Hg. Elke Mader / Maria Dabringer, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel/Südwind: 143-157

Mendoza, Viktor M. (2000): Tarahumara Peoples.
<http://www.indigenouspeople.org/natlit/tarahuma.htm>

Meyer Levi, Jerome (1993): Pillars of the Sky: The genealogy of ethnic identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of northwest Mexico. Ann Arbor Michigan: UMI Dissertation Services

Montemayor, Carlos (1995): Los Tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas. Mexiko: Banco Nacional de Obras y Servicios Públicos, S.N.C.

Schriek, Ellen / Schmuhl, Hans-Walter (1997): Die Tarahumara in der Sierra Madre Occidental. Ökozid, Drogenterror und kulturelle Selbstbehauptung. In: Das andere Mexiko. Indigene Völker von Chiapas bis Chihuahua, Hg. Ellen Schriek / Hans-Walter Schmuhl, Gießen: Focus Verlag: 187-209

Schwendtner, Rolf (1995): Arme essen, Reiche speisen. Neuere Sozialgeschichte der zentraleuropäischen Gastronomie

Thord-Gray, I. (1955): Tarahumara-English English-Tarahumara Dictionary. Coral Gables, Florida: University of Miami Press

Wichterich, Christa (1998): Die globalisierte Frau. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.