

Heiko Kiser

Mit der Jungfrau gegen die Hochmoderne

Religion als Ressource der indigenen Bevölkerung gegen staatliche Modernisierungsprojekte in Oaxaca, Mexiko, 1950 bis heute

Am 6. Dezember 2010 wurde dem österreichstämmigen katholischen Bischof Erwin Kräutler im schwedischen Reichstag der alternative Nobelpreis überreicht. Kräutler erhielt den Preis für seinen »lebenslangen Einsatz für die Menschen- und Umweltrechte der indigenen Völker«.¹ Seit über 40 Jahren engagiert er sich trotz mehrfacher Drohungen und Anschläge auf sein Leben und das seiner Mitarbeiter für die Rechte der indigenen Völker in der Territorialprälatur Xingu im Norden Brasiliens. Sein größter Einsatz gilt aktuell der Verhinderung des Baus des Staudamms Belo Monte und der von Präsidentin Dilma Rousseff verfolgten Politik der Entwicklung durch Ausbeutung natürlicher Ressourcen.

Nach dem vorzeitig eingeläuteten »Ende der Geschichte« durch Francis Fukuyama und dem globalen Siegeszug des Kapitalismus werden die heterogenen Gegner dieses Projekts unter dem Namen »Globalisierungskritiker« zusammengefasst. Dazu zählen Akademiker, Basisgruppen, nationalistische Strömungen, Insider-Kritiker und eine an die sozialreformerische Tradition der Kirche anknüpfende religiöse Bewegung.² Die indigene politische Bewegung wird von ihm nicht als eigene Kategorie der Globalisierungskritiker aufgeführt, obwohl sie sicher der bedeutendste Teil dieser Gruppierung ist. Sie stellt mit ihrer Geschichte des Widerstands, ihres nicht marktintegrierten Wirtschaftens und Wissens sowie eines reziproken Umgangs mit der Natur und den noch nicht in die Ökonomie integrierten natürlichen Rohstoffen zugleich eine Provokation und Herausforderung für multinationale Unternehmen und Politiker dar. Die Artikulation eines indigen formulierten Gegen Diskurses gegen die Herrschaft des Neoliberalismus ist eine historische Errungenschaft, die aus der Interaktion verschiedener Akteure und ideeller Diskussionen entstand. Dabei spielten auch Religion und die Katholische Kirche eine wichtige Rolle. Auf die Bedeutung dieser außergewöhnlichen und schwierigen Allianz zwischen Kirche und Indigenen muss wiederholt hingewiesen werden, allerdings nicht nur aus der einseitigen Perspektive der Kirche.

Im Folgenden soll der religiös ausgedrückten Form des indigenen Widerstands gegen drei staatliche Staudammprojekte im süd mexikanischen Bundesstaat Oaxaca und ihrem Wandel von den 1950er Jahren bis heute nachgespürt werden. Dabei werden die Bedeutung von Religion in dem Konflikt zwischen Staat und Indigenen sowie die intervenierende Rolle der Kirche untersucht. Zunächst ist jedoch danach zu fragen, ob die Formulierung »Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen« den hier in den Blick genommenen religiösen Wandel angemessen beschreiben kann.

I. RELIGION UND MODERNE IN MEXIKO: SÄKULARISIERUNG ALS PASSENDES NARRATIV?

Mexiko ist das bevölkerungsreichste spanischsprachige Land der Welt mit der zweitgrößten katholischen Bevölkerung weltweit.³ Sowohl die spanische Sprache als auch der Ka-

1 URL: <<http://www.rightlivelivelihood.org/krautler.html>> [6.12.2010].

2 Claus Leggewie, *Die Globalisierung und ihre Gegner*, München 2003.

3 Hinter Brasilien ist Mexiko mit geschätzten 84,2 Millionen Katholiken das zweitgrößte katholische Land; URL: <<http://www.inegi.org.mx/Sistemas/temasV2/contenido/sociedad/rel03.asp?s=est&c=22438>> [11.4.2011].

tholizismus sind bis heute lebendige Erben der einstigen spanischen Kolonialherrschaft in Mexiko.⁴ Während der mexikanische Romanautor Carlos Fuentes die positive koloniale Hinterlassenschaft der spanischen Sprache in höchsten Tönen rühmt, ist seine Einstellung zum Katholizismus weitaus fatalistischer und skeptischer:⁵ »Ich bin nicht gläubig, aber katholisch in dem Sinn, dass ich einer katholischen Kultur angehöre. Ich kann dem nicht entfliehen. Es durchtränkt alles – meine Weltsicht, meine Sicht auf die Politik, meine Einstellung zu den Frauen, der Bildung, der Literatur.«⁶ Diese offene Anerkennung des Einflusses des Katholizismus in seinen mannigfaltigen Ausprägungen auf die mexikanische Gesellschaft, Kultur und Politik, dazu durch einen linksliberalen Intellektuellen, ist jedoch eine relativ neue Entwicklung in Mexiko. Der Bedeutung der Religion wurde hier sehr lange wenig Aufmerksamkeit zuteil, da dies den postrevolutionären jakobinistischen Vorstellungen widersprach und der Einfluss der Kirche per Gesetz eingeschränkt wurde. Aufgrund der postrevolutionären Verfassung von 1917 war es Klerikern bis 1992 unter anderem verboten zu wählen, sich politisch zu betätigen und religiöse Prozessionen in der Öffentlichkeit zu halten. Der Kirche wurde der Besitz von Immobilien untersagt, Ordensgelübde wurden als Form der Freiheitsberaubung verboten.⁷ Der Staat versuchte in den 1920er und 1930er Jahren durch die Beschränkung der Anzahl der katholischen Pfarrer, den Aufbau einer nationalen katholischen Kirche, eine offen kooperierende Haltung zu evangelikalen Kirchen und durch sozialistische Erziehung und Volksbildung, die Katholische Kirche auch auf dem ideologischen Feld zu schwächen.⁸ Neben der Türkei, China, Albanien, der Sowjetunion und einer Reihe kommunistischer Länder wurde auch in Mexiko zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch eine liberal bis sozialistisch inspirierte Elite angestrebt, ein laizistisch bis atheistisches Modell der gelenkten Modernisierung gegen eine mehrheitlich religiöse Landbevölkerung und gegen die Kirche durchzusetzen. In den 1920er und 1930er Jahren kam es infolge dieser Auseinandersetzung in den zentralen Bundesstaaten Mexikos zu einem blutigen Bürgerkrieg, der »Guerra Cristera«.⁹ Der mexikanische Staat scheiterte mit der Umsetzung seiner Bestrebungen, wie bereits während der liberalen »Reforma« im 19. Jahrhundert, nicht an der Stärke der Katholischen Kirche, sondern am Widerstand eines großen Teils der Bevölkerung. Diese verteidigte dabei nicht unbedingt die Institution der Kirche, aber Religion als einen wichtigen Bestandteil der lokalen Identität, Form der Vergesellschaftung und als Ausdrucksform kommunaler

4 Nach den neuesten staatlichen Erhebungen von März 2011 sind laut INEGI 83,9% der Mexikaner katholisch; URL: <<http://www.inegi.org.mx/Sistemas/temasV2/contenido/sociedad/rel01.asp?s=est&c=22436>> [11.4.2011].

5 Carlos Fuentes meinte über das Spanische, es sei die Sprache, »die uns mit größter Eloquenz und Schönheit das breiteste Repertoire der menschlichen Seele zur Verfügung stellt«; zit. nach *José Claudio Escribano*, *Un inolvidable elogio del español*, in: *La Nación*, 20.11.2004. Die Übersetzungen der fremdsprachigen Texte ins Deutsche stammen, sofern nicht anders vermerkt, von dem Autoren.

6 *Carlos Fuentes*, in: *Los Angeles Times*, 19.4.1992.

7 *Peer Christopher Stanchina*, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Mexiko. Seit der Revolution von 1910–1917 bis heute*, München 1978.

8 Die schismatische katholische Bewegung, die von der postrevolutionären Regierung von Plutarco Elías Calles unterstützt wurde, war die »Iglesia católica apostólica mexicana«. Vgl. *Mario Ramírez Rancano*, *El patriarca Pérez. La iglesia católica apostólica mexicana*, Mexiko-Stadt 2006; *Matthew Butler* (Hrsg.), *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, New York 2007.

9 Für eine immer noch nicht übertroffenen Gesamtdarstellung vgl. die Pionierarbeit von *Jean Meyer*, *La Cristiada*, 3 Bde., Mexiko 1973–1976. Mit Blick auf den hier untersuchten Bundesstaat Oaxaca spricht Meyer in einer neueren Arbeit hingegen nur von einem »conflicto religioso«, weil dabei Formen zivilen Ungehorsams und nicht der bewaffnete Konflikt tonangebend waren; *ders.*, *El conflicto religioso en Oaxaca (1926–1938)*, Oaxaca 2006.

Selbstbestimmung.¹⁰ Sie unterschied also zwischen Religion und der Kirche als Institution. Der Schändung lokaler Heiligenfiguren und der Dorfkirchen durch antiklerikale Verbündete der Regierung in den 1920er Jahren wurde von der Lokalbevölkerung häufig mit größerem Entsetzen begegnet als der staatlich verordnete Abzug oder die Inhaftierung von Priestern.

Religion hat im Sinne von Antonio Gramsci eine doppelte politische Funktion. Sie ist eine offene Variable in sozialen Konflikten, die sowohl ein Instrument zur Herstellung staatlicher Herrschaft als auch eine Ressource des Widerstands darstellen kann. Um die Wirkung von Religion als Katalysator des Widerstands möglich zu machen, müssen laut Gramsci zwei Bedingungen erfüllt sein: das Vorhandensein von autonomer Organisation oder »freien Räumen« sowie von »organischen Intellektuellen«, also solchen, die aus der jeweiligen Widerstandsgruppe stammen.¹¹ Religion kann unter diesen Umständen ihr widerständiges Potenzial leichter entfalten und einer rebellierenden lokalen Bevölkerung dienen. Sie symbolisiert für die Gemeinde eine lokale, gerechte moralische Ordnung. Koloniale Hinterlassenschaften wie das »municipio«, zivil-religiöse Dorfämter oder katholische Dorfheilige waren also nicht nur Unterdrückungsmechanismen, sondern konnten durch eine lokale Adaption und Umdeutung auch Werkzeuge im Kampf um Selbstbestimmung sein. In Oaxaca, Mexiko, ist ein relativ großes Maß an lokaler Autonomie in kulturell-ideologischen Fragen ein bis heute verbreitetes, wenn auch stets umkämpftes zentrales Merkmal dörflicher Realität. Die für alle Männer obligatorische zivil-religiöse Ämterhierarchie mit Aufgaben wie der Bewachung der Kirche und der Dorfgrenzen, der Ausrichtung von lokalen Heiligenfesten, bis hin zur höchsten, sakral konnotierten Ausübung des Dorfvorsteheramts schafft eine hohe Kohäsion, enge soziale Verbindungen und eine große Kapazität für gemeinsames Handeln.¹² Organische religiöse Intellektuelle im Sinne von Gramsci können zum Beispiel »mayordomos«, also Ausrichter der religiösen Feierlichkeiten, aber auch Seher, Schamanen und katholische Laien sein. Die ländliche Gemeinde ist bis heute ein zentraler Akteur, auch wenn sie dabei weder in wirtschaftlicher, sozialer noch in religiöser Hinsicht homogen, verschlossen oder zeitlos ist, wie es die Forschung unter dem Konzept der »Closed Corporative Community« lange annahm. Die ländliche Gemeinde teilt sich in widerstreitende Fraktionen entlang ständig neu verhandelter Linien wie Klasse, Geschlecht, Ethnizität, Alter, räumliche Differenzen oder eben Religion. Die Gemeinden sind auch kein Hort einer ahistorischen Tradition gegen den Ansturm der Moderne, sie sind selbst eine Antwort auf diese und interagieren mit ihr. Nur so ist es möglich, dass von ihnen eine so wirkungsmächtige Kritik am Neoliberalismus formuliert wurde.¹³

10 Dazu gehörte aus Sicht der ländlichen Bevölkerung auch, gegenüber der Regierung die Präsenz von Pfarrern bei Hochzeiten, Taufen und Heiligenfesten einzufordern. Die Verbindung zur Kirche als Institution war den meisten Dörfern extrem bedeutsam, doch in einer Beziehung auf Augenhöhe und nicht in Unterordnung unter die Hierarchie. Die Bewegung der »Cristeros« ist in den letzten Jahren neu bewertet worden und wird nicht mehr als dezidiert konservativ und antirevolutionär eingestuft. Vgl. *Alicia Puente Lutteroth*, *Movimiento Cristero: Una pluralidad desconocida*, Mexiko-Stadt 2002.

11 Vgl. *Dwight B. Billings*, Religion as Opposition. A Gramscian Analysis, in: *The American Journal of Sociology* 96, 1990, S. 1–31; *Antonio Gramsci*, Selection from the Prison Notebooks, New York 1971 (zuerst Turin 1948).

12 Zugleich ist diese obligatorische zivil-religiöse Ämterhierarchie Ausgangspunkt vieler interner Konflikte, zum Beispiel mit Nicht-Katholiken, emigrierten Dorfbewohnern oder Zugezogenen in den Gemeinden. Vgl. *Enrique Marroquín*, *El conflicto religioso*, Mexiko-Stadt 2007 (zuerst 1976); sowie zu Chiapas: *Carolina Rivera Farfán/María Del Carmen García Aguilar/Miguel Lisboa Guillén* u. a., *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, Mexiko-Stadt 2005.

13 Die zapatistische Rebellion indigener Gemeinden 1994 im mexikanischen Bundesstaat Chiapas, die sich der »Ejército Zapatista de Liberación Nacional« angeschlossen hatte, wurde weltweit

Mit Pierre Bourdieu wird die Katholische Kirche als autoritativer Verwalter der Heilsgüter und hegemonialer Akteur auf dem religiösen Feld, einem Feld der Machtkonflikte, verstanden.¹⁴ Durch ihr zur Verfügung stehende Sanktionsmittel versucht sich die Kirche deviante Positionen, wie sie zum Beispiel durch die von Max Weber beschriebenen Phänotypen des Zauberers oder des Propheten dargestellt wurden, einzuverleiben oder diese zu exkommunizieren. Religion wird in diesem Zusammenhang als Praxis, als umkämpfter und hierarchischer Ort mit Rückwirkung auf andere soziale Bereiche betrachtet. Sie ist somit zwar untrennbar an die Regeln einer hierarchischen Kirche geknüpft, reduziert sich aber nicht auf sie. Auf dem religiösen Feld entscheidet sich durch die Interaktion zwischen Laien und Kirche, ob die von Gramsci beschriebenen Bedingungen von »freien Räumen« und »organischen Intellektuellen« befördert oder behindert werden. So nimmt die jeweilige Klerus-Laien-Beziehung eine historisch veränderbare und zentrale Rolle zur Entscheidung über die gesellschaftliche Funktion von Religion ein. Eine Analyse der zentralen Beziehung zwischen Laien und Klerus kann also Rückschlüsse auf die machtpolitischen Implikationen von Religion ermöglichen, etwa auf ihre funktionale Leistung zur Destabilisierung oder Stabilisierung eines politischen Herrschaftssystems. Religion kann machtfernen wie herrschenden Gruppen dienen oder wie Max Weber treffend über die divergierenden Interessen an Religion in Abhängigkeit von der jeweiligen gesellschaftlichen Position formuliert hat: Die dominierende Klasse erhoffe sich von der Religion Legitimität, während die dominierte Klasse Kompensation anstrebe.¹⁵

Religion konnte also auf verschiedene Weise einen bedeutenden Beitrag zur Ausübung staatlicher Herrschaft leisten. Das religiöse Feld als Feld der Symbolik spiegelt zum einen in »verklärter oder verschleierte Form« die Struktur der Beziehungen des Felds zur Macht wider: »[D]ie Aufrechterhaltung der symbolischen Ordnung trägt direkt zur Aufrechterhaltung der politischen Ordnung bei.«¹⁶ Laut Bourdieu prägt die Kirche den Laien »an die politischen Strukturen angepasste Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata« auf, die daher diesen Strukturen die in der »Naturalisierung bestehende höchste Legitimation zu verleihen vermögen.«¹⁷ Indem die Kirche auf genuin symbolischem Terrain die prophetischen oder häretischen Umkehrungsversuche der symbolischen Ordnung bekämpft, festigt sie die politische Ordnung. In Mexiko wurden ab Ende der 1930er Jahre die Grundlagen eines Modus Vivendi zwischen Staat und Kirche gelegt und ein gradueller Übergang vom vorigen Antagonismus hin zur Anpassung bis zur Ausweitung der Kooperationsmuster auf der ideologischen Ebene eines geteilten Antikommunismus in den folgenden Jahren vollzogen.¹⁸ Die Katholische Kirche nahm erneut ihre historische Rolle als zentrale Stütze der staatlichen Herrschaft in Mexiko ein. Als konservative Kraft hatte die Kirche dem Staat vor und nach der Unabhängigkeit geholfen, eine autoritäre Regierungsform gegen die Mehrheit der Bürger durchzusetzen und zu legitimieren.¹⁹ Die geisti-

zum Ideengeber einer anderen Politik, Organisation und Ideologie. Vgl. zum Beispiel *John Holloway*, *Die Welt zu verändern, ohne die Macht zu übernehmen*, Münster 2002 (zuerst engl. 2002).

14 *Pierre Bourdieu*, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000 (zuerst frz. 1971).

15 *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe, Köln 1964.

16 *Bourdieu*, *Das religiöse Feld*, S. 97.

17 Ebd.

18 *Roberto Blancarte*, *Historia de la Iglesia Católica en México*, Mexiko-Stadt 1992.

19 Dies änderte auch nicht das Engagement von Teilen des Klerus während des Unabhängigkeitskriegs oder der Einsatz herausragender Geistlicher für die Rechte der indigenen Bevölkerung auch vor der spanischen Krone, wie zum Beispiel von Bartolomé de las Casas, Antonio de Valdivieso oder Juan Zumárraga. Dieses persönliche Engagement konnte die wesentliche Funktion der Kirche als Institution zur Rechtfertigung der staatlichen Herrschaft nicht gefährden.

ge und weltliche Eroberung der neuen spanischen Kolonien in Amerika sowie die folgende Herrschaftssicherung einer kleinen ›weißen‹ beziehungsweise mestizischen Elite gingen Hand in Hand. So war die Kirche selbst maßgeblich bei der Integration der indigenen Bevölkerung in das koloniale Verwaltungssystem beteiligt, indem sie beispielsweise strukturverändernd in deren Siedlungsformen, politische und wirtschaftliche Strukturen, religiöse Weltbilder und Organisation eingriff.²⁰ Im Folgenden sakralisierte die Kirche zudem eine willkürliche Ordnung als gottgewollt. Laut Renato Ortiz diente der Katholizismus als »ideologisches Zement der kolonialen Sozialordnung«.²¹ Der Staat und die Kirche teilten ein elementares Interesse daran, das Staatsterritorium und seine Bewohner aus unterschiedlichen Motivationen heraus zu erfassen und damit in einen Zustand der Kontrolle und Aneignung zu bringen. Eine besondere Nähe hatte zwischen Staat und Kirche stets in der Frage des Umgangs gegenüber einer als mehrheitlich indigen kategorisierten Bevölkerung bestanden. Wechselten sich Konkurrenz- und Kooperationssituationen auch ab, so beeinflussten sich Kirche und Staat doch in speziell entwickelten Methoden und Ideologien mit Blick auf die indigene Bevölkerung. Lange Zeit war die Integration in eine dominante mestizische Gesellschaft ein gemeinsames Ziel, wofür die indigene Sprache, Tradition und Mythologie sowie die Form der sozialen Organisation und des Wirtschaftens als der Moderne hinderlich betrachtet wurden. Aus ihrem Führungsanspruch gegenüber der indigenen Bevölkerung zogen Staat und Kirche die Legitimation ihres Handelns, das einerseits in der Industrialisierung und im Fortschritt hin zur Moderne, andererseits in der christlichen Erlösung einer ›abergläubischen‹ Bevölkerung bestand. Die ›ethnisierte‹ Bevölkerung konnte zu ihrem vermeintlichen Wohl im Namen der Errungenschaften der Französischen Revolution, der Verheißungen des technischen Fortschritts oder des christlichen Segens entmündigt werden.

Die staatlich-kirchliche Kooperation basierte dabei auf geteilten Ordnungsvorstellungen sowie der gemeinsamen Gewissheit, gegenüber der indigenen Bevölkerung einen historischen Auftrag zu besitzen. Aber Kirche und Staat »können trotz der teilweisen Komplementarität ihrer Funktionen bei der Teilung der Herrschaftsarbeit durchaus in Konkurrenz zueinander treten«.²² So kamen nach dem Ende des Patronats zwischen Kirche und Krone verstärkt Stimmen auf, die die Reichweite der staatlichen Macht und deren wirtschaftliche Basis vergrößern wollten. Die sich nun häufenden Konflikte zwischen den beiden dominanten Institutionen besaßen für die subalterne Bevölkerung eine große Bedeutung.²³ Gefangen zwischen zwei teilweise konkurrierenden und kooperierenden, aber

Vgl. *Patricia Musante*, *The Progressive Catholic Church and the Refashioning of Hegemony in Mexico. An Illustration from Tetelcingo*, in: *John Burdick/W. E. Hewitt* (Hrsg.), *The Church at the Grassroots in Latin America*, Westport, CT 2000, S. 33–52; *Roderic Ai Camp*, *Crossing Swords, Politics and Religion in Mexico*, New York 1997.

20 Die neue veränderte Siedlungsform mit der Kirche und kolonialer Verwaltung im Zentrum sollte die Wahrnehmung der Bevölkerung nachhaltig prägen. Effekt der Umsiedlung war eine Desorientierung, der eine Neuorientierung im eigenen Sinne zu erfolgen hatte. Vgl. *Peter Downes*, *Die Jesuitenmission bei den brasilianischen Indígenas in kolonialer Zeit. Kulturelle Umformung unter christlichem Vorzeichen*, in: *Heinz Schlüter* (Hrsg.), *Die Anderen. Indianer in Lateinamerika*, Frankfurt am Main 1996, S. 152–179.

21 *Renato Ortiz*, *From Incomplete Modernity to World Modernity*, in: *Daedalus* 129, 2000, S. 249–260.

22 *Bourdieu*, *Das religiöse Feld*, S. 100.

23 Der Begriff »Subalterne« stammt von Antonio Gramsci und wird hier verwendet, um alle Personen oder Gruppen untergeordneten Ranges oder eine Schicht zu bezeichnen, die wegen ihrer Klasse, Religion, Rasse/Ethnizität, ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung benachteiligt werden. So werden beispielsweise Indigene in Mexiko durch ein ganzes Netz von Exklusionen wie Klasse, Geschlecht und Rasse/Ethnizität ausgeschlossen, das sich nicht auf Sprache und Kultur reduziert. Die subalternen Akteure sollen trotz ihrer Zusammenfassung unter einem

stets dominierenden Institutionen mit inhärentem Machtanspruch versuchten die infolgedessen Subalternen situationsbedingt und kreativ, den eigenen Handlungsspielraum und die Möglichkeit zu einer anderen Lebensform zu verteidigen. Dabei waren sie durchaus bereit, sich zum eigenen Vorteil einer der Institutionen anzunähern oder beide gegeneinander auszuspielen. Während der liberalen »Reforma« des 19. Jahrhunderts beklagten sich indigene Gemeinden beispielsweise beim Staat über die fortdauernde Erhebung des per Gesetz abgeschafften kirchlichen Zehnten. Zugleich wehrten sie sich aber zusammen mit der Katholischen Kirche gegen andere Bestimmungen der liberalen »Reforma«, die sowohl den indigenen Gemeinden als auch der Kirche einen korporativen Rechtsstatus absprachen und damit den indigenen gemeinschaftlichen kommunalen Landbesitz verboten hätten.²⁴ Während der mexikanischen Revolution erhoben sich zapatistische Bauern zum Missfallen der Sozialisten und der katholischen Kirchenhierarchie unter dem Banner der Jungfrau Guadalupe gegen die Ausweitung der landwirtschaftlichen Exportwirtschaft auf Kosten ihrer Gemeindeländer und gegen die konterrevolutionäre Allianz der Kirche mit Adolfo de la Huerta. Nach der »Guerra Cristera« weigerten sich die Gemeinden zum Teil bis in die 1960er Jahre, die vom Staat 1926 eingesetzten Bürgerkomitees zur Verwaltung der katholischen Kirchen aufzulösen und die Aufsicht – nach der 1929 erfolgten Aufhebung der Anordnung – erneut den Pfarrern zu übergeben.

Viele Dorfbewohner begegneten dem Ansinnen eines zunehmend in lokale Angelegenheiten intervenierenden Staatsaufbaus ablehnend und mit einer Verteidigung ihrer religiösen Traditionen als Sinnbild lokaler Autonomie. James C. Scott bezeichnet das Aufbegehren und Ausweichen vor einer zentralistischen Staatsintegration durch die Bergbewohner in Südostasien treffend, als »die Kunst nicht regiert zu werden«.²⁵ Viele Formen der sozialen Organisation und Ideologie dieser subalternen Bevölkerung sind demnach das Resultat dieses Streits um Selbstbehauptung und der Evasion vor Kontrolle. Auch die Geschichte Mexikos von der Eroberung durch die Spanier über die Unabhängigkeit bis hin zu einem postrevolutionären Staat im 20. Jahrhundert kann aus der Perspektive von sich dem expandierenden Zentralstaat, einer missionierenden Kirche beziehungsweise dominanten Wirtschaftsinteressen und damit verbunden Kontrolle, Erfassung und wirtschaftlicher Nutzbarmachung entziehender subalternen Gruppen gelesen werden. Oaxaca eignet sich dabei besonders gut als Beispiel, da es der einzige mexikanische Bundesstaat mit einer indigenen Mehrheitsbevölkerung ist. Es zeichnet sich außerdem durch seine bergige Unzugänglichkeit aus. Die schwer zu erreichenden und landwirtschaftlich kaum nutzbaren geografischen Rückzugsorte, die Aguirre Beltrán 1967 als »Regionen des Rückzugs«, (»zonas de refugio«) bezeichnete, erlaubten der indigenen Bevölkerung, sich der politischen und kulturellen Expansionswellen des kolonialen spanischen Imperiums und später des mexikanischen Nationalstaats sowie der Katholischen Kirche zu erwehren.²⁶ Aufgrund des begrenzten Durchsetzungsvermögens beider Institutionen vollzog sich die Expansion notwendigerweise in Interaktion mit der lokalen Bevölkerung. Das indigene Territorium zeichnete sich insofern durch synkretistische Praktiken aus, die ein

Begriff als Subjekte im Plural untersucht werden; es handelt sich weniger um eine Kategorie als vielmehr eine Perspektive. Vgl. zum Beispiel *Saurabh Dube*, *Sujetos subalternos*, Mexiko-Stadt 2001.

24 Vgl. *Daniela Traffano*, *Indios, curas y nación*, Turin 2001.

25 *James C. Scott*, *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, CT/London 2009.

26 *Gonzalo Aguirre Beltrán*, *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*, Mexiko-Stadt 1967. Aguirre Beltrán entwarf sein Buch allerdings in diametraler Absicht als eine Art Handlungsanleitung zur Integration dieser »zonas de refugio« in die moderne Zivilisation. Die Isolation sei eine Struktur der Ausbeutung mit einer kolonialen Unterdrückung durch die Großgrundbesitzer, die den Staat zum Eingreifen berechtige.

Konfliktpotenzial darstellten, sobald die Institutionen die Intensität ihrer Kontrolle verstärkten. Die indigenen politischen Bewegungen kämpfen heute gegen ihre gesellschaftliche Isolation und um eine Anbindung an die modernen Nationalstaaten, allerdings unter eigenen Prämissen.

In den 1960er Jahren identifizierten lateinamerikanische Soziologen anhand der verbreiteten »Modernisierungstheorie« die bäuerliche Volksreligiosität als Hindernis von Entwicklung und Modernisierung.²⁷ Ein »Ethos der Passivität« verhindere die Verbreitung des Weberschen »Geistes des Kapitalismus«. Die Indigenen und Bauern Lateinamerikas waren tatsächlich häufig ein Hindernis der Modernisierung. Allerdings nicht aufgrund ihrer Passivität und zudem waren sie keine absoluten Verweigerer der Moderne. Sie hatten eigene Vorstellungen von ihr und widersetzten sich den Plänen der Eliten auch mit religiösen Mitteln. Bei der Beschreibung des in diesem Zusammenhang von 1950 bis heute stattfindenden religiösen Wandels in Oaxaca wird auf den kontraproduktiven Begriff der Säkularisierung aus mehreren Gründen verzichtet. Auch wenn die Wissenschaft versucht hat, diesen Begriff als wertneutrale, ortsungebundene Beschreibung eines sozialen Prozesses zu etablieren, fußt er auf der Beschreibung einer historischen Entwicklung in Europa und ist selbst dort umstritten.

José Casanova versteht unter »Säkularisierung« drei verschiedene Prozesse. Er unterscheidet dabei erstens die Ablösung und die Emanzipation weltlicher Bereiche von religiösen Einrichtungen und Normen, zweitens den Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensformen und drittens das Abdrängen der Religion in die Privatsphäre.²⁸ Die weltlich-religiöse Ausdifferenzierung bezeichnet Casanova als das wichtigste Definitionsmerkmal der Moderne: Jede Verschmelzung zwischen der politischen und religiösen Gemeinschaft verstoße daher gegen das Grundprinzip moderner Staatsbürgerschaft.²⁹ In den ländlichen Gemeinden Oaxacas mit ihren Verschränkungen von religiösen und politischen Ämtern ist demnach nicht einmal der erste Prozess erfüllt und auch die Zahl der Nicht-Gläubigen bleibt gering.³⁰ Casanova erkennt jedoch an, dass Säkularisierung drei ungleichartige Prozesse beschreibe, die fälschlicherweise als Ganzes gedacht werden. Nur weil in Europa diese Säkularisationsprozesse zufällig zusammengefallen seien, werde angenommen, dass sie dem Wesen nach miteinander verbunden seien.³¹ Eine Theorie der universellen Gesellschaftsdiagnose und eines universellen Entwicklungswegs der Gesellschaften kann jedoch den faktischen multiplen Modernitäten nicht gerecht werden.³² Alle außereuropäischen Entwicklungswege müssen bei einem Vergleich mit diesem Modell anders, defizitär und erklärungsbedürftig erscheinen. Ein ständiges Vergleichen der historischen Wege an der Entwicklung Europas verdeckt alternative Analyseperspektiven. Wie Dipesh Chakrabarty kritisiert hat, bleibt Europa vielfach »der Souverän, das theoretische Subjekt aller Geschichten«. ³³ Teil einer postkolonialen Geschichtsschreibung sollte jedoch auch die Emanzipation von ihren Begrifflichkeiten sein, die das Denken in eurozentristische, vorgegebene Schemata zwingen.

27 Vgl. *Cristián Parker*, *Popular Religion and Modernization in Latin America. A Different Logic*, New York 1996, S. 24ff.

28 *José Casanova*, *Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich*, in: *Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter* (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Paderborn 2004, S. 271–293, hier: S. 272.

29 Ebd., S. 274.

30 Die Zahl der Atheisten ist laut INEGI in Oaxaca in den Jahren 2000 bis 2010 von 4,0 auf 4,3 % gewachsen; URL: <<http://www.inegi.org.mx/sistemas/sisept/default.aspx?t=mrel10&s=est&c=22458>> [11.4.2011].

31 *Casanova*, *Religion und Öffentlichkeit*, S. 272.

32 Vgl. *Shmuel N. Eisenstadt*, *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* 129, 2000, S. 1–29.

33 *Dipesh Chakrabarty*, *Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for »Indian« Past?*, in: *Representations* 37, 1992, S. 1–26, hier: S. 2.

Ein weiteres Problem des Begriffs »Säkularisierung« ist dessen normative Aufladung. Säkularisierung beschreibt einen Prozess religiösen Wandels, der am Beispiel Europas gleichsam paradigmatisch einen als normal und fortschrittlich empfundenen Prozess des Niedergangs der Religiosität als Weg in die Moderne bezeichnet. Der Weg in die von Europa vorgezeichnete Moderne war auch das Ideal einer sich an Europa ausrichtenden liberalen Elite in Lateinamerika. Säkularisierung ist zudem stets an den politischen Begriff des Laizismus gebunden. Dieser war in Mexiko zuvorderst ein politisches Programm, das von den Liberalen, später auch von Positivistinnen und Revolutionären vertreten wurde, um den aus ihrer Perspektive schädlichen Einfluss der Kirche und Religion auf die indigene Bevölkerung zu begrenzen. Sie forderten, dem von Europa vorgezeichneten Weg der Säkularisierung zu folgen, während konservative Denker den Katholizismus als fundamentale Säule der Nation verteidigten und an einer gewissen Kontinuität zur korporativen kolonialen Ordnung interessiert waren. Auf beiden Seiten war die Forderung an die eigene Machtbasis und das eigene Herrschaftsprojekt geknüpft. So forderten die Liberalen eine Säkularisierung, die ihnen zugleich Zugang zu den korporativen Reichtümern der indigenen Gemeinden und der Kirche verschaffen sollte. Ihr war gleichzeitig ein Triumph der Aufklärung und des Kapitalismus: Gewissensfreiheit und Abschaffung des Gemeindelandes waren zwei Seiten eines teleologischen Wegs des Fortschritts der Liberalen. Die Konservativen verteidigten hingegen den Status quo und die Katholische Kirche. Zusammen ließen sie sich dabei in Mexiko auf eine verhängnisvolle Allianz mit dem unterlegenen französischen Invasionsheer ein. Die indigene Bevölkerung versuchte indessen, ihr Anliegen gegenüber Liberalen und Konservativen durchzusetzen. Meist entbehrten ihre Aktionen jedoch eines überregionalen Programms wie dem der Zapatisten, und die lokalen Erhebungen zum Erhalt ihrer Rechte wurden als unpolitische Tumulte oder durch ihre versteckte Artikulation als »Waffen der Schwachen«³⁴ gar nicht erst wahrgenommen.

Die vermeintlich elitär beschränkte Auseinandersetzung zwischen Liberalen (beziehungsweise dem Staat) und Konservativen (beziehungsweise der Kirche) um die Stellung von Kirche und Religion wird in dem Begriff der Säkularisierung fortgesetzt. Die Unterscheidung zwischen dem Religiösen und Säkularen beruht auf einem historischen und oft herrschaftlichen Akt, der auf einer gesetzlichen Definition basiert, an dessen Ausformulierung die Subalternen kaum beteiligt sind.³⁵ Ihr Festhalten am »Religiösen«, beispielsweise an religiösen Symbolen oder der zivil-religiös verschränkten Ämterhierarchie, beruht auf dieser Fremdzuschreibung und Trennung von Religiösem und Säkularem. Dies schließt nicht unbedingt auf eine größere religiöse Virulenz, sondern kann Ausdruck einer lokalen Deutung des Religiösen sein, die den Erhalt der Gemeinschaft und des Gemeindelandes sakralisiert. Für eine Annäherung an die Bedeutung von Religion für die subalterne indigene Bevölkerung und für eine Beschreibung des religiösen Wandels ist ein derart vorgeprägter, breiter und politisch aufgeladener Begriff wie Säkularisierung nicht hilfreich. Ebenso wenig wie es *die* Moderne gibt, existiert nur eine Form der Säkularisierung. Die hier in den Blick genommenen Veränderungen zeigen, dass zwischen dem Säkularen und dem Religiösen fließende und historisch konstituierte Grenzen verlaufen und die soziale Position des Betrachters bei der Beurteilung eine erhebliche Rolle spielt. Die im Folgenden untersuchten Auseinandersetzungen zwischen der indigenen Be-

34 Die zum Beispiel in der Kunst der Verweigerung und Evasion bestehen. Vgl. *James C. Scott, Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, CT/London 1985.

35 Talal Asad dazu: »Religion und das Säkulare durchdringen einander; dies ist a. historisch konstituiert, b. dies geschieht durch zufällige Prozesse, die eine Vielzahl an Konzepten, Praktiken und Sensibilitäten vereinen, und c. in modernen Gesellschaften ist insbesondere das Gesetz involviert [...], den legitimen Raum von Religion zu definieren und verteidigen«; *Talal Asad, Responses*, in: *David Scott/Charles Hirschkind* (Hrsg.), *Powers of the Secular Modern*. Talal Asad and His Interlocutors, Stanford, CA 2006, S. 206–241, hier: S. 209.

völkerung, der Kirche und dem Staat sind nicht zuletzt ein Konflikt um die definitorische Macht, was als religiös zu gelten hat, und inwieweit es legitim ist, diese in politischen Konflikten einzusetzen. Dabei können die Grenzen und die Reichweite des religiösen Felds beim Ausgang der politischen Konflikte eine große Rolle spielen. Der Wandel oder die Neuformierung des Religiösen können dabei, wie gezeigt wird, eine bedeutende politische Verschiebung mit sich bringen.

II. STAUDÄMME ALS KATHEDRALEN DER HOCHMODERNE

Anhand dreier Beispiele der Auseinandersetzung und Interaktion zwischen dem mexikanischen Staat, der Katholischen Kirche und der indigenen Landbevölkerung möchte ich den Wandel des Religiösen seit der Mitte des 20. Jahrhunderts nachzeichnen. Dies geschieht anhand der Untersuchung von Konflikten, deren Ausgangspunkt stets staatliche Staudammprojekte waren, in deren Konfliktverlauf alle genannten Akteure involviert sind und während denen stets das »Religiöse« intervenierte. Die Errichtung großer Staudämme mit den proklamierten Zielen der Elektrizitätsgewinnung, der Ausweitung der intensiven Landwirtschaft und Fischerei sowie der Flutkontrolle waren für viele Nationalstaaten des 20. Jahrhunderts Symbole des Wohlstands, der Moderne, Zivilisation und Unabhängigkeit.³⁶ So wurden solche Staudämme zum Beispiel als »Tempel des modernen Indiens« bezeichnet.³⁷ Sie standen für die Macht von Staaten, durch Bändigung der Natur die eigene Entwicklung zu steuern. »Große Staudämme symbolisieren mehr als alle anderen Technologien den Fortschritt der Menschheit von einem Leben, bestimmt durch die Natur und den Aberglauben, hin zu einem Leben, in dem die Natur durch die Wissenschaft beherrscht und der Aberglaube durch Rationalität überwunden wird«³⁸, formulierte Patrick McCully. Große Staudämme können zumindest bis in die 1970er Jahre, als die technologische Begeisterung von der aufkommenden ökologischen Kritik etwas getrübt wurde, als Musterbeispiele der Ideologie des technokratischen Staats im 20. Jahrhundert gelten. James C. Scott untersuchte in seinem Buch »Seeing like a State« ebensolche technokratischen, staatlich durchgesetzten Projekte, die von einer »high modernist« Ideologie angetrieben wurden.³⁹ Diese Hochmoderne-Ideologie ist eine extreme Version des Vertrauens in den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, eine stetige Ausweitung der Produktion, eine zunehmende Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, die Beherrschung (menschlicher) Natur und insbesondere der rationale Entwurf einer sozialen Ordnung gemäß dem wissenschaftlichen Verständnis der Naturgesetze. Die Hochmoderne-Ideologie zeichnet sich also durch einen unkritischen Optimismus über die Möglichkeiten der Planung von menschlicher Siedlung und Produktion aus und nimmt meist in der Schaffung von Mikromodellen wie einem Modelldorf ihren Ausgang. Sie ergibt sich meist aus einem Zusammenspiel von Interessen und Glauben. Die Hochmoderne-Ideolo-

36 In Ägypten wurde zum Beispiel der vergrößerte »Aswan-Damm« unter Nasser zu einem Symbol der Unabhängigkeit und ein Herzstück des postkolonialen »nation building«, ebenso in Ghana der »Akosombo-Damm«. Vgl. dazu die hervorragende Studie von Patrick McCully. Seine Streitschrift gegen große Staudammprojekte zeigt auch, wie in einigen Ländern die Begeisterung abebbt und die Zahl der Staudämme in den USA sogar zurückgeht: Patrick McCully, *Silenced Rivers. The Ecology and Politics of Large Dams*, New York 2001.

37 Arundhati Roy, *Krieg im Herzen Indiens*. Bei der maoistischen Aufstandsbewegung in den Wäldern Dandakaranya, in: *Lettre international* 90, 2010, S. 86–99.

38 McCully, *Silenced Rivers*, S. 237.

39 Das Scheitern des Großteils dieser grandios entworfenen Pläne erklärt er mit einer verkürzten, der Komplexität der Natur oder sozialen Ordnung nicht gerecht werdenden Sichtweise. Vgl. James C. Scott, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, CT/London 1998, S. 4ff.

gie ist sowohl unter kapitalistischen als auch unter sozialistischen Regierungen verbreitet und basiert auf der Hoffnung, durch staatliche Macht utopische Veränderungen in den Arbeitsgewohnheiten, Lebensmustern und der Weltanschauung zu erreichen. Die tragischsten Episoden staatlich initiiert Sozialtechnik (»social engineering«) ergaben sich, so Scott, meist aus dem Zusammenkommen von vier Elementen: aus der administrativen Ordnung von Natur und Gesellschaft, gepaart mit der beschriebenen Hochmoderne-Ideologie und ermöglicht durch einen autoritären Staat, der gewillt ist, derartige Projekte mit Gewalt gegenüber einer schwachen Zivilgesellschaft, die sich dieser Pläne nicht zu erwehren vermag, durchzusetzen.

Heute haben große Staudammprojekte zum Teil an ihrer mystischen Aura verloren, aber nicht ihre mächtigen Fürsprecher, vor allem unter staatlichen und privaten Energieunternehmen und Konstruktionsfirmen. Die engen Verbindungen und gemeinsamen geschäftlichen Interessen von Industrie und Politik haben zu einem Festhalten an Großprojekten geführt, ohne den vormaligen optimistischen, quasi-religiösen Impetus von Entwicklung und Erziehung der Menschen aufrechtzuerhalten. Diese nicht zu unterschätzende ideologische Komponente entfällt jedoch in den meisten Ländern. Es ist bezeichnend, dass aktuell China als autoritär regiertes Land einsamer Spitzenreiter bei der Konstruktion von Staudämmen ist. Die Kontrolle der Natur ist, wie sich an den Beispielen der dortigen Staudammprojekte zeigt, mit der Kontrolle von Bevölkerungsteilen durch eine kleine Elite verbunden. Dieselben wissenschaftlichen Experten, die eine duale Unterscheidung zwischen Natur und Wissenschaft vornahmen, unterteilten die Bevölkerung in Rationale (Moderne) und Irrationale (Indigene), womit sie deren Entmündigung rechtfertigten. Dabei ist zu beobachten, dass die Experten wie Ingenieure und Anthropologen eine beinahe als symbiotisch zu bezeichnende Bindung mit dem Staat eingehen und ihre Interventionen von einem »Habitus der Transparenz« begleitet werden.⁴⁰ Alle Entscheidungen sind vermeintlich transparent, da sie auf einem Fundament empirischer Daten vollzogen werden, die in Form von Statistiken, Fotografien oder Videos an die Öffentlichkeit gerichtet werden. Viele Experten inszenieren sich in eigenen, nachträglichen Erfahrungsberichten als »Instanzen der Wahrheit«.⁴¹

Im Folgenden sollen den einzelnen Experten lautere Motive für ihre Handlungen nicht abgesprochen werden, sie sind aber nicht das Thema. Ihre Sichtweise der Dinge ist weitgehend bekannt und von ihnen selbst publiziert worden. Genauso wenig sollen die Chancen und Gefahren eines technokratischen Fortschritts beurteilt werden. Intellektuelle Gegner und Befürworter von Staudämmen haben dies vielfach getan. Wirtschaftliche Argumente der Energiegewinnung werden zum Ausgangspunkt einer regionalen Entwicklung genommen oder Flüsse werden als Lebensspender, ökologischer Raum, Teil eines hydrologischen Zyklus oder Former der Landschaft gepriesen und aufgrund ihrer kulturellen, ästhetischen und spirituellen Bedeutung verteidigt. Zu dieser Debatte kann dieser Aufsatz nur beitragen, indem er zeigt, wie sich die Formen und Argumente der Auseinandersetzung veränderten. Das zentrale Anliegen ist hier jedoch, die Handlungsmöglichkeiten, Mittel und Motive der sich widersetzenden, verleumdeten und machtfernen Bevölkerung ins Zentrum der Betrachtung zu rücken. Seit Kurzem besteht ein erneuertes wissenschaftliches Interesse am »kleinbäuerlichen Misstrauen gegenüber den Agenten der Moderne«.⁴² Ihr Widerspruch wurde zuvor meist als rückständig und egoistisch dargestellt, verschwie-

40 Thomas Etzemüller, *Social engineering* als Verhaltenslehre des kühlen Kopfes. Eine einleitende Skizze, in: *ders.* (Hrsg.), *Die Ordnung der Moderne. Social engineering im 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2009, S. 11–39, hier: S. 25.

41 Ebd., S. 28.

42 Peter Fleer, Kleinbauern in Lateinamerika – die moderne Herausforderung oder die Moderne herausfordern?, in: *Stephan Scheutzger/Peter Fleer* (Hrsg.), *Die Moderne in Lateinamerika. Zentren und Peripherien des Wandels*, Frankfurt am Main 2009, S. 261–303, hier: S. 262.

gen, banalisiert oder kriminalisiert. Ihnen wurde unterstellt, ferngesteuerten, unlauteren Interessen zu folgen, die den Fortschritt des Landes behinderten. In Auseinandersetzung mit der geballten Macht und den absoluten Handlungsmöglichkeiten der Allianz aus Staat, Experten und Industrie wurde ihre Stimme nicht oder nur sehr verzerrt gehört. War ihr Widerstand religiös konnotiert, galt dies als Beweis ihrer Rückständigkeit oder gar einer psychopathischen Irrationalität.

Für die von Zwangsumsiedlungen betroffene Bevölkerung stehen Staudämme stellvertretend für die Willkür zentralistischer Staaten und sind bis heute Auslöser heftiger Konflikte. Die Fortschrittsutopien der Moderne bedeuten für sie Entwurzelung, Vertreibung und eine Diffamierung als Rückwärtsgewandte. Der ›revolutionäre‹ mexikanische Staat, für den Infrastrukturprojekte eine Form der eigenen Legitimation darstellten, beschwor eine Vielzahl von Konflikten infolge der Konstruktion von Staudämmen herauf. Bis in die 1980er Jahre war Mexiko weltweit das Land mit den meisten Vertriebenen als Folge des Baus von Bewässerungs- und Wasserkraftdämmen.⁴³ Aufgrund der Bedeutung dieser Auseinandersetzungen für die Landbevölkerung, die ihre Lebensgrundlage, eine häufig sakral aufgeladene Umwelt und Identität in Gefahr sieht, ist ein Rückgriff auf Religion als eine bedeutende kulturelle Ressource nicht verwunderlich, aber dennoch in diesem Zusammenhang kaum erforscht. Religion besitzt ein außergewöhnliches Potenzial für Widerständigkeit und ist eine ernst zu nehmende Variable in Konflikten. In der Konfliktkonstellation zwischen einem Staat, der das Recht, eine dominante Entwicklungsideologie und repressive Mittel zur Durchsetzung der Macht auf seiner Seite weiß, und einer diffamierten Bevölkerung ist die Bezugnahme auf Religion als alternative Quelle der Moral und des Rechts nicht verwunderlich. Dabei sind religiös inspirierte Proteste der Bevölkerung gegen den Nationalstaat kein außereuropäisches Phänomen, wie nicht zuletzt die religiösen Widerstandsformen in der Oberpfalz gegen den Bau der atomaren Wiederaufbereitungsanlage in Wackersdorf, in Hessen gegen den Bau der Startbahn West in den 1980er Jahren sowie die Proteste im Wendland gegen die Castortransporte nach Gorleben oder auch religiöse Protestformen unter einigen Stuttgart–21-Gegnern anschaulich zeigen.⁴⁴ Diese Krisensituationen sind Momente, in denen sich Religion besonders häufig manifest und ihr eminent politischer Charakter deutlich wird. Die Einbeziehung von Re-

43 Scott Robinson, The Experience With Dams and Resettlement in Mexico, URL: <<http://www.dams.org/kbase/thematic/tr13.htm>> [6.12.2010].

44 Die religiöse Komponente des Widerstands gegen polizeilich durchgesetzte Baumaßnahmen in Wackerdorf ist gut im Dokumentarfilm »Spaltprozesse« von Bertram Verhaag und Klaus Strigel aus dem Jahr 1986 nachgezeichnet. Im Hüttendorf der Startbahn-West-Gegner wurden sonntags Gottesdienste gefeiert, vor der drohenden Räumung wurde mit Kirchenglocken gewarnt. Vgl. Anita Strecker, »Angst war dabei«, in: Sonderheft der Frankfurter Rundschau »Frankfurt 1969 bis 1990«, Frankfurt am Main 2010, S. 47. Die Segnung einer Protestgruppe durch einen evangelischen Pastor im Anschluss an die Sonntagsmesse im Wendland im November 2010 wurde in einer Spiegel-TV-Reportage am 7. November 2010 dokumentiert und im Deutschlandfunk zwei Tage später thematisiert. Auch die Demonstrationsbewegung gegen das Großprojekt »Stuttgart 21« hat eine religiöse Komponente. Die Bedeutung von Gottesdiensten, Schwüren und Gebeten mit priesterlicher Beteiligung im Stuttgarter Stadtpark ab April 2010 ist für die Mobilisierung und Ermächtigung der Protestierenden sowie für den Konfliktverlauf nicht unerheblich. Bereits am ersten Ostermontaggottesdienst einer evangelischen Pastorin beteiligten sich im Park über 1.000 Personen. Es folgten wöchentliche Parkgebete. Die Kritik und Selbstzweifel an ihrer Position umschreibt die Pastorin Guntrun Müller-Enßlin wie folgt: »In solchen Zeiten versicherte ich mich des theologischen Fundaments, auf das ich einst gebaut hatte: Denk an den Propheten Amos und seine Sozialkritik! Denk an Hesekiel! Denk an Jesus! Sie alle versammelten sich hinter mir und stärkten mir den Rücken, Sätze murmelnd wie: Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.«; Guntrun Müller-Enßlin, Zwischen Kirche und Bürgerbewegung, in: Wolfgang Schorlau (Hrsg.), Stuttgart 21. Die Argumente, Köln 2010, S. 193–202.

ligion in den Konflikt zwischen Staat und Subalternen involviert zugleich die Kirche, die sich positioniert und über die Legitimität der religiösen Intervention mitentscheidet. Die kirchliche Position in diesen Konflikten hängt wiederum von den jeweiligen Ordnungsvorstellungen und der dominanten Einstellung sowie der Interessenpolitik gegenüber den Indigenen und dem Staat ab.

Die Kirchen-Staat-Beziehung erfuhr im untersuchten Zeitraum einen bedeutenden und tiefen Wandel, der vor allem durch eine Kehrtwende der Kirche ausgelöst wurde. Die von Kirchenspitze und Regierung zunächst begeistert geteilte Hochmoderne-Ideologie verlor seit den 1970er Jahren als weltanschaulicher Lösungsvorschlag zudem an Überzeugungskraft, Impetus und Anhängern. Unter Erzbischof Bartolomé Carrasco (1976–1993) vollzog die Kirche einen Übergang vom Paradigma der »Theologie der Entwicklung« zur »Theologie der Befreiung«.⁴⁵ Die Klerus-Laien-Beziehung und somit auch die gesellschaftliche Funktion von Religion veränderten sich dadurch stark. Wie die Beispiele überdies zeigen, agierte die Katholische Kirche trotz ihrer hierarchischen Organisation längst nicht immer einförmig. Priester in entlegenen Dörfern genießen eine relativ hohe Unabhängigkeit von den Weisungen ihrer Bischöfe, welche wiederum einen gewissen Handlungsspielraum gegenüber dem Vatikan besitzen. Anhand einer diachronen Untersuchung dreier solcher Konflikte soll die doppelte Funktionsweise von Religion sowohl für die Ausübung staatlicher Herrschaft als auch als verstärkend intervenierender Faktor der Rebellion herausgearbeitet werden. Der Blick »von oben« zeigt die Entwicklung und Funktionsweise staatlich-kirchlicher Kooperationsebenen und ermöglicht es, Religion als ein Strukturprinzip gesellschaftlicher Hierarchisierung zu verstehen. Er beleuchtet die politische Macht der Kirche und das spezifische Wirken des Religiösen zur Ausübung der Herrschaft. Die Perspektive »von unten« soll aus Sicht der Subalternen die Relevanz von Religion in politischen Auseinandersetzungen untersuchen.

Im betrachteten Zeitraum agierte auf staatlicher Seite durchgehend dieselbe »Partei der Institutionalisierten Revolution« (PRI). Der peruanische Romanautor und Literaturnobelpreisträger Vargas Llosa bezeichnete das mexikanische System vor einiger Zeit ebenso provokativ wie zielsicher als »die perfekte Diktatur«.⁴⁶ Sie habe alle Charakteristika einer Diktatur mit »der Permanenz, nicht eines Mannes, aber einer Partei«.⁴⁷ Die Kontinuität der Macht wurde über flächendeckende Massenorganisationen, eine relative Bandbreite politischer Positionen innerhalb der »revolutionären Familie«, eine charismatische Herrschaft, die sich auf eine Überhöhung des Amts und weniger der Person des Präsidenten stützt, dem Instrumentarium indirekter Herrschaft sowie der Kombination von Repression, orchestrierten Verhandlungsformen von Opposition und Mechanismen der Integration gesichert. Laut Llosa hat die PRI die Revolution und eine demagogische Rhetorik genutzt, um sich selbst zu verewigen. Dazu kommt ein hohes Maß an ideologischer Flexibilität, das sich auch im Umgang mit der Katholischen Kirche widerspiegelt. Die relative Ungebundenheit von Personen zur Aufrechterhaltung der politischen Macht erleichterten vermeintliche Zugeständnisse und Kurswechsel.

III. DIE DORFHEILIGEN UND DER STAUSEE »MIGUEL ALEMÁN«

Das erste Beispiel stammt aus den 1950er Jahren im Norden Oaxacas. Der Konflikt resultierte aus dem geplanten Bau des Staudamms »Miguel Alemán« und der dafür notwen-

45 Gerhard Kruip, Mexiko, in: *Johannes Meier/Veit Straßner* (Hrsg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, Paderborn/München etc. 2009, S. 63–110, hier: S. 68.

46 Mario Vargas Llosa, *México es la dictadura perfecta*, in: *El país*, 1.9.1990.

47 Ebd.

digen Zwangsumsiedlung von über 20.000 indigenen Mazateken. Federführend bei der Planung und Umsetzung des Staudammprojekts war die 1947 gegründete staatliche »Comisión del Papaloapan«, die nach einer schweren Überschwemmung in der Region in einer Art Schockstrategie und auf Druck der reichen Zuckerrohrplantagenbesitzer und Viehzüchter mit absoluten Vollmachten ausgestattet worden war. Der erst 1946 gewählte, aus der Region stammende erste zivile mexikanische Präsident Miguel Alemán (1946–1952) erklärte die Entwicklung und Industrialisierung des gesamten Papaloapanbeckens, das sich über Teile der mexikanischen Bundesstaaten Puebla, Veracruz und Oaxaca erstreckt, zu einer vorrangigen Regierungsaufgabe.⁴⁸ Das Herzstück dieses Prestigeprojekts war der Staudamm, dem der Präsident seinen Namen gab. Miguel Alemán schuf seiner Politik der Industrialisierung und Modernisierung mit diesem Staudamm gleichsam ein Denkmal. Die Weltbank trug wie bei vielen Staudämmen auch hier zur Finanzierung erheblich bei.⁴⁹ Das historische Vorbild der »Comisión del Papaloapan« sowie weltweit zahlreicher regionaler Entwicklungsprojekte war die 1933 gegründete US-amerikanische Tennessee Valley Authority.⁵⁰ Diese war als eine zentral finanzierte und agierende bürokratische Institution entworfen worden, um den Einfluss und die Korruption unterer Politikebenen bei der Umsetzung von Großprojekten zu vermeiden und eine rationale Planung der Technokraten zu garantieren.⁵¹ Sie rühmte sich, als zentralisierte Autorität mit einem Staudambau und folgenden Infrastruktur- wie Entwicklungsprojekten gleichsam eine ganze Region der vorherrschenden Subsistenzwirtschaft in eine Region exportorientierter Landwirtschaft und Industrie verwandelt zu haben. Die »Comisión del Papaloapan« folgte der Verheißung dieses Vorbilds und erklärte, »alle notwendigen Maßnahmen zur Umsetzung und Kontrolle aller für die integrale und harmonische Entwicklung aller natürlichen Ressourcen (Menschen, Wasser, Boden, Flora, Fauna etc.) des Papaloapanbeckens vorzunehmen«.⁵² Sie agierte als eine weitgehend autonome Institution, die mit der Planung, Umsetzung und Überwachung aller Infrastruktur-, Gesundheits- und Bildungsprojekte beauftragt wurde.

Die Zähmung des wilden Flusses Rio Tonto und seine Nutzbarmachung im Dienste der Nation sollten mit einer Entwicklung und Integration der als rückständig und unterentwickelt erachteten indigenen Bevölkerung einhergehen. Der mexikanische Staat wollte in einer unzugänglichen und wenig entwickelten Region zudem seine Präsenz stärken. Mit

48 Auch die Errichtung von Staudämmen und die Kanalisierung von Flüssen konnten die Region nicht vor Überschwemmungen schützen. Zuletzt mussten im September 2010 über 150.000 Menschen in der Region Papaloapan von der Regierung nach heftigen Regenfällen evakuiert werden. Vgl. *Andrés Timoteo Morales*, Abren compuertes de las presas cerro de Oro y Temascal en Veracruz, in: *La Jornada*, 30.9.2010. Das Papaloapanbecken ist circa 46.000 Quadratkilometer groß, entspricht also ungefähr der Fläche des Bundeslandes Niedersachsen.

49 *McCully*, *Silenced Rivers*, S. 256.

50 Die Grundidee der Tennessee Valley Authority (TVA) geht auf einen Plan von Henry Ford aus dem Jahr 1921 zurück. Die Ausweitung industrieller Koordination, die er zuvor in Autofabriken und im Lebensstil der Vorstädte umgesetzt hatte, sollte nun die Ökologie einer gesamten geografischen Region umfassen. 1933 fanden seine Vorschläge schließlich Anklang. Vgl. *Timothy Mitchell*, *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley 2002, S. 44, sowie den Aufsatz von Heather J. Hoag, der beschreibt wie es die USA erreichten, ihr Modell von Entwicklung aus dem Erfahrungsschatz der Tennessee Valley Authority beispielsweise über die UNO-Organen weltweit durchzusetzen: *Heather J. Hoag*, Transplanting the TVA? International Contributions to Postwar River Development in Tanzania, in: *Comparative Technology Transfer and Society* 3, 2006, S. 247–267.

51 *McCully*, *Silenced Rivers*, S. 245.

52 Informe de Labores de la Secretaría de Recursos Hidráulicos, in: *Alfonso Villa Rojas*, A Short Note Respecting the Anthropological Investigation in the Papaloapan Valley, in: *Boletín Indigenista* 8, 1948, S. 130–134.

der »integralen und harmonischen Entwicklung« der zumeist indigenen Bevölkerung sowie mit deren Umsiedlung für den Staudamm wurde ab 1953 das »Instituto Nacional Indigenista« (INI), eine 1949 gegründete staatliche Behörde, beauftragt. In Temascal wurde dafür 1954 ein für die Region zuständiges indigenistisches Koordinierungszentrum eröffnet. Diese »Centros Coordinadores« wurden üblicherweise in mestizisch geprägten Dörfern errichtet und als eine Art Brückenpfeiler ins indigene Hinterland verstanden, da sie sich in den Dörfern der Einheimischen wegen Mangels an Geld oder dem entgegengebrachten Widerstand noch nicht etablieren konnten.⁵³ Das Personal der »Centros Coordinadores« wurde anthropologisch geschult, um kulturelle Widerstände verstehen und brechen zu können. Der Bau des Staudamms war eine Art Experimentierfeld indigenistischer Politik, die später bei ähnlichen Projekten auch in anderen Gebieten Mexikos angewandt wurde. »Indigenismo« ist eine nach der mexikanischen Revolution insbesondere von Anthropologen und Philosophen formulierte Ideologie über den Umgang mit der indigenen Bevölkerung. Dabei veränderte sich der »Indigenismo« in Zielsetzung und Ausrichtung über die Zeit, bediente sich verschiedener politischer und ideologischer Anleihen und wurde regional und je nach präsidentiellem Interesse sehr verschieden umgesetzt.⁵⁴ Sein zentrales Thema ist jedoch stets die Integration der indigenen Bevölkerung in eine mestizische Mehrheitsgesellschaft und sein Anspruch, einen wissenschaftlich fundierten, teleologischen Weg dafür zu kennen. Die Integration könne letztlich nur zu einer Ablösung aller Merkmale indigener Identität führen. Anders als Ende des 19. Jahrhunderts, als die Rassentheorien auch Lateinamerika erreichten und eine »Verbesserung« der eigenen Bevölkerung häufig nur durch europäische Zuwanderung oder Ausrottung der indigenen Bevölkerung erwogen wurde, ging man nach der mexikanischen Revolution von einer Verbesserung durch Erziehung und Entwicklung aus. Die indigene Bevölkerung könne gleichsam durch eine Abkehr von der vorherrschenden Subsistenzwirtschaft, den indigenen Sprachen sowie der Einführung von moderner Medizin und Schulen zu Mestizen erzogen werden. Rückständigkeit, Armut und eine »Psychologie der Unterentwicklung« wurden als feste Bestandteile indigener Identität und als größtes Hindernis der Entwicklung Mexikos betrachtet.⁵⁵ Der Bau des Staudamms war als Teil eines Entwicklungskonzepts gedacht, um die Verwandlung rückständiger Indigener in moderne Mestizen zu beschleunigen. Wie ein internes Papier der Kommission betonte, »durchspringen sie in einer kurzen Periode viele Entwicklungsstufen der historischen Evolution«.⁵⁶ Die Umsiedlung wegen des Staudamms bot gleichsam perfekte Versuchsbedingungen, um die indigene Bevölkerung aus ihrer »traditionellen Lethargie«, ihrem »Stillstand von Jahrhunder-

53 Beltrán, *Regiones de Refugio*, S. 249. Sie sollten als Vorhut aller nachfolgenden staatlichen Initiativen die Akzeptanz staatlicher Intervention überhaupt ermöglichen. Mit ihnen entstanden »Breschen der kulturellen Penetration«, auf die gesundheitliche Versorgung und der Zugang zu Bildung folgten.

54 Vgl. Alexander S. Dawson, *From Models for the Nation to Model Citizens. Indigenismo and the Revindication of the Mexican Indian, 1920–1940*, in: *Journal of Latin American Studies* 30, 1998, S. 279–308. Dawson betont die positive Aufwertung des indianischen Erbes in den Jahren bis 1940 durch die »Indigenistas«. Für eine komplette Übersicht über den »Indigenismo« vgl. Stephan Scheuzger, *Der Andere in der ideologischen Vorstellungskraft. Die Linke und die indigene Frage in Mexiko*, Frankfurt am Main 2009.

55 Bei der Erstellung staatlicher Statistiken der 1950er und 1960er Jahre gab es beispielsweise die Kriterien »Schuhträger«, »Träger von Sandalen« und »Barfüßige«. Die letzten beiden Kategorien galten neben der Sprache als verlässliches Kriterium für »indigene« Bevölkerung. Zur »Psychologie der Unterentwicklung« vgl. zum Beispiel David F. McMahon, *Antropología de una presa. Los Mazatecos y el proyecto del Papaloapan*, Mexiko-Stadt 1973, S. 134.

56 Comisión del Papaloapan, *Informe sobre movilización y reacomodo de la población del vaso de la presa Miguel Alemán*, Mexiko-Stadt 1958, S. 37.

ten« zu reißen.⁵⁷ »Ist das traditionelle Gleichgewicht im Leben der Bewohner zerbrochen, schafft man ein Gefühl der Unsicherheit und Beklemmung, das sie dazu treibt, an die neuen Orte zu ziehen«, schrieb der Anthropologe Rodolfo Stavenhagen voller Hoffnung.⁵⁸

Die Katholische Kirche teilte in den 1950er Jahren mit der mexikanischen Regierung das Vertrauen in technologische Lösungen, die Hoffnung in den Fortschritt und die Sichtweise auf die indigene Bevölkerung. Zugleich war sie jedoch über antiklerikale und sozialistische Stimmen in der Regierung beunruhigt und sorgte sich um ihr früheres Erziehungsmonopol gegenüber der indigenen Bevölkerung.⁵⁹ So kann die Situation zwischen Staat und Kirche als ein vordergründiger Wettstreit bei ideologischem Einverständnis, gemeinsamer Zugehörigkeit zur gesellschaftlichen Elite und einer noch eher diffusen Kooperation beschrieben werden. Zwei Institutionen mit zum Teil divergierenden Interessen steckten ihr Revier auf dem Rücken eines zum Objekt degradierten Akteurs ab und sicherten sich dadurch gemeinsam ihre Position. Der Führungsanspruch von mexikanischer Regierung und Katholischer Kirche ging mit einer Infantilisierung der indigenen Bevölkerung einher, die erzogen und belehrt, diszipliniert und angewiesen werden müsse. Die staatlichen »Indigenistas« orientierten sich in gewisser Weise an den frühen christlichen Missionaren. Die indigenistischen Zentren hießen »misiones culturales« und nicht nur ihr Name erinnerte an die Missionare des 16. Jahrhunderts. Die von ihnen studierte und zitierte Literatur bestand zumeist aus nordamerikanischen Anthropologiestudien und Schriften von Bischöfen und Missionaren über die indigene Bevölkerung. Alfonso Villa Rojas, selbst Chef des Büros zur Bevölkerungsumsiedlung innerhalb der »Comisión del Papaloapan« von 1952 bis 1953, veröffentlichte 1955 ein Buch über seine Erfahrungen und schloss dieses mit einem Zitat des Mönches Diego Durán aus dem 16. Jahrhundert, der den Zustand halb christlich bekehrter »Indios« beschrieb. Er verglich diesen Zustand mit den umgesiedelten Mazateken, »die ihre alten Orte tausendjähriger Isolierung« verlassen hätten und mit ihren »tiefen Werten« in einer Ambivalenz zur westlichen Welt lebten.⁶⁰ So wie der Kolonialstaat und die Katholische Kirche gemeinsam eine bessere Erfassbarkeit und Kontrolle sowie einen Wandel des Sozialverhaltens und Weltbilds der Eingeborenen durch neue Siedlungsformen, in deren Zentrum sich die Zivilverwaltung und die Kirche befanden, anstrebten, so erhoffte der mexikanische Staat in den 1950er Jahren, tiefgreifende soziale und psychologische Veränderungen durch die neuen Modelldörfer für die zwangsumgesiedelten Mazateken zu erreichen.

Die besondere Methode zur Disziplinierung des Einzelnen durch die Katholische Kirche wird von Michel Foucault als »pastorale Macht« bezeichnet. Diese Modalität der Macht verlange »eine individuelle Aufmerksamkeit auf jedes Mitglied der Herde«.⁶¹ Die Kirche habe diese Art der Kontrolle über das Leben des Einzelnen entwickelt, der moderne Staat habe sich diese besondere Technik der Macht auf seine Weise angeeignet. Er

57 Der mexikanische Anthropologe Alfonso Villa Rojas arbeitete von 1947 bis 1953 in der »Comisión del Papaloapan«. Zwei Jahre später veröffentlichte er ein Buch, um seine Erfahrungen und den Kulturwandel der Bevölkerung zu dokumentieren; *Alfonso Villa Rojas*, *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*, Mexiko-Stadt 1955, S. 13.

58 *Rodolfo Stavenhagen*, *En la cuenca del Papaloapan: aspectos de antropología social aplicada*, in: *Tlatoani* 7, 1953, S. 30–35, hier: S. 32.

59 Eine explosive Konkurrenzsituation zwischen den »Centros Indigenistas« und lokalen katholischen Pfarrern entstand beispielsweise in Tlaxiaco, wo der Direktor des Zentrums sich 1961 beschwerte, dass die Modernisierung der Region durch die Arbeit des Klerus erschwert werde. Der Pfarrer rief alle Gläubigen auf, ihre Kinder nicht in die kommunistischen Schulen zu schicken und hatte dabei durchschlagenden Erfolg; Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO), *Característica* 140, *Expedientes* 161, Año 1962.

60 *Villa Rojas*, *Los mazatecos*, S. 154ff.

61 *Daniel Defert/François Ewald* (Hrsg.), *Michel Foucault. Analytik der Macht*, Frankfurt am Main 2005, S. 193.

fordere von den Bürgern jenen Gehorsam, »der bedeutend ist für die Verstärkung der staatlichen Stärke«, was manchmal leben, arbeiten, produzieren, konsumieren oder auch sterben bedeuten kann.⁶² Besonders effektiv sei die Disziplinierung des Einzelnen durch die Kooperation und Arbeitsteilung von Staat und Kirche. Die »Zivilisierung« einer als minderwertig und rückständig konstruierten indigenen Bevölkerung erforderte für Staat und Kirche diese tiefergehende Form der Machtausübung, die auf Überzeugung und Einverständnis abzielt. Die Kirche setzte dabei auf Gehorsam, persönliche Unterordnung und Gewissensprüfung der inneren Einstellungen. Sie realisierte diese Technik zur Kontrolle des Lebens des Einzelnen vor allem über die sexuelle, medizinische und hygienische Disziplinierung des Körpers und die Betonung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft. Der Vorstellung des Individuums als Subjekt folgend, soll dieses Subjekt durch »Technologien des Selbst« ermächtigt werden, sich gegenüber einer kollektiven, indigenen Gemeinschaft zu behaupten. In der Rechtsprechung, mit staatlicher Landzuteilung, im Beichtstuhl oder bei der Kommunion wurde sowohl der Staat als auch durch die Kirche versucht, das Individuum gegenüber der Gemeinschaft zu stärken und gleichzeitig eine neue Form der disziplinierenden Kontrolle auszuüben. Auf die neue Konkurrenz durch den Staat und durch protestantische Gruppen reagierte die Katholische Kirche mit verstärkter Mission, was gleichbedeutend mit einer engeren Gewissensprüfung war. Dem Verlust des geistlichen Monopols auf die indigene Bevölkerung folgte zum Teil wiederum eine Adaption staatlicher oder evangelikaler Konzepte der »Mission«. So wurden in den 1950er Jahren unter anderem durch Nonnen geleitete »casa misiones« in indigenen Gebieten aufgebaut, die den dortigen Frauen eine »richtige Lebensführung« nahebringen sollten, die über das Essen, die Bekleidung, die Sprache, die Art des Wohnens und das gebührende Verhalten bis hin zur Sexualität reichte. Indigene Frauen wurden zur Bedeckung ihrer Brüste angehalten, zudem sei es unsittlich mit mehreren Personen in einem Raum zu schlafen. Als Mittel der Mission wurden moderne Medizin und Medien, wie das Radio, verstärkt genutzt. Gleichzeitig organisierte der Staat Hygienekampagnen oder wies die indigenen Kinder in der Schule an, sich wie moderne Mexikaner zu kleiden, zu verhalten und auch so zu sprechen. Sowohl die Kirche als auch der Staat rekrutierten ihr eigenes Personal in jenen Jahren noch beinahe ausschließlich aus mestizischer und »weißer« Bevölkerung, also unter den *gente de razón* – den Leuten des Verstandes oder der Vernunft, wie man sie in jenen Jahren in kolonialer Weise weiter zu unterscheiden pflegte. Der erste mazatekische Pfarrer, Daniel Quiroga, wurde erst 1958 geweiht, bilinguale Lehrer wurden noch später, erst ab den 1970er Jahren, gefördert.⁶³

Staat und Kirche teilten eine binäre Ausdifferenzierung der Welt in Subjekt und Objekt, Kultur und Natur, Stadt und Hinterland, Körper und Hygiene, Zivilisation und Barbarei. Diese Vision erlaubt es, alles den Indigenen zugeschriebene als rückschrittlich, gefährlich und reaktiv zu etikettieren und sowohl eine hierarchische Ordnungsbeziehung zu naturalisieren als auch von einem durch die Kirche oder den Staat geleiteten, teleologischen Fortschritt der Geschichte auszugehen. Aus dieser Mission der Zivilisierung leiteten beide ihren jeweiligen moralischen Anspruch auf Führung und Entmündigung der indigenen Bevölkerung ab.

Derselbe Gedanke der Meisterung sozialer Prozesse war auch ausschlaggebend in der Konstruktion eines Staudamms zur technologischen Beherrschung des Rio Tonto. Das Vertrauen in die eigenen Möglichkeiten und die Fähigkeit zur Gestaltung der Natur ermächtigte zur Entmündigung der indigenen Bevölkerung. Die »rule of experts« durch Anthropologen, Hygieniker, Pädagogen, Juristen, Mediziner, Ingenieure und Ökonomen

62 Luther H. Martin/Huck Gutman/Patrick H. Hutton (Hrsg.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst 1988, S. 152.

63 Interview des Autors mit Pfarrer Daniel Bonifacio Quiroga Dorantes am 17. August 2009 in Oaxaca.

ist in diesem Beispiel auch auf die Figur des Pfarrers zu erweitern.⁶⁴ Stets sah sich die indigene Bevölkerung mit einem »Experten« der sozialen Verbesserung konfrontiert, der aufgrund seines Fachwissens und höherer technologischer Expertise über ihre lokalen Geschichte zu entscheiden hatte. Rückschrittlichkeit, Armut und Aberglaube der indigenen Bevölkerung wurden von der Kirche als zusammenhängend angesehen. Folglich war der Weg der Erlösung der Weg des Fortschritts, den die Kirche mit dem Staat gemeinsam zu beschreiten bereit war. Die Moderne, verkörpert in der Entwicklung Europas und der USA, war eine eschatologische Verheißung, ein noch nicht eingelöstes Versprechen, von dessen Unausweichlichkeit auch die Kirche überzeugt war. Die Entwicklungs- und die Modernisierungstheorie untermauerten mit wissenschaftlicher Gewissheit diese Hoffnung.

Der mexikanische Staat und die Katholische Kirche betrachteten in den 1950er Jahren also die indigene Kultur, deren Sprache, schamanische Riten und Heilmethoden sowie deren verbreiteten Kollektivismus und Analphabetismus als Hindernisse zur Durchsetzung ihrer eigenen Ideologie. Beide fürchteten zudem einen Verlust eigenen Einflusses auf die indigene Bevölkerung durch eine Ausbreitung des Kommunismus. Das Einverständnis zwischen staatlichen und kirchlichen Akteuren in Oaxaca ging jedoch über das Symbolische hinaus. So unterhielten beide enge Beziehungen zu denselben informellen Akteuren wie zum Beispiel dem Kaziken Luis Rodríguez. Kaziken sind Personen, wie im Fall von Rodríguez zum Teil selbst indigener Herkunft, die durch militärische Verdienste den Aufstieg in einer Ämterhierarchie oder über wirtschaftliche Beziehungen Macht und Einfluss gewonnen haben.⁶⁵ Der Staat baut sie weiter auf, hält sie aber zugleich in Abhängigkeit von sich und nutzt sie als Vermittler und zur Implantation seiner Politik. Die meist blutige Herrschaft der Kaziken in vor allem stark indigenen Regionen ähnelt der kolonialen Form der indirekten Regierung und ist ein wichtiger Aspekt der über 70 Jahre andauernden Einparteiherrschaft in Oaxaca. Es sind die zwei Seiten desselben Staats: In der Stadt agieren Polizei und Richter, im Hinterland Kaziken und Militär. Kazikentum, Bürokratie und Demokratie sind zwar rivalisierende Kräfte, schließen sich jedoch keineswegs aus. Der Kazike greift zur Ausübung seiner Herrschaft auf Zwang, Belohnung und primordiale Bindungen in der Bevölkerung zurück. Er organisiert Unterstützung bei Wahlen oder für Regierungsprojekte. Der Kazike Luis Rodríguez wurde vom mexikanischen Staat für seine Dienste 1955 sogar mit einem Amt innerhalb der »Comisión del Papaloapan« belohnt. Der Staat benötigte zur Umsetzung seiner Ziele regionale Partner. So beauftragte Luis Rodríguez den Bau zweier Büros der »Comisión del Papaloapan« und eines Flugzeuglandeplatzes in der Region und organisierte 1957 dem Gouverneur von Oaxaca einen pompösen Empfang in seinem Machtzentrum Zacatepec.⁶⁶ Das Amt in der »Comisión del Papaloapan« ermächtigte Rodríguez, über die staatlichen Entwicklungsprojekte in seinem Herrschaftsgebiet mit zu entscheiden, besonders bei den Projekten der Vieh- und Landwirtschaft. Die Katholische Kirche wiederum profitierte von der Beziehung zu Luis Rodríguez durch große Spenden, den Bau von Pfarrhäusern durch Ingenieure der »Comisión del Papaloapan«, die Vertreibung von evangelikalen Missionaren und die Ernennung von kirchenfreundlichen lokalen Autoritäten.⁶⁷ Dafür

⁶⁴ Mitchell, Rule of Experts.

⁶⁵ Vgl. Alan Knight/Wil Pansters (Hrsg.), *Caciquismo in Twentieth-Century Mexico*, London 2005. In diesem Buch werden die verschiedenen Phänotypen des Kaziken im Mexiko des 20. Jahrhunderts vorgestellt. So können selbst Präsidenten, Gewerkschaftsführer oder Gouverneure als Kaziken fungieren.

⁶⁶ Die Schaffung des Verwaltungsdistrikts Mixe im Jahr 1936 mit dem Zentrum Zacatepec wird als staatliches Entgegenkommen gegenüber Luis Rodríguez gewertet.

⁶⁷ Luis Rodríguez hatte als Jugendlicher sogar im katholischen Seminar in Oaxaca studiert, entsagte im Alter von 18 Jahren aber der Karriere als Priester, übernahm dann Verwaltungsfunktionen in seinem Heimatort Zacatepec und arbeitete mit dem staatlichen Bildungsministerium

gewährte die Katholische Kirche Rodríguez die große Ehre, sich 1959 in der Hauptstadt Oaxaca als Patriarch der indigenen Mixes auf dem Krönungsfest der Lokalheiligen öffentlich zu inszenieren und wertete das Dorf seiner Machtbasis, Zacatepec, zu einem Pfarrsitz auf.⁶⁸ Im selben Jahr kam es im August zum wiederholten Mal zu einem Aufstand von Nachbargemeinden gegen die Vorherrschaft von Luis Rodríguez und Zacatepec in der Region Mixes. Die mexikanische Armee beendete diesen Aufstand gegen den Kaxiken mit einer Strafexpedition und der Entsendung von knapp 1.000 Soldaten, Militärfahrzeugen und der Luftwaffe in die rebellierenden Dörfer.⁶⁹

Wie nun verhielten sich kirchliche und staatliche Akteure sowie die subalternen Indigenen beim Staudammprojekt »Miguel Alemán«? Zur anstehenden Umsiedlung der Mazateken infolge des Staudammbaus im Dienst des Fortschritts ging die Regierung planmäßig vor. Mit der Region vertraute und für das INI arbeitende Anthropologen führten Feldforschungen durch und berieten die Regierung zunächst über die lokalen Formen der sozialen Organisation und die existierenden Probleme. Zugleich lieferten sie die Rechtfertigung für die Entmündigung der Indigenen, indem sie eine vorherrschende Rückständigkeit »ethnischer Stammesgruppen, gefangen in ihrem Kastendenken«, sowie »Aberglauben, Magie und Furcht vor dem Übernatürlichen« mit zukünftiger Entwicklung und Zivilisation kontrastierten.⁷⁰ Die Information durch die Anthropologen sollte Spannungen oder Konflikte zur Durchsetzung der Regierungspläne verhindern.⁷¹ Der Staat agierte neben dem INI und der »Comisión del Papaloapan« über eine Vielzahl weiterer Organisationen wie beispielsweise der zentralen Bauernorganisation CNC, das »Instituto del Café«, das Erziehungs- und Gesundheitsministerium, die allesamt nur das Ziel hatten, die Bevölkerung zum Umzug zu überreden, sich ihr aber als Vertreter ihrer Interessen präsentierten. Diese massive Ankunft neuer Akteure, die allesamt Entwicklung und Verbesserung predigten, weckte zum Teil auch Hoffnung unter der lokalen Bevölkerung. Einige Mazateken sahen laut Alfonso Villa Rojas in der Umsiedlung eine Chance der Veränderung und willigten ein. In einigen neuen Ansiedlungen verweigerten sie die Reproduktion der alten hierarchischen Beziehungen zwischen *gente de razón* und Mazateken und führten dabei die Versprechen der Experten ins Feld.⁷² Die anfängliche staatliche Bereitschaft zur Investition in Schulen, fließendes Wasser, Elektrizität und Straßenbau verflog jedoch schnell beziehungsweise erreichte die Region zum Teil bis heute nicht.⁷³ Auf Initiative des INI wurden auch sogenannte »promotores culturales« unter den Indigenen ausgebildet und in Brigaden in die Dörfer zurückgeschickt. Diese Agenten des Wandels sollten, spanisch sprechend und »modern« gekleidet, gleichsam zu Mestizen transformiert, staatliche Vermittler und Missionare der Zivilisierung werden und die Bevölkerung zur Umsiedlung überreden. Der Staat wandte eine doppelte Strategie von Repression und moralischer Regulierung an. Kooperationswilligen wurden Versprechen mit Bezug auf neue Ländereien und Häuser sowie Zusagen zu staatlichen Förderungsmitteln gemacht, hartnäckige Gegner wurden bedroht, isoliert und bestraft. Die Umsiedlung der insgesamt über 20.000 Mazateken erfolgte in Etappen und von Dorf zu Dorf.

zusammen. Vgl. Gabriela Kramer Bayer, *Autonomía indígena región mixe, relaciones de poder y cultura política*, Mexiko-Stadt 2003, S. 66.

68 Die Kirche in Zacatepec hatte durch Raub in umliegenden Dörfern ihre Anzahl an Heiligenfiguren erhöht. *Iñigo Laviada*, *Los caciques de la sierra*, Mexiko-Stadt 1978, S. 28ff.

69 Ebd., S. 24.

70 *Villa Rojas*, *Los mazatecos*, S. 32.

71 *McMahon*, *Antropología de una presa*, S. 14. Die Anthropologen nutzten Einsätze wie diesen zu Studien über den Kulturwandel unter der umgesiedelten indigenen Bevölkerung.

72 *Villa Rojas*, *Los mazatecos*, S. 149.

73 Die Entwicklung des Schulwesens untersuchte David F. McMahon 1973 und stellte fest, dass die kleinen Dörfer meistens weiterhin keine Schulen hatten. Vgl. *McMahon*, *Antropología de una presa*, S. 126.

Ein Teil der vom Bau des Staudamms »Miguel Alemán« bedrohten Bevölkerung wehrte sich zunächst durch Petitionen und über die staatlichen Kanäle der Massenorganisationen zur Vertretung ihrer Interessen. Parallel kam es zu Protestaktionen. Zugleich vermehrten sie die Opfergaben für die Erdgeister an deren sakralen Orten, wie an Wasserquellen oder auf dem Berggipfel. Sie hofften, diese könnten ein Aufstauen des mächtigen, für sie heiligen Flusses Río Tonto verhindern. Viele Bewohner glaubten auch nicht an die Möglichkeit, den Río Tonto durch einen Staudamm bändigen zu können, und harrten der Dinge, obwohl die staatlichen Sozialarbeiter und Ingenieure stets Fotos von den großen Staudämmen der USA als Beweis mit sich führten.⁷⁴ Als die Regierung nach der Errichtung des Staudamms 1954 den Fluss probeweise aufstaute, vertrieben Soldaten einige ausharrende Bewohner aus ihren Hütten und verbrannten diese, um eine Rückkehr zu verhindern.⁷⁵ Im vom entstehenden Stausee relativ spät betroffenen Municipio San José Independencia paktierte der Gemeindepräsident mit der »Comisión del Papaloapan« und dem lokalen »Centro Indigenista« bei der Umsiedlung und Neugründung des Dorfs an anderer Stelle.⁷⁶ Er hatte auf Anraten der Anthropologen mit den Soldaten vereinbart, dass diese alle sakralen Gegenstände aus San José Independencia in das neu zu gründende Dorf Nuevo San José Independencia im Nachbarbundesstaat Veracruz überführen sollten. Das Kalkül war, die gesamte Bevölkerung aus San José Independencia somit leichter und geschlossen zu einem Umzug überreden zu können. Die Bewohner umliegender Dörfer und Weiler von San José Independencia waren jedoch mit der Umsiedlung nicht einverstanden. Die Bewohner von Cerro de Campana, einem Dorf mit ungefähr 500 Einwohnern, kamen den Soldaten zuvor, indem sie im November 1958 nachts unbemerkt die 60 Kilogramm schwere Kirchenglocke, ein Heiligenbildnis der Jungfrau Guadalupe und den Kelch aus der Kirche des Bezirkssitzes in ihr Dorf brachten.⁷⁷ Ihren Anspruch und ihren Willen auf einen Verbleib im Dorf untermauerten die Bewohner mit der Autorität dieser sakralen Gegenstände, die sie gemeinsam vor Polizei und Soldaten versteckten. Die Figuren zu Ehren der Dorfheiligen oder Schutzpatrone haben für die Dörfer eine zentrale identitätsstiftende sowie eine wirtschaftliche und politische Funktion. Sie symbolisieren einerseits das Existenzrecht der Gemeinschaft, eine kommunale, moralische Ordnung und ihnen wird selbst eine Beeinflussung des Charakters seiner Bewohner nachgesagt.⁷⁸ Andererseits erhöhen sie je nach Bedeutung des Heiligen und der ihm anvertrauten Kirche auch die Chance auf die Ausrichtung von Heiligenfesten und die Erhebung der Gemeinde zum Pfarrsitz in Konkurrenz zu den Nachbargemeinden.⁷⁹ Ebenso wie die Ortskirche werden auch die Heiligenfiguren von den subalternen Gläubigen als Besitz der Gemeinde wahrgenommen. Der Pfarrer wird als Dienstleister begriffen, der für Messen und die Vergabe von Sakramenten entlohnt wird, so dass der Schutz der Kirche und die Verwaltung der Kircheneinnahmen unter der Obhut der Gemeinde stehen. Zwischen Kirchenhierar-

74 Ebd., S. 86ff.

75 Alicia Barabas/Miguel Bartolomé, *Hydraulic Development and Ethnocide. The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca*, Mexiko-Stadt/Kopenhagen 1973, S. 7. Die Verfasser geben an, dass 200 ältere Mazateken den Schock des Umzugs und das Zurücklassen ihrer begrabenen Vorfahren nicht überlebt hätten.

76 Die folgende Information entstammt einem Briefwechsel zwischen dem Pfarrer Luis Pacheco und der Erzdiözese in Oaxaca; Archiv der Erzdiözese Antequera, Oaxaca (AAO), Fondo Diocesano, Sección gobierno, Serie Correspondencia 1958.

77 Villa Rojas, *Los mazatecos*, S. 109.

78 Die Schutzpatrone geben den Orten ihren Namen und führen nach Aussage vieler Personen zu charakterlichen Unterschieden der Bewohner zu den Nachbargemeinden. Trotzdem kommt es zu Wechseln des Schutzheiligen, zumal wenn auch die Gemeindeordnung einen großen Wandel erfuhr. Vgl. John Monaghan, *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, OK 1995, S. 306ff.

79 Vgl. ebd.

chie und subalternen Gläubigen bestehen eine stete Interaktion und gelegentliche Konflikte über die Frage der Verwaltungshoheit der lokalen Kirche und der autoritativen Deutung von Heiligenfiguren und Jungfrauen.⁸⁰ Die Kirche versucht ihre Interpretationen durch Krönungs- und Jubiläumsfeierlichkeiten durchzusetzen, die Subalternen pflegen eigene Praktiken, so dass eine divergierende Deutung eher Regel als Ausnahmefall ist. In den 1950er Jahren wollte die Kirchenhierarchie die Jungfrau Maria in der lokalen Gestalt der »Virgen de la Soledad« als große Missionarin der Indios, »Einheitsbringerin zwischen den verschiedenen Rassen« und als spanisches Vermächtnis für die voranschreitende Zivilisation weiter etablieren.⁸¹ Die subalternen Gläubigen bevorzugten hingegen mit der »Virgen de Juquila« und der »Virgen de Guadalupe« zumeist eigene Marienfiguren und verbanden mit diesen eine andere Bedeutung und eigene Hoffnungen.⁸² Individuell wurden die Marienfiguren um Beistand im Krankheitsfall, um wirtschaftliche Besserung oder bei der Migration in die USA gebeten, kollektiv um die Unterstützung gegen Dürre, um den Beistand in einem Landkonflikt gegen die Nachbargemeinde oder in Auseinandersetzungen mit dem Staat, wie im widerständigen Ort Cerro de Campana.⁸³

Die »Comisión del Papaloapan« und das lokale »Centro Indigenista« klagten die lokalen Vertreter wegen Entwendung der sakralen Gegenstände des Diebstahls an und ließen sie als Verantwortliche verhaften. Bundespolizei und Soldaten kehrten dreimal in das Dorf zurück, gewannen sogar den lokalen Dorfwächter für ihr Anliegen, aber es gelang ihnen dennoch nicht, die Gegenstände zu konfiszieren. Der für das Dorf zuständige katholische Pfarrer Luis Pacheco Carrillo des Pfarrsitzes Ojitlán hatte den Dorfbewohnern zuvor die Schlüssel zur Kirche gegeben, nachdem sie ihm versichert hatten, dafür auf ein gewaltsames Eindringen in die Kirche zu verzichten. Der Erzbischof Fortino Gómez hatte den Pfarrer seinerseits angewiesen, deeskalierend in der konflikthafter Situation zu wirken, was dieser sehr eigenwillig interpretierte. Mit der Übergabe der Kirchenschlüssel an die Bevölkerung wollte Carrillo zugleich gegen das Vorgehen der Soldaten und des Gemeindepräsidenten protestieren, die ihn nicht über ihre Absichten informiert hatten. Er wurde infolgedessen vom Erzbischof zunächst ans Priesterseminar nach Oaxaca-Stadt strafversetzt. Einige Jahre später trennte sich Carrillo von der Katholischen Kirche und wurde evangelikaler Prediger in der Region.⁸⁴ Andere Dörfer, wie Cerro Clarín, wollten

80 Die Verwaltung der Kircheneinnahmen und die Obhut der Kirchenschlüssel sind häufiger Anlass von Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Gemeinden im untersuchten Zeitraum in Oaxaca.

81 So die Darstellung in der Begleitschrift zum Krönungsfest der »Virgen de la Soledad« im Jahr 1959 in Oaxaca: Calenda Oaxaqueña, Jubileo de Oro de la coronación de la santísima Virgen de la Soledad, Edición de la Comisión Pro-Calenda, veröffentlicht am 18. Dezember 1959, S. 5.

82 Die jährlichen Wallfahrten zum Schrein der »Virgen de Juquila« in Juquila oder der Basilika der Guadalupe in Mexiko-Stadt wurden von weitaus mehr Personen frequentiert als selbst die Krönungsfeier 1909 oder die Jubiläumsfeier 1959 der »Virgen de la Soledad« in Oaxaca-Stadt. Zu den Zahlen der Gläubigen von 1909 vgl. *Edward Wright-Rios*, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887–1934*, Durham 2009, S. 88. Für 1959 stammen die Zahlen aus der lokalen Presse: *El Imparcial*, 20.1.1959, sowie aus dem Diözesanblatt »Revista oficial«, Januar/Februar 1959, S. 11.

83 Die Inhalte einiger persönlicher Bitten können aus der Korrespondenz mit den Pfarrern sowie aus kleinen Briefen, die den Marienfiguren beigelegt werden, nachvollzogen werden. Die kollektiven Hoffnungen werden ebenfalls in der Korrespondenz mit der Kirche offenbart, wenn zum Beispiel Geld für eine Messe mitgeschickt wird; AAO, Fondo Diocesano, Sección gobierno, Serie Correspondencia.

84 Nach seiner Zwangsversetzung 1958 war Luis Pacheco zunächst am Seminar in Oaxaca tätig. Im Mai 1969 wurde er in das Papaloapanbecken nach San Felipe Usila entsendet. Er tat sich durch medizinische und soziale Aktivitäten hervor, versammelte täglich etwa 100 Leute, um in einem Kreis von »Brüderlichkeit und Mutualismus« Armut und Alkoholismus zu überwinden.

dem Beispiel von Cerro de Campana folgen und sich in der darauffolgenden Nacht ebenfalls sakraler Gegenstände aus San José Independencia bemächtigen, doch waren die Autoritäten jetzt vorgewarnt und bewachten die Kirche. Die restlichen kirchlichen Gegenstände wurden kurz darauf ohne Ankündigung von Soldaten und Beamten der »Comisión del Papaloapan« in den neuen Municipalsitz nach Veracruz gebracht. In Besitz der Heiligenfiguren beharrte die Bevölkerung aus Cerro de Campana auf einen Verbleib in ihrem Dorf, auch wenn große Teile ihrer Ländereien zukünftig überschwemmt wurden. Die Regierung gab letztlich nach, um eine Ausweitung des gewaltsamen Konflikts zu verhindern. Heute leben die Nachfahren des Orts Cerro de Campana, wie auch anderer Orte, auf isolierten Inseln inmitten des Stausees »Miguel Alemán«. Bis heute ehren sie die Heiligenfiguren sowie die Kirchenglocke als wichtigste Gegenstände ihrer Gemeinschaft und danken den Heiligen jährlich für den erwiesenen göttlichen Beistand und den Erhalt der Gemeinde. Auch wenn die Verhinderung des Staudammbaus die Möglichkeiten der betroffenen Bevölkerung gegen einen entschlossenen, massiv auftretenden und gut organisierten Staat weit überstieg, gelang es einigen Betroffenen, ihren Verbleib durchzusetzen, indem sie ihr Daseinsrecht mit religiösen Symbolen untermauerten und ihren gemeinsamen Widerstandswillen durch die Aneignung sakraler Gegenstände stärkten.

IV. MIT DEM »GROßEN INGENIEUR GOTT« GEGEN DEN STAUSEE »CERRO DE ORO«

Das zweite Fallbeispiel behandelt den Bau des doppelten Staudamms »Cerro de Oro« und »Temascal« Anfang der 1970er Jahre und die Umsiedlung von 26.000 indigenen Chinanteken. Dabei sollte die umzusiedelnde Bevölkerung nicht nur einem Modernisierungsprojekt weichen, sondern zum Teil genutzt werden, um tropisches Tiefland in Uxpanapa, im benachbarten Bundesstaat Veracruz, zu kolonisieren.⁸⁵ Der Bau des Staudamms war also zugleich mit einer aktiven Bevölkerungsplanung und einem ökologischen Experiment verbunden. Die Planer erhofften, als rückständig erachtete indigene Kleinbauern in mestizische Plantagenarbeiter zu verwandeln und zugleich aus einem Urwald eine Plantagenwirtschaft zu machen. Der von der Regierung ausgegebene Wahlspruch lautete: »Wer nicht an Wunder in Uxpanapa glaubt, ist kein Realist [...]. Seien wir realistisch und machen das Unmögliche.«⁸⁶ Die Planer des Projekts waren von dem der Hochmoderne-Ideologie innewohnenden Optimismus und der Planbarkeit von Mensch und Natur voll-

In einem Brief vom 3. Oktober 1970 bittet Pacheco selbst den Gouverneur Gómez Sandoval von Oaxaca, ihm eine Fortsetzung dieser Aktivität zu ermöglichen. Nach dem Kontakt mit nordamerikanischen Missionaren verließ er Anfang 1971 die Katholische Kirche. Er heiratete, begründete seine eigene evangelikale Kirche (»Iglesia de Usila«) und predigte zumindest bis 1973 in der Region um San Felipe Usila. 1972 gab es 403 Anhänger seiner Kirche, aber der Streit mit dem Gemeindepräsidenten hatte sich verschärft. Pacheco rief die Leute auf, die Katholische Kirche zu verlassen und sich nicht mehr an den kommunitären Arbeiten zugunsten der Katholischen Kirche zu beteiligen. Einige seiner Anhänger wurden deshalb angegriffen oder eingesperrt, er selbst musste aus San Felipe Usila fliehen. Paradoxerweise laufen zu diesem Zeitpunkt in der Region erneut Vorbereitungen zu einem weiteren Staudammbau durch die »Comisión del Papaloapan«. Der Gemeindepräsident befürchtete dadurch einen Machtverlust und stellte sich gegen alle Infrastrukturprojekte, während Luis Pacheco jetzt als evangelikaler Prediger den Einzug der Moderne befördern wollte. Heute gehört Luis Pacheco den »Free Will Baptists« in Mexiko an. Vgl. Interview des Autors mit Pfarrer Daniel Bonifacio Quiroga Dorantes am 17. August 2009 in Oaxaca; zudem: AAO, Fondo Diocesano, Sección gobierno, Serie Correspondencia 1965–1968; AGEO, Carácterística 082, Expedientes 11–30, Año 1973; ebd., Carácterística 162, Expedientes 169, Año 1972.

⁸⁵ Ein Teil der Bevölkerung wurde nach Los Naranjos, Veracruz, umgesiedelt, der Rest in einen tropischen Dschungel, der dafür gerodet und mit schweren Maschinen bearbeitet wurde.

⁸⁶ *Ivan Restrepo*, Crimen en Uxpanapa, in: *La Jornada*, 27.7.2009.

ständig überzeugt. Ähnlich wie in den 1950er Jahren wurden nun auf dem gerodeten Dschungelland Dörfer auf dem Reißbrett mit veränderter Geometrie entworfen, die, so das Ziel, aus den Chinanteken moderne Bauern machen sollten. Der geplante Stausee befand sich ebenfalls im Papaloapanbecken und erneut war die »Comisión del Papaloapan« an der Umsetzung des Projekts maßgeblich beteiligt. Abermals folgte die Regierung mit der Umsetzung des Staudamms zugleich den Interessen der mächtigen Viehzüchter, die auf großzügige Entschädigungen, Neuland und bessere Bewässerungssysteme hofften. Neben den hehren Zielen der Modernisierung bestand auch eine konkrete Machtkoalition zwischen Politik und Exportoligarchie. Finanziert wurde der Bau anfänglich unter anderem von der Inter-American Development Bank. Die »Comisión del Papaloapan« hatte aus den Schwierigkeiten zur Umsiedlung der betroffenen Bevölkerung beim Staudamm »Miguel Alemán« gelernt. Populärer Widerstand und staatliche Herrschaftsstrategien stehen in einem stetigen dialektischen Verhältnis. Die staatliche Herrschaft wurde in den Orten der Auseinandersetzung ständig neu herausgefordert und reproduziert.⁸⁷ Der staatlichen Taktik des offenen Drucks wich nun eine subtilere Form der Manipulation durch lokale, zweisprachige Mediatoren. Zudem versuchte die Kommission, die vielen in der Region bereits existierenden Vorbehalte gegen sie infolge der nicht gehaltenen Versprechen von Fortschritt und Entwicklung durch Infrastrukturarbeiten, wie zum Beispiel das Legen von Wasserrohren, zu zerstreuen.⁸⁸ Doch die Arbeit der »Comisión del Papaloapan« gestaltete sich in der gesamten Region äußerst schwierig. Sie wurde selbst am Wasserrohrlegen gehindert, ihren Flugzeugen wurde das Landen in entlegenen Dörfern verweigert und technische Vermesser wurden sogar entführt.⁸⁹ Nur durch die ständige Anwesenheit der Bundespolizei konnten Untersuchungen und erste Planungen durchgeführt werden. Inzwischen begann sich auch international die frühere Begeisterung für Staudämme zu kehren und die »International Commission of Large Dams« (ICOLD) sah sich 1972 als Reaktion auf zunehmende Kritiken von Umweltaktivisten gezwungen, ein »Komitee über Staudämme und die Umwelt« ins Leben zu rufen.⁹⁰ In Mexiko gab es Anfang der 1970er Jahre, zu Zeiten des noch anhaltenden »mexikanischen Wirtschaftswunders« noch keine Umweltbewegung und auch keine koordinierte Initiative gegen den Bau von Staudämmen.⁹¹ Dennoch hatten sich die Bedingungen staatlichen Handelns seit den

87 Zu einer theoretischen Diskussion über das Verhältnis von Subalternen und Staat in Lateinamerika vgl. *Florencia E. Mallon*, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley 1995.

88 Infolge des Stauseebaus »Miguel Alemán« waren große neue Flächen dem Anbau von Zuckerrohr und der Viehwirtschaft geöffnet worden. Viele ehemals von Subsistenzwirtschaft lebende Bauern arbeiteten nun auf den Zuckerrohrplantagen oder waren wegen der Kredite für Dünger, Verarbeitung und Samen hoch verschuldet und begannen sich Anfang der 1970er Jahre politisch zu formieren. Vgl. *Alicia Barabas/Miguel Bartolomé*, *La presa Cerro de Oro y El Ingeniero El gran Dios*, Bd. 2, Mexiko-Stadt 1990, S. 17.

89 So forderten die Gemeindeautoritäten aus San Felipe Usila in einem Brief an den Gouverneur von Oaxaca am 24. August 1972 die Entsendung der Bundespolizei zur Fortsetzung der Verlegung der Wasserrohre, da einige Leute, »Individuen, denen der Fortschritt und die Verbesserung des Dorfs nicht gefalle«, die Dorfbewohner aufgerührt hätten. Kurz darauf besetzten einige Bewohner den Gemeindepalast; AGEO, *Carácterística 162, Expedientes 169, Año 1972*. Ende Oktober wurde der Ingenieur Román Montalvo von erzürnten Bewohnern des Dorfs La Trinidad für zwei Tage entführt; *Secuestran a un Ingeniero en un selvático pueblo de Choapan*, in: *Carteles del Sur*, 28.10.1972.

90 *McCully*, *Silenced Rivers*, S. 263.

91 Die ersten, sich dezidiert mit Fragen der Umwelt beschäftigenden Gruppen wie »Movimiento Ecológico Mexicano« (MEM), »Pacto de Ecologistas«, »Alianza Ecológica« (AE), »Pacto de Grupos Ecologistas« oder die »Grupo de los Cien« entstanden erst in den 1980er Jahren. Vgl. *David V. Carruthers*, *Indigenous Ecology and the Politics of Linkage in Mexican Social Movements*, in: *Third World Quarterly* 17, 1996, S. 1007–1028.

1950er Jahren verändert. Das Jahr 1968 wird in der jüngeren mexikanischen Geschichte als eine Art Wasserscheide gesehen. Die Studentenunruhen und das Massaker am 2. Oktober 1968 auf dem Platz der drei Kulturen werden als Beginn der Transformation der mexikanischen Politik, der aufkommenden Legitimationskrise der PRI und einer zunehmenden oppositionellen Organisation gesehen.⁹²

Die steigende Anzahl politischer Akteure im hier untersuchten Staudammkonflikt in einem Klima gewisser demokratischer Öffnung, bei gleichzeitiger Verhandlungsbereitschaft des Staats, und dessen extrem repressive Antwort auf alle nicht beeinflussbaren Bewegungen sind typische Merkmale der Regierungszeit von Präsident Luis Echeverría (1970–1976). Zur Durchsetzung des Staudammbaus »Cerro de Oro« mobilisierte der Staat erneut eine große Zahl von Akteuren und Repräsentationsorganen. Neben der offiziellen Bauerngewerkschaft CNC trat nun beispielsweise auch eine zweite oppositionelle Bauerngewerkschaft, die »Central Campesina Independiente« (CCI), auf. Sie mobilisierte zunächst erfolgreich gegen den Staudammbau, verhandelte wegen der Kooptation ihrer Anführer letztlich jedoch nur die Bedingungen der Umsiedlung. Im März 1972 machte Präsident Echeverría die Bauabsichten in einem feierlichen Treffen in der Provinzstadt Tuxtepec öffentlich, wozu er auch einige Indigene einlud, damit sie seine Entscheidung öffentlich guthießen. Obwohl sie dafür mit Essen und Geschenken belohnt wurden, taten einige ihren Unmut kund.⁹³ Die Proteste der lokalen Bevölkerung gegen das Projekt waren in der Folge vielseitig und energisch. So besetzten bewaffnete Anwohner im November 1972 den Gemeindepalast in der Provinzstadt Ojitlán, in Ixhuatán zerstörten andere die Pläne und Maschinen der Topografen und in verschiedenen Dörfern demonstrierten sie mit Lautsprechern. Dennoch gelang es den betroffenen Dörfern nicht, gegen die staatliche Kooptationsstrategie eine effektive, regionale Allianz zu organisieren. In einer Zeit der Militarisierung und des »schmutzigen Kriegs« gegen Guerillagruppen im benachbarten Bundesstaat Guerrero gelang es auch keiner oppositionellen Gruppe, das explosive Potenzial der von der Umsiedlung bedrohten Bevölkerung in Oaxaca zu nutzen. Zudem gab es zu diesem Zeitpunkt nur wenige politische Projekte der Linken, die jenseits der Verheißungen von Moderne und Fortschritt den bedrohten Chinanteken eine Vision und Rechtfertigung gegen die staatlichen Maßnahmen bereitstellen konnten. Auch marxistische Gruppierungen waren überzeugt, dass eine Proletarisierung und ein Aufgehen der Indigenen in der mestizischen Bevölkerung ein natürlicher Prozess und eine Grundvoraussetzung für eine spätere kommunistische Revolution seien. Die Verteidigung kleinbäuerlicher Lebensformen als Inseln vorkapitalistischer Produktion widersprach diesem Ziel, so dass die Chinanteken in ihrem Widerstand gegen ihre Umsiedlung und die kapitalistische Entwicklung der Region ideologisch auf sich gestellt waren. Der Staat startete zudem parallel Gegen- und Fehlinformationskampagnen über angeblich hohe Kompensationszahlungen und ein bereits existierendes neues Wohngebiet. Zugleich diffamierte er die demonstrierenden Chinanteken als von Agitatoren manipulierte Bauern oder Betrunkene.⁹⁴

92 Vgl. zum Beispiel *Ann Craig/Joe Foweraker* (Hrsg.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, London 1990; *Ilan Semo* (Hrsg.), *La transición interrumpida*, Mexiko-Stadt 1993 (zuerst 1968).

93 *Barabas/Bartolomé*, *La presa Cerro de Oro*, S. 51.

94 Von den 400 bewaffneten Protestierenden, die den Gemeindepalast in Ojitlán gestürmt hatten, wurde in späteren Regierungsäußerungen in der Presse gesagt, sie hätten nichts gegen ihre Repräsentanten, sondern seien nur von machtgierigen Oppositionellen aufgehetzt worden. Der oaxaquehnische Gouverneur Gómez Sandoval meinte dazu: »Das Dorf von Ojitlán verdient all unser Wohlwollen, da es politische Gruppen sind, die es nicht arbeiten lassen.«; Que se investigará y consultará en Ojitlán y si hay conflicto se formará una Junta de Administración, in: *Carteles del Sur*, 7.11.1972. In Ojitlán wurde 1972 zudem zweimal die Gemeinderegierung auf Befehl »von oben« gewechselt.

Den betroffenen Bewohnern wurde eine eigene Repräsentation ihrer Interessen verweigert. Alle administrativen Verwaltungsposten waren von der Regierungspartei mit loyalen, zweisprachigen Chinanteken besetzt, die das Projekt verteidigten. Ein sich dem Projekt widersetztender Ältestenrat in Ojitlán als wichtiges Repräsentationsorgan der indigenen Gemeinden war bereits 1968 zugunsten PRI-dominierten Gemeindeautoritäten von der Regierung abgesetzt worden.⁹⁵ Die Hoffnung der Bevölkerung ruhte lange Zeit und in einer erstaunlichen historischen Kontinuität zur Kolonialzeit auf der Figur des mexikanischen Präsidenten, respektive zuvor des Vizekönigs. Petitionen und Bitten wurden direkt an ihn verfasst und selbst bei größter Unzufriedenheit mit der Politik wurde dem obersten Repräsentanten Vertrauen entgegengebracht. Der Präsident wird häufig als neutraler Schiedsrichter vorgestellt.⁹⁶ Zudem sind Petitionen schneller und kostengünstiger als der legale Rechtsweg. Durch das präsidentielle Dekret vom August 1972 über den Bau des Staudamms und die Landenteignung der Bauern wurde die Hoffnung auf eine legale Beilegung jedoch erschüttert. Daraufhin wurden Schamanen der Region beauftragt, mit einem Schadenszauber den mexikanischen Präsidenten zu töten. Sie scheiterten dabei – aus indigener Sicht an den mächtigeren Schamanen, die der Präsident Echeverría um sich versammelt habe. Alle offiziell angebotenen Kanäle des Einspruchs verhinderten eine autonome Organisation und Artikulation der Bevölkerung.

In dieser Situation kam es Ende 1972 zu einer Marienerscheinung durch den indigenen Seher Andrés Felipe Rosas.⁹⁷ Schnell entwickelte sich aus dem Ort der Erscheinung eine Pilgerstätte und aus der wachsenden Schar der Gläubigen eine millenaristische Bewegung. Viele Gläubige begannen Kanus zu bauen, versammelten Essen und Waffen und fanden sich am heiligen Ort ein. Der Seher übermittelte ihnen die Botschaften der Jungfrau Guadalupe und eines mysteriösen göttlichen Ingenieurs, der die staatlichen Bauingenieure bei einer Fortsetzung der Planung mit dem Tod bestrafen wolle. Seine Schwiegermutter war eine angesehene Heilerin der Region und empfing die Gläubigen in einer Höhle mit Wasserquelle, die ebenfalls von der Flutung des Staudamms bedroht war. Kranke kamen selbst aus den Nachbarbundesstaaten, um sich von der Heilerin mit dem gesegneten Wasser kurieren zu lassen. Der Seher prophezeite eine sintflutartige Überschwemmung, die nur die eingeschworene Gemeinschaft der Gläubigen verschonen werde. Die Erscheinung war eine die Chinanteken über Dorfgrenzen sowie politische und soziale Differenzen hinweg einigende politisch-religiöse Antwort auf eine existenzielle Krise. Der Rückgriff auf ein geteiltes kulturelles Repertoire, das katholische Symbolik (Jungfrau Guadalupe) mit sakral aufgeladenen Orten prähispanischer Tradition (Wasserquelle) verknüpfte, ermöglichte ein gemeinsames Idiom. Diese auf einer Politisierung von Identität und Kultur basierende Antwort war ein Versuch der indigenen Bevölkerung, ihre spezifischen Interessen sichtbar zu machen und selbst zu artikulieren. Der Staat hatte ihre politische Repräsentationsmöglichkeit auf eine Zuschreibung als mestizische Bauern reduziert und ihnen keine Möglichkeit auf eine kulturelle Repräsentation in den geschaffenen Strukturen gelassen. Entgegen der Tendenz neuerer Forschungen, die die Person des Sehers als handelnden Akteur in das Zentrum des Interesses stellt, soll hier der soziale Kontext der Krise, der das Bedürfnis nach einer millenaristischen Figur hervorbringt, betont werden.⁹⁸ So werden gesellschaftliche Krisen, Armut, der Mangel eines anerkannten gesellschaftlichen Platzes und einer regulären Repräsentationsinstitution als wichtige Faktoren für eine erfolgreiche Prophetie

95 *Barabas/Bartolomé*, Hydraulic Development and Ethnocide, S. 11.

96 *Monique Nuijten*, Power, Community and the State. The Political Anthropology of Organization in Mexico, London 2003.

97 Alle folgenden Schilderungen der millenaristischen Bewegung sind dieser bereits zitierten Studie entnommen: *Barabas/Bartolomé*, La presa Cerro de Oro, S. 75ff.

98 Diese Sichtweise macht auch Pierre Bourdieu stark; *Bourdieu*, Das religiöse Feld, S. 103.

behandelt.⁹⁹ Die subalterne Bevölkerung integrierte in diesem Fall auch die symbolträchtige Figur des Ingenieurs als zentrale Figur der Moderne und Heilsbringer der Zivilisation, richtete sie aber gegen das staatliche Projekt und kehrte seine Bedeutung um. Der »göttliche Ingenieur« hielt jetzt Fürsprache für die bedrohte Bevölkerung und drohte allen, die ihm den Glauben verweigerten. Diese Ermächtigung und Umdeutung von Symbolen zeigt zum einen die Kreativität der Subalternen, zum anderen, dass es falsch ist, von einer antimodernen Reaktion zu sprechen, da sie selbst eine Antwort auf die Herausforderungen der Moderne ist. Diese sich in eine Bewegung steigernde Erscheinung wurde unter anderem von zwei mexikanischen Anthropologen, Alicia Barabas und Miguel Bartolomé, in ihrem Verlauf dokumentiert. Von der »Comisión del Papaloapan« waren beide zur Beratung und zum Kontakt mit den Indigenen angestellt worden, um wie in den 1950er Jahren als kulturell geschulte Vermittler den Fortgang der staatlichen Pläne durchzusetzen und den erhofften Kulturwandel zu dokumentieren. Die beiden Anthropologen nutzten diese Gelegenheit jedoch zu einer Dokumentation der millenaristischen Bewegung. Ihre Veröffentlichungen wurden schließlich zu einer offenen Anklage gegen Staudammprojekte, gegen eine »Politik des Ethnozids der Regierung« und gegen die kooperierende Rolle vieler Anthropologen bei der indigenistischen staatlichen Politik.¹⁰⁰ Anfang der 1970er Jahre endete der indigenistische Konsens Mexikos. Zahlreiche Anthropologen formulierten nun ihre Kritik an der staatlichen Politik, sprachen in der Erklärung von Barbados 1971 selbst von »Befreiung« der Indigenen und sollten später im progressiven Teil der Katholischen Kirche einen Verbündeten finden.¹⁰¹

Die Kooperation zwischen Staat und Katholischer Kirche hatte sich in Oaxaca seit den 1950er Jahren weiter konsolidiert. Beide Institutionen arbeiteten bei der Schulbildung, bei Hygienekampagnen, Massenimpfungen, Aktionen gegen den Waldbrand oder aber auch zur Durchführung kirchlich-ziviler Hochzeiten zusammen. Sexualität und Gesundheit wurden zu öffentlichen Themen gemacht, über die beide Institutionen Macht über die Subalternen ausüben konnten. Die kleine Kernfamilie wurde als standardisiertes Idealmodell von beiden Institutionen sowohl für den Christen als auch den modernen Mexikaner gepriesen und diente gleichzeitig als Instrument der Disziplinierung.¹⁰² Der in vielen Dörfern zuvor verbreitete Brauch, junge Paare vor der Hochzeit unverheiratet zusammenwohnen zu lassen, wurde von beiden Institutionen kritisiert.¹⁰³ Der Staat ließ zugleich

⁹⁹ Ebd., S. 105.

¹⁰⁰ So klagten Barabas und Bartolomé bereits 1973 in einer Veröffentlichung an, dass »die Politik der kulturellen Ausrottung den Bedürfnissen des mexikanischen Staats diene«. Das »Instituto Nacional Indigenista« und das Sekretariat zur Wasserverwaltung hätten ein »gemeinsames Interesse, die wirtschaftliche Halb-Unabhängigkeit und kulturelle Identität der Indigenen zu zerstören, um sie in das nationale kapitalistische Produktions- und Konsumsystem zu integrieren«. Beide bezogen sich in ihrer Analyse auch auf eine Untersuchung der Folgen der Umsiedlung der Mazateken in den 1950er Jahren; *Barabas/Bartolomé*, Hydraulic Development and Ethnocide, S. 3.

¹⁰¹ Die Anthropologie stand nicht zuletzt wegen des Vietnamkriegs unter dem Vorwurf, im Dienst kolonialistischer Machtpolitik zu stehen. In Mexiko wurde in der Veröffentlichung »De eso que llaman antropología mexicana« unter anderem von Arturo Warman und Guillermo Bonfil Batalla aus dem Jahr 1970 eine fundamentale Kritik geäußert. Vgl. *Scheuzger*, Der Andere in der ideologischen Vorstellungskraft, S. 540.

¹⁰² Das Wissen über die Familie, so Foucault, gibt dem Staat die Grundlage zur statistischen Erfassung der Bevölkerung. Vgl. *Lynn A. Blake*, Pastoral Power, Governmentality and Cultures of Order in Nineteenth-Century British Columbia, in: *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series 24, 1999, S. 79–93, hier: S. 82.

¹⁰³ Auskunft geben darüber Klagen verschiedener Dörfer in den 1950er und 1960er Jahren an die Kirchenhierarchie oder die Regierung. Vgl. beispielsweise Brief aus Santa Maria Lachixio, 13.5.1959, AAO, Fondo Diocesano, Sección gobierno, Serie Correspondencia 1959.

viele indigene Frauen ohne deren Wissen sterilisieren, um seine Idee von Familienplanung durchzusetzen. Außerdem verstärkten beide Institutionen ihre gemeinsamen indigenistischen Integrationsbemühungen – der Staat aus Sorge vor Guerillagruppen, die Kirche, um die unter der indigenen Bevölkerung besonders verbreitete Abwanderung zu evangelikalischen Kirchen zu stoppen. Die »Kulturmissionen« des Staats wurden im indigenen Hinterland ausgeweitet, 1977 existierten bereits 19 dieser Zentren. Der Gouverneur von Oaxaca Manuel Zárate Aquino nannte die in indigenen Dörfern arbeitenden Lehrer »die wahren Missionare des 20. Jahrhunderts«, deren Aufgabe es sei, als »Agenten des Wandels« eine modernere Landwirtschaft, unterstützt von Dünger und Insektiziden, sowie die Elektrifizierung, Gesundheitsversorgung und den Anschluss an das Straßen- und Telefonnetz voranzutreiben.¹⁰⁴ Die Kirche ihrerseits errichtete zum Beispiel medizinische Dispensarien in indigenen Gebieten. Diese, so das erklärte Ziel, funktionierten als »eine Brücke zwischen dem Indigenen und der Zivilisation. Wenn dieser merke, dass nicht der Hexer, sondern das Medikament ihn heilt, öffne er sich dem Wandel«.¹⁰⁵

Die postkonziliare Dynamik führte in Oaxaca unter dem Erzbischof Corripio Ahumada (1967–1976) zu einem eigenwilligen Kurs der teilweisen Öffnung und Umsetzung der konziliaren Beschlüsse bei einem gleichzeitigen Festhalten an strikten Hierarchien und der verstärkten Vermittlung einer von volksreligiösen, ikonoklastischen Elementen bereinigten Lehre. So kam es zum Teil in Folge dieser neuen Reinheit der Lehre zu Konflikten mit indigenen Gläubigen, die an volksreligiösen Elementen festhielten und sich der neuen pastoralen Fokussierung auf Jesus verweigerten.¹⁰⁶ Ein erstes Reformvorhaben nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war für viele Gläubige ein elitäres Projekt, das autonome Räume in der Gemeindeorganisation und in der religiösen Lehre beseitigte. Die Rhetorik der Befreiung des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte die Kirche in Oaxaca zwar erreicht, doch implizierte dies (noch) keinen radikalen Kurswechsel. Der Schritt von der »Theologie der Entwicklung« zu einer »Theologie der Befreiung« wurde in Oaxaca noch nicht vollzogen. Auf einem Bischofstreffen zum Thema der Evangelisierung der Indigenen im September 1972 in Oaxaca wurde zwar gefordert, die Indigenen von »Ausbeutung, Ignoranz, Hunger und ihrem Ungemach zu befreien«.¹⁰⁷ Zugleich wurde am überlieferten Paternalismus gegenüber den Subalternen festgehalten, wenn wie am Dreikönigstag 1973 die reichen Damen der Stadt zusammen mit Pfarrern armen Kindern Spielzeug überreichten.¹⁰⁸ Mit der neuen »integralen Evangelisierung« der indigenen Bevölkerung wurde die Rettung der Seelen und Körper angestrebt. In der Praxis führte dies dazu, dass die kirchlichen Missionare noch stärker die Rollen von Entwicklungshelfern, Lehrern, Ärzten und sogar Ingenieuren annahmen.¹⁰⁹ Anthropologische Strategien indigenistischer Entwicklungspolitik wurden verstärkt übernommen. Das Konzept der staatlichen bilingualen Promotoren, also besonders geförderter Indigener, die als Agenten der Modernisierung in ihre Gemeinden zurückgeschickt wurden, wurde von der Kirche in Form von indigenen Katecheten aufgegriffen. Ebenso wie der Staat unterhielt die Kirche vermehrt Ausbildungszentren für Indigene. Sie folgten demselben, von Aguirre Beltrán

104 Misiones culturales, in: Noticias, 1.2.1977.

105 Projektbeschreibung des Instituto Oaxaqueño de promoción educativa fundamental en Teposcolula, 1.4.1965, Misereor-Archiv Aachen, Bestand Projektförderung, Projekt 212–11–03.

106 Besonders aufsehenerregend und notorisch war der Konflikt 1976 in Ojitlán, wo indigene Gläubige italienische Comboniani-Missionare vertrieben, die ihre Heiligenstatuen entwendet hatten, um sich schließlich mit konservativen Lefebvristen zu verbünden, die ihnen diese Rituale zustanden. Vgl. Barabas/Bartolomé, La presa Cerro de Oro, S. 63.

107 Librar al indígena de la ignorancia, explotación y hambre, in: Carteles del Sur, 5.10.1972.

108 El padre Bulmaro repartirá juguetes mañana en el municipio, in: Carteles del Sur, 5.1.1973.

109 Einige Pfarrer und Mönche übernahmen selbst die Anleitung beim Bau von Straßen oder Start- und Landebahnen von Kleinflugzeugen, wie hier zum Beispiel die Franziskaner; Los franciscanos promueven actividades sociales en la zona, in: Carteles del Sur, 26.10.1972.

umschriebenen Konzept des kulturell zu vermittelnden technologischen Wandels und förderten darüber hinaus den christlichen Katechismus.¹¹⁰ In diesen Ausbildungszentren sollte landwirtschaftliches und technologisches Wissen in Musterfarmen experimentiert, demonstriert und propagiert werden. Die hier ausgebildeten Personen sollten das technologische Wissen und das Evangelium in ihre Heimatgemeinden zurücktragen und somit Träger des Fortschritts sein.¹¹¹ Das Agieren der indigenen Schamanen und die Erscheinung des »göttlichen Ingenieurs« galten sowohl dem Staat als auch der Kirche als hinderliche Rückständigkeit für die Akzeptanz moderner Lehren wie Schulmedizin, Individualismus und persönliche Erlösung.

Die Katholische Kirche ignorierte so lange wie möglich die Erscheinung des »großen Ingenieurs Gott«. Der lokale Pfarrer und die in die Region entsandten italienischen Comboniani-Missionare weigerten sich, in die »Kirche« (Höhle) der Erscheinung zu kommen, wo sich die Gläubigen versammelten. Auch die Presse in Oaxaca schwieg anders als bei sonstigen Fällen über die Ereignisse. Schließlich verurteilte die Kirche die Bewegung scharf und stellte den Seher als Gauner und Verrückten dar. Heiligenerscheinungen sind für die Katholische Kirche stets bedrohliche, außeralltägliche Ereignisse, die außer Kontrolle der eigenen Bürokratie und Hierarchie geraten können, also entweder integriert oder isoliert werden müssen. Der mexikanische Staat fürchtet sie aus seinem Erfahrungsschatz zahlreicher millenaristischer Revolten, die ein »Aufbegehren gegen die gewohnte Ordnung darstellen«.¹¹² Sie stellen die soziale Ordnung infrage und enden oft in einem Angriff auf deren Symbole. Erst im Februar 1972 hatte ein Bauer nahe der Hauptstadt Oaxaca eine Marienerscheinung in einer politischen Konjunktur von Landbesetzungen gehabt. Die Kirche bezeichnete ihn als Betrüger und sprach der Erscheinung jeglichen Wahrheitsgehalt ab.¹¹³ Zwei Polizisten entführten und folterten den Bauern und sperrten ihn anschließend in eine geschlossenen Anstalt ein.¹¹⁴ Auch bei der Erscheinung im Kontext des Staudammbaus funktionierte die kirchlich-staatliche Arbeitsteilung der Zensur autonomer Organisationsräume und der präventiven Aufstandsbekämpfung. Die Gemeindeautoritäten und Missionare drohten dem Seher und seiner Bewegung mit dem Gefängnis, beide verleugneten und bekämpften sie mit ihren Waffen. Die millenaristische Bewegung verlor an Zulauf und Andrés Felipe akzeptierte schließlich, umgesiedelt zu werden. Nach der Umsiedlung wurde er Vorsitzender eines »Altenrats«, der den Kult um die Jungfrau Guadalupe innerhalb kirchlicher Strukturen organisierte.

Die religiöse Protestbewegung war gescheitert, doch der Widerstand hielt an. Klagen und Proteste gegen das Projekt überdauerten sogar den Bau des Staudamms Ende der 1980er Jahre. Seine Vollendung zog sich wegen steigender Kosten, Fehlplanungen und der mexikanischen Wirtschaftskrise 1982 in die Länge. Stets leugnete die »Comisión del Papaloapan« Probleme und beschuldigte 1978 jene des »boshafte Klatsches von heimtückischen Leuten, die sich dem Fortschritt Mexikos verweigerten«, die die Fertigstellung bis 1982 infrage stellten.¹¹⁵ 1983 wurde von der »Comisión del Papaloapan« einge-

110 Die Idee des ausgebildeten »Indios«, der in seiner Gemeinde Missionar des Fortschritts sein sollte, hatte die Kirche in Oaxaca bereits früh diskutiert und schließlich auf dem 4. Katholischen Nationalkongress 1909 in Oaxaca beschlossen. Vgl. *Humberto Medina Villegas*, 50 aniversario – Nuestra señora María de la Soledad patrona de Oaxaca. Monografía de Nuestra Señora de la Soledad y album del cincuentenario de su coronación, Mexiko-Stadt 1971.

111 *Beltrán*, Regiones de Refugio, S. 254.

112 *Bourdieu*, Das religiöse Feld, S. 25.

113 La mitra hizo declaraciones sobre la nueva aparición en San Pablo Huixtepec, in: *Carteles del Sur*, 25.2.1972.

114 Timoteo, el de San Nicolás Quialana, acusó a los policías que lo torturaron, in: *Carteles del Sur*, 29.2.1972.

115 So *Jorge L. Tamayo*, der Chefindgenieur und Sprecher der »Comisión del Papaloapan« 1978 in einer Lokalzeitung. Sin problemas la presa de cerro de oro, in: *Noticias*, 22.3.1978.

standen, dass die ursprüngliche Kostenplanung bereits sechsfach überschritten worden sei.¹¹⁶ Der Staudamm wurde letztlich erst im Mai 1989 eröffnet und auf den Namen des ehemaligen Präsidenten Miguel de la Madrid (1982–1988) geweiht, der mit Nachdruck die Fertigstellung vorangetrieben hatte. Am 4. November 1986 war bereits die »Comisión del Papaloapan« durch ein präsidentielles Dekret und in Reaktion auf heftige Proteste seit 1984 aufgelöst worden. Die Bürokratie, das ramponierte Image und mangelnde Zusammenarbeit der Regierungsstellen aus Oaxaca und Veracruz veranlassten Präsident Miguel de la Madrid, eine neue Verwaltungsstruktur zu schaffen.¹¹⁷ Viele zuvor umgesiedelte Chinanteken kehrten in den 1980er Jahren in ihre alten Dörfer zurück. 1986 gelang es einigen, die Baustelle des Staudamms zu besetzen, um ihren politischen Forderungen Nachdruck zu verleihen. Im Mai 1988 gab es ein Protestcamp von 3.000 Personen an der Baustelle und in der Provinzhauptstadt Tuxtepec. Anders als bei vielen historischen Beispielen planmäßig umgesiedelter Bevölkerungen führte hier der Ortswechsel in den Tieflandschungle der Region Uxpanapa nicht zu einer politischen und ethnischen Demobilisierung der betroffenen Bevölkerung.¹¹⁸ Wie eine Studie von José Velasco Toro zeigt, gelang es den nach Uxpanapa umgesiedelten Chinanteken, ihre Identität im neuen Territorium zu reorganisieren, indem sie zum Beispiel symbolische Punkte erneut sakral aufluden, soziale Organisationsmuster beibehielten und auch an der eigenen Sprache festhielten.¹¹⁹ Viele Umgesiedelte schlossen sich verschiedenen politischen Bewegungen an und forderten die Einhaltung der Versprechen der Regierung. 1981 hatten bewaffnete Protestierende bereits die Büros der »Comisión del Papaloapan« in Uxpanapa besetzt. Die Versprechen wurden jedoch bis heute nicht eingelöst und der Kampf um Entschädigungszahlungen für verlorenes Land und Güter sowie um die Anerkennung der neuen Landtitel hält an.¹²⁰

Das tiefe Misstrauen in die offiziellen Regierungsstellen führte im Dezember 2000 zur Gründung der »autonomen« Gemeinde Sochiapa und dem »Consejo Indígena del Uxpanapa« (CIUX). Die umgesiedelte Bevölkerung wurde von der Regierung zugleich in mehrfacher Hinsicht getäuscht. Teil des zugesagten Landes wurde bereits von anderen Gemeinden beansprucht und somit zum Ausgangspunkt weiterer Konflikte.¹²¹ Das als so fruchtbar ausgewiesene tropische Land eignete sich nicht zur intensiven Landwirtschaft

116 Roberto Santiago, *Pese a protestas, la »Cerro de Oro« derá concluida*: SARH, in: Noticias, 2.3.1983.

117 Vigilarán el reacomodo en la »Cerro de Oro«, in: Noticias, 22.6.1984.

118 James C. Scott nennt einige historische Beispiele, bei denen die Umsiedlung aus Sicht des Staats positive Effekte zur Kontrolle und politischen Demobilisierung der betroffenen Bevölkerung hatte: »The communities [...] had their own unique histories, social ties, mythology, and capacity for joint action. Virtually by definition, the state designated settlement must start from the beginning to build its own sources of cohesion and joint action. A new community is thus, also by definition, a community demobilized, and hence a community more amenable to control from above and outside«; Scott, *Seeing Like a State*, S. 191.

119 José Velasco Toro, *Territorio e identidad chinanteca en Uxpanapa*, Veracruz, in: Odile Hoffmann/Fernando Salmerón Castro (Hrsg.), *Nueve estudios sobre el espacio: Representación y formas de apropiación*, Mexiko-Stadt 1997, S. 135–157.

120 Matilde Pérez U., *Se indemnizó a labriegos afectados por la Presa Cerro de Oro en Oaxaca*: Ficonafe, in: La Jornada, 17.1.2007. Viele Chinanteken der Region Uxpanapa schlossen sich zur »Unión de Ejidos del Valle« zusammen, andere wurden Teil der Organisation »Comité de defensa Ciudadana« (Codeci). Auf nationaler Ebene haben sich sowohl Mazateken der Umsiedlung der 1950er Jahre als auch Chinanteken der Umsiedlung der 1970er Jahre in der »Confederación Nacional de Asesoría Agraria Obrero Popular« (CNAAOP) zusammengefunden.

121 Folgekonflikte entstanden zum Beispiel in der Gemeinde Jaltepec de Candoyac, der Land zur Umsiedlung ohne deren Wissen enteignet wurde, oder in Los Chimalapas.

und die Investitionen in Infrastruktur und Kommunikationsanbindung unterblieben.¹²² Die Siedlungen in Uxpanapa waren zunächst in keine administrative Struktur integriert, sie verfügten weder über Friedhöfe, Kliniken, Kirchen noch über Lehrer. Während der Regenzeit sind die neuen Dörfer in Uxpanapa bis heute von der Umwelt abgeschnitten. Außerdem werden die Bewohner von regionalen Kaziken bedroht, denen sie die Unterordnung verweigern.¹²³ Viele Umgesiedelte des Staudamms »Cerro de Oro« sind heute daher selbst in der Anti-Staudammbewegung aktiv und stehen, wie mit dem letzten Beispiel dargestellt wird, aktuell von Umsiedlung bedrohten Dörfern bei.

V. DER STAUSEE »PASO DE LA REINA« UND DIE KIRCHLICHE PROTESTBEWEGUNG

Das dritte Fallbeispiel bezieht sich auf den seit 2006 in Planung stehenden Bau des Staudamms »Paso de la Reina« in Oaxaca, der mehrere Gemeinden der Sierra Sur von Oaxaca betrifft. Ein Großteil der 17.000 umzusiedelnden Personen ist erneut indigen (Mixteken und Chatinos), obwohl auch Mestizen und Afromexikaner betroffen sind. Am 26. März 2006 machte die »Comisión Federal de Electricidad« (CFE) ihre Bauabsichten öffentlich. Bereits am 9. Juni 2007 hatte sich gegen den Bau des Staudamms »Paso de la Reina« mit dem »Consejo de Pueblos Unidos en Defensa del Río Verde« (COPUDEVER) eine breite lokale Allianz betroffener Dörfer gebildet.¹²⁴ Die schnelle und koordinierte Mobilisierung gegen den Staudamm wurde durch die spezielle politische Konjunktur des Jahres 2006 in Oaxaca, durch die Unterstützung nationaler und internationaler Nichtregierungsorganisationen, aber insbesondere durch die Katholische Kirche ermöglicht. Am 3. Februar 2009 stellte sich die erst 2003 gegründete Diözese Puerto Escondido schließlich mit folgendem öffentlichen Presseschreiben geschlossen mit ihrem Bischof Eduardo Carmona Ortega hinter die Protestbewegung gegen den Staudamm:

»aus einer theologischen Lektüre der Geschichte erkennen wir, dass die Dörfer und Gemeinden der Region legitime Besitzer dieser Länder und dieses Territoriums sind; sie sind die Wächter des Wassers, der Pflanzen, der Tiere und Territorien. Sie entstammen uralten Kulturen, die durch ihre Werte hervorrangen und die sich zum Beispiel bei den Feiern oder in ihren Sprachen als Teil ihrer Identität widerspiegeln. Im Laufe der Geschichte haben sie sich über ihre Organisation, Solidarität, ihre Formen der Partizipation, der Rücksprache und des Konsenses widersetzt und behauptet. [...] Wir machen diese Reflexion, um eine radikale Opposition gegen die Konstruktion moderner Megaprojekte zu rechtfertigen, da sie die Integrität eines Lebens nach Abbild und Wunsch Gottes gefährden. [...] Die Regierenden der Nationen und Dörfer müssen wissen, dass ihre Autorität von Gott kommt und wenn sie sie nicht für den Frieden und die Gerechtigkeit einsetzen, verstoßen sie gegen den Plan Gottes«.¹²⁵

Diese offene politische Parteinahme der Kirche gegen ein staatliches Großprojekt und für das hier theologisch begründete Selbstbestimmungsrecht der indigenen Bewohner zeigt eine folgenreiche und deutlich veränderte Haltung der Katholischen Kirche. Sie hat sich zum politischen Verbündeten der Subalternen in ihrem Streit gegen das Staudammprojekt erhoben. Bischof Eduardo Carmona Ortega schloss sich dieser Erklärung schließlich an, nachdem Pfarrer und Nonnen in seiner Diözese bereits seit Längerem den Protest mehr oder weniger offen unterstützt und die betroffenen Dörfer zur Selbstorganisation und Vertretung ihrer eigenen Interessen ermuntert hatten. In der kirchlichen Protesterklärung

122 Ivan Restrepo, Crimen en Uxpanapa, in: La Jornada, 27.7.2009. Nur 85.000 der 260.000 Hektar erwiesen sich als geeignet für die Landwirtschaft.

123 Octavio Vélez, Oaxaca: Asesinan a hijo de líder indígena, in: La Jornada, 4.5.2010.

124 COPUDEVER heißt übersetzt »Rat der Vereinigten Dörfer in Verteidigung des Río Verde«.

125 Octavio Vélez Ascencio, Religiosos apoyan rechazo a hidroeléctrica en Oaxaca, in: La Jornada, 4.2.2009.

sticht vor allem die positive Bewertung der indigenen Kultur, deren Preisung als Modell von Christlichkeit, hervor. Der Wandel der Katholischen Kirche in ihrer Einstellung zur indigenen Bevölkerung geht über die Frage des Staudamms hinaus, lässt sich an ihr aber sehr gut veranschaulichen. Diese neue Position der Kirche sowie die veränderte Reaktionsweise der Subalternen auf den drohenden Staudammbau können nur durch einen Rückblick auf die Veränderungen seit den 1970er Jahren erklärt werden.

Ein tiefer Sinneswandel hatte große Teile der Katholischen Kirche in Oaxaca ab Ende der 1970er Jahre erfasst. Die Befreiungstheologie erhielt unter dem sich seit 1976 im Amt befindenden Erzbischof Bartolomé Carrasco allmählich offizielle Rückendeckung.¹²⁶ Ab 1979 wurde die Losung der Dritten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla, die »bevorzugte Option für die Armen«, zum Leitsatz der offiziellen Pastoral in der Erzdiözese. Mit der offenen Unterstützung Carrascos begann sich die Kirche verstärkt sozialen Themen und der indigenen Bevölkerung als »den Ärmsten unter den Armen« zuzuwenden. Die Kirche in Oaxaca definierte sich fortan als Stimme des armen Volks, das nicht selbst sprechen kann, da es zum Schweigen gebracht wurde. Gegenüber ihm entwickelte die Katholische Kirche eine neue »teología india«.¹²⁷ Diese war, wie auch das Zitat zur neu interpretierten eigenen Rolle zeigt, nicht frei von Paternalismus und führte auch zu einer gewissen Essentialisierung indigener Identität unter Leitung der Katholischen Kirche. Bedeutende lokale religiöse Figuren wie Vorbeter (»rezanderos«) wurden zunehmend von kirchlich geschulten Katecheten abgelöst und volksreligiöse Vorstellungen von Erdgeistern und Ähnlichem wurden von katholischen Heiligen verdrängt.¹²⁸ Dennoch stellte die Kirche ihr Bild des minderwertigen Indigenen und einer zuvor als »gottgewollt« gerechtfertigten politischen Ordnung komplett infrage. Die als indigen wahrgenommene Form der Religiosität wurde nun als vorbildlich, da gemeinschaftlich und aufopferungsvoll, präsentiert. Zugunsten der Subalternen wurde eine erfolgreiche Politik des »empowerment« durchgeführt, die versuchte, auf deren mehrfache intersektionale Diskriminierung anhand von Kategorien wie Rasse, Klasse und Gender zu reagieren. Arme wurden durch eine vielfache Organisation zur Selbsthilfe angeleitet. Ihre Armut wurde anhand der Dependenztheorie als direkte Folge von Ausbeutung und nicht mehr als Ergebnis eigenen Verschuldens betrachtet. Zudem wurden die Armen durch eine »Moraltheologie des Leidens« theologisch aufgewertet.¹²⁹ Reiche wurden aufgefordert, an der Seite der Armen zu stehen und sich für sie einzusetzen, um Christen bleiben zu können. Frauen wurden zu aktiveren Rollen in der Kirche, innerhalb der Familie und in den Produktionsgemeinschaften ermuntert und ebenfalls theologisch aufgewertet.

Die Politik des »empowerment« betonte aber insbesondere die kulturellen Eigenheiten der Akteure und ging von der Gemeinde als Ausgangspunkt aus.¹³⁰ Die Indigenen wurden zu einem stolzen Umgang mit ihrer Sprache, Kultur und sozialen Organisation ermun-

126 Bartolomé Carrasco selbst bezeichnete seine Pastoral jedoch nicht als Befreiungstheologie und meinte dazu in einem Interview: »Ich muss erklären, dass ich noch nie ein ganzes Buch über die Befreiungstheologie gelesen habe. Die Lehre der Befreiungstheologie, die das Volk lebt, haben mir die Armen, insbesondere die Indigenen und die Basisgemeinden, beigebracht.«; Manuel Arias Montes, *Y la palabra se hizo indio, Teología y práctica de una catequesis inculturada y liberadora. Una propuesta desde Oaxaca*, Mexiko-Stadt 1996, S. 6.

127 Vgl. ebd.

128 Vgl. *Ingrid Geist*, *Comunión y disensión, prácticas rituales en una aldea cuicateca*, Mexiko-Stadt 1997.

129 Heidi Moksnes, *Suffering for Justice in Chiapas: Religion and the Globalization of Ethnic Identity*, in: *Journal of Peasant Studies* 32, 2005, S. 584–607.

130 Grundlegend für alle Ermächtigungsbemühungen war die Annahme des brasilianischen Pädagogen Paulo Freire, dass die Entwicklung nur aus der eigenen Kultur heraus und nicht durch Nachahmung erfolgen könne.

tert.¹³¹ Ihre Traditionen und Formen der Religiosität wurden nun als erhaltenswerte »Zeichen Gottes« gewertet. Sie wurden zu spirituellen Wächtern des von ihnen bewohnten Landes erhoben. Die Kirche sah sich jetzt in der Pflicht, zur »Befreiung« der Indigenen in der jetzigen Gesellschaft beizutragen. Kaziken, Drogenschmuggler und die regierende PRI wurden neben Großprojekten zur Extraktion von Rohstoffen wie Holz, Metallen oder Erdöl von der Kirche in Oaxaca heftig kritisiert und als Ursache der Unterdrückung der Indigenen identifiziert. Die Katholische Kirche initiierte Bauernkooperativen, alternative Kommunikationsmittel und Menschenrechtszentren.¹³² Sie stellte Ressourcen und internationale Kontakte zur politischen Organisation der Subalternen zur Verfügung. Indigene Führungskräfte wurden von der Kirche speziell gefördert. Politische und gesellschaftliche »Analysen der Realität« wurden nach dem von Kardinal Joseph Cardijn ausgegebenen Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« in den verschiedenen Dekanaten von Laien und Priestern angefertigt und vervielfältigt. Selbst die Kirchenvollversammlungen der Erzdiözese begannen seit dem Ende der 1980er Jahre stets mit einer sozialen »Analyse der Realität«. Die Kirche beteiligte sich an der politischen Mobilisierung der Subalternen auf Basis der ethnischen Identität. Regelmäßige Treffen der verschiedenen ethnischen Gruppen, bei denen die Versammelten über gesellschaftliche und politische Probleme sprachen, wurden von der Kirche koordiniert und finanziert. Zudem äußerte sich die Kirche in Oaxaca zunehmend kritisch zur Hochmoderne-Ideologie. Der aktuelle Weg des Fortschritts habe auch das Verschwinden der Kirche zum Ziel.¹³³ Sie sah sich also gleichsam mit den indigenen Völkern bedroht und war so zu einer engen Allianz mit ihnen bereit. Die »Schreie des Volks«, dessen Bedürfnisse und Probleme sollten gehört und zu deren Lösung beigetragen werden. Auch Hierarchieverhältnisse innerhalb der Kirche wurden thematisiert und durch demokratischere Kirchenvollversammlungen zu beheben versucht. Laien und Nonnen wurden verstärkt eingebunden und nahmen zum Teil priesterliche Aufgaben wahr. Die subalternen Gläubigen waren an diesem grundlegenden Wandel der Kirche aktiv beteiligt. Sie formulierten als Basisgemeinden oder gewöhnliche Laien ihre Bedürfnisse und Forderungen an die Kirche.

Sowohl der Vatikan, der Staat als auch die gesellschaftliche Elite fühlten sich durch diese Bewegung bedroht und die Reaktion ließ nicht lange auf sich warten. Kaziken be-

131 Davon zeugen auch die Kirchenlieder jener Zeit, wie sie zum Beispiel in einem Jubiläumsheft zum 25-jährigen Jubiläum von CEDIPIO, dem Diözesanen Kirchenzentrum für Indigenenpastoral in Oaxaca, herausgegeben wurden. Zwei Strophen des Lieds »Glückseligkeit des Indios« lauten: »Glücklich die Indios, die nicht ihre Sprache verneinen, weil sie werden als Söhne der Erde anerkannt/Glücklich die Indios, die ihr Territorium fordern, denn sie werden Herren ihrer eigenen Geschichte«; Archiv CEDIPIO, Oaxaca, Cantos: Pastoral Indígena de Oaxaca 1972–1997, 25 años de caminar en la esperanza.

132 Zu den kirchlichen Veränderungen und Initiativen in Oaxaca seit 1975 vgl.: *Kristin Norget*, *Knowing Where We Enter: Indigenous Theology and the Popular Church in Oaxaca, Mexiko*, in: *Edward L. Clearly/Timothy J. Steigenga* (Hrsg.), *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*, New Brunswick, NJ 2004, S. 149–169; *Juan Manuel Lombero*, *Civil Society, the Church and Democracy in Southern Mexico, Oaxaca 1970–2007*, unveröffentlichte Diss., Philadelphia 2009; *Jorge Hernández Díaz*, *Reclamos de la identidad: La formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, Mexiko-Stadt 2001; *Manuel Esparza Camargo*, *La iglesia católica al fin del siglo*, in: *Victor Raúl Martínez Vásquez* (Hrsg.), *Oaxaca, escenarios del nuevo siglo. Sociedad, economía, política*, Oaxaca 2002, S. 179–201.

133 In der 16. Kirchenvollversammlung der Erzdiözese im August 1993 wurden die Befürchtungen wie folgt formuliert: »Die Konstrukteure der modernen Gesellschaften stellen sich als Bedingung des Fortschritts ihrer Völker vor, dass sie sich vom »Joch« der Kirche befreien, das sie unauflöslich mit Obskurantismus, Ignoranz und Rückschrittlichkeit identifizieren.«; Archiv CEDIPIO, Dokument XVI, Plenario Eclesial Arquidiócesis de Oaxaca, S. 5.

auftrugen die Ermordung und Bedrohung von Pfarrern und Nonnen. Die Privatwirtschaft publizierte Aufrufe gegen die »marxistische Kirche«. Die PRI-Regierung diffamierte Kleriker als Guerilleros und ließ sie durch Soldaten verhaften. Dazu ging die Regierung ein Bündnis mit charismatischen evangelikalen Kirchen ein, die ihr autoritäres Regierungsmodell als christlich rechtfertigten. Der Verlust an religiöser Legitimation durch die Katholische Kirche sollte durch evangelikale Kirchen aufgefangen werden. Zugleich erhöhte die PRI den Druck auf die Katholische Kirche. Ende der 1980er Jahre reagierte schließlich auch der Vatikan. Er schloss das interdiözesane Priesterseminar SERESURE in Tehuacán, das für seine betont befreiungstheologische Orientierung berühmt geworden war und eine ganze Generation von Seminaristen geprägt hatte. Dann verbot der Vatikan Nonnen und Diakonen ohne Priesterweihe die Ausübung priesterlicher Funktionen und stellte besonders progressiven Bischöfen, wie auch Bartolomé Carrasco, konservative Hilfsbischöfe zur Seite, die diese bei Meinungsverschiedenheiten überstimmten und sie in ihrem Amt beerbten. Diese Maßnahmen des Vatikans führten zu offenen Protesten von Laien und Klerikern und zu einer breiten Abkehr vieler Kirchenaktiver. Auf den progressiven Erzbischof Carrasco folgte die Ernennung des konservativen Erzbischofs Héctor González. Er führte die Kirche in Oaxaca ab 1993 von der Rolle als der »bevorzugten Option für die Armen« weg und förderte stattdessen die städtische Laienbewegung der charismatischen Katholiken. Zudem unterhielt er engste Beziehungen zum neuen PRI-Gouverneur José Murat und unterband kirchliche Kritik an dessen Regierung. Wie die Besetzung der neu gegründeten Diözese Puerto Escondido mit dem Bischof Eduardo Carmona Ortega im Jahr 2003 zeigt, verlaufen jedoch nicht alle Bischofsbesetzungen in dem vom Vatikan angestrebten Sinne.¹³⁴ Ortega führt befreiungstheologisch orientierte Tendenzen der 1980er Jahre in seiner kleinen Diözese nicht zuletzt auf Druck seiner damals sozialisierten und ausgebildeten Priester fort.

Auch andere Folgen der befreiungstheologischen Dekade der 1980er Jahre in Oaxaca sind bis heute unübersehbar. Ehemalige Diakone, Pfarrer oder Laien setzten ihre Arbeit nun in zivilgesellschaftlichen Organisationen fort. So entstammen beispielsweise die Begründer der zivilgesellschaftlichen Organisation »EDUCA A. C.« dem kirchlichen Aktivismus der 1980er Jahre und sind heute in der Organisation, Beratung und Vernetzung der Proteste gegen den Staudamm »Paso de la Reina« aktiv.¹³⁵ Viele von der Kirche initiierte Kooperationen und Menschenrechtsgruppen bestehen ebenfalls weiterhin. Die Pfarrer und Nonnen der »Generation Befreiungstheologie« setzten ihre Arbeit im Kleinen und mit den Möglichkeiten der priesterlichen Autonomie in der eigenen Pfarrei fort. Und nicht zuletzt hat eine ganze Generation von Gläubigen ein neues religiöses Selbstverständnis, ein neues Selbstbewusstsein im Umgang mit der Kirche und dem Staat sowie Formen der Bildung, der politischen Partizipation und der Debatte erfahren.¹³⁶ Ein eindrucksvolles Aufblitzen dieses schwelenden, unterdrückten Erbes gab es während des Aufstands 2006. In diesem sich über ein halbes Jahr hinziehenden Protest gegen den Gou-

134 Auch Bischof Raúl Vera López, der als konservativer Hilfsbischof 1995 nach San Cristóbal zu Samuel Ruiz geschickt wurde, durchlief eine vom Vatikan so nicht erwartete progressive Kehrtwende und wurde selbst zum Verteidiger der Befreiungstheologie. Deshalb durfte er auch nicht das Erbe von Samuel Ruiz antreten, sondern wurde 1999 zum Bischof von Saltillo ernannt.

135 »EDUCA A. C.«, Servicios para una educación alternativa (»Dienstleistungen für eine alternative Erziehung«), wurde 1994 unter anderem von ehemaligen kirchlichen Aktivisten begründet, die zu Beginn der 1990er Jahre nach der konservativen Wende in großer Anzahl der Kirche den Rücken kehrten.

136 Dieser schwer zu bemessende, aber vielleicht wichtigste Punkt zeigt sich in der erfolgreichen Rezeption des mächtigen Diskurses von Identität, Religion und demokratischen Forderungen in einer Vielzahl von zivilen Gruppen.

verneur Ulises Ruiz waren die tiefgreifenden Veränderungen des religiösen Felds der letzten Jahrzehnte greifbar, auch wenn sie in den darauffolgenden Analysen des Konflikts meist ignoriert wurden.¹³⁷ Der Aufstand begann, als der PRI-Gouverneur ein Protestcamp der nicht staatlich kontrollierten Lehrgewerkschaft »Sección 22« am 14. Juni 2006 von der Polizei gewaltsam räumen ließ. Die Stadtbevölkerung und die Lehrgewerkschaft schlugen die Polizisten daraufhin zurück und forderten den Rücktritt des Gouverneurs. Binnen weniger Tage wurden sämtliche Regierungsstellen lahmgelegt, die Proteste weiteten sich auf den gesamten Bundesstaat aus, selbst Radio- und Fernsehstationen wurden von der Protestbewegung besetzt und in Eigenregie geleitet. Die in den 1980er Jahren gegründeten kirchlichen Basisgemeinden fungierten als Sammel- und Koordinationsstellen in Oaxaca-Stadt. Einige Pfarrer der »Generation Befreiungstheologie« unterstützten in Messen und Presseerklärungen offen den Aufstand gegen den Gouverneur. Die Kirchenglocken schlugen zum Alarm vor Polizeiangriffen gegen die Barrikaden der Demonstranten, vier innerstädtische Kirchen standen diesen als Küche und zur medizinischen Versorgung offen. Zugleich bemächtigten sich die Subalternen der religiösen Symbole und Formen, die ihrer Bewegung zusätzliche Einheit, moralische Legitimität und Zuspruch verschafften.

Die populäre Religiosität erfüllte eine wichtige Rolle in der Produktion eines Gefühls von Opposition der Lokalität.¹³⁸ In den sich ergebenden Freiräumen der Rebellion wurden zum Missfallen der Kirchenhierarchie moralische Figuren wie die »Heilige Jungfrau der Barrikaden« oder das »Heilige Jesuskind der Rebellion« kreiert. Eine »indigene Spiritualität« sollte die Gemeinschaft der Protestierenden von den Werten der herrschenden Klasse abheben. Einige evangelikale Kirchen beteten hingegen in einer inszenierten Messe für den Verbleib des Gouverneurs im Amt und forderten über eine inoffizielle Radiostation, die aus einer evangelikalen Kirche sendete, eine göttliche Bestrafung der Opposition. Der Gouverneur, immerhin der laizistischen PRI angehörend, erklärte, dass nur Gott die Autorität habe, ihn abzusetzen, und er sich der Protestbewegung nicht zu beugen gedenke. Die Grenzen von Religiösem und Säkularem wurden offensiv neu ausgehandelt. Der sich seit 2003 im Amt befindende Erzbischof José Luis Chávez Botello, der während des Konflikts einen wenig erfolgreichen Kurs zur Demobilisierung der Lehrer und des Dialogs mit der Regierung einschlug, bestrafte nach der militärischen Niederschlagung der selbsternannten »Kommune von Oaxaca« diejenigen Pfarrer, die auf der Straße Gottesdienste gefeiert und die »Heilige Jungfrau der Barrikaden« der Protestierenden gesegnet hatten. Der Gouverneur Ulises Ruiz inszenierte sein unbeugsames Verharren an der Macht und seine sakrale Autorität in einer Massengebetsveranstaltung von Evangelikalen. Luis Palau, der Nachfolger des bekannten US-amerikanischen Fernsehpredigers Billy Graham und persönlicher Vertrauter von George W. Bush, segnete den Gouverneur in einer Predigt im November 2008.

137 Eine Ausnahme macht Kristin Norget, die dezidiert die Rolle der (wenn auch nur katholischen) Religion untersucht. Norget sieht die Missachtung des religiösen Faktors in politischen Auseinandersetzungen in Mexiko als ein Erbe der jakobinischen Linken. Vgl. *Kristin Norget*, *La Virgen a las barricadas: La iglesia católica, religiosidad popular y el Movimiento de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca*, in: *Víctor Raúl Martínez Vásquez* (Hrsg.), *La APPO: Rebelión o movimiento social? Nuevas formas de expresión ante la crisis*, Oaxaca 2009, S. 301–328.

138 Norget hebt die Bedeutung religiös konstruierter, lokaler Opposition in Zeiten neoliberaler politischer Geografie hervor. Ein dezidiert moralisches Verständnis von Eigentum und Gerechtigkeit sowie die Betonung von Solidarität werden der individuellen Mentalität entgegengesetzt. Populäre Religiosität erfülle diese oppositionelle Rolle, da sie, auch wenn sie mit der offiziellen Katholischen Kirche verbunden ist, in einem kreativen autonomen Raum entstehe; ebd., S. 304.

Abbildung 1: Protestmarsch der Lehrgewerkschaft »Sección 22« mit einer Standarte der »Jungfrau der Barrikaden«¹³⁹



Wie das Beispiel der »Jungfrau der Barrikaden« deutlich macht, kam es im untersuchten Zeitraum parallel zu den Veränderungen in der Katholischen Kirche auch zu einem Wandel religiöser Symbolik, insbesondere der Jungfrau Maria. Erzbischof Bartolomé Carrasco erhob in den 1980er Jahren die »Virgen de Guadalupe« zur Patronin seiner Pastoral und wollte damit das ungeliebte Erbe der elitären »Virgen de la Soledad«, die für die kirchliche Nähe mit Spanien und der städtischen Elite stand, vergessen machen. Beim 75-jährigen Krönungsjubiläum der »Virgen de la Soledad« 1984 pries er die Jungfrau Guadalupe, die in ihrem Leid der Erfahrung des Volks von Oaxaca nahestehende, da sie »eine indigene [...] und somit doppelt diskriminierte Frau« sei.¹⁴⁰ Die Grundzüge seiner »guadalupanischen Pastoral« umfassten eine Feminisierung der Kirche durch die Betonung der »weiblichen Seite Gottes«, die nach einer ersten »aggressiven männlichen Missionierung« eine weibliche Evangelisierung mit sich bringen sollte, sowie eine Offenheit für das Leiden und Elend des Volks mit der Umsetzung der »bevorzugten Option für die Armen« zur Überwindung der »Sünden des Kapitalismus«.¹⁴¹ Einige Pfarrer fassten die neue Pastoral als Anleitung zum politischen Handeln auf und schlossen sich politischen indigenen Bewegungen an. So beteiligte sich beispielsweise ein Pfarrer 1985 an einem Protestmarsch der Bewohner aus Santa Cruz Itundujia in Form einer Wallfahrt unter dem Banner der Jungfrau Guadalupe in Putla gegen die Ausbeutung der kommunalen Wälder durch auswärtige Forstfirmen.¹⁴² Die Subalternen griffen die politisierte Umdeutung der Jungfrau

139 Aufnahme des Autors.

140 Anuncio Guadalupano del evangelio, in: Noticias, 23.6.1985.

141 Noticias, 19.1.1984.

142 Marroquín, El conflicto religioso. Oaxaca 1976–1993, Oaxaca 2007, S. 145.

Guadalupe durch die Kirchenhierarchie im Kampf für ihre lokalen Anliegen bereitwillig auf. Der befreiungstheologische Flügel der Katholischen Kirche tolerierte diese politische Aufladung der Jungfrau Guadalupe als ein Symbol im Kampf für die Armen. Volksreligiöse, »unpolitische« Marienverehrungen oder Marienerscheinungen wurden von Erzbischof Bartolomé Carrasco hingegen kritisiert.¹⁴³

Abbildung 2: Das heilige Christuskind, verkleidet mit den Insignien der Protestbewegung APPO, bei einer Demonstration im Sommer 2009¹⁴⁴



Wie häufig religiöse Symbolik und religiöse Sprache der subalternen Lokalbevölkerung gegen die Zentralregierung zum Tragen kommt, zeigt auch die in Oaxaca auf dem Land weitverbreitete Weigerung, die Umstellung der Sommerzeit zu akzeptieren. Mindestens 418 von 570 Gemeinden in Oaxaca weigern sich, die »Uhrzeit Gottes« auf die »Uhrzeit der Regierung« umzustellen.¹⁴⁵ Der grundsätzlichen Ablehnung gegen weitreichende staatliche Modernisierungsbemühungen, die in das tägliche Leben der Menschen eingreifen, wird mit der symbolischen Abwehr gegen die »Uhrzeit der Regierung« Ausdruck verliehen. Bei staatlichen und kirchlichen Modernisierungsversuchen ist ein zentraler Aspekt, den Menschen ein neues Gefühl für Zeit und Arbeit einzuprägen. Stolz hatte die Kirchenhierarchie die Einweihung der ersten öffentlichen Uhr 1959 an der Kirchturmspitze in Oaxaca-Stadt als kirchlichen Beitrag zur Moderne gefeiert. Die aktuelle Weigerung der ländlichen Bevölkerung wird von der Kirchenhierarchie als Zeichen der Rückständigkeit geißelt. Der Bischof der Prälatur Mixe, Luis Felipe Gallardo Martín del

143 Zum Beispiel bei einer Marienerscheinung 1987 in Tututepec, als sich die Anhänger der Erscheinung mit den konservativen Gegnern des Erzbischofs, bekennenden Lefebvristen, verbanden; ebd., S. 159ff.

144 APPO steht für »Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca«, also für die »Volksversammlung der Völker von Oaxaca«, die sich als Organisationsraum der Bewegung kristallisierte; Aufnahme des Autoren.

145 Se niegan municipios de Oaxaca a acatar el horario de verano, in: Milenio, 4.4.2011.

Campo meinte dazu, dass es den Indigenen in dieser Hinsicht an »Kultur fehle«. Dies zeige Europa, wo »gebildete Leute keinen Widerstand gegen die Sommerzeit« organisieren.¹⁴⁶ Unterstützung erhält die Landbevölkerung hingegen von der oppositionellen Lehrergewerkschaft, die diese rurale Protestform adaptierte und die Winterzeit als »Uhrzeit des Widerstands« verteidigt.¹⁴⁷

Hinsichtlich der Konstruktion von Staudämmen entwickelte sich seit Mitte der 1980er Jahre international eine gut organisierte und vernetzte Protestbewegung. Dabei kam es zu einem Zusammenschluss von Umwelt-, Menschenrechts- und Sozialaktivisten, Anthropologen sowie den jeweilig betroffenen Bevölkerungen. Die Literatur verortet den Beginn der Anti-Staudambewegung häufig in Initiativen von ökologischen Aktivisten in den USA der 1970er Jahre.¹⁴⁸ Die vielen lokalen Kämpfe der zwangsumgesiedelten Bevölkerung in den Jahrzehnten zuvor, wie zum Beispiel in den hier dargestellten ersten beiden Fällen, werden dabei meist ignoriert, da sie den Bau der Staudämme nicht verhindern konnten, nur in »eigenem« Interesse und ohne ökologische Rhetorik handelten.¹⁴⁹ Seit den 1970er Jahren gelang es den von Zwangsumsiedlungen und Enteignung betroffenen Menschen, durch breite Allianzen und einen neuen Diskurs, der in internationalen Organisationen Echo fand, den Bau von Staudämmen zu verhindern. Die Umweltschutzbewegung und die »Ethnisierung des Politischen« verliehen den betroffenen Personen oft eine mächtige Artikulationsform zur Durchsetzung ihrer Ansprüche und Interessen.¹⁵⁰ Den Befürwortern von Staudämmen wurde wegen der Umsiedlung der indigenen Bevölkerung der Vorwurf des Ethnozids gemacht. Die Hochmoderne-Ideologie wurde von einer Bewegung kritisiert, die auf Ökologie, Demokratie und die Bedeutung lokaler Akteure setzte. So wurde der Kampf um Demokratie und Transparenz politischer Entscheidungsfindungen in Lateinamerika und auch im Osteuropa der 1980er Jahre oft auf dem Feld der Staudämme ausgetragen.¹⁵¹ Die brasilianische *abertura* oder die sowjetische Glasnost ermöglichten einen gewissen Spielraum der Meinungsäußerung und des Protests gegen

146 Noticias, 22.5.2006.

147 Die oppositionelle Lehrergewerkschaft »SNTE 22« aus Oaxaca begründet ihre Ablehnung der Sommerzeit aus der Geschichte ihres Kampfs gegen den Staat und der Notwendigkeit, in den ländlichen Gemeinden die »Uhrzeit Gottes« zu respektieren. Allerdings akzeptiert die »SNTE 22« die Sommerzeit auch in den städtischen Schulen nicht; Octavio Vélez, La sección 22 rechaza el horario de verano, in: La Jornada, 3.4.2011.

148 McCully, *Silenced Rivers*.

149 Eine vergessene Ausnahme ist folgender Fall: 1983 gelang es der Lokalbevölkerung der Gemeinde Huituipán im Bundesstaat Chiapas, den Bau des Staudamms von Itzantún zu verhindern. Die auf den Kaffeeplantagen arbeitenden Tzotziles organisierten sich und marschierten in die Hauptstadt Tuxtla Gutiérrez sowie nach Mexiko-Stadt. Dem mexikanischen Staat gelang keine Lösung des Konflikts, nur die Repression gegen die Tzotziles nahm zu. Vgl. Marie-Odile Marion, Pueblos de Chiapas, una democracia a la defensiva, in: *Revista Mexicana de Sociología* 49, 1987, S. 37–73.

150 Christian Büschges/Joanna Pfaff-Czarnecka (Hrsg.), *Die Ethnisierung des Politischen. Identitätspolitik in Lateinamerika, Asien und den USA*, Frankfurt am Main/New York 2007.

151 McCully, *Silenced Rivers*, S. 282ff. Am 12. September 1988 demonstrierten 40.000 Ungarn gegen den Nagymaros-Staudamm und gewannen dadurch nicht zu unterschätzendes Vertrauen für die späteren Demonstrationen gegen die kommunistische Herrschaft. Der ungarische Umweltaktivist Janos Vargha meinte 1989: »Für uns repräsentieren die Energie und Wasserlobby die stalinistischen Strukturen. Wasserprojekte sind hier paramilitärisch, zentralisiert, undemokratisch und monolithisch«. In Sofia demonstrierte die Umweltschutzgruppe »Ecoglasnost« im Oktober 1989 trotz vorausgegangener Verhaftungen mit 5.000 Menschen gegen den Bau eines Staudamms und veranstaltete damit die größte Demonstration in Bulgarien seit dem Zweiten Weltkrieg. Auch in Litauen und Georgien kam es in den 1980er Jahren zu großen Demonstrationen gegen den Bau von Staudämmen mit einer Referenz an Michail Gorbatschows Glasnost-Politik.

Staudämme, die dadurch an Dynamik gewinnen konnten und wiederum anderen zivilen Protestbewegungen Auftrieb gaben.

Leopoldo J. Bartolomé untersuchte in Brasilien sieben Auseinandersetzungen über den Bau von Staudämmen in den 1970er und 1980er Jahren.¹⁵² Bei sechs der sieben Widerstandsbewegungen spielte die Katholische Kirche eine prominente Rolle, indem sie Bündniskontakte, Gelder, Öffentlichkeit in den Medien, moralische Autorität oder Organisationshilfen beisteuerte. In Brasilien war sie auch Mitinitiator zur Entwicklung der internationalen »Bewegung der Betroffenen von Staudämmen«, die sich beispielsweise mit weltweiter Beteiligung im Oktober 2010 in Oaxaca traf. Am Aufbau dieser Bewegung in Mexiko hatte die Katholische Kirche erneut einen großen Anteil. Gut zehn Jahre später als in Brasilien begann sie sich in Mexiko in den späten 1980er Jahren dezidiert für die Problematik der Staudammvertriebenen zu interessieren.

Die von der progressiven Kirche der 1980er Jahre mitinitiierten Organisationsstrukturen und Netzwerke außerhalb der Kontrolle der autoritären Regierung lieferten der Bevölkerung der Sierra Sur Oaxacas die ideellen und materiellen Voraussetzungen zu einem raschen Protest gegen den Staudamm. Ehemalige Katecheten und Laien aus den Basisgemeinden waren nun federführend in der Opposition. Die Rückendeckung durch die Kirche einigte eine heterogene Bewegung und verstärkte die Legitimation und Sichtbarkeit ihrer Argumente. Als positives Beispiel eines verhinderten Staudammbaus durch die erfolgreichen Proteste der lokalen Bevölkerung diente die Bewegung »San Juan Tetelcingo« aus dem nördlichen Nachbarbundesstaat Guerrero. 1990 begannen sich dort 22 von einer Umsiedlung bedrohte Dörfer auch mit Hilfe kirchlicher und ziviler Organisationen mit der Forderung nach Autonomie und Selbstbestimmung als dezidiert indigene Bevölkerungsgruppe zu organisieren. Sie bildeten einen Teil einer sowohl auf Ebene des Bundesstaats als auch international geführten Kampagne, die das 500-Jahre-Jubiläum der »Entdeckung« Amerikas am 12. Oktober 1992 zu einem Aufruf indigener Rechte und Selbstbestimmung gegenüber dem Staat, transnationalen Unternehmen und den Kirchen nutzte und deren wirkungsmächtiger Diskurs bis heute die politische Organisation der indigenen Völker in Lateinamerika prägt. Am 13. Oktober 1992, nur einen Tag nachdem indigene Demonstrationen ganz Mexiko erschüttert hatten und ein Marsch aus allen Landesteilen in der Hauptstadt angekommen war, stoppte ein präsidentielles Dekret weitere Planungen für das Staudammprojekt in Guerrero.¹⁵³ Es zeigte sich, dass eine Verknüpfung der Forderungen nach Selbstbestimmung und Umweltschutz mit der Frage der Identität besonders erfolgreich sein kann.

Die Subalternen greifen in ihrem Protest gegen den Staudamm »Paso de la Reina« auf einen ähnlichen Diskurs von indigener Identität, Spiritualität, Territorialität und Selbstbestimmung zurück. Sie beziehen sich dabei auf wissenschaftliche Studien, mündlich überlieferte Mythen, koloniale Landtitel, nationales Recht und UNO-Beschlüsse sowie auf das Recht auf Selbstbestimmung indigener Völker laut ILO-Konvention 169. Selbst die staatliche Elektrizitätskommission, die aktuell mit der Durchsetzung des Projekts betraut ist, wirbt in Selbstdarstellungen für eine Umsetzung in Einklang mit dem Selbstbestimmungsrecht der Völker. Transparenz und Partizipation sind die sich wiederholenden Schlüsselwörter der staatlichen Werbekampagne zum Staudammprojekt »Paso de la Reina«.¹⁵⁴ Das

152 Leopoldo J. Bartolomé, *Combatiendo a leviatán. La articulación y difusión de los movimientos de oposición a los proyectos de desarrollo hidroeléctrico en Brasil (1985–1991)*, in: *Desarrollo Económico* 39, 1999, S. 77–102.

153 Am 21. Oktober 2010 feierte der vor 20 Jahren entstandene »Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas« (CPNAB) – also der »Rat der Nahuatl Dörfer der Hohen Wasserbecken« – sein Jubiläum; *Francisco López Bárcenas*, *Las luchas sociales contra las represas*, in: *La Jornada*, 2.10.2010.

154 URL: <<http://www.cfe.gob.mx/sustentabilidad/Documents/PlaneacionParticipativa.pdf>> [11.11.2010].

Verhindern des Staudammbaus wird dagegen als eine Bedrohung des Wirtschaftsstandorts Mexiko verurteilt. Der Bau sei alternativlos, da auf ökonomischer Notwendigkeit basierend. Die indigene Bevölkerung wird inzwischen von staatlicher Seite nicht mehr offen als kulturell unterentwickelt, sondern als nicht vollständig am Freihandel partizipierend und daher in Armut verharrend dargestellt. Aus dem überhöhten zivilisatorischen Diskurs vergangener Jahrzehnte ist ein bloßes Versprechen der elektrischen Versorgung und der Schaffung von Arbeitsplätzen in der Region geworden. Den Bewohnern wird durch das Projekt eine nachhaltige ökologische und wirtschaftliche Entwicklung im Einklang mit ihrer Kultur versprochen. Ein ernsthaftes Anliegen der Protestierenden wird dennoch negiert. In einer Stellungnahme zum indigenen Protest durch die Befürworter klang erneut der alte Paternalismus an, als ein Delegationspräsident der staatlichen Wasserbehörde (»Comisión Estatal del Agua«) meinte, die Bewohner seien von »politisch Interessierten vergiftet worden«.¹⁵⁵ Die Katholische Kirche gründete zu einer besseren Koordination der Protestaktionen eine »Diözesankommission gegen den Stausee »Paso de la Reina««. In Santiago Jamiltepec, der größten Provinzstadt der Region, wurde von der »Comisión Federal de Electricidad« ein Informationsbüro eingerichtet. Der katholische Pfarrer Francisco Bernardo García aus Santiago Jamiltepec warf der CFE als Reaktion darauf einen »schmutzigen Krieg« vor und schloss sich in einer Sonntagsmesse dem »Internationalen Tag gegen Staudämme« an.¹⁵⁶ Er warnte die Gläubigen vor den sozialen und ökologischen Folgen eines Staudamms und rief sie zum Widerspruch gegen das Projekt auf. Pfarrer García klagte zudem, bedroht und diffamiert worden zu sein.¹⁵⁷

Die Mobilisierung der lokalen Bevölkerung gegen den Staudamm war in der Konjunktur des Aufstands von 2006 relativ leicht. Teile der Bevölkerung hatten sich bereits an Blockaden in der Region und an Demonstrationen in der Hauptstadt für die Absetzung des Gouverneurs beteiligt. Die Lehrgewerkschaft »Sección 22«, die das Rückgrat der Rebellion 2006 bildete, genießt auch in der betroffenen Region eine starke Präsenz und zeigte sich spätestens im Sommer 2006 kritisch gegenüber dem Staudammplan.¹⁵⁸ Zivilgesellschaftliche Organisationen, die während des Aufstands entstanden und solche, die es schon zuvor gab, engagierten sich mit kirchlichen Gruppen und der oppositionellen Lehrgewerkschaft gegen das Projekt. Schnell wurden auch Verbindungen zum »Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos« (Mapder) und zur »Asamblea Nacional de Afectados Ambientales« (ANAA) geknüpft. Zudem wurde am »Zweiten Nationalen Forum zur Vernetzung des Widerstands« teilgenommen.¹⁵⁹ Hier-

155 Juan Carlos Zavala, Repudian a indígenas en »Paso de la Reina«, in: *Diario Despertar de Oaxaca*, 26.2.2009.

156 Abraham Cruz García, Toman partido contra el Paso de la Reina, in: *Noticias*, 14.3.2010.

157 Im September 2010 verließ der Pfarrer Francisco Bernardo García die Gemeinde Jamiltepec, beklagte aber in einem letzten Zeitungsinterview die starke Präsenz der Kaziken im Ort. Es sei Aufgabe der Kirche, die Kaziken zu denunzieren; Marcos Hernández Bautista, Impera el caciquismo en Jamiltepec, denuncia sacerdote católico, in: *Noticias*, 11.9.2010.

158 Lehrer der regierungsnahen »Sección 59« vertrieben die Lehrer der oppositionellen Gewerkschaft im Herbst 2006 aus etlichen Schulen der Region. Zahlreiche Versuche, die Schulen durch die »Sección 22« zurückerobern, endeten mit Gewalt und sogar mit Toten. 2010 wurden über 20 Schulen von der »Sección 22« eingenommen. Sie verband ihre Forderungen stets mit Protesten gegen das Staudammprojekt, während die »Sección 59« die Schulen für positive Präsentationen des Projekts durch die CFE öffnete; Marcos Hernández Bautista, Recupera S-22 escuela en poder de disidentes, in: *Noticias*, 18.8.2010. Der Repräsentant von COPUDEVER, Eloy Cruz Gregorio, ist zugleich Grundschullehrer und Gewerkschafter der »Sección 22«. In einem Interview warnt er, »die Durchsetzung dieses Projekts ist nur über unsere Leichen möglich«; Marcos Hernández Bautista, Marchan en Pinotepa para exigir justicia, in: *Noticias*, 18.8.2010.

159 Übersetzt: »Mexikanische Bewegung der Betroffenen durch Staudämme und in Verteidigung der Flüsse« sowie »Nationale Versammlung der Betroffenen von Umweltschäden«.

bei kam es zu einem Erfahrungsaustausch mit Protestbewegungen gegen Staudämme aus den mexikanischen Bundesstaaten Jalisco und Guerrero sowie mit den wegen des Staudamms »Cerro de Oro« Zwangsumgesiedelten aus Uxpanapa und mit Personen, denen wegen des Staudamms »Miguel Alemán« in den 1950er Jahren Land enteignet worden war.¹⁶⁰ Die entstehende ökologisch-demokratische Protestbewegung, die die indigene Identität bewusst politisiert und zur Verteidigung ihrer verbrieften Rechte nutzt, zeichnet sich überdies durch eine neue Form von »Spiritualität« aus. Sie basiert auf einer Wiederaaneignung, Neuentdeckung oder Erfindung von Traditionen, die von der Katholischen Kirche zuvor meist als »abergläubisch« oder »synkretistisch« abgetan wurden. Protestversammlungen beginnen nun häufig mit Opfergaben und Tänzen, Berg- und Quellgeister werden in Demonstrationen aufgerufen, das indigene Territorium zu schützen. Auch wenn dies der Katholischen Kirche zu weit geht, sekundiert sie dennoch, indem sie meint, das Staudammprojekt drohe »die indigene Kultur zu zerstören«.¹⁶¹ Die jetzige Position der Kirche in dem Staudammkonflikt erlaubt ihr zumindest Einfluss sowie eine gewisse Kontrolle und Richtungsweisung der Bewegung der Subalternen. Sollten die legalen Wege bei der Auseinandersetzung um den Staudamm »Paso de la Reina« jedoch scheitern und es zur erzwungenen Umsetzung des Projekts gegen den Willen einer politisierten lokalen Bevölkerung kommen, so ist es wahrscheinlich, dass die Kirche an Einfluss auf das Geschehen verliert. Die Bevölkerung griffe in einem eskalierenden Konflikt wahrscheinlich erneut auf lokale religiöse Elemente zurück – so wie auch bei den anderen beiden untersuchten Konflikten und wie bei bisher allen Rebellionen mit populärer Beteiligung in der mexikanischen Geschichte, sei es der Unabhängigkeitskrieg, die mexikanische Revolution oder der zapatistische Aufstand im Jahr 1994.

VI. FAZIT

Worauf verweisen diese Geschichten von Widerstand und Macht in der Auseinandersetzung um Identität und Lebensräume? Zunächst darauf, dass Religion eine bedeutende, offene Variable in politischen Auseinandersetzungen ist. Religion kann, wie anhand der drei Reaktionen der Lokalbevölkerung auf die Durchsetzung eines Staudammprojekts zu sehen war, eine spezielle und mächtige Ressource politischen Handelns der subalternen Bevölkerung sein. Sie greift auf den gemeinsamen kulturellen Erfahrungsschatz zurück und integriert schnell und kreativ äußere Elemente auch aus der dominanten Kultur. Auch prophetisch geprägte Bewegungen sind aus Sicht der handelnden Subjekte durchaus als rational zu verstehen und zu interpretieren. Religiöse Symbole funktionieren als allgemeinverständliche Zeichen der Gemeinschaft. Sie ermöglichen es, die gemeinsamen Bande und das geteilte Territorium zu sakralisieren, und erleichtern eine Mobilisierung, so diese geheiligte Gemeinschaft bedroht ist. Der Einsatz und die Bedeutung dieser religiösen Symbole hängen wiederum vom Ausgang der Auseinandersetzung zwischen Gläubigen und der Katholischen Kirche ab. Die Kirchenhierarchie in Oaxaca versuchte parallel

160 Auf dem »Zweiten Nationalen Forum zur Vernetzung des Widerstands« im November 2009 in Jaltepec de Candoyac, Oaxaca, wurde eine Erklärung unter anderem gegen Minen- und Staudammprojekte formuliert. Jaltepec de Candoyac wurde infolge des Baus des Staudamms »Miguel Alemán« in den 1950er Jahren Ländereien zur Umsiedlung einiger Mazateken ohne Entschädigung enteignet. Bis heute kämpft das Dorf um die Anerkennung dieser Rechte. Vgl. Erklärung von Jaltepec, URL: <<http://sipazen.wordpress.com/tag/paso-de-la-reina/>> [12.11.2010].

161 Pronunciamiento Diócesis Puerto Escondido ante la presa Paso de la Reina, URL: <http://pasodelareina.org/index.php?option=com_content&view=article&id=71:pronunciamiento-fina&catid=44:boletines&Itemid=57> [16.11.2010].

zu ihrem befreiungstheologischen Wandel religiöse Symbole gemäß der veränderten Pastoral umzudeuten. Die Symbole der Volksreligiosität änderten sich ebenfalls, nicht jedoch deren Anspruch, für eine lokale Moral und den Erhalt »überkommener Rechte« zu stehen. Der Einsatz von Religion in einer Auseinandersetzung der Subalternen mit dem Staat zeigt zugleich deren Ohnmacht. Die legalen Wege des Widerspruchs sind ihnen entweder verwehrt worden oder unerreichbar, so dass sie die Legitimation ihres Handelns aus einer Quelle speisen, die dem Staat in säkularen Gesellschaften nicht direkt zugänglich ist, nämlich aus der Religion.

Die Bedingungen und Möglichkeiten der Subalternen in Oaxaca, hier als negativ privilegierter politischer Raum verstanden, haben sich im untersuchten Zeitraum tiefgehend verändert. Dieser Wandel spiegelt sich, wie gezeigt, in den Strategien im Kampf gegen staatliche Großprojekte wider. Obwohl der mexikanische Staat im Laufe des 20. Jahrhunderts an Reichweite und physischer Macht gewonnen hat, hat er an Spielraum verloren. Die politischen Kosten einer gewaltsamen Umsiedlung Tausender Indigener durch den mexikanischen Staat sind in den letzten 50 Jahren stark angestiegen, dies insbesondere auch aufgrund der »moralischen Kraft der indigenen Politik«, die auf einer erfolgreichen Politisierung von Identität beruht.¹⁶² Ab den 1970er Jahren gelang es Teilen der subalternen Bevölkerung nicht zuletzt durch einen langwierigen Prozess der Interaktion mit der Katholischen Kirche, ihre politischen Forderungen sukzessive als Indigene und nicht mehr als Bauern zu stellen und spätestens seit dem zapatistischen Aufstand in Chiapas 1994 auch so wahrgenommen zu werden. Die Katholische Kirche in Oaxaca änderte ihre Position gegenüber den Indigenen in den 1970er und 1980er Jahren radikal und sprach nun von »Befreiung« und einem »auserwählten Volk Israels« anstelle von Rückschritt und Aberglauben. Langsam wurde die Rhetorik des Kampfs um »indigene« Rechte auch in marxistisch oder maoistisch orientierten Gruppen aufgenommen und ist heute als politischer Faktor nicht mehr wegzudenken. Die »Indigenen« stellen eine weitere Form in einer Reihe von umstrittenen Gruppenidentitäten dar, wie zum Beispiel zuvor das »Volk«, das »Proletariat« oder die »Bauern«, die allesamt geschaffen wurden, um populäre Partizipation in der Politik zu erweitern. Indigene Identität ist aber eine besondere politische Errungenschaft: Sie wurde als koloniale Kategorie zur Vereinheitlichung und Beherrschung einer heterogenen Bevölkerung geschaffen. Der subalternen Bevölkerung Oaxacas gelang es jedoch, eine Kategorie wie »Indio«, die ursprünglich zu ihrer Entmündigung diente, zu einer Kategorie und Plattform der eigenen Ermächtigung umzudeuten. Dieser langwierige Prozess der Erzeugung einer indigenen politischen Identität ist aus einem Dialog zwischen lokalen und internationalen Aktivisten, Organisationen und Ideen entstanden.¹⁶³ Die Indigenen sind heute international stark vernetzt, sind Teil der globalisierungskritischen Bewegung und haben zudem Rückhalt in internationalen Organisationen wie der UNO durch die Anerkennung von kollektiven und kulturellen Rechten. Immer mehr Regierungen und auch Mexiko verpflichteten sich zu einer Anerkennung spezifischer »indigener« Rechte. Es gelang den Indigenen, eine mächtige Moralkritik gegen die neoliberale Globalisierung zu formulieren, indem sie sich als Gegenmodell präsentieren.

Die Durchsetzung von Staudamm- oder anderen Großprojekten gegen den Willen einer gut organisierten und international vernetzten indigenen Bevölkerung gestaltet sich für die mexikanische Regierung daher zunehmend schwieriger. So haben sich auch die Rechtfertigungsmuster der Staudammprojekte in den letzten Jahrzehnten verändert. Während der Staat die Opposition der lokalen Bevölkerung in den 1950er und 1970er Jahren über

162 Courtney Jung, *The Moral Force of Indigenous Politics, Critical Liberalism and the Zapatistas*, New York 2008.

163 Ebd. Dieser Prozess umfasste eine Auseinandersetzung mit Anthropologen, der Katholischen Kirche, staatlichen Akteuren sowie mit verschiedenen Mobilisierungsphasen und Organisationsmustern.

die Kanäle der Bauernvertretung aufzufangen versuchte und die Entmündigung der Bevölkerung aus seinem Führungsanspruch gegenüber einer als indigen gefassten Bevölkerung begründete, verzichtet er im letzten aktuellen Beispiel auf eine inzwischen diskreditierte Rhetorik der Integration in eine mestizische Gesellschaft und versucht seinerseits, die »indigenen« Formen der Entscheidungsfindung für seine Zwecke zu instrumentalisieren. Politische Identitäten wie »Bauern« oder »Indigene« werden durch eine aktive staatliche Politik der Interessenvertretung und materielle Verteilungsmuster aktiv mit geformt. Wird eine neue oder wiederentdeckte Gruppenidentität bedeutsam, wie jetzt »indigen«, so versucht der Staat seinerseits, diese erneut in die Kanäle politischer Herrschaft zu integrieren. So war es in den 1990er Jahren eine politische Entscheidung der Regierung in Oaxaca, manchen Gemeinden das Recht auf eine »indigene« Form der Wahl ihrer Autoritäten zu gewährleisten und anderen dies zu verbieten. Es ging dabei weniger um die Anerkennung von Sprache, Kultur und sozialer Organisation als um die Möglichkeit, die schwindende Herrschaft der PRI zu verlängern und einen neuen Mechanismus politischer Mediation zu finden.¹⁶⁴

Der erste geschilderte Protest gegen die Zwangsumsiedlung blieb auf die unterste lokale Ebene beschränkt. Er organisierte sich innerhalb des Hauptinstruments politischen kollektiven Handels vieler subalternen Akteure auf dem Land – der Gemeinde. Obwohl sie kolonialen Ursprungs ist, dient sie zugleich der Verteidigung kollektiver Interessen wie der Frage nach dem Land und der eigenen juristischen Anerkennung. Eine weitere koloniale Hinterlassenschaft, der katholische Glaube, nimmt hier eine wichtige Funktion zur Schaffung von Kohärenz und geteilter Symbolik ein. Die Dorfheiligen stehen stellvertretend für das Dorf und werden gemeinsam gegen die Bedrohung von außen verteidigt.

Der Protest in den 1970er Jahren überschritt kurzzeitig die lokale, dörfliche Begrenzung. Die sich formierende millenaristische Bewegung war aus eigenen kulturellen Ressourcen entstanden und hatte das Potenzial, den Bau des Staudamms zu gefährden. In dieser konflikthaften Situation übernahm die Katholische Kirche eine bedeutsame Rolle zur Herstellung der staatlichen Hegemonie. Sie machte ihren Anspruch auf das Heilsmonopol gegenüber den Laien geltend und unterband eine politisch-religiöse Bewegung. Mit ihren Werkzeugen zur Kontrolle des Glaubens zensierte sie religiöse Offenbarungen, die ein Angriff auf ihre Autorität und die staatliche Ordnung darstellten.

Im aktuellen und dritten Beispiel des Protests stellt sich die katholische Hierarchie hinter den Protest und versucht ihn sogar zu leiten und in eine Richtung zu lenken. Diese offene Opposition der Kirchenhierarchie gegen das Staudammprojekt ist für den Staat ein schwerer Rückschlag, da sie wie kaum eine andere Institution die Gegner moralisch ermächtigt. Der Widerstand wird durch die institutionelle Anbindung an die Kirche professionalisiert. Ob Demonstrationen oder rechtliche Klagen, die Kirche versucht, den Widerspruch in geregelte Bahnen zu lenken, die unkontrollierte gewaltsame, aber auch populär-religiöse Äußerungen entbehren. So klingt es nur auf den ersten Anschein hin paradox, dass ausgerechnet die Kirche die Auseinandersetzung um die Staudämme möglichst ohne religiöse Elemente führen will. Die Kanalisierung der Protestformen und die Zensur der Ausbildung eines autonomen Raums innerhalb des religiösen Felds durch die Kirche ermöglichen letztlich jedoch die Kontrolle und Hierarchisierung spontanen Widerstandspotenzials.

Die katholische Kirchenhierarchie unterband religiöse Bewegungen oder Symbolik in Konjunkturen von Protest und Rebellion. Eine weitere Schwierigkeit zur Einordnung der historischen Rolle der Kirche ergibt sich aus ihrer Uneinigkeit. Die relativ große Autonomie der Priester auf lokaler Ebene verdeutlicht dies. Auch einem der Regierung nahesten-

164 Vgl. *David Recondo*, *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, Mexiko-Stadt 2007. Die Wirkung dieses neuen »Werkzeugs« ist jedoch ambivalent und nicht nur im Interesse der PRI.

henden und den Staudamm bejahenden, konservativen Erzbischof wie Oaxaca in den 1950er Jahren gelingt es, wie am Beispiel des Staudamms »Miguel Alemán« zu sehen ist, unter Umständen nicht, seine Pfarrer zu kontrollieren. Ein aktuelles, noch gravierenderes Beispiel ist die Konstruktion des Staudamms »El Zapotillo« im Bundesstaat Jalisco und der für ihre Regierungsnähe und ihren Konservatismus berühmten Erzdiözese Guadalajara. Der Priester Gabriel Espinosa Iñiguez unterstützte die Protestbewegung der lokalen Bevölkerung trotz scharfer Kritik und Drohungen von Angestellten der Erzdiözese. Espinosa stammt selbst aus dem von der Zwangsräumung bedrohten Dorf Temacapulín und schreckte auch nicht davor zurück, eine Demonstration, angeführt von einer Standarte der »Virgen de los Remedios«, in die Hauptstadt zu begleiten.¹⁶⁵

Alle involvierten Akteure der Staudammkonflikte (Staat, Kirche, Subalterne) haben sich im untersuchten Zeitraum stark verändert und auch die Grenzen zwischen Säkularem und Religiösem wurden neu verhandelt. Insbesondere die marginalisierte Landbevölkerung hat ihren politischen Handlungsspielraum erweitern können, indem sie durch Migration und Telekommunikation stärker eingebunden wurde und mit anderen zivilen Akteuren verknüpft ist. Der, wenn auch limitierte, Zugang zur Bildung ermöglichte die Herausbildung »organischer Intellektueller«. Die zunehmende Beherrschung des Spanischen ermöglichte den nationalen und internationalen Austausch. Zugleich wird die zukünftige Möglichkeit der Subalternen, auf der Basis geteilter religiöser Symbole zu handeln, durch eine Pluralisierung des religiösen Felds als schwierig eingestuft, auch wenn dies in den untersuchten Beispielen noch nicht nachgewiesen werden konnte.¹⁶⁶ Der tiefe Wandel innerhalb der Katholischen Kirche in Oaxaca wurde in den untersuchten Konflikten als besonders bedeutsam erachtet. Er wurde durch die vom Zweiten Vatikanischen Konzil sowie von den Bischofskonferenzen in Bogotá und Puebla ausgehenden Ideen und Reformen ausgelöst. Die Umsetzung der Reformen in Oaxaca war das Ergebnis eines intensiven Austauschs mit der indigenen Bevölkerung, politischen Akteuren und Anthropologen. Oaxaca stand dabei in engem Kontakt zu befreiungstheologisch inspirierten Diözesen und Organisationen, sowohl in Mexiko als auch in Zentralamerika, Europa, Bolivien und Brasilien. Der Wandel innerhalb der Kirche kann an der kirchlichen Sichtweise auf die indigene Bevölkerung gut veranschaulicht werden. Diente die ethnische Grenzziehung der Kirche bis in die 1970er Jahre zur Stabilisierung einer Herrschaftsordnung, beteiligte sie sich folglich an einer Umdeutung des Ethnischen, um mit einem fortan positiv besetzten Begriff jene Herrschaft zu hinterfragen. Heute vertritt ein Teil der Katholischen Kirche, der sich als Erbe der Befreiungstheologie sieht, vehement die Ansprüche indigener Völker gegen die Forderungen von Staaten und privaten Wirtschaftsinteressen und gegen die Hochmoderne-Ideologie. Eine stärkere Sichtbarkeit und Legitimität der Religion in der Politik, auch jenseits des lokalen Mikrokosmos, in dem sie niemals fehlte, lässt sich in Oaxaca durch die Bedürfnisse eines diskreditierten mexikanischen Staats und der offensiven Einflussnahme eines konservativen Evangelikalismus sowie eines oppositionellen, progressiven Sozialkatholizismus seit den 1980er Jahren beobachten.

165 Gabriel León, Rechazan construcción de la presa El Zapotillo, in: La Jornada, 11.11.2010. Die Erzdiözese Guadalajara versetzte Espinosa bereits Anfang Februar 2009, einige Tage nachdem die staatliche Wasserkommission ihn als Anführer der Protestierenden identifiziert hatte, in eine entlegene Gemeinde, doch sein Engagement wurde dadurch nicht beendet; URL: <<http://redesciudadanasjalisco.blogspot.com/2009/02/remueven-al-padre-gabriel-espinosa.html>> [5.11.2010]. Die im Dorf verbleibenden Personen beten zur lokal verehrten »Virgen de los Remedios«, um ihren Beistand beim Verbleib im Ort zu erhalten.

166 Der Bevölkerungsanteil protestantischer, evangelikaler, para-christlicher und nichtbiblischer Gläubiger ist in Oaxaca vom Jahr 2000 bis 2010 von 10,1 auf 13,4 % angewachsen. Die Zahl der Katholiken ist im selben Zeitraum von 84,8 auf 81,3 % gesunken; URL: <<http://www.inegi.org.mx/sistemas/sisept/default.aspx?t=mrel08&s=est&c=22455>> [9.4.2011].