

**Gelebte Geschichte und praktizierte Erinnerungskultur:
Die Fiesta von Tixcacal Guardia in Quintana Roo, Mexiko**

Dissertation
zur Erlangung der Würde des
Doktors der Philosophie

des Fachbereichs
Kulturgeschichte und Kulturkunde

der Universität Hamburg

vorgelegt von

Armin Hinz
aus Hamburg

Hamburg 2013

1. Gutachterin: Prof. Dr. Waltraud Kokot

2. Gutachter: Prof. Dr. Ortwin Smailus

Datum der Disputation: 16.12.2013

Tag des Vollzugs der Promotion: 17.12.2013

Inhaltsverzeichnis

Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen.....	iv
Danksagung.....	vi
Hinweise zur Orthografie des yukatekischen Maya	ix
1 Einleitung.....	2
1.1 Fragestellung	4
1.2 Spezifische Merkmale der Kreuzkult-Fiesta von Tixcacal Guardia	5
1.3 Die verschiedenen Gesichter der Fiesta von Tixcacal Guardia	6
1.4 Literaturstand und Forschungsbeitrag.....	9
1.5 Aufbau der Arbeit.....	14
2 Zur Problematik des Zugangs zu Kreuzkult und Fiesta	17
2.1 Meine »zweite Sozialisation« in der Zona Maya.....	19
2.2 Themengebiete der Vorbereitungsphase (1996–2002)	21
2.3 Verengung des Feldforschungsschwerpunktes auf die Fiesta (2002–2011)	24
2.4 Methodische Ansprüche und Umfang des gewonnenen Datenmaterials	26
3 Der historische Kontext des Kreuzkults von Tixcacal Guardia	29
3.1 Der Kastenkrieg und die Entwicklung der Kreuzkulte	29
3.2 Der Kreuzkult als Erfolgsmodell sozio-politischer Organisation	34
4 Die gesellschaftliche Dimension des Kreuzkults von Tixcacal Guardia	40
4.1 Die Organisation des Kreuzkultes und die Differenzierung der Kreuzkult- anhängerschaft in Referenzgruppen	42
4.1.1 Die religiösen Aktivisten	47
4.1.2 Die Kompanien (<i>koompanyas</i>)	48
4.1.3 Die Amtsinhaber (<i>ofisiaales</i>)	50
4.1.4 Die Fiesta-Ämter der <i>bakéeros</i> und <i>x bakéeras</i>	52
4.1.5 Die oberste Führungsriege	53
4.2 Intersektionale Verschränkungen in der Kreuzkultgemeinschaft	54

5 Lebenswirklichkeiten und Selbstwahrnehmung der Cruzoob	58
5.1 Materieller Wandel in den Kreuzkultgemeinden	59
5.2 Die Cruzoob-Erinnerungsgemeinschaft	65
5.3 Die Relevanz der Religionszugehörigkeit.....	68
5.4 Die Konstruktion der »Maya« in Repräsentationen des Staates und der Tourismusindustrie	72
 6 Die Fiesta von Tixcacal Guardia: Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Wechselbeziehungen	77
6.1. Die Fiesta von Tixcacal Guardia in der Fiesta-Tradition der Halbinsel Yukatan.....	77
6.1.1 Der Fiesta-Zusammenhang der Zona Maya.....	78
6.1.2 Die Fiesta von Tixcacal Guardia im Spiegel der römisch-katholischen Patronatsfiestas auf Yukatan.....	82
6.2 Räumliche und zeitliche Bezüge der Fiesta von Tixcacal Guardia.....	85
6.2.1 Der heilige Bezirk als Schauplatz der Fiesta	86
6.2.2 Vorbereitung und Durchführung der Fiesta	92
6.3 Wechselbeziehungen zwischen der Fiesta von Tixcacal Guardia und anderen religiösen Festen	101
6.3.1 Der Einfluss des »Tags der Jungfrau von Guadalupe« (<i>Día de la Virgen de Guadalupe</i>) auf die Dezember-Fiesta von Tixcacal Guardia	102
6.3.2 Die Fiesta von Señor als Zeichen des Dualismus zwischen Tixcacal Guardia und Señor	104
 7 Identitätspolitische Inszenierungen der Würdenträger	108
7.1 Die Ankunft der Pilger	111
7.2 Die Zusammenkunft der Würdenträger bei der <i>noche bakeriyaj</i> und der <i>éleksyon de diputados</i>	118
7.3 Das Errichten des <i>yáax che'</i> -Baums	127
7.4 Der Schweinekopftanz – <i>okostaj pool</i>	133
7.5 Die <i>presisyon</i> und das <i>píibil waj</i> als Abschluss der Fiesta.....	138

8 Die Aktivitäten der <i>kuuchnalo'ob</i>	141
8.1 Das Schlachten der Schweine – <i>ku kiinsik k'éek'en</i>	144
8.2 Die heilige Arbeit – <i>saantoj meyaj</i>	150
8.3 Der Ritualzyklus der <i>kuuchnalo'ob</i>	159
8.4 Das alte Denken und die globale Welt.....	164
9 Die Unterhaltungsveranstaltungen	170
9.1 Der Stierkampf der Kreuzkult- <i>toreros</i> und der professionelle Stierkampf.....	172
9.2 Der Kampf mit dem Holztier – <i>wakax che'</i>	176
9.3 Die soziale Bedeutung der Tanzveranstaltungen	181
9.4 Die ökonomische Bedeutung der Tanzveranstaltungen.....	185
10 Schluss	190
Anhang	
Ergänzende Tabellen.....	201
Glossar I: Mayasprachige Termini im Kreuzkult	206
Glossar II: Organisationen und politische Institutionen in Mexiko.....	215
Literaturverzeichnis	220

Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen

Abb. 1:	Die Halbinsel Yukatan	1
Tab. 1:	Übersicht meiner Feldforschungsaufenthalte mit Schwerpunkten	23
Abb. 2:	Die Kreuzkultgemeinden der Zona Maya	39
Abb. 3:	Die Erinnerungsgemeinschaft an den Kastenkrieg in der heutigen Zona Maya	41
Abb. 4:	Ämterorganisation im Kreuzkult von Tixcacal Guardia	43
Tab. 2:	Die Kreuzkultgemeinden von Tixcacal Guardia, 1936–2010	45
Tab. 3:	Anzahl der Amtsinhaber nach Herkunftsorten	51
Tab. 4:	Ausbau der Infrastruktur in den Kreuzkultgemeinden, 1990–2010	62
Tab. 5:	Zunahme von technischen Geräten in den Kreuzkultgemeinden, 2000–2010	63
Tab. 6:	Religionszugehörigkeit in den Kreuzkultgemeinden von Tixcacal Guardia	70
Tab. 7:	Fiestas in den Kreuzkultzentren	80
Tab. 8:	Fiestas in den Kreuzkultgemeinden von Tixcacal Guardia	81
Abb. 5:	Der heilige Bezirk von Tixcacal Guardia, 2006	87
Abb. 6:	Der Tanzplatz in der Mitte des heiligen Bezirks, 1996	88
Abb. 7:	Die Kreuzkultkirche in Tixcacal Guardia	88
Abb. 8:	Grundriss der Kreuzkultkirche in Tixcacal Guardia	89
Tab. 9:	Teilnahme an den kulturellen Performanzen der Fiesta	94
Abb. 9:	Idealtypischer Ablaufplan einer Fiesta in Tixcacal Guardia	97
Tab. 10:	Verlauf der August-Fiesta, 2002	98
Abb. 10:	Fiesta-Plakat 1996	100
Abb. 11:	Die Ankunft der Pilger in Señor	115
Abb. 12:	Grundrisse der Bühnen bei der <i>noche bakeriyaj</i>	121
Abb. 13:	Besuch eines ranghohen Politikers der PRI	125
Abb. 14:	Das Trinkritual: <i>Noche de fiesta con Tatich</i>	126
Abb. 15:	Das Errichten des <i>yáax che'</i> , August 2006	131
Abb. 16:	Gemeinschaftsunterkünfte einer Kompanie, August 2004	141
Tab. 11:	Ausgaben als <i>kuuchnal</i> bei der August-Fiesta 2002	147
Tab. 12:	Einzelne <i>juuntaj</i> -Abgabe in der <i>kuuchnal</i> -Gruppe 2002	147
Abb. 17:	Schlachtung eines Schweins	148
Abb. 18:	Karte der Gemeinschaftsunterkünfte einer Kompanie	151
Abb. 19:	Frauen vor Gemeinschaftsunterkunft, August 2004	152

Abb. 20: Kessel mit <i>chímole</i> für das <i>chímole</i> -Speiseopfer	154
Abb. 21: Arbeiten am Erdofen, August 2006	155
Abb. 22: Querschnitt des Erdofens beim Befeuern.....	156
Abb. 23: Teil des Längsschnittes des Erdofens mit acht Kesseln.....	156
Abb. 24: Das Opferspeisengebinde <i>jo 'ochile'</i>	157
Abb. 25: Stierkampf, August 2008	174
Abb. 26: Der Holzstier <i>wakax che'</i>	178
Abb. 27: Der Kampf des Holzstieres <i>wakax che'</i> , August 2004.....	180
Abb. 28: Die Verankerung der Akteure auf den Bühnen der Fiesta	194
Tab. 13: Ausgewählte Einkünfte in der Zona Maya, 1998–2005	202
Tab. 14: Ausgewählte Preise in der Zona Maya, 1998–2008	203
Tab. 15: Warensortiment der <i>tiendas</i> in Señor, 2002.....	204
Tab. 16: Ausgewählte Preise bei der Fiesta, 1998–2008	205

Danksagung

Mein herzlichster Dank gilt allen Menschen in der Zona Maya, die mich bei meiner Arbeit unterstützt und begleitet haben. Ihr aus zahlreichen Diskussionen erwachsener Beitrag zu den hier präsentierten Ergebnissen ist von unschätzbarem Wert. Seit meinem ersten Aufenthalt 1996 in der Ortschaft Señor sind zahlreiche Freundschaften entstanden, insbesondere zu den acht Geschwistern meiner Gastfamilie und ihren Angehörigen. Das engste Verhältnis entspannt sich zu den beiden jüngsten Geschwistern, Porfiria und Andres Yama Ek, sowie zu Andres Ehefrau Paulina Xool Puc und Porfirias Ehemann Santo Virgilio »Tich« Ek Pat. Während meiner Aufenthalte kam ich auf dem Hof unter, auf dem die beiden Ehepaare lebten, und unsere Freundschaft nahm einen sehr familiären Charakter an. Durch die intensiv erfahrenen gemeinsamen Zeiten fühle ich mich ihnen zutiefst verbunden. Ich danke auch den älteren Geschwistern, Calín, Vidal, San, Gaspar, Daniel und Paran Yama Ek sowie all ihren Familienangehörigen für ihre Freundschaft. Sie alle unterstützten mich mit großem Engagement bei meiner Arbeit und brachten ihrer jeweiligen Kenntnisse und Interessen ein.

Unter den Würdenträgern des Kreuzkults, die mich mehrheitlich freundlich unterstützten, gilt mein besonderer Dank Don Agapito, Don Jacinto, Don Mauro, Don Humberto, Doña Isabel, Don Jorge, Don Luis, Don Alfonso, Don Cres, Don Abundio, Don Julio, Don Juan und Doña Victoria, Don Cres, Don Es, Don Pedro und Don Vis. Sie haben mich auf den Fiestas protegert, integriert und mir unermüdlich die Zusammenhänge erklärt. Ich habe mit ihnen viele wunderbare Momente erlebt und ich danke ihnen für die Freundschaft. Großen Dank schulde ich auch den zahlreichen Freunden und Bekannten in Señor, Tixcacal Guardia, und Pino Suárez, die mir zu verschiedenen Anlässen behilflich waren und mit denen ich aufschlussreiche Gespräche führen konnte. Gute Freunde wurden mir auch Doña Beatriz Vega Che und ihre Eltern, Geschwister und Kinder aus der Kreisstadt Felipe Carrillo Puerto. Ich danke ihnen insbesondere dafür, dass sie mich in offiziellen Angelegenheiten unterstützten oder mir in Notfällen zur Seite standen.

*jach dyoos bo'otike'ex, inw etale'ex.
te'exe'ta kansaj ten tuláakal tin ts'übtaj yokol u kuxtal máasewáal,
tumeen mix bik'in ku tubul ti'.*

(Vergelte es euch Gott, meine Freunde.

Ihr lehrtet mich alles, was ich über das Leben der *máasewáal* geschrieben habe – auf dass es niemals vergessen werde).

Mein herzlichster Dank für die Betreuung meiner Dissertation gilt Waltraud Kokot und Ortwin Smailus. Ortwin Smailus, Leiter der ehemaligen Abteilung Mesoamerikanistik am Archäologischen Institut der Universität Hamburg, führte mich bereits während meines Studi-

ums 1996 in der Zona Maya ein und vermittelte mir bedeutende Kontakte zu Einheimischen sowie Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die sich mit der Region befassten. Seine Erfahrungen waren für mich, vor allem für die Einschätzung der 1970er und 1980er, von größtem Wert. Waltraud Kokot, Professorin am Ethnologischen Institut der Universität Hamburg, zeigte mir, was ethnologisches Arbeiten bedeuten kann. Sie trug wesentlich dazu bei, dass ich mich nicht in der Fülle meines Materials verlor und zu einer klaren Konzeption und Kohärenz in der Ausführung fand. Ich danke ihr und den Teilnehmenden ihres Doktorandenseminars.

Bei der Einordnung historischer, ethnografischer und linguistischer Zusammenhänge auf Yuktan danke ich zahlreichen Lehrenden sowie Kolleginnen und Kollegen, die mich mit Ermutigung, kritischen Kommentaren und Hinweisen unterstützt haben, insbesondere Wolfgang Gabbert, Nikolai Grube, Antje Gunsenheimer, Andreas Koechert, Ute Schüren und Barbara Pfeiler sowie Harry Thomaß, Catherine Letcher Lazo, Christian Klingler und Carsten Otto, die gleichzeitig mit mir ihre Forschungsprojekte zur Halbinsel durchführten. Zu herzlichem Dank bin ich all jenen verpflichtet, die ihre Erfahrungen mit mir teilten, die sie zwischen 1980 und 2006 in zahlreichen Feldforschungsexkursionen und Aufenthalten in Señor sammeln konnten: Christina Bredt-Kriszat, Corinna Edenharter Matthias Gorissen, Ingolf Goritz, Anja Großmann, Meike Heckt, Annette Kern, Christiane Müller, Stephan Günther, Katharina Kubitzki, Heinz Probst, Carmen Ripper, Hedda Scherres, Immo Siemen und Katrin Zabel. Ihre Eindrücke von der Fiesta halfen mir dabei, lokale Zusammenhänge und Entwicklungen zu verstehen. Timo Neuscheler, Sabine Mattheus, Johanna Stöppler und Jonathan Spoerl danke ich dafür, dass sie als Angehörige der 2005 von mir geleiteten studentischen Exkursion, ihre Erkenntnisse über die Verbreitung von technischen Produkten in Señor mit mir teilten.

Über die Jahre meines Forschens und wissenschaftlichen Arbeitens haben mich zahlreiche Lehrende dabei unterstützt, meine Fragen zu schärfen und mein konzeptionelles Vorgehen kritisch zu überprüfen. Einige haben mir neue Wege gezeigt und andere mich durch ihr Interesse ermutigt. Besonders danken möchte ich Gunther Dietz, Frank Garbers, Claudine Hartau, Beatrix Hauser, Roland Mischung sowie Martin Sökefeld. Mein herzlicher Dank gilt allen Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunden aus den Dissertations- und Arbeitsgruppen im Umfeld der Universität Hamburg u. a. Lars Frühsorge, Mihai Marton, Andrea Kuckert, Anne Slenczka und Ulrich Wölfel sowie Eva Fuchs, Barbara Kauffmann, Felix Krämer, Ulrike Lingen-Ali, Ponnammal Moses und Negar Taymoorzadeh vom interdisziplinären Kolloquium des AK Gender der DAVO (Deutsche Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient e. V.) und insbesondere meiner Partnerin, der Historikerin und Politikwissenschaftlerin Martina Kamp, die diesen initiierte.

Dem Einfluss Martinas verdanke ich nicht nur meine Hinwendung zur Geistes- und Sozialwissenschaft. Unser langjähriger Austausch, unsere gemeinsamen Reisen und insbesondere die Aufenthalte in Mexiko haben mein Verständnis der hier behandelten Thematik um viele Aspekte bereichert. Nicht zuletzt danke ich ihr dafür, dass sie nicht zögerte, sich 2006 auf das Abenteuer unserer Hochzeit in der Kreuzkultkirche von Tixcacal Guardia und der kurz darauf folgenden Fiesta für das heilige Kreuz einzulassen. Ihr, Nancy und Uwe Rosenstock und Markus Poócza danke ich herzlich dafür, dass sie zum Gelingen der Feldforschungen und der Arbeit beigetragen haben. Besonderer Dank schulde ich Nancy, Markus und Martina für ihre Sorgfalt bei der Korrektur.

Dank gebührt auch meinem Vater Hans-Dieter und meiner Großmutter Marie Henke für ihr Interesse und ihr Verständnis dafür, dass mir diese Arbeit so viel bedeutet. Meiner Schwester Anika danke ich aus ganzem Herzen für ihre liebevolle und langjährige Unterstützung meiner Feldforschungsaufenthalte.

Widmen möchte ich diese Arbeit meiner bereits früh verstorbenen Mutter Marianne. Als Grafikerin und freischaffende Künstlerin vermittelte sie mir die Fertigkeiten, die sich in den Illustrationen dieser Arbeit ausdrücken. Ihre Offenheit gegenüber Menschen war mir Vorbild und damit eine frühe Weichenstellung für meine Freude an ethnografischer Arbeit. Ich konnte ihr Interesse glücklicherweise mit meinen frühen Feldforschungserfahrungen entfachen – gerne hätte ich mit ihr zusammen die Zona Maya besucht.

Hinweise zur Orthografie des yukatekischen Maya

Die ersten lateinschriftlichen Texte im yukatekischen Maya wurden von spanischen Missionaren zusammen mit einheimischen Mitarbeitern verfasst. Beginnend im ausgehenden 16. Jahrhundert wurde dazu eine Orthografie entwickelt, die sowohl in kolonialzeitlichen Wörterbüchern, z. B. dem *Diccionario de Motul* und dem *Diccionario de San Francisco*, als auch in indigenen Manuskripten, wie den *Libros de Chilam Balam* oder den *Libros de Judío*, verwendet wurde. In neuerer Zeit bedienten sich vornehmlich die Sekretäre der Kreuzkultzentren dieser Schreibweise. Weiterhin wird sie für mayasprachige Toponyme auf der Halbinsel Yucatan, die Namen archäologischer Ausgrabungsstätten oder historio-graphische Begriffe verwendet. Ich übernehme diese Schreibweise für historische Ortsnamen und historische Bezeichnungen, wie das Exonym *Cruzoob* für die aufständische Kreuzkultanhängerschaft und deren heutige Nachfahren. Hingegen verwende ich für Städte, Gemeinden und Weiler der Zona Maya im gegenwärtigen Kontext weitgehend die offizielle Schreibweise (vgl. INEGI 2011). Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben sich mehrmals Veränderungen in der offiziellen Schreibweise der Ortschaften ergeben, die Eingang in die wissenschaftliche Literatur fanden, sodass sich dort leichte Abweichungen von den hier verwendeten Namen finden, beispielsweise *Xcacal Guardia* für *Tixcacal Guardia* oder *Tuzik* für *Tusik*. Auch die Bezeichnung *Cruzoob* findet sich dort in den Varianten *Cruzob* (Reed 1964) oder *kruso 'b* (Gabbert 2004: 54).

Die schriftliche Wiedergabe des modernen yukatekischen Maya orientiert sich stark am phonetischen Alphabet. Als Schüler von Ortwin Smailus habe ich für Aufzeichnungen von Vokabeln im Feld die von ihm verwandte phonetische Orthografie übernommen. Unentbehrlich für meine Arbeit war zudem das in leicht abweichender Schreibweise verfasste *Dictionary of the Maya Language As Spoken in Hocabá, Yucatán* (Bricker/Po'ot Yah/Dzul de Po'ot 1998), das jedoch das im Bundesstaat Yucatán gesprochene Maya dokumentiert. Auf der Grundlage der Schreibweise des *Diccionario Maya (Cordemex)* des mexikanischen Linguisten Barrera Vásquez (1995 [1980]) wurde von mexikanischen kulturpolitischen Institutionen um 1984 die heute in Mexiko weithin gebräuchliche Orthografie entwickelt. In ihr werden zunehmend moderne Texte auf Maya in Büchern und Zeitschriften veröffentlicht, ebenso wie auch beispielsweise die mayasprachigen Erläuterungen auf Auskunftstafeln archäologisch und touristisch erschlossener vorspanischer Stätten. Mein Freund Andres Yama Ek, der 1989 zunächst von einem autochthonen Schreiber ausgebildet wurde und in der kolonialen Schreibweise eine Sammlung von Kopien älterer Texte anlegte, wechselte für seinen in Maya veröffentlichten Bericht über seine Reise nach

Deutschland ebenfalls zur gebräuchlichen mexikanischen Orthografie (Yama Ek 2010). Da diese Orthografie vermehrt Eingang in die wissenschaftliche Literatur findet (Grube 1997; Otto 2008), habe ich mich entschieden diese für die in der vorliegenden Arbeit aufgenommenen Maya-Termini zu verwenden.

Da mir das Maya als methodischer Schlüssel zum Verständnis der Konzepte und Debatten innerhalb der Kreuzkultanhängerschaft diene, füge ich den zur leichteren Verständlichkeit gewählten deutschen Übersetzungen die Bezeichnung auf Maya bei. Ein Glossar im Anhang erläutert die mayasprachigen Bezeichnungen und beleuchtet ihre semantischen Felder. In der Tradition der orthografischen Praxis meines Maya-Sprachlehrers Ortwin Smailus übertrage ich zudem die zahlreichen Fremd- und Lehnswörter aus dem Spanischen in die fürs Maya gewählte Orthografie, da ich sie aufgrund ihrer spezifischen Bedeutungen als Teil des gesprochenen Maya der Kreuzkultgemeinden der Zona Maya ansehe. Im Gegensatz zu den linguistischen Materialien, in denen zumeist ein von spanischen Einflüssen bereinigtes *jach maaya* (echtes Maya) rekonstruiert wird, versuche ich mit der Erfassung des *xaaka'an maaya* (gemischten Maya) einen Beitrag zur Dokumentation der kreuzkultspezifischen Begriffswelt zu leisten, um die soziolinguistischen Realitäten und innergemeinschaftlichen Debatten der Cruzoob zu beleuchten. Die Klärung der hier eingeführten Bezeichnungen basiert in erster Linie auf eigenen Aufzeichnungen sowie auf unveröffentlichtem Unterrichtsmaterial, das von Ortwin Smailus oder Nikolai Grube für die Teilnehmenden an den Exkursionen des Faches Mesoamerikanistik der Universität Hamburg nach Señor, Quintana Roo, Mexiko zusammengestellt wurde. Ließen sich in Interviews oder Gesprächen verwendete Wörter nicht auf diese Weise erfassen, habe ich die oben aufgeführten Nachschlagewerke einbezogen.

Hinweis zu Aussprache und Grammatik des yukatekischen Maya

<i>ch</i>	tsch
<i>j</i>	stimmhaftes h
<i>x</i>	sch
<i>aa, ee, ii, oo, uu</i>	Vokal mit Tiefton
<i>áa, ée, íi, óo, úu</i>	Vokal mit Hochton
' (z. B. <i>a'</i> oder <i>k'</i>)	Kehlkopfabschlusslaut (<i>glottal stop</i> , Stimmabsatz), sowohl bei Vokalen wie auch Konsonanten.
<i>-o'ob</i>	Die Pluralbildung erfolgt durch das Affix <i>-o'ob</i> , so wird z. B. <i>kuuchnal</i> (Sg., Träger) im Plural zu <i>kuuchnalo'ob</i> .

Die Halbinsel Yukatan



Abb. 1: Die Halbinsel Yukatan

Zeichnung: Armin Hinz nach der Karte *Quintana Roo* (Gobierno del Estado de Quintana Roo 1992).

Karte der mexikanischen Halbinsel Yukatan mit den drei Bundesstaaten Yucatán, Campeche und Quintana Roo. In der Mitte Quintana Roos befindet sich die Zona Maya, die durch das Biosphärenreservat Sian Ka'an vom Meer getrennt ist. Das historische Zentrum des sprechenden Kreuzes, Noh Cah Santa Cruz, ist die heutige Munizipalhauptstadt Felipe Carrillo Puerto. Nördlich des Kreuzkult- und Tourismuszentrums Tulum schließt die Tourismuszone (Zona Turística) an. Hervorhebungen durch Schriftgröße und Markierung dienen der Darstellung der Größe von Städten; Ausgrabungsstätten sind kursiv und mit Punkt markiert.

Die Schreibweise Yukatan wird in dieser Arbeit für die gesamte Halbinsel verwendet, während Yucatán den Bundesstaat bezeichnet.

1 Einleitung

Mexiko – Fiesta – überschäumende Lebensfreude: Diese Assoziationskette scheint nahezu weltweit gültig zu sein. Dabei sind es insbesondere die profanen oder popkulturellen Elemente, die zum Bekanntheitsgrad der Fiestas außerhalb Mexikos beitragen und weniger ihre religiösen Grundlagen. Ein prominentes Beispiel ist der katholische Feiertag Allerseelen – der »Tag der Toten« (*Día de Muertos*) –, an dem die Mexikaner die Seelen ihrer Verstorbenen speisen und auf diese Weise mit ihnen in Kontakt treten. Die dabei verwendeten ebenso farbenfroh dekorierten wie skurrilen Skelette und die Totenschädel aus Zuckerguss vermitteln uns ein Bild der lebenszugewandten Mexikaner. Außerhalb Lateinamerikas weitaus weniger bekannt sind die am 12. Dezember durchgeführten Feiern zu Ehren der *Jungfrau von Guadalupe*, der Marienerscheinung von Tepeyac, heute Teil von Mexiko-Stadt. Die Marienerscheinung, die der Legende nach im Dezember 1531 dem Indianer Juan Diego an einer vorspanischen Kultstätte der aztekischen Göttin Tonantzin erschienen sein soll, steht für die Verschmelzung indianischen und spanischen Erbes und wurde 1737 zur Nationalheiligen von Mexiko erhoben. Nach Schätzungen in den 1990ern ziehen die Feierlichkeiten alljährlich zwischen 10 und 20 Millionen Pilger an (Quiroz Malca 2000: 120f.). Neben diesen landesweit durchgeführten Feiern gibt es eine Vielzahl religiöser Feste von lokaler oder regionaler Bedeutung, sogenannte Patronats-Fiestas, zu Ehren katholischer Schutzheiliger von Ortschaften, Städten oder einzelnen Stadtvierteln (Mindek 2001: 9). Allein für den südlichen Bundesstaat Yucatán werden in einer Veröffentlichung insgesamt 177 Patronats-Fiestas aufgeführt (Irigoyen 1973: 88–99).

Gemein ist diesen religiösen Zeremonien und Aufführungen, dass sie eine kolonialzeitliche Verschmelzung spanischer und vorspanischer Festtraditionen darstellen und über die Jahrhunderte im Kontext der Zeit beständig reformuliert wurden. Vielerorts werden dabei aufwendige Schauspiele in Szene gesetzt oder prächtige Kostüme getragen. Prozessionen, Speiseopfer, Stierkämpfe und Tanzmusik – die Fiestas verbinden Sakrales mit Profanem und ziehen ein breites Publikum an (ebd.: 5). Von den staatlichen Kulturinstitutionen Mexikos werden diese Feste oftmals als ethnisch-kulturelles Aushängeschild der unterschiedlichen (Sprach-)Gruppen betrachtet und gefördert, um sie für das pluriethnisch begründete Selbstverständnis Mexikos zu instrumentalisieren.¹ Da die Fiestas international geradezu zum Inbegriff mexikanischer Kultur wurden, gerieten mittlerweile viele zu touristischen

¹ Diese Kulturpolitik wird beispielhaft in der Buchreihe *Fiestas populares de Mexico* (Volksfeste in Mexiko) dargestellt, herausgegeben vom Koordinationsorgan der staatlichen Kulturinstitutionen, CONACULTA; vgl. exemplarisch die Einleitung in zwei dieser Bände (Quiroz Malca 2000: 11f.; Mindek 2001: 9f.). Zur leichteren Lesbarkeit des Textes werden die in der Arbeit aufgeführten Organisationen und politischen Institutionen in Glossar II im Anhang erläutert.

Attraktionen und veränderten sich entsprechend der mit den touristischen Erwartungen verknüpften Anforderungen (Lizama Quijano 2002: 226–263). In wissenschaftlichen Publikationen wird die Bedeutung von Fiestas für die Gruppenidentifikation herausgestellt und sie werden als »Orte« kultureller und politischer Transformation aufgefasst, an denen Sinnproduktion stattfindet (Haviland 1987; Nájera-Ramírez 1997).²

Im Mittelpunkt der vorliegenden Studie steht eine Fiesta auf der mexikanischen Halbinsel Yukatan, im östlichen Bundesstaat Quintana Roo, an der ich im Zeitraum zwischen 1996 und 2008 insgesamt acht Mal teilnahm. Die mayasprachige Bevölkerung der sogenannten Zona Maya (vgl. Abb. 1) besteht zu großen Teilen aus Nachfahren von Aufständischen des Kastenkriegs (*Guerra de las Castas*). In der Zeit von 1850 bis 1901 erkämpften sich die Aufständischen in einer religiös-militärischen Organisation ihre Unabhängigkeit. Die Anhängerschaft dieses sogenannten Kreuzkults, die *Cruzoob*, verschloss sich bis in die 1970er weitgehend äußeren Einflüssen. Die Verehrung von als beseelt angesehenen Kreuzen und die Bezugnahme auf die Vergangenheit verbinden bis heute eine Reihe von Nachfolgekulten, deren Anhängerschaften auf verschiedenen Fiestas ihren sozialen Zusammenhalt festigen. Kreuzkult und Fiesta lassen sich als sozio-religiöse Ideen auffassen, die sich in dem Kerngebiet der ehemals unabhängigen Aufständischengemeinschaft vielgestaltig manifestieren. Die heute in den vier Schreinzentren – Tixcacal Guardia, Tulum, Chumpon und Chanchah Veracruz – verehrten Kreuze werden als Tochterkreuze des Kreuzes von Noh Cah Santa Cruz angesehen, das 1850 zum politischen Instrument der Aufständischen-Elite wurde. Die Idee der von göttlichem Willen beseelten Kreuze schließt auch weitere ein, die sich zumeist in Familienbesitz befinden und häufig den Schreinzentren untergeordnete Gemeinden oder einzelne soziale Netzwerke repräsentieren. Die Verehrung Gottes wie auch seiner Kreuz-Repräsentationen ist eingebettet in einen Zusammenhang von Speiseopfergaben, der als kulturelle Praxis zwar die bäuerliche Lebensweise auf der gesamten Halbinsel kennzeichnet, sich aber in der Zona Maya als eine spezifische Kreuzkultpraxis erweist, in die auch die Fiestas für die mehr oder weniger einflussreichen Kreuze integriert sind. Das Kreuzkultzentrum Tixcacal Guardia richtet in diesen ritualisierten Begebenheiten gemeinschaftlichen Arbeitens und Konsumierens, eine siebentägige Fiesta im Abstand von acht Monaten aus. In geraden Jahren findet diese im August statt, in ungeraden Jahren werden zwei durchgeführt, eine im April und eine im Dezember.

² Julie Hastings (2000) vergleicht eine Patronats-Fiesta im guatemaltekischen Ursprungsort San José mit einer Fiesta, die von dort stammende Bürgerkriegsflüchtlinge in einem guatemaltekischen Flüchtlingscamp in Mexico durchführten sowie mit der Fiesta einer guatemaltekischen *community* in Los Angeles (USA). Dabei zeigt sie auf, wie die verschiedenen sozialen Akteure die Veranstaltungen der jeweiligen Fiesta als Bühnen nutzen, um Einfluss auf die Diskurse und Repräsentationen zu nehmen.

In den letzten vier Jahrzehnten verwandelte die touristische Erschließung der yukatekischen Karibikküste eine der demografisch und ökonomisch marginalsten Regionen Mexikos in einen teils urbanisierten und transnationalen Raum. Die damit verbundene soziale Transformation führte zu neuen Lebensentwürfen, die Widersprüche zu den von *milpa*-Subsistenzwirtschaft geprägten Ethiken und Lebensweise der Kreuzkult-Angehörigen aufwarfen. In weiten Teilen ihrer Geschichte war die auch früher heterogene Gemeinschaft durch autoritäre Regime, sozialen Zwang und strikte Freund-Feind-Zuschreibungen zusammengehalten worden. Aufgrund der *libertad*³, der gesellschaftlichen Freiheit, werden zunehmend Fragen nach der Verwirklichung unterschiedlicher Ansprüche wie auch der Legitimität der Kreuzkult-Elite zur Diskussion gestellt. Die Fiestas wurden dabei zu bedeutenden Bühnen kollektiver Selbstdarstellung und -wahrnehmung, denn so viele Angehörige des Kreuzkults aus unterschiedlichen Gemeinden fanden sich zu keiner anderen Gelegenheit zusammen. In der vorliegenden Untersuchung beziehe ich mich vornehmlich auf die Fiestas für das heilige Kreuz im Schreinzentrum Tixcacal Guardia, da diese aufgrund ihres herausragenden Ranges auch den umfangreichsten Gruppenzusammenhang herstellten.

1.1 Fragestellung

Die der Untersuchung zugrunde liegende Fragestellung setzt sich aus vier Teilaspekten zusammen, durch die Licht auf die Zusammenhänge von kultureller Sinnproduktion und performativer Willensbildung geworfen wird:

Wie setzen die Akteure der Fiesta ihre kollektive Erinnerung an die Zeit politischer Unabhängigkeit und gesellschaftlicher Isolation in Bezug zu ihrer sich ökonomisch und sozial rasant verändernden Lebenswirklichkeit?

Welche Bedeutung kommt dieser Sinnproduktion im Prozess der kollektiven Zukunftsgestaltung der Kreuzkultgemeinschaft zu?

Auf welche Weise führen die Performanzen die Angehörigen unterschiedlicher Interessensgruppen auf der Fiesta zusammen?

Und letztendlich: Wie lassen sich diese Ereignisse als Bühnen für eine kollektive Willensbildung der Kreuzkultangehörigen verstehen?

³ Die Cruzoob verwandten das aus der mexikanischen Revolution stammende Schlagwort (span. *libertad*) nicht nur für die Befreiung von der Herrschaft der alten kolonialen Oligarchie, sondern bezeichneten damit auch das Ende eines uneingeschränkten Herrschaftsanspruchs der Kreuzkultelite. Zur leichteren Lesbarkeit werden die Termini auf Maya nur bei der ersten Erwähnung erläutert; Übersetzungen und Erklärungen der Maya-Termini im Kreuzkult finden sich im Glossar I im Anhang.

1.2 Spezifische Merkmale der Kreuzkult-Fiesta von Tixcacal Guardia

Zwei grundlegende Bedingungen unterscheiden den Untersuchungsgegenstand von anderen mexikanischen Fiestas: Zum einen konnte sich die Kreuzkult-Anhängerschaft durch die lange politische Unabhängigkeit und die folgende Isolation eine von Staatsinteressen weitgehend befreite Definitionsmacht über ihren Lebenszusammenhang erhalten und stand zudem in der Verantwortung, die dem Aufstand zugrunde liegenden Ansprüche und ihre gesellschaftlichen Utopien umzusetzen. Zum anderen erzeugte der von starken Gegensätzlichkeiten und Widersprüchen geprägte Wandel der lokalen Lebenszusammenhänge einen enormen Handlungsbedarf zur Formulierung eines neuen kollektiven Selbstverständnisses. Das in Mexiko nahezu beinahe Zusammenfallen dieser Bedingungen erzeugte das schöpferische Potenzial dieser Kreuzkult-Zusammenkünfte. Die Bedeutung und Aufmerksamkeit der Fiesta blieb auf etwa ein Dutzend Ortschaften beschränkt, die sich dem Kreuzkult von Tixcacal Guardia zugehörig fühlten. Nur wenige auswärtige Gäste ohne direkten Bezug zum Kreuzkult waren bei einzelnen Ereignissen anwesend – zumeist in ihren Funktionen als Vertreterinnen und Vertreter von Kulturinstitutionen, professionelle Schausteller und Musiker sowie vereinzelt auch Ethnologinnen und Ethnologen. Die einwöchigen Feierlichkeiten fanden weitgehend unter Ausschluss der breiten Öffentlichkeit statt. Laut Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner hielten sich in früheren Zeiten viele Kreuzkultangehörige für die gesamte Woche im zeremoniellen Zentrum mit Kirche und Gemeinschaftsunterkünften auf. Während meiner Aufenthalte blieben lediglich die Angehörigen weit entfernt liegender Kreuzkultgemeinden und die Pilger der verbündeten Kreuzkultzentren den gesamten Zeitraum in Tixcacal Guardia. Die meisten besuchten nur stundenweise und zu ausgewählten Veranstaltungen die Fiesta, weshalb die Anzahl der Personen im heiligen Bezirk sich je nach Tageszeit und Anlass zwischen wenigen Hundert und mehreren Tausend bewegte.

Angesichts fortschreitender Zersiedlung sowie ökonomischen und sozialen Umwälzungen bildete die Fiesta einen letzten, temporären Rückzugsraum, über den die Führungselite des Kreuzkults die weitgehende Kontrolle ausüben vermochte. Auf den auf der Fiesta entstehenden Bühnen verhandelten die Aktivisten der Kreuzkulte die alten Normen, Verhaltenserwartungen und Handlungsanweisungen angesichts sich rasch verändernder Verhältnisse. Den autoritären Prinzipien der historischen Kreuzkulte stand während der Fiesta ein unausgesprochenes, jedoch weitgehend praktiziertes Toleranzgebot gegenüber. Wenngleich die Kreuzkult-Anhängerschaft die mit dem Tourismus verbundenen neuen Möglichkeiten der Lohnarbeit und die gesellschaftliche Freiheit zwar zu schätzen wusste, stand die

daraus resultierende soziale Ungleichheit in der Kritik. Diese wurde mit den Begriffen der Kreuzkult-Weltanschauungen diskutiert, und insofern wurden Ansprüche auf politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit erneuert. Daher bekamen die ritualisierten Begegnungen mit Akteuren, die nicht der Kreuzkultgemeinschaft zuzurechnen waren, eine bedeutende Funktion zugewiesen. Ihren Ausgangspunkt hatte die Interaktion mit »Fremden« während der Fiesta im Jahr 1936, zu der die Kreuzkult-Amtsinhaber mehrere Teilnehmer des Maya-Forschungsprojekts der *Carnegie Institution of Washington* einluden, darunter den archäologischen Leiter Sylvanus G. Morley und den mexikanischen Ethnologen Alfonso Villa Rojas. Dieser symbolisch stark aufgeladene Besuch war von der Hoffnung der Kreuzkult-Elite auf Bündnispartner gegen Mexiko begleitet (Sullivan 1989). Spätestens seit den 1970ern wurde der Auftritt von Angehörigen der Bundesstaatsregierung oder staatlicher mexikanischer Kulturinstitutionen – wie auch die Teilnahme von Ethnologen – institutionalisiert und die Kreuzkultanhänger etablierten sich damit eine Bühne für eine gezielte Öffentlichkeitsarbeit. Die Fiesta erschloss den Kreuzkult-Aktivisten auf symbolische Weise ein temporäres Hoheitsgebiet. Dies verlieh ihnen im strategischen Aushandeln sozio-kultureller Repräsentationen ein stärkeres Gewicht als dasjenige, das ihnen bei staatlich organisierten Inszenierungen und Gedenkveranstaltungen zuteil wurde.

1.3 Die verschiedenen Gesichter der Fiesta von Tixcacal Guardia

Die Fiesta von Tixcacal Guardia, die wenig mit Vorstellungen von einer farbenfrohen, vor Lebensfreude überschäumenden mexikanischen Fiesta übereinstimmte, übte eine starke Faszination auf mich aus, weil sie meinen Erwartungen an die »mexikanische Fiesta« zunächst zuwiderlief. Mit einem vertiefenden Einblick in die einzelnen Veranstaltungen und Inszenierungen offenbarte sich mir, dass sie maßgeblich von den sozio-kulturellen Spezifika des Kreuzkults geprägt waren. In einer Wechselbeziehung verlieh die Fiesta dem ansonsten häufig nur schemenhaft erkennbaren Kreuzkult ein Gesicht. Das in der Öffentlichkeit auffälligste Zeichen der Fiesta setzte allerdings zunächst die *baile de cumbia*: Das auf jeder mexikanischen Fiesta vertretene weltliche Element der Tanzveranstaltung mit moderner Musik, die nicht vor elf Uhr abends begann und sich bis in die Morgenstunden hinzog und die manchmal sogar im benachbarten Ort Señor zu hören war. Hierzu kamen oft über tausend Menschen im heiligen Bezirk um die Kreuzkultkirche herum zusammen – die Jungen, um zu tanzen, die Älteren, um unterhalten zu werden und Kontakte zu pflegen und viele Männer nicht zuletzt für den Alkoholgenuss. Die Szene wies zunächst den erwarteten

Volksfestcharakter auf und die Auftritte mancher namhafter Cumbia-Musiker waren in den Kreuzkultgemeinden ein beliebtes Gesprächsthema. Unmittelbar neben der Kirche und inmitten der palmstrohgedeckten Gemeinschaftsunterkünfte der Kreuzkultkompanien gaben die Bands mit ihrem aufwendigen Equipment eine Bühnenshow, die den medialen Inszenierungen mexikanischer Fernsehstationen glich. Zur Irritation der Musiker reagierte das Publikum jedoch nicht auf ihre Interaktionsversuche und spendete keinen Applaus. Selbst die tanzenden Jugendlichen gaben sich auffällig desinteressiert. Als Fremder wurde ich von vielen Anwesenden misstrauisch angestarrt, von den meisten ignoriert und vereinzelt zeigten Menschen mir gegenüber offen ihre Ablehnung. Ich konnte mich zudem kaum frei bewegen, denn beständig umringten mich Betrunkene, um mich dazu zu bewegen, ihnen ein Bier auszugeben. Die Fiesta war ein Ort, an dem allen nicht zum Kreuzkult gehörenden Personen bewusst wurde, dass sie sich auf fremdem Terrain bewegten.

Die Stierkämpfe, ein traditionelles Unterhaltungselement der römisch-katholischen Fiesta, wurden in Tixcacal Guardia nachmittags durchgeführt und zogen mit bis zu 500 Zuschauerinnen und Zuschauern ebenfalls ein größeres Publikum an. Die Rinder wurden im Laufe der Kämpfe allerdings nicht getötet, sondern die Kreuzkult-*toreros* reizten die Tiere lediglich und stellten ihren Mut und ihre Geschicklichkeit zur Schau. Es waren vor allem Familien anwesend und die Atmosphäre war entspannt und ausgelassen. Dabei standen insbesondere die Missgeschicke der *toreros* und der Jugendlichen, die sich ebenfalls in der Arena beweisen wollten, im Mittelpunkt des Interesses. Die Kreuzkultkirche und die Würdenträger, die bei der Tanzveranstaltung stark in den Hintergrund traten, waren während der Stierkämpfe schon stärker präsent. Die Würdenträger eröffneten die Veranstaltungen feierlich und verfolgten das Geschehen vom erhöhten Platz vor der Kirche. Der Stierkampf, der in der mexikanischen Fiesta dem profanen Bereich zugeordnet wird, wurde in Tixcacal Guardia zu einer offiziellen Angelegenheit der Kreuzkult-Kirche.

Weitere für eine yukatekische Fiesta als typisch geltende Veranstaltungen, wie die *vaqueria*, eine traditionelle Tanzveranstaltung, sowie das Errichten des Weltenbaums *yáax che'* oder der Schweinekopftanz waren vielerorts zur Touristenattraktion geworden. In Tixcacal Guardia fanden sie lediglich in einem kleinen Kreis statt und wurden nur von wenigen Cruzoob besucht, doch machten die Würdenträger des Kreuzkultes sie zu Bühnen der identitätspolitischen Inszenierungen. Aufgrund der symbolischen Interaktionen zwischen den Kreuzkultwürdenträger aus Tixcacal Guardia und Vertretern befreundeter Kreuzschreine oder zum Teil hochrangigen Politikern, bildeten diese singulären Ereignisse Höhepunkte der Fiesta. Obwohl es keine expliziten Teilnahmebeschränkungen gab, blieben hier die Würdenträger weitgehend unter sich. Erst nach wiederholter Teilnahme an den

Fiestas luden sie mich in ihren Kreis ein und gewährten mir Einblicke in Debatten und Anliegen der Kreuzkultelite. Dabei offenbarte sich ein zweites Gesicht der Fiesta, das im Schatten der kommerzialisierten Tanzabende und »harmlosen« Familienvergnügen verborgen lag. Denn derartige Zusammenkünfte einer großen Anzahl von Würdenträgern, einschließlich der obersten Führungsriege, kamen außerhalb der Fiesta nur in Ausnahmefällen vor und es entfaltete sich die gesamte Ämterhierarchie mit entsprechend zugewiesenen Rollen: Dabei folgten in diesen Veranstaltungen den Phasen formaler hierarchischer Abgrenzung andere, in denen die Grenzen aufgehoben und Gemeinschaftsgefühle erzeugt wurden. Durch das Zusammentreffen mit Angehörigen verschiedener Schreinzentren oder mit Regierungsvertretern als den Repräsentanten der ehemaligen Feinde wurden die Bezüge zur historischen Aufständischengemeinschaft offenkundig.

Noch stärker im Schatten der Unterhaltungsveranstaltungen standen die Aktivitäten von religiösen Aktivisten, die in Gruppen organisiert, Schweine spendeten und Speiseopfer ritzen durchführten. Im kleinen Kreis waren die Angehörigen der einzelnen Kompanien vornehmlich in den Morgenstunden tätig. Für die als heilige Arbeit verstandene Vorbereitung der Speiseopfer wurde ihnen Fleiß und Enthaltbarkeit abverlangt. Dieser scheinbar unspektakuläre Beitrag verlieh der Fiesta einen weiteren distinktiven Charakterzug. Mit den zeitlich versetzten dreitägigen Ritualzyklen der einzelnen Spendergruppen ergab sich ein fortlaufendes Ereignisgefüge, das sich als verbindendes Rückgrat der Fiesta darstellte. Die religiösen Aktivisten, die mit ihrer Spende eines Schweins die Verköstigung der Festgemeinschaft verantworteten, erlebten die Fiesta vollkommen anders als das Publikum der Tanzveranstaltungen und Stierkämpfe. Die Speiseopferzeremonien waren von starken religiösen Gefühlen der Teilnehmenden begleitet, denen die ruhigen Arbeitsrunden die Gelegenheit zu intensiven Gesprächen gaben. Die Arbeits- und Lebensbedingungen in den Gemeinschaftsunterkünften erinnerten sie an die Zeiten der Unabhängigkeit und der selbst gewählten gesellschaftlichen Isolation der Kreuzkultgemeinschaft.

Diese performative Repräsentation der Vergangenheit verbunden mit den offenkundig historischen Bezügen der Zeremonien, die immer auch identitätspolitische Intentionen aufwiesen, fasse ich in der vorliegenden Untersuchung als »gelebte Geschichte« auf. Es handelt sich dabei nur bedingt um den »eigentlichen Kern« der Fiesta, der scheinbar kommerziell überformt wurde. Denn die Organisation der Stierkämpfe und der modernen Tanzveranstaltungen oblag den Spendergruppen. Die Gestaltung der Fiesta unterstand damit der Kontrolle der Kreuzkultangehörigen und bekräftigte den – auf die historische Führung rekurrierenden – Anspruch der Kreuzkultinstitution auf politische und religiöse Normsetzung. Die »gelebte Geschichte« war durch eine kritische Auseinandersetzung mit der

Vergangenheit gekennzeichnet; sie stellte keine Folklore dar, sondern vielmehr die gegenwarts- und zukunftsbezogene Interpretation historischer Erfahrung.

In dieser ersten Schilderung habe ich mich der Fiesta aus einer Außensicht genähert, beginnend mit den auffälligsten Zeichen, hin zu ihren zunächst verborgenen Zügen. Die drei »Gesichter« oder Spezifika, die ich hier beschrieben habe, finden sich in der Arbeit wieder – in der Strukturierung der einzelnen Veranstaltungen entsprechend ihres Settings in drei Kategorien von »Bühnen«. Mein Erkenntnisinteresse richtet sich dabei auf drei Bereiche, in denen verschiedene Interessens- oder Referenzgruppen zusammengeführt wurden, wodurch sich spezifische Spielräume eröffneten und gesellschaftliche Debatten befördert wurden. Aus der Literatur ist zu erkennen, dass der historische Kreuzkult als neuartiges gesellschaftspolitisches Projekt zwar auf die traditionelle Subsistenzwirtschaft der *milpa* und der damit verbundenen Lebensweise zugeschnitten war, doch das jeweilige Gesellschaftsmodell und die politische Führungsstruktur zwischen den sozialen Statusgruppen beständig neu verhandelt wurden. Aus der wechselvollen Geschichte der Kreuzkultzentren Quintana Roos lässt sich herauslesen, dass die Kreuzkultgemeinschaften es verstanden, sowohl Organisation wie auch kulturelle Praktiken den veränderten Lebensbedingungen anzupassen.

1.4 Literaturstand und Forschungsbeitrag

Bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Halbinsel Yukatan im Rahmen eines Projektes der *Carnegie Institution of Washington*, einer US-amerikanischen wissenschaftlichen Stiftung, systematisch erforscht. Außer archäologischen, biologischen und medizinischen Untersuchungen wurden umfangreiche ethnologische Studien durchgeführt. Der Ethnologe Robert Redfield entwickelte dabei sein Konzept des *folk-urban-continuum* (1941), mit dem er den wachsenden kulturellen Einfluss der Metropole Mérida auf die ländlichen Regionen zu erfassen suchte.⁴ Neben Mérida, Dzitás und Chankom, die für die Siedlungstypen *city*, *town* sowie *peasant village* standen, wählten Redfield und sein Mitarbeiter Alfonso Villa Rojas den Kreuzkultort Tusik. Aufgrund der abgeschiedenen Lage war Tusik das Beispiel für ein *tribal village*, das ebenso wie das *peasant village* eine kulturell homogene Gemeinschaft repräsentiere – die so genannte *folk society*. Villa Rojas, der zusammen mit Redfield die Studie zu Chankom durchführte (Redfield/Villa Rojas 1961

⁴ Redfield entwarf damit ein unilineares Entwicklungsmodell, das eine Vorhersage künftiger Entwicklungen und Rückschlüsse auf die Vergangenheit von Orten erlaube (1941: 59, 340ff.). Um diesen Anspruch aufrechtzuerhalten, unterschlug er in seinem Konzept die Teilstudie von Morris Steggerda über den Ort Pisté (1941), da die Ergebnisse seinem Modell zuwiderliefen (Castañeda 1995).

[1934]), wurde 1935 zu einem mehrmonatigen Feldforschungsaufenthalt nach Tusik entsandt und veröffentlichte 1945 seine umfassende Monografie *The Maya of East Central Quintana Roo*. Darin geht er ausführlich auf den Ablauf der Kreuzkult-Fiesta von 1936 ein (ebd. 125–131), die er zusammen mit weiteren Angehörigen des *Carnegie*-Projekts besuchte. Seine nüchternen und verallgemeinernden Ausführungen werden ergänzt durch das posthum veröffentlichte Reisetagebuch von Helga Larsen (1964), einem weiteren Mitglied der Forschungsgruppe. Die beiden Darstellungen blieben bis heute die einzigen Beschreibungen der Fiesta des heiligen Kreuzes von Tixcacal Guardia. Darüber hinaus entstanden über die nächsten drei Jahrzehnte keine weiteren ethnologischen Studien zum Kreuzkult. Dies mag zum einen daran liegen, dass mit der exemplarischen Untersuchung der Ortschaft Tusik die Kultur der Kreuzkultgemeinschaft(en) als beschrieben galt, zum anderen schwächte sich die ablehnende Haltung der Cruzoob gegenüber Fremden erst Anfang der 1970er ab. Eine kritische Auseinandersetzung mit der von Redfield (1941: 15, 343) postulierten homogenen Kultur und Gesellschaft der Kreuzkultgemeinden fand lange Zeit nicht statt.⁵ 1977 unternahm Villa Rojas eine *revisiting tour*, die ihn in die Kreuzkultgemeinden Señor und Yaxley führte, wo er einen Verfall kultureller Praktiken und Werte konstatierte und den Unternehmergeist protestantischer Konvertiten herausstellte.

Villa Rojas' Monografie über die Nachfahren der Aufständischen, die in einem Anhang auch eine, von Howard F. Cline erstellte, Übersicht über die zeitgenössischen Quellen und Berichte zum Kastenkrieg enthielt, inspirierte später eine Reihe von US-amerikanischen Forschenden zur Auseinandersetzung mit dem Aufstand der mayasprachigen Bevölkerung (Bricker/Vogt 1998: 996). Nelson Reed publizierte 1964 seine Monografie *The Caste War of Yucatan*, in der erstmals – mit deutlicher Sympathie für die Aufständischen –, deren politische Praktiken und soziale Ordnung im Mittelpunkt standen. Ungeachtet des lückenhaften Anmerkungsapparats wurde sein Werk zu einer bedeutenden Referenz. In einem ausführlichen Artikel stellte Reed Jahre später den Hintergrund für die Entstehung des Kreuzkultes heraus (1997). Zuvor wurden bereits weitere Quellen durch Publikationen erschlossen; Victoria R. Bricker (1977, 1981) verdankt die Forschung mit der Transkription und Übersetzung mayasprachiger Dokumente aus der Frühzeit des Kreuzkultes eine Perspektive der Aufständischen. Don E. Dumond (1977; 1985; 1997) warf ein Licht auf die Konsolidierungsphase des Kreuzkults in den 1860ern, in denen sich ein weiteres Zentrum

⁵ Einzig für den yukatekische Ort Chankom, der nicht den Kreuzkulten angehörte, doch von Redfield ebenfalls als kulturell homogen charakterisiert worden war (Redfield/Villa Rojas 1962 [1934]: 1), wurde diese Annahme kritisch hinterfragt (Goldkind 1965). Obwohl Villa Rojas sich in seinem Vorwort auf die theoretische Konzeption von Redfield bezieht (1945: iii) und er eine Homogenität immer wieder herausstellt, räumt er die Existenz verschiedener *status groups* innerhalb der Kreuzkultgemeinschaft ein (ebd. 94).

der Aufständischen herausbildete und der Konflikt zwischen Kreuzkultanhängerschaften und Gruppen bereits befriedeter Aufständischer entzündete. Inzwischen zeichnet sich auch dank zahlreicher weiterer Beiträge ein klares Bild des erfolgreichsten indianischen Aufstands sowie der Weltanschauungen seiner Protagonisten ab.⁶

Reeds packendes Buch über den Kastenkrieg, in dem er im abschließenden Kapitel auch über seinen Besuch im Kreuzkultzentrum Chanchah Veracruz 1959 berichtet (1964: 270–280), mag das ethnografische Interesse an den Nachkommen der Aufständischen wiederentfacht haben. Anfang der 1970er führten Allan F. Burns und Ortwin Smailus Feldforschungen in der Kreuzkultortschaft Señor durch, um Erzählungen (*kweentos*) aufzunehmen, unter denen einige die Kastenkriegszeit thematisieren (Smailus 1975, Burns 1977, 1983). Das Erkenntnisinteresse der folgenden Forschergeneration entsprang jedoch nicht nur der wissenschaftlichen Aufarbeitung des Kastenkriegs und des historischen Kreuzkultes, sondern lag auch darin begründet, dass die Cruzoob den Krieg mit der militärischen Niederlage von 1901 nicht als beendet ansahen, sondern die folgende *libertad* lediglich als eine Phase wahrnahmen, auf die letztlich der Sieg folgen würde. Paul Sullivan, der von 1978 bis 1980 auf Vermittlung von Villa Rojas eine Feldforschung in Tusik durchführte, änderte vor Ort seine ursprüngliche Fragestellung und griff die dem Kreuzkult innewohnenden Heilserwartungen seiner Cruzoob-Interviewpartner auf (1983). In seiner Monografie *Unfinished Conversations* (1989) beleuchtet er den Kontakt der Cruzoob-Führer zu Sylvanus Morley, der in den 1930ern die archäologische Forschung der *Carnegie Institution* in Chichén Itzá leitete. Die Cruzoob erhofften sich von ihm und den USA Unterstützung und Waffenhilfe, um den Kampf wieder aufzunehmen.⁷ Auch Lorena Martos Sosa, die zwischen 1989 und 1991 in Señor und Felipe Carrillo Puerto forschte, ließ sich in der Entwicklung ihrer Fragestellung von den Interessen ihrer Gesprächspartnerinnen und -partner leiten (1994: 4, 246). Ihre an die *oral history* angelehnte Dissertation *Projecting the Past to the Present: The Historical Knowledge of a Maya People* (1994) verweist ebenfalls auf die Aktualität des Kastenkriegsdiskurses. Ergänzt wird dieser Themenkomplex durch die Habilitationsschrift *Freiheit und Sklaverei – die Konstruktion prophetischer Geschichte bei den Cruzo'ob von Quintana Roo*, von Nikolai Grube (1997), deren Datengrundlage er seit 1984 in Señor erhob.⁸ Einen anderen Ansatz verfolgte der Schweizer Ethnologe Ueli

⁶ Beispielhaft sei hier auf die historischen Arbeiten von Wayne Clegern (1962), Marie Lapointe (1997 [1983]) und für die befriedeten Aufständischen, die sogenannten *Pacificos del Sur*, auf Inés de Castro (2001) verwiesen. Die Vorgeschichte des Kastenkriegs wurde von Terry Rugeley (1996) beleuchtet, der auch eine Quellenedition von Augenzeugenberichten und Briefen der Führer des Aufstands herausgab (2001).

⁷ Morleys Kontakte zu den Cruzoob ermöglichten die Feldforschung Villa Rojas und waren der Grund für die bereits erwähnte Einladung der *Carnegie-Delegation* zur Fiesta im Jahre 1936.

⁸ Leider ist diese Arbeit unveröffentlicht und mir liegt lediglich ein Auszug von 50 Seiten vor.

Hostettler, der 1989 und 1993 in der Kreuzkultortschaft Yaxley zur *milpa*-Wirtschaft und den materiellen Grundlagen der Cruzoob forschte. In seinen Arbeiten beschäftigt er sich mit der jüngeren Geschichte der staatlichen Landvergabe, des *ejido*-Systems, und der wirtschaftlichen Diversifikation vor dem Hintergrund des ökologischen und wirtschaftlichen Wandels in der Region (2003; 1996; 1992).

Auch wenn in diesen Arbeiten Weltanschauung und Lebensweise der Kreuzkultanhänger thematisiert wurden, entstanden bisher keine umfassenden Untersuchungen der Organisationsstruktur des Kreuzkults von Tixcacal Guardia. Lediglich zwei Artikel von Miguel Alberto Bartolomé (1976) und Nikolai Grube (1990) beschreiben die Entwicklungen nach 1936. Für die Zeit nach 2000, die durch eine Pluralisierung der politischen Landschaft Mexikos und den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandel in der Region aufgrund der rasanten touristischen Entwicklung gekennzeichnet ist, liegen zwei Dissertationen vor, die vom akademischen Diskurs um »ethnische Identität« beeinflusst sind: Der Linguist Carsten Otto nähert sich diesem Phänomen, indem er die Sprachpräferenz der Cruzoob in der bilingualen Gesellschaft Quintana Roos untersucht (2008). Brian Montes forschte für seine identitätspolitische Studie *Memories of War: Race, Class, and the Production of Post Caste War Maya Identity in East Central Quintana Roo* vornehmlich in Tihosuco und besuchte drei Wochen das Kreuzkultzentrum Tixcacal Guardia.⁹ Zwar steht der Kreuzkult nicht im Mittelpunkt seiner Arbeit, doch beschäftigt sich mit den Nachfahren der Aufständischen und der Bedeutung staatlicher Institutionen. Seine Argumentation, dass der Kastenkrieg ein *race war* gewesen sei und weniger durch Klassenzugehörigkeiten bestimmt wurde (Montes 2009), ist m. E. zu bemüht und zu vereinfachend. Diese Sichtweise befördert eine essentialistische Auffassung einer Maya-Ethnie bzw. -identität, wie sie auch in der mexikanischen Ethnologie verfochten wird. Mit diesem Konzept einer »Maya-Kultur« wird oftmals die Existenz verschiedener Maya-Sprachgruppen und politischer Einheiten in der vorspanischen Zeit unterschlagen und darüber hinaus wird unkritisch eine »kulturelle Kontinuität« über die Kolonialzeit bis in die heutige Zeit hinein unterstellt, wobei in kulturellen Praktiken »echte«, vorspanische Elemente von vermeintlich oberflächlichen, christlichen Elementen unterschieden werden.¹⁰ In seiner Monografie *Becoming Maya* (2004) tritt Wolfgang Gabbert dieser Auffassung entgegen und sieht die von staatlichen Institutio-

⁹ Tihosuco war 1847 der Ausgangspunkt des Kastenkrieges, die Gemeinde gehört aber keinem Kreuzkultzentrum an.

¹⁰ Bricker und Vogt (1998: 995) führen diese mexikanische Tradition der Integration von Daten verschiedener Quellen(bereiche) und Zeitperioden auf die Arbeit von Manuel Gamio in den 1920er Jahren zurück.

nen postulierte Maya-Identität von den Betroffenen nicht geteilt.¹¹ Er arbeitet die historische Entstehung verschiedener sozialer Kategorien auf der Halbinsel Yucatan heraus und auch die heterogene Zusammensetzung der Kriegsparteien im Kastenkrieg. Schlussfolgernd konstatiert er allein für die Cruzoob ein ethnisches Bewusstsein, dass er als Folge ihrer Kastenkriegserfahrungen begreift (ebd.: 162). Ich stimme Gabbert zu, dass die Kreuzkultanhänger im Gegensatz zur restlichen mayasprachigen Bevölkerung Yukatans ein starkes Gruppenbewusstsein vereint, möchte aber unbestimmt von einem »Wir-Gruppen-Gefühl« sprechen.¹² Denn der historische Bezug allein erklärt nicht ausreichend die Persistenz eines derartigen Bewusstseins. Indem ich mit der Fiesta eine Stätte der Produktion von Zugehörigkeitsgefühlen ins Auge fasse und dabei die Bedeutung der Präsenz von Akteuren, der (Re-)Formulierung von Fremd- und Selbstzuschreibungen, der Prozesse der Sinnstiftung sowie der Zirkulation von sozio-kulturellen Repräsentationen einbeziehe, leistet die vorliegende Untersuchung auch einen Beitrag zur Debatte über Identität.

Für den Bundesstaat Yucatán wurden einige Untersuchungen zu den Patronats-Fiestas publiziert (Marion 1994; Fernandez 1994; Máas Collí 2003), für den benachbarten Bundesstaat Quintana Roo liegt allerdings nur eine einzige Studie vor. Eriberto Gabriel Coot Chay befasst sich in einer kurzen Monografie, *Las fiestas de la selva maya*, mit zwei Fiestas der Ortschaft X-Pichil (2002). Allerdings partizipieren Bewohner dieses Ortes erst seit Mitte der 1990er am Kreuzkult von Tixcacal Guardia und Amtsinhaber des Schreinzentrum nahmen kaum an diesen Fiestas teil (ebd.: 40). Die Untersuchung erschöpft sich weitgehend in einer formalen Beschreibung, weder behandelt Coot Chay die Fiesta im Kontext konkurrierender kultureller Performanzen, noch greift er aktuelle gesellschaftspolitische Bezüge auf. Dabei zeigen gerade diese Aspekte, dass die Kreuzkult-Fiesta mit ihren sozialen Interaktionen und Prozessen der Sinnproduktion maßgeblich zur Gestaltung des Kreuzkults beiträgt. Diese Leerstelle möchte ich mit meiner Betrachtung der Fiesta füllen.

¹¹ In den letzten Jahren scheinen positive touristische Repräsentationen der »Maya«, Mel Gibsons Film *Apocalypse* und nicht zuletzt der esoterische Diskurs um den »vorausgesagten« Weltuntergang am 21.12.2012 ein Pan-Maya-Bewusstsein zu bestärken. Inwieweit diese diskursive Identifikation jedoch eine Solidarität unter den verschiedenen mayasprachigen Bevölkerungen hervorbringt, bleibt fraglich.

¹² Da Definitionen von Nation oder Ethnie formal bleiben und unterschiedliche soziale und ökonomische Prozesse verdecken würden, führte der Ethnologe Georg Elwert (1989: 38f.) diesen unbelasteten Terminus ein. Eine Spezifizierung der Wir-Gruppe der Kreuzkultanhängerschaft nehme ich in den Kap. 2–4 vor.

1.5 Aufbau der Arbeit

Nachdem ich oben bereits einen ersten Überblick über die Kreuzkult-Fiesta gegeben, mein Forschungssujet und den Literaturstand vorgestellt habe, gehe ich im **zweiten Kapitel** der Arbeit auf die Feldforschungssituation ein. Aufgrund der Skepsis der Kreuzkultanhängerschaft gegenüber Fremden erwies sich der Zugang zur Fiesta als schwierig, sodass sich der Forschungsprozess über verschiedene Phasen erstreckte. Die Schilderung des Umgangs mit dem »Fremden« veranschaulicht die Atmosphäre, die mir als Außenseiter auf der Fiesta entgegenschlug und verdeutlicht die Rolle, die ich mit zunehmender Akzeptanz zugewiesen bekam. Zugleich gebe ich mit der Darstellung einen Überblick über meine Vorarbeiten zu angrenzenden Themenbereichen und diskutiere die methodischen Schwierigkeiten, die mit der Bearbeitung eines Themas einhergingen, das von den Cruzoob als interne Angelegenheit angesehen wurde.

Da die historischen Bezüge stark in die aktuellen Debatten der Kreuzkultanhängerschaft hineinwirkten, gebe ich im **dritten Kapitel** einen Überblick über die Ursachen des Kastenkriegs, in dessen Verlauf der Kreuzkult entstand. Dabei stehen die einzelnen Phasen und Umbrüche in der Entwicklung der verschiedenen Kreuzkult-Schreinzentren bis in die heutige Zeit im Mittelpunkt. Im Anschluss fasse ich die wesentlichen kulturellen Merkmale zusammen und diskutiere Persistenz und Wandlungsfähigkeit der Kreuzkultidee.

Im **vierten Kapitel** beleuchte ich die Organisationsstruktur des Kreuzkultes von Tixcacal Guardia und die zugehörigen Ortschaften. Damit identifiziere ich die Referenzgruppen innerhalb des Kreuzkultes und der Region. Da sich diese Referenzgruppen auf der Fiesta durch spezifische Aktivitäten, Aufgaben und Rollen hervortaten und sich in den symbolischen Interaktionen der kulturellen Performanzen abbildeten, stellten sie einen Schlüssel zur Untersuchung der Ereignisse dar. Die aktive Kreuzkultgemeinschaft unterteile ich dazu in fünf ineinandergreifende Personenkreise, deren Angehörige aufgrund ihrer Funktionen und Positionen ähnlich gelagerte Interessen verfolgten. Dabei gebe ich auch einen Überblick über meinen Zugang zu den einzelnen Gruppen.

Die sich wandelnden Lebensverhältnisse in der Region und die damit verbundenen Debatten, die gerade auf der Fiesta geführt wurden, veranschauliche ich im **fünften Kapitel**. Zunächst zeige ich auf, welche Bedeutung das »alte Denken« (*úuchben tuukul*) – die Glaubensvorstellungen und Verhaltenserwartungen der Altvorderen – im modernen Leben einnimmt. Des Weiteren thematisiere ich die Auseinandersetzungen zwischen den Cruzoob und den protestantischen Konvertiten, die nicht zuletzt durch die eigenen Moralvorstellungen von der Fiesta ausgegrenzt sind und zeitnah zur Fiesta »Gegenveranstaltungen« orga-

nisieren. In diesem Zusammenhang greife ich die Problematik des Alkoholkonsums auf, der für die Cruzoob ein Abgrenzungsmerkmal gegenüber den Protestanten darstellt und insbesondere auf der Fiesta eine prominente Rolle spielte. Abschließend beleuchte ich die staatliche Kultur- und Identitätspolitik, die auf eine Homogenisierung der kulturellen Praktiken auf der Halbinsel Yukatan abzielt, und skizziere den öffentlichen Raum, in dem sich die Kreuzkultakteure Bühnen der Selbstdarstellung erschlossen.

Im **sechsten Kapitel** gebe ich eine Übersicht über das Fiesta-System der Kreuzkulte und kläre den historischen Kontext. Die Spezifika der Fiesta-Organisation erläutere ich dabei in Abgrenzung zu den Prinzipien der römisch-katholischen Fiestas im benachbarten Bundesstaat Yucatán. Mit der Beschreibung des heiligen Bezirks in Tixcacal Guardia als Schauplatz der Fiesta und der folgenden zeitlichen Übersicht der einwöchigen Veranstaltung stelle ich die Gegebenheiten der Fiesta dar. Vor diesem Hintergrund untersuche ich, wie die Kreuzkult-Fiesta von Tixcacal Guardia im Dezember vom nationalen Feiertag zu Ehren der Jungfrau von Guadalupe beeinflusst wird. Abschließend ziehe ich einen Vergleich zwischen der Fiesta von Tixcacal Guardia und der Fiesta des Nachbarortes Señor, die zwar größer und spektakulärer ausfiel, jedoch als weniger heilig erachtet wurde.

In den folgenden Kapiteln gliedere ich die Ereignisse der Fiesta in drei Bühnenkategorien, die sich durch die spezifische Beteiligung der verschiedenen Referenzgruppen auszeichneten. Im **siebten Kapitel** gehe ich ausführlich auf die Zeremonien ein, in denen die Würdenträger des Kreuzkults im Vordergrund standen: Das Speiseopfer zur Ankunft der Pilger, die Trinkzeremonie der *noche bakeriyaj*, das Errichten des Weltenbaums *yáax che'*, den Schweinekopftanz und die Abschlusszeremonie. Diese Ereignisse stellten singuläre Höhepunkte der Fiesta dar, denen aufgrund der daran beteiligten höchsten Amtsinhaber eine besondere identitätspolitische Bedeutung zukam. Ich zeige auf, wie die Referenzgruppen in diesen formellen Performanzen agierten, wie Gruppengrenzen evoziert wurden, um die hierarchische Ordnung zu bestätigen und die Grenzen anschließend verschwammen, wodurch ein übergreifender Gemeinschaftssinn erzeugt wurde. In diesen Situationen waren kollektive Willensbildung und -äußerung am stärksten ausgeprägt.

Die Ritualzyklen der Spendergruppen (*kuuchnalo'ob*), welche sich über die Fiesta erstrecken und ihr gewissermaßen ein organisatorisches Rückgrat verleihen, sind Gegenstand des **achten Kapitels**. In dieser zweiten von mir identifizierten Bühnenkategorie verlagerten sich die Schauplätze der Fiesta von den zentralen Plätzen des heiligen Bezirks hin zu den einzelnen Gemeinschaftsunterkünften der Kreuzkultkompanien. Die Spendergruppen bildeten die jeweilige Referenzgruppe, die im Vordergrund der Interaktionen stand, was das Gemeinschaftsgefühl innerhalb der Companien stärkte. Dazu erläutere ich, wie sich

mit der Zubereitung der Opferspeisen aus den gespendeten Schweinen ein Konzept von »heiliger Arbeit« verband, das die religiösen Gefühle der Aktivisten zum Ausdruck brachte, während die morgendliche Ruhe bei den Arbeiten den Austausch und die Diskussion unter den Beteiligten ermöglichte.

Im **neunten Kapitel** untersuche ich die jeden Tag stattfindenden Stierkämpfe und Cumbia-Tanzabende, die als Unterhaltungsveranstaltungen die dritte Bühnenkategorie der Fiesta darstellten. Hierzu kam vor allem die einfache Anhängerschaft zur Zerstreung und Unterhaltung zusammen. Mit diesen Großereignissen, bei denen teils über tausend Menschen anwesend waren, wurde der gesamte heilige Bezirk in das Geschehen einbezogen. Am Beispiel der technisch aufwendigen Tanzveranstaltungen verdeutliche ich, wie der Anspruch des Kreuzkultes nach umfassender Vertretung in einem Zusammenspiel von sakralen und profanen Elementen inszeniert wurde. Zudem zeige ich auf, wie die Spendergruppen die Organisation der Tanzveranstaltungen als eine ökonomische Strategie nutzten.

Im abschließenden **zehnten Kapitel** betrachte ich zusammenfassend, wie mit den Ereignissen auf den drei Bühnenkategorien den unterschiedlichen Interessen der Referenzgruppen gerecht wurde. Zugleich stelle ich heraus, dass die Verknüpfungen und Überschneidungen zwischen den drei Bereichen auch der Verbund innerhalb der Kreuzkultgemeinschaft gefestigt wird. Dabei mache ich deutlich, wie das Zusammenspiel der Interaktionen zu Übereinkünften und kollektiver Willensbildung führt. Dadurch befördert die Fiesta die öffentliche und politische Wahrnehmung der Kreuzkultgemeinschaft und macht sie zu einem gewichtigen Akteur im Bundesstaat Quintana Roo.

2 Zur Problematik des Zugangs zu Kreuzkult und Fiesta

Das Verhältnis der Kreuzkultgemeinschaft zu Fremden war bereits in der Zeit ihrer politischen Unabhängigkeit (1850–1901) ambivalent. Im Gegensatz zum subsistenzorientierten Bauern (*máasewáal*) wurde in der Kastenkriegsrhetorik der »Fremde« (*ts'uul*) als reicher Mensch (*ayik'al máak*) und gewissenloser Ausbeuter charakterisiert. Doch waren die Kreuzkultanhänger darauf angewiesen, Personen mit spezifischen Kompetenzen, zumeist Kriegsgefangene, einzubeziehen. Auch wenn die Lebensweise der Cruzoob geprägt wurde von der mayasprachigen Subsistenz-Bauernschaft, waren »Mestizen« und »Weiße«, später auch entflohen schwarze Sklaven und chinesische Kontraktarbeiter aus der benachbarten Kolonie Britisch-Honduras (heute: Belize), Teil der Gemeinschaft (Villa Rojas 1945: 25; Reed 1964: 175f., 224; Gabbert 2004: 53f.). Im Kontrast zur staatlichen yukatekischen Propaganda, die den Cruzoob »Rassenhass« unterstellte (Gabbert 2004: 49), wurde in den frühen Kreuzkultbriefen die gleiche Stellung der »Rassen« vor Gott hervorgehoben und Versöhnungsangebote unterbreitet (Bricker 1981: 194, 217). Nichtsdestotrotz blieb das Freund-Feind-Denken aus der Zeit der militärischen Verfolgung in der darauffolgenden selbst gewählten Isolation vorherrschend für die Interaktion mit allen Auswärtigen. Der Ethnologe Alfonso Villa Rojas gab sich 1935 in Tusik, zum Kreuzkult von Tixcacal Guardia gehörend, Tusik zunächst als reisender Händler aus, der seine Waren zu vorteilhaften Preisen abgab, weil er fürchtete, ansonsten der Spionage bezichtigt zu werden. Sein Bemühen, zwischen den Cruzoob und dem mexikanischen Staat zu vermitteln, mündete in der Verleihung von kommunalen Landtiteln (*ejidos*) an die ehemaligen Aufständischen, was ein positives Bild des »*aanropologoj*« innerhalb der Gemeinschaft begründete.¹³

Als der Hamburger Mesoamerikanist Ortwin Smailus 1969 in dem Kreuzkultzentrum Chumpon um eine Genehmigung für einen Aufenthalt ersuchte, wurde er drei Tage im Schulgebäude festgehalten, bevor er den Ort verlassen musste.¹⁴ Im zu Tixcacal Guardia gehörigen Kreuzkultort Señor – seit 1968 durch eine Landstraße angebunden – wurde Smailus jedoch wenig später von Angehörigen der Familie des Dorfgründers aufgenommen.¹⁵ Smailus blieb der Familie und der Ortschaft über die nächsten 35 Jahre verbun-

¹³ Mein Gesprächspartner Don Cres beantwortete meine Frage nach dem Zeitpunkt, an dem die *libertad* – die gesellschaftliche »Freiheit« – eingeführt wurde mit der Ankunft Villa Rojas. Zum obigen Sachverhalt vgl. Villa Rojas (1945: vi, 34, 67; 1979) und Sullivan (1989: 149–52).

¹⁴ Seinen ersten Eindruck des misstrauischen Verhaltens gegenüber Fremden in Chumpon gibt Smailus in einem unveröffentlichten Praktikumsbericht (1971: 27–29) wieder. Die hier angeführten Ergänzungen erfolgten durch pers. Kommunikation. Ethnografinnen und Ethnografen, die in den folgenden Jahrzehnten in der Kreuzkultgemeinschaft forschten, berichteten ebenfalls vom Misstrauen, das ihnen anfangs entgegenschlug, vgl. Sullivan 1983: 8–12; Martos Sosa 1994: 240–45; Montes 2009: 129; Ek Ek 2011: 56.

¹⁵ Zu dieser Zeit hielt sich auch der Ethnologe Allan Burns in Señor auf, um Erzählungen (*kweentos*) des Ortsgründers Paulino Yama aufzunehmen (1983: xiii, 71–92).

den und führte von 1980 bis 2000 alle vier Jahre eine studentische Feldforschungsexkursion durch. Einige der teilnehmenden Studierenden kehrten zu eigenen Forschungen in den Ort zurück, darunter der Mesoamerikanist Nikolai Grube. Als ich 1996 im Rahmen eines Feldforschungspraktikums in Señor eintraf, fand ich demzufolge »professionalisierte« Gegenüber vor, die daran gewöhnt waren, verschüchterte Studierende in kulturelle Praktiken einzuführen. Gespräche mit mir unbekanntenen Personen entspannen sich in den ersten Jahren meiner Feldforschungstätigkeit oft darüber, dass ich meine Beziehung zu Ortwin Smailus und Nikolai Grube nannte, die ein hohes Ansehen genossen. Dies traf auch für weitere Ethnologen oder Linguisten zu, die in den 1980ern und 1990ern forschten, wie etwa Ueli Hostettler im Kreuzkultort Yaxley oder Paul Sullivan in Tusik.

Sullivan (1989) führt aus, wie zwischen 1934 und 1940 die Interaktion der Cruzoob mit Vertretern eines Forschungsprojektes der *Carnegie Institution* in Chichén Itzá durch die Suche nach Bündnispartnern in der Auseinandersetzung mit dem mexikanischen Staat geprägt war. Obwohl der Wunsch nach militärischer Unterstützung nie erfüllt wurde, galten diese »Fremden« vielen Kreuzkultanhängern als Unterstützer ihrer Interessen, insofern war auch mein Aufenthalt in einer Kreuzkultortschaft während des Untersuchungszeitraumes von 1996 bis 2011 weitgehend akzeptiert. Das Kreuzkultzentrum Tixcacal Guardia selbst war von dieser liberalen Regelung jedoch ausgenommen und Fremden wurden lediglich kurze Besuche gestattet, ein längerer Feldforschungsaufenthalt blieb daher undenkbar. Als Untersuchungsgegenstand erwies sich der Kreuzkult ebenfalls als schwierig. Ein direktes Interesse konnte Argwohn aufkommen lassen und Auskünfte über Interna zu erteilen, galt vielen konservativen Kreuzkult-Aktivisten als Verrat. Eine Exkursionsteilnehmerin, die sich 1988 im heiligen Ort Notizen machte, sah sich mit diesem Vorwurf konfrontiert und Tonaufnahmen in einer Gemeinschaftsunterkunft im Jahr 2002 erweckten ebenfalls Misstrauen.¹⁶ Im Rahmen unserer studentischen Exkursion beschäftigten wir uns 1996 mit dem Zeitmanagement unserer Gastfamilie und untersuchten das Verhältnis von arbeitsintensiven zu rekreativen Tätigkeiten sowie von selbstbestimmtem Feldbau zu Lohnabhängigkeit.¹⁷ Da die August-Fiesta des Kreuzkultzentrums Tixcacal Guardia in die Zeit unseres Besuchs fiel und viele Aktivitäten auf die Feierlichkeiten ausgerichtet waren, besuchten wir mehrfach die Fiesta – vornehmlich während der abendlichen Tanzveranstaltungen. Unsere Anwesenheit auf der Fiesta wurde toleriert, da wir als Schüler von Ortwin Smailus

¹⁶ Katrin Zabel hat in ihrer Magisterarbeit (2003) die herrschenden Ambivalenzen in Bezug auf die Fremdeheitskonstruktionen der Cruzoob im Spiegel der Exkursionserfahrungen Hamburger Studierender herausgearbeitet. Eine Darstellung des Verhältnisses der Gastfamilie zu den Angehörigen der studentischen Exkursionen unter der Leitung von Ortwin Smailus liegt ebenfalls vor (Hinz 2010).

¹⁷ An dieser sechswöchigen Exkursion nahmen ebenfalls Corinna Edenharter, Annette Kern, Carmen Ripper und Katrin Zabel teil (Edenharter et al. 1996).

von seinem Bekanntheitsgrad profitieren konnten, doch als einzige »Fremde« fühlten wir uns unerwünscht. Fasziniert von der eigentümlichen Atmosphäre besuchte ich die Fiesta auch in den Jahren 1998 und 2000. In diesen Jahren blieb ich ein Beobachter, der teils auf offene Ablehnung stieß, zumeist aber ignoriert wurde.

2.1 Meine »zweite Sozialisation« in der Zona Maya

Während meiner ersten vier Aufenthalte in der Kreuzkultortschaft Señor wohnte ich auf dem Hof abwechselnd bei den Ehepaaren Andres und Paulina sowie Tich und Porfiria.¹⁸ Andres und Porfiria, Nachkommen des Dorfgründers, waren als jüngste von acht Geschwistern auf dem elterlichen Hof in der Ortsmitte verblieben. Einer der älteren Brüder, Calín, bewohnte einen abgetrennten Teil des Hofes. Paran, Daniel, Gaspar und Vidal besaßen eigene Höfe in anderen Teilen der Ortschaft. San lebte mittlerweile in der Kreisstadt Felipe Carrillo Puerto, wo er als Vorschullehrer arbeitete. Fast alle acht Geschwister, wie auch ihre Ehepartner und zum Teil erwachsenen Kinder, begleiteten meine Aufenthalte mit großem Interesse und unterstützten mich unermüdlich in meiner Arbeit. Dabei besetzten sie jeweils unterschiedliche Domänen, wie Feldbauriten, Kreuzkult-Glaubensvorstellungen oder staatliche Bildungspolitik. Sie luden mich zu ihren Speiseopferzeremonien auf der *milpa* ein, begleiteten mich auf Exkursionen oder machten mich mit Angehörigen ihrer Kompanie oder befreundeten Amtsinhabern des Kreuzkultes bekannt. Obwohl mich alle Geschwister wie einen Familienangehörigen behandelten, entspann sich zu den beiden jungen Ehepaaren ein besonders enges Verhältnis. Ich bewohnte zwar stets ein eigenes Haus auf dem Hof, doch einen Großteil der Zeit verbrachten wir gemeinsam in einem der beiden Küchenhäuser. Als Ausgleich für ihre Bemühungen habe ich mich an den Haushaltstätigkeiten beteiligt, Einkäufe übernommen oder die Kinder und das Haus gehütet, wenn meine Gastgeber Termine wahrzunehmen hatten. Da durch das bereits bestehende freundschaftliche Verhältnis zu Ortwin Smailus ein direktes finanzielles Entgelt nicht erwünscht war, richtete ich eine gemeinsame Haushaltskasse ein, über die sie frei verfügen konnten. Zudem beglich ich anfallende Arztrechnungen und Reparaturkosten oder besorgte Schulmaterial für die Kinder. Um keinen Neid unter den Familienangehörigen zu provozieren, war ich darauf bedacht, auch die anderen Geschwister sowie weitere Freunde und Bekannte mit Aufmerksamkeiten zu bedenken. Von großer symbolischer Bedeutung war das Verteilen von Fotografien, die ich während unserer gemeinsamen Erlebnisse aufgenommen hatte,

¹⁸ Das zweite Ehepaar zog 2002 in die Kreisstadt Felipe Carrillo Puerto, wo ich sie ebenfalls regelmäßig besuchte, doch wohnte ich weiterhin auf dem Hof in Señor.

aber vor allem, dass ich sie regelmäßig besuchte, Zeit mit ihnen verbrachte und mich für ihre Interessen und Sorgen offen zeigte. Um die Asymmetrie des Informationsflusses zu minimieren, habe ich soweit möglich versucht, Licht auf mein Leben und die Verhältnisse in meinem Herkunftsland zu werfen. Dass meine Partnerin Martina Kamp in den Jahren 1998, 2000 und 2006 einige Zeit auf dem Hof verbrachte, verschaffte meinen Gastgebern zudem einen Einblick in mein Privatleben.¹⁹ Das in der Folge entstandene Vertrauensverhältnis zeichnete sich auch dadurch aus, dass die Familienangehörigen mich auch in Zeiten familieninterner Schwierigkeiten nie nötigten, Partei zu ergreifen und es mir nicht offen übel nahmen, wenn ich mit Angehörigen konkurrierender sozialer Gruppierungen innerhalb der Gemeinschaft verkehrte. Das Prinzip einer Ausgeglichenheit von Gaben und Aufmerksamkeit habe ich schließlich auch hinsichtlich meiner Geschenke an verschiedene Kirchen oder Amtsinhaber innerhalb der Kreuzkultgemeinschaft verfolgt und bei der finanziellen Unterstützung von Gruppenereignissen darauf geachtet, dass tatsächlich alle Teilnehmenden davon profitierten. Mit diesem Ansatz habe ich mir auch über Fraktionsgrenzen hinweg Zugänge erschlossen und erhalten.

Von Señor aus besuchte ich auch außerhalb der Fiesta regelmäßig das vier Kilometer entfernte Kreuzheiligtum Tixcacal Guardia. Dort partizipierte ich mehrfach an den alle zwei Wochen durchgeführten Speiseopferzeremonien mit in Erdöfen zubereiteten Ritualortillas (*noj waj*), entzündete Kerzen in der Kirche und unterhielt mich mit religiösen Aktivisten, die den Wachdienst (*seerwisyoj*) ausübten. Darüber hinaus pflegte ich in Tixcacal Guardia Kontakte zu Angehörigen meiner Gastfamilie und besuchte den *j meen* Don Esteban sowie Doña Isabel, die Witwe des 2002 verstorbenen Standortkommandanten Don Marce. In der ebenfalls etwa vier Kilometer von Señor entfernt gelegenen Kreuzkultortschaft Pino Suárez ergaben sich über die dort lebenden Eltern Paulinas, Gloria und Manuel, weitere Kontakte und Freundschaften. Die nahen Kreuzkultortschaften Chanchén Comandante und Yaxley besuchte ich ebenfalls. Wichtig waren meine Aufenthalte in der etwa 25 km von Señor entfernten Munizipalhauptstadt Felipe Carrillo Puerto, wo ich ebenfalls Bekannte und Freunde gewinnen konnte. Insbesondere Beatríz Vega, Doña Bety, einer Enkelin des in den 1930ern einflussreichen Schreibers Juan Bautista Vega vom Kreuzkultschrein Chumpon, verdankt diese Studie viel. Sie hatte in der Stadt wie auch in ihrer protestan-

¹⁹ Durch die Exkursionsgruppen bildete sich ein Netzwerk von untereinander befreundeten Studierenden und Absolventinnen, von denen einige mehrfach die Familie besuchten oder ihr durch Erzählungen und private Fotos präsent blieben. Zusammen mit Freunden luden Martina und ich 2007 Andres und Paulina zu einem Besuch in Deutschland ein, um ihnen einen Einblick in unsere Lebenswelt zu gewähren. Damit konnten sie auch gegenüber anderen Cruzoob den »Wahrheitsgehalt« meiner vor Ort getätigten – und häufig bezweifelten – Angaben über meine Verhältnisse bestätigen. Eine ausführliche Darstellung, inklusive eines Berichts von Andres über seinen Aufenthalt, findet sich in Hinz (2010) und Yama Ek (2010).

tischen Kirche eine bedeutende Rolle inne und war für die Konvertiten der umliegenden Ortschaften eine wichtige Kontaktperson. Darüber hinaus pflegte sie Freundschaften zu Forschenden aus Europa und den USA. Wie bereits zahlreiche Studierende und Kollegen zuvor bewirtete sie mich, unterstützte mich bei der Transkription von Interviews und versorgte mich mit Informationen über das Leben in der Kreisstadt. Ihr verdanke ich auch zwei historische Erzählungen über die Flucht von Cruzoob-Frauen vor drohender Zwangsverheiratung. Zusammen mit ihrem Bruder und ihren Eltern unternahm ich zwei ausgedehnte Ausflüge durch die Zona Maya, wobei die Angehörigen der Familie erstmals wieder den Kreuzkultschrein Chumpon besuchten, den sie wegen einer schweren Erkrankung Bautista Vegas verlassen mussten.²⁰ Sein Sohn Don Mariano führte darüber mit den in der Kirche anwesenden Kreuzkultanhängern ein ausführliches Gespräch.

Einen weiteren lokalen Schwerpunkt meiner Aufenthalte bildete der Ort Tulum, wo ebenfalls ein historisch bedeutsames Kreuzheiligtum existiert. Aufgrund der Nähe zur Karibikküste und der malerisch gelegenen gleichnamigen archäologischen Stätte, entwickelte sich Tulum zu einer Schnittstelle zwischen Zona Maya und Zona Turística. In der rasant wachsenden Ortschaft konnte ich Kontakte zu einheimischen Lohnarbeitern und Arbeitsmigranten aus Señor knüpfen. Im September 2004 besuchte ich die Fiesta des Kreuzes von Tulum. Meine guten Beziehungen zu der Kreuzkultanhängerschaft von Tulum, wie auch zu der aus Chumpon, entwickelten sich vornehmlich auf den Fiestas von Tixcacal Guardia, zu denen regelmäßig Pilgergruppen von dort kamen. Zusammen mit wiederholten Besuchen in den Städten Mérida, Valladolid, Chetumal, Playa del Carmen und Cancún habe ich mir einen Überblick über die räumliche, kulturelle und wirtschaftliche Diversität auf der Halbinsel Yukatan verschafft, die in der Literatur allzu oft im Schatten einer vereinheitlichenden Sichtweise auf die »Maya-Kultur« zu verschwinden droht.

2.2 Themengebiete der Vorbereitungsphase (1996–2002)

Im Zeitraum von 1996 bis 2002 nahm ich die Fiesta-Praxis als wichtigen Beitrag zur Selbstorganisation der Cruzoob wahr, doch verfolgte ich mein Interesse an den sozialen Beziehungen der Kreuzkultanhängerschaft dadurch, dass ich mich mit den Speiseopferritten in der *milpa*-Wirtschaft beschäftigte (vgl. Tab. 1). Die mehrfache Teilnahme an einer Erntedankzeremonie für den ersten Mais, die meine Gastfamilie auf einem abgelegenen

²⁰ Die Umstände, unter denen der »Abenteurer« Pablo Bush Romero den kranken Vega mit einem Hubschrauber aus dem im Wald verborgenen Chumpon abtransportieren ließ, machte eine Rückkehr unmöglich (Bush Romero: 1964; pers. Komm. Mariano Vega, Beatriz Vega und Ortwin Smailus).

rancho durchführte, erschloss mir die Datenbasis für meine Magisterarbeit (2003), in der ich die Bedeutung der Zeremonien und des Ortes für das kollektive Gedächtnis der Familienangehörigen und ihre Beziehungen zu den Kreuzkult-Würdenträgern untersuchte. Neben der Beschäftigung mit weiteren »traditionellen« Elementen, wie der Ethnomedizin und -botanik sowie der Ethnohistorie, habe ich mich zudem mit den Einflüssen staatlicher Kultur- und Bildungspolitik und des wachsenden Tourismussektors beschäftigt und dabei die Integration neuer Wissensbestände in die Weltanschauung der Cruzoob ins Auge gefasst. Nachdem ich die Grundkenntnisse des yukatekischen Maya bei Ortwin Smailus erlernt hatte, wurde ich vor allem von meinen Gastgebern geschult. Um ein Verständnis der semantischen Zusammenhänge zu erlangen, verzichtete ich darauf, Bezeichnungen und Konzepte ins Spanische zu übersetzen. Das Aneignen der gesellschaftlich marginalisierten Sprache verschaffte mir Anerkennung und ermöglichte es mir, über die Familie hinaus Gesprächspartner und Freunde zu gewinnen. Da in den Kreuzkultorten Maya die Alltagssprache ist, waren gute Sprachkenntnisse notwendig, um auch öffentlichen Diskussionen folgen zu können. Die Wörterbücher *Diccionario Maya Popular* (Bastarrachea Manzano/Canto Rosado 2004) und *A Dictionary of the Maya Language* (Bricker/Po'ot Yah/Dzul de Po'ot 1998) dienten mir als Hilfsmittel bei der Bearbeitung der Interviews.²¹ Um den lokalen Sprachschatz zu erfassen, erweiterte ich die Vokabellisten von Smailus um das spezifische Vokabular für die Kastenkriegs- und Kreuzkultnarrationen. Die damit verbundenen Glaubensvorstellungen werden von den Cruzoob unter der Bezeichnung *úuchben tuukul* (altes Denken) kanonisiert und sind eng mit der Lebensweise und den Verhaltenserwartungen der aufständischen Vorfahren verknüpft.²²

Die Besuche der ersten drei Fiestas, die in diese Phase meiner Aufenthalte fielen, blieben weitgehend auf die Stierkämpfe und Cumbia-Tanzveranstaltungen beschränkt. Das zu beobachtende Geschehen war stark mit meiner augenfälligen Anwesenheit verknüpft, die einen Bezugspunkt für die Interaktionen bildete. Dies bewog mich dazu, die performative Selbstdarstellung der Handelnden in das Zentrum meiner Untersuchung zu stellen und die Daten dieser Zeit vornehmlich unter dem Gesichtspunkt einer performativen Abgrenzung der Cruzoob von mir als »Fremden« zu bewerten. Die ethnografische Arbeit auf der Fiesta wurde durch die zahlreichen, stark alkoholisierten Besucher erschwert, die sich stets um

²¹ In Zusammenarbeit mit Tich und Andres habe ich vor Ort die Interviewfragen auf Verständlichkeit überprüft und Unklarheiten in Bezug auf Transkription und Übersetzung der Antworten beseitigen können.

²² In diesem Zusammenhang habe ich auch 33 Sprichwörter aufgenommen, in denen sich die alten Cruzoob-Ethiken widerspiegeln und Verhaltenserwartungen der Gemeinschaft formuliert werden.

Tab. 1: Feldforschungsaufenthalte mit Schwerpunkten

Jahr Dauer	inhaltliche Schwerpunkte	lokale Schwerpunkte*
1996 3 Monate	<ul style="list-style-type: none"> • Exkursionsteilnahme (Zeitmanagement) • Maya-Spracherwerb • Hof/Haushalt • August-Fiesta in Tixcacal Guardia 	Señor , Tixcacal Guardia, Pino Suárez, F. Carrillo P., Lankiuic, Tulum, <i>Mérida, Valladolid, Uxmal, Chichén Itzá</i>
1998 2½ Monate	<ul style="list-style-type: none"> • Feldbaurituale • August-Fiesta in Tixcacal Guardia • Maya-Spracherwerb • Sammeln von Sprichwörtern • Hof/Haushalt 	Señor , Tixcacal Guardia, Pino Suárez, F. Carrillo P., Lankiuic, Chanchén C., Tulum, <i>Mérida, Valladolid, Campeche, Chetumal</i>
2000 3 Monate	<ul style="list-style-type: none"> • Feldbaurituale • August-Fiesta Tixcacal Guardia • Oktober-Fiesta Tulum, • Maya-Spracherwerb • Sammlung von Rätselfragen 	Señor , Tixcacal Guardia, Pino Suárez, F. Carrillo P., Lankiuic, Tulum, Tihosuco, Rundfahrten durch die Zona Maya**
2002 3 Monate	<ul style="list-style-type: none"> • August-Fiesta in Tixcacal Guardia (<i>kuuchnal</i>) • Exkursionsbegleitung (Ethnomedizin) • Maya-Spracherwerb 	Señor, Tixcacal Guardia , Pino Suárez, F. Carrillo P., Lankiuic, <i>Mérida, Valladolid</i>
2004 1 Monat	<ul style="list-style-type: none"> • August-Fiesta in Tixcacal Guardia (<i>kuuchnal</i>) 	Señor, Tixcacal Guardia , Pino Suárez, F. Carrillo P., Yaxley
2005 2 Wochen	<ul style="list-style-type: none"> • April-Fiesta in Tixcacal Guardia 	Señor, Tixcacal Guardia , Pino Suárez, F. Carrillo P., <i>Mérida</i>
2005 2 Monate	<ul style="list-style-type: none"> • Fiesta in Señor, Exkursionsleitung (Aneignung technischer Geräte) 	Señor , Tixcacal Guardia, Pino Suárez, F. Carrillo P., San José I.
2005 2 Wochen	<ul style="list-style-type: none"> • Dezember-Fiesta in Tixcacal Guardia, <i>Día de la Virgen Guadalupe</i> 	Señor, Tixcacal Guardia , Pino Suárez, F. Carrillo P., <i>Chetumal</i>
2006 1½ Monate	<ul style="list-style-type: none"> • August-Fiesta (<i>kuuchnal</i>) und Hochzeit mit Martina in Tixcacal Guardia 	Señor, Tixcacal Guardia , Pino Suárez, F. Carrillo P., Tulum, <i>Holbox, Valladolid</i>
2008 1 Monat	<ul style="list-style-type: none"> • August-Fiesta in Tixcacal Guardia (<i>kuuchnal</i>) 	Señor, Tixcacal Guardia , Pino Suárez, F. Carrillo P.
2011 1 Monat	<ul style="list-style-type: none"> • Fiesta in Señor 	Señor , Tixcacal Guardia, F. Carrillo P., Tulum, <i>Holbox, Valladolid</i>

Quelle: Eigene Darstellung.

*Die primären Orte meines Aufenthaltes erscheinen im Fettdruck, Orte außerhalb der Zona Maya sind kursiv angegeben.

** Bei der ersten Rundfahrt durch die Zona Maya am 20.9.2000 besuchten wir die Orte Tres Reyes, Chumpon, Chun On, Chun-Yah, Francisco I. Madero, San Ramón, San Felipe Berriozábal und San José II., bei der zweiten am 9.10.2000 die Orte X-Hazil, San Andrés, Kopchen, Chancah Derrepente, Mixtequilla, Yoactún, Laguna Kaná und Dzulá und X-Yatil.

mich versammelten und meine Aufmerksamkeit banden. Die Angehörigen meiner Gastfamilie und eine wachsende Zahl von Freunden verteidigten mich jedoch weitgehend gegen Belästigungen oder Anfeindungen und ohne die von ihnen geschaffenen Schutzräume wäre der Aufenthalt auf der Fiesta kaum zu realisieren gewesen.

Als ich zur August-Fiesta 2000 den Kreuzpatron Don Isidro um Erlaubnis bat, während des dreitägigen Ritual-Zyklus der Kompanie meiner Gastfamilie in deren Gemeinschaftsunterkunft zu übernachten, hielt mir das religiöse Oberhaupt einen eindringlichen Vortrag über den schädlichen Einfluss von »Fremden«. Er unterstellte ihnen finanzielle Interessen und bezichtigte sie des »Kulturraubes«. Er führte aus, dass er aufgrund der *líbertad*, der politischen und gesellschaftlichen Freiheit, keine Möglichkeit habe, mir den Aufenthalt auf der Fiesta zu verbieten, schloss aber eine Übernachtung in der Gemeinschaftsunterkunft entschieden aus. Obwohl die Angehörigen der betroffenen Kompanie Autonomie in dieser Frage einforderten und mich dazu ermutigten, mich der Anweisung zu widersetzen, unterließ ich dies, um mir den Zugang zum Patron nicht zu verschließen.²³ Jedoch war eine ausführliche Untersuchung der für den Kreuzkult wichtigen Fiesta unter diesen Einschränkungen zunächst nicht möglich.

2.3 Verengung des Feldforschungsschwerpunktes auf die Fiesta (2002–2011)

Im August 2002 ergab sich die Gelegenheit aktiv an der Fiesta teilzunehmen, als ich das erneuerte Versprechen (*promeesaj*) des verhinderten Ortwin Smailus übernahm, der schon im Jahr 2000 ein Schwein gespendet hatte. Der neue Patron Don Agapito gestattete mir zudem die Übernachtung in der Gemeinschaftsunterkunft. Als *kuuchnal*, Spender eines Schweines und aktiver Teilnehmer, erhielt ich erstmals Einblick in die religiösen Arbeiten und Zeremonien der Kreuzkult-Aktivisten. Die *kuuchnal*-Gruppen der einzelnen Kompanien führten, jeweils um einen Tag versetzt, einen dreitägigen Ritualzyklus durch, in dem die insgesamt etwa hundert Schweine der Fiesta verarbeitet und verteilt wurden. In meiner Rolle als *kuuchnal*, die ich in der Kompanie meiner Gastgeber auch in den Jahren 2004, 2006 und 2008 wahrnahm, wurde ich zum akzeptierten Teilnehmer der Fiesta.

Als ich 2004 die *noche bakeriyaj*-Zeremonie beobachtete, wurde ich von einem Betrunkenen tötlich angegriffen. Der bereits mit mir befreundete *nojoch chi'ik* (Großer Nasenbär), Inhaber

²³ Auf der folgenden Fiesta erwies sich der *páatron* als durchaus zugänglich und er begrüßte ausdrücklich meine Teilnahme an einzelnen Zeremonien.

eines Fiesta-Amtes mit Ordnungsfunktion, musste zusammen mit einigen Helfern, den in Rage geratenen Besucher niederringen und fesseln. Don Alfonso, der Befehlshaber der verantwortlichen Kompanie, war durch den Zwischenfall so beschämt, dass er mich zu meinem Schutz direkt neben der Runde der Würdenträger Platz nehmen ließ. Dieses Ereignis verbesserte schlagartig meine Beziehungen zu den Amtsinhabern des Kreuzkultes.²⁴ In der Folge wurde ich von ihnen in die verschiedenen kulturellen Performanzen eingebunden und zu einem gerngesehenen Gast auf der Fiesta. Das darstellende Handeln der Personen in meinem Umfeld richtete sich dabei auf die neue Rolle aus, die ich für sie einnahm. Wenn ich in der Zeit nach 2004 – von zumeist Außenstehenden – verbal angegriffen wurde, intervenierten die Umstehenden heftig und hoben meine umfassenden kulturellen Kompetenzen und Erfahrungen hervor. Das von ihnen implizierte Bild des »edlen Ethnologen« mit einem ausgeprägten Bewusstsein für Kultur wurde narrativ als Gesellschaftskorrektiv aufgebaut und mir damit eine notwendige Zeugenfunktion für die »bedrohten« kulturellen Praktiken der Cruzoob zugewiesen. Im Jahr 2005 besuchte ich erstmals die im April und Dezember durchgeführten Fiestas und arbeitete die saisonbedingten Unterschiede der vom schematischen Ablauf identischen Fiestas heraus. Die letzte entscheidende Veränderung meiner sozialen Position ergab sich durch die vom neuen Patron Don Agapito im Kreuzschrein von Tixcacal 2006 durchgeführte Eheschließung von Martina und mir, die eine Woche vor der August-Fiesta stattfand. Die Anwesenheit von Martina auf der Fiesta komplementierte zumindest symbolisch die Rolle der *kuuchnalo'ob*, die als Ehepaare jeweils geschlechtsspezifische Arbeiten übernehmen.²⁵ Die im Kreis der Amtsinhaber weitreichend gebilligte Heirat im Kreuzheiligtum, die zuvor kein Fremder vollzogen hatte, wies mir eine Bedeutung zu, die weit über die eines *kuuchnal* hinaus ging. Religiöse Aktivisten, die sich mir zuvor weitgehend verschlossen hatten, suchten mich nun gezielt auf, um mir ihre Sichtweisen darzustellen. Mit dem wachsenden Vertrauensverhältnis intensivierte sich auch die »Qualität« der erhaltenen Daten. In vielen Situationen war meine Anwesenheit so selbstverständlich geworden, dass sie von den Beteiligten weitgehend ausgeblendet werden konnte und sich die Selbstdarstellungen der Akteure stärker an anderen Interaktionspartnern orientierten. Dabei erhielt ich wertvolle Einblicke in das Diskussionsverhalten und die Entscheidungsprozesse innerhalb der Gemeinschaft.

²⁴ Die Akzeptanz mag dadurch befördert worden sein, dass ich mich von der Bedrohung nicht beeindrucken ließ. Der Fotograf Macduff Everton, der 1974 auf einer Fiesta in Chumpon mit einer Axt bedroht wurde, weil er eine ihm angebotene Zigarette nicht rauchen wollte, löste die angespannte Situation ebenfalls auf, indem er unerschrocken blieb (1991: 226f.).

²⁵ Zuvor waren Porfiria und Paulina eingesprungen und hatten stellvertretend diese Aufgaben übernommen.

2.4 Methodische Ansprüche und Umfang des gewonnenen Datenmaterials

Wie aus den vorangegangenen Ausführungen deutlich wurde, sind die erhobenen Daten zu den einzelnen Fiestas unterschiedlich, was einen methodischen Vergleich erschwerte. Mit dem Besuch von insgesamt zehn Kreuzkult-Fiestas im Zeitraum zwischen 1996 und 2011 ergab sich eine diachrone Perspektive, durch die einerseits das innovative Potenzial der Fiesta für die Kreuzkultgemeinschaft sichtbar wurde. Andererseits wurde durch die Langzeituntersuchung deutlich, dass die vormals in selbst gewählter Isolation lebenden Cruzoob im zunehmenden Maße die Deutungshoheit über die Repräsentationen ihrer sozialen Gruppe in der Öffentlichkeit des Bundesstaates zu gewinnen suchten.

Die konzeptuellen Grundlagen der vorliegenden Arbeit habe ich erst mit wachsenden empirischen Einsichten und in steter Triangulation mit methodischen und theoretischen Überlegungen entwickeln können. Dabei stelle ich die Untersuchung der Fiesta in einen weit gefassten Forschungszusammenhang kultureller Performanzen und »Bühnen« als Schnittstellen des physischen und symbolischen Raumes der Zona Maya, den ich teils bereits in meiner Magisterarbeit (Hinz 2003) sowie in Publikationen zu Identitätspolitik (2005) und kollektiver Erinnerungsarbeit (2011) an anderen Beispielen thematisierte. In Erarbeitung eines methodischen Ansatzes habe ich verschiedene Einführungen konsultiert und nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum verschiedene Ansätze auf ihre Anwendbarkeit hinsichtlich meines Erkenntnisinteresses und der Bereitschaft meiner Interaktionspartner geprüft.²⁶ Aufgrund des Misstrauens der Cruzoob gegenüber Fremden und der vorherrschenden Zurückhaltung, über interne Angelegenheiten zu sprechen, verzichtete ich auf den Einsatz von quantitativen Methoden. Einem Mangel an generalisierbaren Aussagen begegne ich durch die enge Fokussierung auf das Setting und den Ablauf der beobachteten Ereignisse. Da ich einen aktiven Part in den Arbeitsabläufen und Praktiken anstrebte, um durch die Aneignung kultureller Kompetenzen zu einem tiefer gehenden Gedankenaustausch zu gelangen, kommt der *teilnehmenden Beobachtung* die zentrale methodische Rolle zu. Die während des gemeinschaftlichen Arbeitens geführten Gespräche wiesen einen dialogischen Charakter auf, da ich den am Weltgeschehen interessierten Kreuzkultangehörigen bereitwillig als Informationsquelle diente. Ihre Fragen zu den aktuellen Haltungen und Bündnissen der Nationen auf der globalen Bühne hinsichtlich potenzieller Part-

²⁶ Dazu gehörten die Werke *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* (Bernard 1994) und *Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practises* (Finnegan 2003), denen ich Inspirationen zur Produktion und Handhabung meiner Feldnotizen und Materialien verdanke. Zur Analyse sozialer Beziehungsnetze dienten mir Anregungen aus dem *Lehrbuch der genealogischen Methode* (Fischer 1996) und dem Handbuch *Netzwerkanalyse: Ethnologische Perspektiven* (Schweizer 1989).

nerschaften reflektierten dabei das eigene »ethnische« Selbstverständnis und nahmen damit einen indirekten Aussagecharakter an. Zudem regten meine differenzierten und ausgewogenen Darstellungen jenseits einfacher Stereotypen zu ähnlich strukturierten (Selbst-)Repräsentationen an. Da häufig mehrere Personen am Gespräch beteiligt waren, konnte den Darstellungen – anders als in einer Interviewsituation – bei Bedarf widersprochen werden oder es kam situativ zu Konsensbildungen. Die in dieser Erkenntnisweise gewonnenen Daten dokumentierte ich in ausführlichen Tagebuchaufzeichnungen, ergänzt durch die Aufnahme aktueller Debatten, die im Kreuzkult geführt wurden.

Da sich spezifische Fragen erst im Laufe der Jahre herauskristallisierten, verfüge ich über keinen Korpus an gleichförmig strukturierten Interviews zur Fiesta. Die von mir aufgezeichneten Gespräche entstanden in Form von offenen Leitfadeninterviews oder als individuelle Experteninterviews. Die Themen berührten sämtliche Aspekte meines Erkenntnisinteresses an sozialen Beziehungen und kulturellen Performanzen und enthalten nur begrenzt Fragen zur Fiesta. In einigen Tonaufnahmen stand die Diskussion historischer Fotos im Mittelpunkt, in anderen ließ ich zuvor angefertigte *mental maps* der Region erklären.²⁷ Nicht alle meine Gesprächspartnerinnen und -partner redeten bei laufender Aufnahme ungezwungen mit mir. Ausgerechnet bei einem Interview zur Fiesta, dass ich mit dem zweiten Patron des Kreuzes Don Luis führte, schaltete sich nach vier Minuten mein Aufnahmegerät aus. Der Patron, der sich nur mit Mühe zu einer Aufzeichnung überreden lassen hatte, deutete das Versagen als Ausdruck göttlichen Willens und ich fürchtete, dass das Ereignis sich negativ auf weitere Aufnahmen auswirken könne. Es entstanden lediglich zwei umfangreiche Tondokumente von Gesprächen zur Fiesta, die ich 2004 mit Don Mauro, dem Schreiber des Kreuzkultes sowie mit dem Kreuzkultoffizier Don Cres, einem Nachfahren des Aufstandsführers Jacinto Pat (†1849), führte.²⁸ Sie liefern wertvolle Einblicke in die Organisationskultur und Geschichte der Fiesta. Da das vorhandene Interviewmaterial Licht auf die vielfältigen Kreuzkultdebatten wirft, die auch auf der Fiesta thematisiert wurden, komplementieren die Tondokumente die Tagebuchauf-

²⁷ Diese Methoden ließen sich nur begrenzt anwenden. Die Fotografien regten etwa Don Cres in seinen Ausführungen an, da er auf ihnen Verwandte erkannte. Andere Personen wurden durch den Einsatz vielmehr gehemmt. Auch das Anfertigen der Zeichnungen rief große Hemmungen hervor und ließ sich ohne die suggestive modellhafte Präsentation des Landkreises Pinneberg, wo ich meine Jugend verbrachte, nicht kommunizieren. Deshalb habe ich lediglich im engsten Familienkreis drei Karten anfertigen und kommentieren lassen. Obwohl ich die Vorlage nach der Erklärung wieder entzog, wiesen die Ergebnisse, was Anzahl und Anordnungen der Orte betraf, auffallende Ähnlichkeiten zu meiner Repräsentation des Kreises Pinneberg auf.

²⁸ Zu beiden Würdenträgern entwickelte sich im Laufe der Jahre eine sehr freundschaftliche Beziehung. Wir führten zahlreiche Gespräche, von denen ich einige aufgezeichnete. Darüber hinaus protegierten sie mich auf der Fiesta und im Kreis der höheren Amtsinhaber.

zeichnungen. Bereits 2000 nannten mir der Kreuzkultoffizier Don Cres, sein Sohn und ein weiterer Offizier aus dem Gedächtnis die Namen, Ränge und Wohnorte von 92 Amtsinhabern. In den Jahren 2004, 2005 und 2008 erhielt ich durch den Schreiber Don Mauro Einsicht in die offiziellen Verzeichnisse der Kirche. Anhand dieser Aufzeichnungen lassen sich die Entwicklung der sozialen Strukturen, die räumliche Verteilung der Amtsinhaber in der Region sowie die Mobilität innerhalb der Kompanien nachvollziehen.

Zudem legte ich während meiner Aufenthalte ein Archiv von Zeitungsartikeln der Regionalzeitungen *Por Esto! Quintana Roo* und *Diario de Quintana Roo* an, wobei wenige Zeitungsnotizen über die Fiesta erschienen. Sie warfen ein Licht auf die mediale Wahrnehmung des Kreuzkultes auf der Ebene des Bundesstaates. Eine Reihe dieser Artikel konnte ich mit meinem Freund Andres diskutieren und Ergebnisse festhalten. Ergänzt wird dies um weitere Medien, darunter Radioaufnahmen des INI, mayasprachige Zeitschriften, Schulbücher sowie Liedtexte des beliebten lokalen Reggae-Musikers *Santos Santiago*, der im April 2002 auf der Fiesta spielte. Diese Quellen mit kulturpolitischer Aussage dienen mir vor allem dazu, das Spannungsfeld zwischen Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung nachzuzeichnen, in dem sich die Cruzoob strategisch zu positionieren haben. Offene Fragen, Unklarheiten und Widersprüche, die sich nach Abschluss der Feldforschungsphase bei der Bearbeitung meines Datenmaterials oder der Literatur herauskristallisierten, konnte ich über E-Mail mit Andres Yama Ek klären. Dazu sprach er mit verschiedenen Experten des Kreuzkultes und sandte mir die Auskünfte auf Maya zurück (Yama Ek, pers. Komm. 2013). Diese Vielfältigkeit der Daten und das methodische Vorgehen ermöglichten es mir, die Performanzen der Fiesta im Licht der historischen Bezüge und aktuellen Debatten zu sehen und ihren Stellenwert für den Kreuzkult wie auch im regionalen Kontext zu verorten.

3 Der historische Kontext des Kreuzkults von Tixcacal Guardia

Der Kastenkrieg (*guerra de castas*), dessen Name auf eine vereinfachte Sichtweise des Konflikts zwischen den beiden »Kasten« der indianischen Bevölkerung und der spanischstämmigen Oberschicht zurückgeht, prägte die Halbinsel Yukatan im 19. Jahrhundert. Er hatte nicht nur einen Bevölkerungsrückgang von 575.000 im Jahr 1847 auf 320.000 im Jahr 1862 zur Folge,²⁹ sondern führte auch zur Aufspaltung Yukatans in die drei Bundesstaaten Yucatán, Campeche und Quintana Roo. Für die Geschichte der Halbinsel weist der Kastenkrieg einen ähnlichen Stellenwert auf wie die mexikanische Revolution (1910–1917) für den Nationalstaat. Gerade weil diese auf der Halbinsel weniger vehement ausgetragen wurde, gilt der Kastenkrieg als ihr Vorläufer (Joseph 1980: 144–147; 1985: 113f.; Montes 2009: 139–142). Im heutigen Bundesstaat Quintana Roo, wo die Aufständischen mehr als ein halbes Jahrhundert ihre Unabhängigkeit bewahren konnten, basiert der Gründungsmythos auf diesem auch als *guerra social* bezeichneten Konflikt. Der Erfolg der Kreuzkultidee, mit der die Aufständischen militärische, religiöse wie auch sozio-politische Administration organisierten, steht im Zentrum meiner Betrachtung. Ich erörtere, wie die Organisationsform den Erfordernissen, der nach 1850 im Rückzug begriffenen Aufständischen entsprach und zur Bündelung ihrer Kräfte beitrug. Dank der Wandlungsfähigkeit des Kreuzkultes und der Entstehung von Schwesterorganisationen konnten Legitimitätskrisen in der Vergangenheit überwunden werden und selbst angesichts aktueller Veränderungen in Wirtschaft und Gesellschaft durch die Tourismusindustrie bezieht sich eine signifikante Anhängerschaft in der Zona Maya auf die vier verbliebenen Kreuzschreine.

3.1 Der Kastenkrieg und die Entwicklung der Kreuzkulte

Nach der Unabhängigkeit Mexikos von der spanischen Krone 1821 bereiteten insbesondere zwei Entwicklungen den Boden für den Aufstand der mayasprachigen Landbevölkerung im Jahre 1847. So wurde 1825 die Erschließung von Land für den Anbau von Zuckerrohr gesetzlich erleichtert, was die Subsistenzbauern in den Osten und Süden verdrängte oder in ausbeuterische Arbeitsverhältnisse zwang (Bricker 1981: 88f.). Die politische Instabilität des mexikanischen Nationalstaates verleitete Santiago Iman 1839 die Sezessionsbestrebungen Yukatans militärisch durchzusetzen. Dazu ließ er erstmals Angehörige indianischer Gemeinden militärisch ausbilden und führte sie erfolgreich ins Feld, doch blieb ihre

²⁹ Zur kritischen Diskussion dieser Zahlen aufgrund der historischen Statistiken vgl. Dumond 1997: 83, 238.

anschließende Entwaffnung weitgehend aus (Reed 1964: 26f.).³⁰ Die Gefolgschaft indigener Hilfstruppen war nicht zuletzt mit den Versprechen auf Senkung der Kirchensteuern und Zugang zu Land erkaufte worden, die nicht erfüllt wurden. Dies erleichterte es lokalen Amtsinhabern (*batabs*) innerhalb der indianischen Selbstverwaltung (*repúblicas indígenas*), die als Grundbesitzer bestrebt waren, ihren politischen und wirtschaftlichen Einfluss auszudehnen, die indigene Bevölkerung zu mobilisieren. Sowohl ihre soziale Stellung wie auch Ausgangspunkt des Aufstandes, um Tihosuco nahe der Stadt Valladolid, unterstreichen, dass es sich zunächst nicht um die marginalisiertesten Gruppen der yukatekischen Gesellschaft handelte, die 1847 revoltierten, sondern dass die Protagonisten eine Mittlerfunktion einnahmen. Zugleich lagen diese Siedlungen weit genug von der Metropole Mérida entfernt, um nicht direkter Kontrolle ausgesetzt zu sein (Rugeley 1996: 148–164, 184f.). Der Aufstand und die Entwicklung der Kreuzkultgemeinschaften vollzogen sich, von 1847 bis in die heutige Zeit hinein, in verschiedenen Phasen.

Die Entdeckung eines konspirativen Briefs, durch den sich die Verschwörer unter Zugzwang gesetzt sahen, bewirkte die **konfrontative Phase**, auf deren Höhepunkt die Aufständischen fast die gesamte Halbinsel unter ihre Kontrolle bringen konnten. Die Truppen der Aufständischen wuchsen beständig, wenngleich sich die mayasprachige Bevölkerung im Norden und Westen dem Aufstand nicht anschloss, sondern vielmehr auf Seiten der yukatekischen Regierung kämpfte (Gabbert 2004: 53f.). Im Mai 1848 wurden lediglich die beiden größten Städte der Halbinsel, Mérida und Campeche, nicht von den Aufständischen kontrolliert und die Bewegung umfasste mehr als 100.000 Menschen, darunter über 30.000 Kämpfer (Dumond 1997: 131). Der befürchtete Angriff auf die Hauptstadt Mérida erfolgte jedoch nicht. Stattdessen zogen sich die unter keiner einheitlichen Führung stehenden Verbände zurück und ermöglichten so die Rückeroberung (Reed 1964: 94ff.; Bricker 1981: 101). Als Ende 1850 eine der verbliebenen Einheiten in die unbesiedelten Waldgebiete im Osten der Halbinsel flüchten musste, erschien den Aufständischen an einer Cenote³¹ ein »sprechendes Kreuz«, das ihnen die Wiedereroberung ihres zuvor verlorenen Stützpunktes Kampokolché voraussagte. Ungeachtet des Scheiterns dieser Prophezeiung errichteten die Aufständischen an der Cenote einen Kreuzschrein, der bald unter dem Namen Chan Santa Cruz (kleines heiliges Kreuz) bekannt wurde. Zwar konnte das yukatekische Militär Anfang 1851 den Ort lokalisieren und auf einer Expedition das Kreuz erbeuten, doch den

³⁰ Obwohl die politische Elite Yukatans 1843 die Wiedereingliederung akzeptierte, wurde in den folgenden Jahren die Halbinsel Yucatan weiterhin von Kämpfen zwischen Zentralisten und Separatisten sowie durch Putsche destabilisiert. Die Rivalität zwischen den größten Städten Mérida und Campeche führte 1858 zur Gründung des Bundesstaates Campeche (Reed 1964: 32–34, 176; Gabbert 2004: 46f.).

³¹ Cenotes sind eingestürzte, wassergefüllte Karststeindolinen, die im Norden Yukatans oft die einzigen Trinkwasservorkommen bilden, da dort kaum Seen oder Flüsse vorhanden sind.

Aufständischen erschienen drei Tochterkreuze.³² Auch weitere Überfälle der yukatekischen Soldaten auf den Kreuzschrein konnten nicht verhindern, dass Chan Santa Cruz beständig wuchs und zum Kristallisationspunkt für viele Aufständische wurde (Reed 1964: 135–145, 153f.). Im südöstlichen Teil der Halbinsel schlossen andere Aufständische 1853 Frieden mit der yukatekischen Regierung und erhielten einen Autonomiestatus. Diese *Pacifos del Sur* genannten Gemeinschaften wurden Ziel militärischer Attacken der Kreuzkultanhänger, die ein Zusammenbrechen des Aufstandes zu verhindern suchten. Im Jahre 1855 verkündete die yukatekische Regierung, von Kriegshandlungen und Cholera-Epidemien geschwächt, das Ende des Krieges (ebd.: 155f.). Auch wenn fast alle namhaften Führer des Aufstands verstorben waren – darunter auch die Begründer des Kreuzkultes, José Maria Barrera, Manuel Nauat und Juan de la Cruz –, blieb Chan Santa Cruz unbesiegt. Im Anschluss folgte für die Aufständischengemeinschaft eine **Phase der Konsolidierung** und der Kreuzkult erfuhr eine erste Blütezeit. Die Kriegsparteien waren räumlich durch eine Zone zerstörter Ortschaften und Siedlungsgebiete befriedeter Aufständischen getrennt, so dass sich in Chan Santa Cruz ein Zivilleben entwickeln konnte. War der Kreuzkult zuvor militärischer Führung unterstellt, regierte nun der Kreuzpatron Venancio Puc mittels Kreuzbotschaften. Er ließ eine große Kirche aus Stein (*Balam Nah* – Jaguar-Haus) errichten und der Ort wurde fortan unter dem Namen Noh Cah Santa Cruz (große Stadt des heiligen Kreuzes) geführt. Schätzungen zufolge zählte die Kreuzkultgemeinschaft über 4.000 Personen, darunter zwischen 1.000 und 1.500 Kämpfer (Dumond 1997: 260f.). Neben der Subsistenzwirtschaft gewährleisteten Beutezüge in yukatekische Ortschaften und Handel mit der benachbarten Kolonie Britisch-Honduras das Überleben. Die Verkehrung der kolonialzeitlichen Gesellschaftsstruktur und die autoritäre Führung (Reed 1964: 175f.) wiesen Züge einer Zwangsgemeinschaft auf, die mit den Freiheitsbestrebungen der Aufständischen schwer zu vereinbaren war. Das erratische Verhalten Venancio Pucs, der die Kreuzbotschaften zu seinem Vorteil gestaltete, Beute hortete sowie seine militärischen Führer und die britischen Verbündeten demütigte, führte 1863 schließlich zu seinem Sturz und zur Freilassung der Kriegsgefangenen.³³

Der in eine Legitimationskrise geratene Kreuzkult wurde zwar revitalisiert, doch die Kreuzbotschaften wurden als »Schwindel« des abgesetzten Patrons entlarvt und nicht wei-

³² Möglicherweise entstanden zahlreiche Kreuze aus dem Mahagonibaum bevor oder nachdem er von yukatekischen Soldaten beim dritten Überfall auf das Schreinzentrum gefällt wurde. Ihre Gesprächspartner berichteten Martos Sosa (1994: 104), dass sämtliche Kreuze der Schreinzentren von diesem Baum stammten.

³³ Zu durch schriftliche Dokumente und Augenzeugenberichten gut dokumentierten Tyrannei vgl. Reed 1964: 170f., 182f.; Bricker 1981: 107–111; Dumond 1985: 294, 298; 1997: 240–246, 252–255. Eine Cruzoob-Sicht auf die Herrschaft Pucs aus den 1970ern ist in Burns (1977: 263–265) dokumentiert.

ter als Mittel der Politik fortgeführt (ebd.: 215; Dumond 1997: 296f.).³⁴ Die nun folgende Zeit lässt sich als **Phase des Dualismus** bezeichnen, da um 1866 in dem an der Küste gelegenen Ort Tulum ein weiteres Kreuz erschien. Unter der Patronin Maria Uicab übernahm das neue Kreuzkultzentrum Tulum die religiöse Führung, während Noh Cah Santa Cruz militärisch die stärkste Kraft im Gebiet der Aufständischen blieb. Der Aufstieg Uicabs, die als einzige Frau in der Geschichte der Kreuzkulte ein führendes Amt innehatte, ist m.E. auf die Krise der Gemeinschaft sowie auf Maria Uicabs Charisma zurückzuführen (vgl. hierzu Dumond 1997: 261, 316f., Goñi 1999: 50–54). Ihr Titel *reina* (Königin) verweist auf die verbündeten Briten, die mit ihrer Königin Victoria ein Modell weiblicher Herrschaft lieferten (Juárez 1996: 92). Zum Ende ihrer Herrschaft um das Jahr 1872 entstand nahe Tulum ein weiterer Kreuzkult mit dem Namen San Antonio Muyil, der bis 1901 bestehen blieb (Dumond 1985: 299f.; 1997: 317–319). Während dieser Zeit wuchs die Bevölkerung der östlichen Halbinsel auf über 12.000 Personen an (ebd.: 322). Obgleich die Kreuzkultzentren miteinander verbündet waren, kam es verschiedentlich zu militärischen Auseinandersetzungen zwischen Tulum und Noh Cah Santa Cruz (Dumond 1985: 301; 1997: 330; Lapointe 1997: 96; Goñi 1999: 57ff, 62ff.).

Die **Phase des Niedergangs** der unabhängigen Kreuzkultgemeinschaften leitete 1893 das Spencer-Mariscal-Abkommen zwischen Mexiko und Großbritannien ein, das den Cruzoob die englische Unterstützung entzog. Abgeschnitten von der waffentechnologischen Entwicklung vom Vorder- zum Hinterlader waren sie in der Folge militärisch unterlegen (Reed 1964: 227, 239). Die beiden Zentren Noh Cah Santa Cruz und Tulum hatten zu diesem Zeitpunkt bereits an Macht zugunsten weiterer neu entstandener Kreuzkulte in Chanchah Veracruz und Chumpon verloren (Dumond 1985: 301; 1997: 375f.). Den Tiefpunkt dieser Phase bildete die Besetzung von Noh Cah Santa Cruz durch zentralmexikanische Truppen unter General Ignacio Bravo im Jahr 1901. Bravo beutete die Region wie eine private Kolonie aus und ließ die flüchtenden Cruzoob unerbittlich verfolgen. Nach einer verheerenden Pockenepidemie 1915 umfasste die Kreuzkultgemeinschaft nur noch etwa 5.000 Personen (Reed 1964: 240–251).³⁵ Florentino Cituk (†1918), Patron des Kreuzes von Chumpon, bereitete die Anhängerschaft mit seinen Prophezeiungen auf die neue Zeit vor. Er sagte ihnen eine Zeit voraus, in der die Cruzoob die Kleidung ihrer Feinde trügen und mit ihnen zu Tisch sitzen würden. Er warnte sie jedoch, dass diese ihnen den Dolch in den Rücken stoßen würden und vertröstete sie mit der Hoffnung auf ein Wiedererstarken und

³⁴ Der Aufstandsführer Bonifacio Novelo, der sich dem Kreuzkult angeschlossen hatte und 1867 sogar Patron wurde, äußerte sich entsprechend gegenüber einem britischen Besucher aus Britisch-Honduras.

³⁵ Da in den letzten Jahrzehnten noch zahlreiche Zeitzeugen lebten, nimmt diese Zeit der Verfolgung im kollektiven Gedächtnis der heutigen Cruzoob eine herausragende Rolle ein. Zu den traumatischen Erlebnissen der Flucht vgl. Martos Sosa (1994: 148–167); zur Pockenepidemie vgl. Whalen (1997).

dem darauffolgenden endgültigen Sieg. Seine Prophezeiungen charakterisieren bis heute die Haltung der Cruzoob gegenüber Fremden und begründen eine Vorstellung von der Fortdauer des Kastenkrieges.³⁶ Mit dem Ende der Verfolgung kam es in den 1920ern zu einer Annäherung einiger Cruzoob-Führer an die Feinde und sie vergaben Konzessionen für das Zapfen von Chicle-Saft für die Produktion von Kaugummi. Ein konservativer Teil (*los seperados*) der Gruppe von Noh Cah Santa Cruz nahm daraufhin das Kreuz in Besitz und gründete 1929 schließlich das Schreinzentrum Tixcacal Guardia, während der übrige Teil sich dem Kreuzkult von Chanchah Veracruz anschloss (Villa Rojas 1945: 32).

Mit den Sozialreformen im Zuge der nach-revolutionären Konsolidierung in Mexiko (1920–1940) schloss sich in den 1930er Jahren eine **Phase der gesellschaftlichen Freiheit** an – in Anlehnung an die revolutionäre Rhetorik von den Cruzoob *libertaad* genannt. Unter Vermittlung des Ethnologen Alfonso Villa Rojas bekamen die Kreuzkultanhänger kommunales Gemeindeland (*ejido*) zugewiesen (ebd.: 34, 67). Die judikative und exekutive Gewalt ging in die Hände des Staates über und wurde von einer Kreisverwaltung (*municipio*) ausgeübt, die sich in der in Felipe Carrillo Puerto umbenannten ehemaligen Hauptstadt Noh Cah Santa Cruz befindet.³⁷ Erste Schulen wurden eingerichtet, teils gegen den Widerstand der Cruzoob (ebd.: 32f.). Obwohl ein Großteil der Kreuzkultanhänger eine selbstgewählte Isolation weiterhin vorzog, kam es in den Folgejahren zu einer zunehmenden Annäherung an den Nationalstaat, die mit dem Bau der *carretera 295* Ende der 1960er und der Elektrifizierung der Region in den 1970ern beschleunigt wurde.

Mitte der 1970er Jahre schließlich begann mit dem Bau der Retortenstadt Cancún als Touristenmetropole (Gormsen 1979: 229–306) eine **Phase der Glokalisierung**³⁸. Viele Cruzoob verrichteten auf den Baustellen Lohnarbeit, bauten Cash Crops für die entstehende Zona Turística an oder waren im formellen wie informellen Dienstleistungssektor tätig (vgl. Kap. 4). Durch Migration aus den umliegenden Bundesstaaten wuchs die Bevölkerung rasant. Das Gebiet der ehemals unabhängigen Aufständischen, das zuvor als Bundesterritorium Quintana Roo von Mexiko-Stadt aus verwaltet wurde, erhielt 1974 den Status eines souveränen Bunde staates. Mit zunehmender Dominanz der internationalen Tourismusindustrie, die heute die gesamte Ostküste der Halbinsel prägt, verwandelte sich Quintana Roo in einen transnationalen Raum (Torres/Momsen 2006: 58, 61). Die Globalisierung

³⁶ Cituk entwarf seine Vorstellungen wahrscheinlich in der Zeit zwischen 1901 und 1917, vgl. hierzu Sullivan 1989: 4–6, 224; Martos Sosa 1994: 142f. und Grube 1997: 146–155. Auch meine Gesprächspartner bezogen sich verschiedentlich auf die oben genannten Inhalte.

³⁷ Das *municipio* Santa Cruz, zu dem zunächst auch Tulum gehörte, wurde 1932 gegründet, zwei Jahre später erfolgte die Umbenennung in Felipe Carrillo Puerto (Rodríguez Losa 1991: 103f.).

³⁸ Zum Terminus Glokalisierung, der für „die Anpassung einer globalen Perspektive an lokale Umstände“ steht, vgl. Robertson 1998: 197–203. Die kursive Schreibweise des einzelnen Buchstaben »k« in Glokalisierung dient der optischen Irritation, die einer flüchtigen Lesung als »Globalisierung« entgegen wirkt.

führte jedoch nicht zu einer Auflösung lokaler Eigenheiten; angesichts der Präsenz von Menschen verschiedener Nationalität wurden vielmehr bestehende Vorstellungen des »Eigenen« bestärkt. Viele Kreuzkultanhänger sahen ihre Auffassung von der Ausbeutung der eigenen Gruppe durch die im Tourismus generierten Gewinne bestätigt, von denen sie selbst ausgeschlossen waren. Die touristischen Repräsentationen vorspanischer Maya-Kultur verlängerten die Geschichtsauffassung der Cruzoob hin zu einer glorreichen Vergangenheit vor Ankunft der spanischen Kolonialherren im Rang einer »Hochkultur«.

3.2 Der Kreuzkult als Erfolgsmodell sozio-politischer Organisation

In den yukatekischen Quellen des 19. Jahrhunderts wurde das »sprechende Kreuz« als eine »Erfindung« des mestizischen Aufständischenführers José Maria Barrera diskreditiert, der mit Hilfe des »Bauchredners« Manuel Nauat die »abergläubischen« *indios* manipulierte.³⁹ In der wissenschaftlichen Literatur wurde hingegen auf eine lange indigene Tradition der Verehrung »sprechender« Objekte hingewiesen (Villa Rojas 1945: 21; Reed 1964: 134) und sogar der Versuch unternommen, das Kreuz als Symbol des Weltenbaumes *yáax che'* zu einem genuin indigenen Phänomen zu stilisieren und damit den christlichen Einfluss zu relativieren (Konrad 1991; Aguilera 2004: 134–147, 251f.; Cen Montuy 2009: 118–120). Ich bin der Ansicht, dass die Erklärungen zu kurz greifen und die Anziehungskraft des Kreuzes vielmehr aus einer einzigartigen Verschmelzung christlicher und vorspanischer Elemente erwuchs, die in einer spezifischen historischen Situation den Bedürfnissen der Aufständischen gerecht wurde.

Die Entstehung des Kreuzkultes wurde wahrscheinlich durch einen Zufall begünstigt. Barrera hatte die Cenote bei einer Gebietserkundung mit einem Kreuz an einem Baum als möglichen Lagerplatz markiert. Das Kreuz an der Cenote, welche die in der Region siedelnde indigene Bevölkerung (*huites*)⁴⁰ bereits als heiligen Ort verehrten, wurde von Aufständischen bald als wundersame Erscheinung wahrgenommen (Reed 1964: 135; Jones 1974: 667). Als die Einheit Barreras ihren Stützpunkt Kampokolché verlor und sich an diesen südöstlich gelegenen Ort zurückzog, wurde das Kreuz aus dem Baum geschnitten und zum Gegenstand der Verehrung. Reed (1997: 505) sieht die Urheberchaft des Kreuzkultes weniger bei Barrera als bei dem bereits erwähnten Nauat, dem Patron des Kreuzes, und ei-

³⁹ Zum Diskurs, der die Aufständischen als »heidnische Barbaren« zeichnete, vgl. Campos García (1996).

⁴⁰ Als *huites* wurde der Teil der mayasprachigen Bevölkerung bezeichnet, der sich dem staatlichen Zugriff bereits vor dem Kastenkrieg durch Rückzug in die unzugänglichen östlichen Waldgebiete entzogen hatte. Selbst die Aufständischen dürften diese Menschen als »Wilde« wahrgenommen haben.

nem Mann, der sich »Juan de la Cruz« nannte.⁴¹ Letzterer soll indigener Laienpriester (*maestro cantor*) gewesen sein, der die Kreuzbotschaften in Briefen niederschrieb. Die kulturelle Institution der *maestros cantores* war Mitte des 16. Jahrhunderts entstanden, als die Franziskaner begannen, im Zuge ihrer Mission der Halbinsel Angehörige der Maya-Elite als Assistenten auszubilden, die in Ortschaften ohne eigenen Priester teilweise dessen Aufgaben übernahmen (Collins 1977).⁴² In dieser Tradition entstand im Kreuzkult eine Klasse von Laienpriestern, die heute zumeist *resadores* (Gebetskundige) genannt werden. Der angenommene Name »Juan de la Cruz« weist auf eine Verbindung zu dem Ort Xocén⁴³ hin, wo bereits vor Ausbruch des Kastenkrieges drei Kreuze verehrt wurden, von denen eines den Namen »Juan de la Cruz Verde« trug (Reed 1997: 502). Die Person »Juan de la Cruz« in Chan Santa Cruz galt seiner Anhängerschaft als eine Verkörperung von Jesus Christus und die Bezeichnung wurde ebenso von seinen Nachfolgern und auch einigen Patronen der später entstandenen Kreuzkulte als Titel getragen (Villa Rojas 1945: 99; Dumond 1985: 297; 1997: 317; Reed 1997: 499). Dass die Kreuzbotschaften in geschriebener Form vorlagen, brachte dem Kreuzkult einen entscheidenden Vorteil, da sie nicht nur unter den verstreut lebenden Aufständischen Verbreitung fanden, sondern auch nachfolgenden Generationen überliefert werden konnten. Im Zuge dieser Praxis entstand auch das Amt der Schreiber (*eeskribanoj*); die Amtsinhaber verfassten weitere Dokumente, verwahrten und kopierten Texte und trugen die heiligen Schriften (*almaj t'aaan*) in rituellen Lesungen vor (Villa Rojas 1945: 161; Reed 1964: 213; Bricker 1977: 255).

Aufgrund der Quellenlage lässt sich nicht klären, ob die Aufständischen annahmen, dass das Kreuz selbst sprach oder Manuel Nauat ihrer Ansicht nach als Medium fungierte. Offen bleibt auch, ob er über die Kompetenzen eines *j meen* verfügte, eines indigenen religiösen Spezialisten, der Weissagungen (*ilmaj*) auszusprechen und Schutzrituale (*loj*) durchzuführen vermochte. Beide Elemente waren Teil der ersten Kreuzbotschaft (*proclamación de Juan de la Cruz*), in der den Aufständischen Schutz vor feindlichen Kugeln versprochen und die Rückeroberung Kampokolché vorausgesagt wurde (Reed 1965: 136;

⁴¹ Die Bedeutung der Person ist in der Literatur umstritten, vgl. Jones 1974: 667f.; Bricker 1981: 104–106; Dumond 1997: 183f. Möglicherweise trat er erst die Nachfolge des 1851 verstorbenen Patron Nauat an.

⁴² Die Arbeit der Mission hatte mit der Anfertigung von Maya-Wörterbüchern in lateinischer Orthografie und der Übersetzung der katholischen Gebete in Maya begonnen. Die *maestros cantores* verfassten Textsammlungen auf Maya mit historischen, kalendarischen oder medizinischen Inhalten. Zu der als *Libros de Chilam Balam* bekanntgewordenen Textgattung vgl. Gunsenheimer (2002). Auch in der Kreuzkultgemeinde Tusik spürte Alfonso Villa Rojas eine solche Textsammlung auf, ebd.: 8.

⁴³ Die Kreuzkulte von Quintana Roo unterhalten heute Beziehungen zu dem im Bundestaat Yucatán gelegenen Kreuzkult, der ihnen als Mittelpunkt der Welt gilt. Unter Kreuzkultanhängern kursierten Erzählungen, nach denen eines der Kreuze von Xocén aufgrund zu hoher Forderungen nach Speiseopfern von aufgebracht Anhängern in einer Cenote versenkt wurde und dann 1847 in der Cenote von Chan Santa Cruz wieder auftauchte (Burns 1983: 85; Téran Contreras/Rasmussen 2005: 51–53; Montes 2009: 122). Auch Don Mauro, der Schreiber von Tixcacal Guardia berichtete mir 2004 von dieser Begebenheit.

Bricker 1981: 104). In den Kreuzkulten sind die *j meeno'ob* eng mit der Kirche verknüpft, auch wenn sie nicht als Amtsinhaber geführt werden. Im *ok'otbatam*-Ritual, in dem der Willen des Kreuzes erforscht wurde, führten *resador* und *j meen* zugleich Zeremonien in der Kreuzkultkirche durch (Villa Rojas 1945: 99, 107). Die *j meeno'ob* in anderen Regionen der Halbinsel sind lediglich für die *milpa*-Feldbauriten zuständig und werden von der römisch-katholischen Kirche allenfalls toleriert, jedoch nicht eingebunden.

Dass nach dem verlustreichen Versuch der Wiedereroberung Kampokolché und dem folgenden Tod Nauats als auch dem Verlust des Kreuzes 1851 der Kult weiter bestehen blieb, mag nicht unbedingt verwundern. Die Aufständischen, in die Wälder abgedrängt, befanden sich in einer bedrohlichen Situation: Da sie aus der »zivilisierten« christlichen Welt kamen, fürchteten sie genau wie ihre Feinde die Schrecken des Waldes mit den dortigen übernatürlichen Wesen, wie die »Herren des Waldes« (*yuumtsilo'ob*) und die »schlechten Winde« (*k'aak'as iik'o'ob*). Das Kreuz, das diese schädlichen Einflüsse fernhielt, wurde gleichsam zum Ankerpunkt der Zivilisation. Die in vorspanischen religiösen Vorstellungen wurzelnden Rituale zur Besänftigung der Numina des Waldes, die auf der gesamten Halbinsel Bestandteil der bäuerlichen Feldbauzeremonien sind, halfen, sich die unbekannte und gefährliche Umgebung anzueignen, indem sie den Ängste verringerten und zu genaueren Beobachtungen anregten. Dies verschaffte den Cruzoob einen psychologischen Vorteil gegenüber ihren Gegnern, die sich nicht des Beistandes der Geisterwelt versichern konnten. Die zumeist in großen Erdöfen zubereiteten Speiseopfer (*máatan*) boten darüber hinaus die Möglichkeit, auf einfache Weise die Verköstigung der Aufständischen zu gewährleisten. Die Kreuzbotschaften versetzten die Führer in die Lage, ihre Entscheidungen als durch göttlichen Willen legitimiert zu präsentieren, was Kritik minimierte und zudem Hoffnung erzeugte. Das Kreuzheiligtum entwickelte für die verstreuten Einheiten eine große Anziehungskraft und auch Bonifacio Novelo, einen der wenigen verbliebenen Führer der ersten Stunde, zog es schließlich nach Chan Santa Cruz. Eine erhalten gebliebene »Bestellliste« eines untergeordneten Führers, in der dieser Kreuze und Kerzen sowie Tropfen von am Heiligtum abgebrannten Kerzen anforderte,⁴⁴ lässt erahnen, dass reger Devotionalienhandel eine zentrale Kriegskasse gefüllt haben könnte.

Unter der Herrschaft von Venancio Puc, der nach dem Tod »Juan de la Cruz« um 1853 die religiöse Führung übernahm, verstärkte sich der manipulative Charakter des Kreuzkultes. Er ersann eine neue Form für die Kreuzbotschaften, indem er einen in einem Hohlraum versteckten Jungen Pfeiftöne erzeugen ließ, die ein Zeichendeuter in verständliche Anweisungen »übersetzte«. Die Herrschaft des Kreuzes war bereits derart gefestigt, dass selbst

⁴⁴ Pedro Eks Brief an Manuel Nahuat in Rugeley (2001: 59).

die militärische Führungsriege keine Kritik mehr an Puc üben konnte, obwohl sie um das Zustandekommen der Kreuzbotschaften wusste. Der Kreuzkult war zu einer Zwangsgemeinschaft geworden, die sowohl durch stetige militärische Bedrohung als auch durch ein autoritäres Regime zusammengehalten wurde. Das Kreuz gab nicht nur mehr militärische Handlungsanweisungen aus oder richtete Briefe an die Feinde, sondern regelte auch das Zusammenleben innerhalb der Kreuzkultgemeinschaft und verhängte Strafzahlungen, Prügelstrafen oder gar Todesurteile (Bricker 1981: 103–110). Die an die Botschaften des Kreuzes gebundene Autorität wurde schließlich von zwei Generälen erschüttert, indem sie den pfeifenden Jungen von einer Kreuzperformanz fernhielten und anschließend sie den derart delegitimierten Kreuzpatron ermordeten (Dumond 1985: 298).

Da Venancio Puc als Verräter an der Sache verantwortlich gemacht wurde, überstand der Kreuzkult als Institution die Krise. Die Kreuzkultidee und die in einem Ämterssystem gegliederte Administrative waren etabliert und blieben für Aufständische, die keine Friedensverhandlungen anstrebten, wohl auch ohne Alternative. Mit der Gründung neuer Schreine entstanden mehrere Machtzentren und die religiöse Autorität übernahm der Kreuzkult von Tulum, dessen Kreuz unter der Führung von Maria Uicab möglicherweise ebenfalls tonal kommunizierte (Villa Rojas 1945: 24 FN 22). Nach 1872 liegen keine weiteren Berichte über »sprechende« Kreuze in der Region vor. Die Verbreitung göttlicher Botschaften in Form von Briefen wurden von Villa Rojas (ebd.: 99) zwar noch für das Jahr 1936 dokumentiert, doch wie mir der Kreuzkultsekretär Don Mauro 2004 versicherte, würde Gott sich heute nicht mehr auf diese Weise zu erkennen geben. Der göttliche Willen offenbart sich heutzutage in Zeichen (*chikula*), die von den religiösen Spezialisten des Kreuzkultes gedeutet werden (vgl. Kap. 4.2). Zwar galt um 1936 der Patron des Kreuzes – *páatron* oder *nojoch táata* (großer Vater) genannt – als unfehlbare religiöse Autorität, doch politische Entscheidungen trafen überwiegend die Offiziere. Villa Rojas (ebd.: 94) bemerkt, dass sich deren Autorität weniger von dem Rang ableitete als von ihren persönlichen Qualitäten und Reputation. Zur Zeit meiner Feldforschungsaufenthalte hatten die Würdenträger bereits viel ihrer Macht verloren. Obwohl die Ämter eigentlich auf Lebenszeit verliehen sind (Grube 1990: 263) – es sei denn innerhalb der Rangfolge erfolgt ein Aufstieg – wurden diverse Offiziere auf Betreiben ihrer Kompanie von den Ämtern enthoben. Dieses Schicksal teilten sogar zwei aufeinanderfolgende Patrone des Kreuzes. Die Amtsinhaber müssen unter Beweis stellen, dass sie der ihnen übertragenen Verantwortung gerecht werden und die militärische Funktion der Kompanien ist mit Beginn der *líbertaad* obsolet geworden. Zwar organisierten die Kompanien die Kreuzwache (*seerwisyoj*) im Heiligtum, ansonsten übernahmen die Mitglieder vornehmlich die Vorbereitung und Durchführung von Speise-

opfern. Die vormals auf eine Kriegssituation zugeschnittenen Kreuzkulte hatten jedoch auch in Friedenszeiten nicht an Attraktivität verloren, denn die religiösen Praktiken sind in besonderer Weise an die subsistenzorientierte Lebensweise der *milpa*-Bauern angepasst. Nicht zuletzt sind die Kreuzkulte auch deshalb so erfolgreich geblieben, weil sie sich wandlungsfähig zeigten: Aus der autoritär geführten Zwangsgemeinschaft der Aufständischen ist weitgehend eine von Toleranz geprägte soziale Institution geworden.

Innerhalb der Zona Maya Quintana Roos existieren heute die vier Kreuzkultzentren Tixcacal Guardia, Tulum, Chumpon und Chancah Veracruz, deren Anhängerschaften untereinander gute Beziehungen pflegen, insbesondere durch gegenseitige Besuche auf den Fiestas. Darüber hinaus unterhalten sie Beziehungen zu dem im benachbarten Bundesstaat Yucatán gelegenen Kreuzkult von Xocén, dessen Rolle im Kastenkrieg unklar bleibt. Zwar beeinflusste Xocén die Entstehung des Aufständischen-Kreuzkultes, aber verfügte nicht über eine unabhängige sozio-politische Administration. Als Anerkennungskriterien für die Kreuzschreine der Zona Maya gelten zum einen die beseelten Kreuze,⁴⁵ denen als Stellvertreter Gottes ein Handlungsvermögen zugesprochen wird, zum anderen der Besitz heiliger Schriften (*almaj t'aan*), bestehend aus Kopien der Kreuzbotschaften. Tixcacal Guardia ist mit 12 zugehörigen Ortschaften und mittlerweile 12 Kompanien der mit Abstand größte Verbund. Der Schrein beherbergt zudem das Kreuz von Noh Cah Santa Cruz, das als das Heiligste (*la saantisimaj*) der Kreuze der Zona Maya gilt. Der Kreuzschrein Tulum hingegen durchlief in der jüngeren Vergangenheit eine schwere Krise, von der Tixcacal Guardia profitierte. Nachdem die vorspanischen Ruinen von Tulum zum Ziel touristischer Besuche wurden, emigrierte der Patron Juan Ek um 1955 mit dem Kreuz nach Tixcacal Guardia. Tulum partizipierte in der Folge im Kreuzkult von Chumpon, bis Juan Ek mit dem Kreuz 1986 wieder zurückkehrte (Bartolomé 1976: 627; Juárez 1996: 141–143). In dem mittlerweile zur Kleinstadt herangewachsenen Tulum kommt dem wiederbelebten Kreuzkult nahezu keine nennenswerte sozio-politische Bedeutung zu. Heute, so erzählte mir 2008 der *nojoch chi'ik* Don Humberto, Fiesta-Würdenträger von Tixcacal Guardia, sei ihre Kreuzkultkirche die einzige, die noch täglich für ihre Anhängerschaft geöffnet sei.

⁴⁵ Eine Ausnahme bildet Chancah Veracruz, wo kein Kreuz, sondern eine Jungfrauenstatue verehrt wird, die diesen Ort in den Rang eines *saantoj kaj* erhebt.

Die Kreuzkultgemeinden der Zona Maya



Abb. 2: Die Kreuzkultgemeinden der Zona Maya

Zeichnung: Armin Hinz nach der Karte *Quintana Roo* (Gobierno del Estado de Quintana Roo 1992); die Schreibweise orientiert sich an INEGI (2011).

Hervorhebungen durch Schriftgröße dienen der Kennzeichnung von Kreuzkultgemeinden und verweisen nicht auf die Größe der Ortschaften; Kreuzschreine sind mit einem Punkt markiert. Die verzeichneten Straßen sind asphaltiert, Bundesstraßen (*carreteras federales*) zusätzlich mit ihren Nummern versehen, während Schotterstraßen nicht dargestellt sind. Die Kreuzkultgemeinden südlich von Felipe Carrillo Puerto gehören zum Kreuzkult von Chanchah Veracruz, die im Nordosten zu Chumpon.

4 Die gesellschaftliche Dimension des Kreuzkults von Tixcacal Guardia

Während der 50 Jahre währenden politischen Unabhängigkeit bildeten die Cruzoob die Mehrheit der ansässigen Bevölkerung im heutigen Quintana Roo, selbst als um 1915 ihre Zahl auf etwa 5.000 Personen sank. Im prosperierenden Bundesstaat stellen sie heute zwar nur noch eine verschwindende Minderheit, doch wird den Schreinzentren auf bundesstaatlicher Ebene eine beachtenswerte Anerkennung gezollt. Meine Untersuchung der Performanzen auf der Fiesta, die auf der Mikroebene angesiedelt ist, verorte ich zugleich in ihrer Bedeutung für eine Makroebene, die munizipale, bundesstaatliche, nationale wie auch globale Dimensionen aufweist. Dazu beleuchte ich zunächst die demografischen Verhältnisse und vermittele einen Einblick in die identitätspolitischen Prozesse im Schreinzentrum von Tixcacal Guardia, um die relevanten sozialen Gruppen oder Referenzgruppen⁴⁶ für meine Analyse herauszuarbeiten. Dies beinhaltet auch einen quantitativen Überblick über meine Gesprächspartner, wodurch ich zugleich die Ausgareichweite meiner Untersuchung eingrenze.

Die Bevölkerung der zu Tixcacal Guardia gehörenden Ortschaften umfasste im Jahr 2000 etwa 5.500 Personen. Der Anteil protestantischer Konvertiten, die in fast allen Kreuzkultgemeinden lebten, lag unter 7%. (vgl. Kap. 5.3., Tab. 6). Doch im *municipio* Felipe Carrillo Puerto, mit über 60.000 Einwohnern waren, lang die Zahl der Protestanten weit über der Kreuzkultanhängerschaft von Tixcacal Guardia, Chanchah Veracruz und Chumpon.⁴⁷ Neben Migrantinnen und Migranten aus anderen Teilen der Halbinsel oder Mexikos lebten im Landkreis auch Nachkommen der Aufständischen, die der römisch-katholischen Kirche angehören oder sich nicht über Religionszugehörigkeit identifizieren. Die Erinnerungsgemeinschaft an den Kastenkrieg ist somit nicht identisch mit der Kreuzkultanhängerschaft, die den Anspruch der legitimen Interessensvertretung für sich beanspruchen (vgl. Abb. 3).

In Quintana Roo, das inzwischen über eine Million Einwohner hat, spielt der Kastenkrieg im Gründungsmythos des Bundesstaates eine entscheidende Rolle. Auch wenn große Teile der Bevölkerung diesem vielleicht nur wenig Bedeutung beimessen, verschaffen zahlreiche Veranstaltungen den Vertretern der Schreinzentren eine überproportionale Geltung im öffentlichen Leben. Von zentraler Bedeutung für die öffentliche Wahrnehmung der Cruzoob ist mittlerweile der Tourismus. Nachdem das kurz

⁴⁶ Sie weisen also sowohl den Charakter einer »Gruppe an sich« und einer »Gruppe für sich« auf, wenn auch nicht immer innerhalb klar abgrenzbarer Konturen.

⁴⁷ Tulum ist Kreisstadt des gleichnamigen, benachbarten Landkreises.

zuvor gegründete Cancún 1976 von über 180.000 Touristen besucht wurde (Gormsen 1978: 316), hielten sich im Jahr 1998 etwa 2,6 Millionen Touristen in der erweiterten Zona Turística im Norden Quintana Roos auf (Torres 2000: 51). Die Repräsentation vorspanischer Maya-Kultur weist durch den touristischen Kontext einen hohen Attraktionswert auf, in dessen Gefolge sich in den ländlichen Gemeinden eine ökotouristische Infrastruktur etablierte. Dabei wird die mayasprachige Bevölkerung als »authentisch« indigen wahrgenommen, wodurch das *soziale* und *kulturelle Kapital*⁴⁸ der Cruzoob eine Wertsteigerung erfährt. Dass der Kreuzkult entgegen kulturpessimistischer Einschätzungen weiterhin besteht,⁴⁹ liegt auch daran, dass er im Zusammenspiel mit der *ejido*-Verwaltung eine wichtige Interessensvertretung für die subsistenzwirtschaftlich orientierten *milpero*-Familien bildet sowie für die von Altersarmut bedrohten religiösen Aktivist*innen ein soziales Netz darstellt.

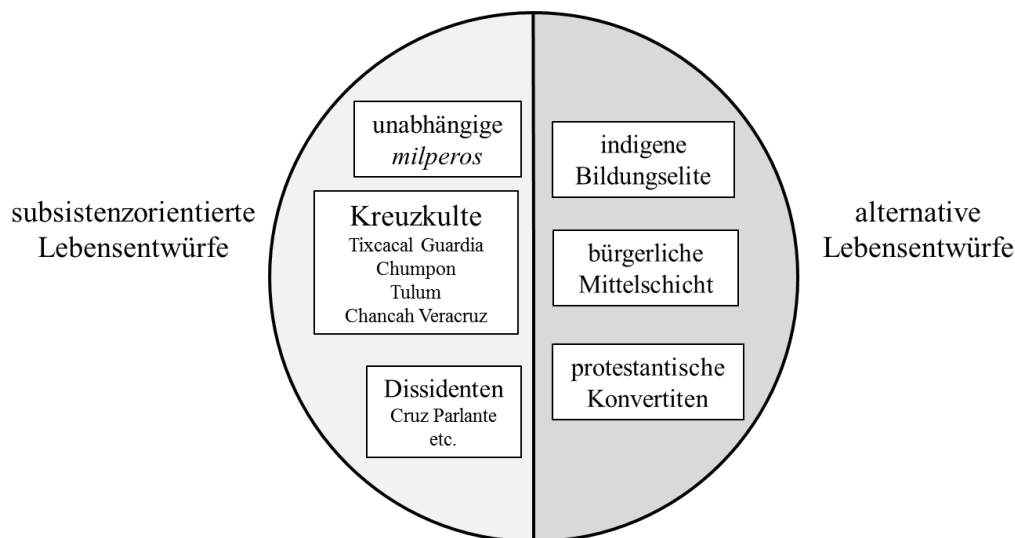


Abb. 3: Die Erinnerungsgemeinschaft an den Kastenkrieg in der heutigen Zona Maya

Zeichnung: Armin Hinz.

Innerhalb dieser Gruppen werden die Erinnerung an den Kastenkrieg sinnstiftend ausgehandelt und Fragen nach legitimer Vertretung gestellt. Die Erinnerungsgemeinschaft der Nachkommen ist von intersektional verschränkten Gruppenzugehörigkeiten sowie wechselnden Gegnerschaften oder Bündnissen bestimmt und insofern ambivalent.

⁴⁸ Pierre Bourdieu stellt dem *ökonomischen Kapital* das *kulturelle* und *soziale Kapital* zur Seite, um die wechselseitigen Prozesse zwischen ökonomischen, sozialen und kulturellen Strukturen analytisch fassbar zu machen. Danach kann sich Kapital als akkumulierte Arbeit in Form von Material oder in verinnerlichter Form manifestieren. Das *kulturelle Kapital* umfasst in der *inkorporierten* Form die gesamte Bildung, das materiell übertragbare *objektivierte kulturelle Kapital* beinhaltet Bücher oder Instrumente, während das *institutionalisierte kulturelle Kapital* die Anerkennung inkorporierten kulturellen Kapitals in Form von Abschlüssen und Titeln bezeichnet. Das *soziale Kapital*, als dritte Kapitalform, ist ein Vermögen, das sich aus der Position und Reputation eines Menschen in sozialen Netzwerken ergibt, welche soziale Sicherheit verschaffen oder ein Mobilisierungspotenzial besitzen (Bourdieu 1997: 49–70).

⁴⁹ Bei einer Re-Visting-Tour beklagte Villa Rojas den rapiden Verfall kultureller Institutionen und Werte (1977). Zimmermann erachtete 1963 während eines Aufenthaltes in Chumpon und Chancah Veracruz zunehmenden Materialismus als ursächlich für den von ihr konstatierten Verfall. Überdies (miss-)deutete sie das Kreuz als Kriegsgottheit, die in Friedenszeiten ihren Geltungsanspruch verloren habe (1965: 154f.).

Im Kontext dieser Arbeit verzichte ich auf eine ausführliche Darstellung der komplexen sozialen Schichtung im Bundesstaat und beschränke mich auf die Akteure der von mir untersuchten Interaktionen mit den Cruzoob. Dies sind insbesondere die Vertreterinnen und Vertreter der staatlichen Bildungs- und Kulturinstitutionen, wie etwa der CDI, DGCP bzw. CONACULTA, DIF u.a. Der Anteil von Frauen war in dieser Gruppe überproportional groß und das kulturpolitische Betätigungsfeld verschaffte ihnen vermehrt Handlungsfähigkeit und Einfluss. Viele Angestellte verfügten über lokale Wurzeln, sprachen Maya und sind als Teil einer in ganz Mexiko entstandenen, indigenen Bildungselite anzusehen. Bei Besuchen in regionalen Einrichtungen, wie etwa dem Kastenkriegsmuseum in Tihosuco, der *Casa de la Cultura* in Felipe Carrillo Puerto oder der kommunalen Bibliothek von Señor, führte ich Gespräche mit Mitarbeitenden.⁵⁰ Des Weiteren bildeten auf der Fiesta die Delegationen politischer Parteien und des Bundesstaats eine in sich stark hierarchisierte Referenzgruppe, deren höchster Vertreter, Gouverneur Mario Ernesto Villanueva Madrid (PRI) sogar ein eigenes Haus im Zentrum von Tixcacal Guardia zur Verfügung gestellt bekam. Zu Don Eliseo (PRD), dem *presidente municipal* des Landkreises Felipe Carrillo Puerto, entspann sich auch außerhalb der Fiesta ein persönliches Verhältnis. Auf der Fiesta erwiesen sich die (kultur-) politischen Akteure mir gegenüber als überaus zugänglich, da sie sich aufgrund der ihnen fremden Atmosphäre mit mir zu solidarisieren suchten.⁵¹

4.1 Die Organisation des Kreuzkultes und die Differenzierung der Kreuzkultanhängerschaft in Referenzgruppen

Die Anhängerschaft des Kreuzkultes von Tixcacal Guardia – wie auch der anderen Schreinzentren – ist in Kompanien organisiert,⁵² die während des Kastenkrieges Kampfeinheiten bildeten und heute in wechselnder Folge die Kreuzwache (*seerwisyoj*) und damit verbundene Aufgaben im Schreinzentrum übernehmen. Die Administration reli-

⁵⁰ Anlässlich des 150. Jahrestages der Kreuzkultgründung wurde im Jahr 2000 in Tihosuco, dem Herkunftsort des Aufstandsführers Jacinto Pat, eine Ausstellung im neugegründeten *Museo de la guerra de castas* gezeigt. Neben Gesprächen mit Museumsmitarbeitern habe ich auch mit Don Cres, der als Nachfahre von Jacinto Pat beratend tätig war, über die Entstehung der Ausstellung reden können. Ergänzt durch einen Ausstellungskatalog (Jiménez Santos/Diez 2000) ergab sich dabei ein vielschichtiges Bild der kulturpolitischen Zusammenarbeit. In der Bibliothek von Señor habe ich 2005 ein Verzeichnis der vorhandenen ethnografischen Literatur angefertigt und mit der Bibliothekarin ein Gespräch über die Lesegewohnheit der Bibliotheksnutzenden geführt.

⁵¹ Unsere Annäherungen blieben immer von gegenseitiger Vorsicht geprägt, da sie meine Anwesenheit nicht deuten konnten und ich meinerseits das Potential behördliche Sanktionen fürchtete.

⁵² Die Zugehörigkeit zu einer Kompanie wird patrilinear vererbt und Frauen wechseln mit ihrer Heirat in die Kompanie ihres Ehemannes.

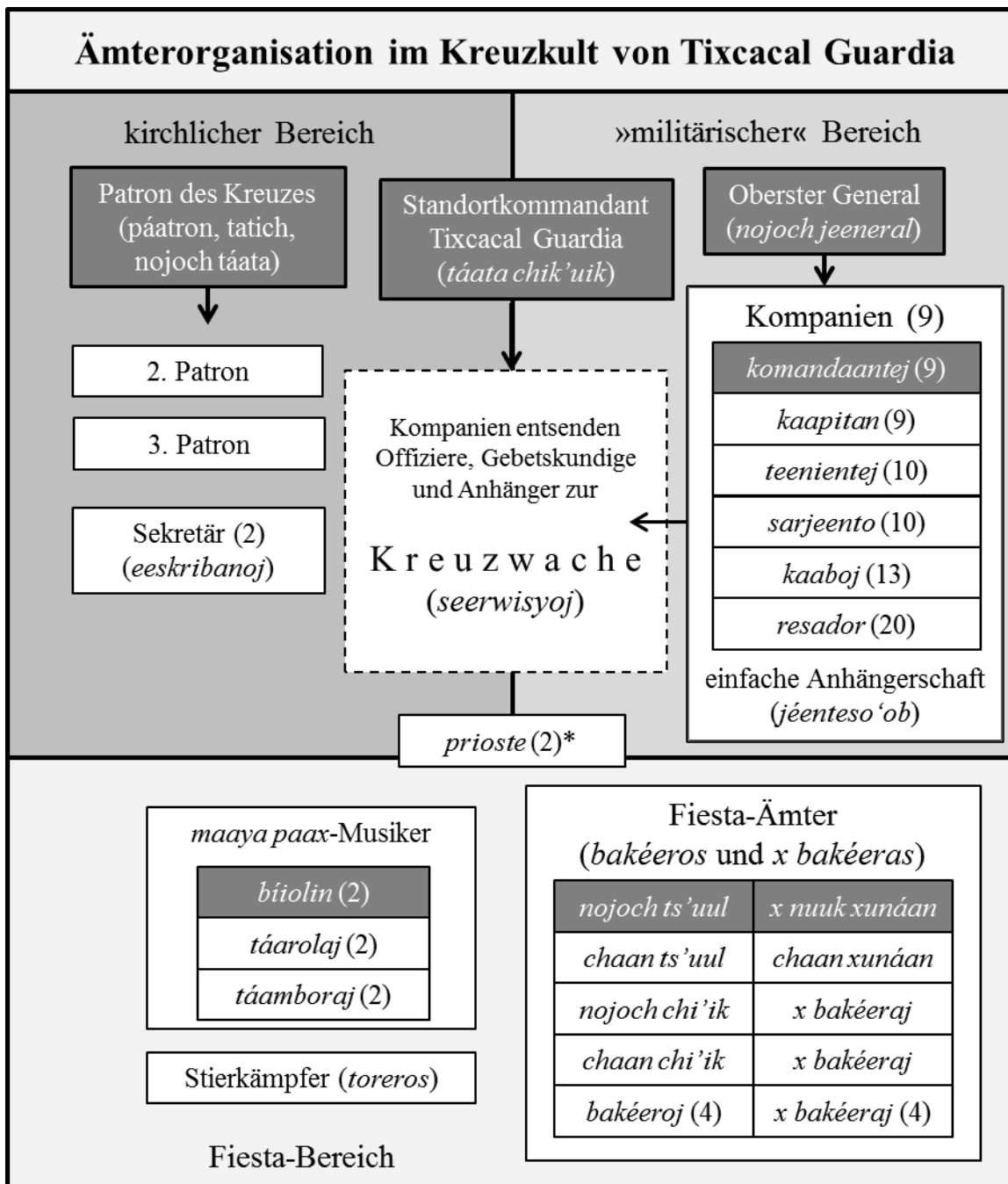


Abb. 4: Ämterorganisation im Kreuzkult von Tixcacal Guardia

Zeichnung: Armin Hinz.

Die Amtsinhaber (helle Schriftfarbe) tragen die Verantwortung für ihren jeweiligen Bereich. Im historischen Kreuzkult konnten sowohl militärische als auch religiöse Amtsinhaber zeitweilig die Führungsposition erlangen. Heute ist zwar der *páatron* das Oberhaupt der Kirche, doch die beiden militärischen Führer scheinen nicht weisungsgebunden. Die *komandaantes* der Kompanien handeln in ihren Kompanien ebenfalls eigenverantwortlich. Alle Amtsinhaber des religiösen Bereichs und des Fiesta-Bereichs gehören auch einer Kompanie an. In Klammern wird die Anzahl der jeweiligen Amtsinhaber im Jahre 2004 angeführt.

* Die *prioste*s wurden 2005 erstmalig im Ämterverzeichnis geführt.

giöser Aktivitäten obliegt den Angehörigen eines Ämtersystems, das sich in drei Bereiche gliedern lässt: 1) Den »militärischen« Bereich repräsentieren die Offiziere, die ihren Kompanien vorstehen. Als übergeordneter »Befehlshaber« fungiert der *nojoch jeeneral* (wörtl. Großer General), der Versammlungen einzuberufen und Streitigkeiten zwischen Kompanien zu schlichten hat. Die Verantwortung für die Kreuzwachen übernimmt der Standortkommandant (*táata chik'uik*) von Tixcacal Guardia, der im Untersuchungszeitraum dort seinen Wohnsitz hatte und zugleich Kommandant (*komandaantej*) einer Kompanie war, deren Angehörige mehrheitlich aus dem heiligen Ort stammten. 2) Daneben lässt sich ein kirchlicher Bereich ausmachen, in dem die Amtsinhaber, wie die drei Kreuzpatrone und die zwei Sekretäre (*eeskribanos*), sich um die allgemeinen Belange des Schreinzentrums kümmern. Die drei Patrone sind neben ihren regulären Aufgaben auch jeweils für eine der drei Fiestas zuständig: Dem ersten Patron obliegt die Verantwortung für die April-Fiesta, der zweite fungiert als Patron der Dezember-Fiesta und der dritte als Patron der August-Fiesta. 3) Ein dritter Bereich umfasst eine Reihe von Ämtern, deren Inhaber lediglich während der Fiestas Funktionen übernehmen. Die Amtsinhaber in den beiden Bereichen Kirche und Fiesta führen auch in ihren Kompanien religiöse Aktivitäten durch, doch verfügen sie in diesen über keine Amtsgewalt. Diese Dreiteilung des Ämtersystems wurde von meinen Gesprächspartnerinnen und -partnern nicht explizit getroffen, ich nehme sie vielmehr aus analytischen Gründen vor (vgl. Abb. 4). In den offiziellen Verzeichnissen der Kreuzkulturkirche wurden lediglich männliche Amtsinhaber geführt und nicht einmal die *x bakéeras* genannt (vgl. Kap. 2.4), wenngleich sie eigene Amtsbezeichnungen tragen und auf der Fiesta für besondere Aufgaben zuständig waren. Doch in der Liste von 2008 fanden sich erstmalig zwei Frauen: Doña Martina, die Ehefrau des *páatron* Don Agapito, wurde als *patrona de la iglesia* bezeichnet – ein Amt, das nie zuvor aufgeführt worden war.⁵³ Doña Isabel, die Witwe des einflussreichen Standortkommandanten Don Marce, wurde als nicht näher beschriebene Amtsinhaberin geführt, um sie in den Genuss staatlicher Unterstützung kommen zu lassen, wie mir der Sekretär Don Mauro erklärte.⁵⁴




Innerhalb des Kreuzkultes von Tixcacal Guardia kann neben der Kompaniezugehörigkeit der Herkunftsort als Bezugspunkt für Identifikation gelten (vgl. Tab. 2). Für die Zeit um 1935 zählte Villa Rojas acht Ortschaften zum Kreuzkult von Tixcacal Guardia, deren Bevölkerung sich in insgesamt fünf Kompanien organisierte. Nicht alle Angehörigen einer

⁵³ Laut dem Würdenträger Don Cres führten schon zuvor die Ehefrauen der Kreuzpatrone den Titel *x páatronaj*; das Präfix *x-* kennzeichnet die weibliche Form auf Maya (Andres Yama Ek pers. Komm. 2013).

⁵⁴ Wie viele alternde Cruzoob war Doña Isabel von Armut bedroht und sie bestritt ihren kargen Lebensunterhalt mit dem Verkauf gemahlener Chilis in den Straßen der entfernten Kreisstadt, zumeist zusammen mit der Frau des Kreuzpatrons.

Tab. 2: Die Kreuzkultgemeinden von Tixcacal Guardia, 1936–2010

Kreuzkultgemeinde	1936	1973	1990/91	2000	2005	2010
Tixcacal Guardia	206		318	575	626	659
Señor	71		1.844	2.362	2.872	3.095
Tusik	116		607	632	660	699
Chanchén Comandante	42		124	107	109	98
X Maben*	140					
Chun Kulche**	54		21	8		
Yaxkax	26					
Chanchen Laz	20					
Yaxley			456	565	589	600
San Francisco Aké			310	340	363	392
San José Primero***			10	8	8	7
(José María) Pino Suárez			159	185	225	227
Enegible****						
Kampokolché Viejo			28			
Kampokolché (Nuevo)			369	431	535	552
Melchor Ocampo			144	154	175	137
San Antonio (Segundo)			55	66	52	34
X-Pichil*****			1.218	1.244	1.265	1.340
Yodzonot Nuevo			90	102	90	90
Tzukum (<i>rancho</i>)			47	31	39	39
Santo Domingo			21			

	Ort wurde als Kreuzkultgemeinde identifiziert mit jeweiligen Angaben zur Bevölkerung
	Ort wurde nicht als Kreuzkultgemeinde identifiziert
	Aufgegebener Ort

Quelle: Eigene Darstellung nach Villa Rojas (1945: 43f.), Bartolomé (1976: 627), Hoy Manzanilla (1991: 92) und INEGI (1992; 2001; 2006 und 2011).

Hoy Manzanilla (1991: 92) nennt darüber hinaus den Weiler Unidad de Riego, der in der Erhebung des INEGI (1992) nicht aufgeführt ist. Aus den Orten Hobompich, Filomeno Mata und Santa Rosa Segundo partizipierten ebenfalls einige Einwohner (vgl. Ek Ek 2011: 58). In den Jahren 2000 bis 2010 habe ich die Orte aufgeführt, die in der Literatur als Kreuzkultgemeinden bekannt oder mir gegenüber als solche benannt wurden, wobei ich nur die Weiler (*ranchos*) miteinbezogen habe, aus denen Würdenträger stammten. Nicht alle *ranchos* sind in den Erhebungen der INEGI aufgeführt.

* X Maben wurde 1949 aufgegeben und die Bewohner zogen nach Yaxley (Hostettler 1996: 157).

** Chun Kulche wird im Zensus von 1990 unter dem Namen Chun Chulte angegeben; es wurde vor 2000 aufgegeben. Die Einwohnerzahl von 8 im Zensus von 2000 könnte sich auf den Besitz von Land bzw. Häusern zurückführen lassen, da zu den Einwohnern keine weiteren Daten aufgeführt werden.

*** San José Primero wurde nur noch von 3 Kernfamilien bewohnt, während der Großteil der ehemaligen Einwohner in das nahe José María Pino Suárez an der Carretera 295 umsiedelte.

****Enegible wurde um 1980 aufgegeben und stattdessen San Antonio Segundo (vor 2000 San Antonio Nuevo) an der neu angelegten, unbefestigten Straße von Chumpon nach Señor gegründet.

***** Bewohner aus X-Pichil partizipieren erst in jüngerer Zeit, seit 1998, in einer eigens gegründeten Kompanie, am Kreuzkult von Tixcacal Guardia.

Kompanie stammten nur aus einem Ort und die Einwohnerschaft eines Ortes verteilte sich häufig auf mehrere Kompanien, doch gehörte wenigstens die Mehrheit eines Ortes zu einer Kompanie (1945: 43f., 91). Zu Beginn der 1970er führte Bartolomé (1976: 627) zwölf Ortschaften auf und Grube hält für die 1980er fest, dass diese zwölf Gemeinden sich in acht Kompanien gliedern (1990: 262). Die Aufgabe entlegener Gemeinden, Ortsgründungen an den neu entstandenen Straßen und eine höhere Mobilität zwischen den Gemeinden führten dazu, dass Wohnort und Kompaniezugehörigkeit nicht länger zwingend zusammenfielen. Jedoch wiesen die beiden Kreuzkultorte mit der größten Einwohnerzahl – Tixcacal Guardia und Señor – Kompanien auf, deren Angehörige fast ausnahmslos aus dem jeweiligen Ort stammten. Im Zusammenspiel mit ihrer geografischen Nähe führte dies zu einem wahrnehmbaren Dualismus beider Ortschaften, in dem Tixcacal Guardia weiterhin das religiöse Zentrum darstellt, Señor mittlerweile aber die weltliche Führungsrolle einnimmt.⁵⁵ Der Machtanspruch Señors spiegelte sich auch in der aufwendiger inszenierten Dorf-Fiesta wider, die mit fünfzehn Tagen doppelt so lange dauerte wie die Fiesta des Schreinzentrums. Als einen frühen Höhepunkt der Konkurrenz beider Orte betrachte ich einen Zwischenfall Mitte der 1980er: Nach einem Streit um Standort und Nutzungsrechte einer vom Staat gespendeten Maismühle wurde die Kompanie von Don Sixto, deren Angehörige zumeist aus Señor stammten, aus dem Kreuzkult ausgeschlossen (Sullivan 1989: 202f.).⁵⁶ Die Angehörigen dieser Kompanie nutzten in der Folge eine Kirche in Señor und riefen auch eine kleine Fiesta ins Leben. Um das Jahr 2003 gründeten sie schließlich ein neues Schreinzentrum mit dem Namen Cruz Parlante in Felipe Carrillo Puerto, direkt an der Cenote, an der das historische »sprechende Kreuz« erschienen war.⁵⁷ In den letzten Jahren näherten sich allerdings die ehemals verfeindeten Parteien wieder an.

Im Jahr 1996 wurde der Kreuzkult von Tixcacal Guardia erneut um eine Kompanie verstärkt. Die Angehörigen stammten vornehmlich aus X-Pichil, einem Ort, der erstmals von Hoy Manzanilla (1991: 92) als Kreuzkultort aufgeführt wird. Jedoch bekennt sich die Bevölkerung von X-Pichil nicht mehrheitlich zum Kreuzkult, weshalb ich den Ort nur eingeschränkt als Kreuzkultgemeinde betrachte.⁵⁸ Auch Personen aus den Orten Tepich,

⁵⁵ Im März 2011 wurde die *delegación* Señors in den Rang einer *alcaldía* erhoben, wodurch die Ortschaft politisch-administrativen Einfluss auf die umliegenden Dörfer, einschließlich Tixcacal Guardias, gewann.

⁵⁶ Eine nicht näher bestimmbare Anzahl von Angehörigen wechselte allerdings in andere Kompanien.

⁵⁷ Möglicherweise waren sie nur Mitbegründer. Coot Chay (2002: 69) nennt weitere Herkunftsorte wie Kampokolché Nuevo, Tusik, X-Pichil, Señor, Dzulá, Santo Domingo, San Francisco Aké, Chancah Veracruz, X-Hazil, Kopchen, Chancah Derrepente, Betania, X-Yatil und Tihosuco, wobei er 1996 als Gründungsdatum angibt. Zunächst war ein kleiner Gedenkpark für die Cenote vorhanden und die heutige Anlage des Schreinzentrums wurde erst 2003 gebaut – seitdem finden sich auch Presseberichte über das Cruz Parlante.

⁵⁸ In X-Pichil siedelten sich viele Bewohner aus dem in den 1940ern verlassenen Icaiche an (Termer 1954: 52; Castro 2001: 252f.), einem Ort der *Pacíficos del Sur*, die im Kastenkriegs mehrfach in militärische Auseinandersetzungen mit den Cruzoob von Noh Cah Santa Cruz verwickelt waren (vgl. Kap. 3.1).

Tihosuco oder Felipe Carrillo Puerto partizipierten in den letzten Jahren am Kreuzkult von Tixcacal Guardia, doch stellt dort die Kreuzkultanhängerschaft ebenfalls nur eine verschwindende Minderheit. Aber auch in den ursprünglichen Kreuzkultgemeinden sind, wie eingangs erwähnt, längst nicht alle Personen im Kreuzkult von Tixcacal Guardia aktiv und die situative, lokale Identifikation und Solidarität kann den Interessen der Kreuzkultanhängerschaft durchaus zuwiderlaufen.

Die gestiegene Anzahl der Kompanien seit 1935 hängt nicht nur mit dem Bevölkerungswachstum in den Cruzoob-Gemeinden und einer organisatorischen Aufsplitterung zusammen, sondern ist m. E. auch auf interne Streitigkeiten zurückzuführen. Zumindest im Zeitraum 1996 bis 2011 erhöhte sich so die Anzahl von neun Kompanien auf zwölf. Da auch die Anzahl der Amtsinhaber innerhalb der Kompanien zunahm, lässt sich überdies vermuten, dass diese Entwicklung damit einhergeht, religiöses Engagement mit einem Amt zu verbinden, welches eine geringe staatliche Unterstützung gewährleistet.⁵⁹ Die partizipierende Anhängerschaft ohne Amt scheint hingegen in den letzten Jahrzehnten abzunehmen. Innerhalb der Kreuzkultgemeinden gehörte zwar die Mehrheit der Bevölkerung noch nominell einer Kompanie an, mit der sie sich identifizierten. Doch der Personenkreis, der mit der Durchführung der Fiestas und anderer religiöser Praktiken, Verantwortung im Kreuzkult übernahm, war pro Kompanie auf jeweils etwa 50 bis 100 Ehepaare beschränkt. Diese religiösen Aktivisten stellen in der heterogenen Erinnerungsgemeinschaft zu Kastenkrieg und Kreuzkult die zentrale Referenzgruppe für die Untersuchung dar.

4.1.1 Die religiösen Aktivisten

Als ausschlaggebend für eine aktive Zugehörigkeit zum Kreuzkult begreife ich neben der Identifikation mit der heiligen Stätte (*saantoj kaj*) Tixcacal Guardia die Teilnahme an den gemeinschaftlichen Diensten (*seerwisyoj*, *máatan* und *fáajinaj*) im Schreinzentrum oder den zugehörigen Ortschaften. Als *kuuchnalo' b* spendeten die Aktiven mindestens alle zwei Jahre ein Schwein auf einer der Kreuzkult-Fiestas. Taufen und Eheschließungen in der Kreuzkirche waren früher verbindlich und sind weiterhin üblich. Doch angesichts der Anstrengungen, die mit der Eheschließung im Schreinzentrum verbunden sind,⁶⁰ wurden

⁵⁹ Da die *milpa*-Bauern durch kein Rentensystem abgesichert sind, hängt ihr Lebensunterhalt im Alter von der Unterstützung durch ihre Kinder ab. Bisweilen führte deren Migration in entfernte Tourismusregionen zur Entfremdung, wodurch die finanzielle Situation der alternden Bevölkerung in der Zona Maya prekär wurde, vgl. hierzu exemplarisch Canul 29.8.2002 und Mora 11.08.2005; vgl. auch Hostettler (2003: 41f.).

⁶⁰ Neben dem Auswendiglernen von sechs Gebeten auf Maya hat das Brautpaar während der Zeremonie in der stickigen und überhitzten *glooriyaj* der Kirche über eine Stunde zu knien, wobei sie mit einem Seil aneinandergebunden sind und jeweils eine brennende Kerze in der Hand halten.

Trauungen der römisch-katholischen Kirche vorgezogen und akzeptiert. Sie stellten kein Ausschlusskriterium dar, ebenso wenig wie die nicht regelmäßige Beteiligung an der Kreuzwache. Wichtiges Kriterium für die Gemeinschaftszugehörigkeit war hingegen, dass das »alte Denken« und die damit verbundenen Ethiken und Verhaltenserwartungen wertgeschätzt wurden, wobei jedoch selbst die konservativen Anhänger die Vorzüge der *libertad* nicht in Abrede stellten. Meiner, vornehmlich auf den Fiestas gewonnen, Einschätzung nach wurde der Kreuzkult von nur etwa 300 bis 400 Kernfamilien getragen. Zwar waren Angehörige des erweiterten Familienkreises während der Fiestas an die Praktiken beteiligt, die religiösen Dienste und die gemeinschaftliche Arbeiten blieb jedoch weitgehend auf die Kernfamilien beschränkt. Dieser Personenkreis bildet eine erste, heterogene Referenzgruppe, die ich als »religiöse Aktivisten« bezeichne. Sie unterscheidet sich aus analytischen Gründen weiter, um herauszuarbeiten, wie diese ausdifferenzierten Referenzgruppen während der Fiestas in symbolischen Interaktionen bei einzelnen kulturellen Performanzen zusammengeführt wurden, wodurch immer wieder der innere Zusammenhalt der heterogenen Gemeinschaft gefestigt wurde.

4.1.2 Die Kompanien (*koompanyas*)

Die Angehörigen einer Kompanie sahen diese als selbstständige Einheit an und regelten ihre Angelegenheiten weitgehend autonom. Im Sinne einer inneren Differenzierung der religiösen Aktivisten fasse ich daher die Kompanien als weitere Referenzgruppen auf. Die in den offiziellen Verzeichnissen aufgeführte Nummerierung der Kompanien wurde im Untersuchungszeitraum dreimal verändert, indes wurden die Kompanien von der Anhängerschaft über den Namen des jeweiligen Kommandanten identifiziert. Jede Kompanie verfügte im Schreinzentrum über eine Gemeinschaftsunterkunft für ihre Offiziere sowie mindestens eine weitere für ihre einfachen Anhänger (*jeenteso'ob*). Die Offiziere sind Teil der im nächsten Abschnitt behandelten Referenzgruppe der *ofisiaales* (Amtsinhaber) und ordneten sich aufsteigend in die Ränge *kaaboj*, *sarjeentoj*, *teenientej*, *kaapitan* und *komandaantej*.⁶¹ Einige Ränge blieben in einzelnen Kompanien zeitweilig unbesetzt, andere waren doppelt oder dreifach besetzt. Jeder Kompanie waren zudem zwei bis drei Gebetskundige (*resadores*) zugeordnet, die während der Kreuzwachen in der Kirche die Riten durchführten. Die Kreuzwache (*seerwisyoj*), die vormals der Reihe nach von den Kompa-

⁶¹ In etwa Obergefreiter, Feldwebel, Oberstleutnant, Hauptmann, Kommandant (Major). Die Kompanien wurden in der Kastenkriegszeit nach dem Vorbild der mexikanischen Armee gebildet, mit der die mayasprachige Bevölkerung vertraut wurden, als yukatekische indianische Hilfstruppen im Vorfeld des Kastenkrieges rekrutierten (Reed 1964: 27f., 46f., 162; Grube 1990: 261; vgl. auch Kap. 3.1).

nien für zwei Wochen übernommen wurde, war bereits vor dem Jahr 1998 auf eine Woche reduziert worden, um den Anforderungen ansteigender Lohnarbeit gerecht zu werden. Nichtsdestotrotz sind es vor allem die verantwortlichen Offiziere und ältere, nicht in Lohn-erwerb stehende Männer, die den Wachdienst leisten. Die Wächter sorgen in der Kirche für einen geregelten Betrieb und halten sich ansonsten in der Gemeinschaftsunterkunft ihrer Kompanie auf. Die »militärische« Schutzfunktion der Kreuzwache scheint weitgehend ihre Bedeutung verloren zu haben.⁶² Zwar hatten in den 1980ern protestantische Missionare und Konvertiten bisweilen versucht, in die Kreuzkirche einzudringen (Grube 1990: 265; Smailus pers. Komm.), doch für den Untersuchungszeitraum liegen mir keine Berichte über derartige Übergriffe vor. Der zweite Bereich, in dem die Kompanien sich engagierten, stellten die *kuuchnal*-Gruppen für die drei Kreuz-Fiestas dar, die innerhalb der Kompanien gebildet wurden. Während des dreitägigen Ritual-Zyklus übernachteten die Angehörigen der *kuuchnal*-Gruppen ebenfalls in den Gemeinschaftsunterkünften ihrer Kompanie und verrichten dort die erforderlichen Arbeiten. Bewohner entfernter Ortschaften quartierten sich manchmal für die gesamte Fiesta dort ein, während die Aktivisten aus dem benachbarten Señor zwischenzeitlich auf ihre Höfe zurückkehrten.

In der Kompanie meiner Gastgeber entspannen sich intensive Beziehungen zu über 30 Personen, die nicht dem unmittelbaren familiären Zusammenhang entstammten. Mit ihnen traf ich auch außerhalb der Fiesta häufig zusammen und ihr Beitrag zu meinen Daten ist bedeutend. Insbesondere zur Kompanie von Don Alfonso aus Yaxley konnte ich sehr gute Kontakte etablieren, da mein Freund Don Cres dort einen Offiziersrang bekleidete. Diese Kompanie richtete auf der August-Fiesta vor ihrer Gemeinschaftsunterkunft die *noche bakeriyaj* aus und Don Alfonso, der durch den in Kapitel 2.3 geschilderten Angriff auf mich beschämte *komandaantej*, hieß mich in den folgenden Jahre herzlich willkommen. Außerhalb des arbeitsintensiven dreitägigen Ritualzyklus »meiner« Kompanie beteiligte ich mich in anderen *kuuchnal*-Gruppen an Arbeiten oder Speiseopferzeremonien, so dass ich mit Personen aus allen Kompanien und Kreuzkultortschaften Gespräche führte.

⁶² Montes (2009: 129) weist auf die Bewaffnung der Wache hin, doch weder bei meinen Besuchen der Wachhabenden, noch von Smailus (pers. Kommunikation 2012), der auch häufig die Kreuzwache aufgesucht hatte, erhielt ich Hinweise darauf. Auf Fotos der Fiesta 1936 ist eine mit Gewehren bewaffnete Garde zu sehen (vgl. Sullivan 1989: 59, 102). Auf der August-Fiesta 2004 waren zum Empfang der Pilger aus Chumpon sechs Waffenträger anwesend, die beim Betreten der Kirche Salutschüsse abgaben und auf der August-Fiesta 2008 wurden die Pilger aus Chumpon von einem jungen Mann mit einem Jagdgewehr begleitet.

4.1.3 Die Amtsinhaber (*ofisiaales*)

Die Amtsinhaber des Kreuzkultes wurden im offiziellen Sprachgebrauch als *ofisiaales* (Amtsinhaber) oder *dignatarios* (Würdenträger) zusammengefasst. Deren Anzahl betrug in den offiziellen Verzeichnissen im Jahr 2004 insgesamt 93 Personen, im nächsten Jahr bereits 104 Personen und 2008 sogar 120, wobei die mindestens sieben Offiziere und *resadores* (Gebetskundige) der gerade entstandenen zwölften Kompanie noch keinen Eingang gefunden hatten. Die Übersicht über die Herkunftsorte (Tab. 3) verdeutlicht das bereits angesprochene Machtgefüge im Kreuzkult und gibt Auskunft über die lokale Streuung religiöser Kompetenzen und Informationen zu religiösen Aktivitäten. Das Schreinzentrum Tixcacal Guardia wies im Untersuchungszeitraum mit 20 bis 30 Amtsinhabern nicht nur die höchste Anzahl von Würdenträgern auf, sondern stellte mit dem ersten Kreuzpatron und dem Standortkommandanten zwei der höchsten Ämter. Nahezu die gleiche Anzahl von Würdenträgern stammte aus der Ortschaft Señor, was vornehmlich darauf zurückzuführen ist, dass Señor mit über 2.500 Einwohnern der mit Abstand größte Ort war. Angesichts einer Einwohnerzahl von unter 600 lebten in Yaxley mit 13 bis 18 Personen überproportional viele Amtsinhaber, darunter vier, zeitweise fünf *maaya paax*-Musiker, was auf eine spezifische lokale Domäne hinweist. Aus Tusik, Melchor Ocampo und Kampokolché, deren Größe in etwa Yaxley gleichkam, stammten jeweils nur zwei bis fünf Würdenträger. X-Pichil, aus dem sich einige Einwohner erst vor kurzem dem Kreuzkult anschlossen, war mit sieben bzw. zehn Amtsinhabern prominent vertreten – darunter der *nojoch jeeneral* Don Jacinto. Zwar ist X-Pichil mit über 1.200 Einwohnern der zweitgrößte Ort, doch ein Großteil der Bevölkerung dürfte kaum einen Bezug zum Kreuzkult haben.

Da die Anhängerschaft des Kreuzkultes keine allgemeine Abgabe leistet,⁶³ wurden die Amtsinhaber für ihre religiöse Tätigkeit nicht finanziell sondern mit Speisen aus den Opferzeremonien vergütet. Der zeitliche Aufwand für viele Ämter ließ sich mit geregelter Lohnarbeit nicht vereinbaren, weshalb die Würdenträger eine geringfügige staatliche Unterstützung erhielten. Neben freiem Eintritt in Museen wie vorspanische Ruinenstätten und unentgeltlicher Nutzung des öffentlichen Verkehrsunternehmens *Mayab* umfasste diese auch eine kleine Rente, die im Jahr 2000 lediglich 120 Pesos im Monat betrug bzw. 350 Pesos im Jahr 2008.⁶⁴ Obwohl alle Ämter im Idealfall auf Lebenszeit vergeben und nur im

⁶³ Geringe Einkünfte ergaben sich allenfalls durch bezahlte Messen, die im Auftrag durchgeführt werden, etwa zum Gedenken an verstorbene Angehörige oder als Bittgebete.

⁶⁴ Im Jahr 2005 wurden zudem auch monatliche Lebensmittellieferungen für die Würdenträger eingeführt (Chan Tun 7.8.2005) Für das Jahr 2000 betrug der finanzielle Unterhalt umgerechnet etwa 14,00 €, im Jahr 2008 etwa 23,50 €. Zur Einschätzung der Kaufkraft in der Zona Maya vgl. Tab. 13–14 im Anhang.

Tab. 3: Anzahl der Amtsinhaber nach Herkunftsorten

Kreuzkultgemeinde	2000	2004	2005
Tixcacal Guardia	20	27	30
Señor	19	24	30
Yaxley	18	12	13
X-Pichil*	7	10	10
Tusik	1	5	5
Melchor Ocampo	2	3	4
Yodzotot Nuevo	1	4	4
(José María) Pino Suárez	2	3	2
Kampokolché (Nuevo)	2	2	2
Chanchén Comandante	1	1	1
San José Primero	1	1	1
Tzukum (<i>rancho</i> nahe Yaxley)	1	1	1
Chun Kulche (<i>rancho</i> nahe Yaxley)	1		
Santo Domingo (<i>rancho</i> nahe Melchor Ocampo)**	1		
Felipe Carrillo Puerto***	1		
Tepich***	1		1
<i>Gesamt</i>	<i>79</i>	<i>93</i>	<i>104</i>

Quelle: Eigene Darstellung nach Angaben von Don Cres sowie offiziellen Verzeichnissen des Kreuzkults von Tixcacal Guardia und Angaben des Sekretärs Don Mauro. Da 2000 die Aufstellung der *ofisiales* von Don Cres aus dem Gedächtnis erfolgte, mag die Anzahl höher liegen (vgl. Kap. 2). In den offiziellen Verzeichnissen, die ich 2004, 2005 und 2008 vom Sekretär Don Mauro erhielt, waren keine Wohnorte aufgeführt, sondern wurden mir von ihm genannt. Die Liste von 2008 ist hier unberücksichtigt, weil er einige neue Würdenträger keinem Ort zuordnen konnte und die neugegründete 12. Kompanie noch nicht aufgeführt war.

* Aus X-Pichil partizipierte zwar nur eine Minderheit der Bevölkerung am Kreuzkult, doch stellt diese überproportional viele Würdenträger.

** Santo Domingo wurde vor 2000 aufgegeben, es handelt sich wahrscheinlich um einen Würdenträger, der zuvor dort lebte.

*** Tepich und Felipe Carrillo Puerto sind nicht als Kreuzkultgemeinden aufzufassen, da jeweils nur wenige Einwohner an den religiösen Aktivitäten des Kreuzkultes partizipierten.

Todesfall oder bei schwerer Krankheit neu besetzt würden (Villa Rojas 1945: 92; Grube 1990: 263), gab es im Untersuchungszeitraum mehrere Amtsinhaber, die nach Konflikten ihr Amt verloren. In meiner Gastkompanie wurden die *komandaantes* Don Pedro 2002 und Don Jorge 2010 von ihrer Aufgabe entbunden, da ihnen Pflichtverletzungen zur Last gelegt wurden. Sogar die beiden Kreuzpatrone Don Isidro und Don Agapito wurden 2004 und 2010 nach Zerwürfnissen abgesetzt. Eine Prüfung der Verzeichnisse ergab, dass sich »regelmäßige Aufstiege« und vermeintliche »Ausnahmen« die Waage hielten. Nicht zuletzt aufgrund eines schwindenden Interesses, die arbeitsaufwendigen Verpflichtungen zu über-

nehmen, schien der Zugang zu Ämtern weitgehend offen für alle Aktivisten. Der eingangs erwähnte Anstieg von Offizieren lässt sich vornehmlich auf Neugründungen von Kompanien nach internen Auseinandersetzungen zurückführen. Die gestiegene Anzahl der Offiziere innerhalb einer Kompanie wurde mir im Fall meiner Gastkompanie als Maßnahme begründet, die zur besseren Verteilung von Verantwortlichkeiten führen sollte. Darüber hinaus mag auch die Absicherung religiöser Aktivisten durch die Inanspruchnahme staatlicher Unterstützung von Amtsinhabern eine Rolle gespielt haben.

Während meiner Aufenthalte habe ich mit Amtsinhabern aller Ränge sprechen und die überwiegende Mehrheit der Amtsinhaber auf der Fiesta näher kennenlernen können. Zumeist wurden sie auf Maya *nojoch máako'ob* (wörtl. große Leute, lit. ehrwürdige Leute) genannt. Der Terminus wurde auch für die aufständischen Vorfahren verwendet und diente darüber hinaus allgemein als Bezeichnung für ältere Leute. Zu dem so bezeichneten Personenkreis wurden neben den Würdenträgern, die Inhaber spezieller kultureller Kompetenzen und Hüter des alten Denkens gerechnet (vgl. Kap. 4.2), Personen also, die eine hohe Reputation genossen und die Voraussetzungen aufwiesen, ein Kreuzkultamt zu übernehmen. Über die Kontakte zu den Amtsinhabern hinaus pflegte ich Beziehungen zu weiteren Angehörigen dieser erweiterten Gruppe, beispielsweise zu den *j meeno'ob* Don Esteban (Tixcacal Guardia), Don Pedro (Chanchén Comandante) und Don Vicente (Señor).⁶⁵

4.1.4 Die Fiesta-Ämter der *bakéeros* und *x bakéeras*

Spezielle Ämter bei der Fiesta bilden die hierarchische Sozialstruktur einer kolonialen Hazienda nach. Etwa 15 bis 20 Ehepaare⁶⁶ bekleideten diese Stellungen: Der Besitzer (*hacendado*), bezeichnet als *nojoch ts'uul* (großer Fremder), ein Vorarbeiter, dem *chaan ts'uul* (kleiner Fremder), sowie einfachen Kuhhirten (*bakéeros*) – von letzteren leitet sich auch die Bezeichnung der gesamten Ämterklasse ab. Analog zur Hierarchie der Männer tragen deren Ehefrauen die Amtsbezeichnungen *x nuuk xunáan* (großes Weib) und *chan xunáan* (kleines Weib), während die Frauen der einfachen Kuhhirten als *x bakéeras* bezeichnet werden.⁶⁷ Als Erkennungszeichen tragen die Amtsinhaberinnen während der Fiesta mit

⁶⁵ Die römisch-katholische mayasprachige Bevölkerung außerhalb der Zona Maya ist durch die Einheitskirche mit einer relativen Abgrenzung eines »rein christlichen« Bereiches und eines leidlich tolerierten synkretistischen Bereiches konfrontiert (Campos Garcia 2007), weshalb letzterem vor allem in den privaten Feldbauriten Bedeutung zukommt. Im Kreuzkult sind beide Bereiche zu etwas Neuem verschmolzen und die *j meeno'ob* sind sozial und mit ihren religiösen Praktiken integriert.

⁶⁶ Da die *bakéeros* und *x bakéeras* von den Kompanien entsandt werden, erhöhte sich im Untersuchungszeitraum deren Anzahl mit der Gründung neuer Kompanien.

⁶⁷ Der gebräuchliche Ausdruck für »Frau« im Maya ist *x ch'uup*, die veraltete Bezeichnung *xunáan* wird selten verwandt, weshalb ich sie hier mit der im Deutschen ebenfalls veralteten Form »Weib« übersetze.

farbigen Bändern geschmückte Panamahüte. Während die älteren Frauen in traditionelle *iipüles* gekleidet waren, trugen die jüngeren *x bakéeras* zum Teil die gebräuchliche moderne Alltagskleidung (*vestido*).

Ich behandle die Ämterklasse der *bakéeros* als eine eigene Referenzgruppe; zwar war ihr Einfluss innerhalb der Kreuzkulthierarchie auf die Vorbereitung und Durchführung der Fiesta beschränkt, doch übernahmen sie während der gesamten Fiesta eine prominente Rolle. So begleiten sie die Prozessionen der *kuuchnal*-Gruppen in die Kirche und bei den Zeremonien, die die Stierkämpfe einleiten. Bei der Zusammenkunft der Würdenträger in der nächtlichen *noche bakeriyaj*-Trinkzeremonie (vgl. Kap. 7.2) verteilten die *bakéeros* und Zigaretten und Schnaps, während die *x bakéeras* als Tanzpartnerinnen für den zereemoniellen *maaya paax*-Tanz zur Verfügung standen. Die Männer organisierten zudem am Morgen danach die Errichtung des Weltenbaums (*yáax che'*, vgl. Kap. 7.3). Dabei spielte der »Große Nasenbär« (*nojoch chi'ik*) eine herausragende Rolle dessen Name sich davon ableitet, dass er gleich einem Nasenbären im *yáax che'*-Baum sitzt, während dieser aufgestellt wird. Er übernahm zudem die, mit einer Art polizeilichen Befugnis ausgestattete, Ordnungsfunktion auf der Fiesta. Sein Vertreter ist der *chaan chi'ik* (kleiner Nasenbär) und die Ehefrauen beider Amtsinhaber fungieren als *x bakéeras* ohne besonderen Aufgabenbereich. Mit den Jahren wurde ich zunehmend in die Gruppe der *bakéeros* integriert und war am Errichten des Weltenbaumes beteiligt. Besonders freundschaftliche Beziehungen entwickelten sich zum »Großen Nasenbären« Don Humberto aus Señor und er gab mir bereitwillig vielschichtige Erklärungen. Auch zu dem aus San José I. stammenden Ehepaar, dem *nojoch ts'uul* Don Juan und seiner Frau Doña Victoria, entwickelte sich ein freundschaftliches Verhältnis und dank der selbstbewussten Doña Victoria gelang es mir, die gegenseitigen Hemmschwellen beim Auffordern der *x bakéeras* zum Tanz abzubauen. Da die Angehörigen dieser Ämterklasse bei den identitätspolitischen Inszenierungen der Fiesta (vgl. Kap. 7) eine zentrale Rolle spielen, wird ihren Angelegenheiten und Aussagen besondere Berücksichtigung zuteil.

4.1.5 Die oberste Führungsriege

Innerhalb der Gemeinschaft sind die höchsten Ämter terminologisch nicht zusammengefasst. Obwohl die Amtsinhaber in einer besonderen Konkurrenzkonstellation zueinander stehen, zeichnen sie sich durch ähnliche soziale und politische Stellung und Interessenslage aus, weshalb ich zu dieser Referenzgruppe alle Akteure zähle, die in einem eigenständigen Bereich die höchste Verantwortung tragen. Dazu zählt der Patron des Kreuzes als religiö-

ses Oberhaupt, der *nojoch jeeneral*, der den Kompanien vorsteht, sowie der Standortkommandant von Tixcacal Guardia, wobei sich in ihrem Verhältnis keine hierarchische Ordnung ausmachen ließ. Daneben rechne ich die *komandaantes* der relativ autonomen Kompanien dazu und, im Rahmen der Fiesta, die sich aus ihnen rekrutierenden *diputados* der Fiesta, die Patenschaften für Ereignisse wie die *noche bakeriyaj* übernehmen oder als *nojchilo'ob* (Leiter) der *kuuchnal*-Gruppen fungieren. Dazu gehört auch der *nojoch ts'uul* als oberster *bakéeroj* und die Patrone der Kreuzkulte von Tulum und Chumpon, die mit ihren Pilgergruppen die Fiesta besuchten.

Während im historischen Kreuzkult die obersten militärischen Führer dem Diktat der Kreuzpatrone unterworfen waren, übten sie zugleich die Befehlsgewalt über die ihnen untergeordneten Menschen nahezu uneingeschränkt aus. Mit der Phase der *líbertad* ist die autoritäre Führung in die innergemeinschaftliche Kritik geraten und von den obersten Amtsinhabern wird eine besondere Vorbildfunktion eingefordert. Da die Regierung in ihnen Ansprechpartner und Mediatoren für die Verteilung von Beihilfen sieht, stehen sie stets unter kritischer Beobachtung. Ihre Anhänger fordern Transparenz und demokratische Partizipation, was diese Referenzgruppe unter einen gemeinsamen Rechtfertigungsdruck stellt. Die oberste Führungsriege stärkt ihren Zusammenhalt in den identitätspolitischen Performanzen der Fiesta (vgl. Kap. 7). Mit dem bereits verstorbenen Standortkommandanten Don Marce, dem späteren Patron Don Agapito, dem *nojoch jeeneral* Don Isidro sowie dem Patron Don Julio aus Chumpon habe ich verschiedene Gespräche geführt, an denen auch anderer Würdenträger in der Kirche von Tixcacal Guardia beteiligt waren.

4.2 Intersektionale Verschränkungen in der Kreuzkultgemeinschaft

Die vorgenannten Referenzgruppen – deren Angehörige sich in Interessenslage und gesellschaftlichem Ansehen ähneln und darüber hinaus ein Bewusstsein ihrer Gemeinsamkeiten entwickelt haben – dienen dazu, die gesellschaftlichen Positionen der einzelnen Akteure zueinander bestimmen zu können. Eine eindeutige Abgrenzung dieser Gruppen ist nur bedingt sinnvoll. Denn verschiedene Gruppenzugehörigkeiten waren miteinander verschränkt, was spezifische Interaktionskonstellationen hervorbrachte, in denen Loyalitäten und Interessen auch über Gruppengrenzen hinweg entstanden. So waren in bestimmten Situationen Geschlecht oder Alter ausschlaggebend. Diese Verschiebungen von Identifikationen und daraus resultierende Loyalitätskonflikte verdeutlichen sich an einem Beispiel: Die Ehefrauen sowohl von Offizieren wie von einfachen Anhänger forderten gemeinsam, ein Toilettenhaus für die Gemeinschaftsunterkunft meiner Gastkompanie ein-

zurichten – anstatt die kleinen Gewinne, die die Kompanie durch ihre Tanzveranstaltung erzielt hatte, in Alkohol zu investieren.

Zur terminologischen Handhabung der Differenz innerhalb der Referenzgruppen sowie den sich situativ eröffnenden Handlungsoptionen oder Bündnissen infolge der Überschneidungen von Gruppenzugehörigkeiten, greife ich auf das Konzept der »Intersektionalität« zurück. Die aus dem feministischen Ansatz von »race«, »class« und »gender« entstandene Konzeption erweitert die drei Identifikationslinien um weitere Faktoren wie Alter, Nationalität, Beruf oder sexuelle Orientierung (Winker/Degele 2009: 11–24). Kategorien wie Geschlecht und »Rasse« bzw. ethnische Zugehörigkeit werden dabei nicht auf vermeintlich »natürliche« Anlagen zurückgeführt, die eine deterministische Wirkung entfalten, sondern als soziale Konstruktionen und Zuschreibungen, die spezifische soziale Erfahrungen der Akteure hervorbringen. Der Forderung nach einer konkreteren Konzeptualisierung der Beziehungen von „[sozialen] Strukturen, symbolischen Repräsentationen und Identifikationskonstruktionen“ (ebd.: 23) versuche ich in den folgenden Kapiteln sowohl auf der theoretischen wie empirischen Ebene nachzukommen.

Zwar haben die Mehrzahl der oben genannten Kategorien im Zusammenhang mit der Fiesta in einzelnen Aspekten Bedeutung erlangt, doch nicht in einem Ausmaß, das eine ausführliche Differenzierung rechtfertigt.⁶⁸ Da die kulturellen Praktiken in geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung organisiert sind und Männer und Frauen verschiedene symbolische Funktionen in der Darstellung der sozialen Gruppe wahrnehmen, differenziere ich die Angehörigen jeder Referenzgruppe zunächst nach ihrer Geschlechtszugehörigkeit. Für die Reputation der Akteure ist ihre Generationszugehörigkeit ebenfalls von grundlegender Bedeutung,⁶⁹ weshalb ich im Einklang mit der Wahrnehmung der Kreuzkultanhängerschaft drei Altersklassen unterscheide:

- 1) *paalalo'ob* – Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene, auch wenn sie verheiratet sind, vor Geburt ihres ersten Kindes;
- 2) *máako'ob* – Erwachsene mit heranwachsenden Kindern;
- 3) *nojoch máako'ob* – ältere Ehepaare, bei denen die Ehefrauen in die Menopause eingetreten und deren Kinder eigenständig sind.

⁶⁸ Seit etwa 2006 bekennt sich in Señor eine Gruppe von etwa fünf männlichen Jugendlichen durch feminisierte Aufmachung und Verhalten in der Öffentlichkeit zu ihrer homosexuellen Orientierung. Zwei dieser Jugendlichen gaben an, dass sie nicht wagen würden bei den Tanzveranstaltungen der Fiesta zu tanzen.

⁶⁹ Um eine relative Ausgewogenheit in der Repräsentation der Referenzgruppen zu gewährleisten, habe ich den Zugang zu Gesprächspartnerinnen und -partnern aller Altersklassen gesucht.

Nur Erwachsene, die eigene Kinder erziehen, konnten ein Kreuzkultamt übernehmen.⁷⁰ Meine wachsende Reputation unter den Amtsinhabern wurde von ihnen daher mehrfach scherzhaft mit dem Hinweis auf meine Kinderlosigkeit konterkariert.

Wie eingangs bereits angemerkt, besaßen ethnische Zuschreibungen unter den Aufständischen nicht den Einfluss, wie in der yukatekischen Propaganda und später auch in Teilen der akademischen Literatur kolportiert. Phänotypische Ausprägungen wie schwarze Haut, krauses oder gewelltes Haar oder eine Tendenz zur Glatzenbildung, die einige Angehörige aufwiesen, wurden zwar als Hinweise auf afrikanisch-karibische, libanesisch- oder chinesische Vorfahren wahrgenommen, doch selten angeführt und noch weniger als Abgrenzungskriterium genutzt. Ein Angehöriger meiner Gruppe von Schweinespendern war von deutlich dunklerer Hautfarbe und trug den Spitznamen »Negro« und einmal hoben die anderen *kuuchnalo'ob* seine afrikanische Herkunft hervor. Die Erwähnung seiner Hautfarbe löste Verlegenheit beim Betroffenen aus und ich hatte den Eindruck, dass sich die anderen mit diesem Verweis auf seine Kosten selbst ein wenig »weißer« erscheinen lassen wollten. Mit der schwarzen Bevölkerung (*boox máako'ob*) des benachbarten Belizes wurde zumeist sympathisiert, da sie, wie die Cruzoob als arm (*óotsil*) galten. Meine Gastfamilie, die chinesische Vorfahren aufwies, hielt im Kreuzkult einflussreiche Positionen besetzt. Eine Kategorie »Weißer« wurde kaum bemüht und sehr selten anhand physischer Merkmale kenntlich gemacht. Das Sozionym *ts'uul* (Fremder) orientierte sich an städtischer Lebensweise oder an den zur Verfügung stehenden finanziellen Mitteln. Als »typische« Erscheinungsform galt lediglich ein kräftiger Vollbart. Allerdings wurde die Empfindlichkeit meiner Haut gegenüber Witterungseinflüssen und anderen Beanspruchungen mit ihrer hellen Färbung in Verbindung gebracht.

Die Differenzkategorie der beruflichen Identifikation kam ebenfalls nur bedingt zum Tragen. Über höhere Bildungstitel oder den Zugang zu geregelten Arbeitsverhältnissen verfügten nur die wenigsten Kreuzkultanhänger. Zwar riefen unter den Cruzoob-Chicleros (Chicle-Zapfer) ihre speziellen Techniken und gewerkschaftliche Organisation einen gewissen »Berufsstolz« unter ihnen hervor, aber diese Arbeit nahm nur noch einen verschwindenden Anteil an der lokalen Wirtschaft ein. Das durch Lohnarbeit gestiegene Einkommen führte zu wachsender Reputation und die Repräsentationen des eigenen Wohlstandes spiegelten den ungleich strukturierten sozialen Raum für alle Beteiligten sichtlich wider. Die höchsten Amtsinhaber lebten oft in bitterer Armut, da sie zu alt für die Lohnarbeit oder von ihren religiösen Aufgaben zu stark vereinnahmt waren. Ihre Kinder schienen

⁷⁰ Aufgrund dieser Kriterien scheinen bestimmte Referenzgruppen, z.B. die Amtsinhaber, nicht Vertreter aller Untergruppen aufzuweisen. Die Ehefrauen der Würdenträger, die zwar kein offizielles Amt, aber Führungsrollen einnehmen, sowie die unmündigen Kinder rechne ich ebenfalls dieser Referenzgruppe zu.

von der Stellung der Eltern zu profitieren, so dass viele bedeutende Positionen in der kommunalen oder *ejido*-Verwaltung innehatten. Für die gesellschaftliche Anerkennung innerhalb der Kreuzkultgemeinschaft waren analog zu den Qualifikationen eines »regulären« Arbeitsmarktes spezifische kulturelle Kompetenzen von Bedeutung: Neben der Kenntnis von Gebeten (*reesas*) und Ritualen (*máatan, loj*) sind dies seherische Potentiale (*ilmaj*), kräuter-medizinische Kenntnisse (*ts'aak xíw*), Massagetechniken (*yoot'*), musikalisches Können (*maaya paax*), sowie das Erzählen von Geschichten (*kweentos*). Die Verschränkung verschiedener Kompetenzen findet sich in der Anerkennung kulturellen Expertentums, wie der traditionellen Hebamme (*x ilaj k'oja'an*), dem Kräuterheiler oder dem *j meen*, einem religiösen Spezialisten, der seherische und heilende Fähigkeiten besitzt und Reinigungsrituale für die Milpa-Felder und für Ortschaften durchführt. Die Kenntnis dieser mit der Lebensweise der *máasewáal* (*milpa*-Bauern) verknüpften Praktiken war zwar kaum noch wirtschaftlich relevant, hob aber das Ansehen der Personen in der Gemeinschaft und verstärkte die Interaktionsbereitschaft staatlicher wie kulturpolitischer Akteure.

5 Lebenswirklichkeiten und Selbstwahrnehmung der Cruzoob

In keinem mexikanischen Bundesstaat veränderten sich die Lebensverhältnisse innerhalb kürzester Zeit so radikal wie in Quintana Roo. Aus der abgeschiedenen und fast durchgehend bewaldeten Region wurde innerhalb von vier Jahrzehnten ein ökologisch bedrohter und partiell urbanisierter Raum. Unter der ehemals weitgehend homogenen Landbevölkerung leben mittlerweile Menschen aus allen mexikanischen Landesteilen. Dies trifft besonders für den Norden von Quintana Roo zu, der aufgrund des internationalen Massentourismus einen transnationalen Charakter angenommen hat. Welche Auswirkungen diese vielfältigen Veränderungsprozesse auf die Selbstwahrnehmung der Cruzoob hatten und wie sie sich angesichts dessen weiterhin als distinktive Gruppe konstituieren, möchte ich im Folgenden diskutieren.

Die Bezeichnung »Cruzoob« ist ein Kunstwort, das von Nelson Reed (1964) geprägt wurde (Careaga Viliesid 1998: 21). In der ethnohistorischen und ethnologischen Literatur fand es Verbreitung, da kein Autonym existierte, welches die Kreuzkultanhänger von anderen Bevölkerungsgruppen unterschied. Zwar kann die Identifikation mit einem Kreuzschrein mit der Phrase *kin taal saantoj kaj* – ich gehöre zum (wörtl. ich komme vom) heiligen Ort, z.B. Tixcacal Guardia – ausgedrückt werden. Doch diese fand unter den Kreuzkultanhängern ebenso selten Verwendung wie der Verweis auf *ch'i'bal ba'ate'el máak*, die Abstammung von den Kämpfenden, mit der sprachlich auf die aufständischen Vorfahren im Kastenkrieg Bezug genommen wurde. Diese Identifikationen traten zutage, wenn die Ethiken und Herrschaftspraktiken der *nojoch máako'ob* zu Zeiten der früheren Unabhängigkeit mit den gesellschaftlichen Freiheiten von heute verglichen wurden. Sie waren auch offensichtlich in den Debatten darüber, ob der »Krieg gegen den Terror« (seit 2001) oder der Dritte Golfkrieg (2003–2011) als Zeichen dafür zu deuten seien, dass sich die Prophezeiung über einen finalen Krieg und den anschließenden Sieg der Kreuzkultgemeinschaft über ihre Feinde erfüllen würde.

Eine Gruppenidentifikation erfolgte vornehmlich durch dichotome Abgrenzungen zu anderen gesellschaftlichen Gruppen wie *máasewáal/ts'uul* oder *óotsil máak/ayik'al máak*.⁷¹ Die Bezeichnung *máasewáal* nahm Bezug auf die subsistenzwirtschaftlich orientierte Lebensweise, die die Ethiken und Ideale der Cruzoob-Gemeinschaft bestimmten und als gegensätzlich zu der vornehmlich städtischen und »ausbeuterischen« Lebensweise der *ts'uulo'ob*

⁷¹ Auf die Bedeutung von Abgrenzung in der Identitätsgenese wies bereits Frederic Barth (1970) in seinem Konzept der *ethnic boundaries* hin. Zur identitätsstiftenden Konstruktion der Positiv-Negativ-Beziehung zwischen Gruppen, durch die das »Eigene« mittels festgestellter Differenz zu einem vermeintlich »Anderen« lokalisiert wird, vgl. die postkoloniale Debatte um *self* und *the other* (Carrier 1995: 2–6, 26–29).

(Fremden) verstanden wurde. Das Gegensatzpaar »Arme« und »Reiche« – *óotsil máak* und *ayik'al máak* – stellte die materiellen Grundlagen beider Lebensweisen in den Vordergrund und verdeutlichte so den kausalen Zusammenhang. Die mit den Benennungen verknüpften Zuschreibungen verweisen ebenfalls auf den Kastenkrieg und damit auf das spezifische Selbstverständnis der Kreuzkultgemeinschaft. Nichtsdestotrotz stellen sowohl *máasewáal* als auch *óotsil máak* offene soziale Kategorien dar: Mayasprachige *milpa*-Bauern auf der gesamten Halbinsel bezeichneten sich als *máasewáal* und unter *óotsil máak* konnten sogar alle Armen der Welt subsumiert werden. Die Offenheit dieser Kategorien wurde wiederholt deutlich; auf lokaler Ebene, wenn Fremde in die Gemeinschaft aufgenommen wurden – etwa durch Heirat –, oder im globalen Kontext durch Solidaritätsbekundungen. Mit dem ökonomischen Wandel in Quintana Roo ging ein deutlicher Wandel der subsistenzorientierten *milpa*-Wirtschaft einher und die vermehrten Möglichkeiten zu Lohnarbeit führten zu einem allgemeinen Anstieg des Lebensstandards, aber auch zur Stratifizierung innerhalb der Kreuzkultanhängerschaft. Die sich verändernden und divergierenden Lebenswirklichkeiten der Cruzoob schienen eine gemeinschaftliche Identifikation mit den Zuschreibungen von *máasewáal* und *óotsil máak* zu erschweren. Doch ungeachtet der nicht eindeutigen Begrifflichkeit wurde die Selbstwahrnehmung der Cruzoob als »Wir-Gruppe« durch verschiedene Modi der Erinnerung und Vergegenwärtigung aufrechterhalten.

5.1 Materieller Wandel in den Kreuzkultgemeinden

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts – woran sich die letzten Zeitzeugen noch erinnern – war die materielle Kultur der Kreuzkultanhängerschaft beschränkt, denn die in die Wälder geflüchteten Cruzoob besaßen zumeist nur bewegliche Habe. In den einfachen, aus Holz und Palmstroh schnell zu errichtenden Häusern (*xa'anil naj*) bestand das Inventar aus Sisal-Hängematten, einem niedrigen runden Tisch nebst Hocker sowie Essgeschirr aus Naturmaterialien.⁷² Handelswaren wie Macheten, Kessel, Stoffe und Seife erwarben die Cruzoob im benachbarten Britisch-Honduras (Belize) oder von wenigen reisenden Händlern, die die Region besuchten; bezahlt wurden die Waren mit Gewinnen aus dem Verkauf von Schweinen (Villa Rojas 1945: 64f., 59). In den 1920ern und frühen 1930ern bescherte der Chicle-Boom einigen Cruzoob eine Phase des Wohlstands und Überflusses. Wie Villa Rojas beklagte, »verschwendeten« die Cruzoob ihre Gewinne für Alkohol und Süßigkeiten oder sie schafften sich Nähmaschinen und Grammophone an, die alsbald ungenutzt verkamen – ohne

⁷² Tortillas wurde in Kürbisschalen aufbewahrt, Speisen und Getränke aus den gehärteten Schalen des *luuch*-Baums konsumiert. Beide Formen werden auch heute noch vereinzelt genutzt, so werden die *luuch*-Schalen vor allem bei den Speiseopferfritten verwendet, im Alltag jedoch zumeist durch Plastikwaren ersetzt.

nachhaltige Verbesserung der Lebensverhältnisse (ebd. 64f.). Abgesehen von dieser kurzen Phase eines scheinbar »ungezügelter« Konsumismus bestimmte eine karge, subsistenzorientierte Lebensweise die Lebenswirklichkeit der Cruzoob bis in die 1970er Jahre. Fast alle meine Gesprächspartnerinnen und -partner, die diese beschwerliche Zeit erlebt hatten, betonten den Mangel, als sie nur eine Garnitur Kleidung besaßen und es als schwere Sünde galt, Nahrungsmitteln zu verschwenden. Gleichwohl versinnbildlichte für sie die »Lebensweise der Armen« (*u kuxtal óotsil máako 'ob*) ein rechtschaffenes und gottgefälliges Leben. Nach wie vor waren die Häuser vieler, insbesondere älterer Cruzoob ähnlich karg ausgestattet und die Alltagskost bestand meist aus Tortillas und dünner Bohnensuppe. Mit dem Bau der Tourismusmetropole Cancún Anfang der 1970er Jahre begannen sich die Lebensverhältnisse für einen großen Teil der Kreuzkultanhängerschaft nachhaltig zu verändern. Viele Männer arbeiteten temporär auf den Baustellen, später auch im Dienstleistungssektor. In den Hotels fanden Männer Anstellungen als Gärtner, Köche oder Kellner und Frauen als Zimmermädchen.⁷³ Auch in den Kreuzkultgemeinden änderte sich die ökonomische Situation, denn der Ressourcenmangel der Zona Turística sorgte für Beschäftigung in der Waldwirtschaft und beim Anbau von Cash Crops (vgl. Tab. 13–14 im Anhang).

Einige Familien betrieben neben der *milpa*-Subsistenz einen kleinen Dorfladen (*tienda*), der aufgrund der einsetzenden Elektrifizierung in den 1970ern über eine Kühltruhe verfügte, aus der die beliebten Erfrischungsgetränke der Marken Coca-Cola, Pepsi sowie der mexikanischen Firma Crystal verkauft wurden.⁷⁴ Im Jahr 2002 wies der Ort Señor insgesamt 26 derartiger *tiendas* auf, in denen zumeist Lebensmittel und Artikel des täglichen Bedarfs verkauft wurden. Viele boten zusätzlich weitere Waren an, wie gekühlte Milchprodukte, Schreibwaren, Medikamente, Ersatzteile für Fahrräder, Eisenwaren, Werkzeuge oder Elektroartikel und einzelne Läden verfügten über Telefon, Maismühle, Kopiergerät oder elektrisches Schleifgerät für Messer und Macheten (vgl. Tab. 15 im Anhang). Daneben existierte ein einziges Fachgeschäft für Textilien, mittlerweile haben sich weitere Läden spezialisiert und es entstanden auch mehrere Internetcafés.⁷⁵

Im Untersuchungszeitraum wurde der Ausbau der Infrastruktur zur Versorgung der Haushalte mit Wasser und Elektrizität weiter vorangetrieben: Im Jahr 1990 verfügten bereits 76,4% der Haushalte in den Kreuzkultgemeinden von Tixcacal Guardia über einen Strom-

⁷³ Eine Übersicht über die Auswirkungen des Tourismus auf die indigene Landbevölkerung im Bundesstaat Quintana Roo gibt Poóca (2010).

⁷⁴ Mexikanische Marken, wie die Orangenlimonade *Crush*, sind mittlerweile verschwunden. Als ich 2002 eine noch erhältliche Flasche *Crush* erwarb, erzählte mir meine dreißigjährige Gastgeberin Porfiria von ihren Kindheitserinnerungen auf dem *rancho*, wo sie die Flaschen im Brunnen gekühlt hatten.

⁷⁵ Das erste Internetcafé entstand in dem Laden mit Kopiergerät im Jahr 2004 und sechs Jahre später existierten bereits drei Internetcafés in Señor. Die Computer waren jedoch veraltet und die Verbindungen so leistungsschwach, dass nur ein Bruchteil der Möglichkeiten des Internets genutzt werden konnte.

anschluss, zwanzig Jahre später waren es 94,8%. Im selben Zeitraum stieg die durchschnittliche Anzahl der Haushalte, die an die öffentliche Zuwasserversorgung angeschlossen waren, von 78,8% auf 89,9%.⁷⁶ Während im Jahr 2000 lediglich 20,1% eine Toiletenschüssel⁷⁷ besaßen, waren es 2010 schon 53,3% (vgl. Tab. 5).⁷⁸ Die Cruzoob sahen die Versorgung mit Strom und Wasser weithin als eine grundlegende Bedingung für ein zeitgemäßes und gesundes Leben an. Darüber hinaus bewog die staatliche Gesundheitspolitik viele Menschen, sich sanitäre Anlagen privat zu finanzieren.

Mit der Elektrifizierung der Region stieg auch der Bedarf an Unterhaltungselektronik. Die Geräte wurden entweder in den Fachgeschäften in Felipe Carrillo Puerto erworben, oder zu deutlich günstigeren Preisen in Cancún bzw. der Zona Libre in Chetumal, einer Freihandelszone an der Grenze zu Belize. Während sich 1996 noch große Zuschauergruppen um vereinzelt vorhandene, kleine Schwarz-Weiß-Fernseher versammelten, waren 2011 viele Haushalten mit einem großen Farbfernseher, einem DVD-Player und einer Stereoanlage ausgestattet – Geräte, die zweifelsohne als Statussymbole fungierten. War im Jahr 2000 durchschnittlich in 44,5% der Haushalte in den Kreuzkultgemeinden ein Fernsehgerät vorhanden, steigerte sich der Wert in zehn Jahren auf 74,1%. Haushaltsgeräte, die vor allem Frauen die Arbeit erleichterten, wie etwa Gasherde, Kühlschränke oder Waschmaschinen, wurden größtenteils erst nach dem Kauf von Unterhaltungselektronik angeschafft. Daher war Gebrauchselektronik zwar weniger verbreitet, doch wies sie in den letzten Jahren einen höheren Zuwachs auf: Im Jahr 2000 gab es durchschnittlich in 37,5% der Haushalte Kühlschränke, 2010 bereits in 47,2%. Die Verbreitung von Waschmaschinen stieg in diesem Zeitraum von zunächst 9,1% auf 43,7% (vgl. Tab. 6).

Das Fahrrad, lange Zeit prominentes Statussymbol männlicher Jugendlicher, wurde zunehmend durch Motorroller ersetzt und etwa 2008 setzte eine rasante Motorisierung in Señor ein.⁷⁹ Im Kleidungsverhalten zeigte sich der Wandel ebenfalls deutlich. Die Männertracht aus weißer Baumwolle, *sak nook* (Hemd) und *kul eex* (halblange Hose), wurde schon lan-

⁷⁶ Das Wasser kam dabei zumeist aus einem Gartenschlauch im Hof, d. h. dass zum Teil auch mehrere Haushalte einen Anschluss gemeinsam nutzten. Da das Wasser keine Trinkwasserqualität aufwies, erwarben diejenigen, die es sich leisten konnten, in den *tiendas* Wasser in 20-Liter-Ballonflaschen.

⁷⁷ Die Toiletten waren mit einer Sickergrube verbunden und es wurde mit zuvor gefüllten Wassereimern gespült; eine Abwasserversorgung existierte meines Wissens nicht.

⁷⁸ Es bleibt die Frage offen, welche Aussagekraft eine Auswertung auf Mikroebene aufweist. Aufgrund des historisch gewachsenen Misstrauens unter der Kreuzkultanhängerschaft gegenüber staatlichen Institutionen kann nicht ausgeschlossen werden, dass einzelne Fragen nicht vollständig oder fehlerhaft beantwortet wurden. Ungeklärt bleibt auch, inwieweit eine mögliche Angewiesenheit auf staatliche Programme zur Armutsbekämpfung die Beantwortung beeinflusst hat. Einschränkend bleibt festzuhalten, dass bei einer Auswertung auf Mikroebene wie in den Tab. 4–6 die Daten Hinweise auf Entwicklungen geben, aber keine Momentaufnahme der Lebenswirklichkeit in den Kreuzkultgemeinden abbilden.

⁷⁹ Kraftfahrzeuge gab es zuvor fast ausschließlich in Form von Pritschenwagen oder den als Sammeltaxis verwendeten VW-Bussen, die vornehmlich gewerblich genutzt wurden.

Tab. 4: Ausbau der Infrastruktur in den Kreuzkultgemeinden, 1990–2010

	Anzahl der Haushalte*			mit Elektrizität			mit Wasseranschluss			mit Toilette	
	1990	2000	2010	1990	2000	2010	1990	2000	2010	2000	2010
Chanchén Comandante	23	22	21	87,0%	90,9%	100%	78,3%	100%	71,4%	18,2%	66,7%
Chun Kulche**	3			0%			0%				
(José María) Pino Suárez	31	39	57	83,9%	76,9%	98,2%	77,4%	94,9%	89,5%	69,2%	14,0%
Kampokolché (Nuevo)	58	82	110	82,8%	89,0%	98,2%	82,8%	93,9%	99,1%	8,5%	60,0%
Kampokolché Viejo**	4			0%			0%				
Melchor Ocampo	19	33	36	73,7%	72,7%	97,2%	89,5%	84,8%	91,7%	3,0%	25,0%
San Antonio Segundo	8	14	9	0%	71,4%	100%	0%	0%	0%	0%	0%
San Francisco Aké	52	67	83	73,1%	79,1%	94,0%	76,9%	92,5%	92,8%	0%	19,3%
San José Primero	4	3	3	0%	0%	100%	0%	0%	0%	33,3%	0%
Santo Domingo**	4			25,0%			0%				
Señor	309	456	658	84,1%	87,5%	95,7%	77,3%	92,3%	90,4%	18,4%	63,5%
Tixcacal Guardia	64	115	142	79,7%	89,6%	97,2%	79,7%	94,8%	74,6%	28,7%	51,4%
Tusik	113	134	161	77,0%	80,6%	90,1%	93,8%	99,3%	98,8%	42,5%	40,4%
Tzukum	7	7	6	0%	42,9%	0%	0%	0%	0%	0%	0%
Yaxley	76	115	126	76,3%	87,8%	93,7%	93,4%	95,7%	97,6%	7,0%	64,3%
Yodzonot Nuevo	14	20	19	0%	15,0%	84,2%	0%	95,0%	94,7%	0%	68,4%
Kreuzkultgemeinden Ø	789	1.107	1.431	76,4%	83,7%	94,8%	78,8%	92,0%	89,9%	20,1%	53,3%
<i>Felipe Carrillo Puerto</i>	<i>2.581</i>	<i>4.030</i>	<i>6.297</i>	<i>94,0%</i>	<i>92,8%</i>	<i>93,9%</i>	<i>77,3%</i>	<i>83,8%</i>	<i>91,1%</i>	<i>83,9%</i>	<i>89,7%</i>
<i>Municipio gesamt</i>	<i>8.610</i>	<i>12.173</i>	<i>17.146</i>	<i>83,5%</i>	<i>86,6%</i>	<i>93,0%</i>	<i>79,5%</i>	<i>84,6%</i>	<i>89,9%</i>	<i>51,2%</i>	<i>74,0%</i>
<i>Quintana Roo gesamt</i>	<i>105.843</i>	<i>213.566</i>	<i>369.235</i>	<i>82,2%</i>	<i>93,9%</i>	<i>93,9%</i>	<i>78,0%</i>	<i>88,7%</i>	<i>88,1%</i>	<i>84,6%</i>	<i>93,3%</i>

Quelle: Eigene Darstellung der prozentualen Häufigkeit nach INEGI (1992; 2001; 2011); in die Auswertung wurden nur die Ortschaften aufgenommen, in denen sich die Bevölkerung mehrheitlich zum Kreuzkult von Tixcacal Guardia bekennt (vgl. Kap. 4.1).

* Die Anzahl der Haushalte umfasst nur diejenigen, für die Angaben vorlagen. Die Abweichung zu den tatsächlich vorhandenen Haushalten betrug in den Kreuzkultgemeinden 1990: + 1 in Señor und 2000: + 2 in Tixcacal Guardia.

** Ortschaft wurde zwischen 1990 und 2000 aufgegeben.

Tab. 5: Zunahme von technischen Geräten in den Kreuzkultgemeinden, 2000–2010

	Anzahl der Haushalte*			mit Fernsehgerät			mit Kühlschrank			mit Waschmaschine			mit Auto	
	2000	2005	2010	2000	2005	2010	2000	2005	2010	2000	2005	2010	2000	2010
Chanchén Comandante	22	21	21	54,5%	76,2%	90,5%	18,2%	38,1%	71,4%	0%	14,3%	52,4%	4,5%	9,5%
(José María) Pino Suárez	39	52	57	30,8%	42,3%	75,4%	7,7%	7,7%	40,4%	2,6%	19,2%	47,4%	0%	3,5%
Kampokolché (Nuevo)	82	108	110	24,4%	52,8%	67,3%	11,0%	25,9%	40,0%	3,7%	25,9%	45,5%	0%	4,5%
Melchor Ocampo	33	35	36	36,4%	54,3%	58,3%	12,1%	17,1%	25,0%	3,0%	14,3%	27,8%	3,0%	2,8%
San Antonio Segundo	14	13	9	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%
San Francisco Aké	67	74	83	34,3%	55,4%	54,2%	3,0%	17,6%	30,1%	4,5%	21,6%	27,7%	0%	6,0%
San José Primero	3	3	3	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%
Señor	456	547	658	54,8%	71,1%	81,6%	20,4%	35,6%	52,3%	12,7%	30,5%	47,3%	2,6%	7,9%
Tixcacal Guardia	115	133	142	47,8%	63,2%	73,2%	16,5%	25,6%	38,7%	7,0%	26,3%	43,7%	4,3%	6,3%
Tusik	134	141	161	45,5%	51,8%	67,1%	22,4%	27,0%	47,8%	8,2%	15,6%	33,5%	3,7%	7,5%
Tzukum	7	6	6	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%
Yaxley	115	125	126	41,7%	60,8%	77,8%	18,3%	36,0%	64,3%	13,9%	30,4%	59,5%	1,7%	7,9%
Yodzonot Nuevo	20	20	19	0%	0%	63,2%	0%	0%	10,5%	0%	0%	15,8%	0%	5,3%
Kreuzkultgemeinden Ø	1.107	1.278	1.431	44,5%	60,8%	74,1%	37,5%	29,0%	47,2%	9,1%	25,4%	43,7%	2,3%	6,9%
<i>Felipe Carrillo Puerto</i>	<i>4.030</i>	<i>4.831</i>	<i>6.297</i>	<i>78,8%</i>	<i>86,4%</i>	<i>87,6%</i>	<i>56,3%</i>	<i>69,9%</i>	<i>75,2%</i>	<i>52,0%</i>	<i>66,6%</i>	<i>71,4%</i>	<i>18,0%</i>	<i>30,3%</i>
<i>Municipio gesamt</i>	<i>12.173</i>	<i>13.473</i>	<i>17.146</i>	<i>55,7%</i>	<i>72,3%</i>	<i>78,0%</i>	<i>32,7%</i>	<i>48,8%</i>	<i>57,5%</i>	<i>30,5%</i>	<i>48,8%</i>	<i>56,8%</i>	<i>9,0%</i>	<i>17,8%</i>
<i>Quintana Roo gesamt</i>	<i>213.566</i>	<i>286.012</i>	<i>369.235</i>	<i>78,4%</i>	<i>78,4%</i>	<i>88,6%</i>	<i>64,2%</i>	<i>69,2%</i>	<i>80,2%</i>	<i>54,5%</i>	<i>60,2%</i>	<i>68,7%</i>	<i>22,3%</i>	<i>36,5%</i>

Quelle: Eigene Darstellung der prozentualen Häufigkeit nach INEGI (2001; 2006 und 2011); in die Auswertung wurden nur die Ortschaften aufgenommen, in denen sich die Bevölkerung mehrheitlich zum Kreuzkult von Tixcacal Guardia bekennt (vgl. Kap. 4.1).

* Die Anzahl der Haushalte umfasst auch diejenigen, für die keine Angaben vorlagen, da diese im Zensus von 2005 nicht angegeben wurden. Die Abweichung zu den Haushalten ohne Angaben betrug 2000: - 2 in Tixcacal Guardia.

ge nicht mehr getragen.⁸⁰ Doch auch die einfachen weißen Baumwollhemden und schlecht geschnittenen dunklen Stoffhosen, die der Tracht nachfolgten, wurden von den Jüngeren durch T-Shirts und Jeans ersetzt. Der *ipíl* allerdings, die bestickte Tracht der Frauen, wurde selbst in Señor noch von vielen Frauen über 40 Jahren bevorzugt. Die jüngeren Frauen allerdings kleideten sich fast ausschließlich in T-Shirts und modisch knappen Röcken, die seit etwa 2006 immer mehr von Shorts abgelöst wurden.⁸¹

Wie schon zu Zeiten des Chicle-Booms verdeutlichten die neueren Entwicklungen, dass es unter den Cruzoob durchaus eine Sehnsucht nach einem konsumorientierten Leben gab und gibt, welche im Kontrast zum Ideal der armen, aber rechtschaffenen Lebensweise steht. Von konservativen Cruzoob wurde dieser Wandel als unvermeidliche Folge gesellschaftlicher Freiheit, der *libertaad*, betrachtet, die den Machtverlust der Kreuzkultelite und damit den Niedergang von Normen und Ethiken des *úuchben tuukul* einleitete. Allerdings profitierten sie von den neuen Annehmlichkeiten und selbst unter den Würdenträgern zogen nur ganz wenige ein Leben auf einem abgeschiedenen *rancho* ohne Stromversorgung vor. Die relative Akzeptanz des Wandels mag darin begründet liegen, dass in den Prophezeiungen über einen endgültigen Sieg der Cruzoob gerade die Zeit, in der sie Kleidung und Lebensweise ihrer Feinde annähmen, als notwendige Zwischenzeit in Gottes Plan erachtet wurde. Zumindest an Technikbegeisterung mangelte es auch religiösen Aktivistinnen nicht: Don Abundio, der um 1920 geborenen Sohn des Gründers von Señor, Kräuterheiler und *sarjeentoj* einer Kompanie zeigte großes Interesse an Nuklearwaffen zur Wiederaufnahme der Kämpfe. Er vermochte sich mit der Beschreibung seiner Flugreise zu einem Kongress über alternative Heilmethoden in der Schweiz auch einem jüngeren Publikum überzeugend als Mann des »modernen« Lebens zu präsentieren. Der achtzigjährige Würdenträger Don Cres, Nachfahre des berühmten Aufstandsführers Jacinto Pat, war sehr von meinem Mini-Disk-Rekorder angetan, mit dem es ihm möglich wäre, heimlich (sic!) die Gebete in der Kreuzkultkirche aufzunehmen. Die Jugendlichen, die mit Videospiele, Mobiltelefonen sowie Rock- und Popmusik aufwuchsen, verloren ihren Bezug zum Kreuzkult und seiner Geschichte indes nicht. Dies mag nicht zuletzt daran liegen, dass in der Populärkultur Bezüge zur Geschichte und Kultur der Cruzoob hergestellt wurden. Beispielsweise rief der generationsübergreifend beliebte Reggaemusiker *Santos Santiago* aus Felipe Carrillo Puerto die Cruzoob in einem seiner Songs (2002) dazu auf, sich nicht ihres Landes

⁸⁰ Die letzten beiden mir bekannten Träger der Männertracht waren der *nojoch jeeneral* Don Isidro (†2003) und Don Marce, der frühere Standortkommandant von Tixcacal Guardia (†2005).

⁸¹ Ein Generationskonflikt hinsichtlich eines unmoralischen Kleidungsverhaltens der weiblichen Jugendlichen ließ sich nicht feststellen, da auch der traditionelle *ipíl* viel Haut offenbart und freizügige Kleidung als Abgrenzungsmerkmal zu den züchtig bekleideten Protestantinnen betrachtet wurde.

und ihrer Kultur berauben zu lassen,⁸² und der siebzehnjährige Hip-Hopper *Pat Boy* aus Pino Suarez sang 2011 »in meinem Herzen *máasewáal*« (*máasewáal in puxi'ik'al*) und benannte als Referenzpunkt den Kreuzschrein Tixcacal Guardia (ED 1). Der fortwährende Erfolg des Kreuzkults und die Persistenz des Kastenkriegsdiskurses über Generationengrenzen hinweg erklärt sich m. E. aus Gegenwartsbezügen, die ich am Beispiel verschiedener Erinnerungsmodi erhellen werde.

5.2 Die Cruzoob-Erinnerungsgemeinschaft

Kollektive Formen der Erinnerung, von Maurice Halbwachs als »kollektives Gedächtnis« bezeichnet, stellen eine Außendimension des menschlichen Gedächtnisses dar, dessen Inhalte entsprechend gesellschaftlicher und kultureller Rahmenbedingungen organisiert und kommuniziert werden (Assmann 2002: 19f., 35f.). Die Angehörigen einer Erinnerungsgemeinschaft gedenken nicht allein eigenen Erlebnissen, sondern den historischen und sozialen Erfahrungen ihrer Referenzgruppe. Diese manifestieren sich in einem aus verschiedenen Quellen speisenden »Gedächtnis«. Wie bereits in Kapitel 4.2 geschildert, ist die Erinnerungsgemeinschaft zu Kastenkrieg und dem frühen Kreuzkult als heterogen und fragmentiert aufzufassen: Angehörige der Kreuzkultelite, marginalisierte Teile der Kreuzkultanhängerschaft oder protestantische Konvertiten interpretierten die Geschichte ihrer Vorfahren nicht einheitlich und führten untereinander eine Auseinandersetzung um Deutungshoheit.⁸³ Die Heterogenität des kollektiven Gedächtnisses beruhte nicht nur auf divergierenden Interessen, sondern auch darauf, dass Wissensbestände nicht allen Angehörigen der Erinnerungsgemeinschaft gleichermaßen zugänglich waren. Denn Informationen waren einerseits in einem *Raum der Quellen* verteilt – in Form von Museen, Archiven und Denkmälern oder durch die Präsenz von Experten, die über historisches Wissen verfügten. Andererseits wurden Erinnerungen in einem *Raum der Bühnen* performativ erzeugt, etwa bei offiziellen Gedenkfeiern oder zeremoniellen Zusammenkünften wie den Fiestas. Individuelle Formen des kollektiven Gedächtnisses hingen davon ab, wie es Personen möglich war, sich in diesen Räumen zu bewegen, mit bestimmten Akteuren zusammenzutreffen, wie sie interagierten und welchen Zugang sie zu verschiedenen Repräsentationen hatten.⁸⁴

⁸² *Santos Santiago* ruft in dem Stück *ma' u to'oko to'on* (Sie werden uns nicht berauben) die Cruzoob dazu auf, ihre verschollenen Schätze zu bergen, um ihre Unabhängigkeit nicht zu verlieren. Dabei greift er auf eine regional verbreitete Vorstellung zurück, nach der die Verstecke am 3. Mai zu leuchten beginnen (Hinz 2014).

⁸³ Eine ausführlichere Beschäftigung mit Formen kollektiver Erinnerung, insbesondere der Raumbezüge und der Fragmentierung der Cruzoob-Erinnerungsgemeinschaft findet sich in Hinz (2011).

⁸⁴ Zum Verständnis bietet sich Kurt Levins Konzept des *hodologischen Raums* mit einem »Raum der Wege« (griech. *hodos*, Weg) an, in dem Barrieren und Zugänglichkeiten auf die Entwicklung individueller mentaler Karten einwirken und Einfluss auf mögliche Bewegungsmuster nehmen (Graumann/Kruse 1978: 178, 190).

Der Raumbezug der Erinnerung, der durch Einschreibungen in der Landschaft entstand, lässt sich mit dem Terminus Mnemotop fassen, der ebenfalls auf Ansätze von Halbwachs zurückgeht (Assmann 2002: 59f.). Ein besonders einschneidendes Merkmal des Mnemotops Quintana Roo stellte sich in dem offensichtlichen Gefälle dar, zwischen der zentral gelegenen ländlichen Zona Maya und den urbanisierten Räumen im Norden mit den Tourismusmetropolen Cancún und Playa del Carmen sowie im Süden mit der Landeshauptstadt Chetumal. Die in den letzten Jahrzehnten praktisch aus dem Nichts entstandenen und rasant wachsenden Städte relativierten die im letzten Abschnitt beschriebenen materiellen Unterschiede, die sich in den Kreuzkultgemeinden herausbildeten.⁸⁵ Diese urbanen Zentren stellten für die Cruzoob ein Sinnbild für die unerhörten Profite dar, die durch Ausbeutung der Region und ihrer Menschen generiert wurden. Der Gegensatz von »arm« und »reich«, ein bedeutendes Destinktionsmerkmal der Kreuzkultanhängerschaft in Abgrenzung zur yukatekischen Oberschicht, ist heute sichtbar in die Landschaft eingeschrieben. Während der selbstgewählten Isolation im weitgehend unbesiedelten Quintana Roo waren die »Reichen« der unmittelbaren Wahrnehmung der Cruzoob entzogen. Mit zunehmender Lohnarbeit hingegen wurde soziale Ungleichheit direkt erfahrbar. Insofern bestärkte diese Erfahrung sozialer Differenz die Erinnerung an die Ziele der Aufständischen im Kastenkrieg.

Für die Cruzoob, die Milpa- oder Waldwirtschaft betrieben, stellte auch der Wald der Zona Maya ein spezifisches Mnemotop dar, das zahlreiche Bezüge zur Vergangenheit hervorrief. Dies waren insbesondere Erinnerungen an die Zeit der Flucht in der letzten Phase des Kastenkrieges, die durch topografische Begebenheiten ins Bewusstsein gerufen wurden – wie etwa die mit Regenwasser gefüllten Löcher im Karstgestein (*ja'tun*), mit dem die Flüchtenden ihren Durst löschten oder das partiell aus dem Boden herausragende Gestein, auf das sie traten, um keine verräterischen Spuren im weichen Erdboden zu hinterlassen. Ranchos, die den Milperos während arbeitsintensiver Phasen auf entlegenen Feldern als Wohnstätten dienten, spiegelten mit ihrer kargen materiellen Ausstattung die Lebensverhältnisse der Vergangenheit wider. Für Jagdausflüge oder den Holzeinschlag wurden die alten Pfade und Wege genutzt, die vor dem Bau der Straßen die Kreuzkultgemeinden verbanden und bereits verfallene Ortschaften dienten Jägern und Waldarbeitern als Raststätten. Welche Rolle individuelle Zugänge für die Herausbildung des kollektiven Gedächtnisses spielen, zeigt sich am Beispiel des Mnemotops »Wald« deutlich. Denn diese spezifischen Erinnerungsbezüge waren nicht nur den männlichen, als Lohnarbeiter in Zona Turística tätigen

⁸⁵ Bei einem Spaziergang durch Señor wies ich meine Gastgeberin Porfiria 2002 auf einige gut ausgestattete und mit Schmuckelementen versehene Steinhäuser hin. Dabei merkte ich an, dass hier wohl die Reichen des Ortes wohnen würden. Erstaunt entgegnete sie jedoch, dass es sich ebenfalls um *óotsil máako'ob* handle.

Cruzoob weniger zugänglich, sondern auch den weiblichen, da sie weit weniger an Aktivitäten im Wald beteiligt waren.

Die erinnerungsträchtigen Einschreibungen im Raum entfalteten ihre Wirkung vor allem durch eine Bühnenbildfunktion für soziale Interaktionen, in denen kollektive Erinnerung performativ erzeugt wurde. Dies veranschaulichte sich beispielsweise bei Feldbauritualen, in denen kulturelle Experten anwesend waren, die diese Zeichen zu kontextuieren wussten und an denen sie ihre Narrationen entwickeln konnten. Im *Raum der Bühnen*, in dem von privaten Feldbauzeremonien im Wald bis hin zu staatlich organisierten Gedenkfeiern in Felipe Carrillo Puerto zahlreiche Schauplätze sozialer Interaktion und performativer Erinnerung der Cruzoob entstanden, kam der Fiesta der heiligen Stätte Tixcacal Guardia besondere Bedeutung zu. An keinem Ort und zu keiner Zeit fanden so viele Angehörige beiderlei Geschlechts und aller Generationen zusammen. Ein Großteil der kulturellen und religiösen Experten war auf der Fiesta anwesend und sie erhielten damit nicht nur Gelegenheit, sich untereinander auszutauschen, sondern auch, ihr Wissen einem weiten Kreis von Interessierten zu vermitteln. Mit dem materiell beschränkten Leben in den Gemeinschaftsunterkünften, der gemeinschaftlichen Durchführung der Speiseopfer und dem Ausschluss von »Fremden« wurde die Fiesta zu einer temporär gelebten Erinnerung an die Zeit der selbst gewählten Isolation und politischen Unabhängigkeit. Die zeitlich beschränkte Anwesenheit einiger ausgewählter Besucher – zumeist politische Funktionäre – verstärkte diesen Effekt sogar. Denn sie wurden als Delegation der ehemaligen Feinde betrachtet, die nun mit ihrem Besuch der Kreuzkultgemeinschaft Respekt zollten. Zwar beteiligten sich an den Gedenkfeiern in der Kreisstadt oder im Kastenkriegsmuseum in Tihosuco ebenfalls Kreuzkultwürendträger und Politiker, doch auf der Fiesta bestimmten die Cruzoob die Regeln der Interaktion. Die zunehmende Kommerzialisierung der Fiesta mit steigenden Bierpreisen und Kosten für die Tanzveranstaltungen schien das zelebrierte Ideal einer Lebensweise der Armen zu konterkarieren, da gerade die Ärmsten von bestimmten Genüssen und Erlebnissen ausgeschlossen wurden. Doch die gemeinschaftsfördernde Wirkung der Fiesta lag nicht darin, eine nostalgisch verklärte Vergangenheit wiederaufleben zu lassen. Vielmehr entstanden mit den zahlreichen Bühnen und Ereignissen unterschiedliche Erfahrungsräume, die divergierenden Interessen gerecht wurden und die Angehörigen verschiedener Referenzgruppen zusammenführten. Die Vielschichtigkeit der Fiesta ermöglichte neben dem Vergangenheitsbezug auch die Aneignung einer gruppenspezifischen »Moderne«.

5.3 Die Relevanz der Religionszugehörigkeit

Im *municipio* Felipe Carrillo Puerto und in vielen Kreuzkultgemeinden waren verschiedene protestantische Denominationen vertreten, die sich entweder dem evangelikalen Protestantismus⁸⁶, oder der freikirchlichen Bewegung zurechnen lassen. Gerade für die auf Yukatan bedeutsame presbyterianische Strömung ist die „Irrtumslosigkeit und wörtliche[n] Gültigkeit der Bibel“ (Möller 1997: 48) charakteristisch sowie eine asketische Sexual- und Arbeitsmoral, für die Max Weber den Begriff der *protestantischen Ethik* prägte (ebd.: 49; Weber 1978: 165ff.). Die später entstandenen Freikirchen, wie die Adventisten (*Pentecostal*), richteten sich nicht an die Eliten, sondern vielmehr an die Marginalisierten, denen sie jedoch weniger politische Handlungsfähigkeit als vielmehr die Möglichkeit zur Weltflucht boten (Möller 1997: 49f.). Charakteristisch für die Freikirchen sind ausgedehnte Gottesdienste mit hymnischen Gesang, Zungenrede, Wunderheilung und ekstatischer Gotteserfahrung (ebd.: 50) sowie eine fehlende soziale Distanz zwischen Predigern und Gläubigen (Martin 1993: 41). Obwohl die evangelikalen und freikirchlichen Denominationen keinen emanzipatorischen Anspruch hegten und zum Teil anti-feministische Positionen einnahmen, konvertierten in Lateinamerika vor allem die Frauen. Gerade durch die Einmischung der Kirchen in den privaten Bereich der Familie wurde ihre Rolle aufgewertet. Der Alkoholverzicht ihrer nachfolgend bekehrten Ehemänner sicherte den Frauen zudem einen größeren Einfluss auf die Haushaltsressourcen. Darüber hinaus konnten sie sich weitere Handlungsräume erschließen, denn die Freikirchen gewährten allen Gläubigen, auch Frauen, das Recht, zu predigen (Drogus 1997: 55–63; Cleary 1992: 18).

Die erste erfolgreiche Missionskampagne auf der Halbinsel Yukatan wurde 1936 von den US-amerikanischen Presbyterianern David und Elva Legter in Xocempich begonnen, nahe der Ausgrabungsstätte Chichén Itzá (Dame 1971: 37). Auf seinen Reisen erhielt David Legter kurz vor Ausbruch des zweiten Weltkrieges die Gelegenheit, das Kreuzheiligtum Tixcacal Guardia aufzusuchen.⁸⁷ Mitte der 1940er Jahre ließ er sich für drei Jahre in Felipe Carrillo Puerto nieder, von wo er erfolglose Bekehrungsversuche in den Kreuzkultgemeinden X Maben und Señor durchführte (ebd.: 154f.). Sein Schüler Edesio Sánchez konnte unterdessen fünf Familien in X Maben zum Übertritt bewegen, doch diese wurden aus dem Ort vertrieben und gründeten daraufhin das nahe gelegene Tabi (ebd.: 112, 114, 148f.).

⁸⁶ Im US-amerikanischen Kontext werden darunter die so genannten fundamentalistischen Denominationen verstanden, im lateinamerikanischen Zusammenhang wird die Bezeichnung »historischer Protestantismus« verwendet, u.a. auch im Zensus der INEGI. Zur Schwierigkeit der Klassifikation der protestantischen Kirchen, vgl. Stoll (1990: 3–5).

⁸⁷ Dort erregte er den Zorn der Cruzoob, als er sich weigerte, vor dem Kreuz niederzuknien (Dame 1971: 94–99). Ob sich diese erste Begegnung negativ auf die spätere Missionierung in den Kreuzkultgemeinden auswirkte, lässt sich nicht ausschließen.

Wann die erste presbyterianische Gemeinde in Señor gegründet wurde, ist in der Literatur nicht vermerkt. Villa Rojas, der Señor 1977 besuchte, berichtet von einer presbyterianischen Kampagne, bei der eine Predigt auf Maya aus einem über dem Ort kreisenden Sportflugzeug abgelesen wurde. Don Tacio, dem Begründer der protestantischen Gemeinde von Señor, war es gelungen, eine Tonbandaufnahme davon zu machen, die er in seiner *tienda* abspielte (Villa Rojas 1977: 902). Kurz zuvor hatten Presbyterianer aus Señor eine erste Kirchengemeinde im benachbarten Kreuzkultort Yaxley gegründet, auf die die dortigen Kreuzkultanhänger zunächst mit Beschimpfungen und Steinwürfen auf Häuser und Autos der Konvertiten reagierten, was allerdings bald nachließ (Hostettler 1996: 213).

Das Tragen auffallend guter Kleidung (Villa Rojas 1977: 902f.) sowie der Besitz von *tien- das* und Autos weist darauf hin, dass die Konvertiten neue ökonomische Nischen besetzten, wobei ihnen die presbyterianische Arbeitsmoral entgegenkam. Zwar wird »Fleiß« (*meyjil*) auch von den Kreuzkultanhängern zur Tugend erhoben, doch dienen ihre Riten der subsistenzorientierte *milpa*-Wirtschaft und sind weniger an ein Engagement in anderen wirtschaftlichen Bereichen angepasst. Daneben mag auch eine materielle Unterstützung seitens der US-amerikanischen Mutterkirche für einen Übertritt eine Rolle gespielt haben. Bereits Anfang der 1980er Jahre erfolgte ein adventistischer Missionsversuch in Señor, dem anfangs nur wenig Erfolg beschieden war, doch entstand 1993 in Yaxley eine adventistische Gemeinde (Hostettler 1996: 213, 215f.). In beiden Ortschaften schien ein großer Teil der adventistischen Konvertiten aus den presbyterianischen Kirchengemeinden zu stammen.⁸⁸ In den letzten Jahrzehnten wuchsen die protestantischen Kirchen kontinuierlich: So stieg in der Kreisstadt Felipe Carrillo Puerto der Anteil der Protestanten an der Gesamtbevölkerung von bereits 10,6% im Jahr 1980 auf 13,6% im Jahr 1990 (ebd.: 212) und lag 2010 um die 18% – im gesamten *municipio* knapp darunter (INEGI 2011). Innerhalb des Kreuzkultes von Tixcacal Guardia wiesen die Ortschaften Yaxley und Señor mit 30,3 %, bzw. 16,5% den höchsten Anteil protestantischer Bevölkerung auf, während in den übrigen Kreuzkultgemeinden der Anteil deutlich unter 8% lag (vgl. Tab. 6).

Die Anwesenheit der Protestanten in den Kreuzkultgemeinden lässt sich nicht mit einer Schwächung des Kreuzkultes gleichsetzen, vielmehr schien die alltägliche Auseinandersetzung die Identifikation der Kreuzkultanhänger mit ihrer Kirche zu stärken. Dies zeigte sich am Beispiel von Yaxley, wo, gemessen an der Einwohnerzahl, auffallend viele Amtsinhaber wohnten (vgl. Tab. 3 in Kap. 4.1.3). Innerhalb der Kreuzkultgemeinden hatten die protestantischen Konvertiten eine ambivalente Rolle inne, da sie sich nicht entlang der Zu-

⁸⁸ Darauf wiesen mich meine Gesprächspartner in Señor hin; zur Situation in Yaxley, vgl. Hostettler (1996: 215f.). Möglicherweise handelte es sich um ökonomisch weniger erfolgreiche Mitglieder, die ausgegrenzt wurden infolge der Überzeugung, dass Gottgefälligkeit und wirtschaftlicher Erfolg einander bedingen.

Tab. 6: Religionszugehörigkeit* in den Kreuzkultgemeinden von Tixcacal Guardia

	2000			2010		
	<i>Bevölkerung</i>	<i>katholisch</i>	<i>nicht-katholisch</i>	<i>Bevölkerung</i>	<i>katholisch</i>	<i>nicht-katholisch</i>
Chanchén Comandante	107	84,1%	0%	98	100%	0%
(José María) Pino Suárez	185	85,4%	2,7%	227	97,4%	0,9%
Kampokolché (Nuevo)	431	78,4%	11,8%	552	92,8%	7,2%
Melchor Ocampo	154	89,0%	0%	137	98,5%	1,5%
San Antonio (Segundo)	66	89,4%	0%	34	100%	0%
San Francisco Aké	340	86,2%	0,3%	392	93,1%	5,1%
San José Primero	8	75,0%	25,0%	7	100,0%	0%
Señor	2.362	74,3%	19,6%	3.095	83,0%	16,5%
Tixcacal Guardia	575	82,6%	0%	659	98,8%	1,2%
Tusik	632	85,4%	2,5%	699	97,3%	2,7%
Tzukum	31	77,4%	0%	39	100%	0%
Yaxley	565	63,0%	41,2%	600	69,7%	30,3%
Yodzonot Nuevo	102	87,3%	2,0%	90	95,6%	4,4%
Kreuzkultgemeinden Ø	5.558	77,7%	6,4%	6.629	87,7%	10,3%
<i>Felipe Carrillo Puerto</i>	<i>18.545</i>	<i>65,9%</i>	<i>32,5%</i>	<i>25.744</i>	<i>68,1%</i>	<i>27,9%</i>
<i>Municipio gesamt</i>	<i>60.365</i>	<i>65,0%</i>	<i>31,7%</i>	<i>75.026</i>	<i>72,0%</i>	<i>23,6%</i>

Quelle: Eigene Darstellung der prozentualen Häufigkeit nach INEGI (2001; 2011); in die Auswertung wurden nur die Ortschaften aufgenommen, in denen sich die Bevölkerung mehrheitlich zum Kreuzkult von Tixcacal Guardia bekennt (vgl. Kap. 4.1).

Hinweis: In der Altersgruppe unter 5 Jahren wurde die Variable Religionszugehörigkeit nicht erhoben.

* Religionszugehörigkeit umfasst die Merkmalsausprägungen *katholisch* und *nicht-katholisch*, wobei sich Kreuzkultangehörige als *katholisch* identifizieren, auch wenn sie von der röm.-kath. Kirche nicht anerkannt werden. Unter *nicht-katholisch* wurden im Jahr 2000 die Werte *non-catolica* (nicht katholisch) und *sin religion* (ohne Religion) zusammengefasst, die unterschiedliche protestantische Denominationen und verschiedene, auch indigene Religionen sowie Atheismus beinhaltet (vgl. INEGI 2001). Die Differenzierung wurde 2010 erweitert, so dass nicht-katholisch die Werte *non-catolica*, *otras religiones* (andere Religionen) und *sin religion* umfasst, d. h. unterschiedliche protestantische Denominationen sowie verschiedene, auch indigene Religionen, spirituelle Strömungen und Atheismus (vgl. INEGI 2011).

schreibungen *máasewáal/ts'uul* oder *óotsil máak/ayik'al máak* abgrenzen ließen. Terminologisch wurde in den Gemeinden zwar zwischen *católicos* und *eermanos* unterschieden, doch die erste Kategorie fasste Kreuzkultangehörige wie auch Angehörige der römisch-katholischen Kirche zusammen und in der zweiten Kategorie wurde nicht zwischen verschiedenen protestantischen Denominationen differenziert. Auch die Protestanten in den Kreuzkultgemeinden waren Nachfahren der Aufständischen, einige der Älteren betrieben weiterhin *milpa*-Wirtschaft und fielen in die Kategorie *máasewáal*. Zwar besaßen Protestanten häufig florierende *tiendas* oder Sammeltaxen, doch ließen sie sich schwerlich als »Reiche« abgrenzen. Denn auch unter den Kreuzkultanhängern existierten materielle Unterschiede und im Kontrast zum enormen Gefälle zwischen Land- und begüterter Stadtbevölkerung, blieb der materielle Wohlstand der protestantischen Dorfbevölkerung bescheiden. Im Abgrenzungsprozess der Kreuzkultanhängerschaft nahmen die protestantischen Konvertiten eine Rolle der gemeinschaftsinhärenten »Anderen« ein, deren Differenz vornehmlich in moralischen Einstellungen zum Ausdruck kam. Obwohl die protestantische Missionierung der Halbinsel Yukatans von US-amerikanischen Kirchen initiiert wurde, fanden sich in den lokalen Glaubensgemeinschaften durchaus synkretistische Tendenzen.⁸⁹ Die protestantischen Konvertiten griffen die Kritik der ehemaligen Aufständischen an der römisch-katholischen Kirche auf, und warfen nunmehr der Kreuzkultanhängerschaft Unterdrückung und sittliche Verrohung vor.

Ihre numerische Unterlegenheit in den Kreuzkultgemeinden versuchten die Protestanten durch das Postulat moralischer Überlegenheit und ein aggressives öffentliches Auftreten auszugleichen. In den von mir verfolgten Unterhaltungen von Kreuzkultanhängern und Konvertiten diskreditierten letztere die Verehrung des Kreuzes und der Jungfrau Maria als Götzendienerei, wohingegen viele Kreuzkultanhänger über die Missionierungsversuche der Protestanten klagten. Die Adventisten sorgten zudem mit Lautsprecheranlagen für die lautstarke Verbreitung ihrer Gottesdienste.⁹⁰ Zwar hatten die Auseinandersetzungen zwischen den Angehörigen der Konfessionen an Heftigkeit verloren und Kreuzkultanhänger nutzen protestantische *tiendas* oder Sammeltaxen. Doch für das Selbstverständnis der Kreuzkultangehörigen ist der Konflikt nach wie vor von unmittelbarer Bedeutung, da er in alltäglichen Interaktionen präsent war. Von der Kreuzkult-Fiesta waren die Protestanten aller-

⁸⁹ Bei den Presbyterianern führte die Ausbildung indigener Missionare zu eigenständigen Entwicklungen (Dame 1971: 61; Stoll 1990: 71f.), während bei den Adventisten personelle Unabhängigkeit Freiräume ermöglichte (Bastian 1992: 338, 342; Cleary 1997: 5). In Señor erklärte ein Protestant, Riten im Feldbau durchzuführen und eine Protestantin betrieb traditionelle Kräutermedizin (pers. Komm. Christiane Müller 2000).

⁹⁰ In den 1980ern verpflichteten die örtlichen Autoritäten in Yaxley die Adventistengemeinde dazu, nach 22.00 Uhr die Lautstärke zu dämpfen (Hostettler 1996: 215f.). In Señor zogen Kreuzkultanhänger gegen die Lautsprecher vor Gericht, unterlagen aber aufgrund der gesetzlich verankerten freien Religionsausübung.

dings ausgeschlossen – einerseits wurden sie nicht geduldet und andererseits war es ihnen aufgrund strenger Moralvorstellung versagt, sich an weltlichen Tanzvergnügungen oder am Alkoholkonsum zu beteiligen.⁹¹ Auch in dieser Hinsicht repräsentierte die Fiesta eine vergangene Zeit, in welcher der Glaube der Kreuzkultanhängerschaft nicht von Protestanten in Frage gestellt wurde. Die protestantische Ablehnung von weltlicher Musik und Alkohol mochte die Cruzoob darin bestärkt haben, die kommerziellen Tanzveranstaltungen auf der Fiesta zu akzeptieren und auch einen übermäßigen Alkoholkonsum zu tolerieren. Denn das Trinken wurde von vielen, insbesondere männlichen, Kreuzkultangehörigen geradezu zu einer »katholischen« Eigenschaft stilisiert.⁹² In einigen Unterhaltungen erklärten mir gegenüber auch Protestanten, dass die Fiesta ein bedeutungsvolles Ereignis der lokalen Kultur sei und mir schien, als bedauerten sie, davon ausgeschlossen zu sein. In einigen Jahren inszenierten die Adventisten in Señor zeitnah zur Fiesta eine eigene Großveranstaltung, zu denen sie Prediger aus dem Ausland einluden. Die über Lautsprecher weithin hörbaren Predigten lockten zahlreiche Kreuzkultanhänger an, die – teils belustigt, teils irritiert – die ekstatischen Gotteserfahrungen ihrer protestantischen Mitbürger bestaunten. Ein offensichtliches Verlangen nach zeitgemäßer Zerstreuung zeigten einige protestantische Jugendliche, indem sie 2009 zum Entsetzen ihrer konservativen Eltern das christliche Rockfestival »Señor Fest« organisierten.⁹³

5.4 Die Konstruktion der »Maya« in Repräsentationen des Staates und der Tourismusindustrie

Die Selbstrepräsentationen der Cruzoob waren keine rein interne Angelegenheit, vielmehr entstanden sie in einem Spannungsfeld von Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung, da die Kreuzkultanhängerschaft sich auch nach außen darstellte. Dabei war es unabdingbar, dass sie sich auf zirkulierende Repräsentationen und bestehende Kategorien bezogen, um eine breite öffentliche Wahrnehmung herzustellen. In der Kastenkriegszeit nutzten die Cruzoob die stereotype Sichtweise ihrer Feinde, die sie als barbarische Wilden betrachteten, als ein Mittel der psychologischen Kriegsführung – was somit einer Abspaltung der Außendarstellung von der Selbstwahrnehmung gleichkam.⁹⁴ Nunmehr zielten die Nachfah-

⁹¹ In einem Interview gab mein Gesprächspartner und Freund Tich an, dass sich manchmal Protestanten auf die Fiesta begäben, um ihre Annahmen des unmoralischen Verhaltens bestätigt zu sehen.

⁹² Die Debatte schien einen Rechtfertigungsdruck zu erzeugen: Während der Exkursion 1996 erklärte unser Gastgeber Tich, keinen Alkohol zu trinken, wobei er schnell hinzufügte, dass er dennoch kein Protestant sei.

⁹³ Eine filmische Dokumentation des Konzertes findet sich auf YouTube (ED 2).

⁹⁴ Um Schrecken unter ihren Feinden zu verbreiten hinterließen aus ihren Dörfern abziehende Cruzoob den vorrückenden Soldaten Kessel mit einer Fleischbrühe aus gefallenem Kameraden und erweckten damit den Anschein, sie seien Kannibalen (Martos Sosa 1994:112; Hinz 2011: 214).

ren, die an gesellschaftlicher Partizipation und Öffentlichkeitsarbeit interessiert waren, darauf ab, Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung zu vereinbaren. Die Kategorie »*indígena*«, die in der kolonialen sozialen Hierarchie die unterste Bevölkerungsgruppe (*casta*) markierte und auch in der liberalen Phase vor der mexikanischen Revolution als kulturell rückständig stigmatisiert wurde, bot keine Projektionsfläche für eine positive Identifikation. Nach der Revolution initiierte Präsident Lázaro Cárdenas (1934–40) eine Politik des *indigenismo*, die darauf abzielte, »positive Elemente« indigener Kultur für den Nationalstaat und die Integration der indianischen Bevölkerung nutzbar zu machen. Damit sollte eine »mestizische« Kultur als Grundlage des neuen nationalen Selbstverständnisses geschaffen werden (Masferrer 1983: 523; Köhler 1967: 59). Eine der beiden institutionellen Säulen war das INI, das die ländlichen, von indigener Bevölkerung besiedelten Räume infrastrukturell entwickeln sollte (Köhler 1967; Pría 2003). Die zweite Säule bildete das Bildungsministerium (SEP), das 1963 einen bilingualen und bikulturellen Unterricht einführte (Montalvo Pool und Ucán Dzul 2012: 2). Diese Politik führte zwar zur strategischen Identifikation der indigenen Bevölkerung mit der Kategorie »*indígena*« – schließlich eröffnete sich dadurch der Zugang zu staatlichen Hilfsprogrammen –, doch das gesellschaftliche Stigma der »Rückständigkeit« wurde nicht überwunden (Gabbert 2004: 112f., 160f.).⁹⁵

Durch die Ausbildung zweisprachiger Lehrkräfte und *promotores*⁹⁶ entstand eine indigene Bildungselite, die ein ethnisches Bewusstsein und eigene Auffassungen eines adäquaten Bildungsauftrages entwickelte. Organisiert im landesweiten Interessensverband ANPIBAC gelang es ihnen, wegweisende Positionen in kultur- und bildungspolitischen Institutionen einzunehmen, insbesondere in zwei Abteilungen, die aus der Umgestaltung des Bildungsministeriums Ende der 1970er hervorgingen: Die DGEI (Generaldirektion für indigene Bildung), die neue Lehrinhalte für den schulischen Unterricht in indigenen Gemeinden entwickelte, und die für indigene Kunst und Kultur zuständige DGCP (Generaldirektion für Volkskulturen), die sich auch im außerschulischen Bildungsbereich engagierte (Citarella 1990: 34; Hernández Hernández 1983: 158; Dietz 2010: 238–42). Mit der politischen Pluralisierung Mexikos und der Entstehung neuer unabhängiger indigener Bewegungen seit Ende der 1980er, die auf die Rückkehr der indigenen Bildungselite in die ländlichen Gemeinden (*comunidades*) folgte, entzündete sich ein »ethnisches Erwachen« in den indige-

⁹⁵ Gabberts Ausführungen über die Halbinsel Yukatan, insbesondere den Bundesstaat Campeche, beziehen sich gleichermaßen auf die Bezeichnungen »*indio*«, »*indígena*« und »*máasewáal*«. Meine Gesprächspartnerinnen und -partner in der Zona Maya verwendeten ausschließlich letztere und verwahrten sich oftmals explizit gegen die Bezeichnungen »*indio*« oder »*indígena*« und die mit ihnen verbundenen Zuschreibungen.

⁹⁶ Die *promotores* leisteten Entwicklungsarbeit oder gaben Unterricht in abgeschiedenen Dörfern oder Weilern ohne entsprechende Infrastruktur.

nen Kommunen.⁹⁷ Beides mündete schließlich in ein pluriethnisch begründetes Selbstverständnis Mexikos (Dietz 2010: 249–73). Diese Entwicklung beförderte weniger eine Identitätspolitik hinsichtlich der Kategorie *indígena*, sondern zielte vielmehr auf die Zugehörigkeit zu den in Mexiko vertretenen Sprachgruppen, die nunmehr als »ethnische« Gruppen kategorisiert wurden. Der dabei verfolgte strategische Essentialismus begründete die Vorstellung einer homogenen *etnia maya* mit weitgehend ungebrochener kultureller Kontinuität. Die kulturelle Kanonisierung führte zu einer Verengung auf bestimmte Kernsymbole, wie dem Maya-Kalender oder der Architektur der vorspanischen Städte, sowie einer vermeintlichen Uniformität kultureller Praktiken. Mit der Rekonstruktion eines von spanischen Lehns- und Fremdwörtern bereinigten Maya und der ausschließlichen Ausrichtung auf »traditionelle« Kultur verfehlte diese Identitätspolitik allerdings die Lebenswirklichkeit der heutigen mayasprachigen Landbevölkerung (Burns 1998; Gabbert 2004: 159).

Nachdem der Einführung von Schulen im Gebiet der Cruzoob in den 1930er Jahren zunächst heftiger Widerstand entgegengebracht wurde und Villa Rojas den 1940 in der Tixcacal-Gruppe gegründeten ersten Schulen geringe Erfolgchancen einräumte, führte er den bei seinem Besuch von 1977 von ihm konstatierten Kulturwandel auf die bildungspolitischen Anstrengungen zurück (Villa Rojas 1945: 32f.; 1977: 886, 896ff.). Unter meinen Gesprächspartnerinnen und -partnern herrschte weitgehende Übereinstimmung darüber, dass Bildung der Schlüssel zu sozialem Aufstieg sei, wenngleich sie oftmals kritisierten, dass die Lehrkräfte nicht aus den Gemeinden stammten und zu wenig regionale Geschichte vermittelt würden. Die außerschulische Kulturpolitik wurde 1973 im Zuge der Gründung des Bundesstaates Quintana Roo mit der Einrichtung eines Koordinationszentrums (CCI) des INI in Felipe Carrillo Puerto gestärkt. Seit 1999 sendet im Rahmen des von der CDI finanzierten SCRI der auch in den Kreuzkultgemeinden beliebte zweisprachige Radiosender *XENKA – La Voz del Gran Pueblo* (die Stimme der großen Stadt; vgl. Chablé Mendoza 2004a: 18). Ebenfalls von großer Bedeutung ist die regionale Einrichtung der DGCP, deren *Casa de la Cultura* in einem historischen Nebengebäude der ehemaligen Kreuzkultkirche Balam Nah als Bühne für viele kulturpolitische Veranstaltungen dient – darunter Gedenkfeiern zum Kastenkrieg und der Kreuzkultgründung. In einem angeschlossenen Buchladen vertreibt sie auch eine große Anzahl ethnologischer Titel. Die 2002 in Felipe Carrillo Puerto eröffnete Dependance der nicht-staatlichen *Akademie für Sprache und Kultur der Maya von Quintana Roo* (ACAMAYA) gibt mit Unterstützung der CDI die alle zwei Mo-

⁹⁷ Die linksgerichtete Partei PRD, die sich 1988 von der PRI abspaltete, setzte sich für die Landbevölkerung ein. In Quintana Roo ging die PRD im Vorfeld der Gouverneurswahl 2005 sogar ein Bündnis mit den Kreuzkultkirchen der Zona Maya ein (Hinz 2007a). Mit dem Aufstand des EZLN im Bundesstaat Chiapas, vornehmlich von Tzeltal- und Tzotzil-Maya getragen, wurden die Interessen der indigenen Bevölkerung thematisiert; in der Zona Maya sympathisierten viele mit dem Aufstand vgl. hierzu auch Montes (2009: 150).

nate erscheinende zweisprachige Zeitschrift *Nikte' T'aan* heraus (Chablé Mendoza 2004b: 4), in der kulturelle Themen der Region behandelt werden. Um das Jahr 2005 entstand ein Gemeindezentrum, das *Centro Comunitario Expo Maya*, in dem Projekte zu »vorspanischer« Musik und Maya-Sprachkursen stattfinden. Im gleichen Jahr wurde dort in Zusammenarbeit mit den vorgenannten Institutionen auch eine internationale Begegnung zur Sprache und Kultur der Maya (*El Quinto Encuentro Lingüístico y Cultural del Pueblo Maya*) in Felipe Carrillo Puerto durchgeführt.⁹⁸

Ein Großteil der Akteure bei den Kulturveranstaltungen stammte aus der lokalen oder regionalen indigenen Bildungselite, aber auch Kreuzkultwürendträger und kulturelle Experten, wie die traditionellen Kräuterheiler, wurden eingebunden. Ihre Interaktionen waren jedoch von einem Misstrauen gegenüber den staatlichen Institutionen geprägt, und die Vertreter des Kreuzkultes widerstanden einer bloßen Instrumentalisierung ihrer Präsenz, indem sie selbstbewusst ihre Ansprüche formulierten. Auf der offiziellen Feier anlässlich des »Internationalen Tags der indigenen Bevölkerungen der Welt« 2002 in der *Casa de la Cultura* von Felipe Carrillo Puerto wies der *sarjeentoj* Pedro Ek, Sohn des Kreuzpatrons von Tixcacal Guardia, in einer kämpferischen Rede darauf hin, dass sie die eigentlichen Herren des Landes seien und sich dieses nicht rauben lassen sollten. Die Cruzoob kritisierten die offiziell gebräuchliche Bezeichnung Chan Santa Cruz (Kleines Heiliges Kreuz) als despektierlich und forderten erfolgreich, den historischen Kreuzkult als den von Noh Cah Santa Cruz (Große Stadt des Heiligen Kreuzes) zu führen (Burns 1998: 50f.).⁹⁹ Für eine Ausstellung im Kastenkriegsmuseum von Tihosuco, anlässlich des 150. Jahrestages der Gründung des Kreuzkultes, waren Cruzoob als Berater tätig (Jiménez Santos und Diez 2000). Die Zusammenarbeit mit den kulturpolitischen Institutionen ermöglichte der Kreuzkultanhängerschaft die Einflussnahme auf Repräsentationen ihrer Gemeinschaft und erschloss ihnen neue Quellen, etwa aus der historischen oder ethnologischen Forschung. Der jüngere Sekretär des Kreuzkultes, Don Mauro, ergänzte sein Wissen über die Geschichte des Kreuzkultes bereits durch die Lektüre von Fachbüchern.

Von etwa 2004 an bezeichneten sich meine Gesprächspartnerinnen und -partner kaum noch als *máasewáal*, sondern überwiegend als »Maya«, da die Annahme dieser Selbstbezeichnung die öffentliche Wahrnehmung verbesserte. Darüber hinaus war mit der Identifikation als Maya auch die Inanspruchnahme des vorspanischen kulturellen Erbes verknüpft.

⁹⁸ Bei meinem Besuch der Veranstaltung schien die Anlage des *Centro Comunitario Expo Maya* noch relativ neu zu sein. Die ersten beiden internationalen Begegnungen fanden in San José Petén (Guatemala) und in Chichén Itzá im mexikanischen Bundesstaat Yucatán statt. Eine ausführliche Beschreibung dieser und weiterer kulturpolitischer Aktivitäten in Felipe Carrillo Puerto finden sich in Montes (2009: 152–162).

⁹⁹ Dieser Name der als Chan Santa Cruz bekannt gewordenen Siedlung wurde von den Cruzoob bereits während ihrer politischen Unabhängigkeit, zur Blütezeit des Ortes um 1857, verwandt (Dumond 1997: 420).

Zwar existierte unter den Cruzoob eine, wenngleich sehr vage, kollektive Erinnerung an eine Zeit vor der Ankunft der *españoles* (Spanier), doch die architektonischen Anlagen der vorspanischen Maya galten ihnen als Hinterlassenschaften bereits untergegangener »Vorformen« der Menschen und nicht als kulturelle Leistungen ihrer Vorfahren. Als Erben einer »Hochkultur« genossen sie ein internationales Ansehen, das Vorstellungen über die »Rückständigkeit« der *indígenas* in den Hintergrund treten lässt. Neben der staatlichen Identitätspolitik war nicht zuletzt der internationale Tourismus Ursache für eine Zäsur in der Selbstwahrnehmung der Cruzoob. Obgleich der Kulturtourismus ein verschwindend geringes Segment ausmachte und ein Großteil der Touristinnen und Touristen höchstens eine Tagestour zu den bekannten Ruinenanlagen von Chichén Itzá oder Tulum unternahm, geriet die Maya-Kultur zum Alleinstellungsmerkmal auch des Massentourismus an der Karibikküste der Halbinsel Yukatan. In Hotelanlagen und Freizeitparks wie Xel-Há oder Xcaret wurden Nachbauten von Pyramiden errichtet, Restaurants oder Boulevards in der Touristenzone nach vorspanischen Maya-Gottheiten benannt und Repliken von Stelen oder bemalte Tongefäße wurden zum festen Bestandteil des Interieurs der touristischen Infrastruktur. In einem als »Disneyfizierung« (Torres und Momsen 2005: 323) zu bezeichnenden Prozess entstand entlang der Küste eine symbolische Struktur, die Touristen wie auch Einheimische beständig an die glorreiche Vergangenheit der Maya erinnert. Das esoterische Interesse an den Maya, das sich bereits lange vor der medialen Inszenierung des vermeintlich von ihnen prophezeiten Weltuntergangs am 21. Dezember 2012 entwickelte, überhöhte diese geradezu zu übernatürlichen Wesen.¹⁰⁰ Insofern genießt die indigene Bevölkerung Yukatans bei vielen Touristen eine Reputation, die Mexikanern ohne diesen zugeschriebenen »kulturellen Hintergrund« nicht zu Teil wird. Die Wertschätzung des *kulturellen Kapitals* der Cruzoob verhalf ihnen, eine ökonomischen Nische im »Öko-Tourismus« zu besetzen: Das *ejido* X Maben, dem auch die Milperos von Señor angehören, betreibt an einem nahen See namens Laguna Azul eine Badeanstalt mit einem Naturlehrpfad. Die Kooperative Xyaat, die mit dem *ejido* zusammenarbeitete und Touristengruppen dorthin führte, bot auch Touren durch Señor an, auf denen Touristinnen und Touristen lokale Geschichte und traditionelle handwerkliche Praktiken von Einheimischen, darunter auch zwei Kreuzkultwürendräger, vermittelt wurden (ED 4).

¹⁰⁰ Besonderen Einfluss auf die Esoterikszene übte dabei die von José Argüelles in »The Mayan Factor« (1987) veröffentlichte eklektizistische Interpretation des 260-tägigen Wahrsagekalenders *tzolkin* aus. Viele Protagonisten der »New Age«-Bewegung sehen in dem Datum 21.12.2012 den Übergang zu einem neuen Zeitalter, in dem die Menschheit zu einem höheren Bewusstseinszustand gelangen würde, vgl. hierzu die einschlägige Website ED 3. Diese Vorstellung wird mittlerweile auch von Aktivisten der Pan-Maya-Bewegung verbreitet. Im Sommer 2011 wurde in Chichén Itzá diesbezüglich ein Ritual durchgeführt, zu dem religiöse Spezialisten aus Quintana Roo, Yucatán, Chiapas und dem Nachbarland Guatemala eingeladen wurden.

6 Die Fiesta von Tixcacal Guardia: Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Wechselbeziehungen

Die herausragende Bedeutung, die der Fiesta von Tixcacal Guardia für den Zusammenhalt des Kreuzkultes und die Repräsentation der Zona Maya als Siedlungsgebiet der ehemals aufständischen Cruzoob zukommt, liegt in ihrer maßgeblichen Rolle in einem komplexen System miteinander korrespondierender Fiestas in den Kreuzkultzentren und den jeweiligen Gemeinden. Von den römisch-katholischen Fiestas unterscheiden sie sich, da sie in organisatorischer und gestalterischer Hinsicht frei vom Einfluss der offiziellen Kirche sind. Der außerordentliche Charakter der Fiesta von Tixcacal Guardia innerhalb des Fiesta-Systems der Zona Maya leitet sich von der Größe der Veranstaltung und der Konzentration des gesamten Fiesta-Geschehens im heiligen Bezirk des Kreuzschreins ab. Dieser sakrale Schauplatz schafft, anders als bei anderen Fiestas, einen zusammenhängenden Bühnenraum in dem sich die unterschiedlichen Inszenierungen entfalten und religiöse und weltliche Komponenten der Fiesta eng miteinander verknüpft sind. Der Bedeutungszuwachs für die Fiesta von Tixcacal Guardia, der sich aus diesen Verknüpfungen ergibt, wird durch Wechselbeziehungen mit anderen Feierlichkeiten noch weiter verstärkt. Dieser komplexe Zusammenhang von Aspekten, die auf die Positionierung des Ereignisses im öffentlichen Leben einwirken, ist Gegenstand des letzten vorbereitenden Kapitels, mit dem ich die Grundlagen für ein Verständnis der anschließend folgenden Beschreibungen und Interpretationen der einzelnen Inszenierungen legen möchte. Dabei geht es mir vor allem darum, eine Vorstellung vom Ereignis selbst, wie auch von dem Bewusstsein zu geben, in dem die Akteure die Fiesta von Tixcacal Guardia gestalten.

6.1. Die Fiesta von Tixcacal Guardia in der Fiesta-Tradition der Halbinsel Yukatan

Zunächst verorte ich die Fiesta von Tixcacal Guardia im Zusammenhang der regionalen Fiestas, wobei ich die Bedeutung aufzeige, die sie innerhalb eines korrespondierenden Fiestazyklus der Kreuzschreine in der Zona Maya aufweist. Anschließend arbeite ich die Unterschiede der Organisationsprinzipien im Vergleich zu den römisch-katholischen Fiestas im benachbarten Bundesstaat Yucatán heraus.

6.1.1 Der Fiesta-Zusammenhang der Zona Maya

Mit der Kreuz-Fiesta in Tixcacal Guardia verhält es sich ähnlich wie mit dem Heiligen Kreuz, das ich bereits in Kap 3.2 als Gegenstand und Idee mit zahlreichen Ausprägungen beschrieben habe. Bisher habe ich meinen Untersuchungsgegenstand verallgemeinernd als *die* Fiesta von Tixcacal Guardia bezeichnet. Es handelt sich jedoch vielmehr um einen Zyklus von drei gleichartigen Veranstaltungen, die darüber hinaus mit einer Vielzahl weiterer Festivitäten in Beziehung stehen, und, wie auch bei den einzelnen Kreuzen erkennbar wurde, einen hierarchischen Zusammenhang bilden. Während in den Gemeinden der Halbinsel Yukatan die Patronatsfiestas in der Regel jährlich durchgeführt werden, entstand in Tixcacal Guardia ein Zyklus von drei Fiestas im Abstand von jeweils acht Monaten. Auf eine April-Fiesta folgt acht Monate später eine Dezember-Fiesta und wiederum acht Monate danach eine August-Fiesta, sodass die einzelnen Fiestas nur in jedem zweiten Jahr stattfinden. Zwar unterscheiden sich die drei Fiestas nicht in ihrer Struktur voneinander (vgl. Kap. 6.4), doch war die April-Fiesta mit elf Tagen etwas länger, als die beiden anderen Fiestas, die sich aufgrund der geringeren Anzahl von beteiligten *kuuchnal*-Gruppen nur über acht Tage erstreckten. Es zeigte sich, dass diese drei Fiestas von Tixcacal Guardia jeweils einen distinktiven atmosphärischen Charakter aufwiesen, den ich an verschiedenen Stellen verdeutliche. Zentrale Bedeutungen und Wirkungen der drei Veranstaltungen waren jedoch übereinstimmend, sodass ich mich weiterhin zumeist verallgemeinernd auf *die* Fiesta von Tixcacal Guardia beziehe.

Bereits im ersten Jahr nach Erscheinen des Kreuzes wurde die April-Fiesta (23. April – 3. Mai) gefeiert, wie aus einem Bericht yukatekischer Soldaten hervorgeht, die am 3. Mai 1851 das neu entstandene Kreuzheiligtum überfielen (Reed 1964: 138). Der 3. Mai wird als *Dia de la Santa Cruz*, auch als *Cruz de Mayo* bekannt, in vielen Gemeinden Mexikos mit einer Fiesta zelebriert (Irigoyen 1973: 71f.) – darunter in den Kreuzkultgemeinden Tusik, X-Pichil, Yodzonot Nuevo sowie in Xocén und Felipe Carrillo Puerto (vgl. Tab. 7 u. 8). Der in Spanien und ganz Lateinamerika verbreitete Feiertag geht zurück auf die Suche der Heiligen Helena nach dem Grab und dem Kreuz Jesus Christi im frühen 4. Jahrhundert, das der Legende nach am 3. Mai gefunden worden sein soll.¹⁰¹ Die Fiesta für das *Cruz de Mayo* weist darüber hinaus Bezüge zu vorchristlichen, europäischen Fruchtbarkeitsriten auf, welche in der Verwandlung eines Baumes in ein Kreuz zutage treten (González Alcántud 1990: 3). Inwieweit diese Vorstellung die Entwicklung des Kreuzkultes beein-

¹⁰¹ Ihr Sohn, der römische Feldherr Konstantin I., soll am Vorabend einer entscheidenden Schlacht eine leuchtende Kreuzerscheinung gesehen haben. Der anschließende Sieg bewog ihn dazu, zum Christentum zu konvertieren. In der Folge sandte er seine Mutter, später als Heilige Helena bekannt, nach Jerusalem, um das Grab und das Kreuz Jesu zu suchen (Mindek 2001: 65–68).

flusste, bleibt ebenso spekulativ wie die bereits diskutierte These, dass das Kreuz lediglich ein Symbol für den vorspanischen Weltenbaum *yáax che'* darstelle (vgl. Kap. 3.2.). Wenn gleich die April-Fiesta wahrscheinlich aus einer *Cruz de Mayo*-Fiesta hervorging, rekurrieren die Cruzoob mit der Bezeichnung *La Santísima Cruz* (das heiligste Kreuz, *la saantisimaj*) oder *Tres Cruzes* (drei Kreuze) allein auf die Kreuze des Kreuzkultes,¹⁰² während der »Tag des heiligen Kreuzes« (*Día de la Santa Cruz*) auf der Kreuzkult-Fiesta keine besondere Beachtung findet.

Alfonso Villa Rojas (1945: 128) erwähnt für die Zeit um 1936 bereits zwei Fiestas, die im Abstand von 18 Monaten um den 3. Mai und um den 8. Dezember im Heiligtum Tixcacal Guardia stattfanden.¹⁰³ Dabei würde die Fiesta im Dezember laut Villa Rojas zu Ehren der *Virgen de la Concepción* (Jungfrau der Empfängnis) ausgerichtet. Meine Gesprächspartner gaben an, dass sich die Dezember-Fiesta sowohl an die Jungfrau als auch an *La Santísima Cruz* richten würde und der Sekretär Don Mauro erklärte, sie korrespondiere mit der, ebenfalls im Dezember ausgerichteten, Fiesta in Chancah Veracruz zu Ehren der dort verwahrten, alten Marienstatue. Möglicherweise ist diese Statue mit dem Marienbildnis identisch, welches der historische Aufstandsführer Bonifacio Novelo in Prozessionen durch die Dörfer führte, um Gefolgsleute zu rekrutieren. Novelo schloss sich später dem Kreuzkult an und wurde 1868 sogar Patron des Kreuzes von Noh Cah Santa Cruz. Es ist nicht auszuschließen, dass er diese Statue in den Kult einbrachte und die Dezember-Fiesta in diesem Zusammenhang entstand (Jones 1974: 669).¹⁰⁴ Die dritte Fiesta im August richtet sich zwar ebenfalls an *la saantisimaj*, doch wird sie zu Ehren des Kreuzes von Tulum begangen. Die August-Fiesta entstand wahrscheinlich erst nach 1955, nachdem der Kreuzpatron Juan Ek zusammen mit dem Kreuz von Tulum nach Tixcacal Guardia übersiedelte. Sie wurde auch nach seiner Rückkehr mit dem Kreuz nach Tulum 1986 beibehalten und zu dieser Fiesta pilgerten Cruzoob aus Tulum mit ihrem Kreuz nach Tixcacal Guardia. Meine Gesprächspartner wiesen darauf hin, dass auch aus den anderen Schreinzentren Delegationen zur Fiesta nach Tixcacal Guardia kämen.¹⁰⁵ Während der von mir besuchten Fiestas waren außer den Besuchern aus Tulum jedoch lediglich Pilger aus Chumpon anwesend.

¹⁰² *La Santísima Cruz* verweist auf die Kreuzerscheinung in Chan Santa Cruz im Jahr 1850. Die Bezeichnung *Tres Cruzes* bezieht sich auf die drei Tochterkreuze, die an demselben Baum erschienen, nachdem yukatekische Soldaten das ursprüngliche Kreuz bei einem Überfall auf den Schrein erbeuteten.

¹⁰³ Villa Rojas führt aus, beide Fiestas wären ehemals jährlich begangen worden, doch aufgrund knapper Ressourcen und wie auch der Verringerung der Kreuzkultanhängerschaft würde jede Fiesta nur noch alle zwei Jahre stattfinden (1945: 125). Bei der Fiesta, die Villa Rojas im März 1936 zusammen mit dem Archäologen Sylvanus Morley und der Übersetzerin Helga Larsen besuchte, handelte es sich um eine Dezember-Fiesta, die aus Geldmangel verschoben worden war (Larsen 1964: 26).

¹⁰⁴ Zwar stellt Jones diesen Bezug her, belegt diesen Zusammenhang jedoch nicht.

¹⁰⁵ Zu gegenseitigen Besuchen vgl. auch Bartolomé (1976: 633) und Everton (1991: 224).

Es wurde bereits deutlich, dass die Dezember-Fiesta und die August-Fiesta von Tixcocal Guardia einen festen Bezug zu anderen Kreuzschreinen aufweisen. Auch die Schreinzentren Tulum¹⁰⁶, Chumpon, Chanchah Veracruz sowie Xocén richteten Fiestas zu Ehren von *La Santísima Cruz* aus. Diese sind zum Teil zeitlich mit den Fiestas in Tixcocal Guardia abgestimmt (vgl. Tab. 7) und wurden von Pilgern aus Tixcocal Guardia besucht. Nach Angaben des Kreuzkultsekretärs Don Mauro würden die Fiestas in Chumpon und Chanchah Veracruz jährlich begangen, während die drei Fiestas von Tulum ebenfalls im Abstand von acht Monaten durchgeführt würden (Yama Ek pers. Komm. 2013).

Tab. 7: Fiestas in den Kreuzkultzentren

Kreuzkultzentrum	Name der Fiesta	Zeitraum
Tixcocal Guardia	<i>La Santísima Cruz (Tres Cruces)</i>	23. April – 3. Mai*
Tixcocal Guardia	<i>Virgen de la Concepción</i>	6.–13. Dezember
Tixcocal Guardia	<i>Tres Cruces (für das Kreuz von Tulum)*</i>	23.–30. August*
Chumpon	<i>La Santísima Cruz (Tres Cruces)</i>	1.–15. Mai*
Chanchah Veracruz	<i>La Santísima Cruz (Tres Cruces)</i>	15.–20. April
Chanchah Veracruz*	<i>Virgen de la Concepcion, La Santísima Cruz</i>	Dezember
Tulum*	<i>La Santísima Cruz (Tres Cruces)</i>	7.–19. März
Tulum*	<i>La Santísima Cruz (Tres Cruces)</i>	August
Tulum*	<i>La Santísima Cruz (Tres Cruces)</i>	7.–? Oktober
Xocén (Yucatán)*	<i>La Santísima Cruz Tun</i>	16.–20. Februar
Xocén (Yucatán)*	<i>La Santísima Cruz Tun</i>	3. Mai
Felipe Carrillo Puerto	<i>Santa Cruz (Cruz Parlante?*)</i>	23. April – 3. Mai

Quelle: Eigene Darstellung nach dem Fiesta-Kalender auf der Webseite der Kreisverwaltung von Felipe Carrillo Puerto (ED 5), Yoshida (1997: 3), Balam Ramos (2010: 179f.) und Don Mauro, Schreiber des Kreuzentrums von Tixcocal Guardia

* Von den Quellen abweichende Angaben, die ich vom Schreiber des Kreuzkultes von Tixcocal Guardia und anderen Gesprächspartnern des Kreuzkultes erhielt.

Neben den großen Fiestas in den Schreinzentren veranstalten auch die jeweils dazugehörenden Kreuzkultgemeinden eigene Fiestas, die jedoch nicht ausdrücklich *la saantisimaj* gewidmet, sondern wie allgemein bei Patronatsfiestas an örtliche Schutzheilige adressiert sind. Wie aus Tab. 8 ersichtlich ist, begehen auch einige der Kreuzkultgemeinden von Tixcocal Guardia eine eigene Patronatsfiesta.

¹⁰⁶ Unklar ist, ob im Zeitraum von 1955 bis 1986 in Tulum Fiestas gefeiert wurden, als die Cruzoob am nahen Kreuzkult von Chumpon partizipierten (Bartolomé 1976: 633); Pilgerwanderungen der Cruzoob von Tulum zu ihrem Kreuz nach Tixcocal Guardia fanden statt (Everton 1991: 221). Zwar sind im Bildband von Everton zwei Fotos eines Stierkampfes in Tulum im Jahr 1974 abgebildet, doch im Begleittext wird lediglich die Fiesta von Chumpon beschrieben und keine in Tulum erwähnt (ebd. 224–27).

Tab. 8 Fiestas in den Kreuzkultgemeinden von Tixcacal Guardia

Kreuzkultgemeinde	Name der Fiesta	Zeitraum
Señor	<i>Las Santas Cruces (Cruz Parlante*)</i>	19.–24. März
Señor	<i>Virgen Morena de Guadalupe</i>	22. Juli – 3. August
Yaxley	<i>Niño Jesús</i>	23.–25. Dezember
Tusik	<i>Santa Cruz</i>	1.–8. Mai
X-Pichil	<i>Santa Cruz</i>	25. April – 3. Mai
X-Pichil	<i>Virgen de la Asunción*</i>	6.–15. August*
Yodzonot Nuevo	<i>Santa Cruz</i>	3.–5. April

Quelle: Eigene Darstellung nach dem Fiesta-Kalender auf der Webseite der Kreisverwaltung von Felipe Carrillo Puerto (ED 5) und Coot Chay (2002: 39, 42).

* Von den Quellen abweichende Angaben, die ich vom Schreiber des Kreuzkultes von Tixcacal Guardia und anderen Gesprächspartnern des Kreuzkultes erhielt.

In Señor entstand die zweijährliche, im Juli begangene Patronatsfiesta zu Ehren der *Virgen Morena de Guadalupe*¹⁰⁷ um das Jahr 1962, nachdem eine Missernte eine Hungersnot ausgelöst hatte. Die Einwohnerschaft von Señor bat daraufhin den *páatron* einer Jungfrauenstatue im Weiler San Hipolito, diese zur Schutzheiligen der Fiesta machen zu dürfen. Seitdem wird die Jungfrau, begleitet vom *páatron* aus San Hipolito, in einer Prozession zur Fiesta geführt.¹⁰⁸ Bei den 2005 und 2011 von mir besuchten Fiestas in Señor wurden maßgebliche Zeremonien, wie die *noche bakeriyaj* und das Aufstellen des *yáax che'*, von den *bakéeros* des Schreinzentrum Tixcacal Guardia organisiert, von denen einige in Señor lebten. In diesen Jahren besuchte eine Delegation aus Chumpon die Fiesta der *Virgen Morena de Guadalupe*. Eine weitere Fiesta in Señor, die im März stattfindet, wurde von der verstoßenen Kompanie von Sixto Balam eingeführt. Mittlerweile partizipiert diese Kompanie am Kreuzschrein Cruz Parlante in Felipe Carrillo Puerto (vgl. Kap. 4.1). Nachdem lange keine Kontakte zwischen den Angehörigen dieser Kompanie und der Anhängerschaft des Kreuzkultes von Tixcacal Guardia bestanden hatten, wurde 2005 erstmals ein *maaya paax*-Musiker der abtrünnigen Kompanie eingeladen, um auf der Fiesta der *Virgen Morena de Guadalupe* zu musizieren.

Die beiden Patronatsfiestas in X-Pichil werden im Wechsel durchgeführt, sodass sie auch jeweils alle zwei Jahre stattfinden. Doch hier übernehmen nicht die Amtsinhaber des Kreuzschreines Tixcacal Guardia die Aufgaben der *bakéeros*, sondern Bewohner von X-Pichil werden für drei Jahre verpflichtet (Coot Chay 2002: 39, 42f.) – was nicht zuletzt da-

¹⁰⁷ Der häufig verwendete Beiname *morena*, die Dunkelhäutige, bezieht sich auf die der Jungfrau von Guadalupe zugeschriebene dunkle Hautfarbe, die sie als *indígena* kennzeichnet.

¹⁰⁸ Diese Angaben stammen von Don Demecio, dem *páatron* der Kirche von Señor, die die Fiesta ausrichtete (Yama Ek pers. Komm. 2013). Die Jungfrauenstatue von San Hipolito gilt als mächtig, auch wenn ihr nicht der gleiche Rang zugeschrieben wurde wie den *saantos* der fünf Kreuzkultzentren.

rauf zurückgeführt werden könnte, dass die Mehrheit der Einwohnerschaft von X-Pichil nicht dem Kreuzkultzentrum von Tixcacal Guardia angehört. Zwar weist Coot Chay darauf hin, dass die Amtsinhaber von Tixcacal Guardia eingeladen wurden, doch hätten nur Einzelne an der Fiesta teilgenommen (ebd.: 40). Dies spiegelt den Sonderstatus der Gemeinde von X-Pichil innerhalb des Kreuzkults wider (vgl. Kap. 4.1). Allerdings besuchten Delegationen aus den Kreuzkultzentren Tulum und Cruz Parlante (Felipe Carrillo Puerto) die Fiesta von X-Pichil (ebd. 39f., 42).

Über die Patronatsfiestas der Kreuzkultgemeinden Tusik, Yaxley und Yodzonot Nuevo liegen bisher keine Beschreibungen vor. Kreuzkultorte, die keine Fiesta ausrichten, halten die als *novenas* bezeichneten Gebetszyklen ab. Als fester Bestandteil der aufgeführten Fiestas werden sie in der Regel an neun aufeinanderfolgenden Tagen durchgeführt, doch wurden sie in kleineren Ortschaften oft auf zwei bis drei Tage beschränkt (Villa Rojas 1945: 119f.). Angesichts der hohen Anzahl von Feierlichkeiten in den Cruzoob-Gemeinden machen die Fiestas einen gewichtigen Teil der religiösen Aktivitäten aus und stärken dabei nicht nur den interfamiliären Zusammenhalt, sondern gerade die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Kreuzkultzentren und ihren Gemeinden. In dieser Hinsicht sind sie für das Fortbestehen des Kreuzkultes unverzichtbar.

6.1.2 Die Fiesta von Tixcacal Guardia im Spiegel der römisch-katholischen Patronatsfiestas auf Yucatan

Die Gegenüberstellung der Kreuzkult-Fiestas und der offiziellen römisch-katholischen Fiestas auf Yucatan ist aufgrund der Vielfalt nur eingeschränkt möglich. Selbst der zentrale Aspekt, dass die Kreuzkult-Fiestas ohne Beteiligung der römisch-katholischen Kirche durchgeführt werden, eignet sich nur bedingt als Spiegelachse eines Vergleichs, da sich der Einfluss der römisch-katholischen Kirche auch bei den Fiestas im benachbarten Bundesstaat Yucatán unterschiedlich äußert. Die römisch-katholischen Fiestas sind ein Element der Volksreligion und Vertreter der Kirche engagieren sich individuell, je nachdem, wie sie die auf den Fiestas verbreiteten Praktiken für vereinbar mit der orthodoxen Lehre halten. Die Durchführung liegt jedoch vornehmlich in den Händen von christlichen Laien, zumeist in sogenannten *gremios* (Gremien, hist.: Zünfte, Gilden) organisiert. Den Kirchenvertretern ist die Kontrolle über die Fiesta weitgehend entzogen, sie profitieren lediglich von Spenden und Gebühren (Fernandez 1994: 89, 145–48, 152). Für den unabhängigen Kreuzkult sind die Würdenträger und *resadores* des Kreuzkultes ebenfalls als christliche Laien anzusehen, die einen vergleichbaren Entstehungshintergrund wie die *gremios* der römisch-ka-

tholischen Fiestas aufweisen (vgl. ebd.: 88f., 96f. und Kap. 3.2). Infolgedessen ist die (Kreuzkult-)Kirche selbst auf der Fiesta viel direkter in die Geschehnisse eingebunden, da die Zeremonien von offiziellen Amtsinhabern durchgeführt werden und größtenteils in der Kirche stattfinden. Ein finanzieller Ertrag ergibt sich für die Kreuzkult-Kirche hingegen nicht, denn die *kuuchnal*-Gruppen – in der Organisation die eigentliche Entsprechung der *gremios* – spenden nur geringe, eher symbolische Geldbeträge und die Würdenträger werden vielmehr durch Opferspeisen vergütet.

Fernandez, der römisch-katholische Fiestas in Mérida und in einigen Kleinstädten im Nordwesten der Halbinsel Yukatan untersuchte, erkennt eine klare Trennung zwischen einem sakralen und einem profanen Bereich (1994: 93) und Quintal Avilés (1993: 14f., 21f.) nimmt für Fiestas im Osten des Bundesstaates Yucatán ebenfalls diese Unterscheidung vor. Als heiliger Bereich römisch-katholischer Fiestas sind vor allem die aufwendig gestalteten Prozessionen mit den verehrten Jesus-, Marien- oder Heiligenbildnissen aufzufassen. Diese werden von den *gremios* durchgeführt, die auch für das Verköstigen der Gläubigen verantwortlich sind (Fernandez 1994: 93). Auf historische, europäische Wurzeln verweist, dass die *gremios* weitgehend nach Berufsgruppen – angelehnt an das frühneuzeitliche Zunft- und Gildewesen, organisiert sind – wie die *gremios* der Maurer, Schuster, Busfahrer oder Marktfrauen etc. Heutzutage stehen sie weitgehend auch Anderen offen oder repräsentieren nachbarschaftliche Beziehungen (ebd.: 161–64). Dabei ist eine Organisierung der *gremios* bezogen auf Berufsgruppen im städtischen Raum mit höherer gesellschaftlicher Stratifizierung stärker ausgeprägt als im ländlichen Kontext (vgl. hierzu Quintal Avilés 1993:14f., 17f.). Die *kuuchnal*-Gruppen der Kreuzkult-Fiestas weisen dieses Organisationsprinzip nicht auf, denn subsistenzorientierte *milpa*-Wirtschaft war unter der Kreuzkultanhängerschaft vorherrschend und die Gruppen bildeten sich entsprechend der Zugehörigkeit zu den Kompanien (vgl. Kap. 4.1.2).

Der in der Literatur zur römisch-katholischen Fiesta herausgestellte profane Bereich umfasst das dazugehörige Volksfest mit traditioneller *jarana*-Musik und den Tanzvorführungen der *vaquería*¹⁰⁹, das Aufstellen des *yáax che'*-Baums sowie die Ausrichtung der Stierkämpfe und populären Tanzveranstaltungen mit Cumbia-Musik. Diese werden nicht von den *gremios*, sondern von sogenannten *fiesteros* ausgerichtet, die ökonomisch davon profitieren und daher Abgaben (*remate*) an die Gemeinde entrichten (Fernandez 1994: 95, 108f., 183–87). Die strikte Trennung in einen sakralen und profanen Bereich, die sich bei

¹⁰⁹ Entspricht in etwa der *noche bakeriyaj* auf der Kreuzkult-Fiesta, die jedoch die *vaquería* mit der *éeleksyon de diputados* (Wahl der Deputierten) verknüpft, in der die obersten Verantwortlichen für die Ausrichtung der Fiesta zusammenkommen. Die *éeleksyon* entspricht in etwa den Zusammenkünften (*conjuntas*) bei den Fiestas im Bundesstaat Yucatán, vgl. Irigoyen (1973: 8) und Fernandez (1994: 141f.).

der Betrachtung der größeren, städtischen Fiestas ausmachen ließ, dürfte bei ländlichen Fiestas weitaus weniger deutlich ausgeprägt sein. In den Kreuzkult-Fiestas verschmelzen beide Bereiche fast vollständig und erfahren Sinnverschiebungen. Während der sakrale Bereich der römisch-katholischen Fiestas von aufwendigen Prozessionen mit Heiligenbildnissen dominiert wird, beschränken sich Prozessionen im Kreuzkult darauf, dass Speiseopfer in die Kirche gebracht werden oder Pilgern aus befreundeten Kreuzkultzentren mit ihnen begrüßt werden. Dabei wird das nur etwa 20cm große heilige Kreuz nicht zur Schau gestellt, da es als so machtvoll gilt, dass sein Anblick Krankheit oder sogar Tod zur Folge haben soll und deshalb durch ein ebenso kleines Stellvertreterkreuz (*k'abilam*) ersetzt wird. Die Durchführung der *noche bakeriya*-Trinkzeremonie, das Aufstellen des *yáax che'*-Baums und sogar die Stierkämpfe weisen einen eindeutig rituellen Charakter auf, da sie von den höchsten Amtsinhabern der Kreuzkultkirche durchgeführt oder begleitet werden. *Maaya paax*-Musik – eine vereinfachte Form der yukatekischen *jarana* – wird sowohl während der Prozessionen, als auch zu anderen rituellen Performanzen und sogar innerhalb der Kirche von entsprechenden Amtsinhabern gespielt.¹¹⁰

Die *kuuchnal*-Gruppen, die mit ihren Speiseopferzeremonien als sakrales Rückgrat der Fiesta bezeichnet werden können, sind auch für die Organisation der Stierkämpfe und Cumbia-Tanzveranstaltungen verantwortlich. Beide öffentlichkeitswirksamen Bestandteile der Fiesta werden dabei durch den Verkauf von Bier finanziert, wozu den *kuuchnal*-Gruppen zwei Möglichkeiten offenstehen – abhängig von der Brauerei, mit der sie einen Vertrag abschließen: Das Unternehmen *Corona* nimmt den *kuuchnal*-Gruppen die Organisation von Stierkämpfen und Tanzveranstaltung ab, führt den Bierverkauf durch und stellt den *kuuchnalo'ob* lediglich ein Kontingent an Freibier zur Verfügung. Ein Vertrag mit *Superior* hingegen macht die *kuuchnalo'ob* zu Subunternehmern, die auf eigene Verantwortung Stierkampf, Bierverkauf und die Cumbia-Band für die Tanzveranstaltung organisieren, wodurch sie die Gelegenheit erhalten, ihre Ausgaben für die Speiseopferzeremonien auszugleichen oder sogar kleine Gewinne zu erzielen. Anders als die *fiesteros* in Yucatán hatten die *kuuchnalo'ob* keine Abgaben an die Gemeinde Tixcacal Guardia zu entrichten. Die Cumbia-Bands, die von *Corona* beauftragten Bierverkäufer und professionellen Stierkämpfer waren neben fahrenden Händlern mit Kleidung oder Musik-CDs¹¹¹ die einzigen

¹¹⁰ Auf den römisch-katholischen Fiestas wird in der Kirche und auch während der Prozessionen Musik christlicher Choräle abgespielt, die *jarana*-Musik ist hingegen eindeutig dem profanen Bereich zugeordnet.

¹¹¹ Anders als für die Fiestas in Yucatán beschrieben entrichteten die Händler keine Abgaben an die Kommunalverwaltung, sondern führten lediglich eine geringe Gebühr an die Kreuzkultkirche sowie an die Kompanie ab, deren Gemeinschaftsunterkunft sich in der Nähe ihres Verkaufstandes befand. Im Jahr 2012 betrug diese Gebühr zwischen 250 und 300 Pesos, Verkäufer von Maiskolben, Popcorn oder gestoßenem Eis ohne festen Stand zahlten pro Tag 10 bis 15 Pesos (Yama Ek pers. Komm. 2013).

Beteiligten, die keinen Bezug zum sakralen Bereich aufwiesen. Das am Rande des Fiesta-bezirks gelegene Areal der halben Dutzend Verkaufsstände erschien im Vergleich zur weitaus kommerzialisierten Fiesta von Señor bescheiden.

Ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen der Kreuzkult-Fiesta und der römisch-katholischen Fiesta besteht in der Gewichtung der Speiseopfer (*máatan*). Zwar werden in der Literatur zu den römisch-katholischen Fiestas ebenfalls Speiseopferzeremonien angesprochen (Irigoyen 1973: 3),¹¹² sie scheinen jedoch weniger Bedeutung aufzuweisen, während sie auf den Kreuzkult-Fiestas im Mittelpunkt des rituellen Geschehens stehen. Während die römisch-katholischen Priester Speiseopfer und synkretistische Feldbauriten zumeist als »heidnisches« Element ablehnen, integrieren die Vertreter der Kreuzkultkirchen diese Praktiken in das Fiesta-Ritual. Bei den Fiesta- und Feldbauritualen, wie den Regen- und Erntedankzeremonien, ähneln sich Formen der Zubereitung und Aufbau der Speiseopferaltäre – mit dem Unterschied, dass bei Feldbauritualen die Opferspeisen vornehmlich aus Hühnersuppe, Maismehl-Opferbrotten bzw. gekochtem oder im Erdofen gegarten Mais bestehen, während sie zur Fiesta mit Schweinefleisch zubereitet werden. Die *resadores* der Kreuzkultkirche übernehmen zu allen Anlässen das Sprechen der Gebete und einige von ihnen sind zugleich *j meeno'ob*, denen im Feldbauritualzyklus die Durchführung der *u jaanlil kool*-Zeremonie vorbehalten ist.¹¹³ Auf der Fiesta werden die Speiseopfer in Prozessionen von Amtsinhabern und *kuuchnalo'ob* gemeinsam in die Kirche gebracht, dort auf einem Altar angerichtet und nach den dazugehörigen Gebeten verteilt. Das Verschmelzen christlicher und vorspanischer Elemente macht die besondere Eigenschaft des Kreuzkultes aus und verleiht den rituellen Praktiken der Kreuzkult-Fiesta einen distinktiven Charakter.

6.2 Räumliche und zeitliche Bezüge der Fiesta von Tixcacal Guardia

Nachdem ich die Fiesta im regionalen Kontext verankert habe, stelle ich in den folgenden zwei Abschnitten die Gestalt der Fiesta von Tixcacal Guardia in das Zentrum der Betrachtung. Dabei vermittele ich zunächst eine Vorstellung von der Örtlichkeit, die die Veranstaltung maßgeblich prägt. Auf die von Karten und Abbildungen gestützte Darstellung der physischen Ausgestaltung des Schauplatzes wird in Kapitel 7–9 Bezug genommen, wenn

¹¹² Dabei wird aus der Literatur zu Yucatán nicht deutlich, ob es sich bei den Zeremonien lediglich um das Verköstigen der Gläubigen handelt oder vergleichbar mit den Feldbauriten sind. Auf meine Frage nach Unterschieden zwischen den Fiestas, gab Andres Yama Ek in einem Interview an, dass es auf den Fiestas in Yucatán keine Speiseopfer (*máatan*) gäbe.

¹¹³ Das *u jaanlil kool* (das Speisen des Feldes) zum Abschluss des Feldbauritualzyklus richtet sich an die Waldgeister und der *j meen* ist ein Spezialist für diese Numina. Eine ausführliche Darstellung der Feldbauriten und der Beteiligten findet sich in meiner Magisterarbeit (Hinz 2003: 55–67, 109–115).

ich die Herausbildung von drei Kategorien von Bühnenbereichen ins Auge fasse, die sich im heiligen Bezirk entfalten. Im zweiten Abschnitt werden der zeitliche Ablauf und der Zusammenhang zwischen den einzelnen Inszenierungen deutlich. Dieser Überblick über das Gesamtereignis mag ebenfalls der Orientierung dienen, wenn ich im Anschluss die einzelnen Veranstaltungen nach Kriterien der spezifischen Bedeutung, Zusammensetzung ihrer Akteure sowie ihrer Veranstaltungsgröße kategorisiere.

6.2.1 Der heilige Bezirk als Schauplatz der Fiesta

Der ehemals abgeschiedene Ort Tixcacal Guardia ist heute leicht zu erreichen: Vom Ortsrand von Señor führt, von der *carretera* 295 abzweigend, eine schmale asphaltierte Straße in das etwa vier Kilometer entfernt gelegene Kreuzkultzentrum Tixcacal Guardia. Um einen reibungslosen Verkehr zur Fiesta zu ermöglichen, wurden vor Beginn der Fiestas oftmals die Schlaglöcher der Straße gefüllt. Vor allem zu Beginn und zum Ende der Tanzveranstaltungen (*bailes*) und der Stierkämpfe pendelten fast alle Sammeltaxen mit überhöhter Geschwindigkeit auf der von betrunkenen Fahrradfahrern frequentierten Straße und verwandelten sie in eine Gefahrenzone. Außerhalb der Stoßzeiten waren nur unregelmäßig einige Pick-ups unterwegs, sodass die Besucherinnen und Besucher der Fiesta auf Fahrräder oder Lastdreiräder (*triciclos*) angewiesen waren.¹¹⁴ Die Zufahrtstraße in das Schreinzentrum mündet an einem zentralen Platz, der, wie in den meisten mexikanischen Dörfern, über einen Rundpavillon, einen Basketballplatz für die Dorfjugend, das Rathaus und mindestens eine *tienda* verfügt.¹¹⁵ Von diesem führt ein Weg gesäumt von Wohnhäusern, in denen einige Kreuzkultwürendenträger wie der Patron Don Agapito oder der Standortkommandant Don Marce wohnten, zum eigentlichen Zentrum des Kreuzschreins. Der heilige Bezirk, in dem der Großteil der Fiesta durchgeführt wurde, war teils durch dichten Baumbestand von den Wohnhäusern des Ortes getrennt (vgl. Abb. 5). Dieser innere Bereich gilt durch das Kreuz vor »schlechten Winden« (*k'aak'as iik'*) geschützt, weshalb während der Fiesta auch dienstags und freitags Speiseopfer veranstaltet werden – Tage, an denen schlechte Winde umherziehen sollen und deshalb keine Feldbauriten durchgeführt werden.

¹¹⁴ Private Pick-ups transportierten Feuerholz oder Schweinefleisch für die Rituale. Sofern die Autos nicht mit Familienangehörigen besetzt waren, nahmen die Fahrer gegen Entgelt weitere Fahrgäste mit. Frauen führen in der Regel nicht selbst Fahrrad, daher saßen sie oft auf einem Hocker auf der Ladefläche der *triciclos*.

¹¹⁵ Neben dieser *tienda* habe ich noch drei weitere Läden gezählt, die während der Fiestas die Möglichkeit boten, Erfrischungsgetränke, Kerzen oder Toilettenpapier zu erwerben.

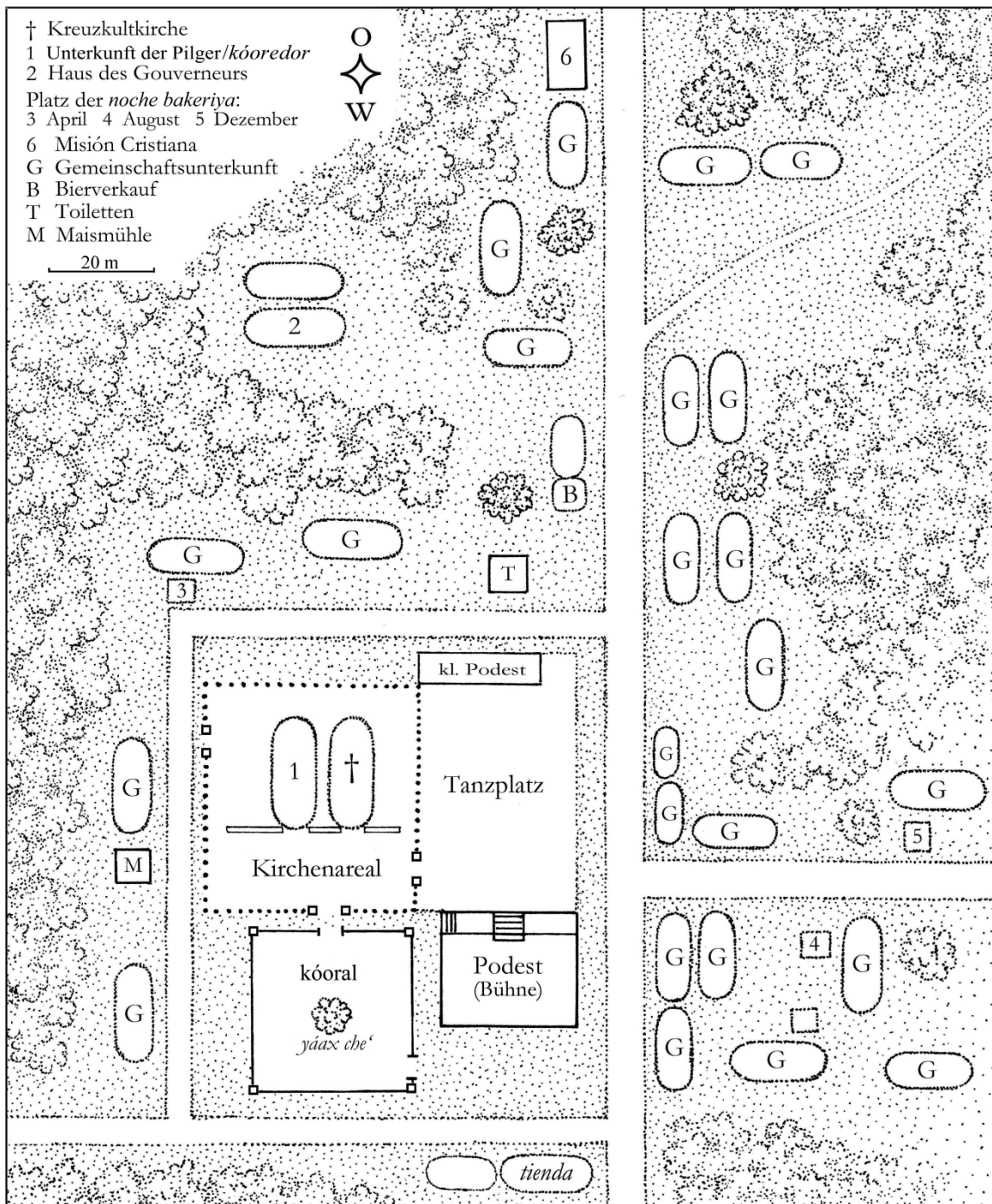


Abb. 5: Der heilige Bezirk von Tixcacal Guardia, 2006

Zeichnung: Armin Hinz nach Skizzen und Fotos.

Die Ausdehnung des Baumbestandes rund um den heiligen Bezirk ist spekulativ, da sich nicht erkennen ließ, wo sich die ersten Wohnhäuser anschlossen. Maße und Ausdehnungen beruhen auf Schätzwerten. Die Orientierung der Karte nach Osten erfolgt aus Gründen der Darstellung und gibt die Ausrichtung der Cruzoob-Altäre nach Osten wieder.

Alle folgenden Ausschnitte sind zum leichteren Vergleich ebenfalls nach Osten ausgerichtet.



Abb. 6: Der Tanzplatz in der Mitte des heiligen Bezirks, 1996

Foto: Armin Hinz.

Die Aufnahme entstand vom Steinpodest mit Blick nach Osten. Am linken Bildrand ist eine Ecke der Kreuzkultkirche zu sehen, im Vordergrund die betonierte Fläche für die Tanzveranstaltung mit lokalen Verkaufsständen. Im Hintergrund befinden sind einige Gemeinschaftsunterkünfte sowie der Bierverkaufsstand von *Corona*. Das Foto entstand 1996 nach einem Stierkampf, viele Zuschauer aus Señor verließen den Bezirk bereits mit Sammeltaxen (rechts).

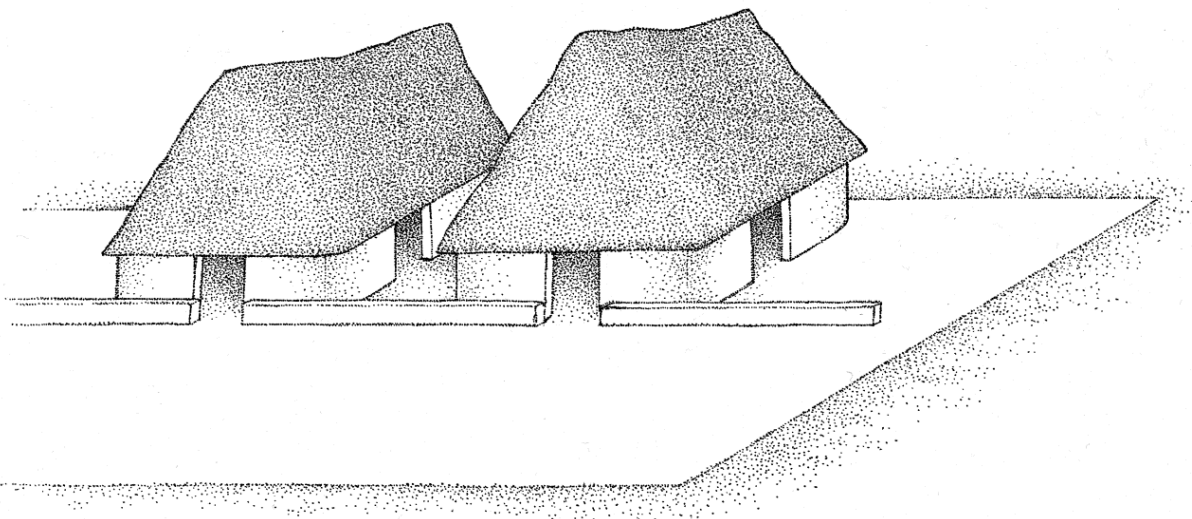


Abb. 7: Die Kreuzkultkirche in Tixcacal Guardia

Zeichnung: Armin Hinz

Die Kreuzkultkirche (rechts) und die *kóoredor* genannte Unterkunft für die Pilger (links).

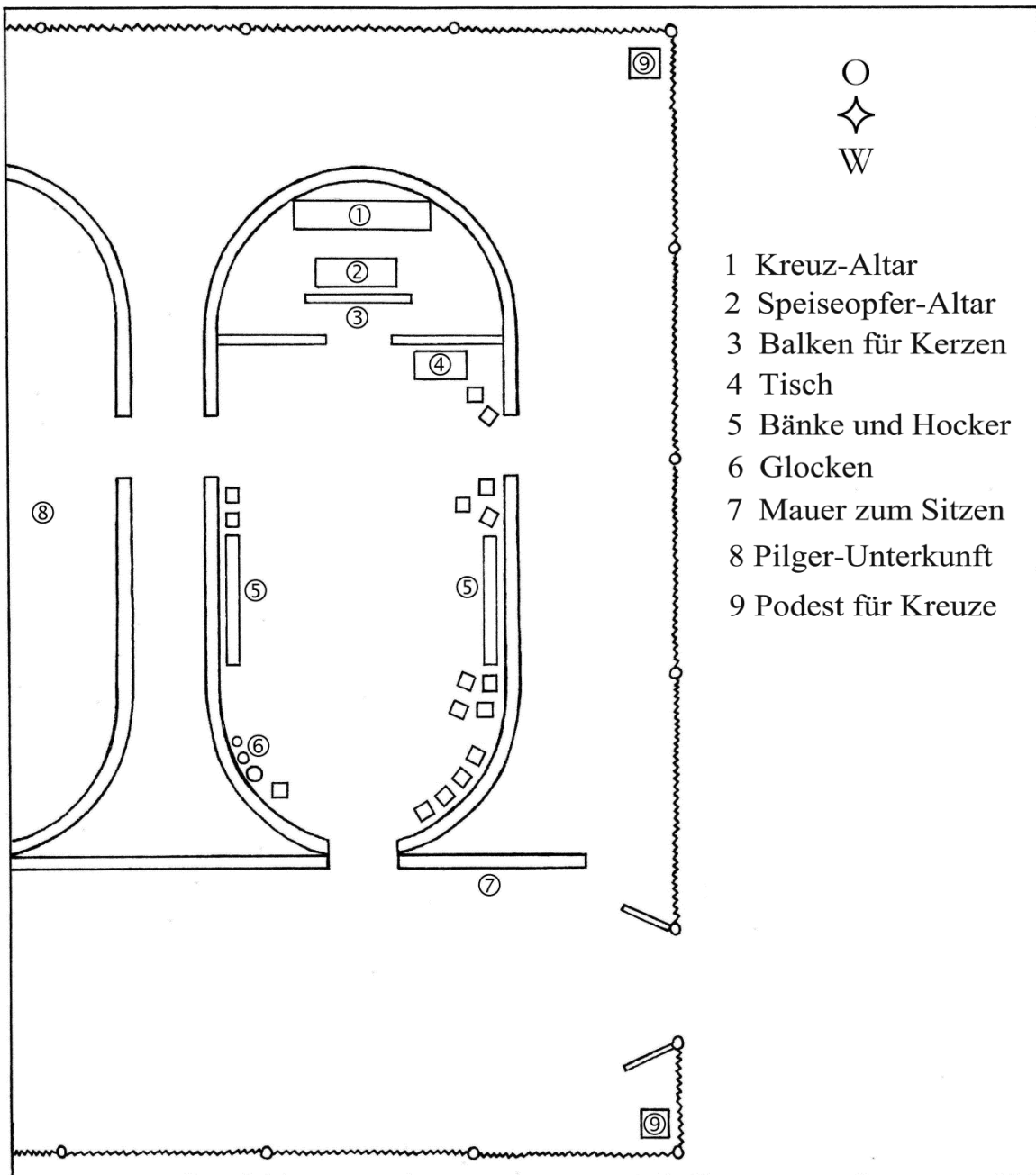


Abb. 8: Grundriss der Kreuzkultkirche in Tixcacal Guardia

Zeichnung: Armin Hinz

In der Kirche nahmen Besucherinnen auf der linken Bank Platz, Besucher rechts. Auf Höhe der Bänke (5) begannen die Gebetszyklen, bei denen sich die Teilnehmenden auf Knien rutschend zur *glooriyaj* (1, 2, 3) bewegten. Die ersten drei Hocker am westlichen Ausgang waren den *maaya paax*-Musikern vorbehalten. Auf dem Platz vor der Kirche, mit Blick auf den *kóoral*, saßen häufig Würdenträger und religiöse Aktivisten im Gespräch auf der halbhohe Mauer (7) links und rechts des westlichen Eingangs. Die Steinpodeste (9) wurden zur Abschlusszeremonie *presisyon* genutzt.

Die Kirche befindet sich in einem betonierten und mit Maschendraht umzäunten Areal, in dem auch ein fast gleichgroßes Nebengebäude (*kóoredor*) steht, das als Unterkunft für die Pilger diente. Vor dem Kirchenareal liegt der mit einem Gatter umzäunte Platz (*kóoral*), auf dem die Stierkämpfe stattfanden und in dessen Mitte der *yáax che'*-Baum aufgestellt

wurde. Neben der Kirche erstreckte sich ein betonierter Platz von 50 m Länge und 30 m Breite, der als Tanzfläche bei den populären Cumbia-Konzerten diente, und die Bühne der Musiker befand sich auf einem angrenzenden, etwa 1,70m hohen gemauerten Podest (vgl. Abb. 6). Um das Kirchenareal gruppierten sich die Gemeinschaftsunterkünfte (*kwáarteles*) der einzelnen Kompanien.

Alle Gebäude, auch die Kirche, sind wie traditionelle Wohnhäuser (*xáanil naj*) mit einem Holzgerüst und einem Dach aus Palmstroh errichtet aber mit einer Länge von bis zu 20m größer als ein durchschnittliches Wohnhaus. Auch bestehen die Wände der Kirche und des *kóoreedor* nicht nur aus aneinandergereihten Rundhölzern, sondern sind außen und innen verputzt. Doch nicht nur die Größe unterscheidet die Kirche von den üblichen Wohnhäusern, sie weist neben den üblichen zwei gegenüberliegenden Türen an den Längsseiten der Häuser eine dritte Tür an der Stirnseite auf, die sich zum Vorplatz und der Stierkampfarena öffnet (vgl. Abb. 7 u. 8). Ihr Fußboden ist gefliest im Gegensatz zu den üblichen Böden, die aus Estrich oder gestampfter Erde bestehen. Gegenüber der Tür an der Stirnseite liegt, von einer halbhohen Mauer abgetrennt, die sogenannte *glooriyaj*, deren in der Mitte gelegener Zugang von einem gemauerten Bogen überspannt wird. Dort standen bei den Fiesta-Ritualen ein oder zwei Wächter mit einem Stock in der Hand, die auch dafür sorgten, dass niemand die Kirche in Schuhen oder mit einer Kopfbedeckung betrat. An der hinteren Wand der *glooriyaj* befindet sich der nach Osten¹¹⁴ ausgerichtete Hauptaltar mit dem Behältnis für das Kreuz, einer Jungfrauenstatue sowie Schmuckelementen und Blumen. Davor stand ein Tisch, der als Altar für die Speiseopfer diente. Zum Mittelteil der Kirche Kirche gewandt schloss sich daran ein auf Stützen liegender Balken an, der Vertiefungen für die Kerzen aufwies, welche die Gläubigen dort entzündeten. Im Hauptbereich der Kirche standen an den Längsseiten zwei niedrige Bänke, auf denen, vom westlichen Eingang aus gesehen, links Frauen und rechts Männer Platz nehmen konnten. Einige Hocker, die je nach Bedarf verschoben wurden, ergänzten die Sitzgelegenheiten. Drei Hocker neben dem Eingang an der Stirnseite waren für die *maaya paax*-Musiker reserviert, wenn sie spielten. An den Wänden hingen drei verschieden große, alte Glocken, ein Bildnis der *Virgen de Guadalupe* sowie Portraits der historischen Aufstandsführer Cecilio Chi und Jacinto Pat.¹¹⁵

¹¹⁴ Die Ostausrichtung der Altäre, bereits im europäischen Frühmittelalter geläufig, verweist zugleich auf die Richtung, in der Jerusalem liegt, und auf den Sonnenaufgang, der Jesus als Licht der Welt symbolisiert. Hingegen gibt Konrad (1991: 131) für das Kreuzkultzentrum Chumpon eine Westausrichtung an, die den franziskanischen Kirchen auf Yukatan entspräche. Die Vorstellung der Cruzoob von der göttlichen Präsenz im Osten wird jedoch auch in der Ostausrichtung der Altäre für Feldbauriten deutlich (Hinz 2003: 109f.).

¹¹⁵ Die Glocken stammen vermutlich aus einer während des Kastenkriegs gebrandschatzten römisch-katholischen Kirche. Die Bilder sind Geschenke einer staatlichen Kulturinstitution; die Portraits der historischen Helden wurden wahrscheinlich für eine Ausstellung im Kastenkriegsmuseum von Tihosuco angefertigt, denn sie sind im Begleitband »*Los primeros insurrectos*« abgebildet (Jiménez Santos/León Diez 2000).

Während der Fiesta waren ständig Menschen in der Kirche anwesend, zum Teil über 50 Personen gleichzeitig. Zusammen mit den brennenden Kerzen erzeugten ihre Ausdünstungen eine nahezu unerträgliche, schwüle Hitze, die nicht nur bei mir zu Schweißausbrüchen führten. Dies machte die Rituale, bei denen die Kirche mehrfach auf Knien rutschend durchquert werden musste (*k'áat si'ipil*), so ungeheuer anstrengend.

Jede Kompanie in Tixcacal Guardia verfügt über ein *kwáartel* für die Offiziere und eines für die einfachen Angehörigen (*jeenteso'ob*). Diese waren karg ausgestattet und brachten damit die Zeit kurz nach dem Kastenkrieg in Erinnerung (vgl. Kap. 5.1). Es gab eine Feuerstelle (*k'óoben*) und einen niedrigen Tisch mit einigen Hockern, an dem die Frauen die Tortillas zubereiteten und anschließend buken. Ansonsten hingen an den Balken nur noch die mitgebrachten Hängematten, in denen die Besucherinnen und Besucher der Fiesta – weitgehend unabhängig von den Besitzverhältnissen – zeitweilig ausruhen konnten. In der Balkenkonstruktion des Daches war eine kleine Plattform vorhanden, auf der Taschen und Gegenstände sicher aufbewahrt werden konnten. Eine enge Abseite diente den Kompanieangehörigen dazu, sich mit einem Eimer Wasser und einem *luuch* zum Waschen zurückzuziehen. Elektrisches Licht fand erst 2004 Einzug in die *kwáarteles* und ihre Notdurft verrichteten die Besucherinnen und Besucher der Fiesta zumeist im benachbarten Gebüsch, da die einzige Gemeinschaftstoilette im heiligen Bezirk schnell unbenutzbar wurde.¹¹⁶ Die Unterkünfte wurden in erster Linie von den *kuuchnalo'ob* genutzt, die während ihres dreitägigen Ritualzyklus auch dort übernachteten. Während die Frauen ihre Arbeiten für die Ritualspeisen in den Gemeinschaftsunterkünften verrichteten, führten die Männer ihre Arbeiten größtenteils davor aus. Zur Fiesta errichtete jede Kompanie zusätzlich ein schattenspendendes Palmstrohdach (*maakan*), worunter ein Tisch sowie die in Mexiko weitverbreiteten Plastikstühle mit der Werbeaufschrift einer Bierfirma Platz fanden.

Neben den Gemeinschaftsunterkünften lag ein Haus, das eigens für Mario Ernesto Villanueva Madrid, dem PRI-Gouverneur von Quintana Roo (1993–1999), errichtet worden war, zu dem die Cruzoob ein freundschaftliches Verhältnis pflegten. Nachdem er aus dem Amt geschieden war, wurde das Haus nicht umgewidmet und blieb ungenutzt. Nördlich der Kirche stand zwischen Gemeinschaftsunterkünften ein kleines Steinhaus für eine benzinbetriebene Maismühle, mit der die *kuuchnalo'ob* Mais für die Tortillas mahlten. Um das Kirchenareal mit den anliegenden Plätzen errichteten einige Cruzoob während der Fiesta kleine Holzhütten mit Palmstrohdach, aus denen heraus sie Erfrischungsgetränke, Zigaretten oder Kerzen verkauften und die im Anschluss wieder entfernt wurden. Die Brauerei

¹¹⁶ Im Jahr 2004 fiel mir das Toilettenhäuschen erstmals auf und mir wurde erzählt, es sei neueren Datums. Erst 2011 wurden die sanitären Einrichtungen erneuert und erweitert.

Corona, die den Bierverkauf nicht den *kuuchnalo'ob* überlässt (vgl. Kap. 6.2), verfügte über einen eigenen Verkaufstand und einen kleinen Lagerraum. Hingegen verkauften die *kuuchnalo'ob*-Subunternehmer von *Superior* das Bier an ihren Gemeinschaftsunterkünften. Hinter der Bühne errichteten einige fahrende Händler ihre Verkaufsstände. Für die Kinder gab es dort auch Tischfußball und in den Jahren 2004 und 2005 ein Trampolin.

Innerhalb des Untersuchungszeitraums veränderte sich der heilige Bezirk nur wenig, lediglich einige Unterkünfte wurden erneuert und die Kirche mehrfach gestrichen. 2004 spendete »Chacho«, der PRD-Kandidat für die Gouverneurswahlen, eine zweite Maismühle, für die ebenfalls ein kleines Steinhaus errichtet wurde. Im selben Jahr wurde auch die Stierkampfarena erneuert und erhielt eine Beleuchtungsanlage, sodass die Stierkämpfe fortan auch nach Einbruch der Dunkelheit stattfinden konnten. Die Provenienz der *Misión Cristiana* am Rande des heiligen Bezirks, die um 1999 entstanden sein soll, ist ungeklärt. Die vorgeblich aus Mérida stammende Einrichtung agiert als Hilfswerk für Kinder und Alte (*ayuda para niños y ancianos*), ohne zu missionieren oder ihre Denomination offenzulegen. Die Cruzoob hegten den Verdacht, dass es sich dabei um eine protestantische Einrichtung handle, schließlich kämen deren Vertreter aus dem Ausland (Yama Ek pers. Komm. 2013). Dass diese undurchsichtige Einrichtung im heiligen Ort geduldet wird, mag auf einen gewissen Pragmatismus der Cruzoob hinweisen.

6.2.2 Vorbereitung und Durchführung der Fiesta

Der erste Schritt zur Ausrichtung einer Fiesta erfolgte bereits zwei Jahre zuvor. Denn am Ende des Ritualzyklus einer Kompanie stellte der Leiter (*nojchil*) den beteiligten *kuuchnalo'ob* die Frage, ob sie bereit wären, für die nächste Fiesta des gleichen Monats ein neuerliches Versprechen – *promeesaj* oder *k'áat óolal* – für das Spenden eines Schweines abzugeben. Dieses wurde von den Spendern in der Regel erneuert, sofern keine wirtschaftlichen Schwierigkeiten entgegenstanden, sodass die *kuuchnal*-Gruppen zum großen Teil aus einem festen Teilnehmerkreis bestanden. Die *promeesaj* wurde dabei als ein Versprechen gegenüber Gott aufgefasst und sollte es nicht erfüllt werden, so folge ein Schicksalsschlag – *kaastigoj* (Strafe) genannt – beispielsweise eine Erkrankung.¹¹⁷ Der nächste Schritt in der Vorbereitung lag etwa ein halbes Jahr vor der anstehenden Fiesta, wenn die *kuuchnalo'ob* begannen, sich um ein zu opferndes Schwein zu kümmern. Einige Spender zogen ihr

¹¹⁷ In meinem Fall wurde von den Teilnehmern meiner *kuuchnal*-Gruppe akzeptiert, dass ich ein Versprechen nur unter Vorbehalt geben konnte, da ich aufgrund der geografischen Entfernung und der damit verbundenen Reisekosten nicht zweifelsfrei sagen konnte, ob mir eine Teilnahme möglich wäre.

Schwein selbst heran, andere ließen sich beizeiten bei Verwandten oder befreundeten Nachbarn ein Schwein reservieren – denn die annähernd hundert Schweine, die auf einer Fiesta geschlachtet wurden, ließen das Angebot knapp werden.



Zwei Monate vor Beginn der Fiesta, legte mir der *kaaboj* Don Gaspar dar, würden sich die Würdenträger des Kreuzkultes versammeln, um auf einer *je' ts'el fiesta* (Festlegung der Fiesta) genannten Speiseopferzeremonie die Termine und weiteren Vorbereitungen der Fiesta zu koordinieren. Ein Teil dieser Speiseopfer, das sogenannte *koompitej*, würde daraufhin in einer Einladungszeremonie zu den *ofisiaales* der befreundeten Kreuzkulte gebracht. Dem Patron der Fiesta oder dem *nojoch jeeneral* oblag es etwa zwei Wochen vor Beginn der Fiesta in der Kreisstadt die Genehmigung zum Verkauf von Alkohol einzuholen (Yama Ek pers. Komm. 2013). Schon zuvor hatten sich die *kuuchnal*-Gruppen bei verschiedenen Versammlungen (*reuniones*) für einen Vertrag mit einer der beiden Bierfirmen entschieden. Denn als Subunternehmer der Brauerei *Superior* mussten sie bereits ein halbes Jahr vor der Fiesta eine Cumbia-Band für die Tanzveranstaltung (*baile*) auswählen und unter Vertrag nehmen. Das Geld für deren Anzahlung wurde zwei Wochen vor Beginn der Fiesta eingesammelt. Weitere Treffen der *kuuchnalo'ob* dienten dazu, das Feuerholz für den Erdofen zu beschaffen, ihre Gemeinschaftsunterkünfte instand zu setzen und einen Unterstand (*maakan*) zu errichten. Diese Treffen riefen die Leiter nach Bedarf ein, indem sie die Angehörigen persönlich informieren ließen.¹¹⁸

Während ich an den Ereignissen im Vorfeld der Fiesta zumeist nicht beteiligt war, weil ich mich nicht in der Zona Maya aufhielt, konnte ich an den im Folgenden beschriebenen Ereignissen der Fiesta im Untersuchungszeitraum teilnehmen (vgl. Tab. 9). Der eigentlichen Fiestawoche vorangestellt war die *alboraadaj miisaj*, die etwa eine Woche zuvor veranstaltet – und vom Sekretär Don Mauro als *chaan its'in*, das kleine Geschwister der Fiesta, bezeichnet wurde. Die *alboraadaj miisaj* bestand aus dem gesamten Ritualzyklus einer *kuuchnal*-Gruppe sowie einer Tanzveranstaltung (*baile*). Dieses isolierte Ereignis fand weitaus weniger Aufmerksamkeit als die eigentliche Fiesta, weshalb auch die *baile* in einigen Fällen zu finanziellen Verlusten führte. Einen weiteren Auftakt stellte die Ankunft der Pilger aus den befreundeten Kreuzkultzentren dar, die mit einem aufwendigen Zeremoniell und einem Speiseopfer (*oksabil graasyaj*) zelebriert wurde (vgl. Kap. 7.1). Am gleichen Tag bezog die erste *kuuchnal*-Gruppe ihre Gemeinschaftsunterkunft, um die Vorbereitungen für ihren Ritualzyklus zu beginnen. Zunächst wurde der Maisteig für die Tortillas der

¹¹⁸ Die Einladung zu einer *reunion* über den Dorflautsprecher in Señor wurde von den Angehörigen der *kuuchnal*-Gruppe, in der ich tätig war, mit harscher Kritik bedacht, da einige die Ankündigung nicht gehört hatten und eine persönlich überbrachte Ankündigung einforderten.

Tab. 9: Teilnahme an den kulturellen Performanzen der Fiesta

Ereignis	96	98	00	02	04	05a	05b	06	08
Ankunft der Kreuze									
Beschaffen des <i>yáax che'</i>									
<i>noche bakeriyaj</i> und <i>éeleksyon</i>									
Errichten des <i>yáax che'</i>									
Speiseopfer für den <i>yáax che'</i>									
Spende eines Schweines									
<i>chichaara máatan</i>									
<i>chīmole máatan</i>									
<i>oxdiyas máatan</i>									
<i>k'am meesaj</i>									
<i>okostaj pool</i> (Schweinekopftanz)									
Stierkampf									
<i>wakax che'</i> -Stierkampf									
Tanzveranstaltungen									
<i>presisyon</i> (Abschluss der Fiesta)									

 Beobachtung
 aktive Rolle

2005a gibt die April-Fiesta an, 2005b die Dezember-Fiesta.

Quelle: Eigene Darstellung.

Speiseopfer zubereitet, was mit Verweis auf den Namen des Leiters bezeichnet wurde, etwa mit der Phrase »*ku k'um* Don Alfonso« – Don Alfonso bereitet den Maisteig zu. Am selben Nachmittag wurde von den *bakéeros* überdies ein Baum für die *yáax che'*-Zeremonie ausgewählt und geschlagen. Einige meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner nannten dieses Ereignis den Beginn, andere hingegen den folgenden Tag, an dem die erste *kuuchnal*-Gruppe mit dem *chichaara* das erste Speiseopfer im Ritualzyklus begann. Darüber hinaus hatte diese *kuuchnal*-Gruppe die Schirmherrschaft für die *noche bakeriyaj* oder *éeleksyon de los diputados* (Wahl der *diputados*) inne, ein Ereignis, das am Abend des ersten Speiseopfers stattfand und als offizielle Eröffnung der Fiesta galt (vgl. Kap. 7.2). Diese feierliche Zusammenkunft aller Würdenträger dauerte die ganze Nacht und wurde mit dem Aufstellen des *yáax che'*-Baums kurz nach Sonnenaufgang abgeschlossen.

Die gesamte Dauer der Fiesta strukturierte sich durch die aufeinanderfolgenden Ritualzyklen der einzelnen *kuuchnal*-Gruppen, wobei die einzelnen Veranstaltungen mit dem Namen des jeweiligen Speiseopfers (*máatan*) versehen wurden. Auf das Speiseopfer der *chichaara* (von *chicharrón*, knuspriger Schweineschwarten), das seine Bezeichnung der

ausgebackenen Schweinehaut verdankt, folgte am nächsten Tag das *chīmole* (yuk. *chimole* u. *chilmole*, Eintopf mit gerösteten, gemahlene Chilis), ein Speiseopfer mit einer würzigen Fleischbrühe. Dieser zweite Tag des Ritualzyklus stellte den Höhepunkt für die jeweilige *kuuchnal*-Gruppe dar, denn sie hatte zugleich den Stierkampf, die Tanzveranstaltung (*baile*) und gegebenenfalls – abhängig von der Brauerei, mit der sie kooperierte – den Verkauf von Bier zu organisieren (vgl. Kap. 6.1.2). Darüber hinaus war sie für eine Zeremonie namens *k'am meesaj* (sinnbildl.: letztes Abendmahl) verantwortlich, bei der die Offiziere ihrer Kompanie mit den führenden Würdenträgern des Kreuzkultes zusammentrafen. Am dritten Tag beendete die *kuuchnal*-Gruppe ihren Ritualzyklus mit einem weiteren Speiseopfer, dem *oxdiyas* (Hostie), das als Dankesritual für den gelungenen Verlauf betrachtet wurde. An diesem Tag wurde auch die finanzielle Abrechnung (*u ts'ok kwéentaj*) vorgenommen, womit der letzte Arbeitsschritt für die *kuuchnalo'ob* abgeschlossen war – und zugleich die »Verpflichtung« (*koompromisoj*) endete, die ihnen Zurückhaltung im Konsumieren von Alkohol geboten hatte.

Ihre spezifische Struktur erhielt die Fiesta, indem die *kuuchnal*-Gruppen der einzelnen Kompanien den Ritualzyklus jeweils um einen Tag versetzt ausführten: So begann beispielsweise am dritten Tag der Fiesta die *kuuchnal*-Gruppe der dritten Kompanie ihren Ritualzyklus mit dem *chichaara*-Speiseopfer und am selben Tag führten die *kuuchnalo'ob* der zweiten Kompanie *chīmole* sowie *k'am meesaj* durch, während die *kuuchnal*-Gruppe der ersten Kompanie schon ihren Ritualzyklus mit dem *oxdiyas* beendete. Diese Verzahnung der Ritualzyklen bildete gleichsam eine Art »Rückgrat« der Fiesta. Temporär entstanden im heiligen Bezirk ein bis drei Zentren, in denen es zu einer Verdichtung von Menschen sowie rituellen Tätigkeiten kam. Obwohl es sich nicht um geschlossene Kreise handelte, waren zumeist nur die Angehörigen der entsprechenden Kompanien vor den Gemeinschaftsunterkünften, vor allem Freunde und Verwandte der *kuuchnalo'ob* – lediglich wenn dort auch der Bierverkauf stattfand, erweiterte sich dieser Kreis.

Neben den Ritualzyklen, die von den *kuuchnal*-Gruppen der Kompanien durchgeführt wurden, fanden während der Fiestawoche verschiedene Zeremonien mit einem übergeordneten Charakter statt. Dabei hatten die Amtsinhaber (*ofisiaales*) maßgebliche Rollen inne und insbesondere für die oberste Führungsriege war die Teilnahme verpflichtend. Hierzu zählte die bereits erwähnte *noche bakeriyaj* oder *éleksyon de los diputados* (Wahl der *diputados*) in der ersten Nacht der Fiesta. Daran schloss sich das Errichten des *yáax che'*-Baums in den frühen Morgenstunden des zweiten Tags an und am späten Nachmittag veranstalteten die Würdenträger auf dem Platz vor der Kirche ein *máatan*, das als *uk'ul k'eyem yáax che'* (Pozole-Trank des *yáax che'*) bezeichnet wurde. Der Teilnehmerkreis an

diesem Speiseopfer war begrenzt und für die *bakéeros* stellte es den zeremoniellen Abschluss des *yáax che'*-Rituals dar, für das sie verantwortlich waren. Die zeitliche Mitte der Fiestawoche markierte die *alboraadaj nona*, bei der die Würdenträger die palmstrohgedeckten Unterstände vor den Gemeinschaftsunterkünften der Kompanien bzw. *kuuchnal*-Gruppen aufsuchten und die *maaya paax*-Musiker zum Tanz aufspielten. Das Ende der Fiesta wurde ebenfalls von einer Reihe ritueller Ereignisse begleitet. Am letzten Abend der Fiestawoche setzten die *bakéeros* und die höheren Würdenträger die *okostaj pool*-Zeremonie (wörtl. Schweinekopftanz) in Szene, bei der eine Interaktion zwischen der Landbevölkerung und fahrenden Händlern persifliert wurde (vgl. Kap. 7.4). Diese zog eine Schar von Besucherinnen und Besuchern an, die sich bereits zum vorangegangenen letzten Stierkampf der Fiesta – der *charlotada* (eigtl. komödiantischer Scheinstierkampf) – eingefunden hatten (vgl. Kap. 9.1). Der vorletzte Tag der Fiesta zeichnete sich durch eine besondere Ausgelassenheit aus, denn die Beteiligten verspürten Erleichterung darüber, dass die Feierlichkeiten ohne Zwischenfälle verlaufen waren. Das offizielle Ende der Fiesta wurde am nächsten Morgen mit der *presisyon* zelebriert. Zu dieser Zeremonie kamen lediglich die obersten Würdenträger sowie einzelne religiöse Aktivisten zusammen, um das Kreuz nacheinander zu den vier Podesten an den Ecken des Kirchenareals zu tragen und insgesamt anderthalb Stunden kniend zu beten. Nach der anstrengenden Fiestawoche waren wohl nur Wenige bereit, sich dieser beschwerlichen Prozedur zu unterziehen.

Das am selben Nachmittag veranstaltete *pübil graasyaj*-Speiseopfer wurde nicht als Bestandteil der Fiesta angesehen, da diese Form des Speiseopfers regelmäßig alle zwei Wochen im heiligen Ort durchgeführt wurde. Analog zum *oxdiyas*-Speiseopfer, das als Dankesritual für den erfolgreich durchgeführten Ritualzyklus der *kuuchnal*-Gruppen galt, wurde das *pübil graasyaj* an diesem Tag jedoch ausdrücklich als Danksagung für den glücklichen Verlauf der Fiesta betrachtet. Zu diesem Anlass, erzählte mir der Kreuzkultsekretär, würde das bei den *chichaara*-Zeremonien gesammelte Geld und die während der Fiesta gespendeten Kerzen gezählt. Diese Kerzen wurden anschließend an die Kompanien verteilt, damit sie während der Kreuzwachen der kommenden Monate bei den täglichen Messen entzündet werden konnten. Am letzten Tag der Fiestawoche oder auch tags darauf wurden in einem nachträglichen, letzten Akt die Pilgerinnen und Pilger verabschiedet. In den Tagen nach der Fiesta ließ sich eine gewisse Erschöpfung der Teilnehmerinnen und Teilnehmer erkennen, verstärkt durch grippale Infekte, die sich aufgrund der körperlichen Nähe und der gemeinschaftlich genutzten Schnapsflaschen verbreitet hatten. Für einen weiteren Nachhall der Fiesta sorgte die reichlich vorhandene und haltbare *chümole*-Fleischbrühe, die in den folgenden Wochen den Speiseplan der Cruzoob bereicherte.

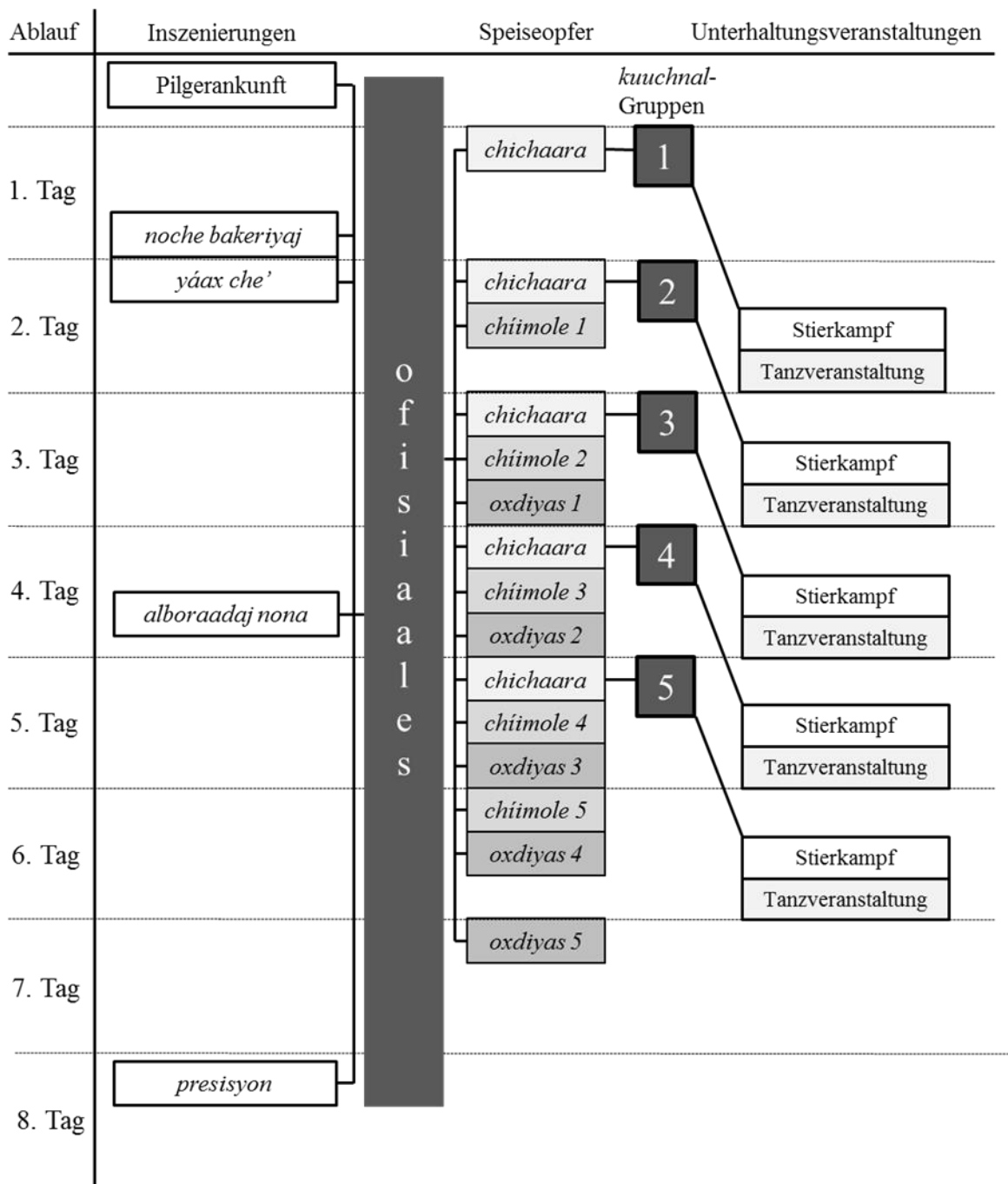


Abb. 9: Idealtypischer Ablaufplan einer Fiesta in Tixcacal Guardia

Quelle: Eigene Darstellung.

Die hier vorgenommene Unterscheidung in Inszenierungen, Speiseopfer und Unterhaltungsveranstaltungen spiegelt die Struktur der Kapitel 7–9 wider, in denen die Ereignisse nach Bühnenkategorien mit spezifischem Setting geordnet werden. Die beiden verantwortlichen Referenzgruppen weisen mit den Offizieren der Kompanien eine Schnittmenge auf, die in dieser Grafik nicht erkenntlich wird. Die Position der einzelnen Inszenierungen und Unterhaltungsveranstaltungen innerhalb einer Tageszeile verweist auf die Durchführung am Vormittag, Nachmittag oder Abend. Aus Platzgründen konnten die gleichzeitig am Vormittag stattfindenden Speiseopfer *chichaara*, *chíimole* und *oxdiyas* jedoch nicht auf diese Weise dargestellt werden.

Tab. 10: Verlauf der August-Fiesta 2002

	identitätspolitische Inszenierungen	Aktivitäten der <i>kuuchnal</i>-Gruppen	Unterhaltungsveranstaltungen
Freitag 17.08.	<ul style="list-style-type: none"> • <i>alboraadaj miisaj</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>chichaara</i> (1. Kompanie mit 7 Schweinen) an den folgenden zwei Tagen <i>chūmole</i> und <i>k'am meesaj</i> sowie <i>oxdiyas</i> 	
Donnerstag 22.08.	<ul style="list-style-type: none"> • <i>noche bakeriyaj</i> mit <i>éleksyon</i> offizieller Beginn der Fiesta 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>chichaara</i> (2. Kompanie mit 24 Schweinen) 	
Freitag 23.08.	<ul style="list-style-type: none"> • Aufstellen des <i>yáax che'</i> • Speiseopfer (<i>uk'ul k'eyem yáax che'</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>chichaara</i> (3. Kompanie mit x Schweinen) • <i>chūmole</i> und <i>k'am meesaj</i> (2. Kompanie) 	
Samstag 24.08.		<ul style="list-style-type: none"> • <i>chichaara</i> (4. Kompanie mit 31 Schweinen) • <i>chūmole</i> und <i>k'am meesaj</i> (3. Kompanie) • <i>oxdiyas</i> (2. Kompanie) 	<ul style="list-style-type: none"> • 1. <i>kóoridaj</i> • <i>baile</i> (Tanzveranstaltung) mit <i>Santos Santiago</i> und <i>Juan Carlos</i>
Sonntag 25.08.		<ul style="list-style-type: none"> • <i>chichaara</i> (5. Kompanie mit 14 Schweinen) • <i>chūmole</i> und <i>k'am meesaj</i> (4. Kompanie) • <i>oxdiyas</i> (3. Kompanie) 	<ul style="list-style-type: none"> • 2. <i>kóoridaj</i> • <i>baile</i> (Tanzveranstaltung) mit <i>Calavera Show</i>
Montag 26.08.		<ul style="list-style-type: none"> • <i>chichaara</i> (6. Kompanie mit x Schweinen) • <i>chūmole</i> und <i>k'am meesaj</i> (5. Kompanie) • <i>oxdiyas</i> (4. Kompanie) 	<ul style="list-style-type: none"> • 3. <i>kóoridaj</i> (<i>wakax che'</i>)
Dienstag 27.08.		<ul style="list-style-type: none"> • <i>chūmole</i> und <i>k'am meesaj</i> (6. Kompanie) • <i>oxdiyas</i> (5. Kompanie) 	<ul style="list-style-type: none"> • 4. <i>kóoridaj</i>
Mittwoch 28.08.	<ul style="list-style-type: none"> • <i>alboraadaj nona</i> • <i>okostaj pol</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>oxdiyas</i> (6. Kompanie) 	<ul style="list-style-type: none"> • 5. <i>kóoridaj</i> (<i>charlotada</i>) • <i>baile</i> (Tanzveranstaltung)
Donnerstag 29.08.	<ul style="list-style-type: none"> • <i>presisyon</i> Abschluss der Fiesta 		<ul style="list-style-type: none"> • <i>baile</i> (Tanzveranstaltung) kein Bestandteil der offiziellen Fiesta

Quelle: Eigene Darstellung.

Der Verlauf der Fiesta 2002 entspricht nicht dem Idealverlauf: Die *alboraadaj miisaj* fand zwei Tage verspätet statt, zwei Tanzveranstaltungen fielen aus, wovon eine nach der Abschlusszeremonie nachgeholt wurde, und die *alboraadaj nona* markierte nicht die Mitte der Fiesta-Woche, sondern fand am gleichen Tag wie die *okostaj pool*-Zeremonie am Ende der Fiesta statt.

Im Vorfeld einer Fiesta eine Übersicht über die Termine der Zeremonien oder den geplanten Ablauf zu erhalten, erwies sich als überaus schwierig. Die von mir befragten Personen waren zumeist unzureichend informiert, sogar wenn es sich um Würdenträger handelte. Waren mehrere Leute anwesend, entspannen sich regelmäßig Diskussionen über die korrekten Daten. Zumeist waren den Befragten lediglich die Termine ihrer eigenen Kompanie bekannt, doch hatten sie bereits Schwierigkeiten, den Termin für die bedeutsame *noche bakeriyaj* zu nennen. Als ich dem Kreuzkultsekretär Don Mauro in Señor von meinen diesbezüglichen Schwierigkeiten berichtete, bestätigte er lachend, dass er mit diesem Problem vertraut sei. Er konnte allerdings den zeitlichen Ablauf ebenfalls nicht aus dem Gedächtnis wiedergeben und verwies darauf, dass er Aufzeichnungen in der Kirche von Tixcacal Guardia verwahre. Leider wurde dieser Terminkalender nie öffentlich zugänglich gemacht, und da ein Großteil der Kreuzkultanhängerschaft an den Zeremonien der Amtsinhaber und obersten Führungsriege ohnehin nicht teilnahm, erschienen ihnen die genauen Termine nicht wichtig. Aufgrund dieser Schwierigkeiten hatte ich niemals die Gelegenheit, an der *alboraadaj nona* teilzunehmen; ich erfuhr darüber hinaus erst am Ende meines Untersuchungszeitraums, welchen Charakter diese Veranstaltung aufwies.¹¹⁹

Ebenfalls rar gesät waren allgemeine Ankündigungen über die Fiesta, was es Außenstehenden ungemein erschwerte, von der Existenz der Fiesta zu erfahren. Lediglich im Jahr 1996 gab es ein Plakat, das nicht nur auf die Veranstaltungstermine der Cumbia-Bands hinwies, sondern auch die *noche bakeriyaj* ankündigte (vgl. Abb. 10). Als Organisatoren der Fiesta wurden einige Würdenträger, höchstwahrscheinlich *diputados* der Fiesta, sowie der Kreuzkultsekretär Don Mauro namentlich genannt. Es ist anzunehmen, dass die Initiative für diese Werbeaktion von dem Bierhersteller *Corona* ausging, dessen Logo das Plakat schmückte.¹²⁰ Häufiger beworben wurden die Auftritte einzelner Musikbands, denn diese überreichten den *kuuchnalo'ob*, von denen sie engagiert wurden, Plakate, auf denen in einem leeren Feld Ort und Datum des Auftrittes eingetragen wurden. Für die Auftritte bekannter Bands wurden zudem, wie allgemein üblich, entsprechende Ankündigungen auf Häuserwände gemalt. Der lokale, private Sender *Radio Turquesa* in Felipe Carrillo Puerto machte ebenfalls auf die Fiesta-*bailes* der Cumbia-Bands aufmerksam. Für erhebliche Irritationen sorgte der Radiobetreiber Don Seb (*XENKA*), der 2008 auf die Zubereitung traditioneller Speisen anlässlich eines *chímole*-Speiseopfer auf der Fiesta von Tixcacal Guardia hinwies, denn die zuständigen *kuuchnalo'ob* sahen sich des ungewöhnlichen Ansturms

¹¹⁹ Da ich mir daher die *alboraadaj nona* nur aus Berichten zugänglich ist, verzichte ich im folgenden Teil der Arbeit auf eine gesonderte Besprechung.

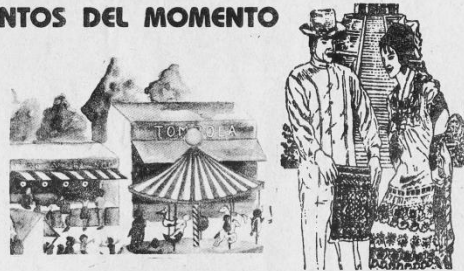
¹²⁰ Im Jahr 2000 wurde mir von der Existenz eines weiteren Ankündigungsplakats berichtet, doch trotz intensiver Bemühungen gelang es mir nicht, ein Exemplar zu finden.

A LA TRADICIONAL FIESTA DE TIXCACAL GUARDIA, Q. ROO

QUE TENDRA VERIFICATIVO DEL 22 AL 29 DE AGOSTO DE 1996 EN
HONOR DEL PATRONO "LA SANTA CRUZ DE ESTA COMUNIDAD "

HABRA CORRIDAS DE TOROS Y GRANDES BAILES POPULARES
CON LOS MEJORES CONJUNTOS DEL MOMENTO

- CALAVERA SHOW
- LA CONQUISTA
- GRUPO SAN FRANCISCO
- LOS LIBERARIOS
- LOS ACUARIOS SHOW
- FERNANDO Y SU GRUPO TROPICAL
- SUPER BANDA JUMBO JET Y SUS
AERO SEXIS DEL TROPICO



PROGRAMA

JUEVES 22 DE AGOSTO NOCHE DE VAQUERIA MAYA PAX

VIERNES 23 DE AGOSTO PRIMER GRAN BAILE POPULAR AMENIZADO POR EL CON-
JUNTO CALAVERA SHOW.

SABADO 24 DE AGOSTO SIEMBRA DE YAX CHE, POR LA NOCHE SEGUNDO BAILE
POPULAR POR EL CONJUNTO LA CONQUISTA DE MERIDA YUC.

DOMINGO 25 DE DE AGOSTO PRIMERA GRAN CORRIDA DE TOROS Y POR LA NOCHE
TERCER BAILE POPULAR AMENIZADO POR EL GRUPO " SAN FRANCISCO "

LUNES 26 DE AGOSTO SEGUNDA CORRIDA DE TOROS Y POR LA NOCHE CUARTO
BAILE POPULAR AMENIZADO POR EL CONJUNTO LOS LIBERARIOS DE CAMPECHE.

MARTES 27 DE AGOSTO TERCERA GRAN CORRIDA DE TOROS Y POR LA NOCHE QUINTO
BAILE AMENIZADO POR EL CONJUNTO LOS ACUARIO SHOW DE CHETUMAL., Q. ROO.

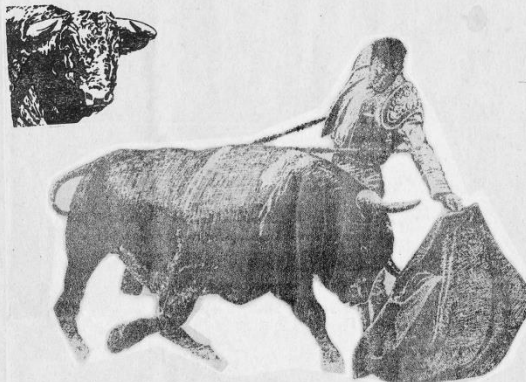
MIERCOLES 28 DE AGOSTO CUARTA CORRIDA DE TOROS Y EN LA NOCHE SEXTO
BAILE POPULAR AMENIZADO POR FERNANDO Y SU GRUPO TROPICAL CON SU PAN-
TALLA GRANDE, DE VALLADOLID. YUC.

JUEVES 29 DE AGOSTO ULTIMA CORRIDA DE TOROS Y POR LA NOCHE PARA CERRAR
CON BROCHE DE ORO A LA TRADICIONAL FIESTA DE ESTA COMUNIDAD AMENIZADO
POR EL CONJUNTO SUPER BANDA JUMBO JET Y SUS AERO SEXIS DEL TROPICO.

LA JUNTA ORGANIZADORA INVITA A TODOS LOS PUEBLOS VECINOS Y CIRCUNVECINOS COMO SON: SEÑOR, YAX-LEY,
PINO SUAREZ, TUZIK, SANTA ROSA, SAN JOSE II, ESPECIALMENTE A FELIPE CARRILLO PUERTO., Q. ROO.

INVITA LOS ORGANIZADORES DE LA FIESTA TRADICIONAL
DE ESTA COMUNIDAD COMO SON: SANTIAGO DZIDZ,
SABINO DZIDZ, HILARIO CITUK PEÑA, MABRO YAMA.

HABRA COMIDA GRATIS A TODOS LOS ASIS-
TENTES Y TAMBIEN HABRA AMPLIO SERVI-
CIO DE COMBIS Y CAMIONES.



INVITA LA MEJOR CERVEZA DE
MEXICO Y EL MUNDO

Modelo
especial

Corona
Extra

Abb. 10: Ankündigungsplakat für die August-Fiesta 1996

Das Plakat ist mit stereotypen Symbolen einer yukatekischen Fiesta illustriert, welche die Fiesta von Tixcacal Guardia nicht zu repräsentieren vermögen. Das Plakat wurde wahrscheinlich mit Zustimmung einiger Amtsinhaber des Kreuzkultes von der Brauerei Corona gedruckt und wenigstens in Señor plakatiert. In den folgenden Jahren wurden meines Wissens keine derartigen Promotionsmittel eingesetzt.

städtischer Besucher mit erheblichen Verteilungsproblemen konfrontiert (vgl. Kap. 8.3). Obwohl ich im Umfeld der Fiestas die regionalen Zeitungen *Por Esto de Quintana Roo*, *Diario de Quintana Roo* und, wenn vorhanden, *Novedades de Quintana Roo* sorgfältig nach Berichten zur Fiesta durchsah, stieß ich auf keine Ankündigungen im Vorfeld. Auch die sonstige Berichterstattung war spärlich, lediglich im August 2002 fanden sich zwei Artikel, in denen der Besuch von politischen Funktionären auf der *noche bakeriyaj* geschildert wurde (Chan Tun 24.8.2002a, 24.8.2002b). Die Kreuzkult-Anhängerschaft wurde über bevorstehende Ereignisse der Fiesta vornehmlich mündlich unterrichtet. Da beständig Leute zwischen Tixcacal Guardia und Señor hin- und herpendelten, verbreiteten sich auch im Nachbarort des Kreuzheiligtums die Informationen recht schnell. Cruzoob aus den entfernt liegenden Ortschaften waren von diesem Kommunikationssystem allerdings ausgeschlossen, doch viele, die aus weiter entfernt liegenden Ortschaften die Fiesta besuchten, verbrachten meistens mehrere Tage in den Gemeinschaftsunterkünften ihrer Kompanien. Der Beginn der einzelnen Zeremonien, wie das Errichten des *yáax che* oder die Prozessionen für die Speiseopfer, wurde innerhalb des heiligen Bezirks durch das Zünden von Feuerwerksraketen kundgetan. Ungeachtet des ungewissen Terminplans im Vorfeld der Fiesta gelang es den Interessierten so auf unterschiedliche Art, die Ereignisse zu verfolgen.

6.3 Wechselbeziehungen zwischen der Fiesta von Tixcacal Guardia und anderen religiösen Festen

Nachdem ich die spezifische Herausbildung der Fiesta im historischen und kulturellen Kontext erörtert habe, zeige ich an zwei Beispielen, wie die Fiesta von Tixcacal Guardia durch besonders stark korrespondierende Ereignisse beeinflusst wird. Die erste Darstellung betrifft die Dezember-Fiesta, die durch das Ineinandergreifen mit den nationalen Feierlichkeiten zum »Tag der Jungfrau von Guadalupe« (*Día de la Virgen de Guadalupe*) einen synkretistischen Charakter erhält, was sie von den Fiestas im April und August unterscheidet. Während bei den Fiestas im April und August durch eine gelebte Erinnerung die Identitätsprozesse innerhalb der Kreuzkultgemeinschaft in den Vordergrund rückten, veränderten sich im Dezember Atmosphäre wie auch die erzeugten Gemeinschaftsgefühle. Der *Día de la Virgen de Guadalupe* veränderte sowohl das *Setting* von Bühnen wie auch die Beteiligung der unterschiedlichen Referenzgruppen und ermöglichte darüber hinaus vielfältige Anknüpfungspunkte zu den Feierlichkeiten für die Nationalheilige Mexikos. Im zweiten Abschnitt stelle ich die Fiestas von Tixcacal Guardia der Fiesta von Señor gegenüber. Auch wenn Tixcacal Guardia unangefochten das religiöse Zentrum der umliegenden

Kreuzkultgemeinden darstellt, so wuchs das benachbarte Señor derart, dass es inzwischen eine politisch-administrative Machtposition erringen konnte. Vor dem Hintergrund dieser latenten Rivalität betrachte ich die dortige Fiesta, die aufgrund ihrer Ausgestaltung und professionellen Darbietungen innerhalb der Kreuzkultgemeinschaft die Debatte um die Kommerzialisierung der Fiestas und das Konsumverhalten der *óotsil máako'ob* anregte.

6.3.1 Der Einfluss des »Tags der Jungfrau von Guadalupe« (*Día de la Virgen de Guadalupe*) auf die Dezember-Fiesta von Tixcacal Guardia

Obwohl sich die drei Fiestas in Tixcacal Guardia hinsichtlich des schematischen Aufbaus glichen, unterschieden sie sich durch gewisse Spezifika. Bei der April-Fiesta, die einige Tage länger dauerte, zogen die einzelnen Veranstaltungen weniger Teilnehmende an. Die Hitze am Ende der Trockenzeit machte zudem die Arbeiten weitaus beschwerlicher. Bei der August-Fiesta, die in der Regenzeit stattfand, bargen die Unterhaltungsveranstaltungen, wenn sie wegen starker Regenfälle kaum besucht wurden oder gar ausfielen, ein erhebliches finanzielles Risiko für die *kuuchnalo'ob*. Doch keine andere Fiesta war so stark von externen Einflüssen geprägt, wie die am 6.–13. Dezember durchgeführte Fiesta zu Ehren der Heiligen Jungfrau im befreundeten Kreuzkultschrein Chanchah Veracruz (*Virgen de la Concepción*). Die Fiesta in Tixcacal Guardia findet zu der Zeit statt, in der in Mexiko und allen anderen Ländern Lateinamerikas sowie unter den hispanischen katholischen Migranten und Migrantinnen in den USA am 12. Dezember der »Tag der Jungfrau von Guadalupe« (*Día de la Virgen de Guadalupe*) gefeiert wird. Die Marienerscheinung von Tepeyac, heute Teil von Mexiko-Stadt, deren Zeuge 1531 der *indio* Juan Diego wurde, symbolisiert die Christianisierung der indianischen Bevölkerung, sie ist die Schutzheilige Mexikos und wurde von der römisch-katholischen Kirche zur »Herrscherin über die Amerikas« (*Emperatriz de Americas*) ausgerufen. Das zeitliche Zusammentreffen ließ eine Verbindung zu den nationalen Feierlichkeiten entstehen und schuf folglich einen Bezugsrahmen, der weit über den Kreuzkultzusammenhang hinaus wies und auch eine Identifikation mit den sozialen Kategorien der *indígenas*, *méxicanos* und *latinos* beförderte. Diese Dimensionen wurden nicht zuletzt durch intensive Berichterstattung in Fernsehen und Printmedien im Bewusstsein der Cruzoob verankert, von denen sich viele als *guadalupanos* – als Anhängerinnen und Anhänger der Jungfrau von Guadalupe – verstanden.

Bereits einige Tage vor dem *Día de la Virgen de Guadalupe* begannen in den Kreuzkultgemeinden die Zeremonien zu ihren Ehren. Viele Familien organisierten dazu auf ihren Höfen eine *novena*, einen Speiseopferzyklus (eigtl.: neuntägige Andacht), der sich im Ide-

allfall über neun Tage erstreckte. Dieser finanzielle wie zeitliche Aufwand wirkte sich auch auf die Fiesta in Tixcacal Guardia aus, die daher im Dezember deutlich kleiner ausfiel als die Fiestas im April und im August. Gleichwohl wurden die Feierlichkeiten nicht voneinander abgegrenzt, vielmehr erschienen die im familiären Rahmen durchgeführten Speiseopfer als eine Erweiterung der Fiesta von Tixcacal Guardia. Denn so wurden neben dem heiligen Ort auch die einzelnen Kreuzkultgemeinden einbezogen, zumal die Gebete bei den *novenas* in den Familien von den *resadores* des Kreuzkults gesprochen wurden, die auch die Zeremonien in Tixcacal Guardia ausführten. Ein spezifisches Merkmal stellte die Marienverehrung der Frauen dar, die sich mit der höchsten weiblichen Bezugsfigur im Katholizismus in besonderer Weise identifizieren konnten. Als ich im Dezember 2005 an einem Speiseopfer in der Nachbarschaft meiner Gastfamilie teilnahm, waren außer mir und dem *resador* ausnahmslos Frauen beteiligt. Während der *resador* vor dem Altar¹²¹ kniete und betete, rezitierte eine Frau aus einem Gebetsbuch, von gemeinsam gesprochenen Zeilen ergänzt, auf welches ein gemeinsames Singen eines Liederzyklus folgte.¹²² Dann übernahmen der Reihe nach die anderen Frauen den Solopart, sodass eine Andacht der *novena* insgesamt etwa eine Stunde dauerte und mit dem Verteilen der Opferspeisen abschloss. In den religiösen Riten des Kreuzkults übernahmen Frauen eine derart aktive Rolle ansonsten nur bei den Zeremonien der Ehepaare, die auf der Fiesta ein Schwein spendeten (vgl. Kap. 8). In dieser Hinsicht handelte es sich um ein herausragendes Ereignis, dass durch die Teilnahme gebetskundiger Amtsinhaber und die implizite Verknüpfung mit der Fiesta auch die Identifikation von Frauen mit dem Kreuzkult stärkte.

Eine weitere Verknüpfung der Fiesta in Tixcacal Guardia mit dem *Día de la Virgen de Guadalupe* ergab sich durch die Marienwallfahrt. Bestandteil der jährlichen Pilgerbewegung sind dabei die sogenannten *antorchistas* (Fackelträger), wobei es sich um junge Männer, seltener auch junge Frauen handelte, die ihre Verehrung der Jungfrau durch Staffelläufe über weite Strecken zum Ausdruck brachten mit dem Ziel, Fackeln in die *Basilica de Guadalupe* in Mexiko-Stadt zu tragen. Die in Gruppen organisierten *antorchistas* absolvierten zumeist einzelne Etappen und während meines Forschungsaufenthalts im Dezember 2005 nahmen daran auch Kreuzkultanhänger teil, die die Zona Maya durchquerten. Mein Freund Andres, der in seiner Jugend ebenfalls an den Läufen teilgenommen hatte,

¹²¹ Neben einem Bildnis der Jungfrau und einer davor knienden Figur des Juan Diego war der Altar auch mit Girlanden in den mexikanischen Nationalfarben geschmückt.

¹²² Dabei handelte es sich um eine Abschrift der in Mexiko zirkulierenden Gebetbüchlein für die Verehrung der *Virgen de la Guadalupe*, vgl. exemplarisch ED 6. Auch die bekannten Lieder *La Guadalupeana*, *Adios Reina del Cielo*, *Paloma Blanca* und *Mañanitas de la Virgen* sind nicht Teil einer genuinen Kreuzkulttradition; eine Version des zuletzt genannten Liedes aus einem Gottesdienst am *Día de la Virgen de Guadalupe* in der Basílica de Santa María de Guadalupe, Mexiko-Stadt, von 2007 findet sich auf Youtube, vgl. ED 7.

erklärte mir dabei, dass diese religiöse Bewegung erst vor etwa zwanzig Jahren in Quintana Roo Fuß gefasst hätte.¹²³ In den Tagen vor dem 12. Dezember kamen immer wieder Läufergruppen aus verschiedenen Ortschaften in Señor und anderen Kreuzkultgemeinden an, wo sie von Zuschauerinnen und Zuschauern am Straßenrand begeistert empfangen wurden; ihnen wurden Erfrischungen gereicht oder sie bekamen in den Privathäusern belegte Brote serviert. Die *antorchistas* suchten zudem die örtlichen Kirchen auf, um dort die Lieder zu Ehren der Jungfrau anzustimmen, die auch bei den *novenas* gesungen wurden. Gerade die *antorchista*-Gruppen aus dem Umfeld des Kreuzkults suchten auch den Kreuzschrein von Tixcacal Guardia auf und wurden in die dort stattfindende Fiesta integriert. Auch wenn wie bei den beiden anderen Kreuzkult-Fiestas im April und August die (historische) Abgeschiedenheit der Gemeinschaft zelebriert wurde, fand die Dezember-Fiesta nicht nur im heiligen Bezirk des Kreuzschreins statt. Darüber hinaus stand der von älteren Männern dominierten Ämterhierarchie eine weitaus stärkere Präsenz von Frauen und Jugendlichen gegenüber. Zusammen mit dem deutlichen Bezug zu den nationalen Narrationen um den *Día de la Virgen de Guadalupe* ergaben sich Ankerpunkte für ein erweitertes Selbstverständnis der Cruzoob-Gemeinschaft.

6.3.2 Die Fiesta von Señor als Zeichen des Dualismus zwischen Tixcacal Guardia und Señor

Vor dem Hintergrund der bereits erwähnten komplementären Rollen von Tixcacal Guardia als religiösem und Señor als weltlichem Zentrum des Kreuzkultes (vgl. Kap. 4.1) möchte ich die beiden Fiestas in Señor und Tixcacal Guardia gegenüberstellen – zumal meine Gesprächspartnerinnen und -partner in Señor die beiden Feierlichkeiten häufig miteinander verglichen. Dabei betonten sie, dass die Fiesta von Señor nicht nur mit fünfzehn Tagen länger dauerte, sondern auch mehr populäre Tanzveranstaltungen und spektakulärere Stierkämpfe aufwies. Zwar scheint diese zunächst als *novena* infolge einer Nahrungsmittelknappheit in den 1960ern eingeführt worden zu sein, und erst später zu einer Fiesta erweitert (vgl. Kap. 6.1.1). Als ich 2011 nach dem Ursprung fragte, rekurrten sie jedoch nicht auf diese Begebenheit, sondern betonten, dass die Einwohnerschaft von Señor den Wunsch nach einer eigenen Fiesta gehegt habe. Der Anspruch auf eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber dem Schreinzentrum Tixcacal Guardia wird m.E. auch daran deutlich, dass diese Fiesta der *Virgen Morena de Guadalupe* gewidmet ist, einer Marienstatue aus San

¹²³ Die Ursprünge dieser spezifischen Pilgertradition bleiben in der mir vorliegenden wissenschaftlichen Literatur unbeleuchtet. Eine diesbezügliche Internetrecherche ergibt, dass diese Bewegung in ganz Mexiko existiert; für Yukatan vgl. exemplarisch ED 8, ED 9 und ED 10.

Hipolito. Diese lässt sich zwar im religiösen Kontext der ehemaligen Aufständischen verorten, San Hipolito gehört aber nicht dem Kreuzkult von Tixcacal Guardia an. Obgleich die besondere Attraktivität der Fiesta von Señor hervorgehoben wurde, beantworteten meine Gesprächspartner die Frage, welche Fiesta in religiöser Hinsicht bedeutender sei, eindeutig mit der Fiesta von Tixcacal Guardia.

In der Struktur – den Speiseopfern, einer *noche bakeriyaj*, dem Errichten des *yáax che'*-Baums sowie den Stierkämpfen und den Tanzveranstaltungen – waren sich beide Fiestas ähnlich, doch unterschieden sie sich in der Atmosphäre. In Señor war ein klar umgrenztes Fiestagelände, wie der heilige Bezirk in Tixcacal Guardia, nicht vorhanden, sodass die religiösen Arbeiten und Zeremonien im öffentlichen Raum viel weniger sichtbar waren, ob schon im Jahr 2005 mit 240 *kuuchnal*-Ehepaaren mehr als doppelt so viele Schweinespender beteiligt waren. In Señor wurden sämtliche Tiere auf den familiären Höfen geschlachtet und verarbeitet, während in Tixcacal Guardia der Großteil der Arbeiten vor oder in den Gemeinschaftsunterkünften der Kompanien durchgeführt wurde. Ein weiterer Unterschied bestand in der Organisation der *kuuchnal*-Gruppen, die sich in Señor nicht aufgrund gemeinsamer Kompaniezugehörigkeit bildeten, sondern sich aus familiären oder nachbarschaftlichen Zusammenhängen entwickelten. Das für die Fiesta in Tixcacal Guardia charakteristische gemeinschaftliche Nächtigen und Arbeiten in den kargen Gemeinschaftsunterkünften, welches eine Repräsentation des »armen Lebens« (*óotsil kuxtal*) der Vorfahren hervorrief, fehlte auf der Fiesta von Señor vollkommen. Zum offiziellen Beginn der Fiesta, der *noche bakeriyaj*, die auf dem Hof eines Leiters einer *kuuchnal*-Gruppe stattfand, waren weitaus weniger Personen anwesend. Auch wenn einige Würdenträger des Kreuzkultes daran teilnahmen, wies die Veranstaltung einen fast privaten Charakter auf. Lediglich die Errichtung des *yáax che'*-Baums lockte mehr Zuschauerinnen und Zuschauer als in Tixcacal Guardia an, was vornehmlich darauf zurückzuführen war, dass die Einwohnerschaft von Señor mehr als dreimal so zahlreich war.

Der Schwerpunkt der Fiesta in Señor lag offenkundig auf den Unterhaltungsveranstaltungen. Während in Tixcacal Guardia die Stierkämpfe in einem mit einem Gatter umzäunten Areal stattfanden und der Eintritt frei war, wurde in Señor in der Nähe der Kirche San Oligario, welche die Fiesta ausrichtete, eigens eine Stierkampfarena aufgebaut. Dazu errichtete jede *kuuchnal*-Gruppe ein Segment dieser aufwendigen Holzkonstruktion mit Sitzplätzen und einem Sonnenschutz aus Palmstroh. Im Juli 2005 betrug der Eintritt für einen Stierkampf 50 mexikanische Pesos (ca. 3 Euro), hinzu kam ein Beitrag für den Sitzplatz in Höhe von 10 Pesos, den die *kuuchnalo'ob* erhielten. Somit floss der Großteil der Einnahmen in die Bezahlung von professionellen Stierkämpfern und Zirkusdarstellern. Ich be-

suchte damals insgesamt drei Vorstellungen, einen traditionellen Stierkampf sowie zwei Darbietungen mit komödiantischem Charakter. Beim Stierkampf traten eine Stierkämpferin und ein Stierkämpfer auf, die ihre Vorstellung – anders als in Tixcacal Guardia – mit der Tötung des Stiers beendeten. Beide Tiere verfügten über ein ausgebildetes Gehörn und waren wesentlich wilder als die zahmen Rinder, die für die Kämpfe im heiligen Ort ausgeliehen wurden. Darüber hinaus wurden sie bei den Kämpfen mit sogenannten *banderillas* verletzt und so zusätzlich gereizt. Dieser augenscheinlich höhere Attraktionswert schlug sich in den Zuschauerzahlen nieder, die bei schätzungsweise 1.500–2.000 Personen lagen, während in Tixcacal Guardia selten mehr als 500 zugegen waren. Das Publikum fieberte begeistert mit und zollte den beiden Darstellenden aufrichtigen Respekt. Bei den beiden anderen, zirkusartigen »Stierkämpfe« wurden zwar die Tiere genauso wenig getötet wie in Tixcacal Guardia, doch die vornehmlich an Kinder gerichteten Vorstellungen wurden von professionellen Artistengruppen inszeniert.

An der einen Darbietung waren sieben Personen beteiligt, darunter der Leiter der Truppe in einem Cowboy-Kostüm, ein kleinwüchsiger Mann, zwei als *baileras* (Tänzerinnen) verkleidete männliche Jugendliche, zwei Männer in Bären- und Kuhkostüm sowie ein weiterer, der als die bekannte mexikanische Clownfigur *chapulin rojo* (rote Heuschrecke) auftrat. Dazu kamen mehrere Rinder sowie ein Esel, ein kleiner Affe und ein Strauß. Die Darsteller schwangen sich mit Hilfe von Stangen über die Rinder hinweg, oder übersprangen sie mithilfe einer Wippe; die beiden jugendlichen *baileras* tanzten aufreizend und eng umschlungen auf die Rinder zu, um im Augenblick des Angriffs auseinanderzuspringen und das Tier ins Leere laufen zu lassen. Der kleinwüchsige Darsteller wurde in eine Tonne gehoben, gegen die ein gereiztes Rind anrannte. Den Abschluss stellte ein Ritt auf dem Straußenvogel dar. Mit dem hohen Eintrittspreis von 50 Pesos war diese Veranstaltung nur für die Familien erschwinglich, in denen wenigstens ein Familienmitglied in einem festen Arbeitsverhältnis stand. Die zweite Zirkusvorstellung bestritt eine Gruppe kleinwüchsiger Darsteller mit dem Namen *Maripositas Locas* (verrückte Schmetterlingchen). Dabei handelte es sich um den letzten Stierkampf der Fiesta, die wie auf Yukatan allgemein üblich, als *charlotada* aufgeführt wurde, einem in ganz Mexiko populäreren possenhaften Stierkampf, bei dem die Toreros häufig in Frauenkleidern auftreten. Bei den von der Truppe eingesetzten »Stieren« handelte es sich um Kälber, die ebenfalls gereizt und verwirrt wurden. Höhepunkt der Inszenierung war, dass ein Darsteller dem Kalb sein mit zwei Bällen gepolstertes Gesäß entgegenstreckte, wogegen das Tier mehrfach anrannte. Mit 20 Pesos Eintritt war diese Vorstellung zwar deutlich günstiger, doch auch dieser Preis war für alle, die hauptsächlich Subsistenzwirtschaft betrieben, relativ hoch.

Die Stierkämpfe auf der Fiesta von Señor ließen sich schwerlich mit dem Ideal eines »armen Lebens« vereinbaren und darüber hinaus schlossen sie den weniger zahlungskräftigen Teil der Einwohnerschaft von diesem vergnüglichen Teil der Fiesta aus. Die zahlreichen Verkaufsständen für Kleidung, Haushaltswaren, Musik-CDs und DVD-Filme sowie Imbiss-, Schießstände und Trampolinanlagen um die Stierkampfarena herum schienen die kommerziellen Ausrichtung noch zu unterstreichen, weshalb viele die Fiesta von Señor mit dem negativ konnotierten »profitorientierten Handel« (*negoosyoj*) charakterisierten.¹²⁴ Allerdings unterschieden sich die abendlichen Tanzveranstaltungen mit Cumbia-Musik nicht von denen in Tixcacal Guardia. Für das zuschauende Publikum waren sie kostenlos und lediglich die Tanzenden hatten hier wie dort eine Gebühr zu entrichten, auch die Zahl der Anwesenden war in etwa gleich.¹²⁵ Die Verantwortlichen waren jedoch weitaus offener für Veränderungen als diejenigen bei der Fiesta von Tixcacal Guardia, wo ausschließlich die mittlerweile vom jungen Publikum als altbacken empfundene Cumbia-Musik gespielt wurde. Denn 2011 wurde das unter Jugendlichen beliebte Disco-Soundsystem *Flash Gordon* engagiert. Bereits im Vorfeld verbreitete sich das Gerücht, dass zu dieser Veranstaltung viele *cholos*¹²⁶, Angehörige der jugendlichen Subkultur, nach Señor kommen würden und daher Krawalle zu erwarten seien. Die Kreisverwaltung reagierte mit dem Entsenden mehrerer gepanzerter Mannschaftswagen und sicherte die öffentliche Ruhe durch auffällig starke Polizeipräsenz. Anders als in Tixcacal Guardia war über die gesamte Fiesta hinweg die Anwesenheit von Polizisten sowie ihr rüder Umgang mit Betrunkenen deutlich zu bemerken. Auch in dieser Hinsicht ließ sich also ein Unterschied zur Fiesta von Tixcacal Guardia ausmachen, wo Konflikte ausschließlich innerhalb des Kreuzkultes von den *bakéeros* auf eine zumeist rücksichtsvolle Weise gelöst wurden. Hingegen spiegelt Señor sowie die dort stattfindende Fiesta die Funktion des Ortes als Schnittstelle zu einer modernen und zunehmend urbanisierten Welt außerhalb der Zona Maya wider.

¹²⁴ Nichtsdestotrotz konsumierten bei der Fiesta auch diejenigen, die sie kritisierten – was vor allem durch die vorangegangene Auszahlung von finanzieller Förderung im Rahmen des staatlichen Programms zur Unterstützung von Familien in extremer Armut (*Oportunidades*) ermöglicht wurde.

¹²⁵ Lediglich zwei von mir besuchte Konzerte in Tixcacal Guardia hoben sich aufgrund ihrer Größe und des betriebenen Aufwands auffallend ab, vgl. Kap. 9.

¹²⁶ Ursprünglich wurde der Ausdruck für die Angehörigen der unteren Klassen verwendet, heute werden damit Vertreter einer alternativen Jugendkultur mit einer Vorliebe für Rock, Hip-Hop oder Reggaeton sowie dem Genuss von Marihuana bezeichnet, denen aufgrund des von ihnen imitierten Stils von Jugendgangs eine Nähe zu Gewalt nachgesagt wird.

7 Identitätspolitische Inszenierungen der Würdenträger

In den folgenden drei Kapiteln gehe ich auf die einzelnen kulturellen Performanzen der Fiesta von Tixcacal Guardia ein, die sich nach ihren Inhalten, Zielsetzungen und Protagonisten in drei verschiedene Kategorien unterteilen lassen: (1) Einzelne Zeremonien, in deren Mittelpunkt die oberste Führungsriege des Kreuzkultzentrums steht, (2) die zyklisch organisierten Speiseopfer der *kuuchnalo'ob* und (3) die damit verbundenen, aber stärker auf den Unterhaltungswert ausgerichteten Stierkämpfe und Tanzveranstaltungen. Unter den einzelnen Zeremonien, die sich auf verschiedenen Bühnen innerhalb des heiligen Bezirks ereigneten, befanden sich die Eröffnungs- und Abschlussequenzen der Feierlichkeiten. Darüber hinaus waren sie nicht nur im *Setting* der sozialen Akteure strukturell ähnlich, sondern sie wiesen besondere identitätspolitische Bedeutung für die Konstituierung der Kreuzkultgemeinschaft auf. In diesen Performanzen waren die Interaktionen der unterschiedlichen Referenzgruppen am stärksten formalisiert (vgl. Kap. 4), zugleich wurde aber auch der übergeordnete Rahmen der Kreuzkultgemeinschaft betont sowie ihre gesellschaftlichen Position im Bundesstaat Quintana Roo verhandelt. Im Zentrum des Geschehens stand die oberste Führungsriege und ein Großteil der Teilnehmenden bestand aus den Würdenträgern (*ofisiaales*), darunter die Inhaberinnen und Inhaber der Fiesta-Ämter. Nicht zuletzt hatten die Amtsinhaber in diesen Inszenierungen ihre Legitimität hinsichtlich ihrer sozialen Positionen und den ihnen zugedachten Rollen unter Beweis zu stellen. Auch wenn diese Performanzen nur einen kleinen Kreis von religiösen Aktivisten anzogen und Frauen, Jugendliche oder Kinder nur in beschränktem Umfang anwesend waren, wurden diese Ereignisse gemeinhin als kulturelle Symbole des Kreuzkultes ausgewiesen, auf die auch diejenigen rekurrierten, die diese Zeremonien nicht besuchten.

Das Konzept der kulturellen Performanzen (*cultural performances*) wurzelt in der Sprechakt- als auch der Ritualtheorie und wurde insbesondere durch die Arbeiten von Victor Turner, Milton Singer, Dell Hymes und Irving Goffman begründet (MacAloon 1984). In diesem Konzept werden kulturelle Performanzen als Inszenierung verstanden, deren Handlungen (*acts*) durch die beteiligten Akteure (*agents*), ihrer Handlungsfähigkeit (*agency*) und Absicht (*purpose*) sowie der Szene (*scene*) strukturiert wird (ebd.: 5). Letztere fasse ich in Anlehnung an Goffman als »Bühne« auf (1998: 99–128). Die mehr oder weniger ritualisierten Inszenierungen orientieren sich an einem *script* oder einer *pre-formance* – kollektiv geteilten Handlungsanweisungen und Verhaltenserwartungen. Ihre Umsetzungen sind jedoch nicht als Routinen sondern vielmehr als kreative Akte und Interpretationen anzusehen, welche eine transzendierende Reflexivität erzeugen, da die Teilnehmenden so-

wohl Darstellende als auch sich selbst Publikum sind. Die auch als *culture in action* bezeichneten kulturellen Performanzen schaffen insofern Raum für Neuerungen und Aktualisierungen kultureller Traditionen, die für deren Bestand in einer sich ändernden Welt notwendig sind (MacAloon 1984: 5–12). Diese Eigenschaft kultureller Performanz erzeugt eine Ambiguität, die aus der Fiesta von Tixcacal Guardia einen Ort werden lässt, an dem Geschichte gelebt und mit Blick auf die Zukunft verarbeitet wird.

Die entstehende Ambiguität ist vornehmlich Ergebnis eines Aushandlungsprozesses zwischen den beteiligten Akteuren, die entsprechend ihrer Zugehörigkeit zu den verschiedenen Referenzgruppen unterschiedliche Interessen vertreten. Die Inszenierungen verstehe ich dabei als sozio-kulturelle Repräsentationen, in denen kulturelle Praktiken und Symbolik mit einer sozialen Gruppe verknüpft werden, die wiederum durch die Aspekte der *Vorstellung*, *Darstellung* und *Herstellung* sowie der *Vertretung* gekennzeichnet sind.¹²⁷ Dabei bezieht sich der Aspekt der *Vorstellung* auf die mentalen Repräsentationen in den Köpfen der beteiligten Individuen, die sich aus vorangegangenen Erlebnissen und den Erzählungen anderer, insbesondere den Erklärungen und Anweisungen kultureller Experten, speisen und somit Variationen des kulturellen *scripts* für die Inszenierungen bilden. Der Aspekt der *Darstellung* eröffnet den Akteuren den Spielraum, der es ihnen ermöglicht, die damit verbundenen Rollen und Verhaltenserwartungen gemäß ihrer Interessen zu interpretieren. Die gemeinschaftliche Umsetzung führt zur *Herstellung*, zur situativen Manifestation kultureller Praxen in sozialen Zusammenhängen. In Bezug auf die Fiesta von Tixcacal Guardia bedeutet dies, dass in dieser Situation der Kreuzkult in besonderer Weise mit Leben erfüllt wird. Das mit Gefühlen aufgeladene Erleben dieser Manifestationen wirkt sich wiederum verstärkend wie auch verändernd auf die Vorstellungen der Teilnehmenden aus. Den Aspekt der *Vertretung*, der in der Semiotik auf die Beziehung zwischen Zeichen und Objekt zielt (Horlacher 2001: 581f.), wird im politikwissenschaftlichen Verständnis von Repräsentation als Auftrag der Vertretung einer Gruppe durch bestimmte soziale Akteure aufgefasst (Alemann 1987:863f.). Diese soziale Dimension des Wer-spricht-für-wen ermöglicht es, der Frage von Legitimität und divergierenden Interessen nachzuspüren. Das Betreiben symbolischer Politik als „strategische Form politischer Kommunikation“ lebt „von dem Kurzschluß [sic] von Darstellung und Vorstellung“ (Meyer 1998: 85) und richtet damit das

¹²⁷ Der Terminus leitet sich von lat. *repraesentatio* ab und lässt sich mit Darstellung/Vertretung übersetzen und wird in der Kulturwissenschaft als ein „Prozess der Sinnkonstituierung [aufgefasst], in dessen Verlauf die Komponenten Referenz und Performanz [...] Ambiguität und Neues schaffen“ (Wagner 2001: 548). Den Aspekt der *Vorstellung* entnehme ich Wolf Singers Konzept der Entstehung von Meta-Repräsentationen durch die Überlagerung mentaler Repräsentationen, in dem „alte Erinnerung [...] in neue Zusammenhänge eingebettet und damit aktiv verändert wird“ (Singer 2002: 70f., 84). Die Erweiterung um den Aspekt der *Herstellung* verdanke ich Silke Wenk, die diese Komponente ihrerseits aus der naturwissenschaftlichen Definition der Chemie in die Kulturwissenschaft übertragen hat (Wenk pers. Komm. 2002).

Augenmerk auf den perlokutionären Akt¹²⁸ der Interaktion, d.h. auf das Vermögen, die Rezipienten von den Politiken zu überzeugen. Im Zusammenhang von Fiesta und Kreuzkult betrifft dies die Beziehungen zwischen der Gemeinschaft als Ganzes und der sie konstituierenden Referenzgruppen in der Anhängerschaft sowie das Verhältnis von Anwesenden und Abwesenden auf der Fiesta.

Die Topografie der im Folgenden beschriebenen Bühnenkategorien gliedert sich nicht nur in die räumlich unterschiedlich gelagerten Bühnen der einzelnen Inszenierungen, sondern diese lassen sich weiter in Segmente unterteilen. Goffman hat zur näheren Bestimmung zwischen Vorder- und Hinterbühnen unterschieden, wobei auf der Vorderbühne die Inszenierungen vor einem Publikum stattfinden, während auf den Hinterbühnen Vorbereitungen getroffen und Requisiten gelagert werden. Im Gegensatz zu den Vorderbühnen, wo den Akteuren ein hohes Maß an formeller Haltung abverlangt würde, zeichnen sich die Hinterbühnen, die dem Zutritt des Publikums verwehrt blieben, dadurch aus, dass die Akteure die Etikette der Vorderbühne hier außer Acht lassen können (Goffman 1998: 100–104).¹²⁹ Für die Bühnen der Fiesta von Tixcacal Guardia lässt sich eine derart strikte Trennung allerdings kaum vornehmen. Die Aufführungen waren weniger elaboriert, so dass spezielle Plätze für Requisiten, etwa Kostüme, nicht notwendig waren. Zudem wurde in ihnen kein Schein erzeugt, welcher der Verschwiegenheit einer Hinterbühne bedurfte. Performanzen wie die Inszenierung der Kreuzbotschaften durch Bauchredner oder in einem Hohlraum versteckten Jungen waren bereits in der Anfangszeit des Kreuzkultes diskreditiert worden (vgl. Kap. 3.1) und bei den von mir beobachteten Ereignissen beschränkten sich Aspekte der Vortäuschung oder eines von der Lebenswirklichkeit abweichenden Rollenspiels auf die emotional zelebrierte »Freundschaft« zwischen Kreuzkult-Würdenträgern und Staatsvertretern oder die Parodie des Ausbeutungsverhältnisses zwischen fahrenden Händlern und armer Landbevölkerung im Schweinekopftanz. Von wenigen, temporären Ausnahmen abgesehen, die im Weiteren ausgeführt werden, gab es im heiligen Bezirk keine Bereiche, die dem Publikum verschlossen blieben. Die Gemeinschaftsunterkünfte standen tagsüber für Besucherinnen und Besucher offen und freie Hängematten wurden ungeachtet der Be-

¹²⁸ In der Sprechakttheorie wird unterschieden zwischen dem *lokutionären Akt*, der Inhalt und Form einer Äußerung umfasst, dem *illokutionären Akt*, der die kommunikative Funktion – Aufforderung, Bitte, Warnung oder Versprechen – bestimmt, sowie dem *perlokutionären Akt*, durch den kausale Effekte beim Publikum erzielt werden (Grewendorf 1979: 7).

¹²⁹ Er führt dazu Beispiele sehr formeller Interaktionen in den USA der 1950er an, überwiegend zwischen Angehörigen der Mittel- und Oberschicht. So kontrastiert er etwa die Privatheit des Schlaf- oder Ankleidezimmers einer »Dame«, in der sie weniger kontrolliert sein könne, mit dem Salon, wo ihr in Anwesenheit von »Herren« ein rollenspezifisches Verhalten abverlangt würde. Ein weiteres Beispiel führt das unterschiedliche Verhalten von Kellnern in einem Restaurant sowie in der angegliederten Küche an (Goffman 1998: 105–109).

sitzverhältnisse als Sitzgelegenheit in Beschlag genommen.¹³⁰ Auch die Kirche war zu jeder Zeit zugänglich und abgesehen davon, dass sich zuvor der Schuhe und Kopfbedeckungen zu entledigen war, niemand es wagte, auf den Boden zu spucken oder zu rauchen¹³¹ und Frauen und Männer getrennt voneinander auf der linken oder rechten Seite der *glooriyaj* Platz nahmen, gab es keine besonderen Verhaltensregeln. Selbst während der Gebete hielten sich Unbeteiligte in der Kirche auf und unterhielten sich zwanglos. Im Kontext der Untersuchung ist es jedoch sinnvoll, zwischen zentralen und peripheren Bühnenbereichen zu unterscheiden, da diese zumeist den Angehörigen unterschiedlicher Referenzgruppen zugeordnet waren. Darüber hinaus waren immer dann Haupt- und Neben Bühnen auszumachen, wenn mehrere Ereignisse mit unterschiedlicher Bedeutung stattfanden.

7.1 Die Ankunft der Pilger

Die Anwesenheit von Pilgerinnen und Pilgern aus den befreundeten Kreuzkultzentren, die über das ehemalige Hoheitsgebiet der Aufständischen verteilt sind, diente auf der Fiesta vor allem dazu, die gemeinsame Vergangenheit der politischen Unabhängigkeit in Erinnerung zu rufen. In einem Interview aus dem Jahr 2004 beschrieb der Kreuzkultsekretär Don Mauro die einzelnen Kreuzkultzentren als autonome Gebilde an, die bei Problemen mit den staatlichen Institutionen ihre Kräfte bündeln würden. *Bey náasyone'* – gleich einer Nation – wären sie derart in der Lage, ihre Unabhängigkeit zu erhalten. Auch wenn dieser Machtanspruch auf eine Kastenkriegsrhetorik verweist, scheint die fünf Kreuzkultzentren ein gemeinsames Interesse zu einen. Während des Untersuchungszeitraums habe ich weder Hinweise auf Auseinandersetzungen noch auf Konkurrenz zwischen ihnen erhalten, die historisch durchaus vorhanden waren. So hatten sich nach der Einnahme von Noh Cah Santa Cruz gemäßigte Cruzoob in Chancah Veracruz gesammelt, während eine konservative Fraktion (*los seperados*) den Kreuzkult von Tixcacal Guardia gründeten (vgl. Kap. 3.1). Unter den Männern, die ich zu den befreundeten Kreuzkulten befragte, befanden sich viele, die bereits einen oder mehrere Kreuzschreine besucht hatten, sei es im Rahmen einer Pilgerschaft zur Fiesta oder zu einem anderen Anlass.¹³²

¹³⁰ Die Tür wurde lediglich mit einem Vorhängeschloss gesichert, wenn niemand in den Gemeinschaftsunterkünften anwesend war. Hingegen wurde in den Wohnhäusern die Privatsphäre sehr geachtet, wo Besucher zunächst am Tor des Hofes abwarteten und mit Rufen geduldig so lange auf sich aufmerksam machten, bis die Anwesenden bereit waren, sie einzulassen.

¹³¹ Zumindest in Wohnhäusern mit einem Boden aus gestampfter Erde nahm niemand Anstoß daran, wenn auf den Boden gespuckt oder Zigarettenkippen achtlos weggeworfen wurden.

¹³² Don Cres berichtete mir, dass er den Kreuzkultschrein Chumpon besucht hatte, wo gemeinschaftlich die Prophezeiungen (*almaj t'aan*) gelesen wurden.

Das System der Pilgerschaft wird von den Cruzoob als gegenseitige Besuche der heiligen Kreuze aufgefasst. Der jeweilige Kreuzpatron, dessen Teilnahme dabei notwendig ist, trägt dabei ein Stellvertreterkreuz (*k'abilam*) in einem speziellen Korb (*ba'as*) auf dem Rücken, denn das Original soll den Schrein nicht verlassen. Die Pilgergruppen, mit denen ich während meiner Feldforschungsaufenthalte in Kontakt kam, bestanden ausschließlich aus Männern, vornehmlich Amtsinhabern des Kreuzkultes.¹³³ Die Pilgerreise wurde zu Fuß bewältigt und führte abseits der großen Straßen über die älteren Wege, die den Wald durchziehen. Lediglich Gegenstände, die die Pilger für den Aufenthalt auf der Fiesta benötigen, werden heutzutage mit einem Pick-up transportiert. Ausgehend von der These, dass sich in der Fiesta vorspanische kosmografische Prinzipien widerspiegeln und die Pilgerreise mit *u xímbal eek'o'ob*¹³⁴ (Wanderung der Sterne) umschrieben würde, macht Konrad (1991: 123f.) im Nutzen dieser Wege durch den Wald ein Äquivalent zu den vorspanischen Ritualstraßen *sak bejo'ob* (weißen Wege) aus, welche er als Symbol der Milchstraße auffasst, die ebenfalls als *sak bej* bezeichnet werden (ebd.: 135).¹³⁵ Ich halte diese Interpretation für überdeterminiert; m. E. repräsentiert die Route abseits der *carreteras* die frühere Infrastruktur der unabhängigen Kastenkriegsgemeinschaft, durch die die Kreuzkultzentren und dazugehörigen Ortschaften verbunden waren – auch wenn diese Wegstrecken nunmehr von staatlicher Seite gewartet und ausgebaut werden.

Auf ihrer Reise passierten die Pilger eine Reihe von Kreuzkultortschaften oder *ranchos*, wo sie nächtigten und zu ihren Ehren die Einwohner Speiseopferzeremonien ausrichteten. Dementsprechend vollzog sich ihre Ankunft in Etappen, während zugleich verschiedene Siedlungen aktiv in die Feierlichkeiten der Fiesta eingebunden waren, was wiederum die Identifikation mit dem Kreuzkult stärkte. Die Pilgerreise von Chumpon nach Tixcacal Guardia dauerte drei Tage, wodurch zwei Übernachtungen notwendig waren: Die erste erfolgte auf dem kleinen *rancho* Pixoy, die zweite in San Antonio oder dem aufgegebenen Eneigible.¹³⁶ Vor Gründung San Antonios in den 1970ern übernachteten die Pilger auf dem *rancho* Lankiuic, wo die acht Geschwister meiner Gastgeberfamilie aufwuchsen. Als ich im Rahmen meiner Magisterarbeit die Familienangehörigen zur Siedlungsgeschichte des Weilers befragte, berichteten sie voller Stolz von den Pilgergruppen, die ihrer Erinnerung nach über hundert Personen umfassten und im eigens für sie errichteten Gästehaus schlie-

¹³³ Nur im Dezember 2005 befand sich unter den Pilgern aus Tulum eine *x bakéeraj*.

¹³⁴ Die Bezeichnung *u xímbal eek'o'ob* findet sich lediglich in kolonialzeitlichen Wörterbüchern; laut Yama Ek wird stattdessen die Phrase »es kommt das Kreuz« (*ku taal saantoj*) verwendet (pers. Komm. 2013).

¹³⁵ Der Name der vorspanischen Straßen verdankt sie der Farbe des *saskab*, einer weißen Kalksteinerde, mit der auch heute noch Feldwege bedeckt werden.

¹³⁶ Im Jahre 2008 schuf die CDI in verschiedenen Orten Unterbringungsmöglichkeiten für die Pilger, seitdem führt die Pilgerroute über Eneigible, San Antonio und Chanchén Comandante und Señor.

fen. Die für die Pilger durchgeführten Speiseopferzeremonien waren ihnen gleichsam Garantie dafür, dass Gott seine schützende Hand über das abgelegene *rancho* hielt. Zuerst wurden diese Speiseopfer in einem *oratooriyoj*, einem palmstrohgedeckten Unterstand, abgehalten, doch als bei einer Zeremonie eine Kerze den Unterstand in Brand steckte, wurde dies als göttliches Zeichen (*chikula*) betrachtet und eine kleine Kirche für das Kreuz errichtet (Hinz 2003: 83, 86, 150f.).¹³⁷

Die Pilgergruppen, die im Untersuchungszeitraum die Fiesta von Tixcacal Guardia besuchten, umfassten deutlich weniger Personen als früher. Ein Grund dafür mag in der zunehmenden Lohnarbeit mit wenig flexiblen Arbeitszeiten liegen, was sich auch in der nachlassenden Teilnahme an der Kreuzwache (*seerwisyoj*) niederschlagen scheint. Die Pilgergruppe aus Tulum zur Dezember-Fiesta 2005 und die aus Chumpon zur August-Fiesta 2008 bestanden jeweils nur aus zehn Personen. Im August 2004 kamen jedoch 45 Pilger aus Chumpon nach Tixcacal Guardia und im Juli 2011 pilgerten 40 Personen von Chumpon zur Fiesta in Señor. In Anbetracht des weitaus geringeren Engagements unter der jüngeren Generation im Kreuzkult, war ich überrascht, dass 2011 das Alter fast aller Teilnehmer der Pilgergruppe nach Señor zwischen fünfzehn und fünfundzwanzig Jahre lag. Neben der Bedeutung der Pilgerreise als gottgefälligem Akt schien mir vor allem der abenteuerliche Aspekt ein motivierendes Moment darzustellen.

Zur Ankunft der Pilger wurden Speiseopferzeremonien, *píibil graasyaj* oder *píibil waj*, durchgeführt.¹³⁸ Dazu werden Opferbrote aus mehreren Lagen von Maismehlteig (*juuch'*) und Kürbiskernmehl im Erdofen zubereitet. Aus den Teigresten werden große, unförmige Brote mit der Bezeichnung *x náabal* geformt, die später zerbröseln zum Andicken einer Hühnersuppe (*kóol*) dienen.¹³⁹ Auf der Fiesta wird das *oksabil graasyaj* – die »eintretende Ernte« von den *jograasyaj* genannten Speiseopferzeremonien der *kuuchnalo'ob* unterschieden: Während die Opferspeisen der *jograasyaj* von den diensthabenden *resadores* und den *bakéeros* und *x bakéeras* am Zubereitungsort abgeholt werden, werden die zu außerordentlichen Anlässen gestifteten *oksabil graasya* von den Spendenden in die Kirche gebracht. Auf der Dezember-Fiesta 2005 spendeten der Kreuzpatron und der Standortkommandant je ein *oksabil graasyaj* für die Pilger aus Tulum. In Señor, der letzten Etappe vor

¹³⁷ In einem Kreuzkultdokument von 1979, das mir Don Mauro zur Verfügung stellte, wurde dieses göttliche Zeichen ebenfalls als Aufforderung zum Bau einer Kirche für die Pilger interpretiert.

¹³⁸ Das Wort *píibil* bedeutet »im Erdofen zubereitet«, *graasyaj* (span. *gracia*) ist eine literarische Umschreibung für Mais im Sinne der von Gott gegebenen Ernte. Das Wort *waj* steht für Tortillas, wobei die hier verwendeten Ritualtortillas als *péenkuch* bezeichnet werden.

¹³⁹ Diese Speisen sind etwa Bestandteil der regelmäßig beim *seerwisyoj* stattfindenden Speiseopferritten. In der *cha' cháak* genannten Regenzeremonie auf der Milpa wird *píibil waj* und *kóol* ebenfalls zubereitet.

dem Eintreffen der Pilger aus Chumpon im heiligen Ort, fand sich bei auf der August-Fiesta 2008 eine Gruppe von Freiwilligen für die Speiseopferzeremonie zusammen.

Zur detaillierten Beschreibung beziehe ich mich zunächst auf das *oksabil graasyaj*, das 2008 in Señor durchgeführt wurde. An der Spendergruppe aus etwa 50 Ehepaaren beteiligte ich mich ebenfalls. Jedes Paar steuerte ein Kilo Hühnerfleisch, Maisteig sowie zwei Kerzen bei, wobei wir das Fleisch in einem der zwei Haushalte ablieferten, in denen die Frauen gemeinsam die *kóol*-Suppe zubereiteten. Einer der Haushalte unterstand dem Sohn des Dorfgründers von Señor, Don Abundio, dem *páatron* der Kirche San Isidro, in der die Ankunft der Pilger zelebriert werden sollte.¹⁴⁰ San Isidro liegt im Zentrum von Señor am Park, wo sich die teilnehmenden Männer am frühen Morgen versammelten, um auf einer freien Fläche an der Nordseite vier große Erdöfen von etwa drei Meter Länge anzulegen und die Opferbrote zu formen. Die Stimmung bei der Arbeit war ausgelassen und die Vorfreude auf die bevorstehende Fiesta war zu bemerken. Nachdem die Gruben mit den Opferbroten bestückt und mit Erde bedeckt worden waren, zogen sich die Teilnehmer zunächst auf ihre Höfe zurück, um sich zu waschen und ein wenig zu ruhen. Nach etwa drei Stunden trafen wir uns erneut an der Kirche, um die Erdöfen zu öffnen und die letzten Vorbereitungen zu treffen. Dazu wurde am Eingang der Kirche eine große Plane als Sonnenschutz befestigt und darunter ein Bogen aus Ästen aufgestellt, dessen Durchgang mit einer Liane versperrt war.

Die Pilger waren am Morgen aus dem etwa 20 km entfernten San Antonio aufgebrochen. Ihre Position wurde von hin und her pendelnden Meldern (*avisores*) aus Señor übermittelt, sodass die Organisatoren wussten, wann sie die Feuerwerksraketen zu zünden hatten,¹⁴¹ um auf die nahende Ankunft der Pilger aufmerksam zu machen. Schnell füllte sich der Platz vor der Kirche mit Einwohnern aus Señor und einige Männer dirigierte die Anwesenden, sodass sie entlang der Straße in nördlicher Richtung ein Spalier bildeten. Währenddessen eilten einige den Pilgern entgegen, um sie auf dem zugedachten Weg zur Kirche zu führen. Die Anwesenden auf dem Platz gerieten derweil in helle Aufregung, denn nicht alle waren sich über den folgenden Ablauf im Klaren und vergewisserten sich bei den Umstehenden. Eine der beiden zu spendenden Kerzen wurde in der Kirche abgegeben, die zweite trugen die Ehefrauen der Spenderpaare in der Hand, um sie nach Ankunft der Pilger in der Kirche zu entzünden. Unter musikalischer Begleitung von *maaya paax* trafen die Pilger ein mit der weithin zu hörenden Basstrommel *táamboraj* als ein Zeichen, dass der

¹⁴⁰ Die untergeordneten Kirchen der Kreuzkultortschaften wurden zumeist auf Privatinitiative gegründet und der Besitzer fungiert als ihr *páatron*.

¹⁴¹ Mit 85 mex. Pesos war der Preis für eine Feuerwerksrakete relativ hoch.

Akt der Ankunft nunmehr begonnen hatte. Ihnen voran schritt ein junger Mann mit dem im Korb befindlichen Kreuz, gefolgt von Don Julio, dem *páatron* von Chumpon, der das Kreuz aus gesundheitlichen Gründen nicht selbst tragen konnte, sowie einem Mann mit einem Gewehr zum Schutz des Kreuzes (vgl. Abb. 11). Nachdem die Liane am Bogen feierlich mit einer Machete durchschnitten worden war, betraten die Pilger und die anwesenden Würdenträger des Kreuzkultes von Tixcacal Guardia die Kirche, um einen Gebetszyklus anzustimmen. Mittlerweile hatten sich zwischen 300 und 400 Zuschauerinnen und Zuschauer eingefunden, die versuchten, einen Platz in der Kirche oder unter dem Sonnenschutz zu bekommen, um dort ebenfalls niederzuknien. Eine große Anzahl von Leuten

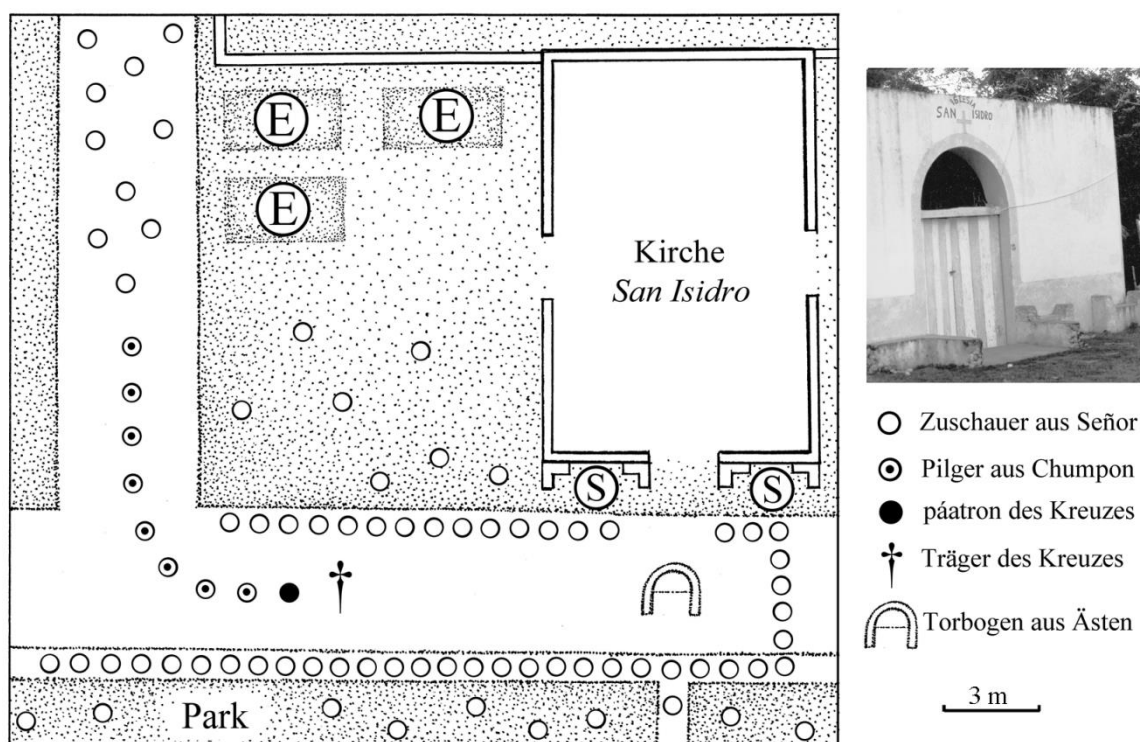


Abb. 11: Die Ankunft der Pilger in Señor

Zeichnung und Foto: Armin Hinz.

Die Delegation des Kreuzes von Chumpon wurde auf ihrer Pilgerreise 2008 in der Kirche eines Kreuzkult-Würdenträgers empfangen.

mussten ihre Gebete, die sich über eine Länge von etwa 15 Minuten hinzogen, allerdings in der prallen Mittagssonne verrichten. Einen zweiten, nach einer kurzen Pause durchgeführten Gebetszyklus konnte ich umgehen, indem ich mich wieder der Spendergruppe anschloss, die im Schatten der Bäume die Opferbrote, *x náabal*, zerbröselten und in der *kóol*-Brühe verrührten. Die Würdenträger führten auch nach dem zweiten Zyklus weiterhin Gebete in der Kirche durch, während sich die übrigen Anwesenden in Grüppchen in den Schatten von Bäumen im Park zurückzogen, um sich zu unterhalten – die vorherige An-

spannung war verflogen. Nach Abschluss der Gebete wurden die Opferspeisen unter den Anwesenden verteilt und nach einer kurzen Verweildauer setzten die Pilger ihren Weg in den heiligen Ort Tixcacal Guardia fort, wo sie ein weiteres *oksabil graasyaj* erwartete.

Die folgende Beschreibung der Ankunft der Pilger aus Chumpon in Tixcacal Guardia stammt von der August-Fiesta 2004, die sich nur unwesentlich von der zur Ankunft der Pilger aus Tulum unterschied, an der ich anlässlich der Dezember-Fiesta 2005 teilnahm.¹⁴² Nachdem die Pilger ihre letzte Station Señor verlassen hatten, näherten sie sich um 11 Uhr dem heiligen Ort. In der Kreuzkultkirche hatten sich die Würdenträger versammelt, um Gebete zu sprechen, wobei es der einfachen Anhängerschaft verwehrt war, sich ebenfalls in der Kirche aufzuhalten. Daher hatten sich vor der Kirche etwa 70 Leute eingefunden. Die anwesenden Männer, etwas über die Hälfte, wurden aufgefordert, ein Spalier zu bilden und wiederum war eine starke Anspannung zu verspüren. Sechs Männer mit einem Gewehr flankierten den Eingang der Kirche. Wir standen dort etwa 20 Minuten, bis Feuerwerksraketen gezündet wurden und die Würdenträger unter Begleitung von *maaya paax* aus der Kirche traten. In einer Prozession, die von den *x bakéeras* und anderen anwesenden Frauen angeführt wurde, gefolgt von den *maaya paax*-Musikern und den Würdenträgern, begaben wir uns zur Straße nach Señor. Die Männer flankierten die Prozession auf der linken und rechten Seite zum Schutzkreuz am Ortszugang (*jo'okaj*), wo sich bereits die Pilger versammelt hatten. Der *nojoch jeeneral* von Tixcacal Guardia wählte einige der *ofisiaales* aus, die direkt vor einem palmstrohgedeckten Unterstand niederknieten. Auch die restlichen Gläubigen, mittlerweile etwa 200 Personen, knieten sich auf den karstigen Boden des Platzes und es wurde ein von Gesang begleiteter Gebetszyklus begonnen, der etwa 15–20 Minuten dauerte. In einer kurzen Pause wurden an einige ausgewählte Männer, darunter die Pilger, Gefäße mit *sa'* (Atole) ausgeteilt. Einige Leute schienen des Kniens auf dem steinigen Boden überdrüssig zu sein, doch sie wurden von den Würdenträgern nachdrücklich aufgefordert, sich den Betenden zu einer zweiten Runde anzuschließen.

Im Anschluss an die Gebete ging es in der gleichen Formation zurück zur Kirche. Während der Korb mit dem Kreuz aus Chumpon in die Kirche getragen wurde, feuerten die sechs bewaffneten Männer Salutschüsse ab. Etwa 40 Personen folgten dem Kreuz in die Kirche, wo erneut gebetet wurde. Ein Großteil der Leute zerstreute sich und ich schloss mich einigen Leuten an, welche mit der folgenden Speiseopferzeremonie *oksabil graasyaj* begannen. Zunächst begab sich eine kleine Prozession zum Haus des Kreuzpatrons, wo die von ihm gestifteten Speisen bereitlagen. Die dort Wartenden knieten vor dem *resador* nieder,

¹⁴² Im August 2008 reisten die Pilger allerdings bereits zwei Tage früher an.

der diese Prozession mit dem verhüllten Stellvertreterkreuz von Tixcacal Guardia anführte. Nachdem sie gebetet hatten, legten sie einen Zweig *nikte'* auf das Tablett mit dem Kreuz. Die Anwesenden bekamen jeweils ein Bündel mit Tortillas, eine Schüssel mit Hühnerbrühe oder Bohnensuppe überreicht und auch ich wurde miteinbezogen. Von *maaya paax*-Musik begleitet brachten wir die Opferspeisen in die Kirche. Mit einer weiteren Prozession wurde aus einer Gemeinschaftsunterkunft ein zweites Speiseopfer, gestiftet von einer Gruppe, bei der ich mich beteiligt hatte, zum Tisch vor dem Kirchenaltar gebracht. Im Anschluss daran wurde ein *k'áat si'ipil*, eine »Bitte um Vergebung«, durchgeführt, bei dem sich die Anwesenden in der Mitte der Kirche niederknieten, um sich daraufhin kniend zum Altar zu bewegen (*xolan píix*), wo sie einen Gebetszyklus sprachen. Dieser Vorgang wurde siebenmal wiederholt, allerdings beendete von den verbliebenen 40 Anwesenden lediglich die Hälfte diese Zeremonie, wobei sich vor allem die höheren Würdenträger in Disziplin übten.¹⁴³ Im Anschluss wurden die Opferspeisen verteilt, nach deren Verzehr sich die Teilnehmenden zügig zerstreuten.

Die Zeremonien zur Ankunft der Pilger zeichnete sich dadurch aus, dass über 200 Personen aller Referenzgruppen zusammenkamen – *ofisiaales*, religiöse Aktivisten, Männer, Frauen und Kinder. Zudem wurden viele, die sich nicht an der Zeremonie beteiligten, aus ihren Häusern gelockt und beobachteten das Geschehen vom Gartenzaun aus.¹⁴⁴ Beim Einzug der Pilger agierten die Referenzgruppen anfangs streng getrennt voneinander. Zunächst organisierten die religiösen Aktivisten und Amtsinhaber die Zubereitung der Opferspeisen. Bei der Begrüßung standen die Pilger und die führenden Würdenträger der Gastgeber im Zentrum des Geschehens, während die übrigen Teilnehmenden das Publikum bildete, das jedoch – anders als bei allen anderen kulturellen Performanzen der Fiesta – einer definierten Verhaltenserwartung unterworfen wurde und von den Amtsinhabern klare Anweisungen erhielt. Die offizielle Begegnung von Vertretern verschiedener Kreuzkultschreine schuf dabei eine besonders formelle und angespannte Atmosphäre, die sich erst auflöste, als nur die Würdenträger allein ihre Gebete in der Kirche fortführten. Bei der Verteilung der Opferspeisen endete schließlich alle Formalität und die Angehörigen der verschiedenen Referenzgruppen mischten sich. Eine Besonderheit bei der Ankunft der Pilger stellte die aktive Rolle der Frauen dar, wie das Entzünden der Kerzen in der Kirche von Señor oder auch in Tixcacal Guardia, wo die Fiesta-Würdenträgerinnen zusammen mit den

¹⁴³ Das *k'áat si'ipil* ist ein Gebetsritual, das in verschiedenen Zeremonien durchgeführt wird. Das schmerzhafte Rutschen auf den Knien war nicht nur für mich, der im Knien ungeübt war, eine Tortur. Neben der siebenfachen Wiederholung gibt es je nach Anlass bisweilen auch neun oder sogar dreizehn Durchgänge.

¹⁴⁴ 2011 begleitete ich die Pilger aus Chumpon auf ihrer Etappe vom drei Kilometer entfernt gelegenen Chanchén Comandante zur Fiesta von Señor, wobei ich die Perspektive der Pilger wahrnehmen konnte.

einfachen Kreuzkultanhängerinnen die Prozession zum Ortseingang anführten. Es gab auf der Fiesta keinen anderen Anlass, zu dem Frauen als soziale Gruppe gemeinsam agierten, sondern sie waren lediglich als Angehörige einer bestimmten Referenzgruppe beteiligt, wie etwa bei den *kuuchnalo 'ob* oder als *x bakéeras*.

7.2 Die Zusammenkunft der Würdenträger bei der *noche bakeriyaj* und der *éleksyon de diputados*

Die *noche bakeriyaj*, die »Nacht der Kuhhirten«, bei der die höchsten Würdenträger einen nächtlichen rituellen Umtrunk mit Schnaps durchführten, markierte den offiziellen Beginn der Fiesta. Den ganzen Tag über begann sich der heilige Bezirk langsam mit Leben zu füllen: Die Pilger hatten das Haus neben der Kirche bezogen und die Kompanie, die für die Ausrichtung der Trinkzeremonie verantwortlich war, hatte sich in ihren Gemeinschaftsunterkunft eingerichtet und mit der Vorbereitung ihres anstehenden Ritualzyklus begonnen. Auch eine Reihe von Würdenträgern hatte sich eingefunden und aus den umliegenden Gemeinden, insbesondere aus dem benachbarten Señor, kamen immer wieder Neugierige zu einem kurzen Besuch. Am Nachmittag versammelten sich die *bakéeros*, um den *yáaxche'*-Baum zu schlagen, der im Anschluss an die *noche bakeriyaj* frühmorgens errichtet werden sollte. Doch waren insgesamt deutlich weniger Personen anwesend, als an den folgenden Tagen der Fiesta, denn die *noche bakeriyaj* zog weniger Zuschauende an.

Da ich die Geschehnisse der *noche bakeriyaj* auf insgesamt sieben Fiestas dokumentiert habe (vgl. Tab. 9 in Kap. 6.2.2), wähle ich im Folgenden eine stärker generalisierte Darstellung und weise lediglich auf Besonderheiten einzelner Ereignisse hin. Innerhalb des achtmonatigen Fiestazyklus wurden die jeweiligen Trinkzeremonien der drei Fiestas von einem anderen *komandaantej* und seiner Kompanie ausgerichtet, wodurch das Ereignis an wechselnden Orten im heiligen Bezirk stattfand (vgl. Abb. 5 in Kap. 6.2.1). Die April-Fiesta stand unter der Schirmherrschaft des Standortkommandanten von Tixcacal Guardia, zunächst Don Marce und nach seinem Tod dessen Bruder, Don Mariano. Gastgeber auf der Dezember-Fiesta war der *komandaantej* Don Damasio aus Kampokolché, während die *noche bakeriyaj* der August-Fiesta von Don Alfonso aus Yaxley ausgerichtet wurde. Nach seinem Tode brachen Streitigkeiten in seiner ehemaligen Kompanie aus, die schließlich in der Spaltung und Neugründung einer weiteren Kompanie unter Führung des ehemaligen *teenientej* Don Cres aus Señor mündeten. Dieser übernahm im August 2008 als *komandaantej* auch die Schirmherrschaft über die *noche bakeriyaj*. Die Zahl der teilnehmenden Würdenträger schwankte beträchtlich, doch waren selten über hundert Personen anwesend.

Dabei waren vor allem die Veranstaltungen gut besucht, an denen auch Regierungsvertreter teilnahmen – zumal allein ihr Gefolge jeweils zehn bis vierzig Personen umfasste. Als 1996 der beliebte Gouverneur Quintana Roos, Mario Ernesto Villanueva Madrid (PRI), zu Besuch war, versammelte sich eine deutlich größere Zahl von Zuschauenden, was auch mit einer zeitgleich stattfindenden Cumbia-Tanzveranstaltung zusammenhing.¹⁴⁵ Allerdings verkleinerte sich im Laufe der Nacht deren Zahl, bis nur noch zwischen 20 und 30 Personen, vornehmlich Würdenträger und einige religiöse Aktivisten, anwesend waren. Als im August 2008 Don Cres die *noche bakeriyaj* durchführte, bestand der Teilnehmerkreis selbst zu Beginn nur aus etwa 30 bis 40 Personen. Dies erklärten mir meine Gesprächspartner damit, dass die neugegründete Kompanie die Trinkzeremonie erstmals betreute, aber Don Cres auch über kein ausgeprägtes Netzwerk an Kontakten verfügte und es obendrein versäumt habe, Einladungen auszusprechen.¹⁴⁶ Diese Begebenheit verdeutlicht, dass nicht zuletzt die Reputation des Schirmherrn die Anzahl der Teilnehmer bedingte.

Die herausragende Bedeutung, die der *noche bakeriyaj* innerhalb der Fiesta zukam, hing jedoch nicht von ihrer Größe ab, sondern ergab sich vielmehr aus der Zusammensetzung ihrer Protagonisten. Im Zentrum des Geschehens stand die Interaktion zwischen den Angehörigen der Referenzgruppe, die ich als oberste Führungsriege bezeichne (vgl. Kap. 4.1.5). Mit den anwesenden Regierungspolitikern, die zu diesem Anlass eingeladen worden waren, verkehrten sie scheinbar auf »Augenhöhe«, wodurch sie ihre Legitimität und ihren Führungsanspruch gegenüber ihrer Gefolgschaft unterstrichen. Eine wichtige Aufgabe kam zudem der Referenzgruppe zu, die die Fiesta-Ämter der *bakéeros* und *x bakéeras* innehatte (vgl. 4.1.4): Während die Männer mit der Betreuung der Anwesenden beauftragt waren und Schnaps und Zigaretten zu verteilen hatten, übernahmen die Frauen die Rolle der Tanzpartnerinnen beim *maaya paax*. Die Sekretäre des Kreuzkultes hatten ebenfalls ihren großen Auftritt. Denn während der Trinkzeremonie wurde in der sogenannten *éeleksyon de diputados*, der Wahl der Deputierten, der Ablauf der Fiesta schriftlich niedergelegt. Da auch ein Großteil der übrigen Teilnehmer Würdenträger waren, wurden in der *noche bakeriyaj* vornehmlich die Beziehungen innerhalb der Elite des Kreuzkults gepflegt.

Begonnen wurde die *noche bakeriyaj* etwa um acht Uhr abends mit gemeinsamen Gebeten der obersten Führungsriege mit den *bakéeros* und *x bakéeras* in der Kirche. Währenddes-

¹⁴⁵ Die Kompanie, welche die *noche bakeriyaj* ausrichtet, ist auch die erste, die mit dem Ritualzyklus der Speiseopfer beginnt, so dass eigentlich die populäre Tanzveranstaltung (*baile*) erst zwei Tage später mit ihrem *chíimole* ausgerichtet wird. Daher kam bei den anderen Fiestas dieses zeitgleiche Stattfinden nicht vor, den Grund für die vorgezogene *baile* von 1996 konnte ich nicht in Erfahrung bringen.

¹⁴⁶ Don Cres hatte sich nicht nur mit vielen Angehörigen seiner ehemaligen Kompanie überworfen, sondern auch mit vielen religiösen Aktivisten und Amtsinhabern in seinem Wohnort Señor. Die Auseinandersetzungen endeten schließlich damit, dass er seines Amtes enthoben wurde.

sen traf die gastgebende Kompanie ihre Vorbereitungen, indem sie einen Tisch sowie Stühle unter dem *maakan*, dem palmstrohgedeckten Unterstand, ihrer Gemeinschaftsunterkunft aufstellten. Im Anschluss an die Gebete umrundeten die Würdenträger in einer Prozession von etwa 30 Personen zunächst die Kirche und zogen danach zum *maakan*, wobei sie von *maaya paax* begleitet wurden. Die erste Phase der *noche bakeriyaj* war durch einen hohen Grad an Formalität geprägt und Angehörige der anwesenden Referenzgruppen nahmen ihre Plätze getrennt voneinander ein (vgl. Abb. 12). Auf den in einem Halbkreis um den Tisch angeordneten Stühlen ließ sich die oberste Führungsriege nieder: Der Kreuzpatron (*paátron*), der Standortkommandant, der *nojoch jeeneral* sowie die *komandaantes* der einzelnen Kompanien, die zugleich als *diputados* die *kuuchnal*-Gruppe ihrer Kompanien leiteten. Auch die Gäste nahmen hier Platz, wie etwa der Kreuzpatron von Chumpon oder Tulum sowie die Regierungsvertreter. Am Tisch in der Mitte verrichteten die Kreuzkultsekretäre als Amtsinhaber ihre Arbeit, wobei sie zum Teil vom *nojoch ts'uul* unterstützt wurden. Die *x bakéeras* saßen etwas abseits auf einer Bank. Weitere Stühle, die in zweiter Reihe hinter der Plätzen der obersten Führungsriege standen, waren mit Ausnahme der Sitzgelegenheiten für die Musiker keinen bestimmten Personen vorbehalten. Sie wurden vornehmlich von anderen Amtsinhabern (*ofisiaales*) und den *bakéeros* eingenommen, doch der Großteil der Anwesenden stand in kleinen Gruppen auf dem Platz herum.

Nachdem die Plätze eingenommen worden waren, begannen die Angehörigen der Führungsriege unter Einbeziehung ihrer Gäste mit dem Trinkritual. Dabei schenkte ein *bakéeroj* der Reihe nach jedem Teilnehmer ein Glas Schnaps ein und dieser schritt daraufhin die Runde ab, um sich sein volles Glas segnen zu lassen. Zu diesem Akt erhoben sich die Würdenträger kurz von ihrem Sitz, führten ihre geschlossene Hand zu seinem Glas und deuteten einen Kuss auf ihren Daumen an. Nachdem er die Runde abgeschlossen hatte, leerte der Betreffende sein Glas, erhielt von einem weiteren *bakéeroj* eine Zigarette überreicht und der Nächste in der Runde bekam ein Glas eingeschenkt. Währenddessen ging Don Humberto, der »große Nasenbär« (*nojoch chi'ik*), dem auch bei der *noche bakeriyaj* eine Ordnungsfunktion oblag, auf dem Platz umher und bot den Zuschauern Schnaps aus einer Kalebasse (*chúuj*) an und steckte ihnen Zigaretten zu. Von kurzen Pausen unterbrochen, in denen *maaya paax* gespielt wurde, wurde das Trinkritual sechsmal wiederholt, was sich über mehrere Stunden hinzog. Obwohl der verwendete Zuckerrohrschnaps lediglich 20% Alkohol aufwies und zum Teil mit Wasser verdünnt wurde, zeigte er Wirkung und die Stimmung war alsbald gelöster. Bisweilen setzte einer der Beteiligten eine Runde aus, indem er sein gefülltes Glas nach Abschreiten der Runde an einen Außenstehenden weiterreichte – so auch der Sekretär Don Mauro, der aufgrund seiner Tätigkeit darauf ach-

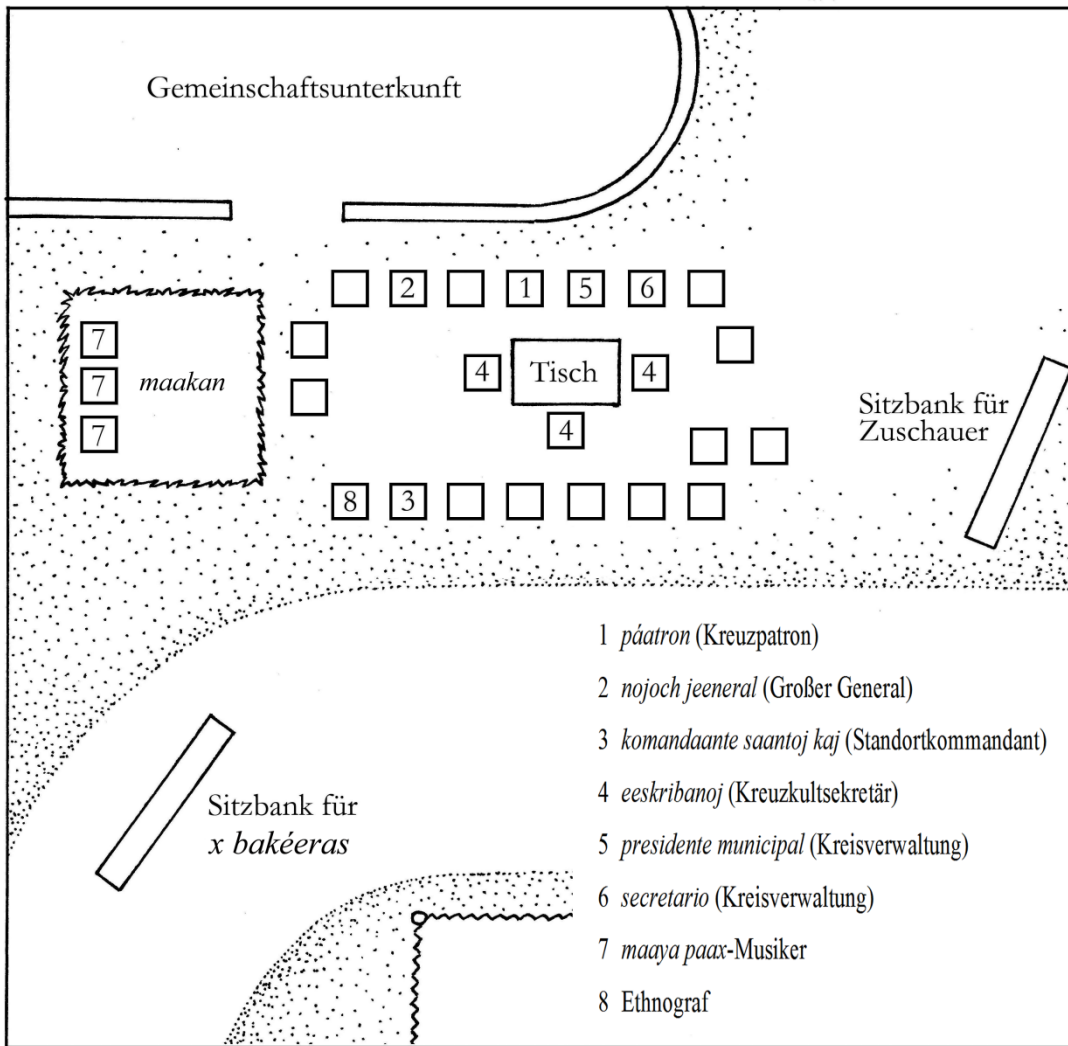
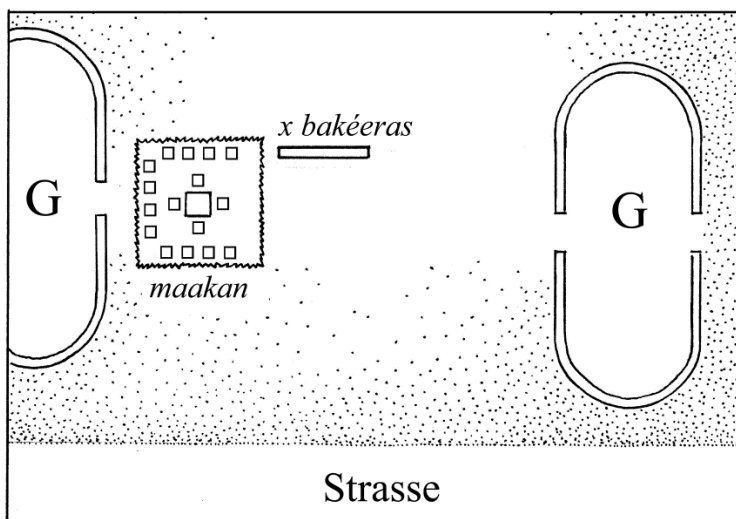


Abb. 12: Grundrisse der Bühnen bei der *noche bakeriyaj*

Zeichnungen: Armin Hinz.

Oben: Sitzordnung auf der Dezember-Fiesta 2005 zu Beginn der Trinkzeremonie.

Unten: Anordnung der Sitzgelegenheiten zu den Performanzen, die ich während meiner Besuche der verschiedenen August-Fiestas miterlebt habe.



ten musste, weitgehend nüchtern zu bleiben.¹⁴⁷ Da der erste Sekretär, Don Anicieto, bereits nahezu erblindet war und lediglich beratend mitwirkte, blieb die Schreibearbeit Don Mauro überlassen. Während der *éleksyon de diputados* hielten sie die Namen derjenigen *koman-daantes* einer Kompanie fest, die als *diputados* eine *kuuchnal*-Gruppe leiteten. Sie notierten die Anzahl der jeweiligen *kuuchnalo'ob* und legten die Reihenfolge fest, in der die Kompanien ihre Rituale durchführten. Ebenfalls niedergeschrieben wurden Anzahl und Namen der *x bakéeras*, die als Tanzpartnerinnen fungierten, und der *bakéeros*, die mit dem Aufstellen des *yáax che'* beauftragt waren. Dabei wurde bestimmt, welcher *bakéeroj* den *yáax che'* erklimmen sollte, und abschließend wurden die Namen der *toreros* notiert. Die *éleksyon de diputados* war vor allem als ritueller Akt anzusehen, denn er bekräftigte lediglich vorangegangene Planungen. Zudem blieb, von geringfügigen Abweichungen abgesehen, die Zusammensetzung der *diputados*, wie auch die Reihenfolge der *kuuchnal*-Gruppen von Fiesta zu Fiesta konstant.¹⁴⁸

Abgesehen von wenigen, abseits stehenden Zuschauerinnen und den Frauen in der ausrichtenden Kompanie, die sich vorwiegend in der Gemeinschaftsunterkunft aufhielten, war die Teilnahme von Frauen bei der *noche bakeriyaj* auf die *x bakéeras* beschränkt. Die etwa zehn *x bakéeras* waren durch das Tragen von mit farbigen Bändern geschmückten Panamahüten als Amtsinhaberinnen gekennzeichnet und saßen zumeist auf ihrer Bank. Etwa einmal die Stunde begannen die *maaya paax*-Musiker für fünfzehn Minuten zum Tanz aufzuspielen und die Anwesenden erhielten die Gelegenheit, eine der Frauen aufzufordern.¹⁴⁹ Zumeist zierten sich die *x bakéeras* und ließen sich lange bitten, bis sie einer Aufforderung nachkamen. Es war schwer auszumachen, ob ihr Verhalten auf rituelle Zurückhaltung, Desinteresse oder – später in der Nacht – auf Müdigkeit zurückzuführen war. Stark betrunkenen Tanzwillige wurden ganz abgewiesen, wobei die Frauen ihren Unwillen nicht zu verbergen suchten. Die älteren Frauen und Männer beherrschten die Tanzschritte im Gegensatz zu den Jüngeren relativ gut, aber ich hatte den Eindruck, dass der *maaya paax* bereits an Bedeutung verloren hatte.¹⁵⁰ Es kam sogar vor, dass eine Sequenz des *maaya paax* ohne Tanz verlief. Nachdem ich meine anfängliche Schüchternheit überwunden hatte, nutzte ich

¹⁴⁷ Da ich nach dem Zwischenfall mit dem aggressiven Betrunkenen von den Würdenträgern seit 2004 einen Platz in ihrer Nähe zugewiesen bekam (vgl. Kap. 2.3), integrierten mich Don Mauro und einige andere Teilnehmer auf diese Weise in das Ritual.

¹⁴⁸ Wenn ich Don Mauro richtig verstanden habe, wird dabei von den *diputados* auch eine *promeesaj*, ein Versprechen abgegeben, an der nächsten Fiesta in zwei Jahre wieder teilzunehmen.

¹⁴⁹ Der *kaaboj* Don Gaspar erklärte, dass in Tixcacal Guardia dies jeder auf eigene Initiative tun könne, während im Kreuzkult von Chumpon jedes Mal die Erlaubnis des *nojoch chi'ik* einzuholen sei.

¹⁵⁰ Im Jahr 2005 hatte ich die Gelegenheit, ein langes Gespräch mit Don Vicente aus Yaxley zu führen, dem wohl erfahrensten *maaya paax*-Musiker des Kreuzkults von Tixcacal Guardia. Er erzählte mir von dem Variantenreichtum der Tanzschritte und beklagte, dass die Leute kaum noch die einfachsten beherrschten.

jede sich bietende Gelegenheit zum Tanz, um meine Konzentrationsfähigkeit für die Gespräche auf Maya zu schonen. Dabei forderte ich vornehmlich die älteren Frauen auf, insbesondere die *x nuuk xunáan* Doña Victoria und ihre Schwiegermutter Doña Degoria, da sich die schüchternen Jüngeren nicht dazu durchringen mochten, mit dem riesigen Fremden zu tanzen. Mit den Jahren instrumentalisieren die Würdenträger mich, um den Tanz in Gang zu bringen. Immer wieder wurde ich ermuntert, eine der *x bakéeras* aufzufordern, und wenn ich nicht als einziger tanzen wollte, stellte der *nojoch chi'ik* Don Humberto eine kleine Gruppe von Männern zusammen und erinnerte die *x bakéeras* mit freundlichem aber unerbittlichem Nachdruck an ihre Verpflichtung. Die Frauen selbst tranken keinen Schnaps und nur zu drei Gelegenheiten konnte ich beobachten, dass sie Bier tranken, das von höheren Würdenträgern oder den Regierungsvertretern für die Teilnehmenden ausgegeben wurde.¹⁵¹ Doch im Gegensatz zu den Männern hielten sie sich mit dem Alkoholkonsum zurück. Die einzige Ausnahme bildete eine *x bakéeraj*, die im Dezember 2005 mit den Pilgern aus Tulum zur Fiesta kam. Sie war schon früh am Abend stark angetrunken, gab die sonst übliche Zurückhaltung der Frauen auf und rief lautstark zum Tanz auf.¹⁵²

Nachdem das Trinkritual und die *éleksyon de diputados* abgeschlossen waren, begann eine zweite Phase der *noche bakeriyaj*, in der das formale und würdevolle Verhalten einer zunehmenden Ausgelassenheit wich, die nicht zuletzt auf die fortschreitende Trunkenheit der Teilnehmer zurückzuführen war. Die Würdenträger, die zuvor an der Trinkzeremonie beteiligt waren, erhielten nun die Gelegenheit zum Tanzen oder sich mit anderen Teilnehmern zu unterhalten. Die räumliche Trennung zwischen den Referenzgruppen hob sich auf und die Anwesenden wechselten immer wieder die Plätze, wobei auch die von den Angehörigen der obersten Führungsriege verlassenen Stühle zeitweilig von anderen in Beschlag genommen wurden. Nachdem in der ersten Phase die Beziehungen innerhalb der Führungsriege gefestigt worden waren, entstand danach eine Festgemeinschaft, in der Rangunterschiede keine Rolle spielten. Es wurde viel gelacht, die Männer klopfen sich gegenseitig auf die Schultern oder bewarfen sich mit leeren Zigarettenschachteln. Im Lauf der Nacht verflachten die Unterhaltungen im Alkoholrausch, bis die Männer sich nur noch mit dem Ausruf *kimak óolal* (Freude) gegenseitig versicherten, dass sie die Feier genossen. Die meisten Teilnehmer konnten am Ende nur noch torkeln und verloren das Gleichgewicht,

¹⁵¹ Ich hatte es mir zu eigen gemacht, zu den bedeutenden Zeremonien wie der *noche bakeriyaj* oder dem *okostaj pool*-Tanz ebenfalls einen *cartón* Bier zu besorgen. Auf der Fiesta in Señor 2011 traten die *x bakéeras* sogar in einen Tanzstreik, da sie von dem von mir besorgten Bier nichts abbekommen hatten, Sie gaben ihn erst auf, nachdem ich das Versäumte nachgeholt hatte.

¹⁵² Dass sie den Verhaltenserwartungen nicht entsprach und eine Grenze überschritten hatte, wurde deutlich, als am sie am nächsten Morgen in einer Atmosphäre sexualisierter Aggression von einer Gruppe ebenfalls stark betrunkenen Männer bedrängt und herumgeschubst wurde.

Stühle und Sitzende mit sich reißend. Die ebenfalls alkoholisierten *bakéeros* halfen ihnen auf und trugen diejenigen, die völlig betrunken waren, an den Rand des Platzes, damit sie dort ihren Rausch ausschließen. In den letzten beiden Stunden vor Sonnenaufgang nickten viele Teilnehmer auf ihren Stühlen ein oder verließen den Platz, um sich für einen kurzen Schlaf in ihre Gemeinschaftsunterkunft zurückzuziehen. Für die wenigen Verbliebenen zog sich die Zeit hin und sie fragten in Erwartung des erlösenden letzten Aktes der *noche bakeriyaj* immer wieder nach der Uhrzeit. Erst kurz vor Sonnenaufgang kam wieder Leben in die Runde und die zwischenzeitlich verschwundenen Teilnehmer tauchten wieder auf. Die obersten Würdenträger zogen sich in die Gemeinschaftsunterkunft der gastgebenden Kompanie zurück, um mit einem Trankopfer für den erfolgreichen Ablauf der Nacht zu danken und beteten für das Gelingen der nun folgenden Errichtung des *yáax che'*-Baums. Die übrigen Teilnehmer versammelten sich vor der Gemeinschaftsunterkunft mit dem Gesicht nach Osten, der aufgehenden Sonne entgegen. Nachdem die Würdenträger hinzugekommen waren, verlas der Sekretär Don Mauro in einem singenden und getragenen Tonfall die in der *éleksyon de diputados* festgehaltenen Namen der *diputados*, *bakéeros* und *x bakéeras* sowie der *toreros*. Daraufhin wurden Feuerwerkskörper gezündet, die den Beginn der *yáax che'*-Zeremonie ankündigten, und der *nojoch chi'ik* suchte junge Männer zusammen, die noch nüchtern genug waren, den Baum zu schultern.

Die Aspekte gelebter Geschichte und praktizierter Erinnerungskultur waren bei der *noche bakeriyaj* in vieler Hinsicht festzustellen: Zunächst wurde der Führung des Kreuzkults Respekt bezeugt, denn sie stand zu Beginn unangefochten im Zentrum des Interesses. Zugleich war das Verhalten der hohen Würdenträger von Toleranz geprägt und wies keine Züge des autoritären Regimes auf, das die historische Kreuzkultelite bis in 1930er Jahre charakterisierte. Nach den formalen Akten des Trinkrituals und der *éleksyon de diputados* wurden die Grenzen zwischen den Referenzgruppen aufgehoben und Rangunterschiede zwischen den Kreuzkult-Angehörigen verloren an Bedeutung. In der Begegnung mit Politikern traten die geschichtlichen Bezüge offen zu Tage, denn die Cruzoob verstanden sie als Repräsentanten der ehemaligen Feinde, die von der gegenwärtigen Kreuzkultführung – den legitimen Nachfolgern der Führer der Aufständischengemeinschaft – empfangen wurde. Dabei wurde jedoch die mittlerweile herrschende Freundschaft zwischen den ehemals verfeindeten Parteien betont und bisweilen kam es zu regelrechten Verbrüderungsszenen. Nichtsdestotrotz blieb die Haltung gegenüber den auswärtigen Besuchern ambivalent und bisweilen wurden sie von Betrunkenen belästigt und sogar beschimpft, wobei die Würdenträger diese zunächst gewähren ließen und erst dann eingriffen, wenn sich die Auf-

gebrachten nicht beruhigten.¹⁵³ Die Cruzoob traten in den Begegnungen mit den Besuchern ungemein selbstbewusst auf und vermittelten auf diese Weise den zum Teil hochrangigen Politikern, dass sie sich den Regeln der Cruzoob zu unterwerfen hätte. Einige staatliche-Vertreter mochten dabei nicht auf Polizeischutz verzichten und meine Cruzoob-Gesprächspartner versicherten mir, dass es auf vorangegangenen Fiestas schon zu gewalttätigen Tumulten gekommen sei. Ein gewisses Unbehagen war einigen Besuchern durchaus anzumerken und zumindest fühlten sie sich so fremd, dass sie sich schnell mit mir als »ziviliertem« Menschen zu solidarisieren suchten. Doch auch die Cruzoob instrumentalisierten mich, indem sie mich den Politikern gegenüber als Unterstützer aus Deutschland vorstellten.¹⁵⁴ Mit Nachdruck wiesen meine Cruzoob-Gesprächspartner darauf hin, dass kein Politiker ohne Einladung zur Fiesta kommen dürfe. Während der frühere Gouverneur Villanueva Madrid (1993–1999) regelmäßig zur Fiesta eingeladen wurde, überwarfen sich die Cruzoob mit seinem, ebenfalls der PRI angehörenden Nachfolger Joaquín Hendricks Díaz, der in seiner gesamten Amtszeit (1999–2005) keine Einladung erhielt. Der darauffolgende Kandidat der PRI, Félix González Canto, besuchte bereits 2002 die Fiesta, um sich des Beistandes der Kreuzkult-Würdenträger zu versichern (vgl. Abb. 13). Zur gleichen Zeit



Abb. 13: Besuch eines ranghohen Politikers der PRI

Quelle: Chan Tun 2002a in *Diario de Quintana Roo* vom 24.8.2002.

Aufmacher und Ausriss aus einem Artikel über den Besuch Félix González Cantos (PRI) zur *noche bakeriyaj* im August 2002.

¹⁵³ Einige Kreuzkultanhänger kritisierte mir gegenüber diesen Kontakt der obersten Führungsriege mit den Staatsvertretern während der Fiesta. Vgl. hierzu auch ein Interviewfragment in Martos Sosa (1994: 204f.), in dem ein Würdenträger die Zusammenkunft auf den Fiestas mit der warnenden Prophezeiung in Verbindung setzt, in dem das gemeinsame Speisen mit den *ts'uulo'ob* ihrem anschließenden Verrat vorausgeht.

¹⁵⁴ Obwohl ich meine Cruzoob-Gesprächspartner stets darauf hinwies, dass ich in Deutschland keine bedeutende gesellschaftliche oder politische Position einnahm, waren viele davon überzeugt, dass ich Einfluss auf die deutsche Regierung nehmen könne. Auch nach der Wahl von Benedict XVI wurde ich auf der Fiesta 2005 darum ersucht, den Papst als meinen Landsmann um Fürsprache zu bitten. Bei oben genannter Interaktion stand wohl der Wunsch im Vordergrund, den anwesenden Politikern eine Unabhängigkeit von deren Wohlwollen aufgrund der Unterstützung aus Deutschland zu demonstrieren.

warb auch der Bürgermeister von Cancún und spätere PRD-Kandidat, Juan Ignacio »Chacho« García Zalvidea, um die Gunst der Cruzoob (vgl. Abb. 14). Im Zuge der politischen Pluralisierung Mexikos konkurrierten beide Parteien, PRI und PRD, um die Führung im Bundesstaat Quintana Roo, wobei die Cruzoob sich immer mehr mit »Chacho« solidarisierten. Im August 2002 und im April 2005 konnte »Chacho« einer Einladung auf die *noche bakeriyaj* nicht nachkommen, weshalb er 2005 von seinem Parteifreund vertreten wurde, dem damaligen *presidente municipal* von Felipe Carrillo Puerto, Eliseo Bahenia Adame (2005–2008).¹⁵⁵ Auf der Dezember-Fiesta 2005 luden die Cruzoob schließlich Vertreter sowohl der PRD als auch der PRI ein und ließen diese um ihre Gunst buhlen.

Samuel CHAN TUN

Noche de fiesta con Tatich

Es más que seguro que nunca antes, ni don Víctor Alcérreca ni Félix González Canto habían bebido tanto "tatich" en un lapso de tiempo de poco más de una hora.

Sin embargo, a pesar de que este licor es demasiado fuerte para sus gargantas que están acostumbradas al whyskie, los arriba mencionados se portaron a la altura de las circunstancias y sin hacer ningún gesto se aventaron sendos "alipuses" para estar en sintonía con los jefes mayas del centro ceremonial de Tixcacal Guardia.

Para los folklóricos observadores que nunca faltan en esta comarca maya, después de que Alcérreca Sánchez y González Canto se aventaron varios "tragos" de tatich tenían las orejas más coloradas que una sandía y los "cachetes" muy parecidos a los del "Chacho" cuando tiene en frente a los fuquistas de Magaly Achach.

El presidente municipal Javier Novelo Ordóñez con el dolor de su corazón rompió su promesa de no probar ningún trago hasta diciembre cuando en la misma noche ante la complacencia de los jefes mayas se "aventó" al estilo Jalisco varios tragos de "tatich" que en las fiestas tradicionales muchos lo catalogan como el "balché", bebida sagrada de los Mayas.

Tanto González Canto como Víctor Alcérreca que son personas que no siempre tienen la oportunidad de participar en este tipo de eventos, aguantaron de principio a fin la ceremonia maya, es más, de acuerdo a lo denotado en sus rostros se veía que estaban felices por compartir con nuestros hermanos mayas esos momentos de intensa emoción.

Don Víctor, según sus más cercanos colaboradores, se dio una desestresada de muchos kilates, pero quizá lo más importante es que se olvidó por varias horas de las locuras del "Chacho" que por cierto esa noche trascendió que tenía intenciones de desalojar la cárcel de Cancún, enviando

decenas de presos a la ciudad de Chetumal, todo esto a su muy particular estilo.

El secretario de Gobierno disfrutó a lo máximo el concierto de música Mayapax que prácticamente durante toda la noche estuvo interpretando un grupo de músicos mayas que con talento y creatividad alegraban el ambiente.

Si bien don Víctor disfrutó ampliamente la ceremonia maya, a don Félix González Canto hasta los "ojitos" se le iban de puritita emoción cuando notaba la devoción con que los mayas ejecutaban su ceremonia.

Tanto don Víctor como don Félix siguieron como buenos alumnos las indicaciones que le daban los jefes mayas en cuanto a las formas, actitudes y poses que deben tener en este tipo de ceremonias sagradas.

ninguna preparac

En la desvela para par

pues reg ciudad c

suele da haber co

más imp

En lo ojos ent

da de tr

sostuvo ción sigl

En el presente

quien er

que se e

activa er

Asimi juvenil

jóvenes proyect

PD. P

las copa

zález C

pues res

Guardia

de la mú

Al día

algunos enterad

festejo d

to estilo

Hasta



El ambiente a pesar de que estuvo alegre también experimentó sus momentos tensos por aquello del rumor de que el "Chacho" podría hacer acto de presencia en el evento.

Cuando un jefe maya escuchó ese rumor le pidió a uno de sus "chalanés" a que ponga a remojar una sogá para darle el recibimiento que según él se merece el presidente municipal de Cancún.

Sin embargo, el tiempo transcurrió y el "Cha-

Abb. 14: Das Trinkritual: Noche de fiesta con Tatich

Quelle: Chan Tun 2002b in *Diario de Quintana Roo* vom 24.8.2002.

Im Artikel über die Fiestanacht mit dem preisgünstigen Zuckerrohrschnaps der Marke *Tatich* wird auch der Besuch des oppositionellen Politikers Juan Ignacio »Chacho« García Zalvidea (später PRD) angekündigt, dem dieser 2002 allerdings nicht nachkommen konnte.

¹⁵⁵ Zur Bündnispartnerschaft von »Chacho« und den Cruzoob sowie ihrer Rolle als politischer Akteur, vgl. Hinz (2007a) und Montes (2009: 169–181).

7.3 Das Errichten des *yáax che*'-Baums

In der vorspanischen kosmografischen Vorstellung wurde die materielle Welt durch einen Kapokbaum (*Ceiba pentrandia*) mit den unterschiedlichen Schichten des Himmels und der Unterwelt verbunden.¹⁵⁶ Vier Gottheiten (*bakabo'ob*) trugen vier, den Himmelsrichtungen entsprechende Sektoren und dementsprechend wurden viele Gottheiten in vier Manifestationen verehrt (Montolú 1980: 50). Nach der Christianisierung wurde in der Vorstellungswelt der mayasprachigen Landbevölkerung den *cháako'ob*, den Numina des Regens, weiterhin eine – wenn auch untergeordnete – Rolle zugewiesen. In den Feldebauriten der Kreuzkult-*milperos* wird ihnen immer noch geopfert, wobei auch auf kosmografische Aspekte der vorspanischen Zeit Bezug genommen wird (Hinz 2003: 110f.). Bereits in vorspanischer Zeit wurde die Ceiba als Mittelpunkt der Welt rituell evoziert (Freidel/Schele 1990: 67) und die Errichtung des *yáax che*¹⁵⁷ auf der Fiesta erfolgt durchaus in dem Bewusstsein, dass dieser den Weltenbaum symbolisiert. Dieser Aspekt wird auch dadurch deutlich, dass beim Errichten des Baumes der kosmische Nasenbär im Geäst sitzt – in Tixcacal Guardia repräsentiert durch Don Humberto, dem Inhaber des Fiesta-Amtes *nojoch chi'ik* – der nach Vollendung des Aktes von oben seine Kürbiskerne als symbolische Speisung der Welt verstreut. Es mag zutreffen, dass für die religiösen Spezialisten das rituelle Errichten des Baumes in der Stierkampfarena vor der Kirche den heiligen Ort und damit die Fiesta symbolisch als Zentrum ihres Universums kennzeichnete. Für einen Großteil der Teilnehmenden und des Publikums stellte sich die Inszenierung lediglich als Teil ihres »Brauchtums« (*koostumbres*) mit einem hohen Unterhaltungswert dar.

Im Zentrum der *yáax che*'-Performanz stand mit den *bakéeros* die Referenzgruppe der männlichen Fiesta-Amtesinhaber (vgl. Kap. 4.1.4), die mit dem Beschaffen und Errichten des Baumes beauftragt wurden. Darüber hinaus waren Angehörige aller Referenzgruppen als Akteure oder als Zuschauende beteiligt und insbesondere für Kinder war das Geschehen überaus attraktiv, weshalb sie im Gegensatz zu den übrigen kulturellen Performanzen der Fiesta einen großen Teil des Publikums ausmachten. Als im Jahr 1936 der Archäologe Sylvanus Morley und der Ethnograf Alfonso Villa Rojas die Fiesta in Tixcacal Guardia be-

¹⁵⁶ Vorspanische ikonografische Darstellungen wiesen in Chol-Maya die Bezeichnung *wacah chan* aus, was sich mit »sechs Himmel« übersetzen lässt (Freidel/Schele 1990: 66f.). Im kolonialzeitlichen Manuskript *Chilam Balam de Chumayel* ist von 13 Himmelsschichten die Rede; laut Thompson steigen im Osten sechs Himmel treppenförmig auf, gefolgt von einer siebten, abschließenden Schicht, während im Westen weitere sechs Stufen hinabsteigen. Auch die neun Unterwelten seien nach diesem Prinzip aufgebaut (1975: 243).

¹⁵⁷ Das Maya-Wort für Ceiba lässt sich sowohl mit »erster Baum« als auch »grüner Baum« übersetzen, was auf seine zentrale Rolle verweist, da das Zentrum der Welt in der kosmografischen Vorstellung mit der Farbe grün assoziiert wird.

suchten wurde der »Nasenbär« (span.: *pisote*) noch von einem Jungen verkörpert und ihre Begleiterin Helga Larsen notierte:

“For this role they always select a boy with a talent for playing the clown and our *pisote* or Santos as his real name was, was a born actor.“

(Larsen 1964: 24)

Die Besetzung der Rolle des Nasenbären im Baum mit einem Kind ist sicherlich mit dessen geringem Gewicht und jugendlicher Geschicklichkeit zu erklären. Dass die einzige prominente Rolle, die einem Kind auf der Fiesta zukam, nunmehr von einem Erwachsenen übernommen wurde – Don Humberto war zu Beginn des Untersuchungszeitraums bereits Anfang vierzig – mag darauf zurückzuführen sein, dass das Amt erweitert worden war. Neben der Koordination der Inszenierungen war der *nojoch chi'ik* auch dafür verantwortlich, die Ordnung auf der Fiesta aufrecht zu erhalten. Nichtsdestotrotz ist das Errichten des *yáax che'* eine Performanz der jüngeren Generationen geblieben.

Der erste gemeinsame Auftritt der *bakéeros* fand bereits am Nachmittag vor der *noche bakeriyaj* statt, als der Baum für die Zeremonie beschafft wurde. Zunächst sammelte sich die Gruppe aus etwa zehn Männern zwischen 25 und 40 Jahren in der Mitte der Stierkampfarena. Sie entfernten den verdorrten Baum der letzten Fiesta und zerteilten ihn mit einer Axt. Dann holten sie die Steine, die den Stamm in der Grube fixiert hatten, heraus und vertieften das Loch unter Zuhilfenahme einer Eisenstange und einer Schaufel. Dabei wechselten sie sich in schnellem Rhythmus bei der Arbeit ab und diskutierten eingehend die einzelnen Schritte. Don Humberto, der *nojoch chi'ik*, verteilte Zigaretten unter den Teilnehmern und ließ eine Schnapsflasche kreisen. Ihre Tätigkeit wurde lediglich von einer Gruppe Kinder, überwiegend Jungen, beobachtet. Ein Dutzend der Jungen folgte den *bakéeros* auch zu den Feldern außerhalb des heiligen Ortes, wo ein passender Baum von geradem Wuchs und einer Länge von fünf bis sieben Metern ausgesucht wurde.¹⁵⁸ Die Männer hatten sich bereits zuvor einen Überblick verschafft und wussten, wo geeignete Bäume zu finden waren, doch in gemeinsamer Runde wurde abermals ausführlich diskutiert, welcher die beste Wahl sei. Wie bereits beim Ausheben der Grube, versuchten alle, Kompetenz und Einsatzbereitschaft unter Beweis zu stellen, weshalb sich auch beim Schlagen des Baumes zwei bis drei Männer abwechselten. Nach dem Fällen wurde das Geäst mit Seilen fest an den Stamm gebunden, damit die Männer ihn schultern und durch das Gehölz zum nahen Feldweg tragen konnten. Dort wurde bei einer kurzen Pause abermals geraucht und die Flasche mit Schnaps herungereicht. Auf der Hälfte des etwa einen Kilometer langen

¹⁵⁸ Der Baum war allerdings keine Ceiba, sondern es wurde immer ein Zapote-Baum verwendet. Den Grund dafür konnte ich nicht in Erfahrung bringen. Möglicherweise repräsentiert der Zapote, dessen für die frühe Kaugummiproduktion benötigter Chicle-Saft den Cruzoob in den 1930ern zu Wohlstand verhalf, in idealer Weise die Zuschreibung vom nährenden Weltenbaum (Nikolai Grube pers. Komm. 2013).

Rückwegs wurde eine weitere Rast eingelegt und nachdem der Baum erneut geschultert worden war, schwang sich der *nojoch chi'ik* auf den Stamm. Ihre Ankunft im Ort kündigten die *bakéeros* mit Juhu-Rufen an, wobei der erste Vokal des Rufes eigentümlich lang gezogen wurde. Ein letzter Halt wurde an einer *tienda* nahe der Kirche eingelegt, damit ein oder zwei Männer den Vollzug ihres Auftrages in der Kirche melden konnten, während die restlichen Teilnehmer trinkend und rauchend um den Baum herumsaßen. Die Schar der interessierten Kinder, diesmal beiderlei Geschlechts, wuchs unterdessen auf über dreißig an. Nach etwa einer Viertelstunde näherte sich ihnen eine kleine Prozession, bestehend aus einigen Würdenträgern sowie den *x bakéeras*, die von *maaya paax*-Musik begleitet wurde. Erneut wurde der Baum aufgenommen und mit dem rittlings darauf sitzenden Nasenbären zur Gemeinschaftsunterkunft der Kompanie getragen, welche die *noche bakeriyaj*-Zeremonie ausrichtete. Angelockt von der Musik und den lauten Juhu-Rufen des Nasenbären, in die die Träger des Baumes einstimmten, versammelten sich nunmehr über hundert Personen vor der Gemeinschaftsunterkunft, wo der *yáax che'* schließlich an einen der dort stehenden Bäume gelehnt festgebunden wurde. Im letzten Akt dieser Inszenierung pries der Nasenbär in einem symbolischen Handel theatralisch den tadellosen Wuchs des Baumes und der *komandaantej* der entsprechenden Kompanie übergab den *bakéeros* ihren verdienten »Lohn« in Form von einigen Schachteln Zigaretten und einer Flasche Schnaps.

Im ersten Akt dieser Zeremonie waren die *bakéeros* mehr oder weniger unter sich, sodass vor allem die Beziehungen innerhalb der Gruppe gestärkt wurden. Für die Männer, die in den nächsten Tagen einen Großteil der anfallenden Aufgaben gemeinsam zu bewerkstelligen hatten, war diese erste identitätsstiftende Zusammenkunft seit der vorangegangenen Fiesta von großer Bedeutung. Mit der zur Schau gestellten Kraft, dem Fleiß und der Einsatzbereitschaft versicherten sie sich gegenseitig ihrer maskulinen Eigenschaften und Tugenden und bekräftigten Rollenvorstellungen. Es erfüllte sie zudem mit Stolz, dass ich als ein von weit her angereister Außenstehender ihre Tätigkeiten begleitete und ein Zeuge ihrer kulturellen Praktiken war/wurde. Da ich mit anpackte und mich nicht scheute, mich schmutzig zu machen, wurde ich in den gruppenspezifischen Prozess mit einbezogen und konnte somit über die Jahre meine Beziehungen zu den *bakéeros* vertiefen.

Im zweiten, öffentlichkeitswirksamen Akt der Inszenierung wurden schließlich die Angehörigen anderer Referenzgruppen miteinbezogen. Für die Zuschauerinnen und Zuschauer stellte der Einzug des *yáax che'* ein weiteres Zeichen der beginnenden Fiesta dar, wie bereits die Ankunft der Pilger am Vortag. Dies wurde mit der Prozession der Würdenträger unterstrichen, mit der die Arbeit der *bakéeros* von der obersten Führungsriege geehrt wurde. Der symbolische Handel mit dem *komandaantej* der Kompanie stimmte die *baké-*

ros schließlich auf ihre weitere Zusammenarbeit ein, denn sie übernahmen bei der am Abend stattfindenden *noche bakeriyaj* die Betreuung der Teilnehmer.

Nach der *noche bakeriyaj* begann kurz nach Sonnenaufgang der Akt des Errichtens des *yáax che'*. Zunächst wurde der *yáax che'* vom Nasenbären von dem Baum losgelöst, an den er angebunden worden war und dann von etwa zehn bis fünfzehn Jugendlichen und jungen Männern geschultert. Nicht alle *bakéeros* waren noch ausreichend nüchtern, um sich zielgerichtet einzubringen, so dass jeder jüngere Teilnehmer der *noche bakeriyaj*, der noch imstande war, sich daran beteiligen konnte. Dennoch war die Mehrzahl der Helfer so angetrunken und übermüdet, dass mehrfach Träger stürzten und die anderen über sie stolpten – nicht zuletzt, weil das Gewicht des Baumes mit dem Nasenbären darauf Ausweichmanöver unmöglich machte. Andere sprangen hinzu, um die Ausfälle zu ersetzen und einen Sturz des Baumes abzuwenden, während Don Humberto, der beim Alkoholkonsum stets Maß zu halten wusste, mit großem Geschick auf dem schwankenden, waagrecht getragenen Stamm hockte und manchmal sogar stehend balancierte, wobei er die am Stamm befestigten Seile wie Zügel in der Hand hielt. Den jauchzenden Trägern folgten die Würdenträger und unter *maaya paax* begab sich die Prozession zur Kirche, die zweimal umrundet wurde. Als ich 2004 erstmalig daran teilnahm, hatte ich einen Platz in der Mitte eingenommen, wo ich aufgrund meiner Körpergröße einen Hauptteil der Last zu schultern hatte, während die Vorderen den Stamm selbst mit ausgestreckten Armen kaum zu fassen bekamen. Daraufhin wurde ich in den folgenden Jahren am Stumpf des Baumes positioniert, der nach vorne zeigte. Dort hatte ich zwar kaum Gewicht zu tragen, doch die Stoßrichtung der voranstürmenden Träger in die richtige Bahn zu lenken, war nach durchwachter Nacht kaum noch zu bewerkstelligen.

Nachdem die Kirche zweimal umrundet worden war, zog die Prozession in die Stierkampfarena ein. Von den Raketensignalen informiert, hatten sich dort bereits um die 200 Zuschauer eingefunden, überwiegend Frauen und Kinder.¹⁵⁹ Der Stamm wurde in das vorbereitete Loch manövriert und der Baum aufgerichtet. Durch das Gewicht des Nasenbären neigte sich der Stamm stets zu einer Seite, vollführte heftige Kreisbewegungen und drohte zu stürzen. Jeder Beinahe-Sturz wurde vom Publikum mit viel Gelächter und Schreien quittiert. Mit den vier an ihm befestigten Seilen, die von den Beteiligten kreuzförmig in vier Richtungen gezogen wurden, konnte der Stamm jedoch irgendwann in eine senkrechte Position gebracht werden (vgl. Abb. 15). Während ein Teil der Männer am Stamm stand und ihn stützte, warfen andere eilig die bereitliegenden Steine in die Grube, um ihn darin

¹⁵⁹ Im August 2002 und Dezember 2005 waren auch Staatsvertreter anwesend, die sich nach dem Trinkritual der *noche bakeriyaj* zum Schlafen in ihre Autos zurückgezogen und sich am Morgen wieder beteiligten.

zu fixieren. Mehrfach stürzte dabei ein Betrunkener in das Loch und musste zügig herausgezogen werden, bevor ihn die hastig geworfenen Steine trafen. Selbst derartige Missgeschicke riefen Gelächter hervor. Nachdem der Baum sicher stand, begann Don Humberto, die an den Stamm gebundenen Äste zu lösen. Diese Aufgabe erforderte ebenfalls viel Geschick und es dauerte etwa eine Viertelstunde bis das Geäst wieder voll entfaltet war. Als



Abb. 15: Das Errichten des *yáax che'*, August 2006

Foto: Martina Kamp.

Die Aufnahme entstand am Eingang des vor der Kirche gelegenen *kóoral* mit Blick nach Westen. Der auf dem Baum sitzende *nojoch chi'ik* ist durch die Blätter verdeckt.

letzte Handlung warf der Nasenbär aus einer Tasche Kürbiskerne (*x tóop'*), woraufhin die Kinder begeistert in die Arena stürmten, um Seite an Seite mit den Würdenträgern die Kerne einzusammeln, die ihnen Glück verheißen sollten. In manchen Jahren verstreute der *nojoch chi'ik* auch Honigbonbons, Kaugummis oder Kekse (*gáayetas*). Im April und Dezember 2005 wurden zudem Bananenstauden als Fruchtbarkeitszeichen in den Baum gehängt.¹⁶⁰ Bei der April-Fiesta 2005 kam es zu einer spontanen komödiantischen Einlage, in der zwei Männer Hunde imitierten, die den Nasenbären im Baum verbellten und dabei so viel Einsatz zeigten, dass sie den Baum beinahe zum Umsturz brachten. Weitaus stärker als in anderen Performanzen zeigten Teilnehmende und Publikum beim Aufstellen des *yáax*

¹⁶⁰ In den anderen Jahren wurde darauf verzichtet. Don Humberto erklärte mir, dass es sich um einen »alten Brauch« (*úuchben koostumbre*) handele, der jedoch kaum noch gepflegt werden würde. Auf der Fiesta von Chumpon würden auch Kokosnüsse und andere Früchte in den Baum gehängt.

che ihre Begeisterung. Zum Abschluss der Zeremonie umrundeten die obersten Würdenträger zusammen mit den *x bakéeras* und *maaya paax*-Musikern den Baum und zogen, gefolgt von den *bakéeros* und anderen religiösen Aktivisten, zur Kirche, wo ein Gebetszyklus durchgeführt wurde.¹⁶¹ Nach einem letzten Tanz zu *maaya paax* löste sich die Gesellschaft zügig auf und die erschöpften Teilnehmer schliefen ihren Rausch aus. Am Abend wurde zum Dank für die erfolgreich verlaufene Zeremonie ein Speiseopfer mit der Bezeichnung *uk'ul k'eyem yáax che* (Pozole-Trank des *yáax che*) durchgeführt. Es handelte sich um das einzige vegetarische Speiseopfer der Fiesta mit den Opferspeisen *k'eyem* (pozole) und *chakbil chaay*, gekochte Blätter eines Baums. Der Teilnehmerkreis beschränkte sich dabei vornehmlich auf die *bakéeros* und *x bakéeras* sowie einige Würdenträger.

Auf der August-Fiesta 2000 stürzte der *yáax che* wenige Tage nach dem Errichten. Berichten zufolge, die nach dem Ereignis kursierten, sei der Baum von einer unsichtbaren Kraft aus der Verankerung gerissen und hoch in die Luft geschleudert worden. Der Zwischenfall, der fast zeitgleich mit dem Umstürzen eines Stapels von Münzen auf dem Altar stattfand, wurde als ein göttliches Zeichen (*chikula*) gedeutet. In den folgenden Deutungen, an denen auch Vertreter der anderen Kreuzkultzentren beteiligt waren,¹⁶² wurde aufgrund der eingangs diskutierten Symbolik des Weltenbaumes ein nahendes Ereignis von größter Tragweite befürchtet. So nahmen einige an, ein schwerer Hurrikan würde die Region heimsuchen, während andere sogar den baldigen Weltuntergang befürchteten.¹⁶³ Als Ursache für die zu befürchtende Strafe (*kaastigoj*) machten einige Cruzoob die zunehmende Kommerzialisierung der Fiesta verantwortlich, andere stellten später das Zeichen in einen Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um Don Isidro, dem *páatron*, der schließlich 2003 abgesetzt wurde. Kleinere Zwischenfälle, wie das Umstürzen des Baumes während des Errichtens, bei dem einmal sogar die Schnapsflasche des Nasenbären barst, wurden nicht als schlechtes Omen gedeutet, sondern einfach auf die Trunkenheit der Teilnehmer zurückgeführt. Im Jahr 2013 kam es auf der neu eingeführten *Cruz de Mayo*-Fiesta in Felipe Carrillo Puerto zu einem schweren Sturz des Nasenbären aus dem Baum, der fast tödlich endete. In Verbindung mit einem weiteren Vorfall – während des Stierkampfes fiel ein

¹⁶¹ Auf der Fiesta 2008 erzählte der *maaya paax*-Musiker Don Vicente von einer früher durchgeführten Zeremonie, bei der sich vier *bakéeroj* aus den Ecken des Platzes auf den Baum zubewegten. Auch wenn ein symbolischer Bezug zu den eingangs erwähnten Trägern des Kosmos, den *bakab*, nahezuliegen scheint, erklärte Don Vicente, dass damit das christliche Kreuzzeichen durchgeführt worden sei.

¹⁶² Ein Vertreter des Kreuzkults von Xocén in Yucatán reiste zu diesem Anlass persönlich an. Die Angehörigen der anderen drei Kreuzkultzentren äußerten sich schriftlich.

¹⁶³ Die weltweit verbreitete Furcht vor dem Millenniumswechsel schlug sich auch in der Zona Maya nieder. Mein Freund Tich sprach im Zusammenhang mit dem Ereignis auch von Prophezeiungen der Cruzoob (*almaj t'aan*), die einen Weltuntergang für das Jahr 2012, 2020 oder 2030 voraussagen würden. Allerdings war er kein ausgewiesener Kenner dieser Schriften.

Tier aus unerklärlichen Gründen tot um – wurde das Geschehen ebenfalls als *chikula* gedeutet.¹⁶⁴ Da die Fiesta auf dem Gelände der Expo Maya (vgl. Kap. 5.3) ausgerichtet worden war, fühlten sich die Vertreter des Kreuzschreins Cruz Parlante übergangen. Sie warfen den Veranstaltern kommerzielle Interessen vor und interpretierten die Vorfälle als göttliche Mahnung, den Kreuzkult von Felipe Carrillo Puerto in Zukunft zu berücksichtigen.

7.4 Der Schweinekopftanz – *okostaj pool*

Die Zeremonie des *okostaj pool*, in der in parodistischer Weise der Verkauf eines Schweines zelebriert wird, stellt ebenso wie das Errichten des *yáax che'* einen Bestandteil der traditionellen yukatekischen Patronats-Fiesta außerhalb der Zona Maya dar. Der Schweinekopftanz spiegelt die kolonialzeitliche Lebenswelt der Haciendas wider und thematisiert die Interaktionen zwischen spanischstämmiger Oberschicht bzw. deren mestizischen Mittlern und der indigenen Bevölkerung, also der Sozialstruktur, die durch die verschiedenen Ämtern der *bakéeros* repräsentiert wird. Ronald Loewe, der sich eingehend mit dieser Inszenierung beschäftigt hat, sieht in der Aufführung darüber hinaus eine Persiflage der Patronats-Fiesta selbst, in welcher der in einer Prozession getragene und geschmückte Schweinekopf das Heiligenbildnis ersetzt (2003: 431–433). Vielerorts sei die Inszenierung allerdings zu einem, von der Mittelschicht instrumentalisierten, folkloristischen Symbol regionaler bzw. nationaler Kultur oder zu einer Touristenattraktion geworden, weshalb sie ihr ehemals kritisches und politisches Potenzial verloren habe (ebd.: 421, 434–438). Neben dem parodistischen Aspekt stellt der *okostaj pool*-Tanz im yukatekischen Fiestazusammenhang einen rituellen Akt dar, in dem der amtierende Patron die Verantwortung an den Patron der kommenden Fiesta übergibt – symbolisiert durch die Übergabe des auch *kuuch* (Last) genannten Schweinkopfs (Redfield/Villa Rojas 1962: 154f.). In Tixcacal Guardia thematisierten meine Gesprächspartner diesen Akt nicht. Doch auf der August-Fiesta 2002 wurde der Kopf im Hause von Don Agapito, dem Patron dieser Fiesta, vorbereitet und unter der Partei, die in dem »Handel« den Kopf erwarben, befand sich auch Don Isidro, der Patron der nächsten Fiesta im April (vgl. Kap. 4.1). Die oben angesprochene Persiflage der Heiligenprozessionen fand ebenfalls keine Erwähnung, obwohl die Kritik der Aufständischen an der römisch-katholischen Kirche zur Zerstörung zahlreicher Kirchen im Kasten-

¹⁶⁴ Den Hinweis auf diesen Vorfall verdanke ich Nikolai Grube; auf meine Bitte befragte Andres Yama Ek den Würdenträger Don Alfonso vom Kreuzschrein Cruz Parlante nach den Ereignissen und ihrer Interpretation (Grube und Yama Ek pers. Komm. 2013).

krieg geführt hatte. Auch wenn im kollektiven Gedächtnis der Cruzoob die Erinnerung an das ausbeuterische Hazienda-System bewahrt wurde (Martos Sosa 1994: 71–89) und die sozialen Rollen sich in der Ämterhierarchie der *bakéeros* widerspiegeln, stellten meine Gesprächspartnern keinen Bezug zur Hazienda-Gesellschaft her. Vielmehr wurde die *okostaj pool*-Zeremonie als eine Repräsentation der Interaktion zwischen den *máasewáalo'ob* und dem *ts'uul* in der Gestalt eines wohlhabenden Händlers gedeutet.

Bis in die 1960er Jahre hinein zählte die Aufzucht und der Verkauf von Schweinen zusammen mit dem Zapfen von Chicle zu den wenigen Möglichkeiten, sich in der Zona Maya einen Zuverdienst zu erarbeiten. Daher gehörten fahrende Händler zu den wenigen Fremden (*ts'uulo'ob*), die in die Kreuzkultgemeinden kamen. Insofern bildete der Schweinekopftanz ein wohlbekanntes Interaktionsmuster der jüngeren Vergangenheit ab. In der Zeremonie war die Zuordnung der sozialen Kategorien zu den beteiligten Parteien nicht einheitlich: Im Einklang mit der genannten ökonomischen Praxis identifizierte Don Humberto die Verkäufer des Schweinekopfes mit den »Armen« und den Käufer als den reichen, fremden Händler. Der Träger des Schweinekopfes, ebenfalls ein *bakéeroj*, erklärte jedoch, es handle sich bei dem Verkäufer um einen Fremden, der den Dorfbewohnern ein Schwein für deren Fiesta verkaufe. Das im Kontext der Inszenierung verwendete Wort *negoosyoj* (span. *negocio*, Handel) trägt die negative Implikation eines unmoralischen Gewinnstrebens in sich. Die Darstellung konnte vom Publikum sowohl als Versuch des Händlers, die *máasewáal* zu übervorteilen, interpretiert werden, wie auch als eine Kritik an deren Profitdenken, dass als unvereinbar mit der rechtschaffenen Lebensweise der *óotsil máako'ob* galt (vgl. Kap. 5). In der zweiten Variante mag zudem auch eine Kritik an der Einflussnahme von Fremden auf die Fiesta mitschwingen.

Die abendliche *okostaj pool*-Zeremonie in Tixcacal Guardia fand am vorletzten Tag der Fiesta statt und lag zeitlich zwischen dem letzten Stierkampf und der letzten Tanzveranstaltung. Während Villa Rojas (1945: 131) über das *okostaj pool* auf der Fiesta von 1936 festhält, dass sich zum Schweinekopftanz der überwiegende Teil der Kreuzkultgemeinschaft einfand, nahmen an den von mir besuchten Veranstaltungen nur etwa 30 bis 50 Leute teil. Die Besucherinnen und Besucher der Fiesta verweilten, anders als zur Zeit der Feldforschung Villa Rojas', nicht mehr die gesamte Fiesta in ihren Gemeinschaftsunterkünften und viele hatten zum Ende der Fiesta den heiligen Ort bereits verlassen. In Konkurrenz zu den Spielshows, Telenovelas und Comedys im Fernsehen verloren die amüsanten Inszenierungen auf der Fiesta wie die Errichtung des *yáax che'* oder der *okostaj pool* an Attraktivität. Zwar hoben meine Gesprächspartnerinnen und -partnern den Schweinekopftanz als

ein besonders sehenswertes Ereignis hervor,¹⁶⁵ doch bestand das Publikum vornehmlich aus religiösen Aktivisten, den überwiegenden Anteil stellten die *ofisiaales*.

Die Interaktion beim *okostaj pool* führte die *bakéeros* und *x bakéeras* mit der obersten Führungsriege zusammen. Auf diese Weise zelebrierten die Angehörigen beider Referenzgruppen in größter Ausgelassenheit ihre gute Zusammenarbeit auf der erfolgreich durchgeführten Fiesta. Die Vorbereitungen dazu fanden im Haus des Fiesta-Patrons statt. Zunächst wurde dem Schweinekopf ein Klumpen feuchter Erde (*luuk'*) ins Maul gesteckt, welcher die Speise des Schweines symbolisierte. Der Schweinekopf wie auch der Korb, in dem er transportiert wurde, waren reichhaltig mit farbigen Streifen aus Seidenpapier (*báanderas*) und Keksen (*gáayetas*) geschmückt. In einer kleinen Prozession wurde der verzierte Kopf in die Kirche gebracht und auf dem Altartisch vor dem Hauptaltar aufgebahrt. Danach bauten die *bakéeros* auf dem Platz vor der Kirche einen Tisch auf, auf dem sich mehrere Schachteln Zigaretten und einer Flasche Schnaps befanden. Rund um diesen Tisch positionierten sich als »Käufer« der Schweine die höchsten Würdenträger des Kreuzkults von Tixcacal Guardia – darunter der erste, der zweite und der dritte Patron, der Standortkommandant und der *nojoch jeeneral* – sowie der *nojoch ts'uul*, das Oberhaupt der *bakéeros*.¹⁶⁶ Derweil nahmen einige Meter vom Tisch entfernt die drei *maaya paax*-Musiker auf Stühlen Platz. Die anwesenden Zuschauerinnen und Zuschauer saßen entweder auf den wenigen zusätzlichen Stühlen, auf der niedrigen Mauer links und rechts von der Kirche oder standen in kleinen Gruppen auf dem Platz herum. Als die Musiker anfangen zu spielen, bewegten sich die »Verkäufer« der Schweine tanzend aus der Kirche heraus, angeführt vom ersten *aj konol* (Verkäufer), der bei jeder Fiesta von demselben *bakéeroj* verkörpert wurde. An einem Seil, das am Korb befestigt worden war, führte er den Träger des Schweins mit sich, der den Korb auf dem Kopf trug. Dieser *bakéeroj* wurde als *janal pool k'éek'en* (Schweinekopf-Speise) bezeichnet. Als nächster in der Reihe folgte ihnen der zweite *aj konol*, der ebenfalls einen Korb auf dem Kopfe trug. Nach ihnen kamen sieben *x bakéeras*,¹⁶⁷ die jeweils eine *jo'ochile'* (span. *ramillete*) in der Hand trugen – mit Seidenpapier umhüllte Geflechte aus den Rispen von Palmblättern und kleinen Opferbroten, die von den *kuuchnalo'ob*-Gruppen anlässlich ihrer *chichaara*-Speiseopfer in die Kirche ge-

¹⁶⁵ Kaum jemand kannte den genauen Termin der Veranstaltung und die Hervorhebung war m. E. darauf zurückzuführen, dass der Schweinekopftanz als typisch für eine Maya-Fiesta gilt.

¹⁶⁶ Nicht bei allen von mir besuchten Veranstaltungen war diese Runde komplett; im Jahr 2002 befand sich darunter zudem der *nojoch chi'ik*, Don Humberto.

¹⁶⁷ Leider habe ich die Anzahl der *x bakéeraj* nur für die August-Fiesta 2002 in meinem Tagebuch notiert. Villa Rojas gibt die Anzahl der Tänzerinnen für ein *okostaj pool* in Tusik mit neun an. Für die Zeremonie in Tixcacal Guardia beziffert er die Anzahl aller Beteiligten mit elf, die mit Ausnahme des einflussreichen Kreuzkultsekretärs Apolinario Yum Pol allesamt aus der Gruppe der *bakéeros* stammten (1945: 124, 131).

bracht worden waren (vgl. Kap. 8.2). Die Prozession von Tanzenden umrundete zunächst wiegenden Schrittes mehrmals im Uhrzeigersinn den Tisch, um dann weitere Runden in entgegengesetzter Richtung zu drehen.¹⁶⁸

Ihr Tanz, der auf den Schritten des *maaya paax* beruhte, war weitaus ausdrucksstärker als die Tanzeinlagen zur *noche bakeriyaj*. Besonders der erste *aj konol* zeigte große Hingabe und selbst den eher reservierten *x bakéeras* war ihre offenkundige Freude an der Darbietung anzusehen. Während die Prozession der »Verkäufer« den Tisch umrundete, begannen die »Ankäufer«, ihnen Gebote zu zurufen, die zunächst viel zu niedrig angesetzt waren. Daraufhin priesen der »Verkäufer« die Qualität des Schweines, um den Preis in die Höhe zu treiben, während die »Käufer« abwertende Kommentare machten, etwa indem sie unterstellten, das Schwein habe möglicherweise Trichinen. Im Verlauf der Performanz erhöhten die »Käufer« den Preis, den sie in Form von Zigaretten in der Mitte des Tisches darboten, wobei eine Zigarette den Wert von zehn Pesos symbolisierte. Während des Aushandelns des Preises wurde am Tisch die Schnapsflasche herumgereicht und auch den *aj konolo'ob* angeboten. Am Ende des Handels übergaben diese den Korb mit dem Schweinekopf an die »Käufer« und er wurde wieder in die Kirche zurückgebracht. Die »Verkäufer« erhielten dafür ihren »Preis« in Form der auf dem Tisch aufgehäuften Zigaretten, womit den *bakéeros* für ihre Dienste auf der Fiesta auch Dankbarkeit gezollt wurde.

Inwieweit aktuelle Themen in der Performanz aufgegriffen und kritisch reflektiert wurden, wie es Loewe feststellt, ließ sich schwer beurteilen, da aufgrund der Musik viele Beiträge der Darsteller nicht zu verstehen waren. Auf der August-Fiesta 2006 sorgte der *nojoch jee-neral* für eine besondere »Authentizität« der Inszenierung, indem er mich zu den Verkäufern an den Tisch bat und somit die Runde um einen echten *ts'uul* bereicherte. Ich lotete dieses Potenzial aus, indem ich die Verkäufer fragte, ob es sich um ein *x pais k'éek'en*, also ein einheimisches Schwein, oder um ein *amerikaanoj*, eine hochgezüchtete Sorte, handle und befürchtete, dass es im letzteren Fall voll von giftigen Medikamenten sei.

Im Gegensatz zu den anspruchslosen einheimischen Tieren, die mit Abfällen gefüttert wurden, mussten die *amerikaanos* mit speziellen Futtermitteln gemästet und vorsorglich mit Antibiotika behandelt werden. Im Diskurs darüber wurde eine Analogie zu dem Gegensatz zwischen dem anspruchslosen *máasewáal* und dem verwöhnten *ts'uul* gezogen.¹⁶⁹

Darüber hinaus begann sich ein Bewusstsein über ökologische Problemen und die Gefah-

¹⁶⁸ Die Anzahl der Runden habe ich ebenfalls nicht notiert; Villa Rojas gibt jeweils neun an. Die von ihm dokumentierte Intonation des Liedes »La Carbonerita« (1945: 131) war bei den von mir beobachteten Ereignissen nicht Teil der Inszenierung.

¹⁶⁹ Ein weiteres Beispiel für eine derartige Übertragung von Eigenschaften findet sich auch im Namen einer als anspruchslos geltenden Chili-Sorte, die *máasewáal iik* genannt wird, da man deren Samen achtlos in die Ecke des Hofes werfen könne und sie trotzdem prächtig gedeihen würde (Hinz 2011: 215).

ren von Giftstoffen zu entwickeln. Dass der Einwurf in dieser Weise verstanden wurde, glaubte ich aus den belustigten Reaktionen herauslesen zu können. Im August 2008 drohte ein »Verkäufer«, dass er das Schwein nach Deutschland verkaufen würde, sollten die »Käufer« das Angebot nicht erhöhen. Zwar war dies sicherlich meiner Anwesenheit im Publikum geschuldet; doch der Verkauf von Cash Crops in die benachbarte Tourismusregion oder gar ins Ausland haben die Kosten für Lebensmittel in der Zona Maya in den letzten Jahrzehnten beträchtlich in die Höhe getrieben. Zudem wurde Honig aus der regionalen Produktion tatsächlich vorwiegend nach Deutschland exportiert. Insofern konnte das vorgebrachte Argument auch als eine Reflexion über die Entwicklung der Preise im globalen Geflecht von Angebot und Nachfrage verstanden werden. Inwiefern allerdings der gestiegene »Preis« des Schweins – der mir 2002 mit zwischen 30 und 50 Zigaretten angegeben wurde und 2008 mit 60 bis 80 – ebenfalls auf diese Preisspirale zurückzuführen ist, bleibt Gegenstand von Spekulation. Beim *okostaj pool* in Tixcacal Guardia handelte es sich demzufolge nicht um nostalgisch verklärte Folklore, wie es Loewe für viele dieser Veranstaltungen auf der Halbinsel Yukatan konstatierte. Vielmehr spiegelte die Zeremonie die Dichotomie des Begriffspaares *máasewáal/ts'uul* wider, die für die Cruzoob nach wie vor zentral ist in der Interpretation ihrer Lebensumstände.

Nach dem Ende des Tanzes verweilten die Beteiligten noch einige Zeit auf dem Platz,¹⁷⁰ tranken, rauchten und unterhielten sich zwanglos, wobei sich, wie in der zweiten Phase der *noche bakeriyaj*, die Grenzen zwischen den Referenzgruppen auflösten. Die *x bakéeras* nahmen wiederum auf der bereitgestellten Bank Platz und in regelmäßigen Abständen wurde *maaya paax* gespielt und getanzt. Allerdings zeigten sich die *x bakéeras* nun in Bezug auf das Tanzen wieder reserviert und viele von ihnen waren von den vorangegangenen Anstrengungen der Fiesta sichtlich ermüdet. Wie bereits auf der *noche bakeriyaj* wurde Bier getrunken, das von ranghöheren Würdenträgern gespendet wurde, und einige *x bakéeras* tranken ebenfalls ein Bier. Der *okostaj pool* war der einzige Anlass, zu dem ich regelmäßig zur Spende eines Kartons Bier gebeten wurde. Im Gegensatz zu dem Schnaps, der ungeachtet der Rangzugehörigkeit herumgereicht wurde, verteilte der *nojoch chi'ik* Don Humberto das Bier nach Bedeutung der anwesenden Würdenträger. Die Amtsinhaber, nunmehr von der Verantwortung für einen geordneten Ablauf der Fiesta befreit, genossen sichtlich die entspannte Atmosphäre.

¹⁷⁰ Bei den von mir besuchten Ereignissen waren die Beteiligten zwischen 20–180 min. anwesend.

7.5 Die *presisyon* und das *pübil waj* als Abschluss der Fiesta

Am Tag nach dem *okostaj pool*-Tanz wurde am frühen Morgen mit der *presisyon* die Abschlusszeremonie der Fiesta durchgeführt. Die auswärtigen Besucherinnen und Besucher hatten ihre Gemeinschaftsunterkünfte bereits verlassen und im heiligen Bezirk war Ruhe eingekehrt. Lediglich die oberste Führungsriege, einige weitere *ofisiaales* – darunter die *bakéeros* und *x bakéeras* – sowie religiöse Aktivisten, die überwiegend aus Tixcacal Guardia selbst oder dem benachbarten Señor stammten, beteiligten sich an der *presisyon*. Darüber hinaus nahmen die noch anwesenden Pilger aus Chumpon bzw. Tulum teil. Im August 2004 zählte ich etwa 60 Personen und im Dezember 2005 waren es 38, wobei sich der Anteil der Frauen auf jeweils zehn Teilnehmerinnen beschränkte, überwiegend Angehörige der *x bakéeras*. Stärker noch als die Ankunft der Pilger stellte die *presisyon* ein von religiösen Gefühlen begleitetes Geschehen dar, dem jeglicher Unterhaltungswert fehlte. Das ein- einhalbstündige Knien und Beten war lediglich von kurzen Pausen unterbrochen. Die Zeremonie verlangte von den Teilnehmenden, die von den Anstrengungen der vorangegangenen Tage gezeichnet waren, einen letzten Kraftakt ab. Die Anwesenden bewiesen mit ihrer Teilnahme ihre religiöse Ernsthaftigkeit und setzten somit ein Zeichen, dass für sie die Fiesta in erster Linie nicht der Zerstreung und dem Vergnügen diene, sondern vielmehr ein gottgefälliges Werk sei, dass zweifelsohne mit Demut und Anstrengung verbunden war. In diesem Bewusstsein sahen sich die Teilnehmenden vereint und die Zeremonie hatte für sie insofern einen gemeinschaftsfördernden Aspekt, als sie sich als Teil der religiösen Elite des Kreuzkultes verstehen konnten. Auch meine Teilnahme wirkte sich ungemein positiv auf meine Reputation aus.

Begonnen wurde die *presisyon* um 6 Uhr, nach Beendigung der Messe (*misaj*), mit dem Aufbau eines provisorischen Altars vor der Kirche. Dazu wurden vier Stangen an die vier Beine eines Tisches gebunden, die die Tischplatte überragten, so dass ein Sonnenschutz daran befestigt werden konnte. Unter Begleitung von *maaya paax* platzierten die *resadores* zwei Schränkchen mit den Kreuzen von Tixcacal Guardia, eine Marienstatue sowie den Korb mit dem Kreuz von Chumpon bzw. Tulum auf dem Altar. Als Opferspeise stellten sie sieben *luuch*-Gefäße mit *sa'* (*atole*) vor die *saantos*. Die Anwesenden knieten vor dem Altar, um einen Gebetszyklus zu sprechen und einen Gesang anzustimmen, der vom Läuten einer Handglocke begleitet wurde. Danach sprachen zwei *resadores* und eine der *x bakéeras* jeweils eine Gebetsrunde und im Anschluss wurden die sieben Trankopfer an die Würdenträger in der ersten Reihe ausgeteilt und konsumiert. Nachdem die Schalen wieder aufgefüllt worden waren, trugen vier Männer den Altar zum nordwestlichen der

vier kleinen Steinpodeste (*kalbaryoj*; vgl. Abb. 8 in Kap. 6.2.1).¹⁷¹ Dort wurde der Vorgang mit den Gebeten, Gesängen und dem Konsumieren der Trankopfer erneut durchgeführt und im Uhrzeigersinn an den drei anderen *kalbaryos* wiederholt. Zum Abschluss erfolgte ein letzter Durchgang wiederum vor dem Eingang zur Kirche, bevor die Kreuze wieder zurück in die Kirche getragen wurden. Danach zerstreuten sich die Teilnehmenden zügig und nur die *resadores* verblieben in der Kirche und führten die Gebete fort.

In Hinsicht auf die Wahrnehmung von göttlichen Zeichen erregte eine Begebenheit bei der *presisyon* im Jahr 2004 mein Interesse. Ich erblickte in einem Plastikbeutel am Zaun vor der Kirche eine giftige Korallenschlange und erhielt auf Nachfrage von den anwesenden Würdenträgern die Auskunft, dass sie kurz zuvor in der Kirche eingefangen worden war. Ich fragte besorgt, ob die dortige Anwesenheit einer Schlange, die als *k'aak'as ba'al* (schlechtes Ding) und Geschöpf des Teufels betrachtet wurde, als ein *chikula* zu deuten sei, doch die Männer verneinten dies lachend. Wie auch die kleineren Missgeschicke beim Errichten des *yáax che'* wurde ein derartiger Zwischenfall als etwas Alltägliches betrachtet, das sich eben ereigne. Die Wahrnehmung eines Ereignisses als göttliches Zeichen scheint zusätzlich auf einer spezifischen Erwartungshaltung zu gründen. Hervorgerufen von vermeintlich negativen Entwicklungen oder bereits vorhandenen Konflikten weist diese Wahrnehmung insofern auch einen Bestätigungscharakter auf.

Nachdem in der *presisyon* die höheren Würdenträger die Fiesta mit einer ersten Dankeszeremonie abgeschlossen hatten, wurde das Gelingen der Feierlichkeiten unter dem Schutz Gottes darüber hinaus mit einem Speiseopfer gewürdigt. Das *pübil graasyaj* oder *pübil waj*, bei dem im Erdofen zubereitete Opferbrote auf dem Altar platziert wurden, unterschied sich von den wöchentlich bzw. alle vierzehn Tage durchgeführten Speiseopfern¹⁷² lediglich dadurch, dass die Männer, die dies Ritual im Rahmen ihrer Kreuzwache durchführten, durch weitere Freiwillige unterstützt wurden. Diese stammten vornehmlich aus Tixcacal Guardia oder kamen aus dem nahen Señor. Werden *presisyon* und *pübil graasyaj* als zwei Phasen einer Dankeszeremonie aufgefasst, dann ist allen, in diesem Kapitel beschriebenen Performanzen gemein, dass sie zunächst durch eine weitgehend strikte Trennung der verschiedenen Referenzgruppen gekennzeichnet waren. Im Zentrum des Geschehens standen dabei die *ofisiaales* und unter ihnen insbesondere die oberste Führungsriege, während die einfachen Anhängerinnen und Anhänger vornehmlich als Publikum ihrer Interaktionen fungierten. Den Referenzrahmen für die Interaktionen bildete darüber hinaus

¹⁷¹ Die Bezeichnung stammt von span. *calbario* ab, was als »Leid« oder »Kreuzweg« übersetzt werden kann.

¹⁷² Meine Information, dass das *pübil graasyaj* alle vierzehn Tage veranstaltet werden würde, stammt aus der Zeit, in der der *seerwisyoj* einer Kompanie jeweils zwei Wochen umfasste. Ich vermute, dass mit der Begrenzung der Kreuzwache auf eine Woche auch die Frequenz der Speiseopfer angepasst wurde.

der gesamte Kreuzkult, der durch die Besuche von Politikern oder Pilgergruppen der befreundeten Kreuzkulte in einem größeren gesellschaftlichen Rahmen verortet wurde. Dies unterschied diese Inszenierungen von den Performanzen der *kuuchnal*-Gruppen, deren Bezugsrahmen weitgehend innerhalb des Kreuzkults auf die Spender und die jeweiligen Kompanien des Zentrums von Tixcacal Guardia beschränkt blieb.

8 Die Aktivitäten der *kuuchnalo'ob*

Die kontinuierliche Betriebsamkeit der Schweinespender in den Kompanien verlieh der Fieste ein anderes Gesicht als die im vorherigen Kapitel behandelten Performanzen, die einzelne Höhepunkte darstellten. Während der Aktivitäten der *kuuchnalo'ob*, die sich von den Morgenstunden bis in den frühen Nachmittag hineinzogen, waren im gesamten heiligen Bezirk oft nur hundert bis zweihundert Personen anwesend. Die Schauplätze der Interaktionen entfalteten sich dabei vor den Gemeinschaftsunterkünften der Kompanien (vgl. Abb. 16). Die einzelnen *kuuchnal*-Gruppen umfassten zwischen zehn und dreißig Ehepaare und daneben waren vornehmlich Verwandte, Freunde und weitere Angehörige der jeweiligen Kompanie anwesend. Darüber hinaus hielten sich in der Kirche oder vor den Gemeinschaftsunterkünften weitere religiöse Aktivisten und Würdenträger auf. Je nachdem, wie viele *kuuchnal*-Gruppen gerade eines ihrer Speiseopfer zelebrierten, gab es ein bis drei Orte im heiligen Bezirk, an denen sich etwa dreißig bis siebzig Personen versammelten. Da diese Zusammenkünfte insbesondere durch den Referenzrahmen der Kompanien bestimmt wurden, fasse ich sie als eine zweite Bühnenkategorie auf. Auf diesen einzelnen Bühnen

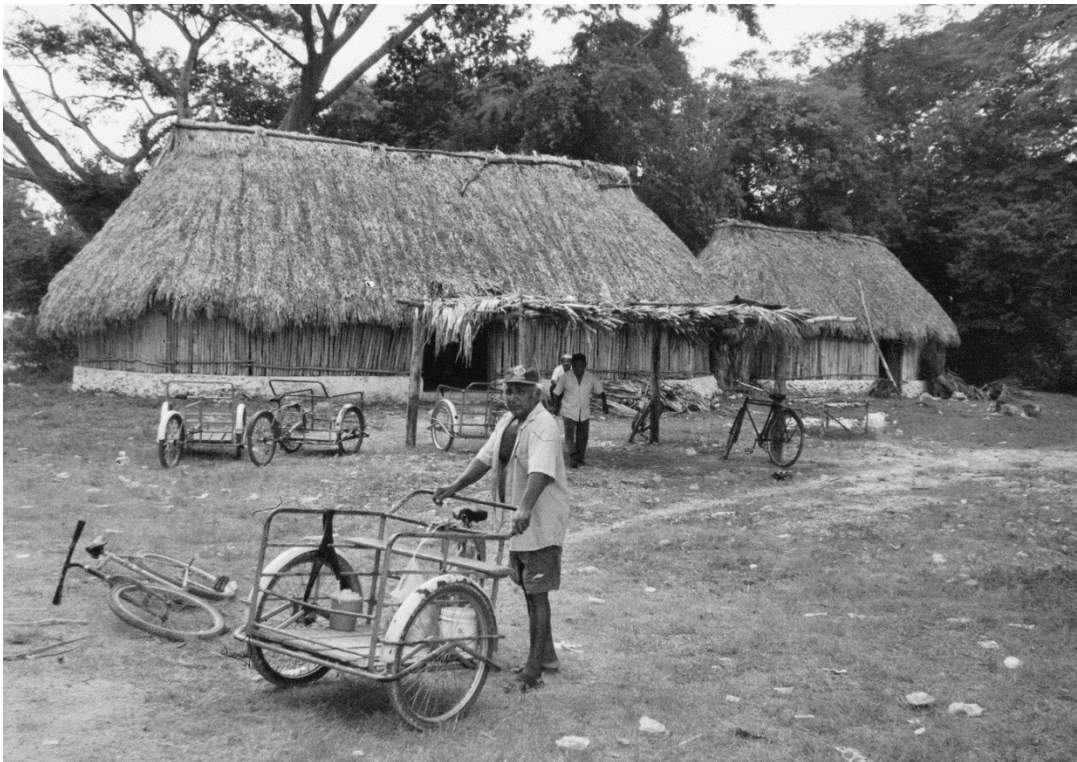


Abb. 16: Gemeinschaftsunterkünfte einer Kompanie, August 2004

Foto: Armin Hinz.

Gemeinschaftsunterkünfte der Kompanie, an deren *kuuchnal*-Gruppe zur August-Fiesta ich beteiligt war (vgl. Abb. 18). Links befindet sich die Unterkunft (*kwáartel*) für die Offiziere, rechts das für die einfachen Angehörigen (*jeenteso'ob*) und im Vordergrund der *maakan*, der palmstrohgedeckte Unterstand. Das Foto, mit Blickrichtung nach Osten, entstand am Nachmittag kurz nach Beendigung des dreitägigen Speiseopferzyklus; die meisten *kuuchnal* waren nach Señor zurückgekehrt.

stand das gemeinschaftliche Arbeiten im Vordergrund. In den zahlreichen Ruhepausen wurden zwanglose Unterhaltungen geführt und ein formalisiertes Verhalten war auf die Durchführung der Zeremonien in der Kirche beschränkt. Von besonderer Bedeutung war, dass dabei Frauen eine der seltenen Gelegenheiten erhielten, im größeren sozialen Rahmen gemeinschaftlich tätig zu werden. Bei den über das Jahr verteilten Feldbauarbeiten beschränkte sich ihr Anteil auf Arbeiten, die lediglich zu Hause im familiären Rahmen verrichtet wurden, so waren sie an den religiösen Zeremonien auf den *milpas* nicht beteiligt. In Tixcacal Guardia hingegen konnten sie durch die aktive Teilnahme an den Gebeten in der Kirche ihre Bindung zum Kreuzkult festigen.

Für die *kuuchnalo'ob* stellte der Ritualzyklus der Speiseopfer den eigentlichen Kern der Fiesta dar. Durch ihre Verpflichtung (*koompromisoj*), die sie mit ihrem Versprechen (*promesaj/k'áat óolal*) auf sich genommen hatten, stand dabei die Verrichtung der »heiligen Arbeit« (*saantoj meyaj*) im Mittelpunkt und ihre Tätigkeiten wurde von starken religiösen Gefühlen getragen. Dabei entsagten die Männer übermäßigem Alkoholkonsum; Erholung oder Vergnügung, wie sie für viele andere Besucherinnen und Besucher im Vordergrund standen, war rar. In den vier Tagen und drei Nächten, die die *kuuchnalo'ob* in ihren Gemeinschaftsunterkünften verbrachten, wurde durch das gemeinsame Erleben vor allem das Gemeinschaftsgefühl innerhalb der Kompanien gestärkt. Die Angehörigen einer Kompanie verstanden diese als weitgehend autonome Einheit, wie beispielsweise deutlich wurde, als die *kuuchnalo'ob* dafür eintraten, dass ich trotz der Absage des damaligen Kreuzpatrons Don Isidro an Aktivitäten der Kompanie teilnehmen sollte (vgl. Kap. 2.3). Das der Gruppenarbeit innewohnende Identifikationspotenzial zeigte auch hinsichtlich meiner Person Wirkung und nach anfänglichem Misstrauen einiger Teilnehmer wurde ich in der Gruppe akzeptiert und in sämtliche Entscheidungsprozesse einbezogen.¹⁷³

Der von mir aufgeworfene Aspekt der Fiesta als »gelebte Geschichte« zeigte sich in den Aktivitäten der *kuuchnalo'ob* besonders deutlich. Die karg ausgestatteten Gemeinschaftsunterkünfte und die mit der *milpa*-Subsistenz verbundenen Arbeitstechniken schufen eine Repräsentation der »Lebensweise der Armen« (*u kuxtal óotsil máako'ob*), die mit dem Leben der *nojoch máako'ob* – hier im Sinne der »Altvorderen« – verknüpft wurde. Zwar betrieben die meisten *kuuchnalo'ob* subsistenzwirtschaftlich orientierten Feldbau, doch temporäre Lohnarbeit ermöglichte auch ihnen die Anschaffung technischer Hilfsmittel und verschaffte ihnen einen Komfort, der während der Fiesta fehlte. Für einige ihrer Familien-

¹⁷³ So wurde ich in die Entscheidung darüber eingebunden, als ein Funktionärs einer staatlichen Kulturinstitution anfragte, ob eine *jarana*-Musikveranstaltung auf dem Gelände vor der Gemeinschaftsunterkunft durchgeführt werden konnte. Selbst zu einer Diskussion über die Don Jorge, dem *komandaantej* »unserer« Kompanie, vorgeworfenen Pflichtverletzungen wurde ich dazu gebeten.

angehörigen, die vollständig von Lohnarbeit lebten und ihre Herkunftsgemeinden verlassen hatten, um in Felipe Carrillo Puerto oder in der entfernt gelegenen Tourismusregion zu leben, bot der Besuch in Tixcacal Guardia die Gelegenheit, Kindheits- oder Jugenderinnerungen aufzufrischen und »traditionelle« Speisen zu genießen. Sowohl ihre Gegenwart wie auch der Faktor, dass einige *kuuchnalo'ob* bereits vollständig von Lohnarbeit lebten und nach Lösungen suchten, ihren religiösen Aktivitäten weiterhin nachkommen zu können,¹⁷⁴ verlieh einer Pluralisierung der Lebensentwürfe weitreichende Akzeptanz. In dieser Hinsicht trat in den Interaktionen auch der Aspekt der »praktizierten Erinnerungskultur« in den Vordergrund. Denn der ausschließliche Charakter der früheren ethischen Lebensführung wurde zwangsläufig in Frage gestellt. In diesem Zusammenhang erscheint es mir wichtig, darauf hinzuweisen, dass die von mir konstatierte »gelebte Geschichte« von den Teilnehmenden nicht durch den Einsatz dramaturgischer Mittel – sei es durch das Tragen traditioneller Kleidung oder dem unbedingten Verzicht auf technische Hilfsmittel – bewusst inszeniert wurde. Vielmehr ergab sich der Effekt ausschließlich aus der Auseinandersetzung mit den kulturellen Praktiken der Vergangenheit.

Neben der Bedeutung der für den Zusammenhalt innerhalb der Kompanien, kam den *kuuchnalo'ob* eine tragende Rolle für die gesamte Fiesta zu – denn die Speisen wie auch die zu verteilenden Zigaretten und der Schnaps wurde von ihnen aufgebracht. Als ein System der Reziprozität dienten die Speiseopferfritten in erster Linie der Entlohnung sowohl der Würdenträger für ihre religiösen Dienstleistungen als auch der Helferinnen und Helfer für ihre Mitwirkung bei den Arbeiten. Des Weiteren sprachen die Spender Einladungen an Familienangehörige, Freunde oder Nachbarn aus, die sich zu den entsprechenden Anlässen an den Gemeinschaftsunterkünften einfanden. Das Prinzip der Umverteilung, nach dem die wohlhabenderen Bauern ihren Überschuss der Gemeinschaft zu Gute kommen lassen, findet sich heute bisweilen ins Gegenteil verkehrt: Für die vornehmlich auf Subsistenzwirtschaft angewiesenen *kuuchnalo'ob* beliefen sich die Ausgaben für ihre Tätigkeit auf das Äquivalent eines Monatslohns für einen ungelerten Arbeiter, weshalb sie eine erhebliche finanzielle Belastung für die Familien darstellten. Ein Großteil der Konsumenten stand hingegen in Lohnarbeit und gerade Besucher aus der Stadt, die sich zu den Speiseopfern einfanden, standen finanziell meistens besser da.¹⁷⁵ Daher waren die Subsistenzbauern dar-

¹⁷⁴ Mein Freund Tich war in einem teilstaatlichen Betrieb zur Gemüseaufzucht, *Hidroponia Maya*, beschäftigt, wollte aber weiterhin in seiner *kuuchnal*-Gruppe auf der April-Fiesta teilnehmen. Da er nicht für die gesamte Zeit freigestellt wurde, musste ich ihn teilweise vertreten. Einige Arbeitgeber in der Region förderten die Teilnahme ihrer Angestellten an den Fiestas und organisierten bisweilen sogar Fahrdienste.

¹⁷⁵ Im August 2008 wurde im lokalen *Radio Turquesa* zwar darauf hingewiesen, dass nur verköstigt werde, wer sich an den Vorbereitungen beteilige, doch erschienen weit mehr Interessierte (vgl. Kap. 8.3).

auf angewiesen, ihre Auslagen durch die Organisation der Stierkämpfe und Tanzveranstaltungen bzw. dem damit verbundenen Verkauf von Bier zu refinanzieren.

8.1 Das Schlachten der Schweine – *ku kínsik k'éek'en*

Für die Fiesta und die *kuuchnalo'ob* stand das Schlachten der Schweine so im Mittelpunkt, dass in Gesprächen auf eine Teilnahme als Spender zumeist mit der Phrase *ku kínsik k'éek'en* (er tötet ein Schwein) hingewiesen wurde, oft verkürzt zu *ku kínsik* – er tötet. Auf der Fiesta wurden jeweils etwa hundert Schweine geopfert.¹⁷⁶ Obwohl ein Großteil der Spender aus Tixcacal Guardia oder dem benachbarten Señor ihre Schweine auf ihren eigenen Höfen schlachteten, wurde eine beträchtliche Anzahl der Tiere im heiligen Bezirk getötet. Für außenstehende Betrachter – für mich als Vegetarier wahrscheinlich ebenso wie für jeden, der Fleischproduktion entfremdeten, Stadtmenschen – ergab sich insofern ein Bühnenbild des Grauens: Unter den Unterständen (*maakan*) der Gemeinschaftsunterkünfte hingen die Köpfe, Haxen und Rückenteile der geschlachteten Tiere und über dem heiligen Bezirk lag der Geruch von Blut und Fleisch. Die *kuuchnalo'ob* und ihre Helfer zerteilten mit großen Messern die Fleischstücke und in den Nächten waren immer wieder die Angstschreie der zum Schlachten geführten Schweine zu hören. Das Bild des blutigen Handwerks war derart dominant, dass es nur zu leicht die Fantasie Außenstehender zu beflügeln vermochte: Während Konrad in dem Schlachten der Schweine eine erschreckende Analogie zu vorspanischen Menschenopfern zu erkennen glaubte (1991: 133), kamen mir vielmehr Imaginationen von den Schlachtfeldern des Kastenkriegs in den Sinn. Ohne Zweifel suchten die Cruzoob derartige Bilder nicht zu evozieren, ich hatte jedoch den Eindruck, dass ihnen derartige Assoziationen ihrer Besucher bisweilen bewusst waren – etwa als mich zwei mir bis dahin unbekannte Männer süffisant fragten, ob ich denn keine Angst hätte unter Leuten zu sein, deren Vorfahren ihre Feinde im Erdofen gegart hätten.¹⁷⁷ Die bei anderen Fiestas auf Yukatan unübliche Massenschlachtung mag auch eine Wirkung auf die politischen Delegationen ausgeübt haben. Als mein Freund Don Gaspar einen Staatsvertreter 2002 auf meine aktive Teilnahme mit den Worten »er tötet« hinwies, starrte dieser mich mit schreckgeweiteten Augen an und seine Befremdung schien auch durch die ei-

¹⁷⁶ Eine genaue Zahl konnte ich nicht ermitteln. Der Sekretär Don Mauro notierte zwar die Anzahl der Spender, doch seine Aufzeichnungen wurden in der Kirche aufbewahrt und er konnte sich an die genauen Zahlen nicht erinnern. Die Schätzung beruht auf seiner Aussage und der Zustimmung durch weitere Anwesende.

¹⁷⁷ Als Mittel der psychologischen Kriegsführung hinterließen die aus ihren Siedlungen flüchtenden Cruzoob den nachrückenden yukatekischen Soldaten Kessel mit *chümole*, die sie aus deren gefallenen Kameraden zubereitet hatten, um auf diese Weise Furcht vor »kannibalischen Aufständischen« zu schüren (Martos Sosa 1994: 112; Hinz 2011: 214).

lige Hinzufügung »ein Schwein« kaum zerstreut zu werden.¹⁷⁸ Geschichten über die »barbarische Grausamkeit« der Aufständischen, wie etwa über ein Ereignis, bei dem »Feinden« das Herz herausgerissen und deren Blut getrunken worden sein soll, waren auf der gesamten Halbinsel geläufig.¹⁷⁹ Die unheimliche Szenerie der Fiesta verschaffte den Cruzoob insofern einen psychologischen Vorteil in der Begegnung mit den Staatsvertretern, die sich oftmals sichtlich unbehaglich fühlten und auf der Fiesta weniger selbstsicher auftraten als bei den offiziellen Zusammenkünften in der Kreisstadt.

Für die Cruzoob stellte das Schlachten einen unspektakulären Teil ihrer Alltagspraxis dar und das quantitative Ausmaß auf der Fiesta lediglich einen Überfluss an guten Fleischspeisen, die sie sich ansonsten kaum leisten konnten. Die Schlachtung selbst wurde zudem als geselliges Beisammensein zelebriert, bei dem nach Abschluss der Arbeiten die Teilnehmenden zusammen aßen, die Männer rauchten und Bier tranken. Da die vier Schweine, die ich in den Jahren von 2002 bis 2008 spendete, ohne Ausnahme auf dem Hof meiner Gastgeber in Señor geschlachtet wurden, bezieht sich die folgende Darstellung der Vorgänge auf die Hausschlachtung. Die *kuuchnalo'ob* der Gruppe, an der ich partizipierte, stammten allesamt aus Señor und viele schlachteten ebenfalls auf ihren eigenen Höfen. Im August 2008 verfuhrten sogar alle dreizehn Spenderehepaare meiner Gruppe auf diese Weise. Die Schlachtung im heiligen Bezirk unterschied sich dahin gehend, dass der soziale Rahmen weiter gespannt war und die *kuuchnalo'ob* sich gegenseitig unterstützen konnten.

Meine Freunde hatten im Vorfeld bereits nach einem geeigneten Schwein Ausschau gehalten und entsprechende Verabredungen für mich getroffen. Am Nachmittag vor der ersten Speiseopferzeremonie suchten wir den Verkäufer auf und konnten zumeist unter mehreren Tieren ein Passendes auswählen. Das einzige Kriterium von Bedeutung war das Geschlecht des Tieres, da ausschließlich kastrierte Eber (*kaapon*) geopfert wurden. Ansonsten blieb es den Spendern überlassen, ob sie sich für ein günstiges einheimisches Schwein (*x pais k'ëek'en*), ein teureres Zuchtschwein (*amerikaanoj*) oder eine Kreuzung entschieden. Das Schwein wurde gewogen und gemäß des zuvor ausgehandelten Kilopreises bezahlt. Die *kuuchnalo'ob* wählten, ihren finanziellen Verhältnissen entsprechend, zumeist ein Tier zwischen 80 und 150 Kilogramm. Für ein 105 kg schweres Tier, das ich 2002 vom Kreuzkultsekretär Don Mauro erwarb, zahlte ich einen Kilopreis von zwölf Pesos. Im Jahr 2004 berechnete mir Don Abundio zehn Pesos pro Kilo und Don Gaspar 2006 siebzehn Pesos

¹⁷⁸ Obwohl selbst *mayero* mit Kenntnissen der indigenen Kultur auf der Halbinsel, war er mit den spezifischen Praktiken der Cruzoob augenscheinlich nicht vertraut, was wiederum auf die erheblichen Unterschiede in der Gestaltung der Fiestas hinweist.

¹⁷⁹ Zu der Wahrnehmung der Rebellen als blutrünstige Barbaren vgl. Dumond (1997: 443 FN 26), Reed (2001: 71), Mossbrucker (2001: 116–120) und Gabbert (2004: 51).

Pesos pro Kilo für ein Schwein von 89 kg. Zwei Jahre später ließen es sich meine Freunde Tich und Porfiria nicht nehmen, mir als Dank für meine langjährige Unterstützung, ein Schwein zu schenken.¹⁸⁰ Ich hatte mich jedes Mal vor dem Kauf nach dem jeweils üblichen Kilopreis erkundigt und war überrascht, dass der in Rechnung gestellte Preis immer niedriger ausfiel. Zwar erwarb ich alle Tiere von Angehörigen meiner Gastfamilie und zahlte möglicherweise einen Freundschaftspreis. Jedoch waren alle Verkäufer auch Würdenträger des Kreuzkultes und gaben an, dass sie anbetachts des heiligen Zwecks keinen profitorientierten Handel (*negosyoj*) anstrebten. Neben den Kosten für das Schwein entstanden den *kuuchnalo'ob* zusätzliche Ausgaben für die Verpflegung der Schlachthelfer sowie das Feuerholz, welches für das Ausbacken der Schweinehaut (*chichaara*) beim Schlachten und den Erdofen (*ch'imole*) in Tixcacal Guardia benötigt wurde.¹⁸¹ Weitere Zutaten für die Speiseopfer sowie Kerzen, Zigaretten und Schnaps waren in eine Sammlung einzubringen – der *juuntaj* (span. *juntar*, zusammentragen) –, die am Morgen vor dem Schlachten in der Gemeinschaftsunterkunft abzuliefern war (vgl. Tab. 11 und 12).

Das Schlachten nahmen wir in den Abendstunden vor, doch viele *kuuchnalo'ob* schlachteten erst in den frühen, kühlen Morgenstunden, damit das Fleisch möglichst frisch war, wenn es am kommenden Tag verarbeitet wurde. Die *kuuchnalo'ob* fungierten vor allem als Gastgeber der Schlachtgesellschaft und ein Großteil der Arbeit wurde von eingeladenen Helferinnen und Helfern übernommen – den »Geliehenen« (*maja'ano'ob*).¹⁸² Auch der Tötungsakt wurde oft nicht vom *kuuchnal* selbst vorgenommen und ich war froh, dass sich immer jemand fand, der dies bereitwillig übernahm.¹⁸³ Dabei wurde ein dünner, drahtartiger Metallstab unterhalb der Achsel des Tieres in Richtung Herz gestoßen, was jedoch nicht zum sofortigen Tode führte, da das Herz regelmäßig verfehlt wurde. Der Todeskampf zog sich etwa zehn Minuten hin und der Metallstift wurde dabei mehrfach in der Wunde bewegt, um ein inneres Verbluten zu beschleunigen. Die beteiligten Männer bekümmerte das Leiden des Schweines wenig und der Vorgang wurde von fröhlichem Lachen begleitet. Nachdem das Tier gestorben war, wurde es mit kochendem Wasser übergossen und die Männer schabten mit Messern die Borsten von der Haut. Dann wurde der Leib auf einen

¹⁸⁰ Tich verdiente gut mit seiner Arbeit für *Hidroponia Maya* und es war für ihn eine willkommene Möglichkeit zur Fiesta beizutragen, da er aus Zeitgründen nicht länger als *kuuchnal* tätig sein konnte. Das Schwein war von Porfirias ältestem Bruder aufgezogen worden, den das Ehepaar finanziell unterstützte.

¹⁸¹ Die Kosten für das Brennholz für den Erdofen entfielen, wenn die *kuuchnal*-Gruppe wie in den Jahren 2004 und 2008 in den Wald ging, um selbst Holz zu beschaffen.

¹⁸² Bei den hier beschriebenen Schlachtungen waren zwischen neun und zwölf Personen anwesend, zumeist Ehepaare, und nahezu alle waren Familienangehörige meiner Gastgeber.

¹⁸³ Lediglich 2002 bezahlte ich einem Mann, der nicht aus dem Familienumfeld stammte, 100 Pesos für die Tötung des Schweins, ansonsten wurde keine zusätzliche Gebühr für diese Dienstleistung erhoben.

Tab. 11: Ausgaben als *kuuchnal* bei der August-Fiesta 2002

	<i>Kosten in mex. Pesos (\$)</i>
Anzahlung für das Schwein	500,00
Restbetrag für das Schwein	760,00
<i>juuntaj</i> (Mais, Zucker, Reis, Kerzen, Zigaretten, 1 l Schnaps)	106,00
<i>juuntaj</i> (Gewürze für die <i>chümole</i>)	84,00
Feuerholz (Wagenladung eines Lastfahrrads) für den Erdofen	60,00
Feuerholz (Wagenladung eines Lastfahrrads) für das <i>chichaara</i> in Señor	60,00
Eis für das Bier auf der Fiesta	20,00
Seil zum Binden des Schweins	10,00
2 Messer	40,00
Maismehlteig (<i>juuch'</i>) für die Verköstigung der Helfer	28,00
Erfrischungsgetränke und Plastikbecher für die Helfer	54,00
Zutaten (Tomaten, Zwiebeln, Knoblauch) für das Essen der Helfer	28,00
4 l zusätzlicher Schnaps*	40,00
weitere Ausgaben	20,00
<i>gesamte Ausgaben</i>	1810,00 (ca. 189,00 €)

Quelle: Eigene Darstellung.

* Freiwillige Spende zusätzlich zu dem in der *juuntaj*-Abgabe geforderten Liter Schnaps.

Tab. 12: Einzelne *juuntaj*-Abgabe in der *kuuchnal*-Gruppe 2002

	<i>Kosten in mex. Pesos (\$)</i>
20 kg Mais	53,50
1 kg Reis	7,00
1 kg Zucker	6,00
2 Pck. Zigaretten,	20,00
1 l Schnaps (Marke <i>Tatich</i>)	10,00
20 Kerzen	10,00
<i>gesamte Ausgaben</i>	106,50 (ca. 11,10 €)

Quelle: Eigene Darstellung.

Die Mengenangaben eines einzelnen *juuntaj*-Beitrags vermitteln bei hundert Beteiligten ein ungefähres Bild der während der Fiesta konsumierten Güter, die von zusätzlichen Lieferungen der Regierung ergänzt wurden. Dazu kamen noch geschätzte 600 kg Schweinefleisch durch die Spenden der *kuuchnalo'ob*.

zuvor angefertigten Tisch geworfen, der aus gerade gewachsenen Ästen zusammengebunden worden war (vgl. Abb. 17). Dort wurde das Tier aufgeschnitten und zerteilt, wobei die Männer äußerst schnell und routiniert vorgehen. Die in Streifen geschnittene Haut mit dem Rückenfett landete in einem großen Kessel und wurde sofort unter beständigem Rühren zum sogenannten *chichaara* ausgebacken. Besondere Aufmerksamkeit erfuhr der Schweinekopf, der sorgsam mit einem Einwegrasierer von Borsten befreit wurde.¹⁸⁴ Die Frauen reinigten derweil die Gedärme und begannen, das aufgefangene Blut zu Blutwurst zu verarbeiten. Danach bereiteten sie ein *salado* (span. Gesalzenes) genanntes Gericht zu, in das neben Tomaten, Chili, Zwiebeln und Knoblauch auch Fleisch des frisch geschlachteten Schweines gegeben wurde.



Abb. 17: Schlachtung eines Schweins

Foto: Armin Hinz.

Das Foto zeigt die Arbeit der geladenen Helfer (*maja'ano'ob*) im August 2004. Die Schlachtung des von mir gespendeten Schweins wurde auf dem Hof meiner Gastgeber in Señor durchgeführt.

¹⁸⁴ Das war notwendig, da die Köpfe für die Fleischbrühe der *chümole* verwendet wurden. Wer einen schlecht gesäuberten Schweinekopf einbrachte, wurde in der Runde der *kuuchnalo'ob* scharf kritisiert und 2004 wurden zwei derartige Köpfe sogar demonstrativ fortgeworfen.

Nachdem die Arbeiten beendet waren, wurde gegessen und getrunken und die Gesellschaft blieb, nach Geschlechtern getrennt, noch ein bis zwei Stunden beisammen. Für die männlichen Helfer war die Bereitstellung von Bier eine wichtige Bedingung dafür, einer Einladung zum Schlachten nachzukommen. Die *kuuchnalo'ob*, deren Gruppe in einem Vertrag mit *Corona* die Rechte für den Bierverkauf der Brauerei übertragen hatte, konnten auf ein Kontingent an Freibier zurückgreifen (vgl. Kap. 6.1.2).¹⁸⁵ Als weitere Entlohnung erhielten die Helferinnen und Helfer (*maja'ano'ob*) zudem eine Einladung zu den in den nächsten Tagen folgenden Speiseopfern. Da die Spender der Schweine etwa die Hälfte des Körpers und eine Haxe zurückbehielten, konnten sie dieses Fleisch verkaufen und dadurch ihre Ausgaben minimieren oder aber den Helferinnen und Helfern einen Anteil übergeben. Das zu spendende Fleisch, den Kopf, drei Haxen und das Rückenstück, fuhr ich dann zu Sonnenaufgang mit dem Lastfahrrad nach Tixcacal Guardia, wo das Fleisch bis zu seiner weiteren Verwendung unter dem Dach des *maakan* aufgehängt wurde.

Als Vegetarier fiel mir die aktive Teilnahme an den blutigen Arbeiten der Schlachtung und der anschließenden Verarbeitung nicht leicht, doch war sie notwendig, wenn ich als vollgültiges Mitglied der *kuuchnal*-Gruppe anerkannt werden wollte. Da die Speiseopfer auf der Fiesta fast ausschließlich aus Fleisch bestanden, hatte ich außer etwas Reis und Tortillas nichts zu essen. Meinen Gesprächspartnern war das Konzept vegetarischer Ernährung nicht vertraut und meine Begründung mit der Ablehnung von Massentierhaltung konnte von ihnen kaum nachvollzogen werden. Dennoch akzeptierten sie meine Enthaltensamkeit hinsichtlich der fleischhaltigen Opferspeisen. Als Zeichen ihrer Gastfreundschaft bemühten sie sich bei der Verteilung der Speisen stets darum, einige der gekochten Eier für mich abzuzweigen, die als Zugabe in die Fleischbrühe gegeben wurden.¹⁸⁶ Einige der älteren Männer äußerten zudem Verständnis für meine Situation, da sie aus gesundheitlichen Gründen das fetthaltige Fleisch nicht vertrugen und ebenfalls darunter litten, dass es auf der Fiesta wenig Alternativen gab. Nach einer Woche des Überflusses an Schweinefleisch bekamen allerdings fast alle Fiesta-Teilnehmenden Verdauungsprobleme und sehnten sich nach etwas Abwechslung auf dem Speiseplan.

¹⁸⁵ *Corona* übernahm auch die Kosten für den in der *juuntaj* enthaltenen Zucker und Schnaps.

¹⁸⁶ Da in der Vorstellung der Cruzoob Schweine im Gegensatz zu Hühnern über keine Seele verfügten, galt die Dreingabe von Eiern als eine Art Beseelung der Opfertgabe.

8.2 Die heilige Arbeit – *saantoj meyaj*

Das gemeinschaftliche Arbeiten ist grundlegend für die Gruppenbildung der *kuuchnalo'ob*. Zwar unterhielten die Offiziere und die einfachen Kreuzkultangehörigen, die *jeentej*, jeweils eine eigene Gemeinschaftsunterkunft, doch in der Arbeit verschwammen die Rangunterschiede zwischen den religiösen Aktivisten weitgehend. Die *kuuchnalo'ob* konstituierten sich hier als eine »Gruppe von Gleichen«, wie es mein Freund Tich ausdrückte. Es lässt sich aufgrund der spärlichen Quellenlage nicht klären, ob in der Zeit vor der *lübertaad* innerhalb der *kuuchnal*-Gruppen auf den Fiestas ebenfalls eine temporäre *communitas* entstand.¹⁸⁷ Der für die damalige Zeit dokumentierte autoritäre Führungsstil der Kreuzkultelite, der auch in den Erinnerungen der älteren Cruzoob hervorgehoben wird, legt dies jedoch nicht nahe. Die Führungsposition einer Person wurde früher mit der martialischen Phrase *ku jaats'* (er schlägt) ausgedrückt, während gegenwärtig die Führungsrolle der Offiziere mit *ku tus beel* (er vergibt Aufträge) charakterisiert wird. Ihre Stellung äußerte sich dabei weniger in der Gewährung von Rechten als vielmehr in der Übernahme von Verantwortung für das Gelingen der Gruppenarbeit. Weitgehend unabhängig vom Rang waren überdies Kompetenz und Erfahrung der Beteiligten ausschlaggebend für die Gestaltung der Arbeiten und die einzelnen Schritte und Techniken wurden oft ausführlich diskutiert. Ein eindringliches Beispiel für die Partizipation aller *kuuchnalo'ob* in Entscheidungsprozessen fand sich in der Absetzung des *komandaantej* Don Jorge als Leiter (*nojchil*) der *kuuchnal*-Gruppe, an deren Arbeiten ich teilnahm. So hatten im August 2004 von den drei Gruppen, die einen Vertrag mit der Brauerei *Corona* eingegangen waren, zwei die Verbindung wieder gelöst. Daraufhin stornierte das Unternehmen auch den Vertrag mit unserer Gruppe, ohne jedoch Don Jorge darüber zu informieren. Da *Corona* auch weder einen Stierkampf noch die *baile* organisiert hatte, entfielen die Veranstaltungen unserer Kompanie in diesem Jahr. Innerhalb der Kompanie wurde dies als Pflichtverletzung Don Jorges ausgelegt, von dem eine erneute Bekräftigung der Zusammenarbeit mit *Corona* erwartet worden war. Darüber hinaus wurden ihm verfehlte Informationspolitik, mangelhafte Anleitung und die Veruntreuung kleinerer Geldbeträge zur Last gelegt. In einer Diskussionsrunde vor der

¹⁸⁷ Der Ethnologe Victor Turner fasst mit der Bezeichnung *communitas* den Zustand einer sozialen Gruppe, in der zuvor geltende soziale Rollen und Positionen temporär aufgehoben sind und die Angehörigen gleich werden (1995: 132). Er verwendet dieses Konzept vornehmlich im religiösen Bereich und sieht in den millenaristischen oder Heilserwartungsbewegung eine besondere Ausprägung der *communitas* (ebd.: 111). Für Turner ist „communitas ...often speculative and generates imagery and philosophical ideas“ (ebd.: 133). Der zu Recht als Heilserwartungsbewegung identifizierte historische Kreuzkult (Sullivan 1983: 14), entsprach zumindest in diesem Aspekt einer *communitas*, obschon dessen strikte Führungshierarchie einem Gleichheitsprinzip zuwiderlief. In der Arbeit der *kuuchnalo'ob* trat die formale Bedeutung des Rangs jedoch zurück, während die gemeinschaftliche Produktion soziokultureller Repräsentationen (*images*) und Auseinandersetzung mit philosophischen Grundlagen deutlich zunahm.

Gemeinschaftsunterkunft musste sich Don Jorge der heftigen Kritik der *kuuchnal*-Gruppe stellen. Die Anwesenden kamen überein, dass das Amt des Befehlshabers der Kompanie und die Funktion des *nojchil* zu viel Verantwortung für eine einzelne Person bedeutete und dementsprechend musste Don Jorge 2006 die Leitung der *kuuchnal*-Gruppe an den nachfolgenden Offizier abgeben.¹⁸⁸

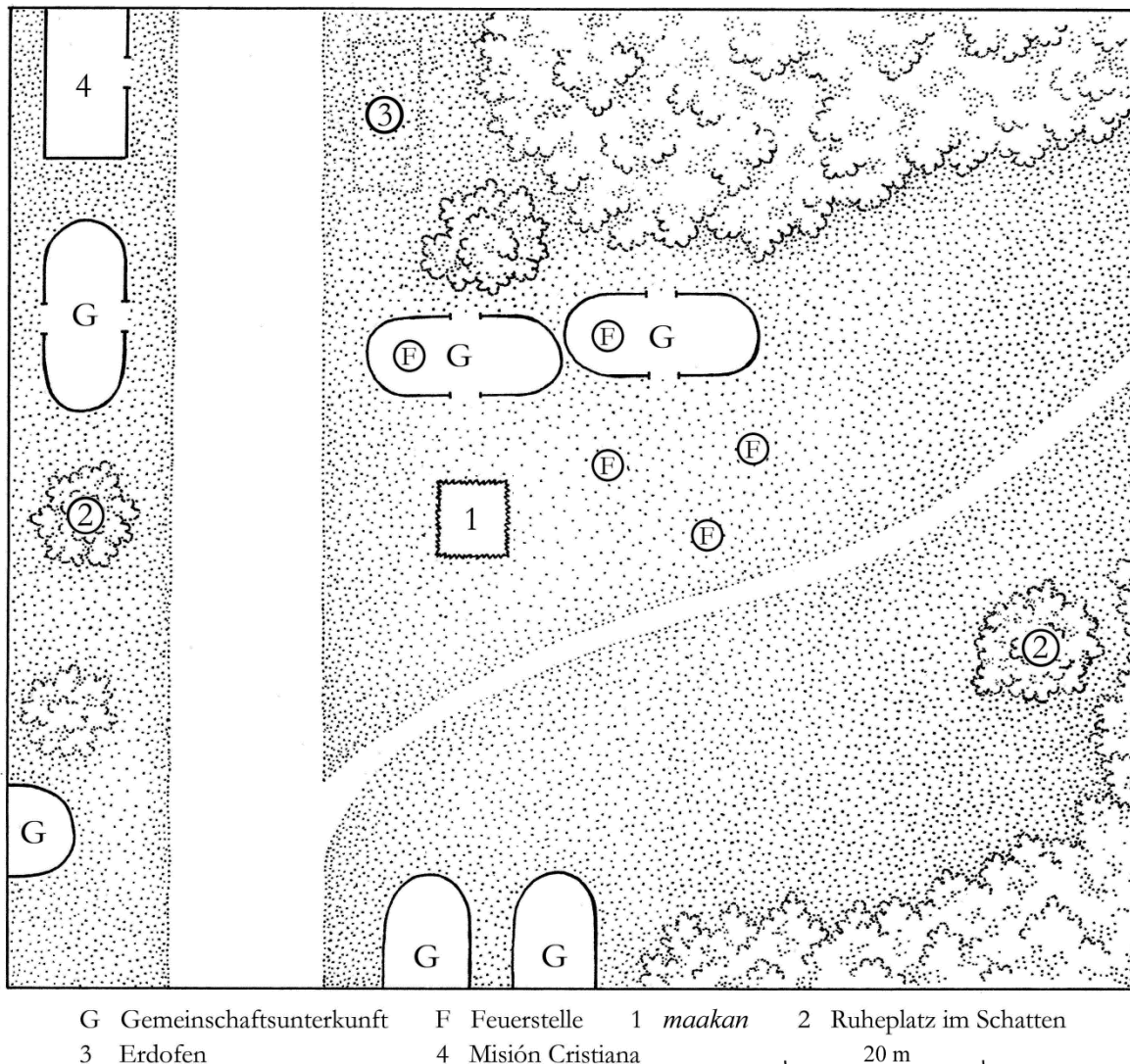


Abb. 18: Karte der Gemeinschaftsunterkünfte einer Kompanie

Zeichnung: Armin Hinz.

Die Karte zeigt das Umfeld der beiden Gemeinschaftsunterkünfte der Kompanie, an deren *kuuchnal*-Gruppe ich mich beteiligte. Der Ausschnitt ist oben rechts in der Karte des heiligen Bezirks von Tixcacal Guardia (vgl. Abb. 5, Kap. 6.2.1). In der linken Unterkunft (*kwáartel*) kamen die *ofisiaales* unter, rechts die einfachen Kompanieangehörigen bzw. die *kuuchnal*. Der Vorplatz mit dem *maakan* (1) neben den drei temporär angelegten Feuerstellen (F) wurde von den Angehörigen der *kuuchnal*-Gruppe für ihre Arbeiten genutzt. Den Erdofen (3) hinter den Unterkünften (G) verwendeten auch *kuuchnal*-Gruppen der benachbarten Kompanien. Die an den Arbeiten beteiligten Personen verbrachten ihre Ruhepausen im Schatten der Bäume (2).

¹⁸⁸ Die Entscheidung der Kompanie wurde gegen den anfänglichen Widerstand der Kreuzkult-Führungsriege durchgesetzt. Leider wurde der lebenswürdige Don Jorge, zu dem ich ein freundschaftliches Verhältnis pflegte, 2010 auch seines Amtes als *komandaantej* enthoben.

Bei den Vorbereitungen der Speiseopfer, die nach geschlechtsspezifischen Tätigkeitsfeldern ausgerichtet wurden, arbeiten Männer und Frauen weitgehend räumlich getrennt voneinander (vgl. im Folgenden Abb. 18). Frauen waren vornehmlich mit der Zubereitung der großen Mengen von Tortillas beschäftigt, sie erledigten zudem den Abwasch und übernahmen einige Vorbereitungen von Speisen, wie das Kochen der Bohnen für das *oxdiyas*-Speiseopfer. Zu diesen Arbeiten hielten sie sich vorwiegend in der Gemeinschaftsunterkunft der Offiziere auf, dabei hatten die Ehefrauen der Offiziere eine vergleichbare Funktion wie ihre Ehemänner bei den Arbeiten der Männer. In der Gemeinschaftsunterkunft befand sich ein Herdfeuer (*k'oben*), dass wie die Feuerstellen in den Haushalten aus einem Blech auf drei Herdsteinen bestand. Daneben stand ein ebenfalls in den Häusern anzutreffender niedriger, runder Holztisch, auf dem die Tortillas mit der flachen Hand in Form gedrückt wurden. Die Frauen saßen auf Hockern um Tisch und Herdfeuer, über dem auf einem Blech die Tortillas gebacken wurden. In den Ruhepausen hielten sich die Frauen oft im Eingangsbereich vor der Gemeinschaftsunterkunft auf (vgl. Abb. 19) oder zogen sich in die benachbarte Gemeinschaftsunterkunft der einfachen Anhängerschaft zurück. Häufig



Abb. 19: Frauen vor Gemeinschaftsunterkunft, August 2004

Foto: Armin Hinz.

Links die Ehefrau des *komandaantej*, die mit ihrem Mann die *kuuchnal*-Gruppe leitete, an der ich beteiligt war. In der Mitte eine Frau die nach Señor einheiratete, nachdem sie der Bürgerkriegssituation im benachbarten Chiapas entflohen war. Das Tragen moderne Alltagskleidung (*vestido*) auf der Fiesta war unter jüngeren Frauen weitverbreitet.

wurde die Gelegenheit genutzt, eingeheiratete Familienangehörige in den Unterkünften der anderen Kompanien zu besuchen. Bei den Arbeiten wurde die Trennung von Frauen- und Männerrunden immer wieder durchbrochen. Da in der Gemeinschaftsunterkunft Werkzeuge, Geräte und Feuerholz gelagert wurde, hielten sich immer wieder auch Männer bei den Frauen auf. Sie gesellten sich für kurze Zeit zu ihren Ehefrauen und unterhielten sich dabei zwanglos und scherzend mit den anwesenden Frauen. Die Frauen hielten sich zeitweilig auch unter dem *maakan*-Dach auf oder standen mit Besuchern auf dem Platz vor den Unterkünften. Das Verhältnis zwischen Frauen und Männern war sowohl während der Arbeit als auch der Ruhephasen entspannt.

Die Frauen der *kuuchnal*-Gruppe äußerten allerdings ihren Unmut, als im Jahr 2002 unter ungeklärten Umständen 360 Pesos aus der Kasse für den Bierverkauf verschwanden. Ihrer Ansicht nach war dies durch Verantwortungslosigkeit bedingt, die sie auf den Alkoholkonsum zurückführten. Im August 2004 beschwerten sich die Frauen über die mangelnde Arbeitsmoral der *kuuchnalo'ob* und forderten, dass die aus der gemeinschaftlichen Arbeit stammenden Gewinne nicht für Alkohol ausgegeben, sondern vielmehr in die Elektrifizierung der Unterkunft und ein Toilettenhäuschen investiert werden sollten. Dieser Interessenskonflikt zwischen den Referenzgruppen der Frauen und der Männer wurde jedoch nicht öffentlich diskutiert.¹⁸⁸ Da ich in der Unterkunft der Offiziere einquartiert wurde, verstärkte sich mein Kontakt zu den Ehefrauen der Würdenträger, zumal ich diese bereits aus Señor kannte. Die anderen Frauen waren schüchtern im Umgang mit mir und tiefer gehende Gespräche ergaben sich nicht. Ich wurde zwar in die Runde der Frauen gebeten, damit sie mir zeigen konnten, wie sie die Tortillas zubereiteten, aber meine Einblicke blieben dabei auf die exemplarische Darstellung beschränkt und ich erfuhr nur wenig über ihre Gesprächsthemen oder ihren Umgang miteinander. Ich hatte den Eindruck, dass die Frauen ihren Männern den »Fremden« ein wenig neideten und sie waren erfreut, dass sie 2006 meiner Frau Martina nach unserer Eheschließung in Tixcacal Guardia auf der eine Woche später stattfindenden Fiesta einen Einblick in ihre Arbeit geben konnten.

Die Männer führten den Großteil ihrer Arbeiten auf dem Vorplatz der Unterkünfte durch. Am ersten Tag wurde zunächst der Platz von Unrat und hochgeschossenem Bewuchs gesäubert, das Brennholz gehackt und in der Unterkunft gestapelt sowie das Dach des *maakan* instand gesetzt. Da ich die Männer weit überragte, wurde ich zum Dachdecken eingesetzt, was jedes Mal eine Gelegenheit für die Männer war, scherzend meine »Nützlichkeit«

¹⁸⁸ Meine Informationen über die Haltung der Frauen erhielt ich von Porfiria, welche die Arbeiten übernahm, die meiner Ehefrau zugekommen wären. Lediglich die Diskussion über den Strom und die sanitäre Anlage konnte ich selbst mitverfolgen. Zumindest ihre Forderung nach Licht in den Unterkünften wurde noch auf der damaligen Fiesta eingelöst.

hervorzuheben. Des Weiteren wurde an diesem Tag der Mais gewaschen, in drei großen Kesseln (*pailas*) über eigens dafür eingerichteten Feuerstellen gekocht und dann zum Mahlen in die dieselbetriebene Maismühle gebracht. Ein weiterer Kessel wurde mit Chilis gefüllt, die unter ständigem Rühren solange geröstet wurden, bis sie Feuer fingen und dann mit einem Eimer Wasser abgelöscht wurden. Diese Arbeit war besonders unangenehm, da der ätzende Dampf in der Lunge schmerzte und bei allen Anwesenden auf dem gesamten Platz zu Hustenanfällen führte. Die gerösteten Chilis bildeten zusammen mit Knoblauch, Pfeffer, Kreuzkümmel, Zimt, Oregano, Nelken sowie *nukuch pool*¹⁸⁹ die Gewürzzubereitung für die *chümole*, den Eintopf mit Fleisch und gerösteten Chilis (vgl. Abb. 20). Die aufwendigste Tätigkeit am ersten Arbeitstag war die Vorbereitung des Erdofens (*püb*) für die *chümole*. Vom Aufbau unterschied er sich wenig von Erdöfen, wie sie für die *pübil waj*-Opferbrote, den Mais für die Erntedank-Zeremonie *primicia* (span. das Erste) oder für die Zubereitung von Jagdbeute angelegt wurden, allerdings war er mit den Ausmaßen von bis zu zehn mal zwei Metern bedeutend größer.¹⁹⁰ Da die Erdöfen im heiligen Bezirk im-



Abb. 20: Kessel mit *chümole* für das *chümole*-Speiseopfer

Foto: Armin Hinz.

Die Kessel mit dem Fleisch stehen vor der Gemeinschaftsunterkunft von Don Juan, dem Leiter (*nojchil*) einer *kuuchnal*-Gruppe auf der April-Fiesta 2005 zum Abtransport in den Erdöfen bereit. Im Mittelpunkt des Bildes steht der *teenientej* Don Abundio, Sohn des Dorfgründers von Señor.

¹⁸⁹ Die würzigen Samen eines Baumes besaßen die Gestalt besonders großer Pfefferkörner.

¹⁹⁰ Zu den Techniken des Erdofenbaus, den verschiedenen Formen und der Einbettung in die Vorstellungswelt Cruzoob vgl. Hinz (2003; 2007).

mer an denselben Orten angelegt wurden, musste die Grube nicht neu ausgehoben, sondern nur die Überreste an verkohltem Holz, der von der Hitze geborstenen Steinen und Erde entfernt werden. Dann wurden Stämme von über 2,5 m Länge quer über der Grube gestapelt. Auf das Feuerholz wurden Karststeine mit einem Durchmesser von 30–40 cm geschichtet. Diese Steine wurden zumeist auf den an Tixcacal Guardia angrenzenden Feldern eingesammelt und mit einem Lastenfahrzeug (*triciclo*) herangeschafft.



Abb. 21: Arbeiten am Erdofen, August 2006

Foto: Armin Hinz.

Die Aufnahme zeigt das Absenken der gefüllten Kessel in die Grube (vgl. Abb. 23).

Der zweite Arbeitstag war insgesamt weniger von körperlichen Arbeiten bestimmt und das Abbrennen des Feuerholzes für den Erdofen bildete einen Höhepunkt (vgl. Abb. 21). Nachdem das Holz verbrannt war, zerkleinerten die Männer mit Metallstangen die in die Grube hinabgestürzten heißen Steine, sodass sie eine relativ ebene Schicht erhielten, auf welche die Kessel hinabgelassen wurden. Die Kessel mit dem Schweinefleisch samt der Köpfe und der Gewürzmischung wurden mit Wasser aufgefüllt und dürften ein Gewicht von 80–100 kg aufgewiesen haben. Das Herablassen der schweren Kessel in den heißen Erdofen stellte eine arbeitstechnische Herausforderung dar. Zunächst wurden die Randbereiche der Grube gewässert, damit die Männer in ihren Plastiksandalen an den Erdofen herantreten konnten. Während bei anderen Erdöfen die Speisen lediglich mit Palmblättern bedeckt wurden, bevor Erde darüber gehäuft wurde, mussten die offenen Kessel sorgfältig abgedeckt werden. Dazu wurden die in Schichten gewachsenen Stämme von Bananenstau-

den in zwei Hälften gespalten und so gebrochen, dass sie flache Streifen ergaben. Zuerst wurden die Kessel mit diesen Streifen sorgfältig bedeckt und zusätzlich mit Wellblechen, bevor schließlich die Erde aufgehäuft wurde und die *chímole* bis zum nächsten Tag im geschlossenen Erdofen garte (vgl. Abb. 22 und 23).

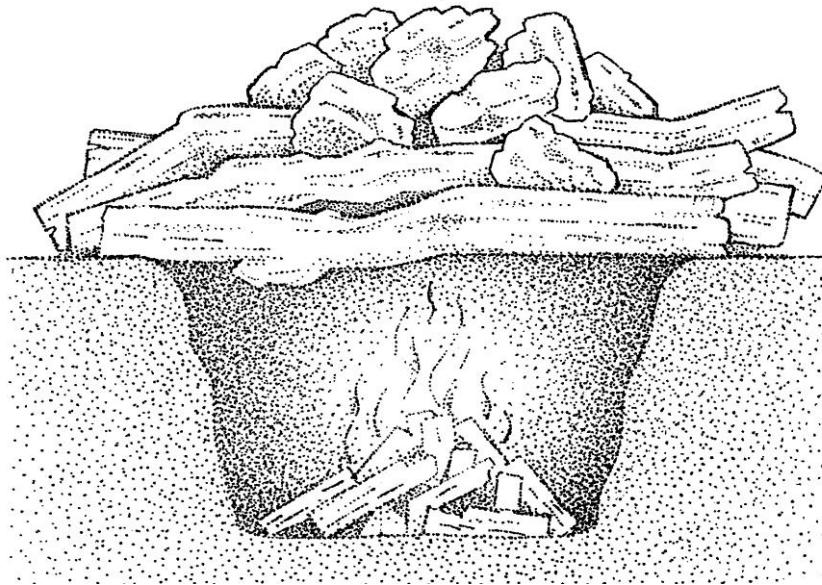


Abb. 22: Querschnitt des Erdofens beim Befeuern

Zeichnung: Armin Hinz.

Die Stämme wurden auf der gesamten Länge quer über der etwa 10 m langen Grube gestapelt, mit Steinen beladen und durch ein am Boden entfacht Feuer in Brand gesetzt. Sobald die Stämme durchgeglüht waren, gaben sie unter dem Gewicht der Steine nach und das Material stürzte in die Grube.

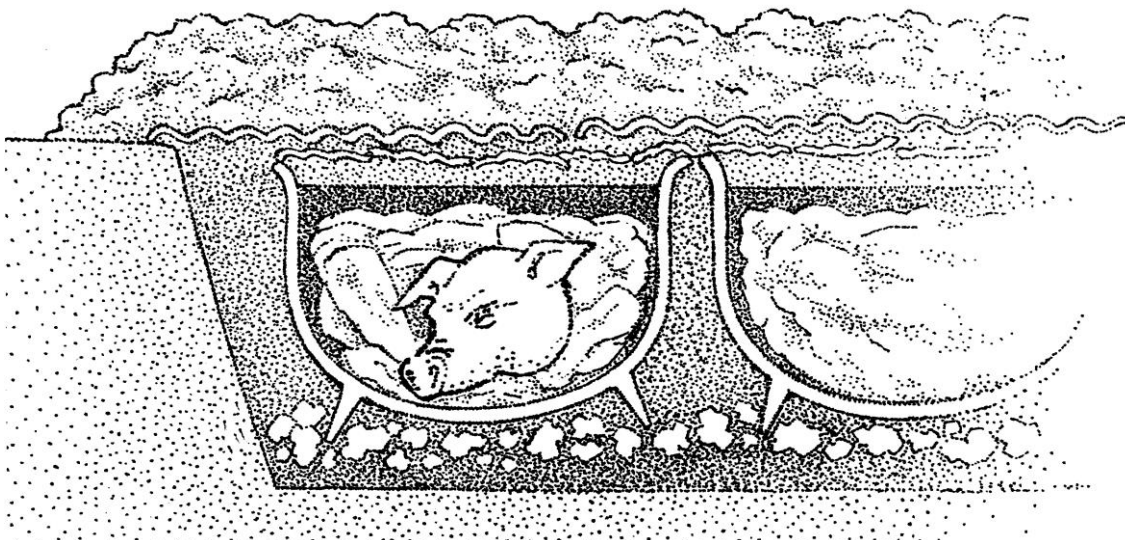


Abb. 23: Teil des Längsschnittes des Erdofens mit acht Kesseln

Zeichnung: Armin Hinz.

Nachdem die heißen Steine zerstoßen worden waren und zusammen mit Glutstücken eine Ebene am Grund der Grube bildeten, wurden die Kessel mit *chímole* hinabgelassen. Die offenen Kessel wurden mit aufgespaltenen Stammschalen von Bananenstauden und darauf mit Wellblechen und Erde abgedeckt.

An diesem Tag begann der Ritualzyklus der *kuuchnal*-Gruppe mit den Speiseopfern. Für das *chichaara* wurden in zwei Kesseln die Schweinelebern über den temporär angelegten Feuerstellen angebraten, die zusammen mit der ausgebackenen Haut die Opferspeisen bildeten. Der Vorgang erforderte ein ständiges und geschicktes Rühren und Wenden der Lebern in den bis zum Rand gefüllten Kesseln. Dabei wurde gewissenhaft darauf geachtet, dass kein Fleischstück aus den Kesseln fiel, da Eingedenk der Notzeiten im und nach dem Kastenkrieg, die Verschwendung von Nahrungsmitteln als schwere Sünde galt. Die älteren Männer versammelten sich derweil an einem Tisch unter dem *maakan* und fertigten die *jo'ochile'* an, die »Sträube«, die Teil des *chichaara máatans* waren und später von den *x bakéeras* zum Schweinekopftanz getragen wurden (vgl. Kap.7.4). Zunächst wurden Pappkreise von etwa 10 cm Durchmesser ausgeschnitten, die an ihren Rändern durchstochen wurden. Durch diese Löcher bohrten sie Rispen von Palmblättern (*chilib*), auf die kleine, ringförmige Opferbrote (*pikil dados*) aufgezogen wurden. Die Rispen wurden am oberen Ende kreuzweise zu Bögen zusammengebunden, nachdem in die Mitte ein Bündel von in Seidenpapier eingewickelten sieben Opferbroten (*áarepas, pak chio'ob*) gelegt worden war (vgl. Abb. 24). Das Gebilde wurde abschließend in Seidenpapier eingewickelt und mit farbigen Bändern (*báanderas*) verziert. Bei dieser Arbeit wurden die *kuuchnalo'ob* von Don Pedro und Don Vicente unterstützt, die diese Aufgabe im Rahmen ihres Amtes als *prioste* des Kreuzkults wahrnahmen und auf der Fiesta von Gruppe zu Gruppe zogen.

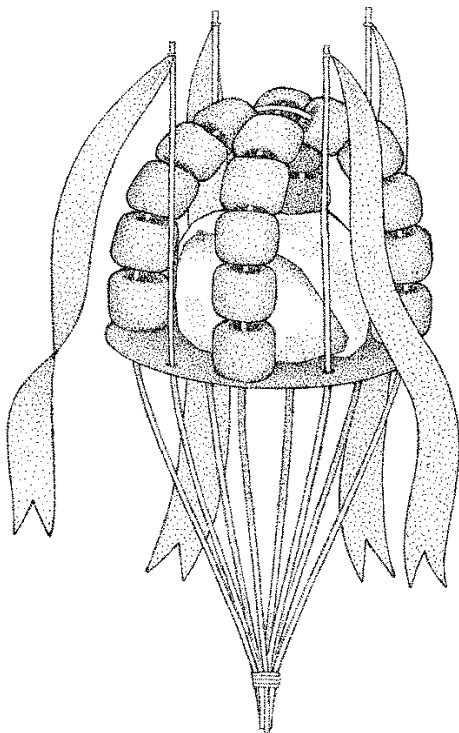


Abb. 24: Das Opferspeisengebinde *jo'ochile'*

Zeichnung: Armin Hinz.

Die in der Literatur zumeist span. *ramillete* bezeichneten, 30–40 cm großen »Sträube« bestanden aus Rispen von Palmblättern, die durch eine Pappscheibe gezogen wurden. Kleine, ringförmige Opferbrote wurden auf vier Rispen gezogen, die zu zwei Bögen gebunden wurden. In der Mitte lagen, in Seidenpapier eingewickelt, weitere Opferbrote. Das gesamte Gebinde wurde anschließend ebenfalls in Seidenpapier gehüllt, sodass nur noch die Fähnchen zu sehen waren.

Der dritte Arbeitstag stellte mit dem *chímole*, dem Stierkampf, der Tanzveranstaltung (*baile*) und der *k'am meesaj*- Zeremonie einen Höhepunkt der Tätigkeit der *kuuchnal*-Gruppe dar. Am Morgen wurde der Erdofen geöffnet und die Kessel herausgehoben – ein besonders anspruchsvolles Unterfangen, da die Kessel nun kochend heiß waren. Dazu wurde eine Holzstange durch die Henkel der Kessel gezogen oder, wenn dies aus Platzgründen nicht möglich war, mit Seilen an diesen befestigt. Für die Männer bestand beständig die Gefahr, in die Grube mit den heißen Steinen abzurutschen und war einer von ihnen bereits betrunken, wurde er von den anderen von dieser Arbeit ferngehalten. Die schweren, bis zum Rand gefüllten Kessel, wurden schließlich in die Unterkunft gebracht, wo die Speisen für die *chímole*-Zeremonie vorbereitet wurden.¹⁹¹ Während die Frauen über die vier Tage ein relativ gleich hohes Arbeitspensum zu bewältigen hatten, war für die Männer nunmehr der anstrengendste Teil ihrer Arbeiten bereits abgeschlossen. Betätigte sich die *kuuchnal*-Gruppe als Subunternehmer der Brauerei *Superior*, so übernahmen sie an diesem Tag den Verkauf von Bier. Dazu wurde eine Kühltruhe neben dem Unterstand aufgestellt, die mit Eis, Wasser und den Flaschen gefüllt wurde. In den Jahren 2002 und 2004, in denen die *kuuchnal*-Gruppe einen Stierkampf mit einem Holzstier (*wakax che'*) durchführte, wurde am Nachmittag das dafür benötigte Gestell angefertigt (vgl. Kap. 9.1) und am Abend übernahmen die Männer zudem das Einsammeln der Gebühr für die *baile*.

Der letzte Tag des Ritualzyklus war auch der vierte und letzte Arbeitstag, der vornehmlich von Aufräumarbeiten geprägt war. Der Platz wurde vom Müll befreit und die verstreut liegenden Flaschen und Dosen eingesammelt. Nach dem letzten Speiseopfer, dem *oxdiyas*, nahmen die Männer die Abrechnung vor und eine Atmosphäre der Spannung entstand, da sich nunmehr klären ließ, ob die Fiesta für die *kuuchnal*-Gruppe zu Verlusten oder gar zu kleinen Gewinnen geführt hatte. Zumeist waren alle erleichtert, wenn sich herausstellte, dass es zumindest keine großen Verluste gab und das »Ende der Verpflichtung« (*u ts'ook koompromisoj*) wurde mit ein oder zwei *cartónes* Bier gefeiert, wobei sogar einige der Frauen zu diesem Anlass ein Bier tranken. Die meisten Ehepaare packten am späten Nachmittag ihre Habseligkeiten zusammen und kehrten nach Señor zurück, um danach nur noch zu einzelnen Anlässen die Fiesta zu besuchen.

Abgesehen von den erwähnten Ausnahmen verliefen die Arbeiten weitgehend harmonisch, die Beteiligten versahen sie mit viel Freude und es wurde viel gescherzt und gelacht. Frauen wie Männer betonten in den vier Tagen immer wieder, dass die Fiesta aus viel Arbeit

¹⁹¹ Nicht immer lagen die Erdöfen in unmittelbarer Nähe der Unterkünfte. Im August 2004 verdiente ich mir die Anerkennung einer benachbarten Kompanie, als ich einen schwer angetrunkenen Träger ablöste und mit dem sichtlich erleichterten zweiten Mann die Kessel mehrere hundert Meter über unebenes Karstgestein trug.

bestand – *jach ya'ab meyaj* – und demonstrativ wurde der eigene Fleiß (*meyjil*) unter Beweis gestellt. Zumeist waren genügend Leute anwesend, um die Arbeiten zu erledigen und bisweilen lauerten die Anwesenden regelrecht darauf, im geeigneten Augenblick ein Werkzeug zu ergreifen und sich einzubringen. Sie versahen ihre Darstellung mit einem Vorbildcharakter und handelten auf diese Weise Arbeitsethiken und -techniken aus. Dabei blieb der Austausch nicht auf die einzelnen Gruppen beschränkt, denn die *kuuchnalo'ob* suchten, neugierig auf die Arbeiten der anderen Kompanien, auch deren Gemeinschaftsunterkünfte auf. Bei den Männern war vor allem das Anlegen des Erdofens von einem hohen Maß an Stolz auf ihre Tätigkeit gekennzeichnet. Die besonders anstrengende und gefährliche Arbeit galt als besonders maskulin und bestärkte die Teilnehmer in ihren Geschlechterrollen. Die Männer begannen in den vier Tagen bereits am Morgen mit dem Trinken, zumeist kreisten ein oder zwei Schnapsflaschen aus dem Bestand der *juuntaj*, die der Gruppenleiter (*nojchil*) verwaltete. Jedoch wurde darauf geachtet, dass die Beteiligten nicht zu betrunken waren, um ihre Arbeit zu erledigen und immer wieder machten sie sich gegenseitig auf die Verpflichtung aufmerksam. Als 2004 einer der Männer, bereits stark ange-trunken, darauf bestand, dass Don Jorge ihm eine weitere Schnapsflasche aushändigte, weigerte sich der *nojchil* zunächst. Als der junge Mann darauf beharrte, dass den *kuuchnalo'ob* gleiche Rechte zustanden, dies zu entscheiden, bekam er schließlich eine Flasche ausgehändigt. Doch lehnten alle Teilnehmer die von ihm angebotene Schnapsflasche ab, die er weiterreichen wollte, um sein Trinken zu legitimieren. Auch ich wurde beiseite genommen und instruiert, nicht mehr zu trinken. An den Tagen, an denen der Bierverkauf direkt vor den Unterkünften organisierte wurde, war es allerdings vielen Männern kaum mehr möglich, das geforderte Maß zu halten. In der *kuuchnal*-Gruppe von Don Juan, an deren Arbeiten ich mich im April 2005 beteiligen konnte, war der Umgang mit Alkohol wesentlich disziplinierter. Don Juan trank während der Arbeiten selbst keinen Alkohol und wurde weithin als vorbildlicher *nojchil* betrachtet.

8.3 Der Ritualzyklus der *kuuchnalo'ob*

Mit den Speiseopfer-Zeremonien in der Kirche wurde zwischen den *kuuchnalo'ob* und den Würdenträgern des Kreuzkults eine Verbindung hergestellt, insbesondere zu den *bakéeros* und *x bakéeras*, die nicht der Kompanie der jeweiligen Spenderinnen und Spender angehörten. Während der Zeremonien war das Verhalten *kuuchnalo'ob* von Anspannung gekennzeichnet und wesentlich formalisierter als während der Vorbereitung. Begonnen wur-

den die jeweils um die Mittagszeit durchgeführten Speiseopfer mit dem Aufbau eines Altars in der Gemeinschaftsunterkunft der Offiziere. Dazu wurde ein Tisch mit einer Decke aus Baumwollstoff bedeckt und anschließend mit den Opferspeisen entsprechend der Anzahl der Spenderehepaare gedeckt.

Der Ritualzyklus fing mit dem *chichaara máatan* an, das aus dreizehn Tellern mit der ausgebackenen Schweinehaut und ebenso vielen Tellern mit der frisch gebratenen Leber bestand. Drei der Teller mit Leber wurden von zwei sich kreuzenden und mit Löchern versehenen Holzbögen (*aarkoj*) gekrönt, in denen *nikte'*-Zweige steckten. Dazu kamen dreizehn Bündel mit Tortillas auf den Altar, die in mit Blumenmotiven bestickten und mit Fransen verzierten Stoffservietten (*serwietaj*) eingewickelt waren. Jedes Bündel enthielt ebenfalls dreizehn Tortillas mit Ausnahme von drei Bündeln, welche die doppelte Anzahl aufwiesen. Die drei Teller mit den Bögen als auch die Bündel mit der doppelten Anzahl von Tortillas wurden in der Mitte des Altars platziert und als *kaabeseraj* (Haupt) bezeichnet. An der westlichen Stirnseite wurde eine brennende Kerze aufgestellt und dreizehn mit *nikte'*-Zweigen verzierte Kerzen auf dem Altar gelegt. Außerdem kamen eine Schale mit dem Maismehlgetränk *atole* und ein Beutelchen mit dreizehn Ein-Peso-Münzen dazu. Am folgenden Tag wurde der Ritualzyklus der Speiseopfer mit dem *chímole* fortgesetzt und am dritten Tag mit dem *oxdiyas* beendet, wobei der Aufbau der Altäre dem ersten Speiseopfer glich. Auch beim *chímole* korrespondierte die Zahl der Schüsseln mit Fleischbrühe, die Bündel mit Tortillas und die Kerzen auf dem Altar mit der Anzahl der Spenderpaare. Wiederum wurden drei der Schüsseln mit *aarkoj*-Bögen geschmückt und als *kaabeseraj* in der Mitte des Altars platziert. Dazu kamen drei weitere Teller mit süßem Reis, die mit einem umgedrehten Teller bedeckt waren, allerdings befand sich kein Geld auf dem Altar. Der Altar für das *oxdiyas* war neben den Kerzen und Tortilla-Bündeln mit dreizehn Schüsseln mit Bohnen und Ei gedeckt. Auch davon waren drei mit *aarkoj*-Bögen und standen mit drei in Servietten gehüllten *oxdiyas*-Opferbrote in der Mitte des Altars.

Nachdem die Männer jeweils den Altar aufgebaut und geschmückt hatten, wurden Feuerwerksraketen abgefeuert, um den Würdenträgern in der Kirche zu signalisieren, dass die Vorbereitungen abgeschlossen waren. Bis zu ihrer Ankunft schwenkte ein Mann einen Zweig *nikte'* über dem Altar, um die Fliegen fernzuhalten und die Offiziere der Kompanie verteilten je eine Kerze und einen *nikte'*-Zweig an die Spenderinnen und Spender. Dabei erhöhte sich insbesondere unter den Frauen die Aufregung, da sie mangels Gelegenheit weniger sicher als ihre Männer in den Kirchenangelegenheiten waren. Die Männer versammelten sich rechts vom Altar und die Frauen auf der linken Seite, derweil näherten sich unter Begleitung von *maaya paax* die Würdenträger, darunter zwei Gebetskundige (*resa-*

dores) und Angehörige der obersten Führungsriege sowie die *bakéeros* und *x bakéeras*. Einer der Gebetskundigen betrat, ein Räuchergefäß mit brennendem Copal-Harz schwenkend, die Unterkunft und segnete den Altar. Der zweite *resador*, der ein Tablett mit dem verhüllten Stellvertreter-Kreuz trug, blieb an der Eingangstür stehen. Die *kuuchnalo'ob* bekreuzigten sich, knieten nieder und sprachen einen Gebetszyklus. Nachdem sie sich wieder erhoben und erneut bekreuzigt hatten, legten sie der Reihe nach ihren *nikte'*-Zweig vor das Kreuz auf das Tablett und zeigten dem Kreuz mit einem angedeuteten Kuss auf den Daumen ihrer erhobenen Hand ihren Respekt, wobei sie die Schlussformel kirchlicher Zeremonien sprachen – *ki' t'aan, dyos yuumbil* (Wohle Worte, Herrgott). Dann verließen sie die Unterkunft, um sich an der Straße, die zur Kirche führte, aufzureihen.

Wie es kennzeichnend für die als *jograasyaj* bezeichneten Speiseopferiten war, begaben sich anschließend die *bakéeros* und *x bakéeras* zum Altar, um die Opferspeisen aufzunehmen und in einer Prozession zur Kirche zu bringen (vgl. Kap. 7.1). Die Spenderinnen und Spender gingen ihnen voran und verteilten sich auf den Bänken und Hockern in der Kirche, während die Fiesta-Würdenträger die Speisen auf dem Altartisch platzierten. Nachdem die Gebetskundigen und höheren Würdenträger im abgetrennten Bereich (*glooriyaj*) vor dem Altar kniend gebetet hatten, versammelten sich die *kuuchnalo'ob* in der Mitte der Kirche, bekreuzigten sich und knieten ebenfalls. Auf Knien rutschend bewegten sie sich zur *glooriyaj*, wo sie an dem Balken mit den brennenden Kerzen ihre mitgebrachten Kerzen entzündeten und sie ebenfalls dort befestigten. Diejenigen, die in der engen *glooriyaj* keinen Platz mehr fanden, reichten dabei ihre Kerzen den Männern und Frauen vor ihnen. Schließlich wurde zusammen mit den Würdenträgern ein Gebetszyklus mit einer Dauer von etwa zehn bis fünfzehn Minuten gesprochen.¹⁹² Nachdem sich die *kuuchnalo'ob* erhoben hatten und die Wächter am Eingang zur *glooriyaj* mit einem Kuss auf den eigenen Daumen begrüßt hatten, verließen sie sichtlich erleichtert die Kirche, um zu ihrer Unterkunft zurückzukehren. Für die Speiseopfer *chichaara*, *chúimole* und *oxdiyas* an den drei Tagen des Ritualzyklus unterschieden sich die Zeremonien in der Kirche nicht.

Neben den Opferspeisen, die in die Kirche gebracht worden waren, um von den dort anwesenden Würdenträgern konsumiert zu werden, gab es zwei weitere Verteilungsmodi. Bereits vor der Zeremonie in der Kirche war ein Teil der Speisen in Schalen abgefüllt, der als *koompitej* bezeichnet wurde, und für jeden einzelnen der Würdenträger gesondert bestimmt war. Um diese Opferspeisen zu verteilen, versammelte sich derselbe Kreis von älteren Männern der Kompanie, in dem auch die *jo'ochile'*-Sträuße angefertigt wurden, unter dem

¹⁹² Im Gegensatz zu den Männern, die ihre Hände beim Beten nur lose ineinander legten, falteten die Frauen die Hände vor der Brust.

Unterstand. Mit Hilfe eines Verzeichnisses aller Amtsinhaber und unter Mitwirkung der beiden *priostes* wurden die Speisen an Jungen im Alter zwischen acht und zwölf Jahren übergeben, die sie den einzelnen Würdenträgern zu überbringen hatten. Die Männer in der Runde genossen diese Aufgabe und es wurde getrunken und gescherzt. Den verunsicherten Kindern wurde ausführlich erklärt, wo sie die jeweiligen Würdenträger finden würden und die Männer brachen in Gelächter aus, wenn einer der aufgeregten Jungen in die falsche Richtung loslief. Zu ausgelassenem Gejohle führte es jedes Mal, wenn sie bei der Durchsicht der Liste auf einen der Anwesenden stießen. Für die beteiligten Kinder war es eine ernste Angelegenheit, da sie Verantwortung zu übernehmen und in Kontakt mit zahlreichen Würdenträgern zu treten hatten. Es war im Übrigen die einzige Gelegenheit für sie, auf der Fiesta eine aktive Rolle einzunehmen.

Im Anschluss an die Gebete in der Kirche wurde in der Gemeinschaftsunterkunft der Kompanie schließlich der Rest der Opferspeisen verteilt. Diese Aufgabe kam den männlichen *kuuchnalo'ob* zu, während es vornehmlich Frauen waren, die sie für ihre Familien in Empfang nahmen. Es kam zu einem regelrechten Ansturm von bis zu hundert Personen und die *kuuchnalo'ob* hatten es schwer, im Gedränge den Überblick zu behalten. Sie mussten darauf achten, dass zunächst die Helferinnen und Helfer und ihre eigenen Familien einen Anteil bekamen. Im August 2004 hatte sich eine Gruppe von Lehrerinnen und Lehrern zuerst an der Gemeinschaftsunterkunft von Don Jorge eingefunden, der Kompanie an der ich mich beteiligte. Sie hatten so noch vor den Helfern etwas ergattern können, von denen viele leer ausgingen. Don Jorge versuchte diesen Eklat zu mildern, indem er die Lehrkräfte bat, einige Flaschen Erfrischungsgetränke auszugeben, was diese auch bereitwillig taten. Doch sein Beschwichtigungsversuch scheiterte kläglich – denn einige Frauen der *kuuchnal*-Gruppe empfanden nunmehr Scham darüber, dass ihr *komandaantej* von den Gästen eine Gegenleistung für die Opferspeisen verlangte.

Eine besondere Rolle innerhalb des Ritualzyklus der *kuuchnalo'ob* kam der *k'am meesaj*-Zeremonie am Abend nach der *chüimole* zu (vgl. Tab. 10, Kap. 6.2.2). Bei dieser Zeremonie wurde die zuvor diskutierte Gleichheit unter den *kuuchnalo'ob* aufgehoben und dem Rang des Leiters (*nojchil*) nun Bedeutung zugemessen, da sie ihn mit den Angehörigen der obersten Führungsriege zusammenführte. Diese Zusammenkunft fand unter Ausschluss der Öffentlichkeit in der Gemeinschaftsunterkunft seiner Kompanie statt, wobei zwei Männer abgestellt wurden, die mit einem Stock die beiden Eingänge versperrten.¹⁹³ Neben dem

¹⁹³ Der Ausschluss betraf nicht die Frauen der Offiziere, die während der Zeremonie in ihren Hängematten ruhten. Anwesend war auch der Kreuzkultsekretär, Don Mauro, der auch der Kompanie von Don Jorge angehörte. Im Jahr 2004 befand ich mich zu Beginn der Versammlung ebenfalls in meiner Hängematte und konnte so den Verlauf des Rituals verfolgen.

komandaantej waren auch die beiden *priostes* anwesend, die zuvor den Altar und den Tisch gestaltet hatten, an dem die Würdenträger Platz nahmen. Die Zeremonie symbolisierte das letzte Abendmahl Jesu und so wurden dreizehn Teller mit *chímole* und ebenso viele Gläser aufgetischt. An den Seiten des Tisches standen vier Stühle mit dem Rücken zur Tischplatte und an der östlichen Stirnseite wurde ein kleiner Stuhl aufgestellt, der den Platz Jesu darstellte und während der Zeremonie unbesetzt blieb. An den vier Ecken des Tisches wurden Kerzen entzündet und eine fünfte Kerze wurde in der Mitte der Stirnseite angebracht. In der Mitte des Tisches lagen drei Servietten mit Tortillas und ein Häufchen Münzen.¹⁹⁴ Die Würdenträger kamen auf ein Raketensignal hin in einer Prozession, begleitet von *maaya paax*, zur Gemeinschaftsunterkunft. Dort trennten sich die Angehörigen der Führungsriege von den *bakéeros* und *x bakéeras*, die in der Folge mit den *kuuchnalo'ob* unter dem Unterstand *maaya paax* tanzten. Die acht höheren Würdenträger – 2004 waren unter ihnen der Patron von Tixcacal Guardia, der Standortkommandant, der *nojoch jeeneral* und der Patron des Kreuzkults von Chumpon – betraten die Unterkunft, wo sie begrüßt wurden und sich um den Tisch herum versammelten. Das Gesicht nach Osten gewendet, beteten die Männer zunächst im Stehen, dann auf Knien. Danach sprachen die beiden *priostes* nacheinander mit jedem einzelnen der Besucher ein Gebet, woraufhin dessen Stuhl umgedreht wurde. Nach einem weiteren gemeinsamen Gebet nahmen die Männer auf ihren Stühlen Platz und zwei Jüngere, die dazu gekommen waren, schenkten ihnen Schnaps ein. Wie bei der *noche bakeriyaj* schritten die Würdenträger ihre jeweilige Längsseite des Tisches ab und ließen sich ihr Glas von den anderen Beteiligten segnen, bevor sie es leerten. Im Anschluss bekam der Mann eine Zigarette gereicht, die er zunächst in die Hemdtasche steckte. Nachdem die Trinkrunde wiederholt worden war, begannen die Würdenträger zu essen und danach ihre Zigaretten zu rauchen. Dabei unterhielten sie sich eine Zeit recht zwanglos und nach einem abschließenden gemeinsamen Gebet zogen die Würdenträger mitsamt *bakéeros* und *x bakéeras* sowie der *maaya paax*-Musiker in einer Prozession wieder zurück zur Kirche. Die *k'am meesaj* ähnelt in vielerlei Hinsicht der *noche bakeriyaj*, wobei sie im Rahmen der Kompanie die Rolle einnahm, die letzterer für die gesamte Fiesta zukommt. Als Gastgeber bekundete der Leiter (*nojchil*) der *kuuchnal*-Gruppe den Respekt vor der obersten Führungsriege und versicherte ihnen die Loyalität der ansonsten eigenständig agierenden Kompanie. Draußen unter dem *maakan* bekräftigten mit den *kuuchnalo'ob* und den *bakéeros* und *x bakéeras* die Angehörigen zweier Referenzgruppen, welche die Fiesta aktiv gestalteten, ihre gegenseitige Verbundenheit.

¹⁹⁴ Bei der von mir im August 2004 beobachteten *k'am meesaj* waren es 63,50 mex. Pesos, etwa 4,60 Euro.

8.4 Das alte Denken und die globale Welt

Charakteristisch für die beschriebene Bühnenkategorie war, dass sich die Ereignisse – im Gegensatz zu den vorherigen ritualisierten Höhepunkten oder den folgenden Großveranstaltungen – sich nicht in einer Konstellation von Darstellenden und Publikum entfalteten. Die Aufmerksamkeit der Anwesenden richtete sich daher nicht auf ein Zentrum des Geschehens. Zudem fanden sich die jeweiligen Teilnehmenden in kleinen Gruppen von selten mehr als zehn Personen zusammen, die gemeinsam arbeiteten oder im Schatten der Bäume sitzend in Gespräche vertieft waren. Anders als zur *noche bakeriyaj* oder zum Schweinekopftanz wurden diese Gespräche nicht durch einen ungezügelter Alkoholkonsum der Männer eingeschränkt oder waren wie bei den Tanzveranstaltungen durch die enorme Lautstärke unmöglich. Lediglich an den jeweiligen Verkaufsständen für Bier versammelten sich bis zu dreißig Männer, die vornehmlich mit dem Trinken beschäftigt waren und nur selten mit den Arbeitenden in Interaktion traten. Die *kuuchnalo'ob* waren darum bemüht, sich von den Trinkenden nicht allzu sehr ablenken zu lassen. Die Atmosphäre im heiligen Bezirk war von einer ruhigen Geschäftigkeit geprägt. In den weniger arbeitsintensiven Phasen schlenderten die *kuuchnalo'ob* über das Gelände, besuchten die Kirche oder Angehörige anderer Kompanien, die gerade eine ihrer Zeremonien vorbereiteten oder durchführten. Würdenträger aus Tixcacal Guardia tauschten sich mit den Pilgern aus Chumpon oder Tulum über religiöse Angelegenheiten aus. Oftmals waren in den Gesprächsrunden kulturelle Experten anwesend, die historisches Wissen vermittelten oder Geschichten (*kweentos*) erzählten. Die Auseinandersetzung mit dem »alten Denken« (*úuchben tuukul*) kam häufig durch die Anwesenheit von jüngeren Leuten zustande, die im Tourismus beschäftigt waren und ihrerseits vom Leben in der pulsierenden Tourismusregion und den Lebensweisen der Besucher aus aller Welt berichteten.

Die Handlungen der Akteure wie auch die Verläufe ihrer Unterhaltungen sind allerdings im Licht meiner Anwesenheit zu sehen, wodurch sie sich dialogisch oder mit einem mehr oder minder impliziten Rekurs auf meine Person gestalteten. Es ließ sich also nicht klären, wie sich das Verhalten oder die Gesprächsthemen ohne meine Teilnahme entwickelt hätten. Insbesondere in den ersten Jahren meiner Feldforschungen richtete sich die Aufmerksamkeit der Teilnehmenden stets auf mich und sie erklärten mir ihr Tun, oft mit Verweisen auf Ethiken und Praktiken, die sie mit dem »alten Denken« verbanden. Erst als ich selbst über Expertenwissen verfügte, wurden die Selbstdarstellungen weniger auf meine Person ausgerichtet. Meine Position innerhalb der *kuuchnal*-Gruppe änderte sich beispielsweise, nachdem mir Don Daniel 2004 Rätselfragen (*na'at'*) stellte, deren Antworten ich kannte,

da er mir diese Rätsel bereits 1998 beigebracht hatte. Die korrekten Antworten auf die zum Teil auch anzüglichen Rätsel lösten größte Heiterkeit unter den Anwesenden aus und sie kamen überein, dass ich wie einer der ihren sei.¹⁹⁵

Mit den Jahren wurde mir verstärkt die Funktion eines Gesellschaftskorrektivs zugewiesen und meine wachsenden Kenntnisse wie auch mein Interesse an den kulturellen Praktiken als Beweis für den großen Wert des »alten Denkens« erachtet. Oftmals wurde ich Leuten, die weniger Kenntnisse aufwiesen, als Vorbild vorgestellt und eine Zeugenfunktion kam mir auch außerhalb der *kuuchnal*-Gruppe zu. So forderte mich 2004 die etwa neunzigjährige *x bakéeraj* Doña Degoria auf, ein Buch über die Fiesta zu schreiben, damit »meine Leute« Kenntnis darüber erhielten.¹⁹⁶ Auch Personen, die sich mir gegenüber lange Zeit reserviert verhielten, gaben mir schließlich ihre Überzeugungen zu Protokoll. So suchte mich im April 2005 der alte Sekretär Don Anicieto in der Unterkunft meiner *kuuchnal*-Gruppe auf, um mir von den alten Prophezeiungen zu berichten. Ich wurde als ein verlässlicher und aufrichtiger Bündnispartner angesehen, nicht zuletzt, da ich mich nicht auf das Beobachten beschränkte, sondern mich aktiv an der Fiesta beteiligte. Wie bereits bei der Diskussion der Besuche von Politikern deutlich wurde (vgl. Kap. 7.1), war die Anwesenheit von »Bündnispartnern« zu einer kulturellen Institution auf der Fiesta geworden. In den Gesprächen wurde sich häufig daran erinnert, dass die Mesoamerikanisten Ortwin Smailus (Don Ernesto) und Nikolai Grube (Don Nicolas) die Fiesta besucht und an verschiedenen Performenzen aktiv teilgenommen hatten. Auch der Besuch von Alfonso Villa Rojas im Jahr 1936 wurde angesprochen.¹⁹⁷ Es wurde deutlich, dass es eine große Bereitschaft gab, das bestehende Misstrauen gegenüber Fremden zu überwinden und Partnerschaften einzugehen. Legitimieren ließ sich diese Bereitschaft mit der Prophezeiung, nach der die Cruzoob sich zum Speisen mit den Fremden niederlassen würden, wobei der Teil mit dem Dolch, den der »Fremde« versteckt mit sich führe, lediglich als Aufforderung zur Vorsicht verstanden wurde, nicht aber als Voraussage eines zwangsläufig erfolgenden Verrats.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Einige Fragen wiesen strukturelle Ähnlichkeit mit Rätselfragen der sogenannten *suyua t'aan* (Bildersprache) kolonialzeitlicher Texte auf, wie dem *Chilam Balam de Chumayel* und dem im Kreuzkult erhaltenen *Chilam Balam de Tuzik*. Die Antworten auf die Fragen dienten vermutlich in der vorspanischen Zeit als Initiationsritus adliger Amsanwärter (Gates 1932: 123–25). Die *suyua t'aan* hatte nicht nur ihre Spuren in den heutigen Rätseln hinterlassen, sondern die Kenntnis der Antworten blieb auch ein Mittel der Inklusion.

¹⁹⁶ Dieser Vorfall war insofern bemerkenswert, da die Angehörigen ihrer Generation dazu erzogen worden waren, Fremden gegenüber keine Informationen über interne Angelegenheiten zu geben.

¹⁹⁷ Der Sekretär Don Mauro, der dies ansprach, war allerdings zu jung, um den Besuch miterlebt zu haben. Vermutlich eignete er sich sein Wissen durch die Lektüre der Ethnografie Villa Rojas und durch Gespräche mit Älteren an. Hingegen erinnerte sich Don Cres daran, das er als Kind den Ethnografen gesehen hatte.

¹⁹⁸ Als Andres mit mir über unsere Freundschaft sprach, bezog er sich auf diese Weissagung, ohne dabei auf den Teil mit dem Dolch einzugehen. Selten sprachen andere Gesprächspartner des Kreuzkults einzelne Inhalte der *almaj t'aan* so explizit an, vielmehr verfügten sie über Kenntnisse aus Debatten, in denen Argumente oder Positionen der historischen Quellen vertreten wurden.

In unseren Gesprächen zeigte sich, dass die Kreuzkultangehörigen die lange Zeit gültige Zuschreibung des *ts'uul* (Fremden) differenziert hinterfragten. Die Bündnispolitik der historischen Cruzoob, die sich zunächst mit den Briten im benachbarten Britisch-Honduras (Belize) und in den 1930ern mit den Vertretern der *Carnegie Institution* zu solidarisieren suchten, war zumindest den Experten für historisches Wissen, wie etwa den Würdenträgern Don Abundio und Don Cres, sehr präsent und sie brachten dieses in unseren Diskussionen auf der Fiesta ein. Viele Teilnehmende an den Diskussionsrunden hatten einzelne Vertreterinnen oder Vertreter der verschiedenen Generationen von ethnografisch Forschenden in der Region kennengelernt – beispielsweise Allan Burns, Paul Sullivan, Ueli Hostettler oder Valentina Vapnarski. Einige hatten gute Beziehungen zu ihnen unterhalten und fühlten sich ihnen freundschaftlich verbunden. Ihr Interesse an diesen Kontakten ergab sich aus dem Wunsch, Informationen über die Beschaffenheit der Welt und die Konstellationen politischer »Mächte« zu erhalten. Bereits die isoliert lebenden historischen Cruzoob waren sich der Bedeutung von Kenntnissen der politischen Verhältnisse bewusst und unterhielten ein Agentennetz jenseits der Frontlinie (Reed 1964: 162f.). Die früher seltenen Besucher in den Kreuzkultschreinen dienten als wichtige Informationsquellen, mit denen sich die Kreuzkultanhänger eine sozio-politische Weltsicht erschlossen, in der die äußere Welt nicht ausschließlich auf Grundlage einer dichotomen Freund-Feind-Zuschreibung wahrgenommen wurde. Die Kategorie *ts'uul* wurde entsprechend der Herkunft der Besucher und anhand ihrer Berichte über die globale Welt und die weltpolitische Ordnung differenziert ausgestaltet und die spezifischen Verhältnisse unter strategischen Aspekten ausgelotet. Wie andere Ethnografen vor meiner Zeit fungierte ich dementsprechend als Berichterstatter und ich wurde zu den Verhältnissen in Deutschland und der Welt befragt. Häufig kreisten unsere Diskussionen um die Tierwelt, die Landwirtschaft, das Klima und die sozialen Verhältnisse und wir verglichen die unterschiedlichen Lebenswelten, aus denen wir kamen. Die Frage von »arm« und »reich« wurde immer wieder aufgebracht und meine Gesprächspartner interessierten sich dabei sehr für die Bewertungen verschiedener Währungen und die globale Verteilung von Reichtum. In ihren Augen galt ich mit einem Angestelltengehalt der Universität zu Recht als reich, wenngleich ich mit der Darlegung der Lebenshaltungskosten zumindest die Grenzen meiner monetären Möglichkeiten klären konnte. Obwohl ich ebenfalls verdeutlichte, dass ich in Deutschland über keine repräsentative Funktion und offizielle Beziehungen verfügte, wurde mehrfach die Hoffnung geäußert, ich könnte Einfluss geltend machen und politische Beziehungen befördern. Kurz vor der April-Fiesta 2005 wurde der deutsche Kardinal Joseph Ratzinger als Papst Benedict XVI. eingesetzt und einige Gesprächspartner baten mich, den Papst um Hilfe für den Kreuzkult

zu ersuchen. Es wurde allerdings akzeptiert, dass ich in Deutschland keine Beziehung zur Kirche unterhielt und eine kritische Haltung zu kirchlichen wie politischen Institutionen einnahm. Sie selbst hatten eine klare Auffassung davon, dass sie Teil des mexikanischen Nationalstaates waren, doch in den Gesprächen unterschieden sie zwischen sich, den *máa-sewáalo'ob*, und den *mexicanos*. Einstellungen zur römisch-katholischen Kirche in Mexiko waren indifferent; historische Kritik an der Ausbeutung der Landbevölkerung und dem Missbrauch religiöser Autorität wurde kaum eingebracht. Die Kreuzkultanhänger fühlten sich als Katholiken und somit solidarisch mit den *católicos* der gesamten Welt, doch pflegten sie keinerlei Kontakte zur offiziellen römisch-katholischen Kirche.

Meine Gesprächspartner wussten über die jüngere Geschichte Deutschlands lediglich, dass das Land den zweiten Weltkrieg geführt und verloren hatte. Anfangs prüften sie, ob Parallelen zwischen den Konfliktverhältnissen in Europa und auf Yukatan bestünden. Sie hatten nur vage Kenntnis von der *Shoah*, wussten aber um die Ermordung von Juden. Nicht anders als in der früheren Auffassung der römisch-katholischen Kirche stand in der religiösen Weltanschauung der Kreuzkultangehörigen die Figur des »*judío*« symbolisch für den Mörder von Jesus. Das negativ besetzte Bild blieb aber ohne sozialen Realitätsbezug, d. h. meine Gesprächspartner verfügten über keine Vorstellungen von jüdischer Kultur und Gesellschaft. Als ich ihnen von den rassistischen und autoritären Grundlagen des Nationalsozialismus und den damit verbundenen Verbrechen erzählte, verstanden sie meine Scham über die von der Generation meiner Großeltern verübten Gräueltaten und akzeptierten, dass ich mich nicht vorbehaltlos mit Deutschland identifizieren wollte. In diesem Zusammenhang äußerten sie sich durchaus kritisch über die Gewalt im Kastenkrieg und das autoritäre Regime des historischen Kreuzkultes. Der Wunsch nach Waffen, der die frühen Kontakte des Kreuzkults befördert hatte (Sullivan 1989: 53f., 87), war kein ernsthaftes Thema mehr. In einer Diskussion über die Auswirkungen von Nuklearwaffen wurde Don Abundio 2005 vielmehr dafür getadelt, dass er den Einsatz von Atombomben als legitimes Mittel der Kriegsführung erachtete.¹⁹⁹

Meine Berichte über die bundesdeutsche Migrationspolitik verglichen sie mit den Vorstellungen, die sie sich über die USA angeeignet hatten. Obwohl sich die ersten Kontakte zu US-Amerikanern um Sylvanus G. Morley hoffnungsvoll gestaltet hatten, wurde das Bild der USA nunmehr durch die restriktive Einwanderungspolitik bestimmt. Zwar hatten nur wenige Cruzoob selbst Erfahrungen in den USA sammeln können, doch waren die medial verbreiteten Bilder von der Jagd auf illegale Migranten und auch der Bau der Grenzmauer

¹⁹⁹ Der alte Herr hatte erstmals aus einem *National Geographic* Magazin von der Existenz dieser Waffen erfahren und sah in ihnen ein Mittel, die Kämpfe erfolgreich wieder aufzunehmen.

präsent. Meine Gesprächspartner kamen überein, dass Deutschland, wie die USA und viele andere reiche Länder, eine Politik des Ausschlusses der armen Weltbevölkerung betrieben. Ich wurde schließlich weniger als ein Repräsentant »meines« Landes betrachtet, sondern aufgrund meiner Reisen, über die ich ihnen berichtete, vielmehr als Teil einer Weltöffentlichkeit wahrgenommen. Besonderes Interesse erweckten mein Aufenthalt in Israel und dem Westjordanland und mein Eindruck vom *saantoj kaj* Jerusalem. Mit den Kriegen im Irak und in Afghanistan war auch die muslimisch geprägte Welt ins Zentrum ihres Interesses gerückt und meine Gesprächspartner wünschten etwas über das religiöse Verhältnis von Christen, Juden und Muslimen sowie ihr gesellschaftliches Zusammenleben zu erfahren. Insbesondere der Krieg der USA gegen Saddam Husseins Regime im Irak wurde in Hinblick auf ihre alten Prophezeiungen von einem letzten großen Krieg geprüft. Dabei galt ihre Sympathie weitgehend dem »armen Land« Irak, dass sich gegen die Bevormundung durch die »reiche« USA auflehne.²⁰⁰ Der Anschlag auf das World Trade Center durch Angehörige der *al-Qa'ida* wurde als Zeichen gesehen, dass auch die »Schwachen« den mächtigen USA die Stirn bieten konnten. Doch Osama bin Ladens politischer Islam wurde auch als Gegnerschaft zum Christentum wahrgenommen. Eine zunehmende Rolle spielte in unseren Gesprächen die europäische Vereinigung. Großbritannien sahen sie aufgrund der historischen Erfahrungen positiv, doch äußerten sie starke Vorbehalte gegenüber Spanien, da sie die *españoles* als die ehemaligen Feinde identifizierten. In unseren Gesprächen vollzogen die Kreuzkultanhänger ein *Mapping* der Welt, in der sie sich zu verorten suchten. Die Kriterien von »arm« und »reich« spielten dabei eine prominente Rolle und meine Gesprächspartner nahmen in ihren Stellungnahmen eine implizite Wir-Perspektive ein, aus der sie heraus die internationalen Konstellationen beurteilten. Durch diese Vergegenwärtigung der weltpolitischen Lage rückte das Kreuzheiligtum Tixcacal Guardia während der Fiesta ins Zentrum der Weltsicht.

Den überwiegenden Teil der Gespräche führten wir im Kreis der *kuuchnalo'ob*. Mehrfach sprach ich jedoch mit einer Reihe von Würdenträgern in der Kirche, wo ich 2006 auch Fotografien von Hamburg sowie von meinen Reisen zeigte. Die thematischen Schwerpunkte setzten überwiegend meine Gesprächspartner, wie sie auch die Verläufe der Diskussionen maßgeblich bestimmten. Es waren vornehmlich die Würdenträger, die mit dem Eingehen von Partnerschaften eine Stärkung des Kreuzkultes anstrebten. Zwar wurde in unseren Gesprächen nicht kontrovers über den Nutzen gestritten, doch äußerten sich in anderen Zu-

²⁰⁰ Der einflussreiche Standortkommandant von Tixcacal Guardia, Don Marce, wurde sogar zeitweilig mit dem Spitznamen »Don Saddam« bedacht. Da sich meine Frau Martina Kamp als Historikerin und Politikwissenschaftlerin mit Westasien und Nordafrika beschäftigte und einige Länder, zum Teil mit mir zusammen, bereist hatte, wurde auch meine Expertise von meinen Gesprächspartnern entsprechend hoch bewertet.

sammenhängen einfache Anhänger mehrfach kritisch über die Würdenträger, denen sie Eigennutz unterstellten. Derartige Kontakte, einschließlich der Kooperationen mit mexikanischen Regierungsvertretern oder kulturpolitischen Institutionen, verschafften den Amtsinhabern des Kreuzkultes auch materielle Vorteile und führten dementsprechend zu Korruptionsvorwürfen. Das dafür verwendete Bild vom Verkauf des Kreuzes ist einerseits symbolisch als Verrat an den religiösen Werten zu verstehen. Es enthält jedoch andererseits auch die berechtigte Sorge, dass Manuskripte oder religiöse Devotionalien, einschließlich der Kreuze, an Sammler veräußert würden oder auch, dass sich Fremde kulturelles Wissen aneigneten und zu Geld machten.²⁰¹ Der ebenfalls vom Patron 2000 mir gegenüber erhobene Vorwurf (vgl. Kap. 2.2) zeigt allerdings, dass sich auch die führenden Würdenträger gleichermaßen untereinander misstrauten. Für die Angehörigen meiner *kuuchnal*-Gruppe brachte meine Anwesenheit durchaus einige materielle Vorteile, da ich Erfrischungsgetränke, Bier oder Zigaretten spendete. Ich hatte jedoch den Eindruck, dass sie meine Teilnahme auch deswegen schätzten, da sie der Gruppe eine Art Alleinstellungsmerkmal verlieh und sie damit von den anderen unterschied. Ich wurde aufgrund meines Attraktionswertes geschätzt und die *kuuchnalo'ob* präsentierten mich den anderen gegenüber stolz als exotischen Teilnehmer. Entsprechend dieser Logik entschieden sie sich 2002 und 2004 dazu, ihren Stierkampf als Holzstier-Schauspiel zu inszenieren. Diese Variante, die früher letztlich vornehmlich aus finanziellen Gründen bevorzugt wurde und die im Untersuchungszeitraum keine weitere Gruppe wählte, wurde durch die Beteiligung der »deutschen Kuh« zu einem herausragenden Spektakel.

²⁰¹ Der Kreuzkultoffizier Evaristo Sulub überreichte zum Ende der Fiesta 1936 Helga Larsen ein Familienkreuz, das sie zuvor schon kaufen wollte. Larsen schildert die Gabe als romantische Geste (1964: 32, 39). Es ist jedoch naheliegend, dass Sulub mit dem Geschenk trachtete, die Beziehungen zu den Gästen zu stärken, und hoffte, Waffen oder andere Unterstützung zu erhalten. Die Journalisten Milt Machlin und Bob Marx fotografierten 1971 in Tixcacal Guardia die erste Kreuzbotschaft, die sogenannte *proclamación de Juan de la Cruz* (Bricker 1981: 181 FN 4). Der Verbleib der Dokumente des verstorbenen Schreibers Don Ces aus Chanchen Comandante war ungeklärt und es wurde angenommen, die Erben hätten sie verkauft.

9 Die Unterhaltungsveranstaltungen

Die dritte Bühnenkategorie der Fiesta von Tixcacal Guardia umfasste die Veranstaltungen, die der Zerstreung der Anwesenden dienten, wie die Stierkämpfe (*kóoridas*) und Tanzfeste (*bailes de cumbia*). Kennzeichnend für diese war einerseits, dass sie im Vergleich zu den zuvor beschriebenen Großereignisse darstellten, an denen weit mehr Personen teilnahmen. Ein weiteres unterscheidendes Charakteristikum bildete die Zusammensetzung von Akteuren und Publikum. Zwar ähnelten die hier behandelten Performanzen der ersten Bühnenkategorie in der Trennung von Darstellenden und Publikum (vgl. Kap. 7), im Gegensatz zur *noche bakeriyaj* oder dem *okostaj pool* standen jedoch nicht die höheren Amtsinhaber im Mittelpunkt der Inszenierungen. Neben den *toreros* des Kreuzkults²⁰² waren dies vor allem auswärtige Akteure ohne Bezug zum Kreuzkult, wie Mitglieder der Cumbia-Bands oder professionelle Stierkämpfer. Zugleich gab es während dieser Veranstaltungen weniger Interaktionen zwischen Darstellenden und Publikum. In Kap. 7 habe ich darauf hingewiesen, dass in kulturellen Performanzen die Darsteller sich selbst auch Publikum sind, da sie ihr eigenes Handeln reflektieren. Diese Selbstreferenz zu betrachten, war für die ersten beiden Bühnenkategorien sinnvoll, doch tritt dieser Aspekt bei den Großveranstaltungen in den Hintergrund, insbesondere bei den Performanzen der auswärtigen Darsteller. Vielmehr gilt es, die Geschehnisse mit einer erweiterten Vorstellung von »Bühnen« zu fassen, in der keine Trennung zwischen Bühnen- und Publikumsbereich vorgenommen wird. Das Publikum nimmt keine passive Rolle als Zuschauende ein, sondern die Anwesenden sind als Handelnde aufzufassen, deren Interaktionen und Selbstdarstellungen zum Gegenstand meiner Betrachtung werden.

Bei den Großveranstaltungen waren im Publikum Angehörige aller Referenzgruppen des Kreuzkultes vertreten. Im Vergleich zu den Performanzen der anderen beiden Bühnenkategorien waren die Angehörigen der einfachen Anhängerschaft weit in der Überzahl. Zu den Stierkämpfen fanden sich viele Frauen und Kinder ein und bei den Tanzveranstaltungen waren viele Jugendliche beiderlei Geschlechts anwesend. Die Würdenträger, besonders die *bakéeros*, waren an den Stierkämpfen beteiligt. Seit der frühen Kolonialzeit waren diese Bestandteil der yukatekischen Fiesta, doch innerhalb des Kreuzkults wurde dieses »profane« Element durch die religiösen Amtsinhaber rituell eingebunden. Hingegen wurden die Tanzveranstaltungen, die erst seit einigen Jahrzehnten Bestandteil der Kreuzkult-Fiesta waren, von den Würdenträgern zwar akzeptiert, aber weitgehend ignoriert. Die

²⁰² Die Funktion der *toreros* innerhalb des Kreuzkultes blieb auf diese Aufgabe beschränkt und sie wurden auch in den offiziellen Verzeichnissen der Ämter nicht aufgeführt.

religiösen Aktivisten, die als *kuuchnal* der Fiesta wirkten, waren zumindest während ihres Ritualzyklus zu beschäftigt oder von den Arbeiten zu erschöpft, um sich für die Vorstellungen zu interessieren. Aktiv daran beteiligt waren sie lediglich, wenn sie als Subunternehmer der Brauerei *Superior* für den Bierverkauf und die Durchführung von Stierkampf und Tanzveranstaltung verantwortlich waren – wobei sie vor allem daran interessiert waren, keine Verluste zu machen.

Ein weiteres Unterscheidungskriterium bildete die Motivation zur Teilnahme, die vornehmlich durch den Wunsch nach Rekreation und Unterhaltung sowie der Pflege sozialer Beziehungen bedingt war. Soziale Interaktionen entwickelten sich dabei weitgehend in einem familiären oder nachbarschaftlichen Bezugsrahmen. Mit der Verbreitung von Lohnarbeit spielten auch die Freundschaften, die an den Arbeitsplätzen entstanden, eine zunehmende Rolle.²⁰³ Die Jugendlichen kannten sich vom gemeinsamen Schulbesuch und gerade männliche Jugendliche gehörten häufig zu Cliques, die durch gemeinsame Ballspiele auf den zentralen Plätzen der Ortschaften entstanden waren. Zwar war eine gewisse räumliche Trennung zwischen den verschiedenen Referenzgruppen zu beobachten, insbesondere hinsichtlich Geschlechts- und Generationszugehörigkeit, aber die für die erste Bühnenkategorie so bedeutsame Hierarchie der Ämter trat weitgehend in den Hintergrund. Viele Anwesende nahmen beim Besuch der Großveranstaltungen die Gelegenheit wahr, in der Kirche eine Kerze zu entzünden und zu beten, doch waren die religiösen Motive von sekundärer Bedeutung. Auch wenn die Interaktionsmuster, wie bereits angeführt, den Gruppenbildungsprozessen innerhalb der Herkunftsgemeinden entsprachen, begünstigte die Teilnahme an den Stierkämpfen und Tanzveranstaltungen dennoch eine Identifikation mit der Kreuzkultgemeinschaft insgesamt. Dabei wirkten die in den vorigen Kapiteln beschriebenen Bühnen wie eine Kulisse, die den Besucherinnen und Besuchern die kulturellen Spezifika der Kreuzkultgemeinschaft zu Bewusstsein brachte. Da die Kreuzkult-Fiesta den organisatorischen Rahmen bildete, in dem Attraktionen wie die Tanzveranstaltungen verwirklicht werden konnten, stand der Kreuzkult nicht allein für eine Repräsentation der Vergangenheit, sondern erwies sich als Ankerpunkt des »modernen« Lebens.

²⁰³ Für Arbeiten auf Baustellen oder in Hotels wurden häufig Leute aus einem Ort angeworben. Das gemeinsame Arbeiten außerhalb der Herkunftsgemeinde und insbesondere die geteilte Erfahrung, in prekäre Arbeitsverhältnisse gezwungen zu sein, führten zu einer starken Solidarität.

9.1 Der Stierkampf der Kreuzkult-*toreros* und der professionelle Stierkampf

Zwar existiert kein Nachweis, dass bei den frühen Kreuzkult-Fiestas Stierkämpfe (*kóoridas*) durchgeführt wurden, doch als wesentliche Komponente des römisch-katholischen Vorbilds, waren sie vermutlich auch Bestandteil der Fiesta im historischen Kreuzkult. In Ermangelung von Rindern wurden diese *kóoridas* früher mit einem Mann in Kostüm eines Stiers inszeniert, dem *wakax che'*, wie es Villa Rojas für die Fiesta von 1936 berichtet (1945: 130). Im Untersuchungszeitraum bildete diese Variante, die im nächsten Abschnitt besprochen wird, jedoch die Ausnahme. Vielmehr wurden die Stierkämpfe mit Tieren einer nahen Rinderzuchtkooperative durchgeführt, wobei die Rinder nur entliehen waren, und daher während der Kämpfe nicht getötet werden durften. Der überwiegende Teil der Stierkämpfe wurde von *toreros* des Kreuzkultes bestritten, denen die Aufgabe in Form eines Fiesta-Amtes übertragen wurde. Lediglich für die von der Brauerei *Corona* organisierten Stierkämpfe wurden professionelle Stierkämpfer bzw. *Toreros*²⁰⁴ verpflichtet.

In den ersten Jahren des Untersuchungszeitraums fanden die Stierkämpfe am späten Nachmittag statt. Nachdem 2004 die Beleuchtungsanlage für die Arena installiert worden war, verlagerten sich die Veranstaltungen in die frühen Abendstunden. Fast alle Sammeltaxis, die sonst zwischen Señor und Felipe Carrillo Puerto verkehrten, fuhren zu Beginn und zum Ende der Stierkämpfe die Strecke zwischen Señor und Tixcacal Guardia. Die Zahl der Besucherinnen und Besucher im Ort, die gewöhnlich bei 200 lag, stieg schnell auf bis zu 500 Personen an. Die meisten Kinder, Frauen und die älteren Männer verfolgten die Stierkämpfe stehend, durch die Lücken des Gatters; einige saßen oder standen auf dem Steinpodest, das ansonsten als Bühne für die Cumbia-Bands diente. Die männlichen Jugendlichen erklommen zumeist das Gatter, um dort auf der obersten Lattenreihe zu sitzen. Die Stierkämpfe wurden durch eine Prozession der höheren Würdenträger sowie der *bakéeros* und *x bakéeras* eröffnet, die unter Begleitung von *maaya paax* den *yáax che'* in der Mitte der Stierkampfarena (*kóoral*) umrundeten. Die Würdenträger verfolgten das Geschehen anschließend von Stühlen und Sitzbänken aus, die auf dem Vorplatz vor der Kirche aufgestellt wurden. Die *bakéeros* trieben anfangs die Rinder, die in einem Lastwagen an den hinteren Teil des Gatters herangefahren wurden, in den *kóoral* und später wieder zurück auf die Ladefläche des Wagens. Zum Abschluss der Stierkämpfe wurde der *yáax che'* erneut umrundet und die Würdenträger zogen sich zum Gebet in die Kirche zurück.

Zu jedem Stierkampf der Kreuzkult-*toreros* wurden nacheinander fünf Rinder eingesetzt, die jeweils etwa fünfzehn Minuten in der Arena blieben. Der Großteil der Rinder war noch

²⁰⁴ Um zwischen den professionellen Stierkämpfern (*Toreros*) und dem Fiesta-Amt des *toreros* im Kreuzkult im Text zu differenzieren, verwende ich für Erstere die deutsche Schreibweise und für Letztere die spanische.

jung, nur wenige verfügten über ein ausgebildetes Gehörn und einige versuchten sofort zurück auf den Lastwagen zu flüchten. Zumeist verharrten die verwirrten Tiere eine Zeit in der Mitte der Arena, schlugen vor Angst ihr Wasser ab und zeigten keinerlei Zeichen von Angriffslust. Die *toreros* bemühten sich, die Rinder in Rage zu bringen, indem sie nach ihnen traten oder den Schwanz umzuknicken suchten. Derart gelang es ihnen, die Tiere zum Angriff zu reizen. Die *toreros*, die sich weitgehend zu zweit in der Arena aufhielten, konnten den heranstürmenden Rindern zumeist geschickt ausweichen. Die männlichen Jugendlichen, die oben auf dem Gatter hockten, fühlten sich herausgefordert, ihren Mut ebenfalls unter Beweis zu stellen, indem immer wieder einige in die Arena sprangen und sich an dem Schauspiel beteiligten. Da die *toreros* und noch mehr die Jugendlichen bisweilen stark alkoholisiert waren, gelang es ihnen nicht immer, den Rindern auszuweichen. Das Publikum bejubelte weniger die gelungenen Ausweichmanöver, sondern belustigte sich darüber, dass die *toreros* oder Jugendlichen spektakulär über den Haufen gerannt wurden. Insbesondere die Frauen johlten, wenn die Männlichkeitsinszenierungen der jungen Männer scheiterten – entweder über ihre panischen Fluchtversuche vor besonders angriffslustigen Rindern, oder wenn sie brutal umgeworfen wurden. Einige der jungen Stiere erwiesen sich tatsächlich als gefährlich und im Jahr 2004 wurde ein Jugendlicher gegen das Gatter geschleudert, wobei er sich die Vorderzähne ausschlug.

Die Stiere, die bei Kämpfen der professionellen *Toreros* eingesetzt wurden, waren durchweg wilder (vgl. Abb. 25). Zu einigen Gelegenheiten wurde ihre Aggressivität gesteigert, indem mit Metallspitzen bewehrte Stöcke (*bandilleras*) zum Einsatz kamen. Auch dabei versuchten Jugendliche die Arena zu betreten, doch wurden sie von den Stierkämpfern schnell zur Rückkehr auf das Gatter gedrängt. Die professionellen Akteure unterschieden sich von den Kreuzkult-*toreros* zum einen dadurch, dass sie in die für den spanischen und lateinamerikanischen Stierkampf üblichen Kostüme gekleidet waren. Zum anderen boten sie dem Publikum einen spektakulären Auftritt und wussten ihr Tuch theatralisch einzusetzen. Manchmal knieten sie in einer dramatischen Geste nahe vor dem Tier und schlugen sich auf die Brust. Im August 2008 übernahm einer der Stierkämpfer einen komischen Part und flüchtete in gespielter Panik, sobald der Stier nahte. Sein Partner integrierte einen Stuhl in seine Vorstellung, auf den er stieg, um im letzten Moment über den Rücken des heranstürmenden Tiers hinweg zu springen. Ein jüngeres Tier packte er bei den Hörnern, um es anschließend spektakulär niederzuringen. Zirkusvorstellungen mit Darstellern in Clownskostümen, wie ich sie auf der Fiesta von Señor beobachten konnte, gab es jedoch auf der Fiesta von Tixcacal Guardia nicht, da für die Stierkämpfe – anders als in Señor –



Abb. 25: Stierkampf, August 2008

Foto: Armin Hinz.

Stierkampf mit professionellen Stierkämpfern; in der Mitte der Arena steht der *yáax che'*-Baum.

kein Eintritt genommen wurde. Die Gagen größerer Schaustellergruppen waren allein durch den Verkauf von Alkohol nicht zu finanzieren. Inwiefern die weitverbreitete, parodistische Form des Stierkampfes, die auf Yukatan häufig beim letzten Stierkampf, der *charlotada*, inszeniert wird, auch Bestandteil der *kóoridas* in Tixcacal Guardia war, ließ sich nicht klären. Entgegen der Erzählungen nach denen auf der *charlotada*, dem letzten Stierkampf der Fiesta, die Stierkämpfer in Frauenkleidern auftreten würden, unterschied sich in Tixcacal Guardia dieser Kampf nicht von den vorangegangenen. Der Kreuzkultsekretär Don Mauro bekundete auf meine Nachfrage, dass das Tragen von Frauenkleidern bei der *charlotada* nicht genuiner Bestandteil des »Brauchtums« (*koostumbres*) der Kreuzkult-Fiesta sei. Obwohl die Stierkämpfe der professionellen Toreros spektakulärer waren, zogen sie nicht auffallend mehr Publikum an. Lediglich im April 2005 wuchs die Zuschauerermenge auf über 500 Personen an, als sich das Gerücht verbreitete, dass auf der Fiesta von Tixcacal Guardia bei einem Kampf erstmals ein Stier getötet werden sollte. Zwar gestaltete sich dieser Stierkampf etwas aufsehenerregender, doch auch diese Tiere blieben am Leben. Um das Jahr 2008 kam es zu einer Zäsur hinsichtlich der *kóoridas* auf der Fiesta von Tixcacal Guardia: Auf Betreiben der Vereinigung mexikanischer Stierkämpfer (*Asociación de Toreros de México*) musste der Einsatz der Kreuzkult-toreros aufgrund des fehlenden Versicherungsschutzes aufgegeben werden. Zugleich verloren auch die *bakéeros* die Aufgabe,

die Tiere in die Arena zu treiben. Damit reduzierte sich die aktive Beteiligung der Kreuzkultangehörigen auf die Umrundung des *yáax che'* zur Eröffnung und Beendigung des Stierkampfes. Darüber hinaus entstanden den *kuuchnal*-Gruppen, die als Subunternehmer für die Brauerei *Superior* agierten, zusätzliche Kosten, da sie gezwungen waren, fortan professionelle Stierkämpfer zu engagieren.

Im April 2005 besuchte der PRD-Politiker Juan Ignacio »Chacho« García Zalvidea eine *kóorida* in Tixcacal Guardia, nachdem er die Einladung zur *noche bakeriyaj* aus terminlichen Gründen absagen musste. Bereits 2002 bemühte sich »Chacho« um die Unterstützung der Kreuzkultangehörigen, insbesondere beim Schreinzentrum Cruz Parlante in Felipe Carrillo Puerto. Zunächst hatten sich die führenden Würdenträger von Tixcacal Guardia gegen eine Vereinnahmung verwahrt und dazu sogar eine Stellungnahme in einer Regionalzeitung veröffentlicht (Caamal Canul et al. 2002; vgl. auch Kap. 7.2). Die Beziehungen der Kreuzkult-Würdenträger von Tixcacal Guardia zur jahrzehntelang regierenden PRI waren lange Zeit ausgesprochen gut und Gouverneur Mario Ernesto Villanueva Madrid (1993–1999) war regelmäßig zu Gast. Sein protestantischer Nachfolger Joaquín Hendricks Díaz (1999–2005) verstand es hingegen nicht, diese Beziehungen weiter zu pflegen und mit »Chacho« und seiner linken PRD bot sich im Bundesstaat Quintana Roo erstmals eine Alternative. Schon auf den Fiestas im August 2002 und 2004 war der Politiker, Bürgermeister (*alcalde*) von Cancún und Kandidat für das Amt des Gouverneurs ein häufiges Gesprächsthema. Nach den Kommunalwahlen 2005 in Felipe Carrillo Puerto stellte die PRD den *presidente municipal* und ein beträchtlicher Teil der Kreuzkultanhängerschaft bekannte sich zu »Chacho«. Im Februar 2005 unterlag »Chacho« bei den Gouverneurswahlen, was er auf Wahlfälschungen zurückführte. Auf der April-Fiesta 2005 wurde sein Besuch sehnlich erwartet. Viele Menschen in der Zona Maya unterstützten den Politiker in seinem Kampf gegen den vermeintlichen Betrug – einige Cruzoob sprachen sogar davon, zu den Waffen zu greifen.²⁰⁵

Obwohl die Gemeinde Tixcacal Guardia politisch gespalten war und sich sowohl der Kandidat der PRI, wie auch derjenige der PRD zum *subdelegado* (Bürgermeister) berufen fühlten, kam »Chacho« ohne Polizeischutz auf die Fiesta, was ihm zusätzliche Anerkennung verschaffte. Zunächst wurde er zu einer Gemeinschaftsunterkunft geführt, wo er an einem Speiseopfer teilnahm. Aufgrund der späten Ankündigung des Besuchs hatten sich nur um die hundert Personen eingefunden, aber alle Anwesenden waren von dem Politiker einge-

²⁰⁵ Der Politiker war darum bemüht, den Konflikt gewaltfrei zu lösen und organisierte stattdessen einen Protestmarsch, der ihn und seine Anhängerschaft von Cancún zur Hauptstadt Chetumal durch den gesamten Bundesstaat führte, und der in der Zona Maya besonders viele Unterstützer fand (Martocchia 2005).

nommen und jubelten ihm ausgiebig zu. Lediglich ein Betrunkener verhielt sich aufdringlich, wurde aber nach kurzer Zeit von Würdenträgern zur Seite geführt. Der anschließende Stierkampf war ziemlich gut besucht, da sich die Anwesenheit des Politikers herumgesprochen hatte. Zusammen mit den Würdenträgern umrundete »Chacho« den *yáax che'* und setzte sich zu ihnen auf den Vorplatz vor der Kirche. Der Stierkampf vollzog sich wie gewohnt und »Chacho« feuerte die *toreros* etwas bemüht an. Mitten in der Vorstellung begann es leicht zu regnen und einige Zuschauer zogen sich zurück, um sich unterzustellen. Auch als der Regen stärker wurde, harrten die Politiker und die Würdenträger zunächst aus. Doch schließlich wurde der Regen sturzbachartig, und nachdem sie in aller Eile den *yáax che'* umrundet hatten, um den Stierkampf angemessen abzuschließen, flüchteten sie sich in die Kirche. Dieser erste heftige Regen, der in diesem Jahr die Regenzeit sehr spät einläutete, erwies sich für »Chacho« als regelrechter Glücksfall. Denn der lang ersehnte Regen, der ausgerechnet beim Besuch des PRD-Politikers niederging, wurde von vielen Kreuzkultangehörigen als *chikula* (Zeichen) dafür betrachtet, dass Gottes Segen auf dem politischen Bündnis läge. Als ich die Fiesta im Dezember 2005 besuchte, hatten sich die Kreuzkultangehörigen sogar dazu entschlossen, die Kirche in der von der PRD gestifteten Parteilfarbe Gelb zu streichen. Nicht alle Amtsinhaber waren mit dieser politischen Parteilnahme des Kreuzkultes einverstanden, und nachdem die Unterstützung »Chachos« wenig später abgeklungen war, wurde auch die Kirche wieder in neutralem Weiß getüncht.

9.2 Der Kampf mit dem Holzstier – *wakax che'*

Wie bereits angesprochen, scheinen auf früheren Fiestas des Kreuzkultes ausschließlich Kämpfe mit dem *wakax che'*, einem Holzstier, in Szene gesetzt worden zu sein. Weder Alfonso Villa Rojas (1945: 130) noch Helga Larsen (1964: 32) erwähnen für die Fiesta von 1936 in Tixcacal Guardia Stierkämpfe mit echten Rindern. Der Fotograf Macduff Everton, der 1974 für seinen Bildband über die *Cruzoob* einer Fiesta in Chumpon und einer in Tulum beiwohnte, beschreibt nur Aufführungen mit einem Holzstier. Er führt diese Form des Stierkampfes darauf zurück, dass die *Cruzoob* weder Rinderzucht betrieben, noch das Geld für den Ankauf aufzubringen vermochten (Everton 1991: 225f.). Auch Herman Konrad, der Ende der 1970er und Anfang der 1980er fünf verschiedenen Fiestas in Chumpon (1991: 133) besuchte, erwähnt lediglich die Rollenspielvariante. Im Oktober 2000 konnte ich bei einem Besuch der Fiesta in Tulum ebenfalls einen *wakax che'*-Stierkampf beobachten, doch fehlten diesem Schauspiel die Leichtigkeit und das Amüsement, das Villa

Rojas, Larsen und Everton herausstellten. Sowohl der *torero* als auch der »Stier« waren stark angetrunken und verkeilten sich ineinander. Es floss Blut und der verletzte Stierimitator ging daraufhin wutentbrannt auf den *torero* los. Zwei weitere Männer mussten eingreifen, um eine Schlägerei zwischen ihnen zu verhindern, während das Publikum dem unwürdigen Zwischenfall betreten zuschaute.

Auf der Fiesta von Tixcacal Guardia würde, wie mir meine Gesprächspartner erklärten, der Stierkampf mit dem *wakax che'* nur noch selten durchgeführt. Dass diese Variante im Untersuchungszeitraum fast vollständig an Bedeutung verloren hatte, mochte daran liegen, dass von einer nahe gelegenen Kooperative Rinder geliehen werden konnten und der Kampf mit echten Tieren sowohl für das Publikum wie auch für die *toreros* als Mutprobe attraktiver war. Im Vergleich zu den aufwendigen Darbietungen der professionellen Artisten, die auf der Fiesta im benachbarten Señor einen zirkusartigen Stierkampf inszenierten, verblasste überdies der komödiantische Aspekt des *wakax che'*. Die beiden Aufführungen mit dem *wakax che'* 2002 und 2004 kamen auch nur deshalb zustande, weil ich mich zur Teilnahme bereit erklärte. Mit der Einbeziehung eines Fremden gewann die Inszenierung an Potenzial: Ähnlich der Zeremonie des *okostaj pool* geriet sie zu einer Persiflage der Beziehung zwischen *máasewáal* und *ts'uul*. Darüber hinaus war die erweiterte Variante mit einem »fremden« *wakax che'* bereits zu einer Tradition in Tixcacal Guardia geworden, die vermutlich mit dem Auftritt von Sylvanus G. Morley 1936 begründet worden war. Zwar berichteten weder Villa Rojas noch Larsen von der aktiven Teilnahme des Archäologen, doch als Nelson Reed 1997 den Standortkommandanten Don Marce besuchte und an einem Dachsparren des Hauses eine Stiermaske entdeckte, bemerkte der Würdenträger, dass es »Don Sylvano« gefallen habe, den Stier zu spielen (Reed 2001: 351). Auch der Mesoamerikanist Nikolai Grube übernahm die Rolle, wie mir berichtet wurde, genauso wie eine japanische Ethnologin, die ebenfalls in den 1980ern die Fiesta besuchte. Als Ortwin Smailus im Jahr 2000 als *kuuchnal* ein Schwein spendete, wurde auch ihm diese leicht zweifelhafte Ehre zuteil. Den parodistischen Effekt des Schauspiels steigerten die Angehörigen der *kuuchnal*-Gruppe, indem sie seinem Stier nur einen – aus einem ausgestopften Socken bestehenden – »Hoden« anhängten. Ungeachtet der Hochachtung, die sie »Don Ernesto« Smailus und seinen Studierenden aufgrund ihrer Bildung entgegenbrachten, zielte der Hinweis auf die mangelnde »Potenz« des *ts'uul* womöglich auf unsere Defizite an Geschick und Ausdauer bei körperlicher Arbeit. Hinzu kam, dass Smailus zwar ein Schwein gespendet und zu den Zeremonien in der Kirche anwesend war, sich jedoch nicht an den vorbereiteten Arbeiten beteiligt hatte.

Die kulturelle Performanz des *wakax che'* lässt sich in Vorbereitung und Durchführung untergliedern. Die Herstellung des Stiergestells nahmen die Angehörigen der *kuuchnal*-Gruppe nach der Durchführung des mittäglichen Speiseopfers der *chimole* vor. Dabei wurde, anders als von Everton 1974 für Chumpon beschrieben, der Stierkopf nicht eigens für das Schauspiel geschnitzt, sondern war bereits vorhanden. Don Daniel erklärte, dass dieser schon sehr alt wäre und überdies der Einzige, der im Kreuzkult von Tixcacal Guardia noch vorhanden sei. Der Stierkopf war aus einem dunklen, schweren Holz gefertigt und besaß einen »Hals« mit drei Kerben, an dem das Gestell befestigt wurde (vgl. Abb. 26).

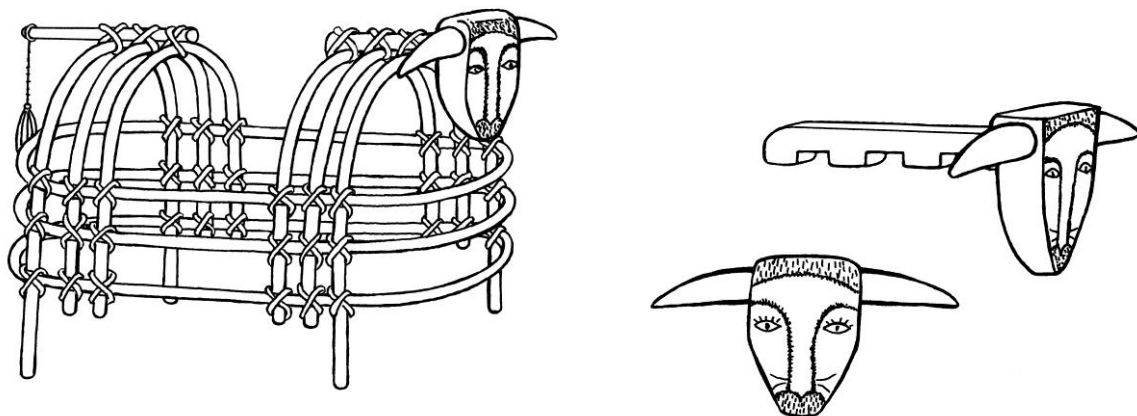


Abb. 26: Der Holzstier *wakax che'*

Zeichnung: Armin Hinz.

Die Konstruktion bestand aus mit einander verbundenen Lianen und einem geschnitzten Stierkopf mit einem gekerbten Hals. Über das Gestell wurde anschließend eine »Haut« aus Kunststoff-Maissäcken gezogen, die an die unterste Liane angenäht wurde.

Das Gestell des Stieres wurde jeweils aus einer sehr starken Liane namens *kibix ak*²⁰⁶ angefertigt, die direkt neben der Gemeinschaftsunterkunft im Gehölz wuchs. Die Arbeit führten wir im Schatten eines Baumes auf dem Platz vor der Unterkunft durch. Zunächst wurden drei Lianen von 1,50 m Länge und mit einem Durchmesser von etwa 2 cm in Bogenform hintereinander in einem Abstand von etwa 10 cm in den Boden gesteckt, damit sie ihre Form behielten. Sie bildeten den Schulterbereich, an dem der gekerbte Hals des Kopfes befestigt wurde. Im Abstand von etwa 50 cm wurden dahinter drei weitere Bögen als Beckenbereich aufgestellt, die wir mit einem Stock miteinander verbanden. Um diese sechs Bögen wurden nun drei parallel zueinander verlaufende Lianen gezogen und mit Stricken befestigt, sodass anschließend die Bögen aus dem Boden gezogen werden konnten und dennoch ihre Form behielten. Die überstehenden Enden der Bögen wurden gekürzt, bis

²⁰⁶ *Dalbergia glabra* (Miller) Standley.

auf vier, die die Beine des Stieres darstellten. An dem leicht überstehenden Stock am Becken des Stieres befestigten wir ein kurzes Seil mit einer Troddel als Schwanz. Das fertige Gestell wurde mit einem »Fell« aus aufgeschnittenen Maissäcken aus Kunststofffaser bedeckt, das mit groben Stichen an der untersten Liane vernäht wurde.²⁰⁷ Ich wurde gefragt, wie Kühe in Deutschland aussähen, und beschrieb eine schwarzbunte Schleswig-Holsteiner, woraufhin Don Daniel etwas Wäscheblau mit Wasser verrührte und entsprechende Flecken auf die Haut malte. Die *kuuchnalo'ob* amüsierten sich über den Namen Schleswig-Holsteiner, der sich für sie als wahrer Zungenbrecher erwies, und übten unter Gelächter, ihn auszusprechen. Der Stier bekam diesmal ein vollständiges Hodenpaar verpasst, aber die spöttischen Lobpreisungen der »dicken Eier« des »deutschen Stieres« erzeugten, wie zuvor das halbe Gehänge, ein nicht minder ironisches Bild der »Deutschen«. Während der Arbeiten, die mit viel Eifer und Ausgelassenheit vonstattengingen, kamen immer wieder Leute dazu, um sich die Fortschritte anzusehen, darunter auch die *toreros* und einige *bakéeros*. Alle bekundeten ihre Freude darüber, dass es einen Stierkampf mit dem *wakax che'* geben würde und ich mich bereit erklärt hatte, daran teilzunehmen.

Die Durchführung der Inszenierung begann bereits an der Gemeinschaftsunterkunft. Nachdem ich mir das Gestell umgehängt hatte,²⁰⁸ wurde ein Seil um den Hals des Stieres geschlungen und das andere Ende an einem Baum befestigt. Dann kam der *nojoch chi'ik* Don Humberto, um mich zum Stierkampfgatter zu führen. Ich war zuvor instruiert worden, dass ich mich widerspenstig zu verhalten habe und ich versuchte – von meinem Kuhhirten im Zaum gehalten – einige Angriffe auf unbeteiligte Fiesta-Besucher, die am Wegesrand standen. In der Arena angekommen, wurde ich in der Mitte des Feldes am *yaax che'* angebunden, wo ich mich des Gestells zunächst entledigte und zu der Gruppe von *toreros*, *bakéeros* und *kuuchnalo'ob* gesellte, die an dem folgenden Kampf teilnehmen wollten. Gleich den Stierkämpfen mit echten Rindern waren fünf Durchgänge vorgesehen, d. h. insgesamt fünf Männer setzten im Wechsel den Stier in Szene (vgl. Abb. 27). Ich wurde für den letzten Part eingeplant und sollte zuvor als *torero* mitwirken. Da bei dieser Variante des Stierkampfes keine Verletzungsgefahr bestand, hatten die Teilnehmer im Vorfeld dem Alkohol stärker zugesprochen. Einige hatten Schwierigkeiten, mit dem Gestell das Gleichgewicht zu halten, und stürzten mehrfach, wobei sich einer sogar den Knöchel verstauchte. Ich hatte mich bewusst mit dem Alkoholkonsum zurückgehalten, um mit den zumeist jüngeren

²⁰⁷ Wie das Fotos von Larsen (Villa Rojas 1945: plate 4) zeigt, wurde das Gestell des Holzstieres von 1936 mit einer Decke umhüllt. Auf zwei Fotos von Everton ist der Stier von Tulum 1974 mit dem echten Fell einer Kuh abgebildet (1991: 226f.).

²⁰⁸ Dazu wurden zwei am Gestell befestigte Gurte über die Schultern gelegt. Mit diesen, normalerweise über die Stirn gelegten *íaab*, werden Lasten, wie beispielsweise Feuerholz, auf dem Rücken transportiert.



Abb. 27: Der Kampf des Holzstieres *wakax che'*, August 2004

Foto: Paulina Xool Puc.

Das Holzgestell beim Stierkampfschauspiel wurde nach kurzer Zeit unter den Beteiligten weitergereicht.

und körperlich besser verfassten Männern mithalten zu können. Dennoch waren sie mir konditionell weit überlegen und die jeweiligen »Stiere« nutzten jede Gelegenheit, dies eingehend zu demonstrieren. Als ich dann schließlich das Gestell übernahm, war ich körperlich kaum noch in der Lage, meine »Wildheit« unter Beweis zu stellen und ich war froh, schließlich von den *bakéeros* mit dem Lasso eingefangen und an den *yáax che'* gebunden zu werden. Ungeachtet meiner schwachen Darbietung priesen im Anschluss an die Vorstellung viele Zuschauerinnen und Zuschauer die »deutschen Stiere« als besonders wild. Im August 2004 trachtete ich, meine konstitutionelle Schwäche durch eine komödiantische Einlage auszugleichen. Da die jungen Rinder oftmals voller Angst vor der unbekanntem Situation in der Arena ihr Wasser abschlugen, bauten wir im Hinterteil des Gestells eine mit Wasser gefüllte Plastikflasche ein, deren Verschluss ein kleines Loch aufwies. Durch Druck auf die Flasche schoss ein Strahl heraus und ich konnte auf diese Weise meine Unsicherheit, die ich auf der Fiesta 2004 noch nicht abgelegt hatte, zum Ausdruck bringen. Diese Selbstironisierung wurde von den Angehörigen meiner *kuuchnal*-Gruppe wie auch vom Publikum begeistert aufgenommen.

9.3 Die soziale Bedeutung der Tanzveranstaltungen

Die *baile de cumbia* verlieh der Fiesta ein anderes Gesicht als die anderen Ereignisse, die durch kleinere soziale Zusammenhänge charakterisiert waren. Durch die mit erheblichem technischen Aufwand verbundenen Tanzveranstaltungen erhielt die Fiesta die Züge eines Volksfestes, da sich hier die Angehörigen aller Referenzgruppen weitgehend zwanglos und ohne Beschränkungen im heiligen Bezirk aufhielten. Zugleich verwandelte sich der heilige Bezirk von Tixcacal Guardia von einem beschaulichen Ort zu einer spektakulären Bühne moderner Popkultur, die wie eine Projektion des beliebten mexikanischen Musikfernsehens anmutete. Die Cumbia-Bands verfügten, je nach Größe und Bekanntheitsgrad, über unterschiedliche Besetzungen. Neben elektronischer Orgel (*teclado*) und Schlagzeug wurden zumeist elektronische Gitarren oder Bässe eingesetzt und oft mit Conga-Trommeln ergänzt. Die optische Wirkung wurde durch den Einsatz aufwendiger Beleuchtung, Schwaden von Trockeneis oder den Auftritt von *baileras* (Tänzerinnen) verstärkt. Das zentrale Geschehen spielte sich in unmittelbarer Nachbarschaft der Kirche ab, die dabei auch des Nachts geöffnet war. Die akustische Präsenz der Veranstaltung dominierte den heiligen Bezirk weit über den Bühnen- und Tanzbereich hinaus und bei günstigem Wind war die Musik auch im vier Kilometer entfernten Señor noch deutlich zu vernehmen. Obwohl die *baile* als eine Repräsentation des »modernen« Lebens wirkte, stellte sie keinen Fremdkörper innerhalb der Fiesta dar. Die Würdenträger verfolgten – zumeist nur mäßig interessiert – das Geschehen vom Eingangsbereich der Kirche aus. Nur wenige übten verhaltene Kritik, doch häufig wiesen sie darauf hin, dass die Leute früher zu *maaya paax* getanzt hätten und die Cumbia eben die moderne Form der Unterhaltung darstelle. In Interviews betonten 1996 der *resador* Don Onesimo und 2004 auch der zweite Patron, Don Luis, dass die *baile* durchaus von Nutzen sei. Denn dadurch würden viele Besucherinnen und Besucher angezogen, die sich zu dieser Gelegenheit oftmals an ihre Religion erinnerten und die Kirche aufsuchten. Dabei nahmen die Würdenträger selbst die akustische Belastung hin, auch wenn die elektronisch verstärkte Musik den *maaya paax* der *noche bakeriyaj* 1996 oder 2002 zum *okostaj pool* weit übertönte. Zwar stellte die *baile de cumbia* den jüngsten Bestandteil der Fiesta dar, doch gehörte sie schon seit vielen Jahrzehnten dazu und bereits vor der Elektrifizierung der Region um 1970 reisten die Bands mit Stromgeneratoren an. Zunächst waren die *bailes* vor den jeweiligen Gemeinschaftsunterkünften der verantwortlichen *kuuchnal*-Gruppe durchgeführt worden. Etwa Ende der 1980er entstand der geplante Tanzboden an dem zentralen Platz, berichtete mir ein Angehöriger meiner Gastfamilie, an dem zuvor die Gemeinschaftsunterkunft der Kompanie seiner Familie stand.

Die *baile de cumbia* stellte einen Ausdruck des Zeitgeistes dar, was auch daran deutlich wurde, dass innerhalb des Untersuchungszeitraums von 1996 bis 2008 sie stärkerer Veränderung unterworfen war als alle anderen Bestandteile der Fiesta. In den ersten Jahren meiner Besuche war Cumbia auch unter Jugendlichen sehr beliebt und für junge Frauen wie Männer bedeutete die *baile* eine wesentliche Möglichkeit, potenzielle Lebenspartner kennenzulernen, sodass ihr in dieser Hinsicht eine herausragende Bedeutung zukam. Dies war auch der Grund, warum die Atmosphäre während der gesamten Tanzveranstaltung angespannt blieb und die jungen Leute sich nicht gelassen gaben. Um den Tanzboden herum wurden Plastikstühle aufgereiht, auf denen sich verheirateten und älteren Frauen niederließen – zumeist Angehörige der Müttergeneration der Tanzenden. Hinter den Stuhlreihen standen Väter und andere Männer, oftmals in losen Gruppen zusammen. Unter den kritischen Blicken ihrer Eltern präsentierten sich die verunsicherten Jugendlichen der Öffentlichkeit. Die jungen Männer überwandten ihren Hemmungen zumeist mithilfe des Konsums von Bier und reduzierten ihre unbeholfene Annäherung oftmals auf ein barsches *ko'ox* (Komm!). Die jungen Frauen bemühten sich um augenscheinliches Desinteresse und ignorierten die bisweilen penetranten Annäherungsversuche von Betrunkenen. Wenn sich ein Paar auf dem Tanzboden eingefunden hatte, standen die beiden nach Beginn der Musik zunächst fast unbewegt herum, ihre Blicke zu Boden gerichtet. Nur langsam setzten Tanzbewegungen ein, die in Anbetracht der ausgefeilten Tanzkultur Lateinamerikas äußerst spärlich ausfielen. Bei den Tanzveranstaltungen stellte der Tanzboden die eigentliche Bühne dar, während das Podium der Musiker von sekundärer Bedeutung war. Die Musiker schienen nahezu daran zu verzweifeln, dass jegliche Interaktionsrituale mit dem Publikum, die sie von anderen Auftritten auf der Halbinsel Yukatan gewohnt waren, in Tixcacal Guardia scheiterten. Das Publikum ließ sich trotz wiederholter Aufforderungen nicht dazu bewegen, Applaus zu spenden. Die Darbietungen wurden zwar interessiert verfolgt, aber mehr als eine Begleiterscheinung waren sie nicht. Im Laufe der Vorstellung gaben es die Bandmitglieder daher oftmals auf, ihrem Publikum Reaktionen zu entlocken.

Über die Jahre hinweg veränderte sich die *baile* allmählich und seit Mitte der 2000er verlor sie weitgehend ihre Bedeutung als Interaktionszone für die performativen Geschlechterbeziehungen der Jugendlichen, denn Rock, Hip-Hop, Reggaeton oder Reggae hatten die Cumbia abgelöst. Zugleich erschlossen sie sich im öffentlichen Raum andere Möglichkeiten der Partner(innen)-Suche, die sich durch den gemeinsamen Besuch weiterführender Schulen oder Ausflüge nach Felipe Carrillo Puerto ergaben. Währenddessen wuchs die Zahl tanzender Ehepaare bei der *baile* rasant, bis sich um 2008 fast ausnahmslos verheiratete Paare auf der Tanzfläche einfanden. Viele von ihnen mochten sich auf der *baile* ken-

nengelernt haben und nostalgische Erinnerungen pflegen, indem sie ihre Freude beim Tanz viel deutlicher zum Ausdruck brachten. Zugleich nahm die Anzahl auswärtiger Gäste, etwa aus der Kreisstadt Felipe Carrillo Puerto, leicht zu. Die Städter führten auch einen ausgefeilteren Tanzstil ein, von dem sich auch die Paare aus den Kreuzkultgemeinden zunehmend inspirieren ließen. Darüber hinaus traten die Auswärtigen auch in Interaktion mit der Band, weshalb in den letzten Jahren auch die Kreuzkultanhängerschaft dem Geschehen auf der Bühne mehr Aufmerksamkeit widmete und bisweilen sogar applaudierte. Angesichts dieser Veränderung gewann auch der Unterschied zwischen den kleinen lokalen Gruppen und bekannten Bands mit aufwendigerer technischer Ausstattung an Bedeutung. Während unbedeutendere Gruppen aus Felipe Carrillo Puerto oder den kleineren Städten im Bundesstaat Yucatán zumeist nur bekannte Musikstücke nachspielten, führten die populären Bands aus Mérida oder dem Bundesstaat Veracruz auch Eigenkompositionen auf. Aufgrund ihrer herausragenden Bühnenshows wurden sie für das Tanzen bevorzugt und die Auftritte lokaler Bands verloren weitgehend an Attraktivität. Zu den kleineren Veranstaltungen fanden sich allenfalls 20 bis 30 Paare zum Tanzen ein, nicht mehr als 200 Personen verfolgten das unmittelbare Geschehen und im gesamten heiligen Bezirk hielten sich nicht mehr als 1.000 Menschen auf. Hingegen kamen zu den populären Veranstaltungen bis zu 5.000 Zuschauerinnen und Zuschauern nach Tixcacal Guardia und die Tanzfläche war mit annähernd hundert Paaren voll besetzt.

Die *baile de cumbia*, die selten vor 23.00 Uhr begann und sich bis etwa 4 Uhr morgens hinzog, lieferte neben der eigentlichen musikalischen Vorstellung die Hintergrundmusik für die unterhaltsame Komponente der Fiesta. Besucherinnen und Besucher hielten sich auch in entlegeneren Bereichen des heiligen Bezirks auf, etwa in den Gemeinschaftsunterkünften, oder abseits der Bühne und der Tanzfläche am Bierstand. Viele wanderten mehr oder minder ziellos umher oder bildeten zeitweise kleinere Gruppen, um sich in Unterhaltungen zu vertiefen. Doch war die Lautstärke der Musik derart dominant, dass selbst in den Gemeinschaftsunterkünften die Verständigung erschwert wurde. Ein geruhsamer Schlaf war ohnehin nicht möglich und so blieben selbst die Kinder die Nächte über wach. Den Besucherinnen und Besuchern, die für mehrere Tage und Nächte auf der Fiesta blieben, stand der Mangel an Schlaf deutlich ins Gesicht geschrieben. Ein erheblicher Teil der männlichen Erwachsenen und Jugendlichen trank bisweilen große Mengen Bier, was ihr Kommunikationsvermögen ebenfalls einschränkte. Die Interaktionen reduzierten sich dann oftmals auf Gesten der Begrüßung, ein gemeinsames Anstoßen mit Bierflaschen sowie den Austausch von Phrasen. Ich wurde häufig von stark betrunkenen Männern belagert, die mich baten, ihnen ein Bier auszugeben oder die mir ein Bier ausgeben wollten, in der

Hoffnung, ich würde mich anschließend revanchieren. In den ersten Jahren des Untersuchungszeitraums verbrachte ich ganze Nächte in der Nähe der Tanzfläche, um die Atmosphäre einzufangen und den Ablauf zu dokumentieren. Dabei lernte ich, Distanz zum Bierstand und den Personengruppen zu halten, die vornehmlich mit Trinken beschäftigt waren. Der Genuss von Alkohol war zumindest für Männer weithin legitimiert. Allerdings berichtet Martos Sosa (1994: 41, 184) von der Kritik der *nojoch máako'ob* am Alkoholkonsum, der deren Ansicht nach zur Vernachlässigung religiöser Verpflichtungen geführt habe. Ihren Gesprächspartnern zufolge sei der Alkohol – wie auch der Stierkampf und die *baile* – erst auf Betreiben von Regierungsvertreter als Bestandteil der Fiesta eingeführt worden.²⁰⁹ Diese Auffassung haben meine Gesprächspartner nicht vertreten, vielmehr gaben sie an, dass es früher auf der Fiesta nur Schnaps gegeben habe, und kritisierten lediglich den Bierkonsum als Zeichen der Kommerzialisierung. Dennoch tranken auch die Kritiker, sofern sie es sich leisten konnten, lieber Bier als Schnaps.

Im öffentlichen Raum der Fiesta sah ich nur vereinzelt Frauen trinken, darunter hauptsächlich zu Besuch weilende Städterinnen aus Felipe Carrillo Puerto. Im Jahr 2002 betrat eine Stadtbewohnerin sogar mit einer Bierflasche in der Hand die Tanzfläche und präsentierte dergestalt ein neues weibliches Rollenverständnis. Meinem Eindruck nach entwickelten die Frauen mehr Selbstbewusstsein in Bezug auf Alkoholkonsum in der Öffentlichkeit, doch blieb er maßvoll und eine Ausnahmeerscheinung. Eine Zahl von Männern trank hingegen so exzessiv, dass sie torkelten oder auf dem Boden liegend ihren Rausch ausschlieften, was nie negativ sanktioniert wurde. Zumeist waren die *bakéeros* oder andere Umherstehende darum bemüht, sie bequemer zu lagern oder sie zur Seite zu geleiten, wenn sie mitten auf einem Weg oder in einem Türrahmen einschlieften. Im August 1996 hatte allerdings eine Band eine Videoleinwand aufgebaut, auf der Szenen vom Stierkampf am Nachmittag gezeigt wurden. In die visuelle Darbietung wurden zusätzlich aktuelle Aufnahmen des Publikums eingeblendet, die von vier in erhöhten Positionen angebrachten, beweglichen Kameras eingefangen wurden. Der für die Kameraführung und Zusammenstellung Verantwortliche fokussierte dabei wiederholt auf einen Betrunkenen, der regungslos auf dem Platz lag. Dessen Ehefrau war von der öffentlichen Demütigung so betroffen, dass sie ihn schließlich sichtlich erzürnt aus dem Blickwinkel der Kameras zog. Die weitreichende Toleranz auch gegenüber exzessivem Alkoholkonsum war nicht zuletzt deshalb möglich, weil dieser nicht

²⁰⁹ Wie bereits erläutert, umfasst die Bezeichnung *nojoch máako'ob* neben den Würdenträgern des Kreuzkultes auch kulturelle Experten historischen Wissens (vgl. Kap. 4.1.3). Einige von Martos Sosas anonymisierten Gesprächspartnern waren protestantische Konvertiten, die als Grund für ihren Übertritt häufig den übermäßigen Alkoholkonsum anführten. Möglicherweise sind Martos Sosas konträre Ergebnisse auf die Abstinenz ihrer protestantischen Gesprächspartner zurückzuführen.

oder äußerst selten zu gewalttätigen Auseinandersetzungen führte. Während der gesamten Zeit, die ich während der Fiesta im heiligen Bezirk verweilte, kam es lediglich zu zwei kleineren Schlägereien, die sofort unterbunden werden konnten. Darüber hinaus gab es nur wenige Streitigkeiten, die allerdings nie eskalierten. Einzig im Jahr 2006 kam es, ausgelöst durch den Aufmarsch von fünfzig Jugendlichen aus Felipe Carrillo Puerto, zu Handgreiflichkeiten, die in einer Massenschlägerei endeten.²¹⁰ Ansonsten blieb die Fiesta – auch während der *baile* – in all den Jahren angesichts des starken Alkoholkonsums erstaunlich friedlich. Dabei zeigte sich m. E. auch bei den weniger im Kreuzkult verankerten Besuchern ein gewisser Respekt vor der als heilig empfundenen, konfliktfreien Atmosphäre der Fiesta und den Autoritäten des Kreuzkults.

9.4 Die ökonomische Bedeutung der Tanzveranstaltungen

Ohne die *baile de cumbia* und den dazugehörenden Bierverkauf würde die Fiesta von Tixcacal Guardia weitgehend nur Würdenträger und religiöse Aktivisten, insbesondere die *kuuchnalo'ob*, zusammenführen. Erst die populären Tanzveranstaltungen boten die Gelegenheit, dass sich Besucherinnen und Besucher aus allen Referenzgruppen innerhalb des heterogenen Gruppenzusammenhanges der Zona Maya beteiligten, was den gesellschaftlichen Stellenwert des Kreuzkultes stärkte. Die Verantwortlichen der Fiesta beschritten dabei den Weg einer kontrollierten Kommerzialisierung, der von den *kuuchnalo'ob* umgesetzt und innerhalb der Anhängerschaft von kontroversen Diskussionen begleitet wurde (vgl. Kap. 8.2). Auf symbolischer Ebene hatten diese gewinnorientierten Unternehmungen ihren Preis: Die Kosten für Tanzerlaubnis und Bierkonsum beschränkte die Teilhabe auf diejenigen, die materiell besser gestellt waren. Personen, die von *milpa*-Subsistenz lebten, wurden zunehmend ausgeschlossen, denn im Untersuchungszeitraum stiegen die Preise für Tanz und Bier: Zwischen 1996 und 2000 bezahlten tanzwillige Männer zwischen 20 und 40 Pesos, wofür sie eine Erkennungsnadel erhielten, die sie zum Tanzen berechtigte, während die aufgeforderten Frauen kein Entgelt zu entrichten hatten. Seit Mitte der 2000er stiegen die Kosten auf wenigstens 50 Pesos sogar für kleinere, lokale Cumbia-Gruppen und für die populären Bands waren bis zu 150 Pesos zu zahlen. Da sich das Tanzverhalten verändert hatte und nur noch wenige, feste Paare tanzten, wurde die Gebühr für beide Part-

²¹⁰ An diesem Abend befand ich mich allerdings nicht in Tixcacal Guardia und bekam diese Begebenheit von meinem Freund Andres erzählt. Er bezeichnete die Auseinandersetzung mit dem Wort *x wookin lo'ox*, in dem, wie er mir erklärte, das Wort für Kampf (*lo'ox*) um das englische »walking« ergänzt werde, um die sich hin und her bewegende Masse zu beschreiben. Meines Wissens ist dies das erste englische Lehnswort, das Eingang in Maya fand.

ner erhoben. Auch die Bierpreise stiegen rasant; kostete 2004 eine Flasche Bier nur 7 Pesos, wurden 2008 bereits 14 Pesos verlangt (vgl. Tab. 16 im Anhang). Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung konterkarierte die *baile* gewissermaßen den Effekt einer symbolischen Reproduktion der »alten« Lebensweise der »armen Leute«, der bei den anderen kulturellen Performanzen erzeugt wurde. Der Großteil der Besuchenden war darauf angewiesen, die beschränkten finanziellen Ressourcen geschickt zu verwalten. Denn die Kosten eines hohen Bierkonsums der Männer konnten durchaus dazu führen, dass andere Familienangehörige weder am Tanz teilnehmen noch sich ein Erfrischungsgetränk leisten konnten. Paare, die sich zum Tanzen entschlossen, wogen ab, an welchem Tag und zu welcher Gruppe sie tanzen wollten. Mit zunehmender Abhängigkeit von Lohnarbeit und geregelten Arbeitszeiten wurden die Veranstaltungen an Samstagen bevorzugt, was begünstigte, dass für diese Tage die populäreren Bands engagiert wurden.

Die größten Veranstaltungen bestritt 2000 und 2004 der aus Campeche stammende *Alfredo y sus teclado* (Alfredo und seine Klaviaturen). Der als »*el pulpo*« (der Krake) bekannte Musiker, dessen Name darauf zurückgeführt wurde, dass er seine Orgel neben der Klaviatur auch mit einem Pedalregister spielte, zog über 5.000 Zuschauerinnen und Zuschauer an. Somit konnten diese Großkonzerte aus Platzgründen nicht im heiligen Bezirk veranstaltet werden, sondern 150 m entfernt auf dem großen Platz vor dem lokalen Verwaltungsbäude (*delegación*). Das Areal zum Tanzen wurde zu diesem Anlass mit einem Maschendrahtzaun umgrenzt, um sicherzustellen, dass nur zahlendes Publikum Zutritt erhielt. Auch der Musiker Nelson Canzela aus dem Bundesstaat Veracruz trat 2008 an diesem Ort unter gleichen Bedingungen auf. Diese Großveranstaltungen überstiegen in Aufwand und Publikumsumfang sogar die von mir besuchten kommerziellen Veranstaltungen der Fiesta von Señor. Die *baile de cumbia* stellte zwar den subsistenzwirtschaftlich geprägten Charakter der Fiesta in Tixcacal Guardia infrage, bot aber zugleich eine Bühne, auf der diese Entwicklung zur Diskussion stand: Angehörige verschiedener Referenzgruppen formulierten Kritik am zunehmenden gewinnorientierten Handeln. Dabei artikulierten die Kreuzkultangehörigen ihre Befürchtungen über einen fortbestehenden gesellschaftlichen Ausschluss in Quintana Roo und forderten die Teilhabe am Wirtschaftswachstum innerhalb des Bundesstaates. Es wurde eine rege Debatte über die ethischen Grundsätze wirtschaftlicher Unternehmungen geführt, wobei moralische Grenzen des Gewinnstrebens (*negoosyoj*) angesichts der sich verändernden sozialen und ökonomischen Realität verhandelt wurden.

Die *baile de cumbia* bot den *kuuchnalo'ob* die Gelegenheit, neben der Einlösung ihres religiösen Versprechens, auch mit ihrer Tanzveranstaltung zum Gelingen und zur Reputation

der Fiesta von Tixcacal Guardia beizutragen. Die *kuuchnal*-Gruppen, die kein finanzielles Risiko eingehen oder ihren Aufwand verringern wollten, gingen einen Vertrag mit der Brauerei *Corona* ein, die, ebenfalls risikoarm, zumeist kleinere Bands verpflichtete. Die *kuuchnalo'ob*, die als Subunternehmer von *Superior* auf eigene Verantwortung die Organisation von Stierkämpfen und *baile* übernahmen (vgl. Kap. 6.1.2), sahen ihre unternehmerische Kompetenz auf die Probe gestellt: Zunächst waren mit der terminlichen Festlegung auf einen bestimmten Wochentag, die Erfolgsaussichten zu beurteilen. Die *kuuchnal*-Gruppen, die einen Wochenendtermin belegten, waren eher bereit, das Wagnis einzugehen, eine der populären Bands zu verpflichten, die auch eine höhere Anzahlung forderten. Diese Großveranstaltungen wurden überdies als Joint Venture mit Besitzern von Läden (*tiendas*) organisiert. Neben den verschiedenen Wochentagen setzte auch der Fiesta-Zyklus in Tixcacal Guardia den Rahmen für die jeweiligen Bedingungen und Risiken, unter denen die *baile* bei den drei Fiestas ausgerichtet wurde. Die April-Fiesta erstreckte sich über zwei Wochenenden, wodurch sich eine Konkurrenzsituation für zwei *kuuchnal*-Gruppen ergab, die sich beide Hoffnung auf eine gut besuchte *baile* machen konnten. Bei der August-Fiesta drohten unvorhersehbare, heftige Regenfälle die Tanzveranstaltungen zu einem Verlustgeschäft zu machen. Die monetären und zeitlichen Verpflichtungen der Kreuzkult-Angehörigen, die sich bei der Dezember-Fiesta mit der Verehrung der Jungfrau de Guadalupe ergaben, begrenzten erwartbare Einkünfte (vgl. Kap. 6.3.1). Innerhalb dieser Rahmenbedingungen wählten die einzelnen *kuuchnal*-Gruppen die Strategie, die ihnen zumindest ein ausgeglichenes Budget zu versprechen schien.

Daher wurden einige Cumbia-Gruppen, wie *Calavera Show* aus Vallodolid oder *Fantasmas del Oriente* aus Tizimín, aufgrund der kürzeren Anfahrt mehrfach gebucht. Letztere spielte im April 2005 sogar an zwei Tagen hintereinander, was die Kosten für die beiden beteiligten Kompanien reduzierte. Bedeutendere Bands reisten häufig aus Mérida an, der größten Stadt der Halbinsel Yukatan, wie *Chispasos* (2004) und *Banda Israel* (2005). Ebenso die beliebte Cumbia-Band *Censurado*, die in den Jahren 2000, 2004 und 2005 auftrat. Musikalische Experimente, wie etwa die mobile Disco *Flash Gordon* auf der Fiesta von Señor, vermieden die *kuuchnalo'ob* in Tixcacal Guardia. Zwar hätten Veranstaltungen mit Hip-Hop oder Reggaeton sicherlich Jugendliche stärker angesprochen, doch hätte ein neues Publikum ein anders Tanzverhalten an den Tag gelegt, sodass auch ein geänderter Vergütungsmodus erforderlich gewesen wäre. Darüber hinaus oblag die Auswahl des Musikprogramms den *kuuchnalo'ob* – über Dreißigjährigen, die selbst Cumbia bevorzugten. Nicht zuletzt hätten die im Hip-Hop oder Reggaeton üblichen, anstößigen Texte unter Umständen eine Auseinandersetzung mit älteren Besucherinnen und Besucher herausge-

fordert.²¹¹ Lediglich im Jahr 2002 wich eine *kuuchnal*-Gruppe davon ab, als sie den Reggae-Musiker *Santos Santiago* aus Felipe Carrillo Puerto verpflichtete (vgl. Kap. 5.1). Er war der erste Musiker in der Zona Maya, der Eigenkompositionen mit Texten in Maya sang, in denen er den Kreuzkult und die Lebensweise der Armen – der *óotsil máako'ob* – thematisierte. Seine Stücke wurden in dieser Zeit vielfach in den Lokalsendern oder über die Lautsprecheranlagen in Señor gespielt und trafen musikalisch wie textlich den Geschmack des Publikums. Sein Auftritt, zu dem er neben seinen mayasprachigen Reggae-Stücken auch Tanzmusik im Stil von Cumbia und Tropical spielte, zog zwar ein zahlreiches Publikum an, doch blieb die Tanzfläche weitgehend verwaist. Obwohl die *kuuchnal*-Gruppe eine zusätzliche Cumbia-Band verpflichtet hatte, die sich mit *Santos Santiago* abwechselte, blieb der ökonomische Erfolg aus. Das Publikum sah den Auftritt indes als gelungene Bereicherung der Fiesta an und somit gewann die verantwortliche *kuuchnal*-Gruppe zumindest an Reputation.

Die Bedeutung der Unterhaltungsveranstaltungen sowohl für die *kuuchnal*-Gruppen wie auch für die Fiesta erschloss sich mir vor allem innerhalb der Gruppe, an der ich beteiligt war. Diese schloss 2004 einen Vertrag mit der Brauerei *Corona* ab, doch aufgrund von Unstimmigkeiten mit zwei anderen *kuuchnal*-Gruppen nahm *Corona* auch die organisatorischen Verpflichtungen für unsere Gruppe nicht länger wahr, sodass unsere *baile de cumbia* ausfiel (vgl. Kap. 8.2). Die *kuuchnalo'ob* meiner Gruppe waren beschämt, dass sie zu diesem Fiesta-Bereich nichts beizusteuern hatten und entschieden, sich künftig als Subunternehmer der Brauerei *Superior* eigenverantwortlich um die Organisation zu kümmern. Da sie auf der folgenden August-Fiesta 2006 den vorteilhaften Samstags-Termin bestritten, engagierten sie die weithin populäre Band *Jumbo Jeet* aus Mérida und konnten einen Gewinn verbuchen.²¹² Als ich im Jahr 2008 an den Vorbereitungstreffen teilnahm, waren die *kuuchnalo'ob* aufgrund ihrer vorangegangenen Erfahrung zuversichtlich. Da unsere Tanzveranstaltung jedoch an einem Dienstag stattfinden sollte, entschied sich die Gruppe für die etwas kleinere Band *Luis y su Grupo Felino*, die ebenfalls aus Mérida stammte. Die zur Promotion ausgehändigten CDs und Plakate wurden unter den *kuuchnalo'ob* verteilt und diese identifizierten sich mit dem von ihnen gebotenen Programm und warben im Familien- und Bekanntenkreis für die Veranstaltung. Der Preis des Engagements betrug insgesamt 17.000 Pesos und die notwendige Anzahlung (*enganche*) erforderte von jedem der

²¹¹ Leider habe ich diese Fragen nicht mit Angehörigen verschiedener *kuuchnal*-Gruppen diskutieren können. Die allgemeine Debatte über *pooch'il* – sexuell anzügliche Schmährede – offenbarte allerdings Vorbehalte der älteren Generation. Mein Freund Andres war der Ansicht, dass die große Mehrzahl der Teilnehmenden nach wie vor Cumbia-Musik als den adäquaten Musikstil für die Fiesta erachteten.

²¹² Leider liegen mir diesbezüglich nur wenige Aufzeichnungen vor, da ich mich aufgrund unserer wenige Tage zuvor stattfindenden Hochzeit in Tixcacal Guardia nicht durchgehend mit der Fiesta befassen konnte.

zwölf beteiligten *kuuchnal*-Paare eine Vorausleistung von 600 Pesos. Im Vergleich zu dem am folgenden Tag stattfindenden Auftritt von *Nelson Kanzela*, der seinen Auftraggebern insgesamt 70.000 Pesos berechnete, war die Summe gering. Dennoch blieb es eine hohe finanzielle Belastung, die überdies die Gefahr barg, dass bei starkem Regen ein Verlust von annähernd zwei Wochenlöhnen zu bewältigen war. Da auf der August-Fiesta 2008 bereits an vorangegangenen Tagen zwei größere Bands aus Mérida spielten und am folgenden Tag mit *Nelson Kanzela* die Hauptattraktion folgte, erfüllten sich die Hoffnungen auf einen Gewinn in diesem Jahr nicht. Allerdings blieb unser Verlust auf die bereits angezahlten 600 Pesos beschränkt, da uns die Band aufgrund der spärlichen Tanzentgelte einen Preisnachlass von 3.000 Pesos gewährte. Die *kuuchnalo'ob* meiner Gruppe waren mit dem Auftritt der Musikband durchaus zufrieden und erklärten ihren Verlust damit, dass die Leute ihr Geld für den Abend mit *Nelson Kanzela* aufgespart hätten. Die sichtliche Enttäuschung über den ausbleibenden Gewinn wurde mit dem Argument überspielt, dass die Fiesta ohnehin nicht der Ort für profitorientierte Geschäfte sei und sich die Einbußen noch in erträglichen Grenzen hielten.

Obgleich die »heilige Arbeit« für den Ritualzyklus der Speiseopfer-Zeremonien eindeutig im Vordergrund stand (vgl. Kap. 8), betrachteten die *kuuchnalo'ob* die Organisation der Tanzveranstaltung als eine Herausforderung, der sie mit Engagement begegneten. Ein Großteil der Kreuzkultanhängerschaft bestritt ihren Lebensunterhalt nur noch zu einem Teil mit der *milpa*-Subsistenz und ergänzte ihn mit Lohnarbeit oder durch selbstständige Tätigkeiten, wie dem Betreiben der Läden (*tiendas*) oder ökotouristischen Projekten. Daher bot ihnen die Organisation der *baile* die Gelegenheit, zusätzliche Erfahrungen in Bezug auf Bedarfseinschätzung und Kalkulation zu sammeln. Darüber hinaus gewannen die Beteiligten Vertrauen in ihre wirtschaftliche Kooperation, was außerhalb der Fiesta auch die Bildung weiterer Gruppen begünstigte, die gemeinsam Lohnarbeit aufnahmen oder Projekte durchführten. In dieser Hinsicht spiegelte die Durchführung der Tanzveranstaltung nicht nur die Diversifikation der Cruzoob-Ökonomie wider, sondern stellte auch ein Versuchsfeld für neue wirtschaftliche Strategien dar.

10 Schluss

Der soziale und ökonomische Wandel im Bundesstaat Quintana Roo seit den 1970er Jahren – verstärkt seit etwa 2000 – hat zu differierenden Lebenswirklichkeiten innerhalb der Kreuzkult-Anhängerschaft geführt und ihre Sicht auf die Welt verändert. Die Zona Maya, in der die ehemals politisch unabhängige und zurückgezogen lebende Gemeinschaft siedelt, schließt an den weitgehend urbanisierten Küstenstreifen von Tulum bis zur Touristenmetropole Cancún an, der sogenannten Riviera Maya oder Zona Turística. Mit dem zunehmenden Anbau von Cash Crops oder der Aufnahme von Lohnarbeiten im Tourismussektor veränderten sich die ökonomischen Verhältnisse der Cruzoob. Davon profitierten vornehmlich die Angehörigen der jüngeren Generationen, insbesondere, wenn sie eine Ausbildung vorweisen konnten. Die Älteren unter der Kreuzkultanhängerschaft bestritten ihren Lebensunterhalt weiterhin überwiegend aus Erträgen der *milpa*-Subsistenz ergänzt durch die Aufzucht von Schweinen oder Geflügel, die Honiggewinnung, das Zapfen von Chicle, das Betreiben eines kleinen Ladens oder durch zeitlich begrenzte Lohnarbeit in kommunalen Infrastrukturmaßnahmen.

Die subsistenzorientierte Lebensweise stellte gleichsam den Kern des Kreuzkults dar, in dem Ethiken und Praktiken, Feldbauriten und Speiseopferzeremonien zahlreiche Bezugspunkte schufen. Für die mehrheitlich älteren Würdenträger bildete er überdies ein Versorgungsnetzwerk, mit der eine drohende Altersarmut gemildert werden konnte – sei es durch die geringfügige staatliche Unterstützung für Amtsinhaber oder dem reziproken Verteilen von Opferspeisen. Dabei kam dem System von Speiseopfern eine herausragende Bedeutung zu, denn zusätzlich zu der alle acht Monate stattfindenden Fiesta von Tixcacal Guardia wurden auch in den einzelnen Kreuzkultgemeinden Patronats-Fiestas veranstaltet. Auch wenn die Kreuzkult-Würdenträger außerhalb der Fiesta bei der Kreuzwache, den damit verbundenen regelmäßig durchgeführten Speiseopfern und in den Feldbauriten tätig waren, erfolgte während der Fiesta eine Bündelung ihrer Aktivitäten. Dabei kam die Ämterhierarchie des Kreuzkults durch die zahlreichen Verantwortlichkeiten und Verpflichtungen der obersten Amtsinhaber erst zur vollen Geltung. Denn zu diesen regelmäßigen Anlässen fanden die Würdenträger aller Bereiche und Ränge zusammen, wie sonst nur bei außerordentlichen Ereignissen, beispielsweise als 2009 der Kreuzpatron Don Agapito abgesetzt wurde. Zur Zeit der Fiestas nahm der Kreuzkult performativ die Gestalt einer sozialen Realität an, die für die Besucherinnen und Besucher nicht nur sichtbar wurde, sondern in die sie einbezogen wurden. Außerhalb der Fiesta beschränkten sich Aktivitäten innerhalb des Kreuzkults zumeist auf kleine Gruppen, die, wie bei der Kreuzwache, lediglich

einer einzigen Kompanie angehörten. Die Fiesta des heiligen Kreuzes von Tixcacal Guardia erscheint mir ein wichtiges Moment dafür, die Kontinuität der komplexen Struktur im Kreuzkult aufrechtzuerhalten. Sie ist darüber hinaus unverzichtbar dafür, dass sowohl die Anhängerschaft wie auch Außenstehende die Institution als einen sozialen Akteur im Bundesstaat wahrnehmen. Da die Fiesta im abgeschiedenen Tixcacal Guardia stattfand, wurde sie zudem zu einem Rückzugsort mit Ausschlusscharakter. Der weitgehende Verzicht auf öffentliche Bekanntmachung für die Fiesta sowie das ausschließliche Sprechen von Maya in Tixcacal Guardia stellten sicher, dass sich fast nur Angehörige des Kreuzkults oder der Erinnerungsgemeinschaft des Kastenkriegs einfanden. Da die Ablehnung von Alkoholkonsum und weltlichen Vergnügungen der protestantischen Konvertiten deren Beteiligung ausschloss, wurden Bezüge zu einer Vergangenheit geschaffen, in der konfessionelle Auseinandersetzungen in den Kreuzkultgemeinden noch nicht vorhanden waren.

Diese Repräsentation einer Vergangenheit, in der die kulturell relativ homogene Kreuzkultgemeinschaft isoliert vom Rest der Gesellschaft lebte, wurde auch durch die Zusammenarbeit und den Aufenthalt in den Gemeinschaftsunterkünften des heiligen Bezirks von Tixcacal Guardia erzeugt. Die Konzentration der Festgemeinschaft in einem eigens für die Veranstaltungen vorgesehenen Areal entzog diese weitgehend vom zunehmend konsumorientierten und von Unterhaltungselektronik geprägten Alltagsleben in den jeweiligen Herkunftsgemeinden. Diese Besonderheit unterschied die Fiesta von Tixcacal Guardia von anderen Fiestas auf der Halbinsel Yukatan, bei denen diese deutliche Trennung nicht vorhanden war. Weitere Vergangenheitsbezüge entstanden durch das Primat der »heiligen Arbeit«, mit ihren Praxen und Techniken der subsistenzorientierten *milpa*-Wirtschaft, deren symbolträchtigstes Element das Anlegen der Erdöfen darstellte. Auf diese Weise wurde eine Repräsentation der »Lebensweise der Armen« erzeugt, die mit den Debatten der historischen Kreuzkultgemeinschaften über Rechtschaffenheit und Arbeitsethiken korrespondierte und vielfältige Diskussionen anregte. Diese »gelebte Erinnerung« wurde jedoch nicht durch die theatralische Umsetzung eines »traditionellen« Lebens mit einem expliziten Ausschluss »moderner« Elemente bewusst in Szene gesetzt. Darin unterschied sich die Kreuzkultanhängerschaft von der indigenen Bildungselite mit ihrer Pan-Maya-Ideologie. Denn diese suchte mit der Bezugnahme auf die vorspanische Zeit oder auf eine idealisierte Dorfgemeinschaft sowie mit der Bereinigung der Maya-Sprache von spanischen Einflüssen die Vision einer unverfälschten Maya-Kultur zu etablieren, die mit der Alltagswelt der mayasprachigen Bevölkerung in der Zona Maya nichts gemein hatte. Im Gegensatz dazu ermöglichte die Geschichte ihrer politischen Unabhängigkeit und gesellschaftlichen Autonomie den Cruzoob, die historischen Erfahrungen mit den heutigen Verhältnissen in Be-

ziehung zu setzen, und in die lebensnahe Gestaltung ihrer Zukunft einzubringen. Während die Protagonisten der Revitalisierungsbewegung die indigene Vergangenheit keiner kritischen Reflexion unterziehen und bestehende Missstände allein auf die 500-jährige Fremdbestimmung durch spanische Kolonisatoren und ihre Nachkommen zurückführen, stand die Kreuzkultgemeinschaft während der langen Phase der politischen Selbstbestimmung in der Verantwortung, ihre gesellschaftliche Utopie zu verwirklichen. Zwar bildete die Unterdrückung der »Armen« ein zentrales Element der Cruzoob-Debatten und wird auf die heutigen ökonomischen Verhältnisse übertragen, doch gleichermaßen stand das autoritäre Regime der historischen Kreuzkultelite in der Kritik.

Auf der Fiesta äußerte sich diese Reflexion der eigenen Geschichte darin, dass die Würdenträger ihre Führung mit einem Vorbildcharakter zu legitimieren hatten und ihre Autorität immer auch der Zustimmung der Anhängerschaft bedurfte. Eine Abkehr von der früheren Zwangsgemeinschaft, in der rigide Normen hinsichtlich der angestrebten Lebensweise durchgesetzt wurden, zeigte sich etwa in der Absetzung der Kreuzpatrone Don Isidro und Don Agapito, denn dieses Amt wurde früher auf Lebenszeit vergeben. Auch die auf der Fiesta allseits geübte Toleranz gegenüber differierenden Ansichten und Verhaltensweisen spiegelte die innergemeinschaftliche Debatte wider. Fast alle meine Gesprächspartnerinnen und -partner verbanden mit dem in der mexikanischen Revolution popularisierten Schlagwort »libertad« nicht nur eine gesellschaftliche und ökonomische Freiheit und Abschaffung (post-)kolonialer Ausbeutungsverhältnisse. In gleicher Weise verstanden sie die *libertad* als Freiheit dazu, die im *úuchben tuukul* (alten Denken) verankerten Ethiken, die sich daraus ergebenden Verhaltenserwartungen und die Deutungshoheit der Kreuzkult-Elite infrage zu stellen. Demzufolge war mit der »gelebten Geschichte« auch eine Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit verbunden, aus der ein Wunsch nach demokratischer Partizipation unter der Kreuzkult-Anhängerschaft erwuchs. Zwar wurden Fragen der gesellschaftlichen Orientierung durchaus kontrovers diskutiert, doch entstand über die Jahre des Untersuchungszeitraums eine weitgehende Übereinkunft darüber, dass eine neue Zeit und eine globalisierte Welt auch eine zukunftsgerichtete gesellschaftliche Neupositionierung erfordere. Die alten Prophezeiungen über eine Zwischenzeit, in der sich die Cruzoob in der Welt der *ts'uulo'ob*, der Fremden, einrichten würden, lieferten eine Deutungsgrundlage für den pragmatischen Umgang mit den sozialen und ökonomischen Veränderungen im Bundesstaat Quintana Roo. Die kastenkriegsbezogene Kriegsrhetorik, mit der ein finaler Kampf beschworen wird, diente vor allem der Artikulation eines politischen Willens zur Selbstbestimmung sowie der Organisation zivilen Ungehorsams – wie im Jahr 2006, als die Unterstützerinnen und Unterstützer für den PRD-Politiker »Chacho« García

Zalvidea auf die Straße gingen. Die Wiederaufnahme des bewaffneten Kampfs zur Erfüllung der Prophezeiung wurde nicht ernsthaft erwogen. Medien- und Erfahrungsberichte²¹³ von der Bürgerkriegssituation im benachbarten Bundesstaat Chiapas, wo die aufständische EZLN gegen das mexikanische Militär kämpfte, vermittelten den Cruzoob ein klares Bild von den Kräfteverhältnissen im Land. Überwiegend wurde nach Anzeichen für einen apokalyptischen Krieg auf globaler Ebene gesucht. In diesem vermeintlich letzten Krieg sahen sich meine Gesprächspartner nicht unbedingt als Kriegspartei. Der *nojoch chi'ik* Don Humberto empfahl mir auf der Fiesta 2008, im Falle eines Weltkrieges nach Tixcacal Guardia zu kommen, da einzig dieser Ort von den Kämpfen verschont bliebe.

Neben ideologischen Freiheiten wurden auch ökonomische Freiheiten zum Thema der Fiesta. Die Integration der Tanzveranstaltungen und der Verkauf von Bier wurden zwar kontrovers diskutiert, jedoch nicht grundlegend infrage gestellt. Die Kreuzkultgemeinschaft wagte dabei den Weg einer kontrollierten Kommerzialisierung der Fiesta. Viele *kuuchnal*-Gruppen entschieden sich als Subunternehmer dazu, Verantwortung für die Organisation von *baile* und Bierverkauf zu übernehmen, um Unkosten zu minimieren oder gar kleine Gewinne zu erwirtschaften. Die Inkorporation des populären Unterhaltungsektors wurde von der Kreuzkult-Elite einerseits strategisch gefördert – in der Hoffnung, dass die Besucherinnen und Besucher der Unterhaltungsveranstaltungen auch in die Kirche kommen würden. Andererseits wurde auf diese Weise bekräftigt, dass der Kreuzkult nicht nur mit religiösen, sondern auch mit weltlichen Angelegenheiten befasst war. In der Tradition sozio-politischer Administration suchten die Akteure gesellschaftliche Positionen und Verhaltenserwartungen zu formulieren. Dabei konnte die Kreuzkultelite nicht einfach eine Deutungshoheit für sich in Anspruch nehmen, sondern die aktualisierte Vision einer gottgefälligen und gerechten Gesellschaft wurde in Abstimmung mit der Anhängerschaft entwickelt und auf der Fiesta umgesetzt. Mit der Wahrnehmung und der Ausdeutung von göttlichen Zeichen (*chikula*) ergaben sich bedeutende Kulminationspunkte für die Debatte. Der Sturz des *yáax che'*-Baumes im Jahr 2000 setzte eine kritische Diskussion darüber in Gang, welche Grenzen der Kommerzialisierung der Fiesta gesteckt werden sollten. Der lang ersehnte Regen beim Besuch des PRD-Politikers »Chacho« im April 2005 bewog die zunächst zögerlichen Kreuzkultvertreter zur eindeutigen politischen Unterstützung.

Die Möglichkeit der heterogenen Kreuzkultanhängerschaft, Übereinkünfte zu schaffen und sich als sozialer Akteur zu etablieren, wurde durch die Verschiedenartigkeit der einzelnen Veranstaltungen auf der Fiesta und ihrem Zusammenspiel hergestellt. Die drei Kategorien von »Bühnen«, die sich aufgrund der jeweils ähnlichen *Settings* der zusammengefassten

²¹³ In Señor lebten um 1998 etwa ein Dutzend Bürgerkriegsflüchtlinge aus Chiapas.

Ereignisse herausarbeiten ließen (vgl. Kap. 7–9), verliehen der Fiesta einen jeweils unterschiedlichen, spezifischen Charakter. Auf diesen Bühnen wurde eine distinkte Atmosphäre erzeugt sowie bestimmte Interessen und Erwartungen bedient, was somit Angehörige entsprechender Referenzgruppen anzog (vgl. Abb. 28).

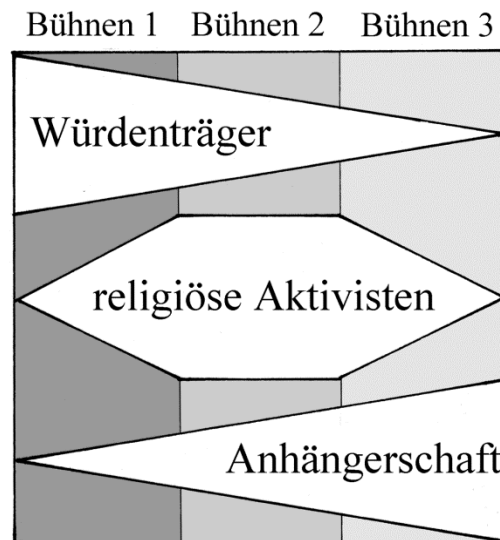


Abb. 28: Die Verankerung der Akteure auf den Bühnen der Fiesta

Zeichnung: Armin Hinz.

Während die Würdenträger den ersten Bühnenbereich der Einzelveranstaltungen dominierten, nahm ihr Einfluss im zweiten und dritten Bühnenbereich ab. Die einfache Anhängerschaft war vornehmlich bei den Großveranstaltungen im dritten Bühnenbereich präsent. Die religiösen Aktivisten integrierten den zweiten Bühnenbereich der Speiseopferfriten mit den beiden anderen.

Bei den Anlässen der als »Bühnen 1« angegebenen Kategorie – wie die Ankunft der Pilger, die Trinkzeremonie der *noche bakeriyaj*, das Errichten des Weltenbaums *yáax che'*, der Schweinekopftanz *okostaj pool* oder die Abschlusszeremonie – versammelten sich in erster Linie die Würdenträger, insbesondere die Angehörigen der obersten Führungsriege. Der Ablauf der Performanzen war zu Beginn jeweils stark ritualisiert und von einer hierarchischen Ordnung der Akteure auf den einzelnen Bühnen gekennzeichnet, die jedoch im Verlauf aufgehoben wurde. Hierdurch wurden Gruppen- und Statusgrenzen zunächst symbolisch reproduziert, um sie schließlich zugunsten eines übergreifenden Gemeinschaftsgefühls aufzulösen. Bei den Veranstaltungen standen die gesellschaftliche Positionierung des Kreuzkultes von Tixcacal Guardia sowie seine Beziehungen zu den befreundeten Schreinen im Vordergrund und die Teilnehmenden verfolgten identitätspolitische Interessen. Mit ihren kulturellen Kompetenzen und ihrem historischen und religiösen Wissen repräsentierten die versammelten Protagonisten den, *úuchben tuukul* (altes Denken) genannten, kulturellen Kanon der Cruzoob. Zu diesen, für den institutionellen Rahmen des Kreuzkultes

bedeutsamen, Ereignissen waren selten mehr als 200 Personen anwesend und sie entfalten keine Breitenwirkung. Religiöse Aktivisten (*kuuchnalo'ob*) und einfache Besucherinnen und Besucher ohne Amt oder Verpflichtung nahmen kaum teil und wenn, blieben sie auf eine Zuschauerrolle beschränkt.

Bei den Ereignissen und den dazugehörigen Bühnen der zweiten Kategorie rückten die Angehörigen der Spendergruppen mit ihren Arbeiten und Zeremonien ins Zentrum des Geschehens. Als »Träger« (*kuuchnal*) der Fiesta übernahmen die beteiligten Ehepaare die grundlegende ökonomische und organisatorische Verantwortung. Die Referenzgruppe der Würdenträger war ebenfalls vertreten durch die Offiziere der Kompanien, die in den Gruppenarbeiten leitende Funktionen erfüllten. Die selten von mehr als hundert Personen besuchten Veranstaltungen fielen in den Hoheitsbereich der einzelnen Kompanien und Loyalitäten wurden vornehmlich innerhalb dieser erzeugt. Für die *kuuchnalo'ob* stand die »heilige Arbeit« im Vordergrund, die rund um die Gemeinschaftsunterkünfte durchgeführt wurde, und ihrer Teilnahme lagen religiöse Motive zugrunde. Ihre Aktivitäten zogen auch einzelne Würdenträger und kulturelle Experten an, die keine unmittelbare Verantwortung für die Arbeiten hatten. Ebenso wurden Angehörige der einfachen Anhängerschaft eingebunden, wie die Helferinnen und Helfer (*maja'ano'ob*) und Familienangehörige. Diese Bühnen, die sich vornehmlich in der ruhigen ersten Hälfte des Tages entfalteten, boten die Möglichkeit zur intensiven Auseinandersetzung und Diskussion über Ethiken und Entwicklungen. Frauen, die von offiziellen Funktionen in den Performanzen der ersten Bühnenkategorie weitgehend ausgeschlossen waren, partizipierten an den religiösen Zeremonien und etablierten mit wechselseitigen Besuchen in den Gemeinschaftsunterkünften bedeutende Neben Bühnen, auf denen sie ihre Identifikation mit dem Kreuzkult herstellen konnten. Der von den *kuuchnalo'ob* dominierte zweite Bühnenbereich ist für die Fiesta ein ebenso zentraler wie integraler Bestandteil; er stellt ihr organisatorisches Rückgrat dar, das die Verbindung zwischen den drei Fiesta-Räumen herstellte, die ansonsten weitgehend unabhängig voneinander bestehen könnten. Ihre Zeremonien, *chichaara*, *chüimole*, *oxdiyas*, die auch in der Kirche stattfanden, sowie das *k'am meesaj*, zu dem die oberste Führungsriege in die Gemeinschaftsunterkunft der Kompanie eingeladen wurde, bildeten eine Brücke zum *Setting* der Ereignisse der ersten Bühnenkategorie sowohl hinsichtlich der Zusammensetzung der beteiligten Referenzgruppen wie auch der Interaktionsregeln. Da die *kuuchnalo'ob* darüber hinaus die Stierkämpfe und Tanzveranstaltungen mitorganisierten, nahmen sie Einfluss auf die Gestaltung der dritten Bühnenkategorie.

Die im Rahmen der Fiesta-Ereignisse als Unterhaltungs- oder Großveranstaltungen aufgefassten Stierkämpfe und Tanzabende bilden eine dritte Kategorie von Bühnen. Die *kuuch-*

nalo'ob waren zwar für deren Organisation verantwortlich, hatten darüber hinaus jedoch nur ein eingeschränktes Interesse am Unterhaltungswert des Programms. Die Würdenträger nahmen bei den Stierkämpfen lediglich eine Nebenrolle ein und verfolgten in losem Beisammensein vor der Kirche die professionellen Musikdarbietungen auf dem benachbarten Tanzplatz. Diese Veranstaltungen verliehen der Fiesta den Charakter eines Volksfestes, da bisweilen mehrere Tausend Menschen zusammenkamen und die Interaktionen sich über den gesamten heiligen Bezirk erstreckten. Stierkampfarena, Bühne der Band und Tanzfläche bildeten zwar zentrale Bereiche dieser Bühne, aber auch in der Kirche und den Gemeinschaftsunterkünften und über den gesamten Platz verteilt kamen Besucherinnen und Besucher zusammen. Neben den Frauen ohne religiöse Verpflichtung wurden insbesondere Jugendliche und Kinder stärker angesprochen als bei den Ereignissen der ersten und zweiten Bühnenkategorie. Zu verschiedenen Gelegenheiten fanden die Unterhaltungsveranstaltungen zeitnah oder -gleich mit der *noche bakeriyaj* Trinkzeremonie oder dem *okostaj pool* statt und die Anwesenden wurden zu mehr oder minder zufälligen Zeugen dieser kulturellen Performanzen, was dazu beitrug, das Selbstbild der Kreuzkult-Anhängerschaft zu aktualisieren. Die Anwesenheit einer großen Anhängerschaft verlieh den Würdenträgern im Gegenzug Gewicht und legitimierte den Kreuzkult als Nachfolgeinstitution des historischen Schreins Noh Cah Santa Cruz. Damit verbunden war auch der Anspruch auf Vertretung der Erinnerungsgemeinschaft zum Kastenkrieg – etwa gegenüber Vertreterinnen und Vertretern politischer Parteien oder staatlicher Institutionen.

Während die Aktivitäten der *kuuchnalo'ob* die Bühnen der drei Kategorien verbanden, übernahmen die *bakéeros* und *x bakéeras*, die ein Fiesta-Amt innehatten, die Aufgabe, in den symbolischen Interaktionen zwischen Angehörigen der beteiligten Referenzgruppen zu vermitteln. In dieser Ämtergruppe waren sowohl ältere als auch jüngere Ehepaare vertreten, die aufgrund ihrer Funktion ihre Zugehörigkeit zu den jeweiligen Kompanien und Herkunftsgemeinden in den Hintergrund stellten. Sie versorgten die Festgemeinschaft mit Zigaretten und Alkohol, organisierten zusammen mit den Musikern den Tanz zu *maaya paax*, errichteten mit männlichen Jugendlichen den Weltenbaum *yáax che'*, begleiteten die Speiseopferprozessionen der *kuuchnalo'ob*, besuchten die Gemeinschaftsunterkünfte und sorgten darüber hinaus im heiligen Bezirk für die Aufrechterhaltung der Ordnung. Eine Mittlerrolle kam auch den Sekretären zu, die für die schriftliche Dokumentation der einzelnen Ereignisse zuständig waren. Bei den *kuuchnal*-Speiseopferzeremonien übernahmen die von Kompanie zu Kompanie ziehenden *priostes* diese Mittlerrolle, indem sie halfen, die Vorbereitungen zu koordinieren. Während der Stierkämpfe interagierten die Kreuzkult-*toreros* mit den männlichen Jugendlichen, die ihren Mut in der Arena unter Beweis zu

stellen trachteten. Alle diese vermittelnden Akteure waren überdies untereinander vernetzt und in ihrer Vorbildfunktion für die Verbreitung von Ethiken zuständig. Dispute zwischen verschiedenen Fraktionen des Kreuzkults, die sich oft unabhängig von Geschlechter-, Alters- oder Ämterklassen entwickelt hatten und in alten Familienfehden sowie der Konkurrenz einzelner Kreuzkultgemeinden oder Kompanien wurzelten oder sich an politischen Differenzen entzündeten, wurden durch Übereinkünfte gemildert, an deren Aushandeln diese Vermittler beteiligt waren. Zur Eskalation von Streitigkeiten kam es lediglich im Fall der Massenschlägerei 2006 zwischen lokalen Jugendlichen und Jugendlichen aus der Kreisstadt Felipe Carrillo Puerto. Zumeist ergaben sich auf der Fiesta versöhnliche Begegnungen, vereinzelt auch mit Dissidenten, wie den Angehörigen der verstoßenen Kompanie, die ihre Dienste im neugegründeten Schrein Cruz Parlante versahen.

Es zeigte sich, dass die Fiesta von Tixcacal Guardia in Wechselbeziehung mit weiteren religiösen Festivitäten zusätzliche Bedeutungszusammenhänge und Identifikationspotenziale freisetzte. Das zeitliche Zusammentreffen der Dezember-Fiesta mit dem »Tag der Jungfrau von Guadalupe« bot gerade Frauen zusätzliche Interaktions- und Partizipationsmöglichkeiten. Mit der Einbindung der lokalen *antorchistas*-Gruppen, den Langstreckenläuferinnen und -läufern zu Ehren der Jungfrau, bekundeten die Cruzoob ihre Solidarität mit der landesweiten Glaubensbewegung. Aus dem Vergleich der Fiesta von Tixcacal Guardia mit der Fiesta von Señor wurde deutlich, dass sich die Rivalitäten zwischen religiösen und weltlichen Ethiken und Vertretungsansprüchen im Dualismus der benachbarten Gemeinden widerspiegelten. In Tixcacal Guardia wurde die Vereinbarkeit von Religion und kommerzialisierter Unterhaltung auf den Prüfstand gehoben, während in Señor das Unterhaltungsegment deutlich im Vordergrund stand und Trends schneller aufgenommen wurden.²¹⁴ Im Zusammenspiel mit den befreundeten Kreuzschreinen der Zona Maya, für die Tixcacal Guardia eine Art Vorbildfunktion einnahm, formierten sich die Cruzoob zu einem regionalen Akteur, der aufgrund der Autonomie der Schreinzentren und der weitgehenden Autonomie der ihnen zugeordneten Kompanien den Charakter eines losen Bundes aufwies. Die Fiestas der Schreinzentren wie auch die Fiestas der dazugehörigen Kreuzkultgemeinden schufen angemessene Bühnen, auf denen sich die einzelnen Gruppen ihrer gegenseitigen Solidarität versichern konnten.

Die Synergieeffekte und symbolischen Profite, die sich auf der Fiesta von Tixcacal Guardia durch das Zusammenspiel der Referenzgruppen und die Darstellung kultureller Kom-

²¹⁴ Da die Cumbia-Musik unter der jüngeren Generation zusehends an Attraktivität verlor, böte sich über den Umweg über die Fiesta von Señor ein Weg, aktuellere Musiktrends auch in die Fiesta von Tixcacal Guardia zu integrieren und somit die ökonomische Basis der Fiesta weiterhin zu sichern.

petenzen und Bedeutungen ergaben, lassen sich mit Bourdieus Konzept des *symbolischen Kapitals* erfassen. Dabei unterscheidet der Soziologe und Ethnologe Pierre Bourdieu zwischen *ökonomischem*, *kulturellem* und *sozialem Kapital*, welches er aufgrund wechselseitiger Abhängigkeiten und Einflüsse als ineinander konvertierbare Kapitalsorten auffasst (vgl. Kap. 4 FN 48). Wenn dieses jeweilige Kapital von sozialen Akteuren wahrgenommen und wertgeschätzt wird, dann entsteht für deren Inhaber *symbolisches Kapital* (1998:108). Dieser beigemessene Wert bedingt demnach die Wechselkurse, nach denen beispielsweise *kulturelles* in *soziales Kapital* umgewandelt wird – etwa wenn religiöse Kompetenzen zu Loyalität und Gefolgschaft führen. Aufgrund der Bedeutung für den Kreuzkult sowie der großen Anzahl von anwesenden Kreuzkultanhängerinnen und -anhängern konnte auf der Fiesta durch die Gruppenbildung in hohem Maß *soziales Kapital* akkumuliert werden. Zur Ausrichtung der Fiesta wurden spezifische Kompetenzen (*kulturelles Kapital*) benötigt, die entweder auf religiösem und historischem Wissen oder auf organisatorischen und ökonomischen Erfahrungen basierten. Das Einbringen dieser Kompetenzen ermöglichte es deren Inhabern und Inhaberinnen, ihre soziale Position in der Kreuzkultgemeinschaft zu erhöhen oder die Refinanzierung der Unkosten zu optimieren – sie konnten ihre Fähigkeiten als *symbolisches Kapital* in-Wert-setzen. Die *kuuchnalo'ob* konnten durch ihre Arbeit und ihren ökonomischen Einsatz *kulturelles* und *soziales Kapital* hinzugewinnen, da sie Erfahrungen sammelten und ihr Ansehen steigerten. Die einfache Anhängerschaft, die Respekt-erweisungen gegenüber dem Kreuz mit Zerstreung verband und sich sowohl in religiöser wie auch weltlicher Hinsicht vertreten sah, demonstrierte Verbundenheit mit dem Kreuzkult und den dazugehörigen Amtsinhabern. Die religiösen Amtsinhaber und kulturellen Experten, die über weitaus mehr *soziales* und *kulturelles Kapital* verfügten, konnten sich als legitime Ansprechpartner anbieten, weshalb sie am stärksten vom erzeugten Bedeutungszuwachs profitierten. Zusätzlich verlieh ihnen die Anwesenheit der Anhängerschaft Gewicht in der Interaktion mit Staatsvertretern. Sie konnten deshalb entsprechend ihrer Interessen darauf Einfluss nehmen, wie sich die öffentliche Wahrnehmung der Gemeinschaft gestalten ließ. Die beschriebenen Performanzen erlaubten den Akteuren nicht nur den Einsatz und die wechselseitige Transformation von *kulturellem* und *sozialem Kapital*. Indem die soziale Gruppe geformt und ihr sinnstiftend kulturelle Praktiken zugeordnet wurden, verschmolzen beide Kapitalformen miteinander, wodurch sozio-kulturelle Repräsentationen des Kreuzkultes geschaffen wurden. Gemäß den Anforderungen zur Durchführung der Fiesta flossen in das erzeugte Bild nicht nur die historischen Elemente ein, sondern auch die dem modernen Leben zugewandten.

Bourdieu's Konzept der ineinander konvertierbaren Kapitalsorten wirft m. E. nur unzureichend Licht darauf, wie *soziales* und *kulturelles Kapital* zusammengeführt wird, um eine soziale Gruppe und ihre kulturellen Grundlagen zu repräsentieren. Der Historiker Stephen Greenblatt verweist darauf, dass Repräsentationen und Techniken ihrer Herstellung ebenfalls in einem gesellschaftlichen Produktionsverhältnis entstehen. Er bezeichnet den Einfluss auf die Bildproduktion (Mimesis) als *mimetisches Kapital*, wobei er sich nur auf externe manifeste Repräsentationen bezieht, die in Büchern oder Archiven akkumuliert werden und erneut in die Produktion von Bildern einfließen (Greenblatt 1998: 16). In Bezug auf die Kreuzkultgemeinschaft erscheint es mir sinnvoll, kulturelle Performanzen ebenfalls als *mimetisches Kapital* aufzufassen. Externe Darstellungen der Kreuzkultgemeinschaft und den ihr zugeschriebenen kulturellen Praktiken erreichten die Kreuzkultangehörigen zwar zunehmend in Form von Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln, Radiobeiträgen sowie ethnografischen Artikeln und Büchern. Doch habe ich am Beispiel der Fiesta zeigen können, dass die performative Erzeugung sozio-kultureller Repräsentationen einen bedeutenden Einfluss auf die Selbstwahrnehmung nahm. Wenngleich das auf den Bühnen der Fiesta entstandene *mimetische Kapital* in seiner Erscheinung flüchtig war, wurde es durch das intensive Erleben der Teilnehmenden als mentale Repräsentationen verankert. Mit der Fiesta nahmen die Akteure aktiv Einfluss auf zirkulierende Vorstellungen vom »Wesen« der Kreuzkultgemeinschaft – sowohl innerhalb der Gemeinschaft, als auch auf die Repräsentationen, die von Außenstehenden produziert wurden. Die Fiesta bot der Kreuzkultgemeinschaft eine unabhängige Produktionsstätte für *mimetisches Kapital*, welches in den kulturellen Performanzen in-Wert-gesetzt wurde. Die Exklusivität der Fiesta – infolge des nahezu gänzlichen Ausschlusses von Außenstehenden – bestärkte die wenigen fremden Anwesenden aus Politik, Administration oder Wissenschaft in ihrer Wahrnehmung von einem kollektiv geäußerten Willen und einem geschlossen handelnden sozialen Akteur. Indem sie die alleinige Deutungshoheit einforderte, konnte die Kreuzkultgemeinschaft in diesen Interaktionen mit den politischen Entscheidungsträgern ihre als *mimetisches Kapital* wirkende Selbstdarstellung zu *symbolischem Kapital* erhöhen und in die öffentliche Bildproduktion einbringen. Die selbstbewusst auftretende Gemeinschaft erinnerte mit den historischen Bezugnahmen die fremden Besucher an die Zeiten unerbittlicher Auseinandersetzung zwischen den Cruzoob und dem Staat. Die allgemein gewünschte oder zumindest geduldete Zusammenarbeit mit staatlichen Institutionen wurde von der Kreuzkultanhängerschaft kritisch verfolgt, die hegemonialen Ansprüchen auch widersprach.

Mit der touristischen und wirtschaftlichen Erschließung des Bundesstaates wurde im Untersuchungszeitraum der »grüne Vorhang«, hinter den sich die Cruzoob 150 Jahre zurück-

gezogen hatten, weit aufgezogen und die Kreuzkultanhängerschaft fand sich auf einer Weltbühne wieder. In Anlehnung an die historischen Bündnisse mit den Briten in Britisch-Honduras und den US-amerikanischen Archäologen in Chichén Itzá suchten die Kreuzkultanhängerinnen und -anhänger ihre Position im globalen Kontext auszuloten und sich vom mexikanischen Staat unabhängige Unterstützung zu sichern. Die Beteiligung von Ethnologinnen und Ethnologen an der Fiesta ist seit 1936 mehrfach als Gelegenheit erkannt und wahrgenommen worden, internationale Bündnispolitik zu betreiben. Der Einfluss ethnografischer Repräsentationen auf die öffentliche Wahrnehmung wurde von der Kreuzkultanhängerschaft zunehmend als bedeutsam für eine erfolgreiche Selbstdarstellung der Gemeinschaft eingeschätzt. Die Rolle eines Zeugen der Fiesta-Praktiken bekam ich dennoch erst mit verstärkter Integration in die Performanzen zugewiesen. Ihr Vertrauen auf eine angemessene Vertretung in meiner Darstellung der Fiesta war im Wesentlichen an meine aktive Teilnahme gekoppelt, durch die ich Einsicht in die inneren Zusammenhänge erhalten sollte. Ich glaube, diesem Vertrauen mit der von mir gewählten Darstellungsform gerecht geworden zu sein und die Interessen und Anschauungen der einzelnen Referenzgruppen transparent gemacht zu haben. Dies wurde nicht zuletzt durch die konfliktfreie Atmosphäre auf der Fiesta möglich, die mir den Zugang zu unterschiedlichen, auch miteinander rivalisierenden, Fraktionen eröffnete. Auch wenn meine Person gelegentlich zu einem Bezugspunkt konkurrierender Anschauungen gemacht wurde, verstrickte mich niemand auf eine Weise in bestehende Konflikte, die meinen Status als neutraler und offener Beobachter ernsthaft infrage gestellt hätte.

Anhang

Tab. 13: Ausgewählte Einkünfte in der Zona Maya, 1998–2005

<i>Jahr</i>		<i>Einheit</i>	<i>Ort</i>	<i>Erlös/Lohn in mex. Peso (\$)</i>
	<i>Verkauf von agrarischen und anderen Erzeugnissen</i>			
2000	Orangen	100	Señor	10
2000	Chicle (Nov./Dez.; Tagesertrag 3–4 kg)	1 kg	Señor	25
2002	Mais	1 kg	Señor	2
2000	gemahlener Chili	500 ml	Felipe Carrillo Pto., Straße	25
2004	gemahlener Chilli	250 ml	Felipe Carrillo Pto., Straße	25
2000	<i>iip'ül*</i>		Señor	150–180
2000	Hängematte*		Señor	250–350
	<i>Hilfstätigkeiten und kurzfristige Lohnarbeiten</i>			
2001	Jäten	20 m ²	Señor	20
2002	Steine für Hofmauer zurechtschlagen	1 Stück	Señor	1
2002	Säubern des Schweinestalls		Señor	5
2002	Kinderhüten.	1 Stunde	Señor	10
2002	Abwasch (groß)		Señor	5–10
2002	Waschen von Kleidungsstücken	1 Dutzend	Señor	12
2002	Waschen von Kleidungsstücken	1 Dutzend	Felipe Carrillo Pto.	15
	<i>Gelegenheitsarbeit</i>			
2000	Wasserleitungen legen (8 h/d)	1 Woche	Señor	400
2002	Haushaltshilfe	1 Tag	Señor	30
2002	Haushaltshilfe	15 Tage	Felipe Carrillo Pto.	400–500
	<i>Lohnarbeit</i>			
1998	Gartenarbeit in Hotelanlage	1 Woche	Punta Sam (Cancún)	400 \$
2000	Kassierer in Strandbar	1 Woche	Tulum	600
2000	Hilfsarbeiten auf dem Bau einer Hotelanlage (10 h/d)	1 Woche	Riviera Maya	400
2004	Aufsicht in Agrarbetrieb	1 Woche	Felipe Carrillo Pto.	580
2005	Gartenarbeit in Hotelanlage	1 Woche	Playa del Carmen	1.100

Quelle: Eigene Darstellung der Einkunftsmöglichkeiten meiner Interviewpartnerinnen und -partner.

* Die Gewinnspanne für das Anfertigen ist gering, da etwa 90% des Erlöses zuvor für den Kauf des benötigten Materials für die Herstellung aufgewendet wird.

Tab. 14: Ausgewählte Preise in der Zona Maya, 1998–2008

<i>Jahr</i>		<i>Ort*</i>	<i>Preise in mex. Peso (\$)</i>
	<i>Lebensmittel und Getränke</i>		
2000	Milch, 1 l	Señor	9–12
2000	Tortillas, 1 kg	Señor	4,50
2000	Weißbrot, 1 Stück	Señor	1,20
2000	Geburtstagsstorte	Felipe Carrillo Puerto	60
2000	Trinkwasser, 20 l-Ballonflasche	Señor	10
2000	Erfrischungsgetränk, 0,33 l	Señor	4–5
2000	Bier, 0,33 l	Señor	5
2002	Maismehlteig (<i>juuch'</i>), 1 kg	Señor	3–4
2002	Huhn, 1 kg	Señor	20
2008	Brötchen & Milch	Schule in Señor	1,50
	<i>Gebrauchsgüter</i>		
2000	Seidengarn für <i>iip'iles</i> , 1 Rolle	Señor	9
2000	Garn für Hängematten, 1 Rolle	Señor	11
2000	Gasherd ohne Ofen	Felipe Carrillo Puerto	1.200
2000	Gasherd mit Ofen	Felipe Carrillo Puerto	1.800
2002	Plastikwasserhahn	Señor	14
2002	Steckaufsatz für Wasserschlauch	Señor	5
2005	Gas zum Kochen, Füllung der Gasflasche	Señor	160
2008	großes Küchenmesser	Señor	40
	<i>Dienstleistungen</i>		
1998	Haarschnitt	Señor	3
2004	Haarschnitt	Tixcacal Guardia	15
1998	Fotokopie, 1	Señor	0,4
2005	Sammeltaxi	Señor–Felipe Carrillo Puerto	13
2005	Video- oder DVD-Ausleihe, 24 h	Señor	15
	<i>Sonstige Güter</i>		
2000	Rock	Tixcacal Guardia, Verkaufsstand auf der Fiesta	150
2004	Baumwollhemd	Felipe Carrillo Puerto, Markt	85
2005	Musik-CD (Kopie)	Tixcacal Guardia, Verkaufsstand auf der Fiesta	30
2005	Musik-CD (Kopie)	Felipe Carrillo Puerto, Straßenstand	30
2008	Musik-CD (Kopie)	Señor	20

Quelle: Eigene Darstellung.

Die Auswahl der aufgeführten Waren soll einen Eindruck über die Ausgaben Interviewpartnerinnen und -partner während des Untersuchungszeitraums vermitteln.

* Falls nicht anders angegeben, wurden die Waren in einer *tienda* gekauft.

Tab. 15: Warensortiment ausgewählter *tiendas* in Señor, 2002

Waren nach Häufigkeit	Ab. Yama	Cesar	Cituk Primero	Cituk Segundo	Conasupo Decons	Deconsa	Don Beto	El Tauro	Emanuel	Guadalupana	Jóse Yama	La Palmera	Libano	Mini Super Lili	Novedades la Rosa**	Pati	Providencia	Tendejon Jorge
Lebensmittel	■		■	■		■	■	■	■			■	■	■			■	■
Haushaltsartikel	■			■				■	■			■	■	■			■	■
gekühlte Getränke	■		■	■								■	■	■			■	■
Waschmittel	■		■	■		■						■	■	■			■	■
Obst & Gemüse	■		■	■				■	■			■	■	■			■	■
Trinkwasser (20 l)		■		■			■			■		■	■	■		■	■	■
Kurzwaren						■		■	■		■			■		■	■	■
Bekleidung										■					■	■		
Eisenwaren	■									■							■	■
Medikamente	■									■		■						
Schreibwaren									■							■	■	■
Elektroartikel																■	■	■
Fahrradzubehör										■	■							
Kühltheke			■						■									
Telefon											■					■		
Werkzeuge										■						■	■	■
Zeitungen														■		■		
Baustoffe														■				
Bier														■				
Brot												■						
elekt. Schleifgerät											■							
Kühleis & Saborines*											■							
Kopiergerät													■					
Maismühle	■																	
Musikkassetten																■		
Videospielautomaten		■																

Quelle: Eigene Darstellung nach einer Datenerhebung in 18 der insgesamt 26 Läden zs. mit Christiane Müller im August 2002.

* Als *saborin* (vom span. *sabor*, Geschmack) ist in Mexico hausgemachtes Speiseeis bekannt, das aus portionsweise eingefrorenem Fruchtsaft oder Zuckerwasser mit Geschmacksstoffen besteht; in Señor wurde die vor allem bei Kindern beliebte Erfrischung aus Kokosmilch hergestellt.

** Eigtl. Novedades la Rosa de Sharon.

Tab. 16: Ausgewählte Preise bei der Fiesta, 1998–2008

<i>Jahr</i>	<i>Artikel</i>	<i>Ort</i>	<i>Preise in mex. Peso (\$)</i>
	<i>Alkohol</i>		
1998	Dosenbier	Tixcacal Guardia, Fiesta	6
2000	Flasche Bier	Tixcacal Guardia, Fiesta	7
2004	Flasche Bier, 0,33 l	Tixcacal Guardia, <i>kantina</i> (Bar)	7
2008	Flasche Bier, 0,33 l	Tixcacal Guardia, Fiesta	14
2002	<i>cartón</i> Bier, 24 Flaschen	Tixcacal Guardia, <i>tienda</i>	120
2005	<i>cartón</i> Bier, 24 Flaschen	Señor, <i>tienda</i>	170
2008	<i>cartón</i> Bier, 24 Flaschen	Señor, <i>tienda</i>	220
	<i>Tanzveranstaltungen</i>		
2000	El Pulpo	Tixcacal Guardia, Fiesta	70
2000	Censurado	Tixcacal Guardia, Fiesta	50
2004	El Pulpo	Tixcacal Guardia, Fiesta	100
2008	Nelson Cancela	Tixcacal Guardia, Fiesta	<i>Frauen:</i> 50 <i>Männer:</i> 100
	<i>Sonstiges</i>		
2000	Einzelfahrt im Taxi	Señor–Tixcacal Guardia	20
2004	Fahrt im Sammeltaxi	Señor–Tixcacal Guardia	5
2000	Erfrischungsgetränk, 0,33 l	Tixcacal Guardia, Fiesta	5
2008	Fruchtsirup auf gestoßenem Eis	Tixcacal Guardia, Fiesta	5

Quelle: Eigene Darstellung.

Glossar I: Mayasprachige Termini im Kreuzkult

Das »alte Wissen« (*úuchben tuukul*) der Cruzoob bezeichnet den Kanon der Glaubensvorstellungen und Verhaltenserwartungen in der Zeit politischer Unabhängigkeit (1851–1901) und ist eng mit der Lebensweise der *milpa*-Subsistenz verknüpft. Die Inhalte der Einträge spiegeln die Begrifflichkeiten in der heutigen Zeit wider und beruhen überwiegend auf Daten, die zwischen 1996 und 2011 in Señor und Tixcacal Guardia erhobenen wurden. Es gilt zu beachten, dass selbst die konservativen Kreuzkultaktivisten das *úuchben tuukul* inzwischen durch andere Wissensbestände, etwa naturwissenschaftliche Erkenntnisse, ergänzten. Darüber hinaus verfügten nicht alle Angehörigen des Kreuzkults in gleichem Maße über die hier beschriebenen Wissensbestände. Die ausführlichen Sachverhalte und Konzeptionen waren zumeist nur den kulturellen Experten bekannt.

Schreibweise, alphabetische Reihenfolge von Hoch- und Tieftönen (z. B.: a, aa, áa, a'a) sowie von Kehlkopfabschlusslauten (*glottal stops*; z. B.: k, k') sind weitgehend aus dem *Diccionario Maya Popular* (Bastarrachea Manzano/Canto Rosado 2004) übernommen.

- alboraadaj miisaj* Die Eröffnung der Fiesta, die eine Woche vor Beginn mit dem dreitägigen Ritualzyklus eine *kuuchnal*-Gruppe – den Speiseopfern *chúimole*, *chichaara* und *oxdiyas* – durchgeführt wurde.
- almaj t'aan* Heilige Schriften der Kreuzkulte, darunter der erste Brief des Kreuzes (*proclamación de Juan de la Cruz*) sowie Prophezeiungen von Florentino Cituk (†1918) aus Chumpon. Neben einem mächtigen Kreuz zeichnete der Besitz der *almaj t'aan* ein anerkanntes Kreuzkultzentrum (*saantoj kaj*) aus.
- ayik'al máak* Bezeichnung für einen reichen Menschen. Dessen Wohlstand galt den *óotsil máako'ob* (armen Leuten), wie sich die Cruzoob häufig selbst bezeichneten, als unrechtmäßig. Die Bezeichnung wurde oft für Angehörige der städtischen Bevölkerung verwandt.
- bakéeroj* Vom span. *vaquero* (Kuhhirt). Gruppe von Amtsinhabern auf der Fiesta, teilweise mit spezifizierten Amtsbezeichnungen, die für Koordination und Durchführung ritueller Handlungen verantwortlich waren und eine Vermittlungsfunktion für die verschiedenen Referenzgruppen des Kreuzkultes einnahmen.
- ba'ate'el máak* Bezeichnung für einen Angehörigen der Aufständischen im Kastenkrieg (1847–1901), der von den Cruzoob als *u tyeempoj ba'ate'el máako'ob* (Zeit der Kämpfenden) genannt wurde.
- ba'as* Korb, der z. B. beim Pilgern, zur Aufbewahrung des Kreuzes diente.
- bíiolin* Vom span. *violín* (Violine). Das Streichinstrument hatte die führende Rolle bei der *maaya paax*-Musik. Der Ausdruck wurde auch als Amtsbezeichnung für den jeweiligen Musiker (*aj paax*) verwandt.
- chaan xunáan* Wörtl. kleines Weib. Zweithöchstes Amt der Klasse der *bakéeros* und *x bakéeras*, das die Ehefrau des *chaan ts'uul* übernahm. Die beiden Ämter repräsentierten das Vorarbeiterehepaar einer kolonialzeitlichen Hazienda.
- chaan ts'uul* Wörtl. kleiner Fremder. Auf der Fiesta symbolisierte der »kleine Fremde« den Vorarbeiter (*mayordomo*) einer Hazienda. Das weibliche Äquivalent war die *chaan xunáan*.

<i>chichaara</i>	Ausgebackene Haut- und Fettschicht des Schweins, welche als erste Opferspeise im Ritualzyklus der <i>kuuchnalo'ob</i> verwandt wurde.
<i>chikula</i>	Göttliches Zeichen, das während religiöser Zeremonien und Feierlichkeiten erscheinen konnte und anschließend gedeutet wurde; auch als <i>bentision</i> bezeichnet.
<i>chilib</i>	Blattrispe vom Palmblatt <i>xa'an</i> , dessen Rispen für das <i>jo'ochile'</i> (span. <i>ramillete</i>) verwendet wurden.
<i>chíimole</i>	Vom span./mex. <i>chirmole</i> oder <i>chilmole</i> . Die pikante Fleischbrühe, die sich durch eine Gewürzmischung und durch die Beifügung von geröstetem Chili auszeichnete, wird in vielen Regionen Mexikos zubereitet. Auf den Kreuzkult-Fiestas wurde das zweite Speiseopfer der <i>kuuchnalo'ob</i> mit <i>chíimole</i> durchgeführt.
<i>ch'i'ibal</i>	Der Ausdruck bezeichnete die »Abstammungslinie«. Die Cruzoob verwandten als Nachfahren der Kastenkriegsaufständischen auch den Terminus <i>u ch'i'ibal ba'ate'el máak</i> (die Abstammung von den Kämpfenden) als Selbstbezeichnung.
<i>eermanoj</i>	Vom span. <i>hermano</i> (Bruder), was in der Zona Maya die übliche Bezeichnung für Protestanten war.
<i>eeskribanoj</i>	Vom span. <i>escribano</i> (Schreiber).
<i>éleksyon</i>	Vollständig: <i>éleksyon de diputados</i> (Wahl der Deputierten), bei der die Verantwortlichen der Fiesta, insbesondere die Leiter (<i>nojchil</i>) der <i>kuuchnal</i> -Gruppen festgelegt wurden.
<i>fáajinaj</i>	Gemeinschaftsarbeit wie Reparaturen an der Kirche oder den Gemeinschaftsunterkünften oder auch das Säubern des heiligen Bezirks von Pflanzenbewuchs.
<i>glooriyaj</i>	Ein durch eine halbhohe Mauer abgetrennter Bereich der Kirche, in dem der Altar steht und die Messen (<i>miisas</i>) gefeiert wurden.
<i>graasyaj</i>	Vom span. <i>gracia</i> (Dank); Bezeichnung für die von Gott gesandte Ernte an Feldfrüchten aus der Milpa-Wirtschaft, insbesondere Mais. Der Begriff wurde als Wortbestandteil auch im Zusammenhang mit Speiseopfern verwandt.
<i>ilmaj</i>	Spirituelles »Sehen« – die Fertigkeit des prophetischen Sehens, die vor allem beim religiösen Spezialisten <i>j meen</i> ausgebildet war, ermöglichte die Wahrnehmung und Ausdeutung von göttlichen Zeichen (<i>chikula</i>).
<i>iiglesyaj</i>	Gebräuchliche Bezeichnung für die Cruzoob-Kirchen, die nur aus einem Raum bestanden und wie traditionelle Wohnhäuser (<i>xáanil naj</i>) aus Rundhölzern und Palmstroh errichtet waren. Viele Kirchen in den Kreuzkult-Zentren Tixcacal Guardia, Tulum und Chumpon verfügen im Gegensatz zu Wohnhäusern jedoch über geflieste Böden und verputzte Wände. Einzig die Kirche des Kreuzkultes von Chancah Veracruz ist ein steinerner Neubau aus den 1970ern.

<i>iipüil</i>	Ein gerade geschnittenes Kleid mit bestickten Bordüren an Ausschnitt und Saum, das oberhalb des Knies endete und mit einem Unterrock (<i>piik</i>) kombiniert wurde, dessen Spitzen über das Knie reichten. Die indigene Tracht stellte eine vereinfachte Variante des <i>terno</i> dar, der mestizischen Regionaltracht auf Yukatan.
<i>j meen</i>	Wörtl. der Macher. Ein religiöser Spezialist, der vornehmlich Feldbauarbeiten durchführte. Im Kreuzkult übernahmen die <i>j meen</i> , obwohl sie nicht Teil der Ämterhierarchie waren, auch religiöse Aufgaben.
<i>jaajal dyoos</i>	Wörtl. wahrer Gott; Bezeichnung der Cruzoob für den Schöpfergott, dem die Heiligen (<i>saantos</i>) sowie die Numina der Wälder (<i>yuumtsilo'ob</i>) untergeordnet waren.
<i>jeentej</i>	Vom span. <i>gente</i> (Leute). Unter diese Bezeichnung fielen alle Angehörigen des Kreuzkultes, die kein Amt innehatten.
<i>jograasyaj</i>	In einer Prozession wurden die Opferspeisen von den <i>nojoch máako'ob</i> abgeholt und zum Speiseopfer (<i>máatan</i>) in die Kirche gebracht.
<i>jo'ochile'</i>	Gebinde aus kleinen, ringförmigen Opferbrotten (<i>pikil dados</i>), Rispen von Palmblättern sowie Bändern aus Seidenpapier (<i>papel china</i>); in der Literatur zumeist span. <i>ramillete</i> bezeichnet.
<i>jo'okaj</i>	Schutzkreuz eines Ortszugangs. Auf einem Steinpodest wurden ein kleines Kreuz (20-30 cm) und mancherorts eine hölzerne Machete platziert. Derartige Schutzzeichen standen zumindest früher an jedem Ortszugang ländlicher Gemeinden auf der Halbinsel Yukatan.
<i>juuntaj</i>	Sammlung von Sachmitteln und kleineren Geldbeträgen, um die Speiseopfer in einer <i>kuuchnal</i> -Gruppe durchzuführen.
<i>juuyub</i>	Rührstab für die Kessel (<i>paila</i>) mit den Opferspeisen.
<i>kaaboj</i>	Vom span. <i>cabo</i> (Hauptgefreiter); der niedrigste Offiziersrang einer Kreuzkult-Kompanie unterhalb des <i>sarjeentoj</i> .
<i>kaapitan</i>	Vom span. <i>capitán</i> (Hauptmann); zweithöchster Offiziersrang einer Kreuzkult-Kompanie über dem <i>teenientej</i> und unterhalb des <i>komandaantej</i> .
<i>kaastigoj</i>	Vom span. <i>castigo</i> (Strafe). Bezeichnete die Strafe Gottes für kollektive Vergehen, insbesondere die Vernachlässigung religiöser Aktivitäten sowie Abweichungen von ethischen Grundsätzen.
<i>ki'ichpam ko'olel</i>	Wörtl. schöne Dame; Bezeichnung für die Jungfrau Maria.
<i>komandaantej</i>	Vom span. <i>comandante</i> (Kommandant); oberster Rang einer Kreuzkult-Kompanie.
<i>koompanyaj</i>	Die Kompanien der Kreuzkulte stellten gegenwärtig soziale Institutionen nach der Struktur der spanischen bzw. kreolischen Militärorganisation dar. Sie bestanden aus einfachen Angehörigen der Kompanie (<i>jeenteso'ob</i>) und den Offizieren (<i>ofisiaales</i>).
<i>koompitej</i>	Ration für die <i>nojoch máako'ob</i> von einem Speiseopfer (<i>máatan</i>), anlässlich der Fiesta; abgeleitet vom span. <i>compartir</i> (etwas teilen, gemeinsam nutzen).

<i>koompromisoj</i>	Eine Verpflichtung, welche die <i>kuuchnalo'ob</i> durch ihr Versprechen (<i>promeesaj</i>) eingegangen waren und die während der heiligen Arbeiten sowohl Verantwortungsbewusstsein, wie auch maßvolles Verhalten beim Alkoholkonsum verlangte.
<i>kóoral</i>	Vom span. <i>corral</i> (Gatter); bezeichnet die Stierkampfarena.
<i>kóoridaj</i>	Vom span. <i>corrida</i> (Stierkampf).
<i>kuuchnal</i>	Wörtl. Träger; die »Träger« der Fiesta ermöglichten durch das Spenden eines Schweins die Durchführung der Speiseopfer. Als <i>kuuchnalo'ob</i> übernehmen Ehepartner Tätigkeiten in geschlechtsspezifischen Aufgabenbereichen.
<i>kwáartel</i>	Von span. <i>cuartel</i> (Quartier); die Gemeinschaftsunterkunft der Kompanien. Zumeist besaß eine Kompanie jeweils zwei bis drei Unterkünfte, von denen eine den Offizieren vorbehalten war. Im und vor dem <i>kwáartel</i> wurden die zeremoniellen Arbeiten verrichtet.
<i>kweentos</i>	Vom span. <i>cuentos</i> (Erzählungen).
<i>k'abilam</i>	Das Stellvertreterkreuz wurde bei Feierlichkeiten anstelle des echten Kreuzes präsentiert, denn das Erblicken des heiligen Kreuzes würde Krankheiten auslösen.
<i>k'am meesaj</i>	Die Fiesta-Zeremonie symbolisierte das »letzte Abendmahl«; sie führte die obersten Würdenträger, <i>bakéeros</i> und <i>kuuchnalo'ob</i> einer Kompanie bei der jeweiligen Gemeinschaftsunterkunft zusammen.
<i>k'aak'as ba'al</i>	Giftige Tiere wie Schlangen und Skorpione wurden als »schlechtes Ding« bezeichnet, denen ein übernatürlicher bzw. unheilvoller Ursprung nachgesagt wurde.
<i>k'aak'as iik'</i>	Wörtl. schlechter Wind. Die beseelten »schlechten Winde« verursachten nach den Glaubensvorstellungen der Cruzoob Krankheiten. Sie traten im Gefolge von Numina (<i>aluxo'ob</i> , <i>yuumtsilo'ob</i>) auf. Insbesondere an Gewässern und vorspanischen Ruinen drohte Gefahr durch schlechte Winde.
<i>k'áat óolal</i>	Religiöses Versprechen für das Schlachten eines Schweins und der Durchführung von Speiseopfern anlässlich einer Fiesta; auch <i>tuukul óol</i> , <i>promesa</i> .
<i>k'áat si'ipil</i>	Bitte um göttliche Vergebung; eine religiöse Praxis, bei der sich auf Knien fortbewegt wurde (<i>xolan píix</i>). Sie war Teil einer Speiseopferzeremonie (<i>máatan</i>) oder wurde als Schutz vor kollektiver Bestrafung (<i>kaastigoj</i>) durchgeführt.
<i>la saantisimaj</i>	Idee eines höchsten und beseelten Kreuzes, das den göttlichen Willen auszudrücken vermag. In der Region wurden verschiedene Kreuze in diesen Rang erhoben. Heute wird gemeinhin das heilige Kreuz von Tixcacal Guardia als <i>la saantisimaj</i> betrachtet, doch auch die <i>saantos</i> der Zentren Tulum, Chumpon, Chancah Veracruz oder Xocén wurden als Nachfolgekreuze des 1851 erschienenen »sprechenden« Kreuzes angesehen.

<i>líbertaad</i>	Vom span. <i>libertad</i> (Freiheit). Die Cruzoob verwandten das aus der mexikanischen Revolution stammende Schlagwort nicht nur für die Befreiung von der Herrschaft der alten kolonialen Oligarchie, sondern bezeichneten damit auch das Ende des uneingeschränkten Herrschaftsanspruchs der Kreuzkultelite. Es stand für Glaubensfreiheit und eine selbstbestimmte Lebensführung.
<i>luuch</i>	Opfergefäß aus der harten Schale der Frucht des gleichnamigen Baumes (<i>Crescentia cujete</i> L.). Zumeist wurden 7 oder 13 diese Gefäße gefüllt mit <i>sa'</i> (<i>atole</i>), <i>k'eyem</i> oder <i>kaafe</i> (Kaffee) auf einem Altar (<i>meesaj</i>) aufgebaut
<i>maja'an</i>	Wörtl. der oder die Geliehene; bezeichnete Helfer des <i>kuuchnal</i> beim Schlachten des Schweins, welche in den folgenden Speiseopferzeremonien als Gast geladen wurden. Die Helferinnen hießen entsprechen <i>x maja'an</i> .
<i>maakan</i>	Unterstand mit Palmstrohdach, der vor den Unterkünften (<i>kwáartelles</i>) der Kompanien zur Fiesta errichtet und unter dem zur <i>k'am meesaj</i> -Zeremonie <i>maaya paax</i> aufgespielt wurde.
<i>maaya paax</i>	Traditionelle Instrumentalmusik mit Geige, Schnarrtrommel und Paukentrommel, die zu religiösen Zeremonien und Prozessionen gespielt und zu der oft der gleichnamige Tanz getanzt wurde.
<i>máasewáal</i>	Eine Selbstbezeichnung der Cruzoob, die auf die Lebensweise der <i>milpa</i> -Subsistenz verwies, und auch von protestantischen Konvertiten oder anderen <i>milperos</i> in Yukatan verwendet wurde.
<i>máatan</i>	Speiseopfer für Gott bzw. die Regen- und Waldnumina, das zumeist aus Fleisch und/oder Maismehlprodukten bestand.
<i>mejenbil dyos</i>	Bezeichnung für Jesus Christus.
<i>meyjil</i>	Wörtl. Fleiß; zentrales Element der Arbeitsethik, die ein gottgefälliges Tageswerk kennzeichnet.
<i>meesaj</i>	Vom span. <i>mesa</i> (Tisch); die Altarfläche für Speiseopfer, die in Kirchen und Wohnhäusern aus einem einfachen Holztisch und auf dem Feld aus einem ein Gestell aus Rundhölzern oder Ästen bestand.
<i>negoosyoj</i>	Vom span. <i>negocio</i> (Handel). Mit dem Terminus wurde Kritik am Profitstreben ausgedrückt, das in der Wahrnehmung für die Kluft zwischen Arm und Reich verantwortlich ist.
<i>noche bakeriyaj</i>	Die »Nacht der Kuhhirten«; eine wesentliche Fiesta-Zeremonie, bei der die höchsten Würdenträger einen rituellen Umtrunk mit Schnaps bei <i>maaya paax</i> -Musik durchführten.
<i>noj waj</i>	Wörtl. große Tortilla. Die Ritualtortillas bestanden aus 7 oder 13 Lagen Maisteig, zwischen die Kürbiskernmehl gestreut wurde. Im Gegensatz zu den herkömmlichen Tortillas wurden diese von Männern geformt und im Erdofen gegart.
<i>nojchil</i>	Leiter einer <i>kuuchnal</i> -Gruppe, auch <i>diputado</i> genannt. In der Literatur wurde <i>nojchil</i> auch als allgemeine Bezeichnung für einen Kreuzkultwürdenträger verwandt.

<i>nojoch chi'ik</i>	Der »große Nasenbär« war ein Fiesta-Amt, das den kosmischen Nasenbären symbolisierte. Der Amtsinhaber saß beim Aufstellen des <i>yáax che'</i> im Baum und übte bei der Fiesta eine Ordnungsfunktion aus; sein Vertreter war der »kleine Nasenbär« (<i>chaan chi'ik</i>).
<i>nojoch jeeneral</i>	Vom span. <i>general</i> (General). Der »große General« stand als oberster »militärischer« Führer allen Kompanien eines Schreinenzentrums vor. Seine Autorität wird im Schreinenzentrum durch spezielle Befugnisse des Standortkommandanten (<i>táata chik'iuik</i>) eingeschränkt.
<i>nojoch máak</i>	Wörtl. großer Mensch; Bezeichnung für Würdenträger des Kreuzkultes und kulturelle Experten oder einfach nur ältere Menschen, die auch zur Benennung der Altvorderen verwendet wurde, d. h. alle, die um das »alte Denken (<i>úuchben tuukul</i>) wissen.
<i>nojoch táataj</i>	Wörtl. großer Vater; ehrenvolle Anrede und Bezeichnung des <i>páatron</i> eines Kreuzkult-Zentrums, die wie auch das Synonym <i>tatich</i> kaum noch verwandt wird.
<i>nojoch ts'uul</i>	Wörtl. großer Fremder. Da die Fiesta-Ämter die Hierarchie einer Hazienda widerspiegelten, symbolisiert der »große Fremde« den Hazienda-Besitzer; das weibliche Äquivalent ist die <i>nojoch xunáan</i> .
<i>ofisiaales</i>	Vom span. <i>oficiales</i> (Amtsinhaber); Bezeichnung für die Würdenträger des Kreuzkults, die vom offiziellen mexikanischen Sprachgebrauch abgeleitet war. Häufig wurden die Angehörigen dieser Gruppe unspezifisch als <i>nojoch máak</i> bezeichnet.
<i>okostaj pool</i>	Wörtl. Schweinekopftanz; eine Fiesta-Zeremonie, bei der ein historisches Interaktionsmuster zwischen auswärtigem Händler und lokaler Bevölkerung parodiert wurde.
<i>oksabil graasyaj</i>	Die Bezeichnung »eintretende Ernte« wurde für die Opferspeisen während der Fiesta verwandt, die zusätzlich zu den unmittelbaren religiösen Kirchendiensten von den jeweiligen Spendern in die Kirche gebracht wurden.
<i>ok'otbatam</i>	Speiseopferitual, das im Kreuzkult von einem <i>j meen</i> zur Deutung göttlichen Willens durchgeführt wurde.
<i>oratooriyoj</i>	Beständige Altarkonstruktion mit einem Palmstrohdach, die eine Zwischenstufe zwischen einem provisorischen Altar (<i>meesaj</i>) auf dem Feld und dem einer Kirche (<i>iiglesyaj</i>) darstellte.
<i>oxdiyas</i>	Vom span. <i>hostia</i> (Hostie); die Bezeichnung für das dritte Speiseopfer (<i>máatan</i>) der <i>kuuchnal</i> -Gruppen. Im Feldebau wurden <i>oxdiyas</i> -Zeremonien als Bitten um Regen durchgeführt.
<i>óotsil máak</i>	Die Kategorie der »armen Leute« wurde von der Kreuzkultanhängerschaft zur Selbstbezeichnung herangezogen. Sie umschließt »Arme« jeglicher Herkunft und bot die Möglichkeit, sich in der Weltgemeinschaft als marginalisiert wahrzunehmen, was wiederum situativ Solidaritätsgefühle hervorrufen konnte.
<i>paailaj</i>	Großer Kessel, der für die Zubereitung der Opferspeisen aus Fleisch und Mais, etwa für das <i>chúimole</i> im Erdofen, verwendet wurde.

<i>páatron</i>	Vom span. <i>patrón</i> (Patron); wurde allgemein für die Besitzer oder Hüter von Kreuzen und Kirchen verwandt, im Rahmen der Arbeit vornehmlich für den <i>páatron</i> eines der fünf Kreuzzentren.
<i>pikil dados</i>	Vom span. <i>dado</i> (Würfel), kleine, ringförmige Opferbrote mit etwa 3–4 cm Durchmesser, von denen je 7 Stück für ein <i>jo'ochile'</i> (span. <i>ramillete</i>) benötigt wurden; auch <i>pak'chi</i> , <i>ch'ujuk waaj</i> .
<i>püb</i>	Erdöfen für die Zubereitung von Opferspeisen. Bei der Fiesta garte darin die Fleischbrühe (<i>chíimole</i>). Erdöfen hatten eine Länge von bis zu 10 m und wurden mit 5 bis 8 Kesseln (<i>paailaj</i>) bestückt. Die Arbeit am Erdofen galt als gefährlich, da die metaphysische »Hitze« Krankheiten verursachen könnte.
<i>prioste</i>	Amt im Kreuzkult, dessen Inhaber auf der Fiesta die Vorbereitungen der Speiseopfer unterstützt und somit ein Bindeglied zwischen Kirche und <i>kuuchnal</i> -Gruppe darstellt.
<i>promeesaj</i>	Vom span. <i>promesa</i> (Versprechen); im Fiesta-Zusammenhang die Selbstverpflichtung zum Spenden eines Schweins.
<i>resador</i>	Vom span. <i>rezador</i> (Gebetskundiger); in jeder Kreuzkult-Kompanie bekleideten zwei bis drei Personen dieses Amt. Sie leiteten während der Kreuzwache Gottesdienste, als religiöse Spezialisten auch in Privathäusern oder dem Feld durch. In der Literatur, selten im lokalen Sprachgebrauch, werden sie als <i>maestro</i> (<i>cantor</i>) bezeichnet.
<i>sarjeentoj</i>	Vom span. <i>sargento</i> (Feldwebel); dritthöchster Offiziersrang einer Kreuzkult-Kompanie, über dem <i>kaaboj</i> und unterhalb des <i>teenientej</i> .
<i>saantoj</i>	Von span. <i>santo</i> (heilig, Heiliger). Unter diesen Begriff fielen die Kreuze der Kreuzkultschreine, die Patronatskreuze anderer Ortschaften sowie die Familienkreuze. Den, zum Teil als Wesenheiten aufgefassten, <i>saantos</i> wurde eine bestimmte Macht zugeschrieben. Für mächtige Kreuze wurden Fiestas oder <i>novenas</i> abgehalten und alle als beseelt geltenden Kreuze standen für unterschiedliche Emanationen oder Repräsentationen von <i>jaajal dyos</i> (Gott).
<i>saantoj juramentoj</i>	Gebinde aus einer Kerze (<i>kib</i>) und einem Zweig <i>nikte'</i> -Blättern, das bei den Kirchenzeremonien der <i>kuuchnal</i> -Gruppe verwendet wurde.
<i>saantoj kaj</i>	Wörtl. heiliger Ort; die Bezeichnung wird für die Schreinzentren des Kreuzkults, Tixcacal Guardia, Tulum, Chumpon und Chancah Veracruz sowie Xocén, verwendet, die aufgrund historischer Bezüge einen losen Interessensverbund bildeten.
<i>saantoj meyaj</i>	Wörtl. heilige Arbeit, worunter alle Arbeiten im Zusammenhang mit den Speiseopfern und der Fiesta fielen.
<i>sa'</i>	Maismehlgetränk für die Speiseopferzeremonien; span.: <i>atole</i> . Das dickflüssige Getränk wird aus Maismehlteig (<i>juuch'</i>) hergestellt.
<i>seerwisyoj</i>	Vom span. <i>servicio</i> (Militärdienst). Die Wache für das heilige Kreuz wurde im Wechsel von den Kompanien abgehalten. Früher betrug der <i>seerwisyoj</i> zwei Wochen, inzwischen wurde er auf eine Woche verkürzt und nur noch von Amtsinhabern (<i>ofisiaales</i>) geleistet.

<i>táamboraj</i>	Paukenähnliche und weithin zu hörende <i>maaya paax</i> -Trommel.
<i>táarolaj</i>	Kleine Schnarrtrommel mit Schlegeln für die <i>maaya paax</i> -Musik.
<i>táata chik'iuik</i>	Wörtl. Vater des zentralen Platzes; ehemalige Bezeichnung für den Standortkommandanten des Kreuzschreins, der mir als <i>komandaantej saantoj kaj</i> vorgestellt wurde.
<i>teenientej</i>	Von span. <i>teniente</i> (Oberstleutnant), der dritthöchste Offiziersrang einer Kreuzkult-Kompanie, zwischen dem <i>sarjeentoj</i> und <i>kaapitan</i> .
<i>ts'uul</i>	Wörtl. Fremder.
<i>tusbel</i>	Wörtl. Auftrag, auf der Fiesta zumeist in Verbindung mit Anweisungen der Verantwortlichen verwandt.
<i>uk'ul k'eyem yáax che'</i>	Pozole-Trank des <i>yáax che'</i> , auch <i>uy uklik yáax che'</i> (das Trinken des <i>yáax che'</i>). Im Gegensatz zur aus Maisteig hergestellten Atole (<i>sa'</i>) werden in der Pozole die Maiskörner so lange gekocht, bis sie zerfallen. In Mexiko wird Pozole häufig mit Fleisch zubereitet.
<i>úuchben tuukul</i>	Wörtl. das alte Denken, das einen Kanon von Vorstellungen, Verhaltenserwartungen und kulturelle Praktiken umfasst, die mit der Lebensweise der Aufständischen des Kastenkrieges sowie der Angehörigen der unabhängigen Kreuzkultgemeinschaften bis in die 1930er hinein verknüpft wurde.
<i>wakax che'</i>	Wörtl. Holzstier, abgeleitet vom span. <i>vaca</i> (Rind). Das Holzstierkostüm ersetzte früher die zu teuren oder schwer zu beziehenden Rinder und verlieh dem Stierkampf parodistische Züge.
<i>xa'anil naj</i>	Haus in traditioneller Bauweise, das aus behauenen Stämmen und Rundhölzern sowie einem Dach aus Palmstroh bestand. Da diese Häuser nur einen Raum aufwiesen, hatten die meisten Familien mindestens ein Wohn- sowie ein Küchenhaus auf ihrem Hof.
<i>x bak'che'</i>	Wörtl. Fleischholz; ein Holzkeil, der zum Aufhängen des Schweinefleisches unter dem <i>maakan</i> -Unterstand diente.
<i>x bakéeraj</i>	Vom span. <i>vaquera</i> (Kuhhirtin). Die Fiesta-Ämter der Ehepartnerinnen der <i>bakéeroj</i> , die einzigen Frauen, die offiziell ein Amt im Kreuzkult führten. Durch ihre geschmückten Panamahüte und einen eigenen Aufgabenbereich als Tanzpartnerinnen für die <i>maaya paax</i> -Musik wurden sie explizit als Amtsinhaberinnen herausgestellt.
<i>x náabal</i>	Große Opferbrote aus den Teigresten, die bei der Zubereitung der Ritualtortillas <i>noj waj</i> anfielen und die zerbröselte der <i>kóol</i> -Hühnersuppe beigegeben wurden.
<i>x nuuk xunáan</i>	Wörtl. großes Weib, das höchstes Fiesta-Amt in der Klasse der <i>bakéeros</i> und <i>x bakéeras</i> , das von der Ehefrau <i>nojoch ts'uul</i> übernommen wurde. Beide Ämter repräsentierten das Besizerhepaar einer kolonialzeitlichen Hazienda.
<i>xolan pīx</i>	Wörtl. auf Knien bewegen; Element der Speiseopferzeremonien in der Kreuzkirche und bei der Bußzeremonie <i>k'áat si'ipil</i> .

yáax che'

Bot. *Ceiba pentadra* (L); der Kapokbaum symbolisierte bereits in der vorspanischen Zeit den Mittelpunkt der Welt, der die oberen und unteren Sphären mit der physischen Welt verband. Im Zentrum einiger Kreuzkultortschaften stand ein solcher Baum und bei den Kreuzkult-Fiestas wurde ein junger Baum symbolisch als Weltenbaum *yáax che'* errichtet.

yuumtsilo'ob

Wörtl. die Herren. Die Numina des Waldes wurden auch als *yuumil k'áaxo'ob*, »Herren des Waldes«, oder *aj kanan kalab*, »Hüter des Bodens«, bezeichnet und übernahmen eine Schutzfunktion für den natürlichen Raum. Durch Feldbauriten wurden sie freundlich gestimmt, was insbesondere für eine Milpa notwendig war, die in altem Waldbestand angelegt wurde.

Glossar II: Organisationen und politische Institutionen in Mexiko

ACAMAYA (Academia de la Lengua y Cultura Mayas de Quintana Roo – Akademie für Sprache und Kultur der Maya von Quintana Roo)

Nicht-staatliche Organisation, die das Ziel verfolgt, Sprache und Kultur der Maya im Bundesstaat in Quintana Roo zu fördern. Die Organisation unterhält zahlreiche Kontakte zu staatlichen und universitären Einrichtungen. In Felipe Carrillo Puerto sind sowohl Mitglieder der indigenen Bildungselite wie auch Kreuzkultwürendenträger und kulturelle Experten eingebunden. Neben vielfältigen kulturpolitischen Aktivitäten auf lokaler Ebene, an denen ACAMAYA beteiligt ist, oder die von ihr initiiert werden, versteht sich die Organisation auch als (identitäts-)politischer Interessensverband der Maya-sprechenden Bevölkerung.

ANPIBAC (Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües – Nationale Vereinigung Indigener Bilingualer Fachkräfte)

Der Interessensverband der indigenen Lehrkräfte entstand 1976 und beeinflusste bis Ende der 1980er nachhaltig die staatliche Bildungspolitik der bilingualen- und -kulturellen Erziehung. Dabei arbeitete sie eng mit staatlichen Institutionen wie dem INI und dem Bildungsministerium (SEP) zusammen, die sich ihrerseits darum bemühten, das Dissenspotenzial der gewerkschaftlich organisierten indigenen Bildungselite einzubinden. Innerhalb der Politik einer eigenständigen indigenen Entwicklung, die den Akkulturationsansatz der früheren *indiginismo*-Politik ablöste, strebten vor allem die Lehrkräfte eine Interessensvertretung der jeweiligen indigenen Gemeinden ein. Im Zuge des neoliberalen Wandels der mexikanischen Politik und des Aufkommens neuer Organisationsformen innerhalb der indigenen Bevölkerung in den 1990ern verlor die ANPIBAC als Institution an Bedeutung, doch sie beeinflusst die Debatten innerhalb der indigenen Bildungselite nach wie vor.

CCDI/CCI (Centros Coordinadores para Desarrollo Indígenas – Koordinationszentren für die Entwicklung Indigener)

Auf regionaler Ebene wird die Politik des CDI (früher: INI) durch die Koordinationszentren CCDI (früher und auch: CCI) umgesetzt. Die Zuständigkeitsbereiche der CCI sind weniger nach räumlichen denn nach ethnischen Gesichtspunkten strukturiert, nach der jeder ethnischen Gruppe jeweils eine Koordinatorin oder ein Koordinator zugeordnet ist. Ein Gremium, bestehend aus Vertreterinnen und Vertretern der staatlichen Institutionen, vor allem des CDI und des Bildungsministeriums (SEP), wie auch der jeweiligen indigenen Bevölkerungsgruppe, berät über die technische Umsetzung vor Ort. Dabei wird die Politik zur Förderung bzw. Entwicklung der indigenen Gruppen durch regionale Förderprogramme zum Ausbau der Infrastruktur, der Landwirtschaft und der medizinischen Versorgung der ländlichen Bevölkerung ergänzt. Das erste CCI auf dem Gebiet des Bundesstaates Quintana Roo wurde in den frühen 1970ern eröffnet und auch in Felipe Carrillo Puerto befindet sich eine Vertretung.

CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas – Nationale Kommission für die Entwicklung indigener Völker)

Die CDI wurde 2003 als Nachfolgeorganisation des INI gegründet. Nicht mehr Assimilation der indigenen Bevölkerung, als vielmehr die Wahrung ihrer kulturellen Identität stellt die Leitlinie politischen Handelns dar. Gemäß des pluri-ethnischen Staatsverständnisses sieht die CDI ihre Aufgabe darin, die Wertschätzung und den Respekt für die indigenen

Kulturen und Sprachen sowie einen interkulturellen Dialog in Mexiko zu fördern, um die Diskriminierung der indigenen Bevölkerung und Minderheiten zu beseitigen.

CONACULTA (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Nationaler Rat für Kultur und Künste)

Der 1988 eingerichtete Rat für Kultur und Künste innerhalb des Bildungsministeriums stellt das Koordinationsorgan für über dreißig staatliche Institutionen dar, die für unterschiedliche Bereiche der Kultur- und Bildungspolitik verantwortlich sind.

DGEI (Dirección General de Educación Indígena – Generaldirektion für indigene Bildung)

Kritik am bildungspolitischen Ansatz, in dem bilingualer Unterricht zur Vorstufe oder zusätzlichem Förderunterricht innerhalb des nationalen Bildungssystems geriet, veranlasste das Bildungsministerium (SEP) 1978 dazu, eine neue Institution für indigene Bildung einzurichten. In der DGEI, die neue Lehrpläne für indigene Bildung sowie neue Lehrmaterialien entwickelte, waren viele Mitglieder in der ANPIBAC tätig. Ergebnis der erfolgreichen Zusammenarbeit zwischen staatlichen Institutionen und der bildungspolitischen, indigenen Opposition war ein bilingualer und -kultureller Unterricht, mit dem nicht nur indigene Sprachen innerhalb des mexikanischen Bildungssystems gestärkt wurden, sondern auch ethnische Identität neu bewertet und somit die Herausbildung eines neuen indigenen Selbstbewusstseins möglich gemacht wurde.

DGCP (Dirección General de Culturas Populares – Generaldirektion für Volkskulturen)

Vor dem Hintergrund, dass die kulturelle Diversität innerhalb des mexikanischen Nationalstaates einer Wertschätzung und Sichtbarmachung bedurfte, um das pluri-ethnische Gesellschaftsbild zu stärken, wurde 1977 im Bildungsministerium (SEP) eine neue Abteilung eingerichtet. Aufgabenbereich der DGCP ist der Schutz des kulturellen Erbes der indigenen Bevölkerung, die Weiterentwicklung indigener Kunst sowie Öffentlichkeitsarbeit. Mittlerweile ist die DGCP Teil der CONACULTA. Auf der Halbinsel wurde die erste Regionaleinheit für Volkskulturen (Unidad Regional de Culturas Populares) der DGCP 1980 im Bundesstaat Yucatán eingerichtet. Ein wichtiges Instrument zur Verbreitung staatlicher Kulturpolitiken seitens der DGCP stellt die Institution der *Casa de la Cultura* dar, vergleichbar mit der deutschen Volkshochschule. Häufig werden die Räume auch für Ausstellungen für lokale Kunstschaffende oder Kunstgewerbe genutzt.

DIF (Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia – Nationales System für Ganzheitliche Familienentwicklung)

1977 eingerichtete Dachorganisation für verschiedene staatliche und teil-staatliche Institutionen und Organisationen, die Unterstützung für sozial benachteiligte Gruppen, wie Kinder, Frauen, Alte oder Menschen mit Behinderung usw. anbieten und einen wesentlichen Teil der mexikanischen Sozial- und Familienpolitik stellt. In dezentralen Einrichtungen werden regional und lokal die zahlreichen familien- und sozialpolitischen Programme im Bereich Kinderschutz und -hilfe, Armen- und Gesundheitsfürsorge und berufsbezogene Bildungsangebote für Frauen umgesetzt. Daneben unterhält das DIF auch eigene Einrichtungen, u.a. für Kinder und Jugendliche mit Behinderung oder für misshandelte Kinder und Jugendliche. Auf lokaler Ebene richten sich die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des DIF vorrangig an Frauen, um diese über neue familienpolitische Programme und zu informieren oder soziale Beihilfen zu verteilen (s. Oportunidades).

ejido (kommunales Gemeindeland)

Kommunaler Landbesitz, der individuell von den Mitgliedern der Eigentümergemeinschaft, den *ejidatarios*, bewirtschaftet wird. Das mexikanische *ejido*-System wurde durch eine Landreform in den 1930ern etabliert, wodurch eine zentrale Forderung der mexikanischen Revolution verwirklicht wurde, den privaten Großgrundbesitz der mestizischen Oberschicht der landlosen Bevölkerung zurückzugeben. Während der Verhandlungen zum Nordamerikanischen Freihandelsabkommen (NAFTA) zu Beginn der 1990er wurde kommunaler Landbesitz wieder in individuellen Privatbesitz der *ejidatarios* umgewandelt, der auch das Recht auf Verkauf beinhaltet. Doch nicht überall verschwand der kommunale Landbesitz und mit Ausnahme des *ejidos* Tulum haben die *ejidatarios* der Kreuzkultgemeinden den Auflösungstendenzen widerstanden, auch weil der Anspruch auf das Land mit dem historischen Territorium der unabhängigen *Cruzoob* legitimiert wird. Verwaltet wird der kommunale Landbesitz durch eine eigenständige *ejido*-Verwaltung. In den jährlichen Generalversammlungen wird das Land an die Familien verteilt, die dem *ejido* angehören, wobei in der Regel die männlichen Familienvorstände als *ejidatarios* in Erscheinung treten. Die Nutzungsrechte werden nach gewohnheitsrechtlicher Praxis übertragen und durch Mehrheitsentscheid beschlossen.

EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional – Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung)

Die EZLN ist eine Guerillabewegung, die in Chiapas – dem mit Abstand ärmsten Bundesstaat in Mexiko – entstand und sich vorwiegend aus Angehörigen von mayasprachigen Gruppen zusammensetzt. Am 1. Januar 1994, anlässlich des Beitritts Mexikos zur Nordamerikanischen Freihandelszone (NAFTA), besetzten 3.000 bewaffnete Kämpferinnen und Kämpfer der EZLN mehrere Städte in Chiapas und rückten damit in das Zentrum der Weltöffentlichkeit. Die EZLN kämpft vor allem für Autonomie und die Rechte der indigenen Bevölkerung sowie gegen die neoliberale Globalisierung. Im Gegensatz zu anderen linken Guerillaorganisationen in Lateinamerika geht es der EZLN nicht um Machtergreifung im Staat, sondern um adäquate Teilhabe, weswegen positiv auf den Nationalstaat und die Zivilgesellschaft Bezug genommen wird.

indigenismo

Während der mexikanischen Revolution wurde die kultur- und sozialpolitische Strömung des *indigenismo* zur Staatsidee erhoben und die nationale Identität Mexikos gründete fortan auf dem europäischen und indianischen Erbe. Dabei wurde eine Strategie der »Mexikanisierung des Indio« verfolgt, bei der der Staat die Interessensvertretung der indigenen Bevölkerung übernahm. In der Folge wurde kommunaler Landbesitz (*ejido*) eingeführt und zahlreiche Bildungs- und Infrastrukturmaßnahmen initiiert.

INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática – Nationales Institut für Statistik und Geographie)

Die mittlerweile autonome staatliche Einrichtung führt jeweils alle fünf Jahre einen Bevölkerungszensus oder eine Volkszählung (*censo* oder *conteo de población y vivienda*) mittels direkter Befragung aller Haushalte durch. Der in Bezug auf Erwerbs- und Lebensverhältnisse ausführlichere Zensus wird durch eine Befragung unter repräsentativen 10% der Bevölkerung ergänzt und die Ergebnisse werden über ein Interportal zur Verfügung gestellt. Zielsetzung der Erhebungen ist einerseits die genaue Kenntnis von Bevölkerungsdaten mit

dem Zweck statistische Erhebungen durchzuführen, welche aufgrund unvollständiger Daten des staatlichen Melderegisters nicht möglich sind. Andererseits dienen die erhobenen Daten dazu, die staatliche Politik in den nationalen Entwicklungsplänen zu formulieren, welche durch unterschiedliche Programme umgesetzt wird.

INI (Instituto Nacional Indigenista de México – Nationales Indigenistisches Institut)

Zielsetzung der 1948 eingerichteten, mittlerweile nicht mehr bestehenden Behörde war es, die Idee des *indigenismo* umzusetzen, mit dem das indianische Erbe in den mexikanischen Nationalstaat eingebunden werden sollte. Neben der Verbesserung der Lebensbedingungen, vor allem durch Bildungs- und Infrastrukturmaßnahmen zur »Modernisierung« indigener Gemeinden, wurde dabei die Integration der indigenen Bevölkerung in die mexikanische Gesellschaft angestrebt. Hierbei ging es sowohl darum, kulturelle Beiträge der indigenen Gruppen zur Nationalkultur herauszustellen, wie auch ihre Entwicklung und Mexikanisierung voranzutreiben. Die doppelte Repräsentationsrolle des INI in Bezug auf Darstellung und Interessensvertretung der indigenen Bevölkerung kam in den 1970ern in die Kritik der indigenen Bildungselite. In der Folgezeit wurde die Politik der Akkulturation der indigenen Bevölkerung durch die Politik einer eigenständigen indigenen Entwicklung abgelöst und 2003 wurde das INI durch das CDI ersetzt.

Oportunidades (Chancen)

Das Regierungsprogramm zur Armutsbekämpfung löste 2002 das frühere, 1997 eingerichtete Programm für Bildung, Gesundheit und Ernährung (Programa de Educación, Salud y Alimentación/PROGRESA) ab. Innerhalb dieses zentralen Programms der mexikanischen Sozialpolitik werden die Arbeit des mexikanischen Sozialministeriums (Secretaría de Desarrollo Social/SEDESOL), des Bildungsministeriums (SEP) und des Gesundheitsministeriums (Secretaría de Salud/SALUD) koordiniert. Das Programm knüpft staatliche Unterstützung an regelmäßigen Schulbesuch von Kindern und Jugendlichen sowie Teilnahme an medizinischen Vorsorge- und Fürsorgeprogrammen, wobei die Hilfeleistungen direkt an Frauen als Fürsorgerinnen der Familie ausbezahlt werden.

PRD (Partido de la Revolución Democrática – Partei der Demokratischen Revolution)

Die PRD entstand Ende der 1980er aus verschiedenen oppositionellen Strömungen und linken Reformkräften der PRI, die den neoliberalen Wirtschaftskurs kritisierten und die sozialen Errungenschaften der mexikanischen Revolution erhalten wollten. Die PRD vertritt eine linke Sozialdemokratie und ist im demokratischen Transitionsprozess neben der PRI und PAN (Partido Acción Nacional – Partei der Nationalen Aktion) zur dritten politischen Kraft in Mexiko aufgestiegen. Bei den Präsidentschaftswahlen von 2006 verlor der PRD-Kandidat Andrés Manuel López Obrador, bekannt als AMLO, nur knapp gegen Felipe Calderón (PAN). Bei den Wahlen von 2012 lag López Obrador allerdings hinter den Kandidaten von PRI und PAN auf dem dritten Platz. Der ärmere Süden Mexikos gilt als Hochburg der PRD, nicht zuletzt, weil die Partei in den frühen 2000ern eine strategische Partnerschaft mit der EZLN einging. Auch auf der Halbinsel Yukatan und im Bundesstaat Quintana Roo erzielte die PRD bei den Kommunalwahlen Mehrheiten, wo sie u. a. in Cancún und in Felipe Carrillo die PRI ablöste.

PRI (Partido Revolucionario Institucional - Partei der Institutionalisierten Revolution)

Die in der Nachfolge der mexikanischen Revolution 1929 entstandene Partei, seit 1946 unter dem heutigen Namen, war bis 2000 ununterbrochen Regierungspartei in Mexiko. Die von ihr geschaffene kooperative Staatsstruktur ermöglichte weitreichende Kontrolle über alle gesellschaftlichen Bereiche und Institutionen. Die wirtschaftlichen und sozialen Umbrüche seit den 1970ern veränderten auch die politische Landschaft Mexikos, wo sich seit den 1990ern auf nationaler Ebene ein Drei-Parteien-System herausbildete. Nach der verlorenen Präsidentschaftswahl von 2000 schien die zuvor übermächtige Staatspartei zunächst entmachtet und zu einem Mehrheitsbeschaffer der langjährigen, konservativen Opposition, der PAN (Partido Acción Nacional – Partei der Nationalen Aktion) zu werden. Mit einer hauchdünnen Mehrheit gewann Enrique Peña Nieto im Dezember 2012 das höchste Staatsamt für die PRI zurück. Die Mehrzahl der Bundesstaaten wird weiterhin oder wieder von der PRI regiert, auf der Halbinsel Yucatan gehören 2013 alle drei Gouverneure der PRI an, lediglich in Yucatán konnte die PAN 2001–2007 das Amt erringen.

SCRIC (Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas – Netzwerk Kommunalen Indigener Rundfunksender)

Das SCRIC ist ein Netzwerk nicht-kommerzieller, kommunaler Radiostationen, deren Programm je nach Region in einer der 31 gesprochenen indigenen Sprachen in Mexiko ausgestrahlt wird. Die erste Station ging 1979 im Bundesstaat Guerrero auf Sendung. Ursprünglich wurden die Sender von der INI verwaltet und finanziert, ab 2003 von der Nachfolgeorganisation CDI. Sie dienen dazu, das multiethnische Selbstverständnis des mexikanischen Nationalstaats sowie die indigenen Sprachen und Kulturen zu stärken. Das Programm wird bilingual ausgestrahlt, in Spanisch sowie in der lokal gesprochenen indigenen Sprache. Im November 1982 begann auf der Halbinsel Yucatan die erste Station in yukatäischem Maya zu senden, seit Juni 1999 verfügt auch der Bundesstaat Quintana Roo über einen Sender mit Sitz in Felipe Carrillo Puerto. Die Stationskennung von Radio Xenka lautet *Noj Kaaj*, womit sich auf den historischen Namen des Kreuzkults für die Stadt als Noh Cah Santa Cruz (Große Stadt des Heiligen Kreuzes) bezogen wird.

SEP (Secretaría de Educación Pública – Ministerium für Öffentliches Bildungswesen)

Dem mexikanischen Bildungsministerium obliegt die Entwicklung der Lehrpläne und Unterrichtsmaterialien, seit 1963 auch für den bilingualen wie -kulturellen Unterricht in verschiedenen indigenen Sprachen. Mit der Bildungsreform von 1972 wurde das Bildungsministerium dezentralisiert, wodurch in der Folgezeit die Erarbeitung der Lehrmittel für den bilingualen Unterricht auf die Ebene der Bundesstaaten verlagert wurde.

Unidad Regional de Culturas Populares (Regionaleinheit für Volkskulturen)

s. DGCP.

Literaturverzeichnis

Bücher, Artikel, Dissertationen und Schriften

Aguilera, Miguel Astor

2004 Unshrouding the Communicating Cross: The Iconology of a Maya Quadripartite Symbol.
Unpublished Ph.D. dissertation, State University of New York at Albany.

Alemann, Ulrich von

1987² Repräsentation.
In: Politikwissenschaft: Theorien – Methoden – Begriffe, hg. Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze, 863–868.
Pipers Wörterbuch zur Politik, hg. Dieter Nohlen, Bd. 1.
München, Zürich: Piper.

Assmann, Jan

2002⁴ Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.
München: Beck.

Balam Ramos, Yuri Hulkan

2010 Tulum: Mayas y turismo.
Chetumal: Universidad de Quintana Roo.

Barth, Fredrik

1970 Introduction.
[1969] In: Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference, ed. Fredrik Barth, 9–38.
Bergen, Oslo, Tromsø: Universitetsforlaget.

Bartolomé, Miguel Alberto

1976 La iglesia maya de Quintana Roo.
In: Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas 1974, vol. 2, 623–636.
México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bastian, Jean-Pierre

1992 Protestantism in Latin America.
In: The Church in Latin America, 1492–1992, ed. Enrique D. Dussel, 313–348.
Tunbridge Wells: Burns and Oates.

Bourdieu, Pierre

1997 Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital.
In: Die verborgenen Mechanismen der Macht: Schriften zu Politik und Kultur 1, hg. Margareta.
Steinrück, 49–79.
Hamburg: VSA.

Bricker, Victoria R.

1981 The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual.
Austin: University of Texas Press.

1977 The Caste War of Yucatán: The History of a Myth and the Myth of History.

In: Anthropology and History in Yucatán, ed. Grant D. Jones, 251–258.
Austin: University of Texas Press.

Bricker, Victoria R. und Evon Z. Vogt

1998 Alfonso Villa Rojas (1906–1998).
In: American Anthropologist 100 (4), 994–998.

Burns, Allan

1998 Maya Education and Pan Maya Ideology in the Yucatán.
In: Cultural Survival Quarterly – World Report on the Rights of Indigenous Peoples and Ethnic Minorities 22 (1), 50–52.

1983 An Epoch of Miracles: Oral Literature of the Yucatec Maya.
Austin: University of Texas Press.

1977 The Caste War in the 1970's: Present-Day Accounts from Village Quintana Roo.

In: Anthropology and History in Yucatán, ed. Grant D. Jones, 259–273.
Austin: University of Texas Press.

- Bush Romero, Pablo
 1964 Bajos las aguas de México: historia y aventuras del Club de Exploraciones y Deportes Acuáticos de México (CEDAM).
 México, D.F.: Club de Exploraciones y Deportes Acuáticos de México.
- Campos García, Melchor
 1996 El „culto del error“: la Cruz Parlante en el pensamiento yucateco.
 In: Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México 17, 9–33.
 Elektronisches Dokument: <<http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc17/218.html>> [08.07.2013].
- Careaga Viliesid, Lorena
 1998 Hierofanía combatiente: lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas.
 Chetumal: Universidad de Quintana Roo.
- Carrier, James G.
 1995 Introduction.
 In: Occidentalism: Images of the West, ed. James G. Carrier, 1–32.
 Oxford: Clarendon Press.
- Castañeda, Quetzil E.
 1995 ‘The Progress That Chose a Village’: Measuring Zero-degree Culture and the ‘Impact’ of Anthropology.
 In: Critique of Anthropology 15 (2), 115–147.
- Castro, Inés de
 2001 Die Geschichte der sogenannten Pacíficos del Sur während des Kastenkrieges von Yucatán 1851–1895: Eine ethnohistorische Untersuchung.
 Dissertation an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.
 Elektronisches Dokument: < <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2002/0039/0039.pdf> > [08.07.2013].
- Cen Montuy, María Jesús
 2009 La fiesta de las siete cruces de Tixméhuac.
 In: Estudios de Cultura Maya 34, 115–143.
 Elektronisches Dokument: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecm/article/view/28702>> [10.07.2013].
- Citarella, Luca
 1990 México.
 In: La educación indígena en América Latina: México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia, Bd. 1, ed. Francesco Chodi, 11–155.
 Quito: P. EBI (MEC-GTZ), ABYA-YALA; Santiago: UNESCO.
- Cleary, Edward L.
 1997 Introduction: Pentecostals, Prominence, and Politics.
 In: Power, Politics and Pentecostals in Latin America, ed. Edward L. Cleary and Hannah W. Stewart-Gambino, 1–24.
 Boulder: Westview Press.
- Clegern, Wayne M.
 1962 British-Honduras and the Pacification of Yucatan.
 In: The Americas, 18 (3), 243–254.
- Collins, Anne C.
 1977 The Maestros Cantores in Yucatán.
 In: Anthropology and History in Yucatán, ed. Grant D. Jones, 233–247.
 Austin: University of Texas Press.
- Coot Chay, Eriberto Gabriel
 2002 Las fiestas de la selva maya.
 Chetumal: Universidad de Quintana Roo.
- Dame, Lawrence
 1971 Der Dschungelmissionar: David und Elva Legters’ Leben für die Mayas in Yucatan.
 Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.

- Dietz, Gunther
 2010 Zwischen Indigenismo und Zapatismo: Ein Jahrhundert Indianerpolitik und indianische Bewegungen in Mexiko.
 In: Götter, Gräber, Globalisierung: Indianisches Leben in Mesoamerika. 40 Jahre Alt- und Mesoamerikanistik an der Universität Hamburg, hg. Lars Frühsorge, Armin Hinz, Annette I. Kern und Ulrich Wölfel, 231–284.
 Hamburg: Kovač.
- 1997 Die Purhépecha in Michoacan: Das Erwachen der Comunidades.
 In: Das andere Mexiko: Indigene Völker von Chiapas bis Chihuahua, hg. Ellen Schriek und Hans-Walter Schmuhl, 156–186.
 Gießen: Focus.
- Drogus, Carol Ann
 1997 Private Power or Public Power: Pentecostalism, Base Communities, and Gender.
 In: Power, Politics and Pentecostals in Latin America, ed. Edward L. Cleary and Hannah W. Stewart-Gambino, 55–75.
 Boulder: Westview Press.
- Dumond, Don E.
 1997 Machete and the Cross.
 Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- 1985 The Talking Crosses of Yucatan: A New Look at Their History.
 In: Ethnohistory 32 (4), 291–308.
- 1977 Independent Maya Kingdoms of the Late Nineteenth Century: Chiefdoms and Power Politics.
 In: Anthropology and History in Yucatán, ed. Grant D. Jones, 291–308.
 Austin: University of Texas Press.
- Edenharter et al.
 1996 »Zwischen *kàntina* und Hängematte: Der Maya nach Dienstschluss«: Zum Zusammenhang von Arbeitszeit, freier Zeit und sozialer Interaktion in Señor, Quintana Roo, Mexiko.
 Unveröffentlichter Exkursionsbericht im Fach Altamerikanistik an der Universität Hamburg.
- Ek Ek, Elmer Armando
 2011 Tixcacal Guardia: la dinamica del poder local en un espacio religioso.
 Unveröffentlichte tesis de licenciatura de la Universidad de Quintana Roo, Unidad Chetumal.
 Elektronisches Dokument:
 <<http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/directrices/Documentos/TESIS%20ELMER.pdf>>
 [08.07.2013].
- Elwert, Georg
 1989 Nationalismus, Ethnizität und Nativismus: Über Wir-Gruppenprozesse.
 In: Ethnizität im Wandel, hrsg. von Peter Waldmann und Georg Elwert, 21–60.
 Saarbrücken: Breitenbach-Verlag.
- Everton, Macduff
 1991 The Modern Maya: A Culture in Transition.
 Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Fernandez, Francisco J.
 1994 Fiesta System in Yucatan: Popular Religion, Identity and Socioeconomic Organization.
 Unpublished Ph.D. dissertation, University of Florida.
- Freidel, David und Linda Schele
 1990 A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya.
 New York: William Morrow.
- Gabbert, Wolfgang
 2004 Becoming Maya: Ethnicity and Social Inequality in Yucatán since 1500.
 Tucson: University of Arizona Press.
- Gates, William
 1932 The Testing of the Princes: Book of Chumayel, pages 28–42.
 In: The Maya Society Quarterly 1, 123–144.
- Goffman, Erving
 1998⁷ Wir alle spielen Theater: Die Selbstdarstellung im Alltag.
 München: Piper.

- Goldkind, Victor
1965 Social Stratification in the Peasant Community: Redfield's Chan Kom Reinterpreted.
In: American Anthropologist, N.S. 67 (4), 863–884.
- Goñi, Guillermo
1999 De cómo los Mayas perdieron Tulum.
México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- González Alcantud, José Antonio
1990 El día de la Cruz en Granada: introducción etnológica.
In: Gazeta de Antropológica 7.
Elektronisches Dokument:
<http://www.ugr.es/~pwlac/G07_03JoseAntonio_Gonzalez_Alcantud.pdf> [08.07.2013].
- Gormsen, Erdmann
1979 Cancun: Entwicklung, Funktion und Probleme neuer Tourismus-Zentren in Mexiko.
In: Der Tourismus als Entwicklungsfaktor in Tropenländern: 2. Frankfurter Wirtschaftsgeographisches Symposium, 27./28. Jan. 1978, 299–324.
Frankfurter wirtschafts- und sozialgeographische Schriften, 30.
Frankfurt/M.: Selbstverlag des Instituts für Wirtschafts- und Sozialgeographie der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität.
- Graumann, Carl F. und Lenelis Kruse
1978 Sozialpsychologie des Raumes und der Bewegung.
Materialien zur Soziologie des Alltags, hg. Kurt Hammerich und Michael Klein, 177–219.
Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.
Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Greenblatt, Stephen
1998 Wunderbare Besitztümer – Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker.
Berlin: Klaus Wagenbach.
- Grewendorf, Günther
1979 Einleitung des Herausgebers.
In: Sprechakttheorie und Semantik, hg. Günther Grewendorf, 7–9.
Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Grube, Nikolai
1997 Freiheit oder Sklaverei: Die Konstruktion prophetischer Geschichte bei den Cruzo'ob von Quintana Roo.
Unveröffentlichte Habilitationsschrift an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.
1990 Kompanien des heiligen Kreuzes – Militärbünde bei den Cruzoob-Maya von Quintana Roo, Mexiko.
In: Männerbände, Männerbünde: Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 2, hg. Gisela Völger und Karin von Welck, 259–266.
Köln: Rautenstrauch-Jost Museum.
- Gunsenheimer, Antje
2002 Geschichtstradierung in den yukatekischen Chilam-Balam-Büchern: Eine Analyse der Herkunft und Entwicklung ausgewählter historischer Berichte.
Dissertation an Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.
- Hastings, Julie
2000 Narrating *la Violencia*: State, Gender, and Violence in a Transnational Guatemalan Community.
Unpublished Ph.D. dissertation, University of Michigan.
- Haviland, John B.
1987 The Politics of Ritual and the Ritual of Politics: Holy Week in Nabenchauk, Mexico.
In: National Geographic Research 3 (2), 164–183.
- Hernández Hernández, Severo
1983 Los programas educativos del Instituto Nacional Indigenista.
In: Educacion, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural, vol. 1, ed. Nemesio J. Rodríguez, Elio Masferrer K. und Raúl Vargas Vega, 155–160.
México, D.F.: UNESCO.

Hernández Lopez, Ramon

- 1983 Reflexiones en torno al sistema de educación indígena bilingüe y bicultural.
In: Educación, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural, vol. 1, ed. Nemesio J. Rodríguez, Elio Masferrer K. und Raúl Vargas Vega, 115–130.
México, D.F.: UNESCO.

Hinz, Armin

- 2014 Global Rhythms – Local Lyrics: On the Relevance of Historical Roots in Contemporary Discourse on Cruzoob-Identity in Quintana Roo.
In: A Celebration of the Life and Work of Pierre Robert Colas, ed. Christophe Helmke und Frauke Sachse, 313–323.
Acta Mesoamericana.
Markt Schwaben: Saurwein.
- 2011 Physische, soziale und symbolische Räume in Quintana Roo: Ist der yukatekische »Kastenkrieg« (1847–1901) ein »Erinnerungsort«?
In: Erinnerungsorte in Mesoamerika, hg. Lars Frühsorge, Armin Hinz, Jessica N. Jacob, Annette Kern und Ulrich Wölfel, 193–248.
Aachen: Shaker.
- 2010 Ein ethnografisches Joint-Venture: 35 Jahre Feldforschung in Zusammenarbeit mit den Angehörigen einer *milpero*-Familie der Cruzoob-Maya von Quintana Roo, Mexiko.
In: Götter, Gräber, Globalisierung: Indianisches Leben in Mesoamerika. 40 Jahre Alt- und Mesoamerikanistik an der Universität Hamburg, hg. Lars Frühsorge, Armin Hinz, Annette I. Kern und Ulrich Wölfel, 379–407.
Hamburg: Kovač.
- 2007a Narration und politisches Handeln: Die Bezugnahme auf den Kastenkrieg (1847–1901) als Strategie der politischen Positionierung bei den Kreuzkult-Anhängern von Quintana Roo.
In: Ethnoscripts 9 (2), 62–83.
- 2007b Der yukatekische Erdofen und seine Kontextuierung in Gesellschaft und Kultur der Kreuzkulte von Quintana Roo.
In: Archäologie zwischen Befund und Rekonstruktion: Ansprache und Anschaulichkeit. Festschrift für Prof. Dr. Renate Rolle zum 65. Geburtstag, hg. Frank M. Andraschko, Barbara Kraus und Birte Meller, 297–317.
Hamburg: Kovač.
- 2006 Generating Identities: Presence and Representations of Social Actors in Cultural Performances of the Cruzoob-Maya in Quintana Roo.
In: Maya Ethnicity: The Construction of Ethnic Identity from Preclassic to Modern Times. 9th European Maya Conference, Bonn, December 2004, ed. Frauke Sachse, 255–267.
Acta Mesoamericana, 19.
Markt Schwaben: Saurwein.
- 2003 Pibil nal: Eine familienbiografische und siedlungsgeschichtliche Interpretation von Erntedankzeremonien für den ersten Mais in Quintana Roo, Mexiko.
Unveröffentlichte M.A.-Arbeit an der Universität Hamburg.
Elektronisches Dokument: < http://www.uni-hamburg.de/Wiss/FB/09/ArchaeoI/Altameri/armin_hinz_pibil_nal%202003%20%2809%29.pdf> [11.07.2013].

Horlacher, Stefan

- 2001² Semiotik.
In: Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hg. von Ansgar Nünning, 581–583.
Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.

Hostettler, Ueli

- 2003 New Inequalities: Changing Maya Economy and Social Life in Central Quintana Roo, Mexico.
In: Anthropological Perspectives on Economic Development and Integration, ed. Norbert Dannhaeuser and Cynthia Werner, 25–59.
Oxford: Elsevier.
- 1996 Milpa Agriculture and Economic Diversification: Socioeconomic Change in a Maya Peasant Society of Central Quintana Roo, 1900–1990s.
Unveröffentlichte Dissertation an der Universität Bern.
- 1992 Sozioökonomische Stratifizierung und Haushaltsstrategien: Eine Untersuchung der Cruzob Maya des Municipio Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, Mexiko.
Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern, 3.

- Bern: Institut für Ethnologie.
- Hoy Manzanilla, José Antonio
 1991 Tixcacal Guardia: migración y cambio social (estudio de caso).
 Unveröffentlichte tesis de licenciatura an der Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)
 1992 Quintana Roo: principales resultados por localidad.
 Censo General de Población y Vivienda 1990.
 México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
 Elektronisches Dokument:
 <http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter1990.aspx?c=27439&s=est>
 [25.05.2013].
- 2001 Quintana Roo: principales resultados por localidad.
 XII Censo General de Población y Vivienda 2000.
 México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
 Elektronisches Dokument:
 <http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2000.aspx?c=27437&s=est>
 [25.05.2013].
- 2006 Quintana Roo: principales resultados por localidad.
 Conteo de Población y Vivienda 2005.
 México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
 Elektronisches Dokument:
 <http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2005.aspx?c=27436&s=est>
 [25.05.2013].
- 2011 Quintana Roo: principales resultados por localidad.
 Censo de Población y Vivienda 2010.
 México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
 Elektronisches Dokument:
 <http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx?c=27329&s=est>
 [25.05.2013].
- Irigoyen, Renán
 1973 Calendario de fiestas tradicionales de Yucatán.
 Mérida: Ediciones del Gobierno de Estado de Yucatán.
- Jiménez Santos, Marcelo und Marc Antonio León Diez
 2000 Los primeros insurrectos: de la guerra social maya de 1847.
 Chetumal: Museo de la Cultura, Quintana Roo.
- Jones, Grant D.
 1974 Revolution and Continuity in Santa Cruz Maya Society.
 In: *American Ethnologist* 1 (4), 659–683.
- Joseph, Gilbert M.
 1985 From Caste War to Class War: The Historiography of Modern Yucatán (c. 1750–1940).
 In: *Hispanic American Historical Review* 65 (1), 111–134.
- 1980 Revolution from Without: The Mexican Revolution in Yucatán, 1910–1940.
 In: *Yucatan: A World Apart*, ed. Edward H. Moseley und Edward D. Terry, 142–171.
 Alabama: University of Alabama Press.
- Juárez, Ana María
 1996 Epochs of Colonialism: Race, Class, and Gender Among Caste War Mayas in Quintana Roo, Mexico.
 Unpublished Ph.D. dissertation, Stanford University.
- Köhler, Ulrich
 1968 Neuere Methoden zur Integration der Indianer in Mexiko: Die Regionalprogramme des Instituto Nacional Indigenista (INI).
 In: Zur Integration der Indianischen Bevölkerung in die moderne Gesellschaft Lateinamerikas. Wissenschaftliches Kolloquium der Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerika-Forschung (ADLAF) in Kirchzarten bei Freiburg vom 16. bis 19. Mai 1967, hg. Arnold-Bergstraesser-Institut, 59–83 (Sonderdruck).
 Freiburg: Arnold-Bergstraesser-Institut.

- Konrad, Herman W.
 1991 Pilgrimage as Cyclical Process: The Unending Pilgrimage of the Holy Cross of the Quintana Roo Maya.
 In: *La Peregrinacion: The Pilgrimage in Latin America*, ed. N. Ross Crumrine und Alan Morinis, 123–137.
 Westport: Greenwood Press.
- Lapointe, Marie
 1997² Los mayas rebeldes de Yucatan.
 Mérida: D.R. Maldonado Editorres.
- Larsen, Helga
 1964 Trip from Chichen-Itzá to Xcacal, Q.R., Mexico.
 In: *Ethnos* 29 (1–2), 5–42.
- Lizama Quijano, Jesús José
 2002 La Guelaguetza en Oaxaca: fiesta, identidad y construcción simbólica en una ciudad Mexicana.
 Unveröffentlichte Dissertation an der Universität Rovira i Virgili, Tarragona.
- Loewe, Ronald
 2003 Yucatán's Dancing Pig's Head (Cuch): Icon, Carnival, and Commodity.
 In: *Journal of American Folklore* 116 (462), 420–443.
- Máas Collí, Hilaria
 2003 La reorganización de los gremios en Huhí, Yucatán.
 Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- MacAloon, John J.
 1984 Introduction: Cultural Performances, Cultural Theory.
 In: *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*, ed. by John J. MacAloon, 1–15.
 Philadelphia: Institute for the Studies of Human Issues.
- Marion, Marie-Odile
 1994 Fiestas de los pueblos indígenas: identidad y ritualidad entre los Mayas.
 México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).
- Martin, David
 1993 *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*.
 Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Martos Sosa, Lorena
 1994 *Projecting the Past to the Present: The Historical Knowledge of a Mayan People*.
 Unpublished Ph.D. dissertation, Stanford University.
- Masferrer K., Elio
 1983 El movimiento indigenista y la educación indígena (1940–1980).
 In: *Educacion, etnias y descolonización en América Latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol 1, ed. Nemesio J. Rodríguez, Elio Masferrer K. und Raúl Vargas Vega, 521–527.
 México, D.F.: UNESCO.
- Meyer, Thomas
 1998 *Politik als Theater: Die neue Macht der Darstellungskunst*.
 Berlin: Aufbau-Verlag.
- Mindek, Dubravka
 2001 *Fiestas de gremios ayer y hoy*.
 México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).
- Möller, Ingelore
 1997 *Kirche und Kultur in Mexiko und Guatemala: Auswirkungen des christlichen Engagements auf die kulturelle Selbstbestimmung der Maya*.
 Bonn: Holos.
- Montalvo Pool, José Eduardo und Ángel Abraham Ucán Dzul
 2012 *La enseñanza de la lengua maya en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo: retos y acciones*.
 Elektronisches Dokument:
 <http://kellogg.nd.edu/STLILLA/proceedings/montalvopool_ucandzul1.pdf> [07.07.2013].

- Montes, Brian
 2009 *Memories of War: Race, Class, and the Production of Post Caste War Identity in East Central Quintana Roo.*
 Unpublished Ph.D. dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Montolú, Maria
 1980 *Los dioses de los cuatro sectores cósmicos y su vínculo con la salud y enfermedad en Yucatán.*
 In: *Anales de Antropología*, 17, 47–65.
 México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nájera-Ramírez, Olga
 1997 *La Fiesta de los Tastoanes: Critical Encounters in Mexican Festival Performance.*
 Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Nohlen, Dieter und Hans-Joachim Lauth
 1995 *Mexiko.*
 In: *Handbuch der Dritten Welt, Bd. 3: Mittelamerika und Karibik*, hg. von Dieter Nohlen und Franz Nuscheler, 172–207.
 Bonn: J.H.W. Dietz Nachf.
- Otto, Carsten
 2008 *Bilingualismus in Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, Mexiko.*
 Unveröffentlichte Dissertation an der Universität Hamburg.
- Poócza, Markus
 2010 *Libertad o Esclavitud?: Bewegungen und Lebensweisen der mayasprachigen Bevölkerung auf der Halbinsel Yucatan im Spannungsfeld zwischen Subsistenzwirtschaft und Marktökonomie.*
 Unveröffentlichte M.A.-Arbeit an der Universität Hamburg.
- Quintal Aviles, Ella F.
 1993 *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán.*
Cuadernos de Cultura Yucateca, 4.
 Mérida: Cultor Sevicios del Gobierno del Estado de Yucatán.
- Quiroz Malca, Haydée
 2000 *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México.*
 México, D.F.: Dirección General de Culturas Populares/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).
- Redfield, Robert
 1941 *The Folk Culture of Yucatan.*
 Chicago: The University of Chicago Press.
- Redfield, Robert und Alfonso Villa Rojas
 1962² *Chan Kom: A Maya Village.*
 [1934] Chicago: The University of Chicago Press.
- Reed, Nelson
 2001 *The Caste War of Yucatan: Revised Edition.*
 Stanford: Stanford University Press.
- 1997 *Juan de la Cruz, Venancio Puc, and the Speaking Cross.*
 In: *The Americas* 53 (4), 497–523.
- 1964 *The Caste War of Yucatan.*
 Stanford: Stanford University Press.
- Robertson, Roland
 1998 *Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit.*
 In: *Perspektiven der Weltgesellschaft*, hg. Ulrich Beck, 192–220.
 Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rodríguez Losa, Salvador
 1991 *Geografía política de Yucatán, Bd. 3: División territorial, categorías políticas y población, 1900–1990.*
 Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Rugely, Terry (ed.)
 2001 *Maya Wars: Ethnographic Accounts from Nineteenth-Century Yucatán.*
 Norman: University of Oklahoma Press.

- 1996 Yucatán's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War.
Austin: University of Texas Press.
- Schroeder, Joachim
1989 Arbeit – Selbstbestimmung – Befreiung: Lateinamerikanische Gegenentwürfe zur europäischen Schule.
Frankfurt/M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- 1992 Schule der Befreiung?: Die Kernschule als Lehrstück für Schulreformen in Lateinamerika.
Saarbrücken: Breitenbach.
- Singer, Wolf
2002 Der Beobachter im Gehirn: Essays zur Hirnforschung.
Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Smailus, Ortwin
1975 Textos mayas de Belice y Quintana Roo.
Indiana Beiheft 3.
Berlin: Gebrüder Mann.
- 1971 Feldforschungspraktikumsbericht.
Unveröffentlichtes Manuskript an der Universität Hamburg.
- Sommerhof, Gerhard und Christian Weber
1999 Mexiko.
Wissenschaftliche Länderkunden.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Steggerda, Morris
1941 Maya Indians of Yucatan.
Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
(1984 Reprint New York: Ams Press).
- Stoll, David
1990 Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth.
Berkeley: University of California Press.
- Sullivan, Paul Robert
1989 Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners Between Two Wars.
New York: Alfred A. Knopf.
- 1983 Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context.
Unpublished PhD dissertation, John Hopkins University, Baltimore.
- Terán Contreras, Silvia und Christian H. Rasmussen
2005 Xocén: el pueblo en el centro del mundo.
Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Termer, Franz
1954 Die Halbinsel Yucatan.
Petermanns geographische Mitteilungen, Ergänzungsheft 253.
Gotha: VEB Geographisch-Kartographische Anstalt.
- Thompson, J. Eric S.
1975 Historia y religion de los mayas.
México: Siglo Veintiuno.
- Torres, Rebecca Maria
2000 Linkages Between Tourism and Agriculture in Quintana Roo, Mexico.
Unpublished Ph.D. dissertation, University of California, Davis.
- Torres, Rebecca Maria und Janet D. Momsen
2006 Gringolandia: Cancún and the American Tourist.
In: Adventures Into Mexico: American Tourists Beyond the Border, ed. Nicholas D. Bloom, 58–73.
Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Turner, Victor
1995² The Ritual Process: Structure and Anti-structure.
New York: De Gruyter.

- Villa Rojas, Alfonso
 1979 Fieldwork in the Mayan Region of Mexico.
 In: Long-term Field Research in Social Anthropology, ed. George M. Foster et al., 45–64.
 New York: Academic Press.
- 1977 El proceso de integración nacional entre los mayas de Quintana Roo.
 In: América Indígena 37 (4), 883–906.
- 1945 The Maya of East Central Quintana Roo.
 Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Wagner, Hans-Peter
 2001² Repräsentation.
 In: Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hg. von
 Ansgar Nünning, 548.
 Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.
- Weber, Max
 1978⁷ Die Berufsethik des asketischen Protestantismus.
 In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, 84–206.
 Tübingen: Mohr.
- Whalen, Gretchen
 1997 The Power of the Paradigm: Continuity in Yucatec Maya Narrative.
 Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript für die Konferenz der Latin American Studies Association in
 Guadalajara, México, 17.–19. April 1997.
 Electronic Document: <<http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/whalen.pdf>> [11.07.2013].
- Winker, Gabriele und Nina Degele
 2009 Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten.
 Bielefeld: Transcript.
- Yama Ek, Andres
 2010 Kuxtal tanxel lu'um – „Leben in einem anderen Land“.
 In: Götter, Gräber, Globalisierung: Indianisches Leben in Mesoamerika. 40 Jahre Alt- und Meso-
 amerikanistik an der Universität Hamburg, hg. Lars Frühsorge, Armin Hinz, Annette I. Kern und
 Ulrich Wölfel, 409–420.
 Hamburg: Kovač.
- Yoshida, Shigeto
 1997 Interesados de las fiestas ¿Cargos de obligación social o de devoción individual?: La fiesta de la
 Santísima Cruz Tun en Xocén.
 Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript für die Konferenz “Una Guerra sin fin: Los Cruzoob ante el
 umbral del milenio,” in Mérida, Yucatán, México, 29.07. 1997.
 Elektronisches Dokument: <<http://www.intcul.tohoku.ac.jp/syoshida/works/1997/cruzob.htm>>
 [11.07.2013].
- Zabel, Katrin
 2003 Fremdheit als Konstruktion: Der Umgang mit Fremden am Beispiel der Cruzoob in Quintana Roo,
 Mexiko, im Spiegel der Erfahrungen ehemaliger Hamburger Exkursionsteilnehmer/-innen.
 Unveröffentlichte M.A.-Arbeit an der Universität Hamburg.
- Zimmermann, Charlotte
 1965 The Hermeneutics of the Maya Cult of the Holy Cross.
 In: Numen 12 (2), 139–159.

Hilfsmittel

- Barrera Marin, Alfredo, Alfredo Barrera Vasquez und Rosa Maria Lopez Franco
 1976 Nomenclatura etnobotánica Maya: una interpretación taxonómica.
 Colección científica, 36.
 México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barrera Vásquez, Alfredo et al.
 1995³ Diccionario Maya. Maya-Español, Español-Maya.
 [1980] México, D.F.: Editorial Porrúa.

- Bastarrachea Manzano, Juan Ramón und Jorge Manuel Canto Rosado
 2004² Diccionario Maya Popular: Maya-Español, Español-Maya.
 Mérida: Academia de la Lengua Maya de Yucatán.
- Bernard, H. Russell
 1994² Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches.
 Thousand Oaks: Sage.
- Bricker, Victoria; Eleuterio Po'ot Yah and Ofelia Dzul de Po'ot
 1998 A Dictionary of the Maya Language as Spoken in Hocabá, Yucatán.
 Salt Lake City: University of Utah Press.
- Finnegan, Ruth
 2003³ Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practices.
 London: Routledge.
- Fischer, Hans
 1996 Lehrbuch der genealogischen Methode.
 Berlin: Dietrich Reimer.
- Gobierno del Estado de Quintana Roo
 1992 Quintana Roo.
 o.O. [Chetumal]: Sistemas de Información Geográfica.
- Müller-Benedict, Volker
 2011⁵ Grundkurs Statistik in den Sozialwissenschaften: Eine leicht verständliche, anwendungsorientierte
 Einführung in das sozialwissenschaftlich notwendige statistische Wissen.
 Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft.
- Schweizer, Thomas (Hg.)
 1989 Netzwerkanalyse: Ethnologische Perspektiven.
 Berlin: Dietrich Reimer.

Artikel aus Zeitungen und nicht-wissenschaftlichen Zeitschriften

- Caamal Canul, Fidencio et al.
 2002 Al C. Vicente Fox Quezada, presidente de la república mexicana, al congreso del estado, al lic.
 Joaquín Hendricks Díaz, gobernador del estado de Q. Roo, al congreso del estado, al la opinión
 pública (offener Brief).
 In: Por Esto! Quintana Roo, 19.08.2002.
- Canul, Francisco
 2002 Se olvidaron de los ancianitos de Tulum.
 In: Por Esto! Quintana Roo, 29.08.2002.
- Chablé Mendoza, Carlos
 2004a Radio Xenka: para mantener vivir las raíces maya.
 In: Nikte' T'aan (3), 18.
 2004b Segundo aniversario de la academia.
 In: Nikte' T'aan (3), 4–5.
- Chan Tun, Samuel
 2005 Inicia entrega de despensas y apoyos económicos a dignatarios mayas.
 In: Diario de Quintana Roo, 07.08.2005.
 2002a Jerarcas mayas refrendan compromiso con el gobierno: Que preside el jefe del ejecutivo, Hendricks
 Díaz.
 In: Diario de Quintana Roo, 24.08.2002.
 2002b Noche de fiesta con Tatich.
 In: Diario de Quintana Roo, 24.08.2002.
- Mora, Romana
 2005 Desnutrido dignitario perece: Rufino Aké Itzá murió por complicaciones de la edad, empeoradas por
 no comer.
 In: Por Esto! Quintana Roo, 11.08.2005.

Martocchia, Hugo

2005 Emprende Chacho caravana de Cancún a Chetumal.
In: La Jornada, 11.02.2005.
Elektronisches Dokument: <<http://www.jornada.unam.mx/2005/02/11/0333n1est.php>>
[17.08.2013].

Webseiten

- ED 1 Pat Boy
Maasewaal in puk si kal – Pat Boy rapmaya en vivo desde Queretaro QRo en el parque.
YouTube.com 17.12.2011.
Elektronisches Dokument: <http://www.youtube.com/watch?v=YF_IxJNMRuo> [20.08.2012].
- ED 2 40 Dias – Sueños Concierto Señor Fest en Señor, Quintana Roo.
YouTube.com 19.02.2009.
Elektronisches Dokument: <http://www.youtube.com/watch?v=soZGObu6d_E> [01.07.2013].
- ED 3 Sky, Eden
Exploring the Living Prophecy of 2012.
13moon.com [o. D.].
Elektronisches Dokument: <<http://www.13moon.com/prophecy%20page.htm>> [01.07.2013].
- ED 4 Cooperativa de ecoturismo comunitario Xyaat.
Xyaat – el verdadero turismo comunitario maya en el corazón de la zona maya.
Xyaat.com [o. D.].
Elektronisches Dokument:
<http://www.xyaat.com/visit/index.php?option=com_content&view=article&id=55&Itemid=66>
[01.07.2013].
- ED 5 Honorable Ayuntamiento de Felipe Carrillo Puerto.
Quintana Roo – Fiestas y Ferias.
Gob.mx [o. D.].
Elektronisches Dokument:<http://www.felipecarrillopuerto.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=203&Itemid=318> [13.07.2013].
- ED 6 Caballeros de Colón
Santa María de Guadalupe: programa de oración mariano, 2011–2013.
Issuu.com [o. D.].
Elektronisches Dokument:
<http://issuu.com/knightsofcolumbus/docs/olog_book_es?viewMode=magazine&mode=embed>
[18.07.2013].
- ED 7 Virgen de Guadalupe, Mañanitas a la Virgen 2007, México.
YouTube.com 12.12.2007.
Elektronisches Dokument: <<https://www.youtube.com/watch?v=0YmL146DCqY>> [18.07.2013].
- ED 8 Los antorchistas de Cozumel.
YouTube.com 18.03.2.2010.
Elektronisches Dokument: <https://www.youtube.com/watch?v=IV9Scj2VOgE_> [18.07.2013].
- ED 9 Gutiérrez, David Pompeyo
Rinden 25,000 personas culto a Virgen de Guadalupe en Yucatán.
In: Milenio Novedades 12.12.2012.
Sipse.com 12.12.2012.
Elektronisches Dokument: <<http://sipse.com/milenio/rinden-25000-personas-culto-a-virgen-de-guadalupe-en-yucatan-5166.html>> [18.07.2013].
- ED 10 Peregrinaciones en Mérida dejan 4 lesionados.
Aztecanoticias.com.mx 12.12.2011.
Elektronisches Dokument: <<http://www.aztecanoticias.com.mx/notas/estados-y-df/86374/peregrinaciones-en-merida-dejan-4-lesionados>> [18.07.2013].

Eidesstattliche Erklärungen

Hiermit erkläre ich, Armin Hinz, dass ich an keinem anderen Ort mit der Arbeit in gleicher oder anderer Form oder mit einer anderen Arbeit eine Doktorprüfung beantragt habe.

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig angefertigt habe und andere als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und die den benutzten Werken wörtlichen oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Hamburg, 19. September 2013

