Subsistenzorientierte Entwicklung am Beispiel der Pa-Tavyterã in Ostparaguay

Autor(en): **Wicker, Hans-Rudolf**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Ethnologica Helvetica**

Band (Jahr): **12 (1988)**

PDF erstellt am: **03.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1007591

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Hans-Rudolf Wicker

Subsistenzorientierte Entwicklung am Beispiel der Paĩ-Tavyterã in Ostparaguay

1. Einleitung

Als Rosa Luxemburg zu Beginn dieses Jahrhunderts in ihrer glänzenden Analyse der marxschen Reproduktionsschemata nachweisen konnte, dass die kapitalistische Produktionsweise zur Mehrwertrealisierung einen systemimmanenten Expansionstrieb in nichtkapitalistische, naturwirtschaftlich orientierte Produktionssphären beinhaltet, besiegelte sie damit – wenigstens theoretisch – das Schicksal der Gesellschaften mit vorwiegender Subsistenzproduktion (Luxemburg 1913: 393–395). Nichtsdestoweniger und obwohl die weltwirtschaftliche Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte die These von Rosa Luxemburg auf erschreckende Weise bestätigte, beschäftigt sich die Ethnologie mehr denn je mit der Analyse von Subsistenzgesellschaften, wenn auch zunehmend auf einer abstrakten, vielfach sterilen Ebene. Dies mag auf der einen Seite wohl daran liegen, dass *unberührte* Subsistenzgesellschaften heute nicht mehr existieren und deshalb das Studium solcher Gruppen mehr und mehr in den Bereich der Ethnohistorie rückt. Auf der anderen Seite jedoch fehlt dem Ethnologen nicht selten der Mut, sich mit Subsistenzgesellschaften auseinanderzusetzen, die sich im Kampf mit anderen, meist kapitalistischen, Wirtschaftsformen sehen. Das Forschungsfeld wird dann lieber dem Entwicklungssoziologen überlassen.

Der vorliegende Artikel soll aufzeigen, dass

a) es für die Aufrechterhaltung der Ethnologie als Wissenschaft weder notwendig noch dienlich ist, auf dem Papier das Forschungsobjekt in künstlicher Entfernung von den Einflüssen der westlichen Welt zu halten, da gerade der Konflikt zwischen Subsistenz- und Warenproduktion in seinen verschiedensten Formen die Existenz solcher Gesellschaften in der heutigen Zeit grundlegend prägt. Ich habe schon früher gezeigt (Wicker 1974) und werde auch hier wieder zeigen, dass Auseinandersetzungen dieser Art nicht geradlinig und unbedingt zur Zerstörung von Subsistenzgesellschaften führen müssen, sondern dass von den Betroffenen her strukturelle Prozesse der Abwehr in Gang gesetzt werden, deren Erfassung nur auf Basis eines grundlegenden Verständnisses von Subsistenzstrukturen

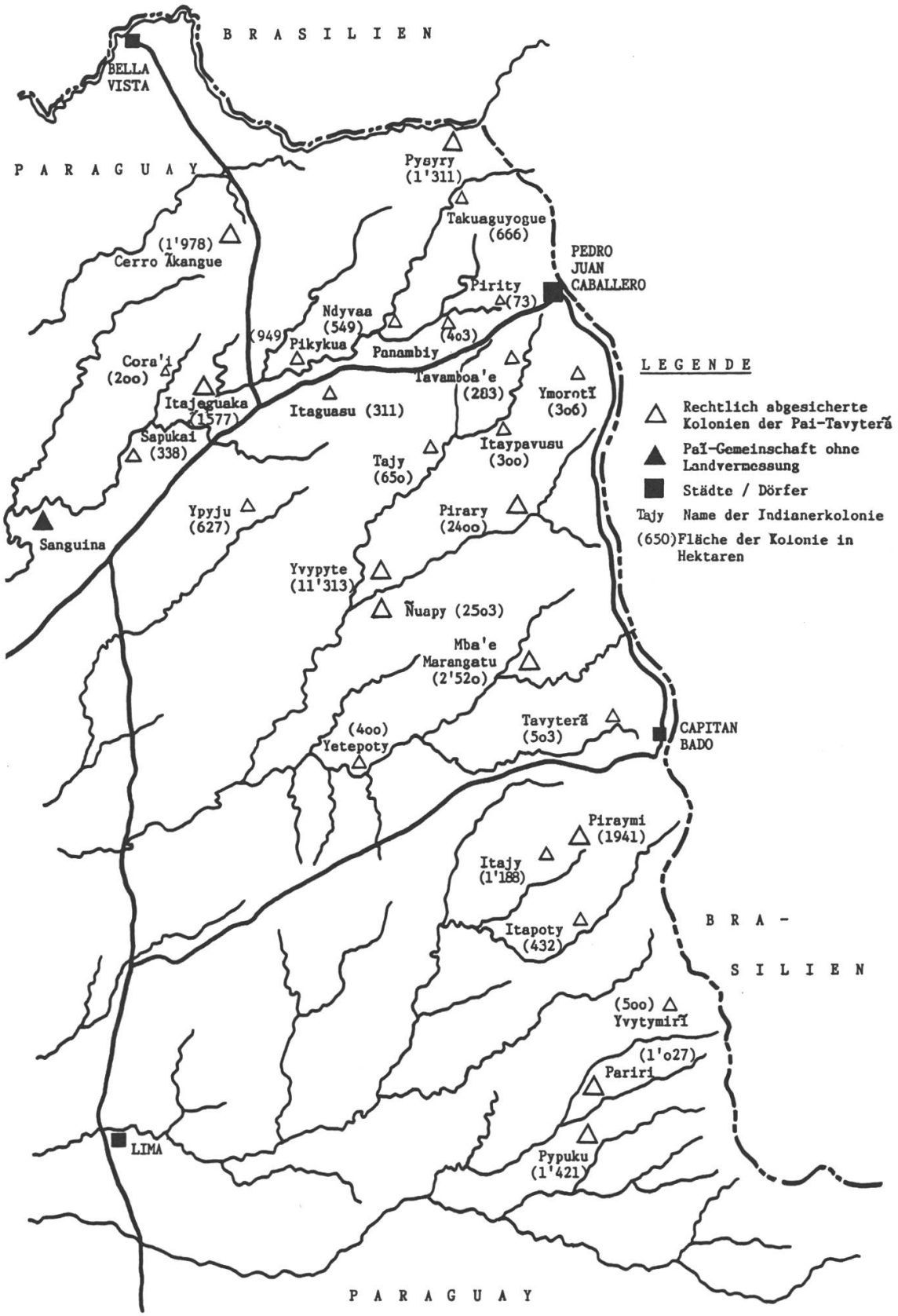
möglich ist. In diesem Sinn bleibt der ethnologische Ansatz zur Analyse solcher Prozesse wichtig.

b) der Entwicklungsbegriff nicht gleichgesetzt werden darf mit steigender Warenproduktion. Gängige Entwicklungsmodelle orientieren sich, auch wenn sie noch so durchdrungen sind von (basis-)demokratischen und befreiungsideologischen Kräften, an Entwicklungskonzepten der Industriegesellschaft. Anstelle von Entwicklung bringen sie den Subsistenzgesellschaften meistens Abhängigkeit (Bremen 1987). Subsistenzorientierte Gesellschaften sind aber in der Lage, eigene Entwicklungsmodelle zu entwerfen und diese in die Praxis umzusetzen, falls ihnen der notwendige Raum dazu zugestanden wird.

Das traditionelle Siedlungsgebiet der Paĩ-Tavyterã liegt im Norden Ostparaguays, in der Grenzregion zu Brasilien, und greift über in den südlichen Matto Grosso (Wicker 1982). Nach einer vom paraguayischen *Instituto Nacional del Indígena* im Jahre 1982 durchgeführten Zählung leben in Paraguay um die 5000 Paĩ-Tavyterã. Nach inoffiziellen Schätzungen sind es um die 8000 (Misión de Amistad 1977). Zusammen mit den Mbyá-Apytere und den Ava-Guaraní (Chiripá) bilden die Paĩ die grossen, brandrodungsfeldbautreibenden Guaraní-Gruppen Paraguays.

Nach den vorhandenen schriftlichen Quellen ist zu vermuten, dass die Paĩ-Tavyterã, deren Vorfahren unter dem Namen Itatín bekannt waren (Meliá 1976: 155–164), die Kolonialzeit – im Gegensatz zu den Mbyá und den Ava-Guaraní – relativ unbeschadet überstanden haben. Die räumliche Distanz zu den grossen Kolonisationszentren Asunción, São Paulo und Santa Cruz schützte sie bis ins 19. Jahrhundert hinein vor allzu stürmischen Unterwerfungsversuchen. So finden sich unter den Paĩ auch keine Überreste des für das östliche Paraguay typischen Encomiendasystems der Yanacona- und Mitayosiedlungen (Azara 1847, I: 252–254; Wicker 1982: 108). Auch der missionarische Einfluss seitens der Jesuiten und Franziskaner war beschränkt, da die dem Paĩ-Gebiet am nächsten liegenden Reduktionen erst sehr spät gegründet wurden (Belém 1740, San Joaquín 1746, San Estanislao 1749) und die Missionsorden schon 1767 auf Betreiben der weltlichen Kolonialherren die spanischen Kolonien verlassen mussten. Elemente der damals begonnenen Missionierung sind heute noch in einigen christlichen Symbolen zu finden, die von den Paĩ zwar aufgenommen, im Laufe der Zeit jedoch in die eigene Religion eingebaut und damit reguaranisiert wurden (Cadogan 1968; Meliá 1976: 160–164).

Die Expansion der damals noch vorwiegend extraktiven Wirtschaft in bisher wenig genutzte Zonen im 19. Jahrhundert brachte die Paĩ vermehrt in Kontakt mit der kriollischen – ebenfalls Guaraní sprechenden – Bevölkerung und deren Zivilisation. Ein tiefer Einschnitt in die Lebensweise der Paĩ bahnte sich jedoch erst an, als der paraguayische Staat im Jahre 1888 einen



Siedlungsgebiet der Paĩ-Tavyterã im Norden Ostparaguays.

Grossteil des traditionellen Siedlungsgebietes der Paĩ an das anglo-argentinische Grossunternehmen *La Industrial Paraguaya* verkaufte. Obwohl die *Industrial,* wie sie im Volksmund bis heute genannt wird, ihre 2,7 Millionen Hektaren Land vorerst nur sehr extensiv nutzte, brachte sie neue Akzente in die Region (Schuster 1929: 488). Ab 1950 tauchten im Siedlungsgebiet der Paĩ noch andere Grossgrundbesitzer auf, die teils Land von der *Industrial,* teils auch vom Staat kauften. Es waren dies Paraguayer, Brasilianer, Nordamerikaner und Europäer. Das Departement Amambay wurde langsam wirtschaftlich bedeutend, Urwälder wurden gerodet, die Landwirtschaft intensiviert, billige Arbeitskräfte waren gefragt und zunehmend wurden die Paĩ zu Objekten der Interessen der Grossgrundbesitzer. Bis zu Beginn der siebziger Jahre hatten die Indianer jenen Zustand erreicht, wie er von Rosa Luxemburg so anschaulich beschrieben worden ist: sie waren rechtlos im Hinblick auf ihr wichtigstes Produktionsmittel (Land), *frei* als Arbeitskraft und gesucht als Abnehmer von billigen Industrieprodukten. Dazu waren sie unterernährt und krank, das traditionelle Gemeinschafts- und Sozialsystem war in Auflösung begriffen.

In dieser Situation erfolgte für die Paĩ die zweite bedeutende Zäsur. 1973 wurde mit internationaler Hilfe ein Entwicklungsprojekt in Gang gesetzt, das als wichtigstes Ziel die Absicherung der traditionell besiedelten Gemeinschaftsländereien der Paĩ anstrebte. Heute – 14 Jahre später – leben um die 95% der Paĩ in vermessenen und rechtlich abgesicherten Ländereien, sogenannten *Colonias Nacionales Indígenas,* deren kleinste 73 Hektaren und deren grösste 11 313 Hektaren umfasst. Gesamthaft sind es 28 Kolonien (siehe Karte).

2. Paĩ-rekoha

Das soziale und ökonomische Leben der Paĩ ist durchgehend vom Gebrauchswert und nicht vom Warenwert bestimmt. Dementsprechend geformt und strukturiert sind ihre Beziehungen untereinander und zu den materiellen Dingen des Gebrauchs, zum Beispiel zu dem von ihnen besiedelten und genutzten Land. Genauso wie die Menschen wurde auch das Land – und im weiteren Sinn die Erde – von *ñane ramoĩ* geschaffen und den Paĩ zur Nutzniessung zur Verfügung gestellt. Alles was von *ñane ramoĩ* und anderen Göttern und Heroen erschaffen wurde, darf zwar von den Menschen genutzt, aber nicht als Eigentum besessen werden. So existiert im Guaranídialekt der Paĩ zwar der Begriff *ñande yvy* (unser Land) aber nicht der Begriff *xe yvy* (mein Land, meine Parzelle) wie bei den kriollischen Paraguayern. Erst durch die Nutzung und solange diese anhält, geht ein Gegenstand über in den Besitz eines Paĩ. So spricht er von *xe kokue* (mein Feld), *xe kokuere* (mein brachliegendes Feld), *xe roga* (mein Haus) usw. Ein Feld bleibt denn auch nur so lange in seinem Besitz, wie er es innerhalb der

Normen des Brandrodungsfeldbaus nutzt. Darauf fällt es wieder in die Gemeinschaft zurück.

Gewichtigster Faktor ordnungspolitischer Art innerhalb der Paĩ-Gesellschaft ist die *tekoha.* Die *tekoha* – der *Ort des Seins* – symbolisiert den Perimeter, innerhalb dessen eine Paĩ-Gemeinschaft lebt und arbeitet. Sie enthält Bäche und Flüsse (Fischfang), Wald (Jagd, Sammeltätigkeit) und fruchtbaren Boden für den Ackerbau. In mythischer Zeit war es *ñande ru,* der, von anderen Göttern beauftragt, die Region der Paĩ *(paĩ retã)* ordnete und die verschiedenen *tekoha* absteckte (Meliá 1976: 218–220).

In einer *tekoha* leben durchschnittlich zwischen dreissig und fünfzig Familien und zwar in Streuung über das gesamte Territorium. Dorfsiedlungen sind den Paĩ unbekannt. Die *tekoha* zeichnet in ihrem semi-autonomen Status verantwortlich für sämtliche sozialen, religiösen und ökonomischen Belange. Da sie von Göttern geschaffen wurde, wird sie auch von einem religiösen Repräsentanten, dem *tekoaruvixa,* geleitet. Als Weiser und als Kenner der Mythen und der Schöpfungsgesänge der Paĩ organisiert er jährlich das *avatikyry* und alle vier bis fünf Jahre das *mitã pepy,* das Initiationsfest der Knaben. Als *mitã kutuha* durchsticht der *tekoaruvixa* am Ende des *mitã pepy* den Knaben die Unterlippe und setzt den kleinen Lippenpflock ein. Als religiöser Pädagoge ist der *tekoaruvixa* dazu berufen, die Paĩ vom *guten Sein (teko porã)* zum *religiösen Sein (teko marangatu)* und von da zum *wirklichen Sein (teko katu)* zu führen.

Dem *tekoaruvixa* kommt in der Erfüllung seiner religiös-pädagogischen Funktionen ein wichtiges Attribut zu: er darf sich nicht erzürnen (können). Um nun trotzdem die politische Führung der *tekoha* sicherzustellen, ernennt er einen *mburuvixa,* manchmal auch *avaete* genannt. Es ist dies eine Person, die Führungs- und Organisationsqualitäten aufweisen soll und die auch in der Lage ist, die innere Ordnung der Gemeinschaft aufrechtzuerhalten und die *tekoha* gegen aussen zu verteidigen. Im Gegensatz zum *tekoaruvixa* muss sich der *mburuvixa* erzürnen können *(ipoxykuaa).* Es liegt auf der Hand, dass der *mburuvixa* in Versuchung geraten kann, die ihm anvertraute Macht zu missbrauchen. Darin ist wohl der Grund zu sehen, weshalb der *tekoaruvixa* seine Funktion bis zum Lebensende ausführen, der *mburuvixa* jedoch jederzeit durch Druck der Gemeinde vom *tekoaruvixa* abgesetzt und durch einen anderen ersetzt werden kann.

Der zunehmende Zerfall der über dreissig *tekoha* der Paĩ bis zu Beginn der siebziger Jahre zeigte sich sowohl auf der ökonomischen als auch auf der sozialen Ebene. Der Landverlust brachte eine grosse Unsicherheit bezüglich der Zukunft als ethnische Gruppe und liess die Subsistenzproduktion auf ein Minimum sinken. Oft hatten Paĩ-Familien überhaupt keine Felder mehr oder aber nur noch gerade eine kleine Maniokpflanzung. Die Jagd wurde durch das Abholzen der Wälder in bestimmten Gebieten immer prekärer und die Sammeltätigkeit nahm ebenfalls ab. Viele Paĩ verbrachten

dagegen Wochen oder gar Monate auf den *Estancias* und *Granjas* der *mbairy* (Kurzform für *mba'e vai jary* – die Besitzer des Schlechten, gemeint sind Paraguayer und andere Weisse) und leisteten für geringsten Lohn Schwerstarbeit für den Patron.

Der Zerfall der Subsistenzproduktion ging einher mit einem sozialen Zerfall der Gemeinschaften. In vielen *tekoha* war die Führungsstruktur gestört, so dass in einigen Gruppen politische Führer effektiv ihre Machtstellung auf eine Weise ausbauen konnten, dass sie unter den herrschenden Bedingungen nicht mehr absetzbar waren. In anderen Gruppen existierte überhaupt keine politische Führung mehr und die *tekoaruvixa* lenkten die Geschicke ihrer Gemeinschaften alleine. In dieser Krisensituation zeigten gerade die religiösen Führer eindrückliche Standfestigkeit. Durch ihr Wissen und ihre rhetorischen Fähigkeiten hielten sie das *paĩ reko* (Sein der Paĩ) aufrecht und trugen wesentlich dazu bei, einem Identitätsverlust entgegenzuwirken. Sie waren es, die bis zuletzt das Konzept der gottgegebenen *tekoha* bewahrten und die sich auch kaum jemals von den Grossgrundbesitzern vertreiben liessen.

3. Sozio-politische Implikationen von Landvermessungen auf die *tekoha*

Die erste Vermessung zur Absicherung von Land für die Paĩ ging auf die Initiative des späteren Verteidigungsministers Marcial Samaniego zurück. 1954 liess er durch Militärs am Oberlauf des Ypaneflusses eine Fläche von mehr als 13000 Hektaren für die *Colonia Nacional Yvypyte* vermessen. *Yvypyte* (Kurzform für *yvy mby ete* – das wirkliche Zentrum der Erde) liegt in der mythologisch wichtigen Region des Cerro guazú (grosser Berg) – von den Paĩ *jasuká vendá karavie guazú* genannt – dem Ort des weltlichen Ursprungs überhaupt (Cadogan 1962: 52). Die Kolonie Yvypyte, die übrigens 1974 durch eine zweite Vermessung auf 11313 Hektaren reduziert wurde, war als grosses Reservat konzipiert, das allen übrigen, auf Privatland lebenden, Paĩ-Gruppen eine Zufluchtsmöglichkeit bieten sollte. Diese Funktion konnte jedoch Yvypyte nie erfüllen, da die ausserhalb der Kolonie lebenden Paĩ auf ihren eigenen *tekoha* beharrten und sich weder durch blosses Zureden noch durch Drohungen dazu bewegen liessen, in die Kolonie zu ziehen.

Die späteren, zwischen 1973 und 1986 durchgeführten Landvermessungen gingen von einem anderen methodischen Ansatz aus. Angestrebt wurde nicht mehr die Schaffung von wenigen grossen Reservaten, in die die Paĩ überführt werden sollten, sondern die rechtliche Absicherung des Landes, auf dem die Paĩ seit alters her gelebt hatten. So entstanden in dieser Zeit auf einer Fläche, die fast derjenigen der Schweiz entspricht, 28 Kolo-

nien verschiedener Grösse, von denen jede eine eigene Geschichte im Hinblick auf den bestandenen Landkampf hat.

Es ist aus Platzgründen nicht möglich, an dieser Stelle auf die spezifische Problematik der Landkonflikte einzugehen. Die Auseinandersetzungen mit dem Staat und mit Grossgrundbesitzern zogen sich oft über Jahre hin und für einige Gruppen ist der Landkampf bis heute nicht beendet. Von seiten der Landbesitzer wurden zum Teil äusserst brutale Mittel angewendet, um einem drohenden Landverlust vorzubeugen, so dass es sowohl von den Paĩ als auch von den darin involvierten *weissen* Begleitpersonen (Anwälte, Ethnologen) grosses Geschick erforderte, um die gesteckten Ziele zu erreichen (Misión de Amistad 1977; Wicker 1982: 163–173). Die Geschichte des Landkampfes der Paĩ muss allerdings erst noch niedergeschrieben werden.

Bezüglich der neuen Landsituation, der sich die Paĩ nun gegenübersahen, sind zwei Punkte von Bedeutung:

a) Die Landvermessungen für die einzelnen Gemeinschaften entsprechen von den abgesicherten Flächen her auch nicht annähernd den Grössen der ursprünglichen *tekoha.* Um überhaupt nach den juristischen Kriterien des paraguayischen Agrargesetzes eigenes Land zu haben, mussten die Paĩ von ihren Vorstellungen abrücken, dass die *tekoha* als Ganzes – und damit die *Nation Paĩ* mit einem zusammenhängenden Territorium – gerettet werden könnten.

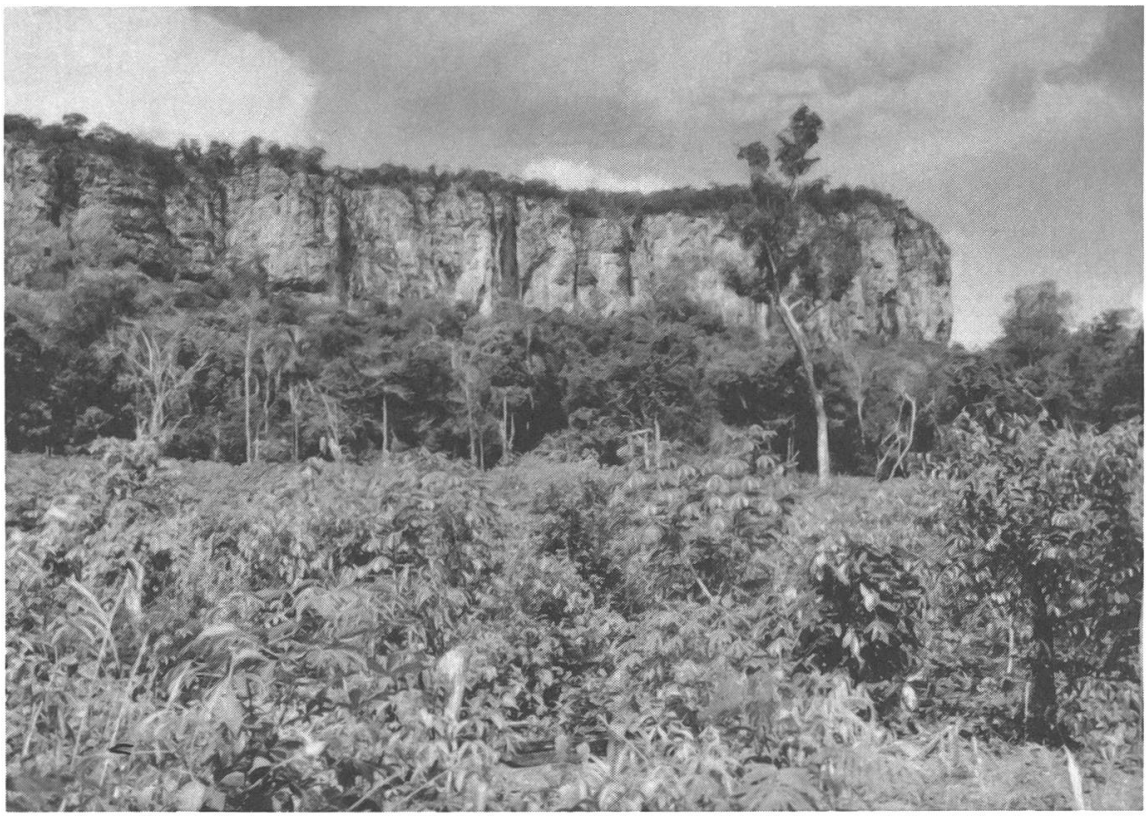
b) Gerade die Einschränkung des traditionellen Siedlungsgebietes auf klar abgegrenzte, leicht überschaubare und damit auch besser zu verteidigende Landflächen führte bei den Paĩ zu wirklichkeitsnaheren Identifikationsmöglichkeiten mit der neuen *tekoha.* Wenn sie vor der Landvermessung ihre Besitzansprüche auf die schon grösstenteils von Weissen besiedelten traditionellen *tekoha* mit einer mythologisch ausgerichteten Argumentation geltend zu machen suchten, so nahmen sie nach der Landvermessung konkreten Besitz vom Land und verwalteten dieses nach ihren Vorstellungen, nach den Vorstellungen des *Paĩ reko,* des *Seins der Paĩ.*

In der Denkweise der Paĩ war es nie eine Frage, in welcher Form die Beziehung zu Grund und Boden geordnet sein soll. Es galt seit jeher als ausgeschlossen, dass Land als menschliches Eigentum gehandhabt werden darf. Das *yvykytĩ* (schneiden oder vermessen der Erde) und der Kauf und Verkauf von Land wird als grober Verstoss gegenüber der göttlichen Ordnung betrachtet und in diesem Sinne als zugehörig zum *mbairy reko* (Sein der Weissen) gesehen. Mit der Möglichkeit der Landabsicherung auf Gemeindeebene wurde die Frage nun von der religiös-ideologischen auf die praktische Ebene transponiert und erhielt dadurch eine brisante politische Bedeutung. Dies um so mehr, als die paraguayische Agrargesetzgebung – wie in westlichen Ländern allgemein üblich – vorwiegend den individuali-

sierten Privatbesitz fördert und für Gemeinbesitz kaum rechtliche Grundlagen zur Verfügung stellt. Bis zu Beginn der siebziger Jahre war es denn auch weder für die Paĩ, noch für andere Indianergruppen ersichtlich, auf welche Weise Land abgesichert werden könnte, ohne dabei die gravierende Konzession einer allgemeinen Landparzellierung und Kopfzuteilung von Landfraktionen in Kauf nehmen zu müssen. Zwei der aktivsten politischen Führer der Paĩ hatten zu dieser Zeit sogar schon vom *Instituto de Bienestar Rural,* dem zuständigen Ministerium für Landreform, kleine Landstücke zugesprochen bekommen. Eine Fortsetzung der damaligen Indianerpolitik hätte denn auch unweigerlich dazu geführt, dass einige wenige Paĩ zu kleinen Landbesitzern geworden wären, während die grosse Mehrheit ihr Dasein als besitzloses Landproletariat gefristet hätte. Nach Meinung der *tekoaruvixa* wäre dies das Ende der Paĩ als ethnische Gruppe gewesen. Sie waren es denn auch, die sich einer Parzellierung der späteren *Colonias Nacionales Indígenas* entgegensetzten und die sich eindeutig für einen kommunalen Landbesitz aussprachen. Die Landvermessung als solche wurde zwar akzeptiert, aber nur, um das Territorium der Paĩ gegenüber demjenigen der Weissen abzugrenzen. Die innere Handhabung des Landes – Zuweisung der Rodungsflächen, Verfügung über brachliegendes Land, die Nutzung der Wälder, der Steppen und der Flüsse – sollte von der Gemeinschaft und deren Repräsentanten unabhängig von den Gesetzen der Weissen gewährleistet sein. In den Diskussionen der siebziger Jahre machten sich die Paĩ vollumfänglich bewusst, dass nur der gemeinschaftliche Landbesitz die Aufrechterhaltung der traditionellen Sozialstruktur und damit der Paĩ als ethnische Gruppe sichern kann, während jegliche Privatisierung in diesem Bereich den schon vorhandenen Trend der Auflösung der *tekoha* beschleunigen würde. Auf Basis dieser Schlussfolgerung sind heute sämtliche Kolonien als Kommunalbesitz konzipiert und die Agrargesetzgebung musste durch das 1981 verabschiedete Gesetz 904 notgedrungen an diese Situation angepasst werden, damit die Paĩ auch rechtlich Eigentümer ihres Landes werden können. Nach einiger Verzögerung hat nun am 28. Juli 1987 die Kolonie Itajy als erste Gemeinschaft der Paĩ ihren Landtitel überschrieben bekommen. Weitere Landtitel für Paĩ-Kolonien werden binnen kurzem folgen.

Der Übergang vom rechtlosen Landproletariat mit spezifischem ethnischem Bewusstsein zu Paĩ-Tavyterã mit anerkannten Landrechten ging nicht geradlinig vonstatten. Die Situation der Paĩ vor der Landvermessung war geprägt durch die permanente Auseinandersetzung um das Land, während die Zeit nach der Landvermessung der sozio-ökonomischen Rekonstruktion der Gemeinschaften gewidmet war.

Praktisch alle Kolonien hatten, nachdem das Land einmal gesichert war, Phasen der internen sozialen Konsolidierung zu durchlaufen. Einige Kolonien bewältigten diesen Prozess innerhalb kurzer Zeit und wirkten dadurch



Maniokfeld der Paĩ. Im Hintergrund der *Cerro Aratã.*

beispielhaft für andere Gruppen, während andere Kolonien über mehrere Jahre hinweg in sozialen Konflikten verfangen blieben, ohne den *richtigen Weg* zu finden. Ziel der Rekonstruktionsphase war durchgehend die Schaffung von stabilen sozio-ökonomischen Strukturen, die erst eigentlich eine effektive Landnahme garantierten, indem sie die Verletzlichkeit der Gemeinschaften gegen aussen herabsetzten. Erfahrungen zeigten sehr bald, dass nur eine einigermassen homogene und gut geführte Gemeinschaft sich gegen nach wie vor stattfindende Übergriffe von aussen (Stichwort: klandestine Besiedlung durch Weisse, Holzraub, Wirken von Händlern) schützen konnte.

Auf der ökonomischen Ebene stand für die Paĩ der Neuaufbau einer tragfähigen Subsistenzproduktion im Vordergrund. In den vergangenen Jahrzehnten war der Rückgang der Selbstversorgung mit der Zunahme der Taglohnarbeit ausserhalb der *tekoha* gekoppelt. Jetzt galt es, in einem umgekehrten Prozess die *changa* (Taglohnarbeit) abzubauen – und damit auch die Verschuldungskreisläufe gegenüber den Patrones zu durchbrechen – und sich vermehrt der Produktion in der Kolonie zu widmen. Die Bedeutung dieser Umstrukturierung geht weit über das rein Ökonomische hinaus, da an beide Produktionsformen bestimmte, auf die Gemeinschaft zurückwirkende, Verhaltenskomplexe gebunden sind. So zeichnen sich

Paĩ-Gruppen mit einem hohen Anteil an *changa* aus durch einen erhöhten Geld- und Warenverkehr, durch Unterernährung und der damit verbundenen extrem hohen Kindersterblichkeit, sowie durch die Ausbreitung epidemischer Krankheiten. Aus ungewohntem Alkoholkonsum hervorgehende Gewaltakte sind in solchen Gruppen fast an der Tagesordnung. Eine Stärkung der Subsistenzarbeit impliziert dagegen eine ausgeglichenere Ernährung und damit eine sichtbare Verbesserung der allgemeinen Gesundheitssituation. Sie impliziert ebenfalls eine Reduktion der *changa,* weniger Geld und damit auch weniger Alkohol und eine Reaktivierung des Gemeinschaftslebens. Die Folge davon ist eine Konsolidierung auf der sozialen Ebene.

Der Impakt von Landvermessungen auf die Paĩ-Gemeinschaften war in den meisten Fällen frappant. Ohne wesentliche Hilfe von aussen waren viele Kolonien in der Lage, innerhalb einer Agrarperiode ihre traditionelle Subsistenzproduktion auf einen Stand zu bringen, der wenigstens in quantitativer Hinsicht eine ausreichende Ernährung erlaubte. Alte Felder wurden vergrössert, neue Felder angelegt, wobei Maniok, Mais, Süsskartoffeln und verschiedene Gemüsesorten die Grundlage bildeten, und die Jagd und der Fischfang wurden zunehmend durch Kleinviehzucht (Hühner, Schweine) ergänzt. Bananen- und Zitruspflanzungen wurden angelegt.

Die Beobachtungen aus diesen Jahren zeigen allerdings, dass die Paĩ eigene Regeln haben, um einen ökonomischen Aufschwung auf Basis der Subsistenzproduktion in Gang zu setzen. Diese Regeln sind ins soziale Beziehungsnetz eingebettet und werden von den Paĩ selbst nicht auf der rationalen Ebene bewusst gemacht. Sie lassen sich in zwei Punkten zusammenfassen:

a) Individualistisches Vorgehen bringt den Paĩ auf die Länge keine wirtschaftliche Besserstellung. Einzelgänger, die sich durch überdurchschnittliches Arbeiten von der Gemeinschaft abheben, vernachlässigen dadurch den sozialen Bezug, isolieren sich und werden dadurch auf indirekte Weise zum Gegenstand der öffentlichen Kritik. Im besten Fall werden solche Personen oder Familien über Mechanismen der Redistribution oder Reziprozität ihres materiellen Vorsprungs wieder enthoben und damit in die gemeinschaftliche Struktur zurückgeholt. Oft münden solche Individualisierungsversuche jedoch in starke Konflikte sozio-politischer Art oder sogar in *paje vai* (Anwendung magischer Praktiken zum Schaden von Drittpersonen), was früher oder später unweigerlich zu einem Auszug des Betroffenen aus der Kolonie führt. Prozesse der sekundären Migration zwischen den Kolonien waren denn auch in der Phase der Suche nach interner Konsolidierung häufig.

Über das *teko joja* (Sein der Gegenseitigkeit) sind die Glieder einer Gemeinschaft in systemischer Form aneinandergebunden, so dass sich bei

den Paĩ ökonomischer Fortschritt längerfristig gesehen nicht als individuelle, sondern als gemeinschaftliche Leistung zeigt. Unterschiedliche Entwicklungsstadien im ökonomischen Bereich werden deshalb nicht so sehr zwischen Individuen einer Gemeinschaft sichtbar, sondern vielmehr zwischen den verschiedenen Kolonien.

Innerhalb der Gruppen selbst werden grössere ökonomische Differenzen nur dort zugelassen, wo sie vom System selbst vorgesehen sind. So kann zum Beispiel der *mburuvixa* ohne weiteres eine wesentlich grössere landwirtschaftliche Produktion aufweisen als alle übrigen Gemeindeangehörigen, da er wiederum die Verpflichtung hat, gemeinnützige Feste zu veranstalten oder andere zu unterstützen.

Kolonien, die nach der Landvermessung übermässige systemfremde ökonomische Unterschiede aufwiesen, waren deshalb auch auf der sozialen Ebene sehr gespalten, im Alltagsleben oft angstgeprägt *(paje vai)* und interessanterweise auch am meisten geplagt von Tuberkulose, Masern und anderen verheerend wirkenden Krankheiten. Wenn auch unausgesprochen, definiert sich deshalb der Entwicklungsbegriff der Paĩ nach dem Prinzip: Entweder wird die ökonomische Entwicklung von der Gemeinschaft als Ganzes getragen, oder sie findet nicht statt.

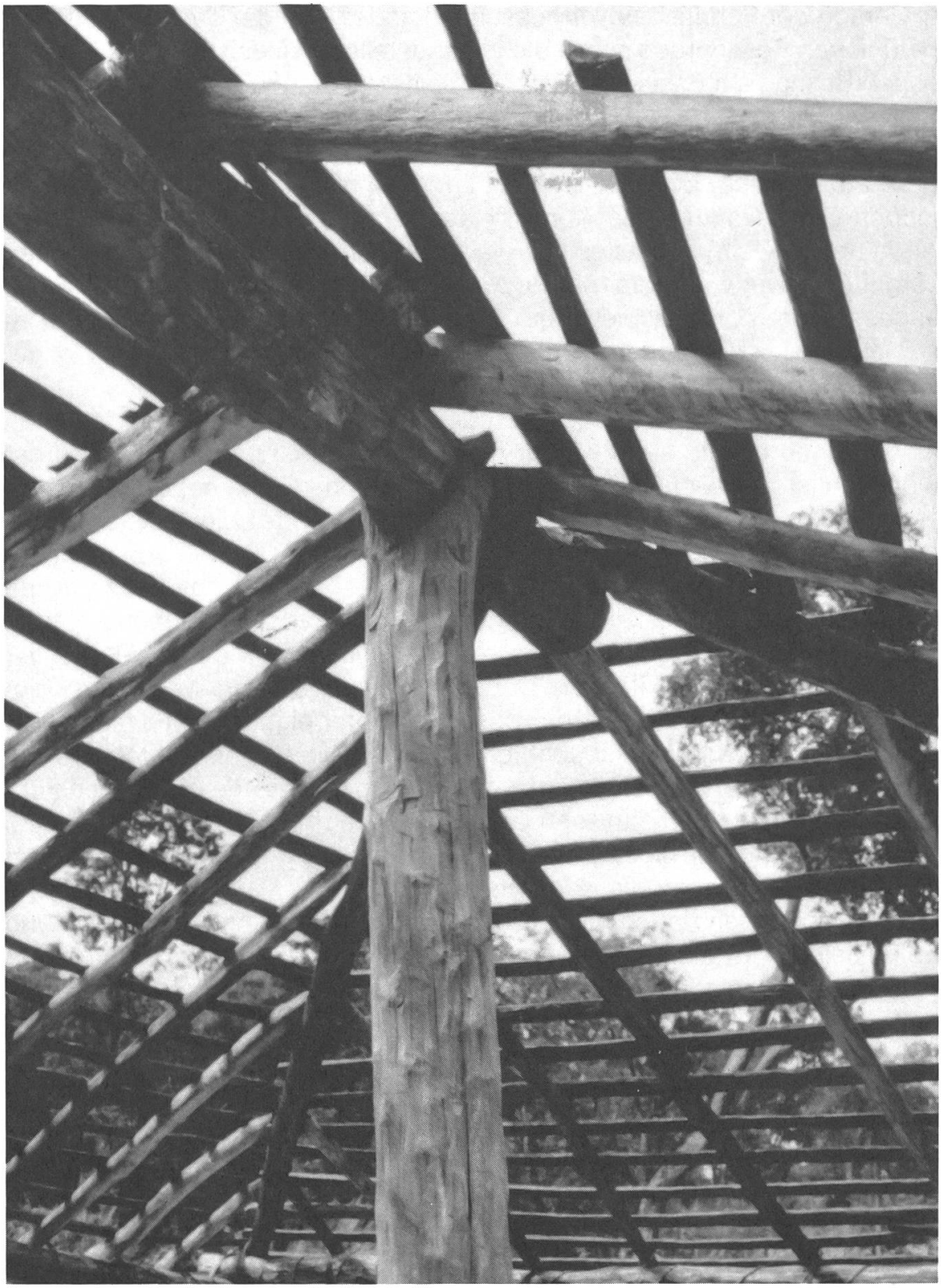
b) Aus dem oben Gesagten leitet sich auch schon die zweite Regel ab. Damit eine wirtschaftliche Entwicklung in den neuen Kolonien stattfinden kann, muss das sozio-politische System der Gemeinschaft funktionsfähig sein. In Kolonien, in denen soziale Konflikte die Situation dominieren, *paje vai* als latente Drohung fühlbar ist, *kapitalistische Elemente* – auf die wir später zu sprechen kommen, die reziproken Verpflichtungen unterhöhlen und Alkohol dazu beiträgt, Gewaltszenen zu provozieren, findet keine Entwicklung statt und ein grosser Teil der ansässigen Bevölkerung bleibt in der auswärtigen Taglohnarbeit verhaftet. In solchen Gruppen versickert auch materielle Hilfe von aussen, ohne dass sichtbare Resultate erzielt werden.

Das soziale Wohlbefinden wiederum ist eng verknüpft mit der religiösen und politischen Führung. Nur wenn es den Gemeinschaften gelingt, eine in ihrem Sinne effiziente Führungsstruktur zu errichten, tritt soziale Beruhigung, die als Grundlage für eine ökonomische Entwicklung notwendig ist, ein. Als zweites Entwicklungsprinzip gilt deshalb: Gemeinschaftseigentum an Land macht das Individuum äusserst sensibel im Hinblick auf die bestehende Sozialstruktur. Eine Entwicklung der Subsistenzproduktion ohne ein relativ konfliktfrei funktionierendes Sozialnetz und ohne gemeinschaftskonforme Führung ist bei den Paĩ nicht möglich.

Die Suche nach einer, den neuen Verhältnissen Rechnung tragenden, Rekonstruktion der Gemeinschaften war deshalb nach 1975 im wesentlichen bestimmt durch eine permanente Diskussion rund um die religiöse und politische Führung. Die *tekoaruvixa* wurden als solche nicht in Frage

gestellt, da sie als wirkliche Wahrer religiöser Funktionen und als übergeordnete Verwalter der *tekoha* auch unter den neuen Landverhältnissen im Sinne der Erhaltung des *paĩ reko* und damit des ethnischen Bewusstseins wichtigste Orientierungsinstanz blieben. Nur ein *tekoaruvixa* kann, wenn auch nicht allein, die Durchführung der grossen religiösen Feste garantieren. Noch stärker als zuvor wurden sie deshalb auf die Belange des *religiösen Seins* verpflichtet und in öffentlichen Diskussionen dazu angehalten, die notwendige Infrastruktur für den rituellen Bereich wieder zu vervollständigen. Die Kolonie Tavamboa'e zum Beispiel verfügte zwar zum Zeitpunkt der Landvermessung noch über einen *mborahei puku jara* (Besitzer der grossen Gesänge), jedoch über keinen *mitã kutuha* (wörtlich: einer, der die Kinder sticht) mehr, der während des Initiationsfestes den Knaben die Unterlippe durchsticht. 1979 bildete deshalb ein *Wissender* aus der Kolonie Pirary, der zum erstmals wieder stattfindenden Initiationsfest in Tavamboa'e eingeladen wurde, einen neuen *mitã kutuha* für diese Gemeinschaft aus. Die Kolonie Tajy wiederum benötigte nach erfolgter Landvermessung neun Jahre an Diskussion und Vorbereitung, bis endlich wieder ein eigenes *mitã pepy* über die Bühne laufen konnte. In der Zwischenzeit brachten die Eltern ihre heranwachsenden Knaben in Nachbarkolonien, um sie durch die Initiation zu Paĩ machen zu lassen. Die zersplitterte Gruppe von Cerro Ãkangue, die nach äusserst brutal geführten Landkonflikten 1978 doch noch zu einer eigenen Kolonie mit fast 2000 Hektaren gekommen war, und die seit mindestens dreissig Jahren kein eigenes Initiationsfest mehr durchführen konnte, ist gegenwärtig daran, ein *ogajekutu* (traditionelles Haus zur Durchführung des *mitã pepy)* in Gemeinschaftsarbeit zu errichten und die heiligen Felder mit dem weissen Mais anzulegen, um dann im Februar 1988 ihre Knaben zu vollwertigen Gemeindegliedern zu machen.

Der Wiederaufbau der Ritenstruktur, der in den nördlichen Kolonien recht zügig und in den südlichen etwas verlangsamt vor sich geht, weist den *tekoaruvixa* klare Aufgaben zu und bindet sie an die gemeinschaftliche Verpflichtung. Nichtsdestoweniger mussten sie in den vergangenen Jahren auch öfters Kritik über sich ergehen lassen und zwar immer dann, wenn sie allzu offensichtlich in nichtreligiösen Aktivitäten mitmischten. Trotz seines hohen Wissens verfügt ein religiöser Führer in weltlichen Belangen nicht automatisch auch über ein soziales, auf die Gemeinschaft ausgerichtetes Bewusstsein. Gerade in den Anfangszeiten der neuen Kolonien fühlten sich nicht wenige der *tekoaruvixa,* bedingt durch die wichtige Funktion, die ihnen in den Landkämpfen zugekommen war, als eigentliche Besitzer der neuen Ländereien und der darin enthaltenen Ressourcen. So liessen sich *tekoaruvixa* von Mba'e marangatu, Pirary, Yvypyte, Panambiy, Pysyry und Itajeguaka durch weisse Händler dazu verleiten, beträchtliche Mengen an Edelhölzern zu verkaufen, was in den Kolonien grosse Unruhe auslöste und den Wiederaufbau der Gemeinschaften zeitweise vollständig lähmte.



Nach mehr als dreissig Jahren bauen die Paĩ von Cerro Ãkangue wieder ein Initiationshaus.

Gerade der Schutz des vermessenen Landes und der darin enthaltenen natürlichen Ressourcen sowie die Instandstellung eines klaren sozio-politischen Bezugs auf Basis des *teko joja* (Seins der Gegenseitigkeit) waren die Elemente, die nach klarer politischer Führung verlangten. Zur Zeit der Entstehung hatten die meisten Kolonien entweder überhaupt keinen *mburuvixa* oder aber solche, die sich zwar im Landkampf bestätigt haben, die sich jedoch gerade dadurch der Kontrolle der Gemeinschaft entziehen konnten. Auch unter diesen gab es einige, die sich eigenmächtig an Holzbeständen vergriffen. Zwar wird dem *mburuvixa* von der Tradition gewisse Privilegien zugestanden. Zum Beispiel, dass er einen Teil seiner Felder über Gemeinschaftsarbeit oder sogar durch Strafgefangene bestellen lässt, die gewöhnlich in seinem Haus über Wochen oder Monate als *Gäste* leben. Diese Privilegien bestätigen auf der einen Seite sein soziales Prestige, kommen jedoch andererseits auch wieder der Gemeinschaft zugute, da er es gewöhnlich ist, der wichtige, von aussen kommende Gäste beherbergt, Neuzuzügern in der ersten Siedlungsphase hilft und der die meisten Feste organisiert. Zu einem Fest wiederum gehört mindestens ein ausgehöhlter Baumstamm voll *kanguĩ* (schwachfermentiertes Bier), für das beträchtliche Mengen an Mais, Süsskartoffeln und Rohrzucker verarbeitet werden müssen. Es sind dies die Redistributionsmechanismen, wie wir sie aus der Ethnologie zur Genüge kennen. Dennoch konnten sich die wenigsten Kolonien damit abfinden, dass ihre politischen Führer eigenmächtig die Privilegien auf andere Bereiche ausbauten. Genauso wie es galt, die *tekoaruvixa* auf den religiösen Bereich zurückzustutzen, so galt es, die politischen Führer – den neuen Verhältnissen angepasst – auf die Gemeinschaften zu verpflichten und falls dies nicht möglich war, sie zu ersetzen, was wiederum nur die *tekoaruvixa* an die Hand nehmen konnten.

Zielstrebig, wenn auch nicht überstürzt, arbeiteten zwischen 1975 und 1981 viele der Gemeinschaften auf die neue Form der politischen Führung hin. Gemeindeversammlungen *(aty),* in denen die Ordnung der Kolonie und der Führungsmodus zur Diskussion standen, häuften sich. Unfähige Führer wurden nach zähem Ringen ihrer Posten enthoben und neue eingesetzt. Vielen der Kolonien, wenn auch nicht allen, ist es – oft erst nach mehreren Anläufen – gelungen, die wichtige Stelle des *mburuvixa* mit Personen zu besetzen, die dem Anspruch des *teko joja* genügen konnten. Es zeigte sich in dieser Phase, dass kleinere Kolonien mit dreissig bis fünfzig Familien in der Stabilisierung der Führungsstruktur viel dynamischer sind als die grossen *tekoha.* Grosse Kolonien wie Yvypyte, Pirary und Mba'e marangatu, die innerhalb der Kolonien mehrere, sich gegeneinander abgrenzende Subgruppen mit eigener Führung enthalten, sind oft in so starken politischen Konflikten verhängt, dass Prozesse der sozialen Konsolidierung gar nicht erst in Gang gebracht werden können. Yvypyte als weitaus grösste Kolonie wäre in dieser Hinsicht eine eigene Studie wert. Auf der ökonomischen

Der politische Führer der erst 1986 entstandenen Kolonie Pikykua.

Ebene wirkt sich dies so aus, dass die kleinen, in ihrem sozialen Netz übersichtlichen Kolonien, viel weiter entwickelt sind als die grossen.

Die neu entstehende politische Führung der Paĩ unterscheidet sich wesentlich von der älteren. Meist sind es junge Männer zwischen zwanzig und dreissig Jahren, die heute die Gemeinschaften leiten. Sie zeigen grösstenteils ein ausserordentlich grosses soziales Bewusstsein und sind – nach Paĩ-Art – auch sehr religiös. Da die *mburuvixa* wiederum den *tekoaruvixa* auf vorzügliche Weise auf der organisatorischen Ebene zur Hand gehen, bewirkt die funktionsfähige bipolare Führung genau das, was sie soll, nämlich die Stärkung der Identität der Paĩ als ethnische Gruppe.

4. *Mba'e pepy* kontra Lohnarbeit

Gemeinschaftlich soziales Handeln bedingt für die Paĩ ebenfalls eine gemeinschaftlich ausgerichtete Ökonomie, deren Basis das Kollektiveigentum an Land ist. Im Produktionsbereich verfügen die Paĩ über lockere Formen der Kooperation, die klare Züge einer paĩ-eigenen Sozialpsychologie aufweisen. Vielleicht das bemerkenswerteste daran ist, dass diesen jeglicher Zwang zur Teilnahme abgeht. Soziales Zusammensein ermöglicht Kommunikation und diese ist bei den Paĩ prinzipiell lustbetont. Allein arbeitende Männer und Frauen sind denn auch eher die Ausnahme. Sowohl im Haus als auch auf dem Feld wird meistens in – nach Geschlecht getrennten – Gruppen gearbeitet.

Gemeinschaftsarbeit, die über den rein verwandtschaftlichen Rahmen hinausgeht, wird von den Paĩ *mba'e pepy* (gemeinsame Sache) genannt. Wie so vieles andere, hat auch das *mba'e pepy* seinen Ursprung im *religiösen Sein.* Als Inbegriff der *gemeinsamen Sache* zeichnet die Gemeinschaftsarbeit, die zur Vorbereitung der heiligen Felder *(koyngusu)* für den Initiationsritus dient. In den *koyngusu* wird der weisse Mais gezogen, der das Maisbier für das drei Tage und drei Nächte dauernde Fest abgibt. Die Organisation der Arbeit für das *koyngusu* obliegt dem *mburuvixa,* während der *tekoaruvixa* die religiösen Riten durchführt, die den nur auf neugerodetem Boden wachsenden weissen Mais gut gedeihen lassen.

Das *mba'e pepy* wird vom politischen Führer zum voraus auf einen Samstag festgelegt, ohne dass er jedoch namentlich Leute bestimmt, die daran teilzunehmen haben. Am Samstagmorgen besammeln sich die Arbeitswilligen mit den eigenen Arbeitsgeräten in seinem Haus und gemeinsam wird darauf während fünf oder sechs Stunden gearbeitet. Nach getaner Arbeit und nachdem sich die Leute frisch gemacht haben, trifft man sich wieder im Haus des *mburuvixa* zu einem Fest, das vielfach bis zum Morgengrauen dauert, mindestens jedoch so lange, bis das von der Frau des *mburuvixa* bereitgestellte Maisbier ausgetrunken ist. An diesem Fest neh-

Das traditionelle Langhaus der Paĩ.

men sowohl Männer als auch Frauen und Kinder teil, solche, die im *mba'e pepy* mitgearbeitet haben, und auch solche, die es, aus welchen Gründen auch immer, nicht taten. Das *mba'e pepy* ist eine einfache Form zur Leistung gemeinschaftlicher Arbeit, wie sie auch in anderen Kulturen beobachtet werden kann. Obwohl in erster Linie wichtig für die Rodungsarbeiten, wird das *mba'e pepy* ebenfalls angewendet für die nachträgliche Reinigung der Felder, für den Hausbau und in neuerer Zeit ebenfalls für die jährliche Reinigung der Grenzlinien der Kolonien und für das Öffnen von neuen, befahrbaren Wegen.

Die Mobilisierung von Arbeitskräften durch das *mba'e pepy* ist allerdings nicht ein Privileg des *mburuvixa.* Jeder Gemeinschaftsangehörige kann ein solches für private Zwecke durchführen und gerade für Rodungsarbeiten wird es auch oft genutzt. Unausgesprochene Bedingung ist einzig, dass für den Abend nach der Arbeit ein Fest vorgesehen ist. Andernfalls würden sich nur wenige, meist nur nahe Verwandte des Organisators, zur Arbeit zusammenfinden.

Das *mba'e pepy* darf nicht verstanden werden als ein mechanistisches Modell gegenseitiger Verpflichtung, innerhalb dessen Arbeitsleistungen für andere automatisch eine Gegenleistung nach sich ziehen. Unsere mehrjährigen Beobachtungen haben gezeigt, dass es Paĩ gibt, die regelmässig an *mba'e pepy* teilnehmen, die von anderen veranstaltet werden, ohne

jedoch selbst solche für den eigenen Nutzen einzuberufen. Dann gibt es auch andere Familien, die jährlich mehrere Gemeinschaftsarbeiten für die eigenen Bedürfnisse durchführen. Arbeitsleistung ist für die Paĩ nicht quantifizierbar und deshalb auch nicht vergleichbar im Sinn: ich arbeite für Dich so und soviel Stunden und Tage, also wirst Du jetzt oder später dieselbe Leistung für mich vollbringen. In der Gemeinschaft wird deshalb auch nie Kritik gegenüber Personen geäussert, die kaum jemals an *mba'e pepy* teilnehmen und die dennoch zu den Festen erscheinen. Ebensowenig werden Paĩ beanstandet, die über den Durchschnitt hinaus Gemeinschaftsarbeit für eigene Zwecke organisieren, im Gegenteil. *Mba'e pepy* ist ein Bestandteil des *paĩ reko* und deshalb gut.

Die Quantifizierung von Arbeitsleistung ist Ausdruck einer Verdinglichung der Arbeit und Produkt grösserer gesellschaftlicher Arbeitsteilung, wie sie bei den Paĩ nicht, dafür jedoch in ihrer Umgebung – unter den Weissen – besteht. Lohnarbeit, Produktion für den Markt und die Erstehung von fabrikmässig erzeugten Gütern sind den Paĩ von der paraguayischen Gesellschaft her bekannt. Wenn ihnen die Funktionsweise des *Seins der Weissen* auch nicht voll verständlich ist, übt diese doch einen nicht zu unterschätzenden Reiz auf sie aus. Besonders zwei Personencharaktere der Gesellschaft der Weissen sind es, die einen nachhaltigen Eindruck erweckt haben. Der eine ist der *Patron,* der als Grundbesitzer oder als dessen Stellvertreter Taglöhner anstellt, arbeiten lässt, bezahlt (oder auch nicht) und der es, ohne viel selbst zu arbeiten, zu etwas bringt. Der andere ist der *Bolichero,* der Ladenbesitzer und Zwischenhändler, der Waren kauft und verkauft und der hinter dem Ladentisch dick und fett wird und sich fast ausschliesslich im Auto fortbewegt – wenigstens in der heutigen Zeit.

Die kapitalistische und die Paĩ-orientierte Ökonomie – früher hätte man diese primitivkommunistisch genannt – zeigen Gegensätzlichkeiten, wie sie kaum grösser sein könnten. Während die eine die private Handhabung der Produktionsmittel voraussetzt, fusst die andere auf dem Kollektivbesitz an Land. Während die eine Arbeitsbeziehungen primär als Warenbeziehungen erlebt, ordnet die andere die Arbeitsbeziehungen den sozialen Beziehungen und damit dem gemeinschaftsbedingten Rahmen unter. Während die eine auf den nationalen und internationalen Markt ausgerichtet ist, ist die andere subsistenzorientiert. Während die eine den Arbeitstag auf neun oder mehr Stunden festlegt, arbeiten die Paĩ durchschnittlich fünf bis sechs Stunden am Tag.

Zwischen 1975 und 1981, der Periode der intensiven Diskussionen um den *richtigen Weg,* gab es in mehreren Kolonien *mburuvixa,* die sich in der Rolle des *Patron* oder *Bolichero* versuchen wollten. Vielfach waren dies Führer, die in der Zeit der Landkämpfe zu sozialem Prestige gelangten und die in dieser Zeit auch grundlegende Erfahrungen als Taglöhner, zum Teil sogar als Vermittler von indianischen Arbeitskräften, sammelten. Ihre Be-

gründung zum Aufbau der Taglohnarbeit und der Errichtung von *bolichos* (Warenläden) innerhalb der *tekoha* folgte der Logik von weissen (Klein-) Unternehmern:

1. In der heutigen Zeit benötigen auch die Paĩ Geld und sei es auch nur, um Seife, Nähfaden, Stoffe und Salz zu kaufen; notwendige Konsumgüter also, die von ihnen nicht oder nicht mehr hergestellt werden. Um solche Waren zu erstehen, müssen sie Strecken von zehn oder mehr Kilometern zu Fuss zurücklegen und dann erst noch ihr schwer verdientes Geld auf dem Ladentisch eines *Weissen* zurücklassen, der dadurch *reich* wird. Warum also nicht einen eigenen *bolicho* in der Kolonie haben, damit die Paĩ weniger weit marschieren müssen und damit das Geld unter den Paĩ bleibt?

2. Damit die Paĩ zu Geld kommen, müssen sie entweder Agrarprodukte auf dem lokalen Markt verkaufen oder aber für einen weissen *Patron* arbeiten. Hat der *mburuvixa* jedoch einen *bolicho,* so können die Paĩ ihre landwirtschaftlichen Überschüsse an ihn verkaufen, Konsumgüter bei ihm beziehen und dieser kann den Gewinn wiederum dazu verwenden, um Paĩ als Taglöhner zur Bestellung der eigenen Felder anzustellen. Der *mburuvixa* hat die Doppelfunktion von *Patron* und *Bolichero,* wie dies in ruralen Regionen Paraguays gang und gäbe ist.

Ñambojere ñande viru ñande rekoharyepype (lasst uns unser Geld in der *tekoha* zirkulieren) wurde in dieser Zeit zu einem Standardsatz der politischen Führer, die eine *kapitalistische* Linie befürworteten.

Selbstverständlich verlangten die von diesen Führern propagierten Produktions- und Zirkulationssysteme nach einer Anpassung der traditionellen Ökonomie an marktwirtschaftliche Prinzipien. Die Warenproduktion sollte auf Kosten der Subsistenzwirtschaft ausgebaut und die im Sozialsystem verankerte gegenseitige Hilfe durch Lohnarbeit ersetzt werden.

Kolonien, die Versuche in dieser Richtung wagten, waren Tajy, Yvypyte, Panambiy, Ypyju, Pirity, Pysyry, Itajeguaka und Itaypavusu. Die politischen Führer dieser *tekoha* richteten in ihren eigenen Wohnhäusern oder in daneben liegenden Schuppen *bolichos* ein und boten Waren zum Verkauf an, die sie von Händlern aus dem paraguayisch-brasilianischen Grenzort Pedro Juan Caballero bezogen. Die Führer von Tajy und Yvypyte schafften sich sogar Gebrauchtwagen an, mit denen die Gütertransporte getätigt wurden.

Keiner der indianischen *Jungunternehmer* verfügte über genügend Ersparnisse, um das erste Warensortiment aus eigenen Mitteln anschaffen zu können, so dass es für sie nahe lag, das Grundkapital mittels Holzverkäufen aus den Kolonien zusammenzustellen.

Die Paĩ-Bevölkerung in den betroffenen Kolonien verfolgte gespannt die regen Aktivitäten ihrer *mburuvixa.* Mehrmals wurde zwar im Hinblick auf den Verkauf von Edelhölzern Unmut geäussert, im allgemeinen wurde jedoch

der Aufbau von *bolichos* positiv aufgenommen. In den übrigen Kolonien wurde weitläufig die Entwicklung der *fortschrittlichen tekoha* kommentiert. Mit Bewunderung stellte man fest: *oguerekoma bolicho* (jene haben schon einen *bolicho).* Es machte denn auch den Anschein, als ob das Entwicklungsmodell der progressiven *mburuvixa* auch in anderen Kolonien Schule machen würde, obwohl nicht zu übersehen war, dass in den verschiedenen Argumentationsformen oft mehr Symbolhaftes als rational Ökonomisches mitspielte.

Ungefähr zwei Jahre dauerte das Hin und Her in der Diskussion um die *bolichos,* dann waren sie – mit Ausnahme derjenigen von Tajy und Yvypyte – wieder von der Bildfläche verschwunden. Die Gründe dafür waren schnell eruiert: die Paĩ zeigten gegenüber den neuen Ladenbesitzern ähnliche Verhaltensweisen, wie gegenüber solchen Paĩ, die sich durch übermässige Arbeit aus der Gruppe heraushoben. Obwohl verdeckt, kamen im Hinblick auf die in den Läden gelagerten Güter Redistributionsmechanismen in Gang, denen sich die mburuvixa nicht entziehen konnten. In der Praxis zeigte sich dies so, dass die Käufer fast regelmässig die bezogenen Waren anschreiben liessen und die Rechnung überhaupt nie, oder aber mit grosser Verzögerung beglichen. An Entschuldigungen seitens der verschuldeten Kunden fehlte es nie, schliesslich sollten sie ja gerade mit der Landrückgewinnung vermehrt in der Kolonie bleiben und die eigenen Felder bearbeiten und die Taglohnarbeit ausserhalb der Kolonie – die Geld zur Abtragung der Schulden gebracht hätte – einschränken. Die *mburuvixa* wiederum waren zu eng im sozialen, und nicht zuletzt auch im verwandtschaftlichen Netz verhängt, als dass sie mittels Androhung von Sanktionen die Schulden hätten eintreiben können. Es fehlte ihnen ganz einfach die soziale Distanz zu ihrer Kundschaft, die ein rationales marktwirtschaftliches Funktionieren hätte garantieren können. So sahen sie sich mit immer weniger Waren, dafür aber mit mehr Schuldanschreibungen konfrontiert, was den theoretisch so schön formulierten Geldfluss in der Kolonie entscheidend hemmte. In kurzer Zeit gingen deshalb die meisten *bolichos* pleite und wie ehemals bezogen die Paĩ ihre Waren wieder bei weissen Ladenbesitzern ausserhalb der Kolonie. Nur nebenbei sei erwähnt, dass sich die Paĩ durch ihr unlauteres Verhalten gegenüber den indianischen *Bolicheros,* den unstatthaften Gewinn der *mburuvixa* aus den Holzverkäufen wieder aneigneten, wenn auch in stofflich veränderter Form.

In Tajy hielt sich der *bolicho* fast acht Jahre, was mit den besonderen Qualitäten des *mburuvixa dieser tekoha* zusammenhing. Obwohl dieser ebenfalls immer wieder strukturell bedingte Redistributionsschäden in Kauf nehmen musste, und damit auch bei ihm die Kapitalrückgewinnung stockte, gelang es ihm doch immer wieder, fehlendes Geld durch erneute Holzverkäufe einzubringen. Der *mburuvixa* von Tajy konnte auch das Prinzip der Lohnarbeit innerhalb der Gemeinschaft am weitesten durchsetzen. Zum

Teil mit Hilfe der ihm Vorschuss gewährenden Holzhändler, zum Teil aber auch mittels indirektem Druck auf die Schuldner, rekrutierte er aus den *tekoha* Arbeiter, die für ihn und mit ihm seine Felder bestellten und neue Rodungen anlegten. Auf diese Weise brachte er es für Paĩ-Verhältnisse zu beträchtlichem Wohlstand. Zeitweise nannte er bis zu zehn Hektaren bepflanztes Land sein eigen, was ihm ermöglichte, jährlich mehrere Tonnen Agrarprodukte zu kommerzialisieren. Sein Reichtum zeigte sich auch in den Hühnern und Schweinen und in den zwölf Kühen, die er auf dem Gemeindeland weiden liess.

Für die Gemeinschaft als solche war diese Entwicklung fatal. Die *Seinsweise* der Paĩ schien in dieser Zeit in Tajy wie paralysiert zu sein. Der längst fällige Initiationsritus wurde immer wieder hinausgeschoben. *Mba'e pepy* fanden kaum mehr statt und wenn, dann war es der indianische *Patron,* der sie durchführte und der auf diese Weise zusätzlich zu der schlecht bezahlten Lohnarbeit noch Gratisarbeit verbuchen konnte. Ausser ihm verfügte keine andere Familie über eine akzeptable Produktion. Die Mobilität von Abwanderungen aus der Kolonie und Neuzuwanderungen – ein Element sozialer Unruhe – nahm in dieser Zeit beträchtlich zu, so dass das soziale Gefüge auf die Länge nicht mehr zu überdeckende Brüche aufwies. Fälle von angewandter Magie *(paje vai)* begannen sich wiederum zu häufen und in den Jahren von 1978 bis 1980 ergriff eine seltsame Suizidwelle die Kolonie – von der Gesamtpopulation von knapp 150 Personen brachten sich allein in diesen drei Jahren sechs junge Männer, darunter ein jüngerer Bruder des *mburuvixa,* um, obwohl Suizide unter den Paĩ sonst äusserst selten ist.

1980 nahm die Gemeinschaft die Diskussion um den *richtigen Weg* endlich wieder auf und noch im selben Jahr wurde der marktwirtschaftlich orientierte *mburuvixa* abgesetzt. Unter der neuen Führung stabilisierte sich Tajy auf der sozialen Ebene und wirtschaftlich ging es aufwärts, so dass die Produktion bald einmal den Stand der übrigen Kolonien erreichte. Das *mba'e pepy* begann wieder zu spielen und 1984 fand dann doch endlich das langersehnte *mitã pepy* statt, für das eigens in Gemeinschaftsarbeit ein traditionelles Initiationshaus gebaut wurde. Suizide hat es seither keine mehr gegeben.

5. Gemeinschaftsfelder und *cash crop*

Die Entwicklung der Paĩ der vergangenen Jahre zeigt, dass sie mehrheitlich innerhalb ihrer *tekoha* keine *kapitalistischen* Strukturen dulden. Allein mit dieser Feststellung sind ihre Beziehungen zur extrem marktwirtschaftlich geprägten Aussenwelt nicht definiert. Nichts liegt ihnen ferner als eine Abkapselung gegen aussen und eine sozio-ökonomische Genügsamkeit.

Parallel zu den *kapitalistischen* Versuchen begannen sie deshalb schon früh, mit neuen, paĩ-gerechteren Formen der Produktionssteigerung zu experimentieren. Das Ziel dieser Versuche bestand darin, als Agrarproduzenten den Markt der *Weissen* besser zu nutzen, ohne allerdings in tiefgreifende, ihre Identität gefährdende Abhängigkeit zu geraten. Ausserdem sollten die traditionellen sozio-ökonomischen Mechanismen weiterhin das Leben in der *tekoha* bestimmen. Dieses Ziel – und das machten sich die Paĩ sehr schnell klar – kann nur dann erreicht werden, wenn die Produktion grundsätzlich auf den Eigenkonsum ausgerichtet bleibt. Sobald der Produzent auf reines *cash crop* umsteigt, das heisst, nur noch Produkte anpflanzt, die zwar auf dem Markt, aber nicht mehr im eigenen Kochtopf gefragt sind, entstehen Bindungen und Abhängigkeiten, die den Kleinbauern einem allzu grossen Existenzrisiko aussetzen.

Ab 1975 verkauften die Paĩ Maisüberschüsse, die jedoch auf den lokalen Märkten wenig Geld einbrachten. Probehalber versuchten sie deshalb den Anbau von Soja, Fejão (brasilianische Bohne), Poroto (paraguayische Bohne) und Trockenreis. Soja und Fejão verschwanden bald wieder aus den Kolonien, da beides nur mit Anwendung von Fungiziden und Insektiziden gute Ernten bringt. Poroto und Trockenreis hielten sich dagegen schon besser. Beides kann – geht man mit dem Boden sorgfältig um, was bei den Brandrodungsfeldbauern ohnehin der Fall ist, ohne Dünger und ohne Schädlingsbekämpfungsmittel gezogen werden. Bei beiden Produkten ist die Saatgewinnung einfach, die Marktpreise sind akzeptabel und nicht zu stark fluktuierend und ausserdem reihen sich beide gut in die traditionelle Diät der Paĩ ein. Reis, Bohnen, Mais und in minderem Masse Maniok wurden in der Folge die wichtigen Agrarverkaufsgüter der Paĩ. Als technische Innovation ist für diese Zeit einzig die *sembradora,* ein scherenartiges, gut handbares Sähwerkzeug zu verzeichnen, das den Grabstock innerhalb kurzer Zeit fast vollständig ersetzte.

Mehr als die agrartechnischen Neuerungen interessieren uns hier jedoch die internen, die *tekoha* betreffenden sozio-ökonomischen Anpassungen an die neuen Verhältnisse. Bald einmal stellten die Paĩ fest, dass die traditionelle Kooperationsform für eine Steigerung der Produktion, und damit für die Erzeugung von vermarktbaren Überschüssen, nicht genügt. Das *mba'e pepy* ist an Festlichkeiten und damit an den Samstag gebunden. Die Intensivierung landwirtschaftlicher Arbeit verlangte deshalb nach einer substantiell neuen und erweiterten Zusammenarbeit, die über die lockere und zeitlich beschränkte Gemeinschaftsarbeit des *mba'e pepy* hinausging.

Aus Platzgründen ist es nicht möglich, an dieser Stelle auf die verschiedenen Diskussion- und Versuchsrichtungen einzugehen, die diese Phase begleiteten. Zusammengefasst lassen sich drei Entwicklungsstufen aufzeigen, die hier kurz dargelegt werden sollen. Das Wesentliche an der Entwicklung der neuen Kooperationsform liegt darin, dass die Paĩ zuerst eine

Anlehnung an den Produktionsmodus der Weissen suchten – ähnlich wie dies im Hinblick auf Lohnarbeit und *bolicho* geschah – und erst im Laufe der Zeit wieder auf eigene Vorstellungen zurückgriffen und diese in die Praxis umsetzten.

Im ersten Schritt, es war dies in den Jahren 1976 und 1977, orientierten sich die Paĩ – wenigstens oberflächlich gesehen – am Konzept der *koyngusu. Grosse Felder* sollten gemeinsam gerodet, bebaut und später die Ernte unter Führung des *mburuvixa* verkauft und der Erlös unter den Beteiligten aufgeteilt werden. Zu diesem Zweck bildeten sich in den Kolonien – es waren etwa fünfzehn, die an diesem Programm teilnahmen – Arbeitsgruppen von jeweils zehn bis fünfzehn Männern. In kleinen Kolonien wie Pirity, Tavamboa'e und Ypyju war es eine einzige Arbeitsgruppe. In grösseren Kolonien wie Yvypyte, Pirary und Mba'e marangatu waren es – geordnet nach Verwandtschaftsgruppen – mehrere. Einzige Bedingung zum Beitritt in eine Gruppe war, dass die Familie des Interessierten schon über eine genügende Produktion für den Eigenkonsum verfügte.

Das Konzept für die *cash-crop*-Gemeinschaftsfelder war einfach, realistisch und auch in den Augen der paraguayischen Agronomen, die den Aufbauprozess der Kolonien in dieser Zeit begleiteten, durchaus erfolgversprechend. Trotzdem zeigten sich schon kurz nach der Arbeitsaufnahme grosse Probleme. Die Arbeitsgruppen waren durchgehend instabil und wenig produktiv. Fast überall klagten Gruppenleiter über Paĩ, die oft nicht zur Arbeit erschienen und die lieber jagen oder fischen gingen. Meist waren es nur die Leiter und deren Brüder und Söhne, die regelmässig mitarbeiteten, so dass die gesteckten Ziele kaum jemals erreicht wurden.

Gespräche mit den Gruppen brachten später zum Vorschein, dass die Mehrheit der Mitarbeitenden der Sache von Beginn an nicht getraut hatte und sie eigentlich nur ihr Einverständnis zur Teilnahme gegeben haben, weil sie von den potentionellen Leitern dazu aufgefordert worden sind. Es war für sie nicht ersichtlich, welcher Teil des Grossfeldes und welcher Teil der Ernte ihnen zustehen und was für den Einzelnen nach der Kommerzialisierung der Produkte herausschauen würde. Da sie, ohne dies auszusprechen – davon ausgingen, dass die *mburuvixa* sowieso alles selbst essen werden *(mburuvixa ho'upa),* wobei die schlechten Erfahrungen mit den Holzverkäufen sie in diesen Vermutungen bestätigten, stellten sie sich dumm – *oñembotavy.* Es ist dies eine gängige Form der passiven Resistenz unter den Paĩ.

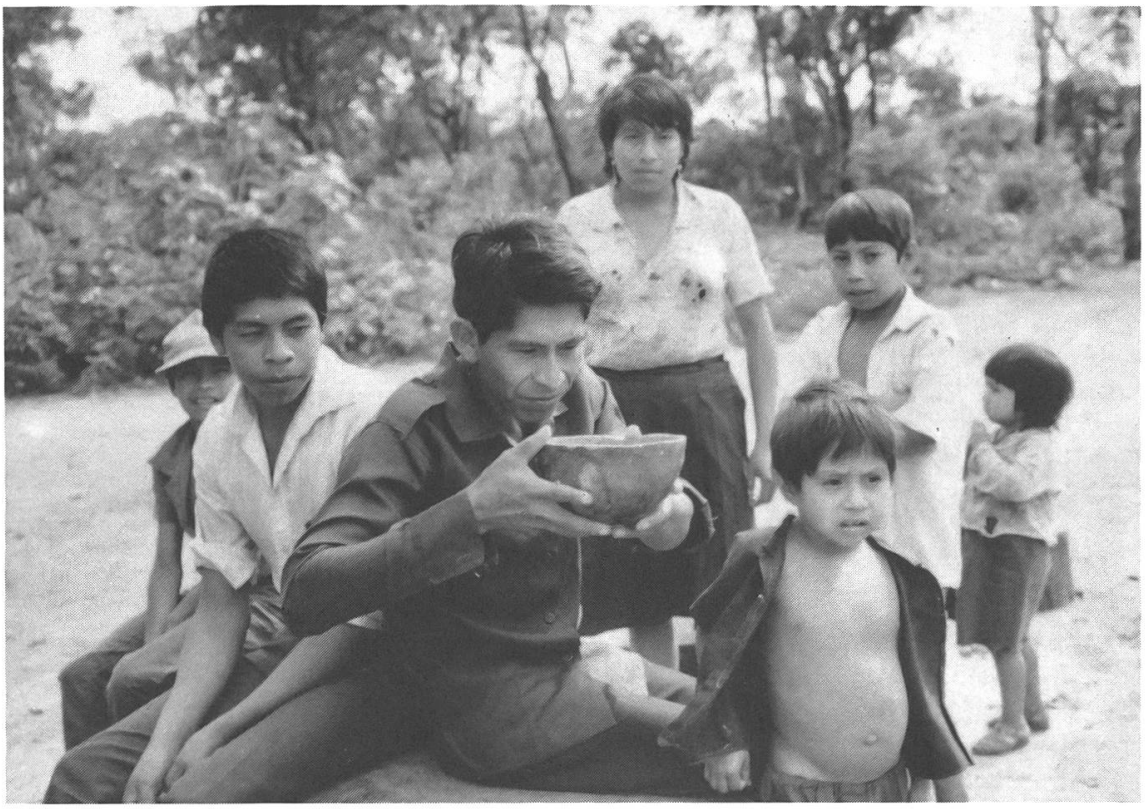
In der nächsten Phase sollte diesem Umstand Rechnung getragen werden. Im Gespräch mit den Agronomen entschieden die Paĩ, dass die vorgesehene Fläche für das Grossfeld – je nach Grösse der Gruppe konnte dieses zwischen fünf und zwölf Hektaren umfassen – nach wie vor gemeinsam gerodet und abgebrannt, nachher jedoch unter die Teilnehmer in gleich grosse Stücke aufgeteilt werden sollte. Jeder würde dann seinen Teil nach eigenem Gutdünken bepflanzen und auch die Ernte könnte, falls kein ge-

meinsames Vorgehen mit den Leitern zustande käme, privat verkauft werden. Mit diesem Modus funktionierten die Gruppen etwas besser, aber nach wie vor gab es während der Rodung viel Deskoordination, was zwar von den Paĩ noch einigermassen gelassen hingenommen wurde, die begleitenden Agronomen, die den Gruppen Saatgut zur Verfügung stellten, jedoch fast zur Verzweiflung brachte.

Offensichtlich bereitete es den Paĩ Mühe, eine, auf die Gruppe abgestimmte, Arbeitsdisziplin minimaler Art einzuhalten, so dass immer wieder das *ñembotavy,* das sich dumm stellen, zu spielen begann. Immer deutlicher trat zutage, dass die Paĩ – obwohl in funktionierenden Gemeinwesen lebend – mit Gruppenarbeiten nicht zu Rande kommen, sofern diese ökonomische Rationalisierungen beinhalten. Zu gross sind die Abstriche, die von den Paĩ dabei im individuellen Bedürfnisbereich verlangt wurden. Im traditionellen *mba'e pepy* steht es dem Einzelnen frei, an der Gemeinschaftsarbeit teilzunehmen, und falls er es nicht tut, erfolgt auch keine Ächtung. Bei den Arbeitsgruppen für die *cash-crop*-Produktion ist es anders. Hier soll sich ein Paĩ über eine längere Zeit einem festen Arbeitsrhythmus verschreiben, unabhängig davon, wie es um seine individuellen und familiären Bedürfnisse steht. Derjenige der eine grosse Familie hat, soll gleich viel *cash-crop*-Land bebauen wie derjenige, der nur eine kleine hat oder der sogar alleine lebt. Gegen diese Form der Abstraktion – Produktion um der Produktion willen –, wie sie in Gesellschaften mit vorwiegender Warenwirtschaft üblich ist, entwickelt die Paĩ-Psyche Abwehrmechanismen. Gerade in diesem Verhalten dürfte der Unterschied im Verdinglichungscharakter zwischen Waren- und Subsistenzgesellschaft zum Vorschein kommen, wie er vor langer Zeit von Georg Lukács so treffend beschrieben worden ist (1968: 189–191). Die gesellschaftliche Orientierung der Paĩ ist zuerst einmal sozialer Art und das Ökonomische hat sich der sozialen Sicht im Alltagsleben – wenn auch nicht auf längere Zeitperioden hin betrachtet – unterzuordnen. Rationalisierungen können bei den Paĩ im Produktionsbereich deshalb nur dann realisiert werden, wenn der soziale Bezug gewahrt bleibt. Dies war im Hinblick auf die *modernisierten koyngusu* nicht der Fall.

Auf der dritten Stufe erreichten die Paĩ nun endlich einen Kooperationsmodus für die *cash-crop*-Produktion, der individuelle Bedürfnisse berücksichtigt und deshalb auch dem Gemeinschaftsbewusstsein entspricht. Vom Grossfeld kamen sie vollständig weg, die Arbeitsgruppen blieben jedoch erhalten. Die *cash-crop*-Produktion wurde in den privaten Bereich zurückverlegt und damit die Trennung von Eigenversorgung und Arbeit für den Markt aufgehoben.

Die Arbeitsgruppen funktionieren in diesem System so, dass sie von der Grösse her keine Beschränkungen mehr aufweisen und meistens vom *mburuvixa* selbst geleitet werden. Zu Beginn der Agrarperiode gibt jeder der



Der junge *mburuvixa* von Cerro Ãkangue trinkt *kanguĩ* (Maisbier).

Teilnehmenden der Gruppe bekannt, wieviel Neuland er gerodet und wieviel Brachland *(kokuere)* er gereinigt haben will. Einige benötigen vielleicht nur eine halbe Hektare, die meisten um die zwei Hektaren. Beim *mburuvixa* können es bis zu fünf Hektaren sein. Die Arbeitsgruppe bleibt nun während der Rodungszeit zusammen und geht von Haus zu Haus, um die geplanten Arbeiten nach und nach auszuführen. Meistens steht den Arbeitenden dann in den jeweiligen Häusern auch Maisbier zur Verfügung, das von den Frauen zubereitet wurde. Nach der Rodungszeit löst sich die Gruppe auf und jede Familie bestellt und erntet ihre Felder selbst. Meistens wird dann auch ein Teil des Ertrages unter der Leitung des *mburuvixa* gemeinsam verkauft, da sich dadurch bessere Preise erzielen lassen. Die im Haus des politischen Führers gesammelten Reis-, Mais- und Bohnensäcke sind jedoch individuell gezeichnet, so dass jedermann auch nur das verkauft, was er produziert hat.

Dieses Arbeitssystem wurde zuerst im Jahr 1980 in der Kolonie Cerro Ãkangue angewendet und breitete sich von dort, wenn auch langsam, in andere Kolonien aus. Ein Besuch meinerseits in Cerro Ãkangue im Frühling 1987 bestätigt, dass die Paĩ dieser *tekoha* bei diesem Arbeitssystem geblieben sind und sie daran sind, den *grossen Sprung nach vorne* zu machen. Ohne Holzverkäufe aus der Kolonie und praktisch ohne Hilfe von

aussen haben es die Paĩ dieser Kolonie geschafft, eine mehr als ausreichende Subsistenzproduktion zu erlangen. Jährlich werden ausserdem mehrere Tonnen landwirtschaftliche Güter vermarktet. Lohnarbeit ausserhalb der Kolonie findet auch in schlechten Zeiten kaum mehr statt. Aus den Ernteerlösen haben sie sich zwischen 1981 und 1987 28 Kühe zugelegt, für die Gemeinschaftswiesen eingezäunt und Korrale gebaut wurden. Die Familien verfügen ausserdem über eine Unmenge von Hühnern und Schweinen.

Andere Kolonien der Paĩ sind auf einem ähnlichen Entwicklungsweg wie Cerro Ãkangue, auch wenn diese vorderhand noch nicht denselben Entwicklungsstand erreicht haben. Mindestens zehn Kolonien halten jedoch neben Kleinvieh auch schon Kühe in grösserer Zahl.

Das Arbeitssystem der dritten Stufe unterscheidet sich von den zwei vorhergehenden in einem für die Paĩ ausserordentlich wichtigen Punkt: das Prinzip, wonach jeder Teilnehmer in einer Arbeitsgruppe gleichviel Arbeit einbringen müsse und dann auch einen gleichgrossen Anspruch auf die gemeinschaftlich erbrachte Leistung haben müsse, wurde aufgegeben. Genau jenes Prinzip wurde negiert, das dem modernen Genossenschaftswesen zugrunde liegt und das seit nun bald dreissig Jahren die progressiven Strömungen europäischer Entwicklungspolitik dominiert.

Genausowenig wie im traditionellen *mba'e pepy,* stossen sich die Paĩ von Cerro Ãkangue daran, dass die einen mehr Arbeit leisten für andere, als dass sie selbst zurückbeziehen können und umgekehrt. Für sie ist es verständlich und deshalb auch annehmbar, dass der *mburuvixa* grössere Felder hat als alle übrigen, solange dieser auch den redistributiven, die Gemeinschaft erhaltenden, Verpflichtungen nachkommt. Die Verankerung der Ungleichheit in diesem System spiegelt deshalb einzig die realen sozialen Verhältnisse wieder. Diese sind nicht geprägt durch Klassenspaltungen, sondern durch Kriterien wie alt – jung, verheiratet – unverheiratet, grosse Familie – kleine Familie, Führungspersönlichkeit – gewöhnlicher Paĩ usw. Jeder Versuch der Nichtberücksichtigung dieser sozialen Kriterien, das heisst, jeder Versuch einer ökonomischen Abstraktion im eigentlichen Sinne, ist – wenigstens bis zum heutigen Zeitpunkt – bei den Paĩ zum Scheitern verurteilt.

Anhand dieses Beispiels sehen wir, dass für die Paĩ sowohl der *kapitalistische* als auch der *genossenschaftliche* Ansatz Elemente ein- und desselben Systems enthalten, das ihrem eigenen diametral entgegensteht. Das marktwirtschaftliche Prinzip setzt als solches ökonomische Rationalisierungen voraus. Zwischenmenschliches Verhalten, das immer auch ökonomischer Natur ist, wird in diesem System nicht mehr allein durch soziale Ungleichheiten beinhaltende Beziehungen bestimmt, sondern durch pseudonivellierende Warencharakteren. Was die Paĩ deshalb letztlich ablehnen, ist die Verdinglichung ihrer Sozialstruktur.

Weniger Jagd, dafür mehr Haustiere. Kühe in Cerro Ãkangue.

Zusammenfassung

Zwischen 1973 und 1987 wurde für 28 der 29 im Nordosten Paraguays lebenden Paĩ-Gesellschaften über ein Projekt entwicklungspolitischer Zusammenarbeit Land vermessen und damit für über 95% der Paĩ-Tavyterã eine neue Lebensgrundlage geschaffen. Die neue Landsituation brachte bei vielen Indianergruppen soziale und ökonomische Prozesse in Gang. Ausgangspunkt der nun einsetzenden Entwicklung ist die nach wie vor intakte Gemeinschafts- und Sozialordnung der Paĩ, die sich im *tekoha*-Begriff symbolisch niederschlägt.

Auf der sozialen Ebene gipfelt die Dynamik dieser Entwicklung in einer Festigung der traditionellen, religiösen und in einer Verjüngung der politischen Führungsstruktur.

Auf der ökonomischen Ebene zeigen sich in dieser Zeit zwei Entwicklungsrichtungen innerhalb der neuen Kolonien. Die eine fusst auf marktwirtschaftlich-kapitalistischen Prinzipien (Lohnarbeit, Warenproduktion), die andere auf der gemeinschaftlich orientierten Subsistenzwirtschaft. Innerhalb weniger Jahre wurden mittels subtiler subsistenzorientierter Strategien die kapitalistischen Zellen aus den meisten Paĩ-Gemeinschaften verbannt.

Bibliographie

AZARA, Felix, 1847. *Descripción é Historia del Paraguay y del Rio de la Plata.* 2 Bde. Madrid.

BREMEN, Volker von, 1987. «Moderne Jagd- und Sammelgründe. Entwicklungsprojekte unter Indianern des Gran Chaco (Argentinien, Paraguay, Bolivien).» Informationsdienst des evangelischen Pressedienstes (epd). *epd-Entwicklungspolitik: Materialien III,* Frankfurt.

CADOGAN, Léon, 1962. «Aporte a la Etnografía de los Guaraní del Amambai, Alto Ypane.» *Revista de Antropología* São Paulo 2: 43–91.

– 1968. «Ñane Ramoĩ Jusu Papa Ñengarete.» *Suplemento Antropológico* Asunción 3: 425–450.

LUKÁCS, Georg, 1968. *Geschichte und Klassenbewusstsein.* Luchterhand, Darmstadt und Neuwied.

LUXEMBURG, Rosa, 1913. *Die Akkumulation des Kapitals.* Paul Singer GmbH, Berlin.

MELIÁ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg, GRÜNBERG, Friedl, 1976. *Los Paĩ-Tavyterã. Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporaneo.* Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción.

MISIÓN DE AMISTAD, 1977. *Población y Tierras Indígenas en la Región Oriental de la República del Paraguay.* Misión de Amistad y Asociación Indigenista del Paraguay, Asunción.

SCHUSTER, Adolf, 1929. *Paraguay. Land, Volk, Geschichte, Wirtschaft und Kolonisation.* Stuttgart.

WICKER, Hans-Rudolf, 1974. *Akkulturation der traditionell-ökonomischen Struktur bei den Eskimos der St. Lawrence-Insel, Alaska.* Unpublizierte Dissertation, Bern.

– 1982. «Mbyá, Paĩ-Tavyterã und Chiripá in Ostparaguay.» *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums* 61/62: 99–208, Bern.