

## WALLFAHRER IN MEXIKO - EINE FORM TRADITIONELLEN FREMDENVERKEHRS ZWISCHEN „KULTISCHER ÖKONOMIE“ UND TOURISMUS

Mit 5 Abbildungen, 2 Photos und 1 Tabelle

KONRAD TYRAKOWSKI

*Summary:* Pilgrims in Mexico. A form of traditional tourist traffic between "ritual economy" and modern tourism

This article aims at demonstrating the momentum of regions outside Mexico's metropolitan areas in the field of pilgrim traffic. In this context a pattern of spatial behaviour is in the making that creates its own flows of traffic by using handed-down pilgrims' ways with a hierarchy of nodal points independent of the normal network of central places. This system receives stimuli from its historical embodiment and from the piety, deeply rooted in the people, following its own specific rules.

Though meeting some formal criteria of modern tourism the Mexican pilgrim traffic should be kept apart from the former's way of travelling. Pilgrimages are by no means spare-time activities: there is too great a difference in its motives, and the pilgrims' expenses are too high. The main impetus is something called "ritual economy", i. e. a mutual relationship of give and take that develops between the heavenly powers and the pilgrim, between the churchwardens and the parishioners. Its ethno-historical and its social roots, its economic effects and its impulses toward creating a national identity are outlined using the following places of pilgrimage as examples - Guadalupe/Mexico City, Chalma/Mexico State, San Miguel del Milagro/Tlaxcala.

ist somit nicht einfach etwas Antiquiertes, ländlicher Raum nicht nur etwas mit Defiziten Belastetes. So ist die Mobilität der agraren Bevölkerung regional ziemlich beachtlich, die autonome Versorgung über vernetzte Marktorte ist hoch spezialisiert, die Fähigkeit zu solidarischem Verhalten im Verband der ländlichen Siedlung ist nicht zu unterschätzen.

Mobiles und solidarisches Verhalten sind auch auf einer anderen Ebene wichtige Komponenten, die für Lateinamerika in der geographischen Literatur noch wenig untersucht sind. Es handelt sich hier um sozial-geographische Aktionsmuster, die nicht durch Marktgesetze, politisches Reglement oder urbane Entwicklungsprozesse bestimmt werden, sondern die ihre Energie aus jahrhundertealten Wertvorstellungen beziehen, die ihre vitale Frische bis heute nicht verloren haben. Die Rede ist hier vom religiös motivierten Fremdenverkehr der Wallfahrer, der am Beispiel Mexikos näher analysiert werden soll.

Dieser Verkehr ist ein autochthones System: Er hat spezielle Zielorte, und das gesamte nationale Territorium ist Quellregion. Er bildet weit verzweigte Verkehrsströme aus, vernetzt sich täglich neu, organisiert sich nahezu flächendeckend und ist ein ökonomischer Faktor ersten Ranges. Knotenpunkte entwickeln definierbare Hierarchien, die allerdings mit der üblichen zentral-örtlichen Gliederung nicht unbedingt harmonisieren müssen.

Es gibt wohl Hunderte von Wallfahrtsstätten in Mexiko, und in Lateinamerika dürften es einige Tausend sein; ein einigermaßen verlässlicher Gesamtüberblick ist nicht greifbar. Nur einzelne herausragende Wallfahrtsorte sind unter geographischem Aspekt beschrieben worden, so von CÁCERES (1987), HARVEY (1980), HOBGOOD (1960), OLIVERA DE V. (1970), RONZELEN DE G. (1988, 1992) und TYRAKOWSKI (1982). VARGAS UGARTE (1956) hat das Marienpatronat in seinen wichtigsten iberamerikanischen Erscheinungsformen dargestellt und damit einen sehr bedeutsamen Beitrag zur räumlichen Fixierung dieser Kultstätten geliefert.

Für Mexiko existierte bisher nur eine sehr unvollständige Übersicht der Wallfahrtsorte von NOLAN (1973). Allerdings ist zu bedenken, daß die Datenerhebung tatsächlich schwierig ist, wobei selbst die

### 1 Der kulturgeographische Rahmen

Die Bevölkerung der Entwicklungsländer wird in der Regel in einen urbanen und einen ländlichen Sektor gegliedert, womit nicht einfach eine deskriptive Ordnung verbunden wird, vielmehr sind damit auch soziale und funktionale Bewertungen verknüpft. Der städtische Bevölkerungsteil wird als dynamisch-progressiv beschrieben, der andere, ländlich-bäuerliche Bevölkerungssektor wird als rückständig und marginal angesehen.

Diese auf Technik und Konsumption fixierte Betrachtungsweise übersieht dabei sehr leicht, daß die ländliche Bevölkerung ein eigenes, kulturell aus sich heraus ererbtes und gewachsenes Verhaltens- und Wertesystem hat, dessen Würdigung mit einer nur strukturellen oder gar funktionalistischen Modellvorstellung nicht adäquat beizukommen ist. Tradition

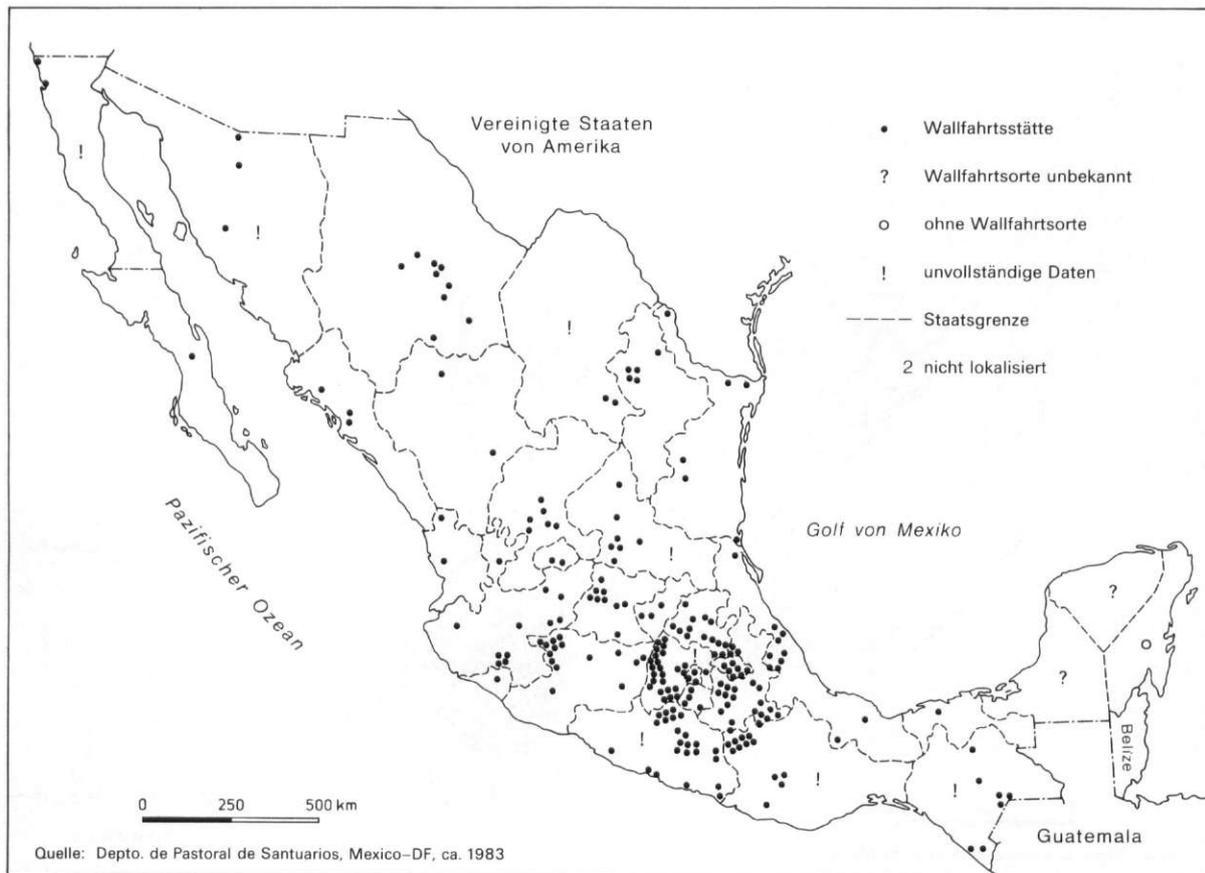


Abb. 1: Wallfahrtsorte in Mexiko nach Staaten (n = 222)  
Places of pilgrimage in Mexico, according to states

kirchliche Verwaltung nicht völlig informiert erscheint<sup>1)</sup>. Dies hängt damit zusammen, daß Wallfahrtsorte primär Ausdruck der *Volksfrömmigkeit* sind, denn ob eine Kirche Wallfahrtsziel ist, hängt nicht von den kirchlichen Behörden ab. Vielmehr sind folgende Requisiten für die Kategorie „Wallfahrtskirche“ ausschlaggebend:

- daß es sich um ein öffentliches Gebäude der Religionsausübung handelt;
- daß die Wallfahrten von seiten der Gläubigen ausgehen;
- daß es sich um ein besonderes Motiv der Devotion handelt.

<sup>1)</sup> Die Darstellung der Verteilung der Wallfahrtsorte (Abb. 1 u. 2) basiert auf einer unveröffentlichten Statistik des Wallfahrteramtes der mexikanischen Bischofskonferenz (CEM). Sie umfaßt nur offiziell anerkannte Wallfahrtskirchen, ist aber leider nicht vollständig bearbeitet worden. Einzelne Diözesen machten keine Angaben.

Die Verteilung der Wallfahrtsorte innerhalb der Vereinigten Mexikanischen Staaten orientiert sich an der Verteilung der Staatsbevölkerung: Das Hochland mit den dicht besiedelten Staaten von Puebla, Tlaxcala, Hidalgo und México sowie der Norden von Oaxaca und Guerrero weisen eine hohe Konzentration von *santuarios* auf (vgl. Abb. 1). Vereinzelt regionale Konzentrationen finden sich auch in mehr peripheren Staaten wie in Potosí, Nuevo León, Zacatecas, Chihuahua, Jalisco, Veracruz und Chiapas. An den Rändern des Staatsgebietes existieren offiziell keine oder nur vereinzelte Wallfahrtszentren.

Die zentral-periphere Verteilung wird noch deutlicher, wenn der Verlauf der Diözesangrenzen zugrunde gelegt wird (vgl. Abb. 2). Der Kontrast zwischen den zentralen Hochlanddiözesen mit einer Vielzahl von Wallfahrtsorten und den peripheren kirchlichen Verwaltungseinheiten mit wenigen oder keinen Pilgerzentren wird sehr deutlich. Allerdings ist es für das Mayagebiet Yucatans – bedenkt man die tiefen religiösen Wurzeln der dortigen Bevölkerung –

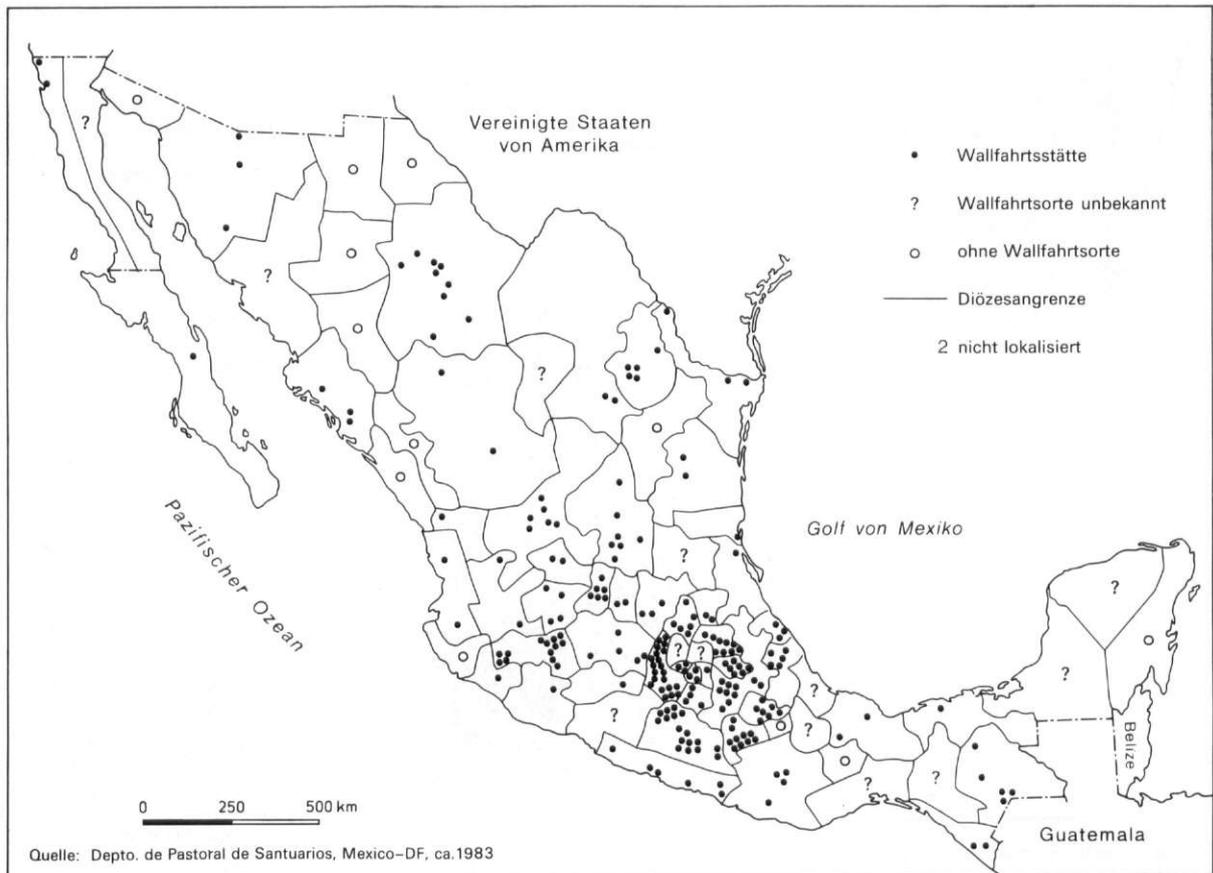


Abb. 2: Wallfahrtsorte in Mexiko nach Diözesen (n = 222)  
Places of pilgrimage in Mexico, according to dioceses

doch ziemlich unwahrscheinlich, daß etwa im Staat Quintana Roo, der mit der Diözese Chetumal identisch ist, kein einziger Wallfahrtsort bekannt sein soll (Abb. 2). So berichten BARTOLOMÉ u. BARABAS (1977, S. 70 ff.) von Zeremonial- und Wallfahrtszentren in X-Cacal Guardia, Chumpón und Chan Cah Veracruz in der genannten Diözese. Auch BRITO SANORES (1981) verweist auf die religiöse Bedeutung dieser Ortsnamen: Wasserspeicher (op.cit. S. 104), Weihrauchbaum (S. 53), Kleines Dorf Wahres Kreuz (S. 45). Möglicherweise steht aber die stark synkretistische Situation einer offiziellen kirchlichen Kenntnisaufnahme im Wege.

Im Netz dieser Wallfahrtszentren bildet sich nun ein eigenes hierarchisches System aus, das sich nach nationaler, regionaler und noch kleinräumigeren Bedeutungsebenen gliedern läßt: Der Wallfahrtsort der obersten Kategorie, die Basilika *Nuestra Señora de Guadalupe* (Unsere liebe Frau von Guadalupe) in Mexiko-Stadt dominiert alle nationalen Wallfahrtskirchen. Deutlich darunter, aber immer noch von

eminenter Bedeutung, ist die Kirche des *Santo Cristo* von Chalma im Staat Mexiko, die in einem ansonsten zentralörtlich unbedeutenden Ort beheimatet ist. Regionale Attraktivität zeigt etwa die Kirche des *Señor de Sacromonte* (Herr vom Heiligberg) in Amecameca am Fuß des Vulkans Popocatepetl oder das Zentrum von *Nuestra Señora de los Remedios* (Unsere liebe Frau von der Nothilfe) auf der Pyramide von Cholula; beide liegen in Marktorten mittlerer Bedeutung. Tepeaca im Staat Puebla dagegen, wo jeden Donnerstag/Freitag der größte Wochenmarkt des mexikanischen Hochlandes (wenn nicht sogar von Gesamt-mexiko) abgehalten wird, hat mit dem *Sto. Niño Doctor de los Enfermos* (Heiligkind Doktor der Kranken) ein Wallfahrtsziel von wohl nur sehr beschränktem Einzugsbereich.

Insgesamt gesehen liegen die Wurzeln der Wallfahrtsorte teils im vorspanischen System der zentralen Orte und/oder der altindianischen Wallfahrtsstätten, teil in Filiationen von kolonialzeitlichen Zentren der missionierenden Orden, teils in spontanen

jüngeren Entwicklungen ohne Bindung an überkommene Hierarchien. Von Bedeutung ist jedenfalls, daß dieses System der Wallfahrtsorte ursächlich dafür verantwortlich ist, daß ganzjährig auf den ersten Blick verwirrende, letztlich aber doch gut geordnete Pilger Routen und -ströme durch das Land ziehen.

So wird eine hochmobile Bevölkerung sichtbar, die für diese Reiseaktivität erhebliche finanzielle Mittel ausgibt, an den Zielorten Arbeitsplätze und Einkommen erhält, andererseits aber auch Straßen, Siedlungen und Umwelt belastet. Diese Wallfahrtskultur ist somit ein sozio-ökonomischer Faktor ersten Ranges.

## 2 Problembeschreibung

Der kultische Wallfahrerverkehr ist primär in der Volksfrömmigkeit verankert, deren Charakteristika SILLER (1983) wie folgt zusammenfaßt:

- Sie drückt sich in konkreten Formen aus, d. h. sie ist auf bestimmten Wegen, in realen Orten, Räumen und Zentren zu finden.
- Sie äußert sich vorwiegend in Aktivität und Praxis, in lebendigen Festen, in dramatischen und theatralischen Zeremonien, in variantenreichen Symbolen.
- Sie lebt von der sozialen Totalität. Dabei umfaßt sie alle menschlichen Bereiche und spiegelt reale Bedürfnisse wider. Sie ist in erster Linie soziale, erst dann auch private Frömmigkeit.
- Sie ist fundamental autonom, d. h. sie hat *eigene*, autochthone Ausdrucksformen, steht häufig *neben* der offiziellen religiösen Doktrin, ja kann ihr sogar widersprechen.

In vielen dieser Verhaltensweisen glaubt man, Parallelen zum modernen Reiseverhalten zu erkennen. Daher wird verschiedentlich der Wallfahrerverkehr auch als eine Früh- oder Vorform des Ferientourismus interpretiert (STORBECK 1988, S. 41; MIECZKOWSKI 1990, S. 166), wenn er nicht auf eine gleiche Stufe mit dem Bildungs-, Besichtigungs- und Kulturtourismus gestellt wird (VOSS 1984, S. 43), wobei dann nach eventuellen traditionelleren oder moderneren Fremdenverkehrsformen nicht mehr gefragt wird. Insbesondere die Reiseaktivität, der Festcharakter der Wallfahrt, die finanziellen Aufwendungen im privaten wie sozialen Bereich werden als Zeichen rekreativer Funktion gewertet (GRÖTZBACH 1981, S. 19). Ein externer, auf Rationalität bedachter Beobachter westlicher Prägung dürfte denn auch durch die theatralische Atmosphäre der kultischen Übungen, die Volksmusik, den Überfluß an Blumenschmuck, die in Mexiko üblichen Feuerwerke und

Böllern, die Marktstände und Garküchen sowie das hohe Verkehrsaufkommen die Meinung vertreten, es handele sich um ein „Volksfest“ ähnlich den aus Europa gewohnten Belustigungen, bei dem die Teilnehmer auch noch einen Kirchenbesuch absolvieren. Nicht ohne Grund werden Wallfahrtsorte von offiziellen Touristenbüros als Attraktionen angepriesen.

Dabei wird jedoch übersehen, daß für einen wirklichen Pilger nicht die Erholung, nicht die Lust am Reisen die wichtigen Motive sind, sondern die religiöse Übung im Vordergrund steht. Und dies ist beim mexikanischen Wallfahrerverkehr noch von grundsätzlicher Bedeutung: Die existentielle Erfahrung menschlichen Leidens bei Hilflosigkeit, Aussichtslosigkeit, materieller Not und Angst bei Unglücksfällen bringen Menschen dazu, himmlischen Schutz zu suchen. Neben dem Bitten um Hilfe ist aber auch der Dank für empfangene Unterstützung eine treibende Kraft.

Ethnohistorisch ist von Bedeutung, daß Wallfahrten schon seit vorspanischer Zeit geübt werden. Der Mönch MENDIETA (1971, S. 92) berichtet im 16. Jahrhundert, daß der Gott *Quetzalcoatl* in Cholula von vielen Wallfahrern aus der damaligen indigenen Welt besucht wurde und daß diese Pilger, auch wenn sie Feinde der Stadt Cholula waren, unter dem Schutz einer Art „Landfrieden“ reisen durften. Von besonderer Bedeutung muß die historische Metropole Teotihuacán, 40 km nordöstlich von Mexiko-Tenochtitlan gelegen, gewesen sein. Sie galt den Mexica als Ort aus mythischer Zeit, Zeugnis überirdischen Schaffens, wo die Götter ihren Ursprung hatten. Schließlich war nach aztekischer Vorstellung hier der Begräbnisplatz von Königen, die zu Göttern geworden waren, und wohin man wallfahrte<sup>2)</sup>. Diese Verehrung Teotihuacáns wird auch durch die Tatsache manifest, daß die Azteken in ihrem Haupttempel in Tenochtitlan Wertgegenstände verbauten und vergruben, die aus Teotihuacán stammten. LOPEZ LUJÁN (1990, S. 26 ff.) hat darauf verwiesen, daß in Teotihuacán offensichtlich bewußte Grabräuberei praktiziert wurde. Diese Grabschätze wurden in Tenochtitlan als magische Opfer für die eigenen Gottheiten verwendet, wobei – und dies zeigt den kultischen

<sup>2)</sup> Die Maya kannten große, mit speziellen Prozessionsstraßen verbundene Wallfahrtsorte (WILHELMY 1981, S. 361 ff.). Für den Andenraum haben BONNIER u. ROZENBERG (1988, S. 31 f.) darauf verwiesen, daß mit dem 2. Jahrtausend v. Chr. erste sakrale Orte auf Berggipfeln in den Zentralanden auftreten, die zu Kernen einer ersten Struktur fester Siedlungen mit eigener Architektur und seminomadischer sozialer Kohäsion werden.

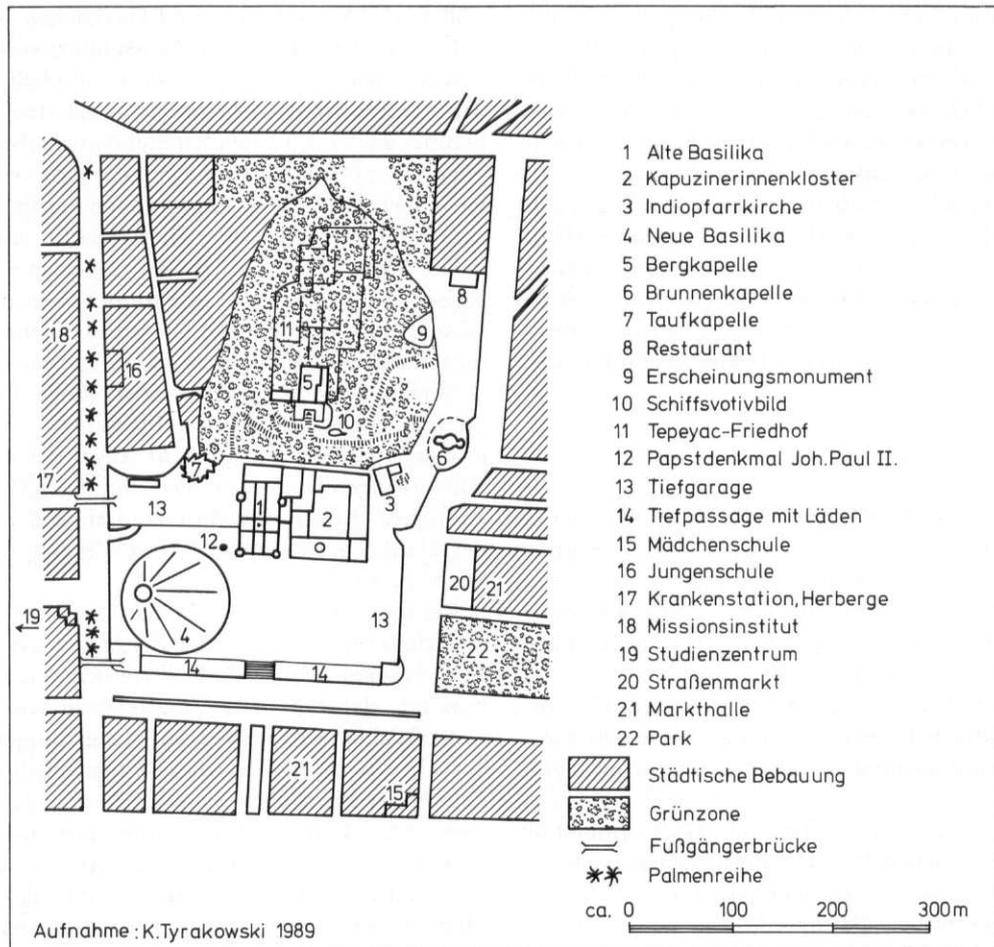


Abb. 3: Der Wallfahrtsort Guadalupe/Mexiko  
Guadalupe, place of pilgrimage

Wert der Gegenstände über ihrem materiellen – sogar zerstörte Stücke und einfache Fragmente (22% des untersuchten Materials waren in zerstörtem Zustand deponiert worden) im Tempel eingegraben/eingemauert wurden. Man ist versucht, in diesem Zusammenhang an die Funktion von „Reliquien“ zu denken, die dem neuen Zentrum Tenochtitlan die gerechte Sukzession der Macht, die Legitimierung der Mächtigen und letztlich die Erhaltung der kosmischen Ordnung garantieren sollten.

Diese religiösen Feste und Zeremonien wurden mit Pomp und Pracht gefeiert. Wohlhabende Azteken der vorkolonialen Zeit stürzten sich in exzessive Ausgaben bei der Gestaltung des Kultes. Dies war aber keine Vergeudung, sondern ritueller Dank, wie der Mönch SAHAGÚN (1969, S. 70f., 88f.) es beschreibt. Die Opfer waren notwendig und lebenserhaltend, denn schließlich war sogar die Sonne Resultat eines

Opfers, das die Götter in Teotihuacán gebracht hatten, um diese lebensspendende Kraft am Firmament wieder zu erneuern. Und sie mußte durch immer neue Opfer am Leben gehalten werden (BATAILLE 1975, S. 73). Dieser rituelle Aufwand war also nicht Verausgabung oder Verschwendung, sondern war Investition: Wer die Energie des Universums verbrauchte, mußte ihm auch wieder diese Kraft in Form von Banketten, Tänzen, Spielen, Schmuck, ja sogar durch Torturen, Kriege und Menschenopfer zuführen (DUVERGER 1983, S. 137)<sup>31</sup>. Dies ist das Prinzip der *kultischen Ökonomie*: Arbeit und Kult bedingen sich gegenseitig; denn man arbeitet, um den Kult zu ermöglichen, der Kult aber garantiert den Erfolg der Arbeit. Diese tradierte Reziprozität ist bis heute wirksam und offensichtlich eine über Mexiko hinaus verbreitete und damit gesamtlateinamerikanisch wirksame indigene Haltung. RONZELEN DE G. (1988,

S. 121) jedenfalls hat dies treffend für das Wallfahrtszentrum *Santísima Cruz de Motupe* (Heiligkreuz von Motupe) im Norden Perus wie folgt formuliert:

„(. . .) die Überlegung der Pilger ist folgende: ‚Wenn ich ein Wunder vom Kreuz bekommen möchte, muß ich etwas von mir anbieten, und dieses Etwas muß eine Anstrengung kosten‘. Schließlich existiert eine reziproke Beziehung zwischen dem Gläubigen und dem Kreuz, die nicht eine Veränderung in der Art des Seins zum Inhalt hat, d. h. das Versprechen, das Leben zu ändern in dem Sinn, daß man versucht, persönliche Fehler zu korrigieren, dauerhaft Handlungen und Verhalten zu ändern etc., sondern es geht darum, etwas Spezifisches und Vorübergehendes für eine empfangene oder erhoffte Gnade zu geben oder zu tun.“ (Übersetzung K. T.)

So gesehen ähneln nun die Wallfahrten doch eher ‚Geschäftsreisen‘ als einem touristischen Vorhaben. Und der Kontrast zu europäischer Wallfahrtsfrömmigkeit ist nicht zu übersehen.

Die hohen Ausgaben kleiner vermöglicher Gruppen der aztekischen Gesellschaft dienten nicht – wie es verschiedentlich in einer schiefen sozialkritischen Sehweise interpretiert wird (STEGEGER 1977, S. 123; ERDHEIM 1978, S. 211f.) – der Nivellierung sozialökonomischer Unterschiede, sondern hatten im Gegenteil deren Akzentuierung zum Ziel: Ausgaben zementierten für den Splendablen sein Prestige und seinen Status (BRODA 1978, S. 240f.; GONZALEZ TORRES 1985, S. 237). Die ebenfalls beachtlichen Kosten, zu welchen in der ländlichen sozialen Kultur die Kirchenpfleger (*mayordomos*, *fiscales*) durch ihre Ehrenämter (*cargos*) auf Wallfahrten und Kirchenfesten verpflichtet werden, können in dieser Tradition gesehen werden: Die Kosten für Transportmittel, Verpflegung, Spiele und Kult heben die Spender aus der Masse hervor, garantieren ihnen Respekt von seiten der Gemeinde, lassen sie in der sozialen Hierarchie des Ortes aufsteigen. Eine Umverteilung findet schon deshalb nicht statt, weil der einzelne wie-

derum zu wenig erhält und dieses wenige noch verbraucht wird. Allerdings gilt hier auch das reziproke Prinzip: Wer empfängt, wird auch einmal geben müssen; wer zum Kult beiträgt, kann darauf bauen, auch einmal den Nutzen zu haben. Für die Region von Puebla-Tlaxcala haben NUTINI u. BELL (1989) dieses rituelle Gleichgewicht ausführlich untersucht und dargestellt.

An drei Beispielen sollen nun diese Aspekte der Volksfrömmigkeit, der Ethnohistorie, der kultischen Ökonomie und des Sozialverhaltens konkretisiert werden.

### 3 Fallbeispiele mexikanischer Volksfrömmigkeit

#### 3.1 „Unsere liebe Frau von Guadalupe“

In Mexiko-Stadt ist der Ortsteil *Villa de Guadalupe*, sechs Kilometer nördlich des Stadtzentrums gelegen, ein Fremdkörper innerhalb dieser Megalopolis von gut 20 Mio. Einwohnern. Die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte dieses Wallfahrtszentrums füllt Bibliotheken. 1531 sollen mehrere Marienerscheinungen den Anlaß für diese Wallfahrertradition gegeben haben: Das Beweisstück des überirdischen Waltens sieht man in dem angeblich wunderbar auf dem Umhang (*tilma*) eines einfachen Indios entstandenen Marienbild, das in der Guadalupe-Basilika aufbewahrt wird. Es dürfte sich aber wohl um das Werk eines namentlich bekannten indianischen Künstlers aus der Mitte des 16. Jahrhunderts handeln, das gegen die Intention der missionierenden Franziskaner, aber wohl auf Anregung des damaligen orthodoxen Bischofs in der Wallfahrtskirche ausgestellt wurde (O'GORMAN 1986, S. 13f., 118ff.; Informes . . . 1988, S. 293f.). Ungeachtet dieses Problems historischer Authentizität ist es ein Faktum, daß die Guadalupe-Verehrung nationale Ausmaße angenommen und tiefgreifende soziale Wirkungen gezeigt hat (NEBEL 1992).

Um den tradierten Erscheinungsort am Berg Tepeyac entstand ein kirchliches Areal (vgl. Abb. 3), das zwar nicht rechtlich, aber de facto sich zu einem Immunitätsbereich entwickelte und dem sich die Stadtbevölkerung intensiv verbunden fühlte. Der Rückgang der großen Überschwemmung von 1629–1634 wurde der Hilfe der Guadalupe zugeschrieben. 1647–1649 wird die sog. Pfarrkirche der Indios gebaut. 1709 wird die noch existierende alte Basilika eingeweiht. 1737 glaubt man in dem Verschwinden einer großen Seuche (*cocoloztli*) die Hilfe der Patronin zu erkennen. 1751 überleben Seeleute vor der mexi-

<sup>3)</sup> Die kultischen Ausgaben werden auch augenscheinlich bei den Festlichkeiten von Allerheiligen/Allerseelen (*fiesta de todos santos*) Anfang November. Was auf einen Europäer befremdlich wirkt, ist Zeichen ethnohistorischer Persistenz: Wie es der Pater BENAVENTE (1969, S. 25, 56) für die frühe Kolonialzeit beschreibt, werden noch heute (exemplarisch zu beobachten im Ort San Gabriel Chilac/Puebla) auf den Gräbern Festgelage veranstaltet, mit Pianos Unterhaltungsmusik gespielt, in den Häusern aufwendige Altäre mit Speisen, Alkoholika, Backwaren, Süßigkeiten, Zigaretten und reichem Blumenschmuck aufgebaut, um die toten Seelen zu verköstigen und zu ehren.



Photo 1: Das Areal des Wallfahrtszentrums Guadalupe in Mexiko-Stadt (Ausschnittsvergrößerung aus einem *mosáico Valle de México* 1:15 000 vom Juni 1984)

The site of the pilgrimage center of Guadalupe in Mexico City (enlarged from an aerial photography, *mosáico Valle de México*, June 1984)

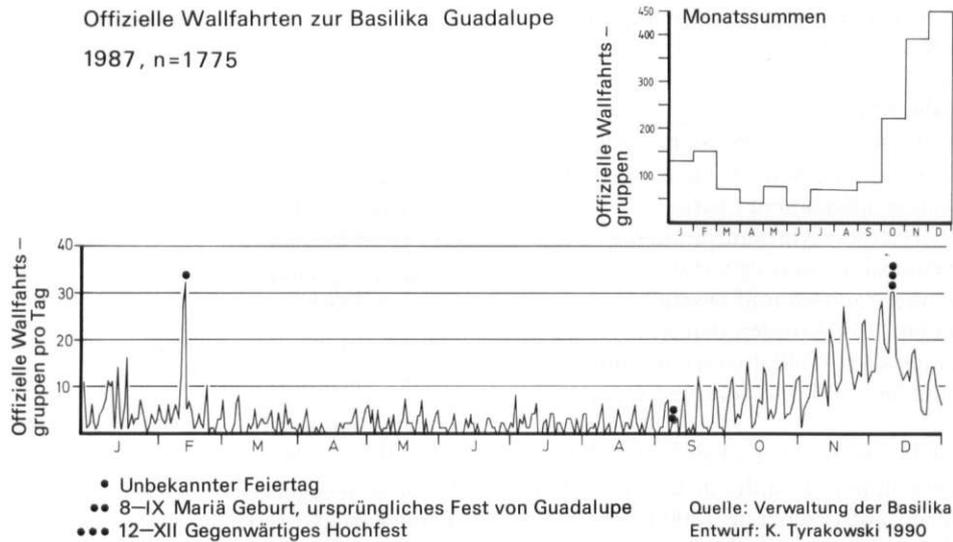


Abb. 4: Offizielle Wallfahrten zur Basilika Guadalupe 1987  
Organized pilgrimages to the basilica of Guadalupe, 1987

kanischen Küste einen Schiffbruch und stellen dankbar den Mast ihres Schiffes als Votivgabe auf dem Tepeyac-Berg auf (Abb. 3). 1861 werden durch den Staatspräsidenten Benito Juárez alle Kirchengüter eingezogen; das Heiligtum von Guadalupe jedoch wagt er nicht anzutasten. Auch die nachrevolutionären Präsidenten haben – der offensichtlich antiklerikalen Staatsräson zum Trotz – das Guadalupe-Zentrum immer respektiert. Sie hatten erkannt, daß die Religion ein stabilisierender Faktor in dem multikulturellen und sozial sehr differenzierten Staat Mexiko war.

1931 wird die um das Wallfahrtszentrum entstandene Stadt Guadalupe Hidalgo als *Delegación* in den *Distrito Federal* vereinnahmt; ihr offizieller Name wird in *Colonia Gustavo A. Madero* umgewandelt. Da die alte Basilika die Massen der Gläubigen nicht mehr faßt und der Bau auf dem ehemaligen Seeboden instabil wird, legt man 1974 den Grundstein für eine neue Basilika, die 1976 eingeweiht wird (Abb. 3, Photo 1).

Zwei Straßen verbinden die Altstadt Mexiko mit der *Villa de Guadalupe*: Die *Calzada de los Misterios* (Straße der Geheimnisse), im 17. Jahrhundert angelegt, zeigte mit 15 steinernen Bildern Szenen aus der Glaubensverkündigung; heute haben nur zwei Monumente Umweltverschmutzung und menschliche Ignoranz überstanden. Daneben führt die zweite Straße, die *Calzada de Guadalupe*, ebenfalls direkt auf die Basilika zu.

Das Guadalupe-Bild ist ganzjährig Ziel von Wallfahrtsgruppen (Abb. 4), wenn auch der Zustrom saisonbedingt unterschiedlich intensiv ist. Spitzenzeiten sind Herbst und Winter, wenn die Feldarbeit weitgehend ruht. Besonders die Tage um das Hochfest am 12. Dezember sind eine Phase massenhaften Zulaufs. Diese intensive Verehrung der Guadalupe ist insofern auch von Bedeutung, als die mexikanische Verfassung von 1917 rechtlich eine strikte Trennung von Staat und Kirche vorschreibt, ja geradezu kirchenfeindlich eingestellt war, was aus historischer Erfahrung her zu verstehen ist. Zwar ist das tägliche Nebeneinander von Staat und Kirche pragmatischer gestaltet gewesen, aber erst mit der Novellierung des kirchenrepressiven Paragraphen 130 im Jahr 1992 wurden die Kirchen als juristische Personen anerkannt und damit die faktische Bedeutung der Religionsgemeinschaften respektiert. So gesehen wurden Wallfahrten auch in offenem Gegensatz zum Verfassungsanspruch praktiziert. Besonders in der aktiven religionsfeindlichen Phase um 1930 trotzten die Wallfahrer staatlichen Behörden, die – wie Beispiele zeigen – Pilger von der Straße weg verhafteten und sie zu Zwangsarbeit im Straßenbau zwangen (Jubileo ... 1973, S. 45, 52).

Die Liste der Wallfahrtsorte Mexikos wird durch die Christus-Patronate angeführt: Knapp ein Drittel aller Wallfahrtskirchen stehen unter diesem Patronat. Marienpatroninnen folgen mit knapp 30%. Guada-

lupe-Wallfahrtsorte sind als Filialen der Hauptkirche von Mexiko-Stadt wohl erst ab der Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden; sie machen 17% aus. Nimmt man jedoch alle Marienadvokationen zusammen, so nehmen sie mit gut 45% aller Wallfahrtsorte die erste Stelle ein. Dies zeigt die Bedeutung, die der Marienverehrung entgegengebracht wird. Nach NEBEL (1992, S. 80 ff.) ist diese Marienfrömmigkeit ein Erbe iberischer Religiosität, und er verweist darauf, daß schon die Konquistadoren und besonders die frühen missionierenden Mönchsorden den Marienkult verbreiteten. Unter allen Wallfahrtsorten nimmt jedoch jener der *Guadalupe de Tepeyac* die überragende Stellung ein.

In den 60er Jahren wurden jährlich gut 1400 organisierte Pilgergruppen gezählt, in den 70er Jahren ging deren Zahl auf geschätzte 1300 leicht zurück. Die 80er Jahre brachten jedoch einen Zuwachs auf ca. 1500 Gruppen pro Jahr. Auch scheint sich die Teilnehmerzahl pro Gruppe erhöht zu haben: In den 60er Jahren wurde pro Jahr mit 8 Mio. Wallfahrern gerechnet, 1991 waren es schon 10 Mio. Damit ist das Guadalupe-Zentrum wohl auch weltweit eines der am meisten frequentierten christlichen Wallfahrtsorte vor Lourdes/Frankreich mit 6 Mio. und Czenstochau/Polen mit 5 Mio. (El País 9-IV-1992). Die tatsächliche Zahl der Besucher (Gruppenreisende, Einzelwallfahrer, Touristen) dürfte aber beim mexikanischen Beispiel wohl das Doppelte betragen.

Unter den Wallfahrern sind (fast) alle gesellschaftlichen Gruppen vertreten; insofern umfaßt die volkstümliche Verehrung der Guadalupe tatsächlich das gesamte Volk (vgl. Tab. 1). Die meisten Wallfahrergruppen werden von beruflichen Korporationen oder Ständen gebildet, wobei hervorzuheben ist, daß auch Handwerksbetriebe und moderne Fabriken Pilgerabordnungen schicken. Der soziale Aspekt der Marienverehrung wird ferner an den Gruppen deutlich, die aus Dörfern, *colonias*, Stadtvierteln, Pfarreien und Diözesen kommen. Sogar aus öffentlichen Institutionen, die von Rechts wegen auf religiöse Abstinenz achten sollen (z. B. Innenministerium, Sozialversicherung ISSSTE, Zollämter, Energieministerium) kamen 1987 Wallfahrtsgruppen.

Neben kunstvollen Blumengestecken lassen die Wallfahrer volle Opferstöcke, zahlreiche Meßstipendien (1987: 21 840) und Geldgeschenke in der Basilika zurück. In einem Land ohne Kirchensteuer sind dies wichtige finanzielle Mittel, hat doch das Guadalupezentrum eine ganze Anzahl von Arbeitskräften beschäftigt (1985: 219). Außerdem hat es sich wichtige soziale Aufgaben gestellt: Es unterhält drei allge-

Tabelle 1: Typen von Wallfahrtsgruppen zur Villa de Guadalupe 1987

Types of pilgrimage groups going to the Villa de Guadalupe in 1987

|  | abs. | %    |
|--|------|------|
| Ortsgemeinschaften<br>( <i> pueblos, colonias</i> u. a.)   | 383  | 23,2 |
| Religiöse Gemeinschaften<br>(Diözese, Pfarrei, Seminar)  | 122  | 7,4  |
| Industriebetriebe, Handwerk  | 344  | 20,8 |
| Handel, Dienstleistungen   | 391  | 23,7 |
| Transportsektor<br>(Taxi, Busunternehmen etc.)   | 101  | 6,1  |
| Arbeitervereinigungen<br>(Berufsstand, Gewerkschaft etc.)  | 55   | 3,3  |
| Privatberufler<br>(Architekten, Anwälte etc.)  | 11   | 0,7  |
| Öffentlicher Dienst<br>(Polizei, Zoll, Ministerien)  | 37   | 2,2  |
| Schulen, Universitäten   | 26   | 1,6  |
| Krankenhäuser  | 17   | 1,0  |
| Polit. Interessengruppen   | 12   | 0,7  |
| Vereine<br>(Radfahrer, Golfclub, u. a.)  | 90   | 5,4  |
| Sondergruppen<br>(Olymp. Komitee, Jugendhilfe etc.)  | 10   | 0,6  |
| Ausländische Pilgergruppen<br>(Deutschland, Ecuador, Japan, Korea,<br>Puerto Rico, Spanien, USA) | 28   | 1,7  |

Quelle: Peregrinaciones celebradas de cada mes 1987. Verwaltung der Basilika von Guadalupe, Mexiko-Stadt (unveröffentlicht)

meinbildende Schulen, ein Krankenhaus, eine Fachschule zur Krankenschwesternausbildung, eine Pilgerunterkunft, und es führt in peripheren indigenen Regionen etwa der Otomíes, der Mixes, der Lacandonen und Tarahuamara Entwicklungsprojekte durch. Genauere Angaben hinsichtlich der Einnahmen waren jedoch von der sehr diskreten Kirchenverwaltung nicht zu bekommen. Für 1978 wurden die Einnahmen mit ca. 14 Mio. *pesos*, die Ausgaben mit etwa 12 Mio., *pesos* angegeben, was 1,4 Mio DM bzw. 1,2 Mio. DM entsprach (Informes . . . 1988, S. 187, 370 ff.). Gegenwärtig (1993) dürften die Einnahmen und Ausgaben bei etwa 2 Mio. DM liegen, die vorwiegend durch die Beiträge der Pilger gedeckt werden.

Hinsichtlich der Verweildauer ist bemerkenswert, daß die Mehrzahl der Pilger nur ein bis zwei Tage an der Wallfahrtsstätte bleibt. So hat sich auch kein Beherbergungsgewerbe von Bedeutung um den Guadalupe-Bereich gebildet. Von kirchlicher Seite aus gibt es nur eine kleine Pilgerherberge für 2000 Personen (Abb. 3), die für einen kleinen symbolischen Betrag bis zu drei Tage bleiben dürfen. Ein kommerzielles Beherbergungsgewerbe gibt es fast nicht. Viele Wallfahrer übernachten im Freien auf dem Kirchplatz. Dies alles ist ein weiterer Hinweis darauf, daß dieser Fremdenverkehr innengeleitet ist und daher einen typischen touristischen Überbau nicht entwickelt. Auch ist dabei zu berücksichtigen, daß die Stadt Mexiko selbst Quellgebiet eines Großteils des Wallfahrerverkehrs ist; Übernachtungsmöglichkeiten erübrigen sich daher für diesen Wallfahrersektor.

Die wichtigste Bedeutung der Guadalupe mag jedoch in ihrer identitätsstiftenden Symbolik bestehen: Schon 1810 hatte der Pfarrer Miguel Hidalgo y Costilla in seinem (vergeblichen) Aufstand gegen die spanische Kolonialverwaltung ein Bild der *Virgen de Guadalupe* als Heerfahne. Auch heute dient die Guadalupegestalt dazu, aus einer Vielzahl von Ethnien und Kulturen eine „Nation“ zu formen; und wenn die beiden nationalen Zentren, Hauptwallfahrtsort und Hauptstadt, dazu noch räumlich koinzidieren, kann dies der staatlichen Seite nur recht sein.

### 3.2 „Der Herr von Chalma“ im Staat Mexiko

Westlich von Cuernavaca, aber noch im Staat Mexiko, liegt der kleine Ort Chalma. Sein Wallfahrtszentrum gilt als das dritt wichtigste Pilgerziel unter allen *santuarios* in Mexiko. 1539 verehrten die Indios hier in einer noch existierenden Höhle die Gottheit *Tezcatlipoca*, den Allmächtigen, und die Erdgöttin *Tlazoltéotl*, „die Schmutz(= Sünden)fresserin“. In jenem Jahr ließen zwei Augustinermissionare die Götterbilder verschwinden und ein Kreuzifix erscheinen, das bis heute in der Kirche verehrt wird. Unmittelbar daneben fließt ein kräftig wasserführender Bach vorbei, an und in dem die Pilger in Scharen sich ausruhen, sich waschen und baden. Auf dem Vorplatz der Kirche werden – wie auch vor der Basilika von Guadalupe – an Hochfesten indianisch inspirierte Volkstänze aufgeführt, die *voladores* („Flieger“) lassen sich, den Sonnenlauf nachahmend, in Spiralen von einem Mast an Seilen herabkreisen, und das historisierende Schauspiel der *moros y cristianos* (Mauern und Christen) wird in Szene gesetzt.



Photo 2: Pilger hängen seit vorspanischer Zeit Kleidungsstücke, Stoffsäckchen mit Nabelschnüren von Kindern und andere Devotionalien an den Baum El Ahuehuate nahe Chalma. Zwischen den Wurzeln entspringt eine Quelle, deren Wasser als wundertätig gilt  
Photo: K. TYRAKOWSKI, 26. 2. 1989

As has been the case since pre-Hispanic times pilgrims hang pieces of clothing, little bags containing umbilical cords of children, and other devotional articles in the El Alhuehuate tree near Chalma. The water of a spring rising between the roots is considered miraculous

Von besonderer Bedeutung ist der hier mit Händen zu greifende Synkretismus aus paganen und christlichen Elementen. Kommt man von Mexiko-Stadt her den wohl vorspanischen Weg in Richtung Chalma, dann trifft man ca. 5 km vor dem Wallfahrtsort einen Platz, der seinen Namen nach einem Baum hat: *El Ahuehuate*. Hier wächst nämlich eine gigantische, mit ca. drei Metern Stammdurchmesser wohl aus vorspanischer Zeit stammende Sumpfyzypresse (*Taxodium mucronatum* TEN.), zwischen deren Wurzeln eine Quelle entspringt und in Richtung Chalma abfließt. Die mythische Bedeutung dieses Baumriesen wird erst voll erfassbar, wenn man bedenkt, daß in der vorspanischen Kosmologie die Erde von einem großen Baum getragen wird, der aus der Unterwelt bis in den Himmel reicht. Für diese lebendige Vorstellung, daß der „Weltbaum“ das Universum beherrscht und daß die Unterwelt mit Gebeten und Opfern vor einer Höhle zu besänftigen ist, hat KNAB (1991, S. 32, 37) aus der *Sierra de Puebla* Belege geliefert. Für das tropische Tiefland hat die *Ceiba* eine vergleichbare Funktion.

Von diesem *Ahuehuate*-Baum aus beginnt die eigentliche Annäherung an den Wallfahrtsort Chalma: Die Pilger kaufen einen Blumenkranz und setzen ihn sich auf den Kopf. Sie waschen sich in der Quelle oder schöpfen Wasser zum Mitnehmen in eine Plastikflasche. Bis in die jüngste Zeit tanzte man noch wie in

der aztekischen Epoche mit Musik um den Baum (TIBÓN 1981, S. 153 ff.; MARTÍNEZ RUVALCABA 1987, S. 127). Das Tanzen in Chalma hat sogar sprichwörtliche Bedeutung angenommen, was die tiefe Verwurzelung im Volk belegt. Wird zum Beispiel ein Vorhaben für undurchführbar gehalten, dann – sagt das Sprichwort – sei es nicht zu realisieren „selbst wenn man in Chalma tanzt“ (*ni bailando en Chalma*).

Lebendig ist die Sitte, Weihegaben (*ofrendas*) in Form von Hüten, Kleidungsstücken und in kleinen Stoffsäckchen die Nabelschnur von Kindern an den Stamm und in die Zweige zu hängen (Photo 2). Die *chalmeros*, die Chalmapilger, erwarten sich dadurch besonderen göttlichen Schutz, Fortdauer ihrer Verehrung, physische Nähe zum Sakralen und künftige Furchtlosigkeit auf Reisen (TIBÓN 1981, S. 155 f.). Dann wird, die Kränze auf dem Kopf, die restliche Wegstrecke nach Chalma zu Fuß zurückgelegt. Vor dem Betreten der Wallfahrtskirche sind die Kränze abzugeben. Auch wird nicht vergessen, die alte Erscheinungshöhle in der *barranca*-Steilwand über der östlichen Kirchenlängsseite zu besuchen, in der die aztekischen Gottheiten durch die Erscheinung des Kruzifixes vertrieben wurden. Chalma bewahrt damit bis in unsere Tage eine Facette des altindigenen Mexiko: Es zieht die Pilger an wie zu Zeiten vor der *conquista*, um den seelischen ‚Unrat‘ dort abzuladen, wo es die jahrtausende alte indianische Tradition erfordert.

Chalma ist ein Beispiel dafür, daß ein Wallfahrerverkehr sich erhalten hat, dessen touristische Überformung noch minimal ist. Zwar werden viele Pilgerreisen als Busreisen organisiert, die Zugangsstraße zur Wallfahrtskirche ist von einem großen Markt eingenommen, aber die touristischen Serviceleistungen bleiben marginal, der Ort ist, im Widerspruch zur religiösen Bedeutung, ein kleines Dorf von ca. 1000 Einwohnern geblieben. Dazu mag die Abgelegenheit in einem akzentuierten Bergland und die isolierte Lage fernab größerer Bevölkerungskonzentrationen mitgewirkt haben. Festzuhalten ist, daß die Wallfahrten das zentrale Geschehen bleiben und die Reise noch ein vorwiegend kultischer Vorgang ist. Und es ist, als wollte die Vielzahl von Kreuzen, die von Wallfahrergruppen ringsum auf Hügel und Bergen aufgestellt werden, diesen sakralen Raum deutlich vom profanen abgrenzen.

### 3.3 „Sankt Michael vom Wunder“ im Staat Tlaxcala

Im Süden des kleinsten mexikanischen Bundesstaates, Tlaxcala, liegt eine kleine Hügelgruppe, von

deren zentralem Plateau mehrere Torrenten (*barrancas*) in das Schwemmland der Flüsse Atoyac und Zahuapan abfließen. In einer dieser Schluchten liegt das Dorf San Miguel del Milagro mit etwa 1000 Einwohnern, das wirtschaftlich unbedeutend ist, gleichwohl aber eine der wichtigsten Wallfahrtskirchen des Hochlandes zwischen Tlaxcala und Puebla beherbergt. Der Anlaß war, daß hier im Jahr 1631 der Erzengel Michael in drei Erscheinungen einem *indio* eine heilkräftige Quelle gezeigt haben soll<sup>4)</sup>. Dies führte dazu, daß nach längeren Schwierigkeiten um die offizielle Anerkennung als Wallfahrtsort der Poblanoer Bischof Juan de Palafox y Mendoza in der Schlucht eine große Terrasse anlegen ließ, auf der die heutige Wallfahrtskirche gebaut und 1653 eingeweiht wurde. Zu diesem Bau hatte 1646 der spanische König Philipp IV. dadurch beigetragen, daß er eine Sammlung in der gesamten Neuen Welt Iberoamerikas für den Kirchenbau erlaubte.

Daß die Verehrung groß gewesen sein muß, zeigen noch existierende Motivgaben (Kanzel, Kruzifixteile) aus den Philippinen und China, die mit den Manilagaleonen nach Mexiko gekommen sein müssen. Geschäftstüchtig wurde das Brunnenwasser vermarktet, der Lehm (*barro*) aus dem Brunnenschacht wurde in Pillenform als Medizin in ganz Neuspanien verkauft.

Ein Erdbeben im frühen 18. Jahrhundert sowie die politischen Veränderungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts setzten dem Wallfahrtszentrum schwer zu. Erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts begann die aktuelle Renaissance: Aktive Pfarrer arbeiteten konsequent daran, den Kult um St. Michael wieder zu beleben. Heute steht die Wallfahrtskirche in spiritueller Hinsicht unter dem Marienwallfahrtsort von Ocotlán bei Tlaxcala, bei den finanziellen Einnahmen aus dem Pilgerverkehr überragt er jenen aber. Die Wallfahrer kommen aus der Metropole Mexiko-Stadt und aus fast dem ganzen nationalen Territorium; in jüngster Zeit kommen sogar einige Pilger aus den USA. Der Kernbereich des Einzugsgebietes liegt jedoch in der Region des südlichen Tlaxcala und des mittleren Puebla.

Daß es sich hier noch um überwiegend echte Pilger handelt, ergibt sich aus einer Erhebung, die der Autor während der Hauptwallfahrtszeit im September 1986

<sup>4)</sup> Die Legende der Michaelserscheinungen gegenüber dem *indio* Diego Lázaro de San Francisco zeigt strukturelle Paralleltäten mit jener der Guadalupe-Legende. Allerdings waren die Franziskanermönche des Pfarrortes Natívitas an der Erscheinungsgeschichte – im Gegensatz zu jenen aus Mexiko-Stadt – nicht uninteressiert.

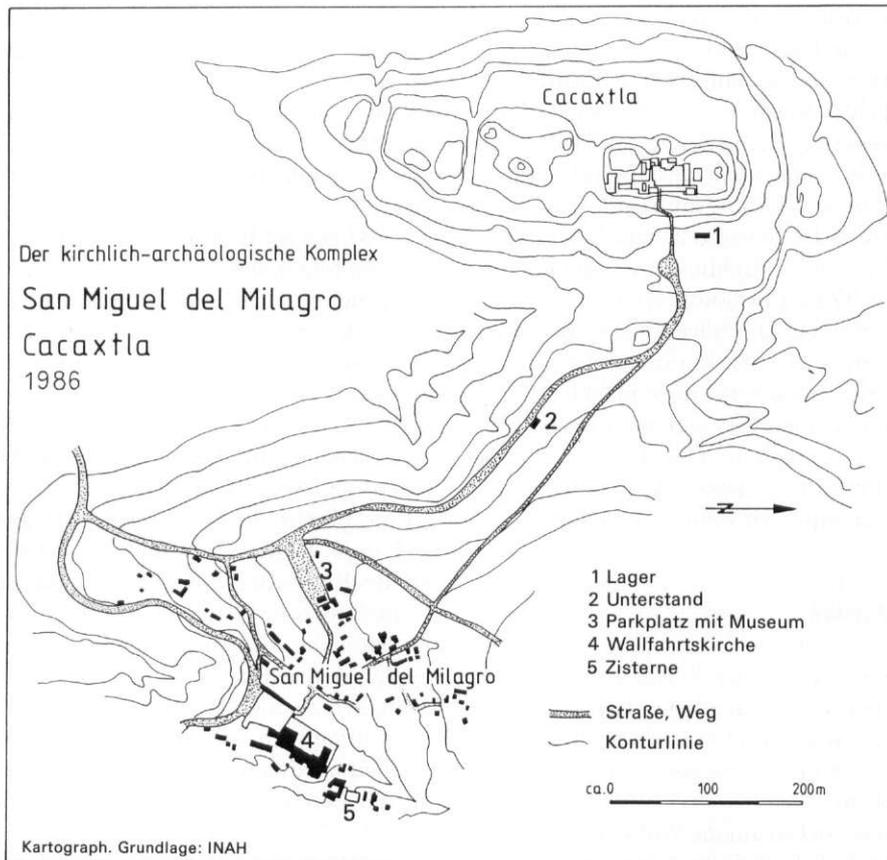


Abb. 5: Der kirchlich-archäologische Komplex San Miguel del Milagro - Cacaxtla 1986

The Christian archeological complex of San Miguel del Milagro - Cacaxtla, 1986

durchgeführt hat: Von 547 Interviewten gaben knapp 70% an, als Wallfahrer zu reisen, nur 17% bezeichneten sich als Touristen, 14% bekannten sich zu beiden Kategorien. 105 Befragte nannten konkretere Motive ihrer Fahrt nach San Miguel: 70% gaben örtliche oder familiäre Tradition an, wegen der sie schon fünfmal und öfter nach San Miguel pilgerten. 20% gaben persönlichen Glauben und Verehrung an, 7% beriefen sich auf ein Gelübde. Nur die restlichen 3% sprachen von volkskundlicher Neugierde oder Verwandtenbesuch.

Neben der Kirche ziehen auch die Dorfbewohner Nutzen aus dem Wallfahrtsverkehr: Da es nur eine einfache Herberge gibt, übernachten die Pilger gegen ein kleines Entgelt in Privathäusern. Die *sanmigueleros* verkaufen warmes Essen auf der *plaza*, ein großer Jahrmarkt mit ca. 1500 Ständen bietet Pilgern wie Touristen Andenken, Reiseproviant, Schmuck und Gebrauchsgegenstände. Standmieten, Parkplatzgebühren und Benutzungsgebühren sanitärer Anlagen bilden wichtige Einnahmen für die Ortsverwal-

lung. Nachbarorte behindern schon die Zufahrt zum Wallfahrtsort und kassieren ‚Transitgebühren‘, um ihren Anteil am Kapitalstrom abzuzweigen. Dieser massive Verkehr beschränkt sich allerdings auf ganze vier Tage im Jahr, wovon die drei Erscheinungstage (25. April, 8. Mai, 13. November) am wenigsten Zulauf zeigen; der Höhepunkt ist der kanonische Namenstag am 29. September. Allerdings wollten alle Pfarrer den Erscheinungstagen mehr Gewicht zukommen lassen, bisher ohne Erfolg. Dieser unausgewogenen Verkehrssaison wegen ist auch der Ausbau eines festen Beherbergungsgewerbes nicht zu erwarten<sup>5)</sup>.

Von Bedeutung ist, daß seit 1975 die archäologische Stätte Cacaxtla, einen Kilometer nordwestlich des Dorfes gelegen, ausgegraben wird (Abb. 5). Sie hat sich mittlerweile als hochrangige wissenschaft-

<sup>5)</sup> Ganz ähnliche Strukturen des Pilgerfremdenverkehrs beschreibt RONZELEN DE G. (1988) für Motupe/Peru.

liche Sensation entwickelt: Ihre Bedeutung als Hochlandsiedlung aus dem Klassikum (ca. 500–900 n. Chr.) mit überraschenden und beeindruckenden Einflüssen aus dem Mayagebiet Yucatans ist noch nicht zu ermessen, der Prozeß der Vermischung von Hochland- und Tieflandkultur noch nicht annähernd geklärt. Eine Kombination des Bildungstourismus um diese hochrangige historische Stätte mit dem Wallfahrerszentrum hat allerdings – kirchlichen wie staatlichen Intentionen zum Trotz (TYRAKOWSKI 1982) – noch kaum Wirkung gezeigt. Die bürgerlichen Besucher Cacaxtlas übersehen die Wallfahrtskirche in der Schlucht, die sozial einfachen Pilger in San Miguel sind nur zu einem kleinen Teil zu einem Besuch der Ausgrabungen zu bewegen. Die Interessen und Motive beider Fremdenverkehrssektoren harmonisieren ganz offensichtlich zu wenig miteinander.

#### 4 Resultate und Ausblick

Die hier dargestellten drei Beispiele von Wallfahrtsorten zeigen unterschiedliche Erscheinungsweisen des Pilgerwesens, die aber einen gemeinsamen Nenner haben: es ist ein vorwiegend spirituell motivierter Reiseverkehr.

*Guadalupe* ist das höchstrangige Wallfahrtszentrum in Mexiko. Es ist Ziel (fast) der gesamten nationalen Bevölkerung aus allen mexikanischen Bundesstaaten und sogar darüber hinaus. Es hat massenhaften Zulauf und weist mit der räumlichen Koinzidenz von Hauptwallfahrtsort und Hauptstadt eine eminente politische integrative Kraft auf. Es gibt hier einen touristischen Verkehrssektor, der aber vorwiegend aus den Gruppen der Ausländer und bürgerlichen Binnentouristen besteht. Wohl die Mehrheit der Kirchenbesucher sind wirkliche Wallfahrer, denen touristische, d. h. im modernen Sinn rekreative Verhaltensweisen und Aktivitäten fern liegen. Von Interesse ist hierbei auch, daß eine religiöse Tradition sich in weiten Teilen der urbanen Gesellschaft verwurzelt hat. Dieser Wallfahrerverkehr ist von ganzjähriger Bedeutung und führt zu einer engen Identifikation mit Kirche und Staat.

*Chalma* ist ein Paradebeispiel für die Persistenz eines archaischen Kultes und indio-christlichen Synkretismus. Diesem Wallfahrerverkehr fehlen fast gänzlich Urlaubs-, Freizeit- oder Erholungskennzeichen. „Abschalten“ und „Ausspannen“, der Kontrastcharakter der Reise gegenüber dem Alltag, widersprechen dieser Feststellung nicht. Das Reisen hat innerhalb einer spezifischen Religiosität einen spirituellen Stellenwert, wie dies GANZ-BLÄTTLER

(1990, S. 2) wohl richtig bemerkt; und dabei ist das Ankommen am Wallfahrtsort immer noch wichtiger als die Reise. Beachtenswert ist hier, daß die Ausübung von alten Riten wie Bekränzung, Tänze und Baden nicht als Erholungs- oder Volksfestaktivität im touristischen Sinn fehlinterpretiert werden darf.

*San Miguel del Milagro* ist ein Wallfahrtsort von vorwiegend regionaler Bedeutung, wenn auch Besucher aus größeren Distanzen kommen. Er ist ein Beispiel für einen vorwiegend in ländliche Kultur eingebetteten Fremdenverkehr, der sich zu bestimmten Zeiten entwickelt hat und dessen Motive vorwiegend spiritueller Art sind. Den ländlich-agraren Traditionen entsprechend sind diese Wallfahrten Aktivitäten mit hohem sozialen Bindungscharakter.

Eine Beschreibung dieser drei Wallfahrtsorte nur nach dem Augenschein übersieht aber trotz intensiver Beobachtung, daß die äußeren Erscheinungen (Verkehrsströme, Transportmittel, Wallfahrermassen, bauliche Ausdrucksformen, Verweildauer, Versorgungseinrichtungen etc.) eben nur *ein* Teil des Wallfahrens sind. Pilgern ist *ein* Aspekt innerhalb eines integralen religiösen Verhaltens im sozialen Kontext mexikanischer Bevölkerungssektoren. Wallfahrten bedürfen der Vorbereitung, der Organisation, der Nachbereitung. Sie werden von Personen ausgerichtet, die innerhalb der städtischen Siedlung oder der ländlichen Gemeinde eine soziale Position im traditionellen *cargo* (Ämter)-System ausüben. Diese Ämter mit ihren Rechten und besonders Pflichten heben ihre Inhaber aus der Gesellschaft heraus, verpflichten sie aber auch der Gemeinschaft gegenüber: Hunderte von Wallfahrern mehrmals zu verköstigen sowie Transporte und religiöse Akte zu bezahlen kostet ein kleines Vermögen, das nicht selbstlos ausgegeben wird. Für den Organisator muß sich ebenso wie für den einzelnen Wallfahrer die Reise ‚rechnen‘ und dies im Bezug zum Himmel wie im Bezug zu den Mitmenschen.

Dieser Aspekt ist in der geographischen Literatur so gut wie unberücksichtigt geblieben, und es ist durchaus nützlich, die sozialen Kräfte hinter dem Wallfahrerverkehr zu beachten, wie sie in Untersuchungen etwa der Ethnologie und Soziologie dargelegt werden. So hat BONFIL BATALLA (1973) die Pflichten und Rechte, eben die kultische Ökonomie der indianischen Kirchenpfleger und Kirchenräte (*mayordomo, fiscal, topile*) am Beispiel Cholulas exemplarisch und sehr profund untersucht. Die finanziellen Ausgaben waren für ihn als versierten Anthropologen nicht kalkulierbar, er schätzt sie aber als immens ein (op. cit. S. 225, 241ff.).

Noch ausführlicher hat NUTINI (1989) das System der kultischen Ökonomie auf dem Gebiet der „rituellen Verwandtschaft“ für Tlaxcala dargestellt. Schließlich hat MARTÍNEZ RUVALCABA (1987) am Beispiel von Milpa Alta (einem Munizip im *Distrito Federal*) dargestellt, wie dieses System von kirchlichen Ämtern, religiösen Festen und Wallfahrten zusammenhängt. Gerade die Wallfahrten scheinen die Klammer zu sein, die private Frömmigkeit mit sozialem Zusammenhalt und hierarchischer Ordnung verbindet: Die Wallfahrten nach Guadalupe und Chalma sind die zeremoniellen Anlässe, bei denen die Träger der kirchlichen Ämter wechseln. Hohe Ausgaben für die Versorgung mehrerer hundert Wallfahrer sind die Regel (op. cit. S. 121ff.). Allerdings macht sich in Milpa Alta eine zunehmende Ablehnung gegen kirchliche Ämter und damit kultische Ausgaben bemerkbar (op. cit. S. 135ff.); die Gründe sind finanzieller und religiöser Natur. Es machen sich in Zeiten hoher Inflation und Arbeitslosigkeit die wirtschaftlichen Grenzen bemerkbar. Außerdem läßt die Arbeit in den städtischen Zentren kaum noch soviel Zeit, um Wallfahrten und Feiern zu organisieren. So wird auch

schon zwischen den verschiedenen Wallfahrtsorten eine Auswahl getroffen: Der Christus von Sacromonte wird mittlerweile weniger besucht als der von Chalma. Letzterer gilt als wundertätiger (op. cit. S. 135ff.); diese Wallfahrt ‚rechnet‘ sich also mehr, was den ökonomischen Charakter kultischen Verhaltens klar unterstreicht.

Bleibt anzumerken, welche Aspekte in geographischen Wallfahrtsstudien zu verfolgen wären. So ist eine möglichst komplette Übersicht aller Wallfahrtsorte sowie ihrer hierarchischen Ordnung ein Desiderat. Ferner darf unterstellt werden, daß ähnlich den Marktzyklen es auch feste Wallfahrtsrouten gibt. Von Interesse wäre die Kenntnis der zeitlichen Schichtung der Wallfahrtsorte nach Grobphasen der vorspanischen, kolonialzeitlichen und modernen Epoche. Über die sozioökonomischen Effekte und Entwicklungsimpulse durch Pilgerverkehr gibt es nur wenig Literatur. Ferner wäre ein dankbares Thema, das Wallfahrtsverhalten urbaner Bevölkerung aus Stadtvierteln, Fabriken und staatlichen Ämtern genauer daraufhin zu untersuchen, ob hier nicht der touristische Aspekt langsam den kultischen dominiert.

#### Literatur

- BARTOLOMÉ, M. A. u. BARABAS, A. M.: La resistencia maya. Relaciones interethnics en el oriente de la península de Yucatán. Colección científica, Etnología 53. México 1977.
- BATAILLE, G.: Das theoretische Werk, Bd. 1: Die Aufhebung der Ökonomie. München 1975.
- BENAVENTE, FR. T. DE: Historia de los indios de la Nueva España. México 1969.
- BONFIL BATALLA, G.: Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial. México 1973.
- BONNIER, E. u. ROZENBERG, C.: Del santuario al caserío. Acerca de la neolitización en la Cordillera de los Andes Centrales. In: Boletín del Instituto Francés de Estudios 2. Lima 1988, S. 23-40.
- BRITO SANSORES, W.: Toponimia maya de Quintana Roo. México 1981.
- BRODA, J.: Los estamentos en el ceremonial mexicana. In: CARRASCO, P. et al.: Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica. México 1976, S. 37-66.
- CÁCERES CH., E.: Pampacucho: un santuario que dinamiza la economía regional. In: Boletín del Instituto de Estudios Aymaras, Peru. Agosto 1987, S. 16-32.
- DUVERGER, CH.: La flor letal. Economía del sacrificio azteca. México 1983.
- ERDHEIM, M.: Transformación de la ideología mexicana en realidad social. In: CARRASCO, P. et al.: Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica. México 1976, S. 195-220.
- GANZ-BLÄTTLER, U.: Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320-1520). Jakobus-Studien 4. Tübingen 1990.
- GONZÁLEZ TORRES, Y.: El sacrificio humano entre los mexicanos. México 1985.
- GRÖTZBACH, E.: Zur Einführung: Binnenfreizeit- und Binnenenerholungsverkehr als Probleme der vergleichenden Kulturgeographie. In: Eichstätter Beiträge Bd. 1, Abt. Geographie. Regensburg 1981, S. 9-37.
- HARVEY, H. R.: Religious networks of central Mexico. In: Geoscience and man, Vol. XXI, 1980, S. 135-140.
- HOBGOOD, J. J.: The sanctuary of Chalma. In: International Congress of Americanists XXXVIII, Vol 3. Stuttgart u. München 1968, S. 247-263.
- Informes de actividades de los años 1963 a 1988. México [1988?]
- Jubileo de la peregrinación de la diócesis de Querétaro al Tepeyac 1886-1936. Querétaro 1937.
- KNAB, T. J.: Geografía del inframundo. In: Estudios de cultura nahuatl 21. México 1991, S. 31-57.

- LÓPEZ LUJÁN, L.: Teotihuacán y Tenochtitlan: la vinculación histórica como elemento de legitimación. In: Lateinamerika. Rostock 1990, S. 22-33.
- LORANDI, A. M. u. SCHAPROSCNIK, A. E.: Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la Ciudad de Catamarca. In: Journal de la société de américanistes, Vol. 176. Paris 1990, S. 177-198.
- MARTÍNEZ RUVALCABA, M. DE J.: El sistema de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta. Cuaderno de sociología 1. México 1987.
- MENDIETA, FR. G. DE: Historia eclesiástica indiana. México 1971.
- MIECZKOWSKI, Z.: World trends in tourism and recreation. American University Studies Series XXV, Geography, Vol. 3. New York et al. 1990.
- NEBEL, R.: Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko. Immensee 1992.
- NOLAN, M. L.: The mexican pilgrimage tradition. In: Pioneer America 5,2, 1973, S. 16.
- NUTINI, H. G. u. BELL, B.: Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural. México 1989.
- O'GORMAN, E.: Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe de Tepeyac. México 1986.
- OLIVERA DE V., M.: La importancia religiosa de Cholula. In: MARQUINA, I. (Coord.): Proyecto Cholula 19. México 1970, S. 211-242.
- RONZELEN DE G., T. VAN: La cruz de Motupe: Centro de peregrinación regional en el norte de Perú. In: Allpanchis, Cusco 1988, S. 109-133.
- : Portadores de promesas. La cruz de Motupe, centro de peregrinación regional (Perú). In: DAMEN, F. u. JUDD ZANON, E.: Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular. Leuven/Belgien 1992, S. 265-284.
- RICALDE, D. G.: Sobre el santuario histórico de Machupicchu. In: Boletín de Lima, No. 60. Noviembre 1988, S. 61-66.
- SAHAGÚN, FR. B. DE: Historia general de las cosas de Nueva España. México 1969.
- SALLNOW, M. J.: Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco. Washington, D. C. u. London 1987.
- SCHMELZ, B.: Relaciones y conflictos en torno a la fiesta religiosa de la Cruz de Chalpón de Motupe. In: Alternativa, Chilayo/Peru, Junio 1991, S. 165-169.
- SILLER A., C. L.: Fenomenología de la religiosidad popular. In: Congreso mariológico 450. aniversario 1531-1981. México 1983, S. 297-312.
- STEGE, H.-A.: Religiöse Traditionen und der Industrialisierungsprozess in Mexiko. In: Lateinamerika Studien 3. München 1977, S. 120-134.
- STORBECK, D. (Hrsg.): Moderner Tourismus - Tendenzen und Aussichten. Materialien zur Fremdenverkehrsgeographie, H. 17. Trier 1988.
- TIBÓN, G.: La triade prenatal. Cordón, placenta, amnios. Supervivencia de la magia paleolítica. México 1981.
- TYRAKOWSKI, K.: Aspekte einer angepaßten touristischen Inwertsetzung des kirchlich-archäologischen Komplexes von San Miguel del Milagro und Cacaxtla im Staat Tlaxcala, Mexiko. In: Ibero-Amerikanisches Archiv, N. F. 8. Berlin 1982, S. 373-402.
- VARGAS UGARTE, R.: Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados. 2 Vols. 3.A. Madrid 1956.
- Visitando el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe. México 1957.
- Voss, J.: Die Bedeutung des Tourismus für die wirtschaftliche Entwicklung. Ein Beitrag zur Integration von Tourismusforschung und Entwicklungspolitik. Pfaffenweiler 1984.
- WILHELMY, H.: Welt und Umwelt der Maya. Aufstieg und Untergang einer Hochkultur. München 1981.
- ZECENARRO VILLALOBOS, B.: Espacio y tiempo sagrado en los Andes. La festividad del Señor de la exaltación de Qquehue. In: Allpanchis, Cusco 1988, S. 199-214.

#### *Zeitungsberichte und unveröffentlichte Quellen*

- Peregrinaciones celebradas de cada mes 1987. Basílica de Guadalupe, México.
- Santuarios en México. Departamento de Pastoral de Santuarios, Conferencia del Episcopato Mexicano (CEM), ca. 1983.
- Turismo de agua bendita. Guadalupe, en México, es el santuario católico más visitado del mundo. El País, domingo 19-IV-1992, S. 16.
- TYRAKOWSKI, K.: Los documentos del archivo parroquial del santuario de San Miguel del Milagro. Inventario y resúmenes. 1988.