

Einführung in die Kultur- und Sozialanthropologie

LATEINAMERIKAS

(Mittel- und Südamerika)

Vorlesungsunterlage
von

Univ.Doz. Dr. Elke MADER

Rohfassung - vorläufiger Text, teilweise unvollständig !
Nur vorläufig gültig !
Update und Erweiterungen erfolgen wahrscheinlich im Feber 2003.

STATUS 18.01.2003

© Dr. Elke Mader



Inhalt

1. Forschungsgeschichte

- 1.1. *Chronisten und Missionare*
- 1.2. *Frühe Ethnographen*
- 1.3. *Große Theorien*

2. Mensch und Natur

- 2.1. *(Kultur)Ökologie und Gesellschaft*
- 2.2. *Ökologische Landwirtschaft:*
Tropical forest horticulture bei den Achuar im
peruanischen Amazonasgebiet
- 2.3. *Natur, Landschaft, Kosmos*
- 2.4. *Natur, Land und Landrechte*

3. Verflechtungen und Konfrontationen: Aspekte von Gruppenbeziehungen in der komplexen Gesellschaft Lateinamerikas

- 3.1. *Kultur und Macht*
- 3.2. *Filmbeispiel: Die Königinnen vom Salgueiro*
(Rio de Janeiro)
- 3.3. *Beispiel Kuna (Panama):*
Molas, Kultur und Globalisierung
- 3.4. *Beispiel Quichua (Peru): Identität und Politik*

4. Struktur, Gemeinschaft und Person in indianischen face to face Gesellschaften (Amazonasgebiet)

- 4.1. *Symbolische Beziehungen und Strukturen*
- 4.2. *Politische Ökonomie der Personen*
- 4.3. *Conviviality: Moral und Intimität*
- 4.4. *Macht und Gewalt*

5. Gender, Weltbild und Mythologie

- 5.1. *Bedeutungen des Mythos*
- 5.2. *Weltbild und Gender bei den Tarahumara (Mexico)*
- 5.3. *Weibliche Identität in der Mythos und Gesellschaft der Shuar (Ecuador)*

6. Schamanismus

- 6.1. *Begriffe, Akteure*
- 6.2. *Erlangen von Wissen und Macht*
- 6.3. *Schamanisches Weltbild*
- 6.4. *erweiterte Bewusstseinszustände*
- 6.5. *Handlungsräume*
- 6.6. *Transkulturelle Beziehungen und Globalisierung*

7. Urbane Lebenswelten und Migration

8. Kultur und Globalisierung

- 8.1. *Theoretische Perspektiven*
- 8.2. *Menschenrechte und NGO`s*
- 8.3. *Tourismus*

1. Forschungsgeschichte

Die Sozial- und Kulturanthropologie Lateinamerikas der Gegenwart wurzelt in einer mehr als 500 Jahre langen Forschungsgeschichte. Ihre sozialen und politischen Kontexte, ihre theoretischen Konzepte und Forschungsfelder wesentlich zu einem Verständnis der aktuellen Forschungen und der entsprechenden Theorienbildung beitragen.

- Die Geschichte der Ethnographie sowie der Kulturtheorie in Lateinamerika beginnt mit den ersten Berichten (*Relaciones*) von Konquistadoren, Chronisten und Missionaren über Land und Leute. Sie dienen heute zum einen als wichtige Quellen in bezug auf indianische und afroamerikanische Kulturen und ihre Interaktionen mit der kolonialen Gesellschaft, zum anderen reflektieren sie das Konzept von Mensch und Kultur jener Zeit, das die Genese der anthropologischen Wissenschaft in bezug auf Lateinamerika stark beeinflusst hat. Die Konquista, die Kolonialzeit und ihre Gesellschaftsordnung prägten die Beziehungen zwischen verschiedenen ethnischen und sozialen Gruppen in Lateinamerika bis heute. Ihre Dynamik, die in den Chroniken und Berichten reflektiert wird, ist wesentlich für ein Verständnis des kulturellen und politischen Gefüges in Lateinamerika.
- Im 19. Jahrhundert beginnt die kultur- und sozialanthropologische Forschung in Lateinamerika, sie steht von Anfang an in enger Beziehung zur Archäologie, zur Linguistik sowie zur historischen Anthropologie. 1880 bis 1935 war die Zeit der ersten großen Feldforschungen: neben der ethnographischen Dokumentation von Sprachen und Kulturen sowie dem Erstellen von Sammlungen für verschiedene Museen dienten diese Forschungsreisen auch oft dazu, bestimmte anthropologische Theorien jener Zeit zu untermauern bzw. zu überprüfen
- Wichtige theoretische Werke in bezug auf die Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas entstanden zwischen 1945 und 1970 (z.B. *culture area studies*, Kulturökologie, strukturelle Anthropologie, Theorie der komplexen Gesellschaft, Theorien zur Kultur der Armut). Sie bildeten bedeutende Impulse für verschiedene Forschungsfelder in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und haben bis heute wesentlichen Einfluß auf eine große Bandbreite von Fragestellungen.
- Ab 1970 verbreitert und intensiviert sich die Forschungstätigkeit in Lateinamerika, d.h. mehr WissenschaftlerInnen beschäftigten sich aus verschiedenen theoretischen Perspektiven mit einer immer größeren Bandbreite von Forschungsfeldern. In Zusammenhang mit

allgemeinen Tendenzen in der kultur- und sozialanthropologischen Theorienbildung werden - auf Basis der vorhandenen Theorien - eine Reihe von Modellen zur Analyse kultureller und sozialer Prozesse in Lateinamerika entwickelt und angewandt.

- Die zahlreichen ethnographischen Feldforschungen von ca. 1980 bis heute beschäftigen sich zum einen mit Kulturen und/oder Fragestellungen, die bislang nicht oder nur sehr fragmentarisch dokumentiert und analysiert wurden.. Sie bedienen sich meist qualitativer Methoden der Datenerhebung (teilnehmende Beobachtung, Interviews, andere Formen der Befragung) und erstellen ein differenziertes Bild verschiedener Aspekte der Lebenswelt in Lateinamerika.

1.1. Chronisten und Missionare

Die Geschichte der Ethnographie sowie der Kultur- und Sozialanthropologie in Lateinamerika beginnt mit den ersten Berichten (*Relaciones*) von Konquistadoren, Chronisten und Missionaren über Land und Leute. Diese Frühformen ethnographischen Schreibens und ihre Kulturtheorien sind zwar keine wissenschaftlichen Texte im Sinne der modernen Kultur- und Sozialwissenschaften als akademische Disziplinen, die sich im 19. Jahrhunderts konstituierten. Sie stellen aber eine wichtige Form der Auseinandersetzung mit anderen Kulturen dar, welche die Genese dieser Wissenschaften wesentlich mitgestaltet hat.

Die Chroniken und Berichte bilden eine Dimension der Begegnung und Konfrontation mit den Bewohnern der „Neuen Welt“, eine Facette der „bei weitem erstaunlichsten Begegnung unserer Geschichte“ (Todorow 1985:12). Sie bilden einen wichtigen Aspekt der Auseinandersetzung mit dem bzw. den Anderen und reflektieren verschiedene Perspektiven der Konzeption von Mensch, Natur und Kultur sowie von der Bewertung des Fremden in ihrer Zeit (vgl. dazu u.a. Kohl 1982, Todorow 1985).

Der soziale und politische Kontext, in dem die frühen ethnographischen Texte entstanden, ist die gewaltsame Eroberung von Mittel- und Südamerika und das Implementieren des ersten expliziten kolonialen Systems in der europäischen Geschichte. Die meisten ethnologischen Texte vom 15. bis zum 19. Jahrhundert stehen direkt oder indirekt in bezug zu diesem sozio-politischen System, sie stehen entweder in seinem Dienst oder richten sich dagegen (vgl. u.a. Scharlau 1982). Dies betrifft vor allem das Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten und bezieht sich zum Großteil auf die Beziehungen zwischen den Kolonialherren und den indianischen Gesellschaften.

Diese Aufzeichnungen waren in erster Linie Rechenschaftsberichte und Informationen für die Krone bzw. andere übergeordnete Stellen in der kolonialen Hierarchie und Verwaltung. Sie sollten vor allem über den Fortschritt des kolonialen Projekts informieren und sachdienliche Hinweise über Land und Leute enthalten. Ein Teil der Berichte stammt von schreibkundigen Soldaten bzw. Konquistadoren, die den Prozess von Eroberungen oder Entdeckungsfahrten beschreiben (Beispiel: Textausschnitt von Hernando de Benavente). Der Großteil stammt jedoch aus der Feder von Klerikern, die generell über den höchsten Bildungsstand in der damaligen europäischen Gesellschaft verfügten. Einige Chronisten brachten den lokalen Menschen und Kulturen intensives Interesse entgegen und hinterließen wertvolle Dokumente die indianischen Gesellschaften dieser Zeit. Besonderes Augenmerk legten

sie oft auf die religiösen Vorstellungen und Praktiken: Dies geschah zumeist im Interesse der Missionierung, ihr Anliegen war, die Kosmologien und Rituale, die sie beschrieben, so schnell und so gründlich als möglich auszumerzen. In vielen Chroniken werden die lokalen Kulturen besonders „wild“, „barbarisch“ und „dämonisch“ dargestellt, um auf diese Weise das Projekt der Kolonisierung und Missionierung zu legitimieren.

„Ich machte mich auf nach einer Gegend, von welcher man mir sagte sie heiÙe Xibaro, 20 Meilen von Guallapa, wo ich aufgrund der Angaben der Indianer eine Stadt gründen wollte. .. Ich folgte sehr schlechten Pfaden. Ich versichere Eurer Hoheit, dass ich oft anhalten und ausruhen mußte. So allmählich vorankommend gelangte ich zu großen Häusern, die jeweils über eine Meile voneinander entfernt standen und noch weiter zu anderen großen Häusern.

... Da schickte ich ein paar Soldaten los. Sie entdeckten einen Pfad auf dem sie nackte Indianer, jeder mit einer Lanze und einem runden Schild, trafen. Von denen konnten sie nur einen Mann und eine Frau fangen, welche sie zu mir brachten. Und als sie vor mich gebracht waren, forderte ich den Mann auf, mir über das Land zu erzählen, zu erklären, wo sein Häuptling sei. Darauf antwortete er mit der Frage, warum ich das wissen wolle. Und das sein Häuptling sehr mächtig sei, und wenn er mich und meine Begleiter fangen würde, dann würde er uns wahrscheinlich töten und aus unseren Schädeln trinken und die Wege mit unsere Knochen bestreuen. All dies in einer Art und Weise, dass er offenbar mir gegenüber nichts zugeben wollte.

Ich sage Eurer Hoheit wahrheitsgemäß, dass diese Leute die unverschämtesten sind, die ich je in all der Zeit gesehen habe, die ich bei der Eroberung Indiens mit Entdeckungen zugebracht habe.“

Aus einem Bericht von Hauptmann Hernando de Benavente vom 25.3.1550, über seine Eroberungsversuche im ecuadorianischen Amazonasgebiet, nach Münzel 1977: 266.

1.1.1. Columbus und die willfähigen Wilden

Freitag, den 12. Oktober 1492

„Es ist eine Insel, eine bewohnte Insel. Am Strand erblicken wir

Eingeborene, nackt, wie Gott sie erschaffen hat. Ich stieg, begleitet von Maria Alonso Pinzón, Vincente Ibanez Pinzón, den beiden königlichen Beamten und zehn bewaffneten Matrosen, in ein Boot. Während wir und dem Land näherten, strömten immer mehr Bewohner aus den Wäldern herbei, und ich konnte, als wir und nur noch einen Steinwurf weit von der Küste befanden, von ihren Mienen nur Erstaunen und keine feindseligen Gefühle ablesen.

Auch von der Insel bekam ich nun mehr zu sehen. Mächtige Wälder, ein kristallklarer Bach, der dem Meer zuströmte, und riesige unbekannte Früchte, unter deren Last sich die Zweige bogen, sprangen mir ins Auge. Nach Häusern, nach Tempeln, nach Zeichen des Reichtums hielt ich vergeblich Ausschau.

Ich kniete nieder, als ich festen Boden unter den Füßen hatte - noch vor einem Tag hatte ich glauben müssen, dies würde nie wieder geschehen -, und ich dankte Gott, indem ich die Erde küßte. Dann entfaltete ich das königliche Banner und rief die beiden Beamten der Krone als Zeugen an, daß ich im Namen des Königs und der Königin von Spanien von der Insel Besitz ergriff.“

Columbus, Bordbuch (1970: 94-96)

1.1.1.1. Sanfte Untertanen

Die Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas beginnt mit dem Bordbuch von Columbus. Es enthält die ersten Beschreibungen der Eingeborenen und ihrer Lebenswelt (Ethnographie) und Reflexionen über ihr Wesen und ihre Kultur (Kulturtheorie). Letztere definiert u.a. das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden, das wiederum den konkreten Umgang mit den Anderen maßgeblich beeinflusst.

Abb. Bordbuch 91

Die Texte von Kolumbus zu Amerika und seinen Bewohnern reflektieren zum einen mythische Bilder vom Anderen, die Wilden sind sanfte und unschuldige Wesen in einem Paradies. Durch diese Zuschreibungen wird ihnen eine bestimmte Rolle im kolonialen Projekt zugeordnet. Sie werden als willfährige Untertanen definiert, die widerstandslos sich, ihr Land und ihre Ressourcen den Eroberern überlassen (vgl. auch Moebus

1982, Todorow 1985: 47-66). Sobald sie (später) Widerstand leisten, verlieren sie ihre Unschuld und werden zu sündigen, dämonischen Heiden und Kannibalen, die bekämpft und unterworfen werden müssen.

„Meinen Matrosen gefällt es hier. Nahrung bringen ihnen die Indianer, das Meer ist voll von Fischen, auf den Bäumen hängen herrliche Früchte, nach welchen man nur zu greifen braucht. Viele sprechen schon davon, daß sie nicht mehr zurückkehren wollen, das sind vor allem jene, die herausgefunden haben, das man auch nach den Indianermädchen nur zu greifen braucht.“ Columbus, Bordbuch, 27. Dezember 1492 (1970:120)

Kolumbus hat nicht zum Ziel, Amerika zu entdecken oder zu erforschen: Er ist - auf der (falsch berechneten) Westroute nach Asien - im Auftrag von Ferdinand und Isabella von Spanien unterwegs, die sein Projekt aus zwei Gründen bewilligt und finanziert haben: Sein Auftrag lautet, Reichtum (Gold, Gewürze und andere Kostbarkeiten) für die spanische Krone zu requirieren und den christlichen Glauben zu verbreiten. Da seine Ausbeute an Gold gering ist, bringt er neue Christen nach Spanien mit: Von allen Inseln verschleppt er einige Personen, die Gebete und Kirchenlieder zu lernen haben, um sie Ferdinand und Isabella vorzutragen - was die wenigen Überlebenden auch tun.

Columbus zeichnet in seinem Bordbuch ein bestimmtes Menschen- und Kulturbild der Indianer, das von Tzvetan Todorow hervorragend analysiert wurde (Todorow 1985: 47-66). Der Entdecker schreibt den Bewohner der „Neuen Welt“ viele positive Eigenschaften zu (Schönheit, Sanftheit, Unschuld), er charakterisiert sie aber vor allem in bezug auf die Wünsche und Vorhaben der Europäer. Sie sind keine eigenständigen Subjekte mit einer eigenen (etwa gleichwertigen) Kultur, sondern vielmehr Teil ein der Landschaft, unschuldige Naturkinder, dazu prädestiniert den Europäern ihr Land und ihre Güter zu überlassen. Eine eigene Kultur- etwa eigene Religion - wird ihnen abgesprochen. So sind sie einfach ungetaufte Seelen, die in den Schoß der Kirche aufgenommen werden sollen:

„Ich glaube, daß die Indianer hier keine Religion besitzen. Ich sah sie nie ein Gebet verrichten. Zwei, die ich mit mir führe, habe ich das « Salve Regina » und das « Ave Maria » gelehrt. Sie beten mit erhobenen Händen und wissen auch schon, daß sie sich am Beginn und am Ende eines Gebets bekreuzigen müssen.“ Columbus, Bordbuch, 1. November 1492 (1970:103)

1.1.2. Ramón Pané und die Ethnographie der Taino

Nachdem die Taino, i im Jahr 1495 eine von Columbus gegründete Siedlung auf der Insel Hispaniola (Haiti) überfallen hatten, bekam Frater Ramón Pané den Auftrag, mehr über den Glauben und die Lebensgewohnheiten der Einheimischen in Erfahrung zu bringen um weitere Konflikte zu vermeiden (Bierhorst 1988:3). 1498 erscheint sein Bericht „*Relación acerca de las antigüedades de los indios*“ (Pané 1498/1974), das erste Buch, das in Amerika in einer europäischen Sprache (spanisch) verfasst wurde, und gleichzeitig die erste größere ethnographische Beschreibung einer indianischen Kultur.

Pané legt bei seiner Arbeit Wert auf eine empirische Vorgangsweise und auf regionale Differenzierung:

„Jene (Indianer), über die ich schreibe, leben auf der Insel Española; denn von den anderen Inseln weis ich gar nichts, da ich sie nie gesehen habe.“ Pané 1498/1974:21

Der Bericht konzentriert sich auf „besondere Formen des Aberglaubens“(Pané 1498/1974:21), d.h. auf **Religion, Mythologie, Weltbild und Schamanismus der Taino**.

1.1.2.1. Vom Sprechen mit dem Teufel

Die Beschreibungen der frühen Chronisten von Religion und Ritual vermitteln eine Fülle von ethnographischen Informationen, stehen jedoch im Dienst der Missionierung und reflektiert die intolerante Einstellung des Christentum (der damaligen Zeit) anderen Glaubensformen gegenüber.

Die **fremden Götter und andere spirituelle Wesen** wurden in den meisten Chroniken generell mit Dämonen bzw. **mit dem Teufel gleichgesetzt**. Die Missionare waren mit der Verehrung von Dämonen gut vertraut: Wie fremd die Erscheinungen der Neuen Welt auch waren, so erkannten diese Männer, die aus einem **Europa der Inquisition und des Hexenwahns** kamen, sofort das alte Muster vom Herbeirufen von Geistern durch Hexen, der Teufelsanbetung, der diabolischen Besessenheit, dem Hören eigenartiger Stimmen und Visionen von geisterartigen Wesen. Die katholische Priesterschaft sah ihr Hauptziel in Amerika im Ausmerzen dieser Praktiken, sie berichteten ihren Vorgesetzten über diese Tätigkeiten, sie schrieben Chronik um Chronik über das **"Sprechen der Indianer mit dem Teufel"**.

Abb. Poma Dämonen

Das "Sprechen mit dem Teufel" in den alten Quellen bezieht sich deutlich auf weitverbreitete und wirkungsvolle Mechanismen, durch die Schamanen und/oder Priester einen tranceartigen Zustand herbeiführten (größtenteils durch die Einnahme psychoaktiver Substanzen) während dessen sie Visionen hatten oder Stimmen hörten. Missionare sahen in diesen spirituellen Erfahrungen den immer allgegenwärtigen Teufel. **Veränderte Bewusstseinszustände**, ein **wesentliches Element indianischer Spiritualität**, waren für sie in erster Linie ein Hindernis auf dem Weg der Konvertierung zum christlichen Glauben (Reichel Dolmatoff 1975: 5-6).

1.1.2.2. Erste Berichte über Schamanismus und veränderte Bewusstseinszuständen

Einer der ersten Berichte über die **Verwendung von psychoaktiven Substanzen** stammt von Columbus: In seinem Bericht von der zweiten Reise (1493-1496) beschreibt er kurz die lokale Religion der Taino auf Hispanola (Haiti) den sogenannten "Cemiskult" und erwähnt ein psychoaktives Schnupfmittel, das im Ritual verwendet wird. Er erwähnt einen Schrein, der eine Götterstatue beherbergt:

"In diesem Haus haben sie ein fein gearbeitetes Tablett, so groß wie ein Thalerstück. Darin bewahren sie ein weißes Pulver auf, das bei bestimmten Zeremonien auf das Haupt der Cemis-Statue gebreitet wird. Dann ziehen sie dieses Pulver mit einem Rohr das zwei Zweige hat, in ihre Nase ein. Die Worte, die sie daraufhin sprechen, kann niemand verstehen. Mit diesem Pulver verlieren sie den Verstand und sind wie berauscht." Columbus in Reichel Dolmatoff 1975:5

Ramón Pané geht in seiner „*Relación acerca de las antigüedades de los indios*“ (Pané 1498/1974) diesen Ritualen weiter nach und beschreibt **als einer der ersten Chronisten ein schamanisches Heilritual in Amerika**: Patient und Heiler nehmen das halluzinogene Schnupfmittel *cogioba* oder *cohoba*, um einen veränderten Bewusstseinszustand herbeizuführen, dem große therapeutische Bedeutung zukommt. Dabei *"... sagen sie Dinge als hätten sie den Verstand verloren, und behaupten sie sprechen mit den cemis, und das diese die Krankheit verursacht hätten."* Pané 1498 in Reichel Dolmatoff 1975:6

Pané beschreibt auch andere Kontexte der Verwendung von *cohoba* durch Schamanen. Diese stehen in engem Zusammenhang mit **den Grundprinzipien indianischer Weltbilder** und den Formen des Kontakts mit übernatürlichen Kräften: So gelten generell alle Naturerscheinungen als beseelt, viele **Formen der Natur verfügen über besondere spirituelle Kräfte** mit denen SchamanInnen (meist in veränderten Bewusstseinszuständen) kommunizieren können. So beschreibt Pané, dass ein Baum den Taino hie und da ein Zeichen gibt, in dem er etwa eine Wurzel bewegt. Der Schamane wird davon verständigt, er setzt sich neben Baum, schnupft *cahoba*, begrüßt den Baum als Gottheit und spricht mit ihm.

Auch im Rahmen von **Kriegsritualen** findet das Schnupfmittel bei den Taino Verwendung: Es hilft den Schamanen Voraussagen über Erfolg oder Misserfolg von Kriegszügen zu machen. In seiner Trance setzt sich der Schamane mit den Cemís (den Göttern) in Verbindung und spricht in der Vision zu den Kriegern, die ihm Fragen zu ihren geplanten Unternehmungen stellen. Pané bleibt die symbolische Bedeutung dieser Prophezeiungen verschlossen, er nimmt lediglich Heiden und Zauberer war, die Unsinn (mit dem Teufel) sprechen: *"Bedenke man ihren Geisteszustand, denn sie sagen, das Haus stehe auf dem Kopf und die Menschen gehen auf ihren Köpfen, mit den Füßen in der Luft."* Pané 1498 in Reichel Dolmatoff 1975:7

1.1.3. Hans Staden bei den „Menschenfresser-Leuten“

Im Jahr 1557 erscheint in Deutschland ein Buch, das sowohl eine Abenteuergeschichte ist und Anklänge an den Schelmenroman aufweist, als auch eine der wichtigsten frühen historischen und ethnographischen Quellen zu Brasilien darstellt - **„Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute“** von **Hans Staden**. Das Werk ist reich mit Holzschnitten illustriert, die ein Marburger Holzstecher unter der Anleitung von Staden angefertigt hat. Im Gegensatz zu vielen Illustrationen anderer Reiseberichte dieser Zeit, die in erster Linie den europäischen Kunststil reflektieren, stellen die Holzschnitte relativ authentische ethnographische Bildquellen zur Kultur der Tupinampá dar (Staden 1557/1988).

Bild Flieg. Fische

Hans Staden, zwischen 1525 und 1528 in Hessen geboren, trat 1547 im Dienst **portugiesischer Seefahrer und Händler** seine **erste Reise nach Brasilien** an. Sie führte ihn in das Küstengebiet von Pernambuco, in die Region der heutigen

Stadt Recife. Die Reise fällt in die Zeit der ersten Kolonisationsversuche der Portugiesen und Franzosen in Brasilien, deren kommerzielles Ziel vor allem der **Handel mit „Brasilholz“** war. Die lokalen indianischen Gemeinschaften - meist Tupi-Guarani - waren teilweise Handelspartner, sie waren aber auch ständig in bewaffnete Konflikte mit den Europäern verwickelt. In den ersten Kapitel seiner „wahrhaftigen Historie“ beschreibt Staden die Seereise, die Handelsniederlassungen und Befestigungen sowie gewaltsamen Auseinandersetzungen mit Indianern und Franzosen (vgl. auch Faber 1988).

Bild

Der größte Teil seines Buches widmet sich Staden **zweiten Reise nach Brasilien** (1549-1555), die er diesmal als Kanonier in spanischen Diensten begann. Ziel dieser militärischen Expedition unter Diego de Sanabria ist die La Plata Region. Die Schiffe der Expedition werden jedoch durch Stürme auseinander getrieben und Hans Staden landet schließlich an der Küste Brasiliens. Dort sitzt die Mannschaft zwei Jahre fest und die Widernisse nehmen kein Ende. Ein neu gebautes Schiff geht ebenfalls zu Bruch, man muß zu Fuß weiter, an der Küste entlang. Schließlich gelangt Staden in eine **kleine portugiesische Handelsniederlassung**, wo er bei deutschen und niederländischen Kaufleuten Aufnahme findet. Er betätigt sich militärisch, **befestigt das Fort**, errichtet ein Kastell und ist immer wieder in kriegerische Auseinandersetzungen mit einer feindlichen indianischen Gruppe, den **Tupinambá** verwickelt.

Bild

Bei der Jagd wird er 1553 **von Tupinambá gefangengenommen**, seine Gefangenschaft bei dieser indianischen Gemeinschaft, seine Erlebnisse und die Beschreibung der Lebenswelt seiner „Gastgeber“ bilden den zentralen Teil des Buches. Er gelingt Staden, dem „gefressenwerden“ zu entgehen: Er wird nicht ihm Rahmen von kannibalischen Kriegsritualen getötet, sondern kann sich durch seine „schamanischen Aktivitäten“ in der Gemeinschaft Respekt verschaffen und so überleben. Als gläubiger Protestant ist er oft tief ins Gebet versunken und „spricht mit Gott“. Von den Tupinambá wird er deshalb offenbar als eine Art Schamane (*pajé*) betrachtet und bald von ihnen aufgefordert mit Hilfe seines Gottes das Wetter zu beeinflussen, Kranke zu heilen oder die Zukunft vorherzusagen. Da ihm das teilweise gelingt, erlangt er als Sklave einen relativ hohen Status und entgeht dem Tod. Er verbringt etwa ein Jahr bei den Tupinambá, schließlich gelingt es ihm, mit einen französischen Schiff zu entkommen, das ihn gegen Handelsware einlöst.

Bild

Im Anschluss an seinen Erlebnisbericht präsentiert Hans Staden die Ergebnisse seiner unfreiwilligen Feldforschung unter dem Titel: „*Wahrhaftiger kurzer Bericht aller Gebräuche und Sitten der Tupinambás, wie ich sie während der Zeit meiner Gefangenschaft bei ihnen erfahren habe.*“

Staden kehrt 1555 nach Deutschland zurück und verbringt den Rest seines Lebens in Wolfshagen in Hessen als Pulvermüller und Seifensieder, wo er im Jahr 1576 - wahrscheinlich an der Pest - stirbt (Faber 1988:47).

1.1.3.1. Die Gefangenschaft Hans Stadens und die Dynamik einer *colonial frontier*

Die „wahrhafte Historie“ ist eine ausgezeichnete Quelle zu ökonomischen, politischen und kulturellen Prozessen an einer frühen „Kolonisationsfront“ (*colonial frontier* *), an der es noch keine eindeutigen Herrschaftsverhältnisse gab. Sie zeigt die komplexen Interaktionen zwischen europäischen und indianischen Akteuren und zeichnet ein differenziertes Bild der verschiedenen Interessen, Konzepte und Handlungsweisen.

Abb. s.80

Auf der Seite der Europäer, der Kolonisatoren, findet man ein buntes Konglomerat unterschiedlicher Interessengruppen: Als politische Institutionen treten in erster Linie die Staaten Frankreich und Portugal in Erscheinung, die sich als Konkurrenten um Land und Ressourcen in Brasilien feindlich gegenüberstehen und sich bekämpfen. In ihrem Gefolge befinden sich Handelstreibende und Dienstleute verschiedener europäischer Nationalitäten sowie Leibeigene und Sklaven europäischer und indianischer Herkunft.

Frankreich und Portugal sind mit verschiedenen indianischen Gruppen verbündet, die wiederum untereinander verfeindet sind. So liegen die europäischen Siedlungen jeweils in den Territorien der befreundeten Indianer, sind aber auch ständig den Angriffen der feindlichen Indianer, den Verbündeten der Konkurrenz, ausgesetzt. So entsteht ein komplexes Geflecht von Allianzen, Handelsbeziehungen und Feindschaften. Die Konfrontationslinien verlaufen dabei nicht zwischen Indianern und „Weißen“, sondern entlang verschlungener Linien von lokalen interethnischen Beziehungen, europäischen internationalen Konflikten und ökonomischen und politischen Interessen auf allen Seiten (vergleichbar mit der Dynamik zwischen Franzosen, Engländern und Indianern im Osten Nordamerikas im 17. und 18. Jahrhundert).

Hans Staden's Rolle in diesem Gefüge ist besonders prekär: Als Deutscher steht er eigentlich außerhalb der nationalen Konfliktzone, wird aber von den Tupinampá als Portugiese und somit als ihr Feind betrachtet, da er in eine portugiesische Handelsniederlassung lebt und tätig ist (u.a. auch im Rahmen von kriegerischen Aktionen gegen die Tupinampá). Nach seiner Gefangennahme ist Staden's erste Überlebensstrategie, den Tupinampá ständig zu versichern, dass er kein Portugiese sondern ein Freund der Franzosen sei.

Diese Strategie scheitert: Ein französischer Händler, der das Dorf - in dem Staden gefangen gehalten wird - besucht, verweigert ihm seine Hilfe und bestärkt die Tupinampá in ihrer Absicht, Staden zu töten. Einige Monate später, als Staden die Gelegenheit hat, sich schwimmend auf ein französisches Handelschiff zu retten, wird er nicht an Bord genommen sondern zurückgeschickt, da die Händler ihre guten Beziehungen zu den Tupinampá nicht aufs Spiel setzen wollen.

Abb. Seite 171

Am Ende wird er dann doch von einem französischen Handelschiff gerettet: Staden, der inzwischen an einen anderen Häuptling verschenkt worden war, der ihn sehr gut behandelte, kann seinen Herrn davon überzeugen, mit ihm auf das Schiff zu gehen um Handel mit „seinen Brüdern“ zu treiben. Er bleibt auf dem Schiff und gibt mit Hilfe des Kapitäns vor, „seine Brüder“ würden ihn nicht mehr fortlassen. Der Tupinampá bekommt zur Entschädigung „Messer, Äxte, Spiegel und Kämmen im Gesamtwert von etwa fünf Dukaten“ (Staden 1557/1988:197).

„Als der Tanz beendet war, übergab man mich Ipirú-guaçú, von dem ich in sicherer Verwahrung gehalten wurde. Er verriet mir auch, daß ich noch einige Zeit am Leben bleiben würde. Die Männer brachten alle Götter aus der Hütte und legten sie um mich herum. Die hätten geweissagt, daß man einen Portugiesen fangen würde. Da entgegnete ich, daß diese Götzen keine Macht hätten, nicht sprechen könnten und außerdem gelogen hätten, da ich kein Portugiese sei, sondern ein Verwandter und Freund der Franzosen. Mein Heimatland heiße Alemannien. Darauf sagten sie, daß ich lügen müsse, denn wie käme ich als Franzosenfreund unter die Portugiesen.

Sie wußten sehr wohl, dass die Franzosen ebenso wie sie Feinde der Portugiesen seien. Die Franzosen kämen nämlich alljährlich mit Schiffen und brächten ihnen Messer, Äxte, Spiegel, Kämmen und Scheren und bekämen dafür Brasilholz, Baumwolle und andere Dinge wie Vogelfedern und Pfeffer. Deshalb

seien sie gute Freunde. Die Portugiesen hingegen hätten dies nicht getan; sie seien früher gekommen und hätten da, wo sie heute noch wohnen, mit den Feinden der Tupinampá Freundschaft geschlossen.“ (Staden 1557/1988:129)

1.1.3.2. Händler und Kannibalen

Der Handel an der *colonial frontier* in Brasilien wird von Kaufleuten und Seefahrern verschiedener europäischer Nationalitäten (in erster Linie von Portugiesen und Franzosen) abgewickelt, die jeweils im Schutz der einen oder der anderen Großmacht stehen und ihre Interessen vertreten. Ein Teil der Händler lebt an der Küste in kleinen befestigten Siedlungen, andere sind oft monatelang bei den indianischen Gemeinschaften im Landesinneren unterwegs. An der Küste wird und die Handelsware gestapelt, bis sie von einem Schiff geholt und nach Europa transportiert wird. Obwohl es Staden nicht ausdrücklich erwähnt, ist es anzunehmen, dass auch weitreichende Handelsnetze zwischen verschiedenen indianischen Gemeinschaften zu diesem ökonomischen Gefüge gehörten.

Jene Gemeinschaften der Tupinampá, bei welchen sich Staden aufhält, verfügen alle über Handelsgüter europäischer Herkunft, sie verwenden Gewehre, Äxte, Messer und andere Geräte aus Eisen. Bei seiner ethnographischen Beschreibung weist Staden mehrmals darauf hin, dass traditionelle Steinwerkzeuge kaum mehr verwendet wurden. Auf der Ebene der materiellen Kultur kam es entlang der *colonial frontier* also sehr schnell zu einer Hybridisierung.

Die begehrten Handelswaren waren auch die Antriebskraft für Allianzen mit den verschiedenen europäischen Akteuren, die dem Muster von politischen Allianzen und Handelsbeziehungen in indianischen Gesellschaften folgten. Diese spielten wiederum eine wichtige Rolle in der lokalen Bündnispolitik und in bezug auf Konflikte zwischen verschiedenen indianischen Gruppen.

„ Von allen Seiten werden sie [die Tupinampá] von Feinden bedrängt. Im Norden grenzt ihr Gebiet an das der feindlichen Guaiatacas; ihre Feinde im Süden sind die Tupiniquins und landeinwärts die Carajás. Ganz in ihrer Nähe leben die Guaianas im Gebirge, und dazwischen wohnt noch ein anderer Stamm, die Maracaias, von dem sie arg verfolgt werden. Alle genannten Stämme führen untereinander Krieg, und alle essen ihre gefangenen Feinde.“ (Staden 1557/1988:216)

Die Darstellung des Kannibalismus nimmt bei Staden (verständlicherweise in

Anbetracht seiner Lage) großen Raum ein. Wenngleich diese Rituale im kulturellen Gefüge der Tupinampá wahrscheinlich nicht ganz so dominant waren, wie es aus der Historia hervorgeht, so ist jedoch nicht anzunehmen, dass Staden sie zur gruseligen Unterhaltung der Europäer frei erfunden hat, dass sie also nur als ein Produkt der kolonialen Phantasie zu betrachten sind. Dazu sind seine Beschreibungen zu detailliert und weisen auch zu viele Parallelen mit Kriegsritualen anderer indianischer Kulturen auf (z.B. Menschenopfer bei den Azteken oder Kopfjagd bei den Shuar).

Abb. Kannibalen

Wie in vielen Gesellschaften gehören Krieg und Gewalt zum kulturellen Inventar vieler indianischer Gemeinschaften. Ihre spezifischen Ausformungen (z.B. Menschenopfer, Kannibalismus), die Verbindungen mit dem sozialen Gefüge, Wertsystem, Religion und Ritual unterscheiden sich in einigen Punkten von der europäischen Kultur der Gewalt jener Zeit (Töten am Schlachtfeld, Massaker, Folter, Autodafé). Es kann nicht behauptet werden, dass indianische Kulturen generell besonders gewalttätig oder besonders friedfertig waren bzw. sind, es zeigt sich vielmehr ein breites Spektrum von religiösen und sozialen Kontexten, in denen Gewalt oder Gewaltlosigkeit eine besondere Rolle spielt.

Bei den Tupinampá spielte der Krieg, d.h. gewaltsame Auseinandersetzungen im Rahmen von Fehde und Blutrache, eine wichtige Rolle im sozialen und politischen Gefüge. Erfolg als Krieger trug sehr viel zum Status eines Mannes bei, sie machten Gefangene und töteten sie später rituell „um sich einen Namen zu machen“ - wie Staden es ausdrückt. Der Kannibalismus steht in enger Beziehung zum Konzept von Person und Macht: Der Feind soll nicht primär physisch getötet werden, sondern seine spirituelle Macht oder seine Seele soll rituell auf die Sieger übertragen werden. Das Konzept einer „spirituellen Kriegsführung“, das im jeweiligen Weltbild und dem Verständnis der Person in einer Kultur verankert ist, existiert bis heute in einigen indianischen Gesellschaften.

1.1.3.3. Beobachtende Teilnahme und ethnographischer Text

Das Buch Stadens ist in zwei Teile gegliedert: Der längere erste Teil schildert seine Erlebnisse und Erfahrungen vor dem Hintergrund der Dynamik der *colonial frontier* und der Lebenswelt der Tupinampá. In diesem Teil kommen er aber auch die anderen Akteure als handelnde und fühlende Subjekte zu Wort. Er beschreibt nicht nur die Ereignisse, sondern auch seine persönlichen Empfindungen, seine Angst vor dem „gefressen werden“, seine Verzweiflung

nach misslungenen Fluchtversuchen. Breiten Raum nimmt auch sein Glauben ein, seine Gebete und sein ausführlicher Dialog mit Gott über seine Lage begleiten den Leser:

„ Werter Leser, ich habe meine Schiffs- und Landreise so kurz beschrieben, weil ich nur deren Anfang, nämlich wie ich in die Gewalt der wilden Völker geraten bin, erzählen wollte, um damit zu zeigen, wie der Helfer in der Not, unser Herr und Gott, mich, ohne daß ich es hoffen konnte, mit seiner Macht aus der Gewalt der Wilden befreit hat.“ (Staden 1557/1988:274)

Der zweite Teil seines Werkes, der *„Wahrhaftige kurze Bericht aller Gebräuche und Sitten der Tupinambás, wie ich sie während der Zeit meiner Gefangenschaft bei ihnen erfahren habe,“* ist in einem wissenschaftlich beschreibenden Stil gehalten. Er beginnt mit einer kurzen, einfachen geographischen Einführung, und widmet sich dann in erster Linie der Ethnographie der Tupinampá. Er behandelt verschiedene Bereiche der materiellen Kultur (etwa die Hängematten oder die Töpferei) sowie Aspekte des sozialen und rituellen Lebens. In Vergleich zum ersten Teil wirkt hier die Beschreibung distanziert und objektiviert, Staden jetzt ganz Beobachter, die Teilnahme tritt in den Hintergrund.

Besonders deutlich wird diese Diskrepanz in bezug auf die Kriegsrituale und den Kannibalismus. Staden hat diese Themen bereits in seinem Erlebnisbericht aus der Perspektive des Betroffenen geschildert, im ethnographischen Teil werden sie noch einmal systematisch darlegt. Hier kommt er nicht mehr als Subjekt zu Wort, er bewertet den Vorgang auch nicht, sondern beschreibt minutiös und emotionslos die einzelnen Schritte der rituellen Tötung und des rituellen Verzehrs von gefangenen Feinden.

1.1.4. „Heilige Experimente“ und Ethnographie: Die österreichischen Jesuiten in Lateinamerika

IHS

Unter den verschiedenen Missionsorden in Lateinamerika nahmen die Jesuiten eine besondere Position ein. Die Gesellschaft Jesu war vom 16. - 18. Jahrhundert besonders intensiv tätig. Sie bekam (wie viele andere Orden) große Landstriche und ihrer indianischen Bewohner von der spanischen Krone übertragen - sogenannte Reduktionen (*reducciones*).

Ihre Aufgabe war es, die „Wilden“ zu zivilisieren, d.h. sie zum christlichen Glauben zu bekehren und - sozial, kulturell und ökonomisch - in das spanische Kolonialreich zu integrieren. Aufbauend auf der Ideologie von Las Casas gewährten die Jesuiten den Indianern (teilweise) Schutz vor Versklavung und anderen Übergriffen der Großgrundbesitzer. Sie entwickelten eine eigene hybride Kultur, eine Art utopische christliche Gemeinschaft, die zwar in erster Linie von Indianern gelebt und gestaltet, jedoch von den Patres konzipiert und beherrscht wurde.

Die Gesellschaft Jesu entwickelte sich zu einem wichtigen Machtfaktor im gesellschaftlichen Gefüge des kolonialen Lateinamerikas. Sie wurde schließlich 1767 aufgrund politischer Verwicklungen verboten und die Reduktionen in Lateinamerika wurden aufgelöst.

Karte Katalog1

Die Gesellschaft Jesu stand in enger Beziehung zur spanischen Krone, aber auch zu den österreichischen Habsburgern. Dem Kaiser, der selbst kein Kolonialreich beherrschte, war es ein besonderes Anliegen, sich zumindest am Missionsprojekt zu beteiligen. In diesem Sinne schloss er eine Art „Missionsabkommen“ mit der spanischen Linie. So stammten viele Missionare in Lateinamerika aus den habsburgischen Ländern: Sie waren an den verschiedenen jesuitischen Missionsprojekten, u.a. am „Jesuitenstaat“ in Paraguay maßgeblich beteiligt. Sie hinterließen auch eine Fülle an ethnographischen Quellen, die in deutscher Sprache verfasst wurden und größtenteils in Österreich und Ungarn archiviert sind.

1.1.4.1. Briefe, (Tage)Bücher, Kodizes

Die österreichischen Jesuiten erstatten regelmäßig Bericht in ihre Heimat, ihre Briefe richten sich in erster Linie an vorgesetzte Ordensmitglieder, aber auch an die Glaubensgemeinschaft im allgemeinen. Sie informieren über Fortschritt oder Rückschläge des Missionsprojekts, erzählen vom Leben in den Reduktionen und beschreiben ihre Einwohner und deren Kultur bzw. „Aberglauben“. Während bei einigen Patres die Beschreibung der Mission und ihrer Institutionen im Vordergrund steht, zeichnen andere ein detailliertes ethnographisches Bild verschiedener indianischer Kulturen.

Die Berichterstattung erfolgte zum einen in Form von Briefen, die zum Teil in einer Art Zeitschrift oder Rundbrief, dem Weltbot, in Graz veröffentlicht wurden.

Weltbot

Einige Patres verfassten auch größere Werke, die vom Orden in Buchform publiziert wurden. Nach der Vertreibung der Jesuiten aus den spanischen Kronländern (1767) kehrten viele von ihnen in die Habsburgermonarchie zurück und fanden Aufnahme am Hof der Kaiserin Maria Theresia sowie in verschiedenen Klöstern, z.B. im Stift Zwettl. Während dieser Zeit entstand ebenfalls eine Reihe von Büchern, die wertvolle Quellen über indianische Kulturen dieser Zeit darstellen.

Abb.

„Hin und her. Hin süsse und vergnügt. Her bitter und betrübt...“ Der Zwettler Kodex von Florian Paucke

1.1.4.2. Die Mojos - Missionen in Bolivien

Karte Eder

Eine bedeutende Missionsprovinz der Gesellschaft Jesu - Moxos bzw. Mojos genannt nach der größten indianischen Gruppe der Region - lag im Nordosten des heutigen Boliviens. Hier erstrecken sich ausgedehnte tropische Savannen mit Galeriewäldern, die im Osten von Regenwald, im Westen von den Ausläufern der Anden begrenzt werden. Diese Tiefebene, auch Llanos de Mojos genannt, umfasst eine Fläche von ca. 100.000 km² und ist von jahreszeitlichen Überschwemmungen geprägt: Auf Grund der spezifischen geologischen Bedingungen treten die Flüsse während der Regenzeit aus ihren Ufern und überfluten mehr als die Hälfte der gesamten Region. Das Wasser geht nur langsam zurück und das Gebiet bleibt mehrere Monate im Jahr überflutet.

In dieser einzigartigen Umwelt existierten lange vor dem Eintreffen der Europäer bedeutende indianische Kulturen. Archäologische Funde und Luftbilder zeigen, dass riesige Flächen der Llanos de Mojos von einem System von Dämmen, künstlichen Hügeln, Kanälen und verschiedenen Typen von

erhöhten Feldern durchzogen sind.

Die Jesuiten begannen unter Juan de Soto 1682 mit der systematischen Missionierung dieser Region, die ein wichtiges Bindeglied der Achse zwischen den großen Reduktionen in Paraguay, Chiquitos und Peru darstellte (vgl. Karte der jesuitischen Missionstätigkeit in den spanischen Kolonien). Von 1700 -1720 expandieren die Missionen über die gesamte Region, um 1750 waren 53 jesuitische Missionare in Mojos tätig, die Zahl der „zahmen“, christianisierten Indianer belief sich auf ca. 35.000 Seelen (Block 1980: 261,272). Die veränderte Siedlungsform und eingeschleppte Krankheiten führten in den folgenden Jahren jedoch zum Ausbruch von Epidemien, denen bis 1754 40% aller Reduktionsindianer zu Opfer fielen (Barnadas 1985:45). Der in Ungarn gebürtige Franz Xaver Eder war ein wichtiger Akteur in der Blütezeit der Missionen und verfasste ein umfangreiche Chronik.

Abb. Indianer (Babi)

1.1.4.3. Ökologisch angepasste Landwirtschaft in präkolumbischer Zeit

Von ca. 500 bis 1000 n. Chr. war in den Llanos de Mojos in Nordostbolivien die Blütezeit einer indianischen Kultur, die für die großflächigen Überschwemmungsgebiete ein effizientes, ökologisch angepasstes Landwirtschaftssystem entwickelte, das eine dichte Besiedlung der Region möglich machte (Denevan 1966, 1992, Wilson 199).

Der Entwässerungsfeldbau basiert auf einer Kombination von Bodenverbesserung und Drainage. Besonders beeindruckend sind die sogenannten „erhöhten Felder“ (*ridged fields*): Die aufgeschüttete Anbaufläche ist ca. 300m lang und 10 - 25m breit und wird von kleinen Gräben begrenzt, die mit einem System von Entwässerungskanälen verbunden sind. Neben Trockenlegung und Entlüftung des Bodens dienten die Gräben auch als Humusdepot: In der Trockenzeit kann dort organisches Material kompostiert und vor dem Auspflanzen auf die Felder verteilt werden. Mit Hilfe der Luftbildarchäologie und anschließender Grabungen wurden bereits bis zum Jahr 1965 5000 „erhöhte Felder“ - teilweise ausgedehnte Anlagen mit Hunderten von Anbauflächen, gefunden.

Abb. Wilson?

Mit Hilfe dieses Anbausystems konnten die Sumpfgebiete der Llanos de Mojos in präkolumbischer Zeit intensiv agrarisch genutzt werden. Es bildete die Basis

für ein komplexes und stratifiziertes kulturelles Gefüge, das jedoch zur Zeit des ersten Kontakts mit den Europäern (um 1600) nur mehr fragmentarisch existierte. Einige Autoren nehmen an, dass eingeschleppte Krankheiten, die den Europäern vorausliefen, im Lauf des 16. Jahrhunderts die Bevölkerung der Llanos de Mojos sehr stark dezimierte. Die Depopulation der indianischen Bevölkerung im 16. Jahrhundert wird generell auf etwa 80% der Gesamtbevölkerung geschätzt.

1.1.4.4. El Dorado in den Llanos de Mojos

In Peru waren Legenden vom Reichtum der „Könige des Gran Moxo“ oder Gran Paititi weit verbreitet und wurden mit den Geschichten vom „El Dorado“ assoziiert - einem König, der in einer goldenen Stadt lebt und der seinen Körper täglich mit Goldstaub bedeckt, den er jeden Abend in einem See wieder abwäscht. Diese Legende kursierte im 16. Jahrhundert in ganz Südamerika und bildete u.a. einen wichtigen Anreiz für Expeditionen in das Amazonasgebiet. Sie weckte auch das Interesse der Spanier an den Llanos de Mojos. Der Jesuitenpater José de Acosta berichtet im Jahr 1590 aus Lima:

„Ja, man weiß nichts über den größten Teil von Amerikas, der zwischen Peru und Brasilien liegt; obwohl seine Grenzen bekannt sind, gibt es viele verschiedene Ansichten; einige sagen, es sei untergegangenes Land, voll von Seen und Wasser; andere behaupten, es gibt dort große, blühende Königreiche, und stellen sich vor, dort sei Paititi, der Dorado und die Cäsaren, und es gäbe dort herrliche Dinge. Ich habe einen von unserer Gesellschaft - einen vertrauenswürdigen Mann - sagen hören, dass er dort große Städte gesehen habe, und die Straßen waren so gut wie zwischen Salamanca und Valladolid...“
(Acosta 1590 in Mader 1989:29)

Ende des 16. Jahrhunderts werden aus Peru mehrere Eroberungsfeldzüge in die Mojos-Region unternommen, an diesen militärischen Expeditionen waren auch immer wieder Mitglieder der Gesellschaft Jesu beteiligt. Die „großen, blühenden Königreiche“ gab es zwar nicht (mehr), aber die Jesuiten berichten über ein komplexes Netzwerk an Transportwegen - eine Kombination von Kanälen, Dammstraßen und Brücken - das zu allen Jahreszeiten gute Verkehrsverbindungen zwischen den Siedlungen der Region garantierte. Dieses Verkehrsnetz wurde zu Zeit der Reduktionen weiter benützt und stellte die Basis für die Erschließung der Missionsprovinz Mojos dar.

1.1.4.5. Briefe und Berichte vom Amazonas

Ein Zentrum der jesuitischen Mission war auch die Provinz Maynas (vgl. Karte der jesuitischen Missionstätigkeit in den spanischen Kolonien), einer großen Region am oberen Amazonas im Gebiet des heutigen Peru, Ecuador und Brasilien. Die erste Reduktion in Maynas wurde 1639 gegründet (Limpia Concepción de Jeberos), 1681 bestanden bereits 21 Dörfer (Reduktionen) mit insgesamt 15.000 Familien von Konvertiten. Das Missionsprojekt in Maynas erreichte seine größte Ausdehnung zwischen 1685-1695 und zerfiel im 18. Jahrhundert langsam wieder, in erster Linie auf Grund verheerender eingeschleppter Epidemien, welche die indianische Bevölkerung drastisch dezimierten (Gippelhauser 1989a).

Die Briefe der Missionare aus Maynas umspannen eine große Bandbreite Themen, sie zeichnen ein lebendiges Bild der Reduktionen, berichten über religiöse und soziale Gestaltung der Reduktionen und geben Aufschluss über die Haltung der Missionare zu ihren indianischen Konvertiten und deren Kultur. Wenngleich oft voller Vorurteile und in einem eindeutig abwertendem Ton verfasst, sind die Berichte der Missionare jedoch die einzigen schriftlichen Quellen, die über die einheimischen Kulturen der Region zu dieser Zeit Auskunft geben. Ein gutes Beispiel für eine solche Mischung aus Ethnographie und Verachtung stellen die Aufzeichnungen des Tiroler Paters P. Niclutsch aus Peru („Americanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianern in Maragnon“) dar. So enthält folgende Textstelle wichtige Hinweise auf die Gesellschaftsordnung der indianischen Gemeinschaften am Rio Marañon:

„Man findet bey den wilden Indianern, welche in Wäldern und Wüsteneien leben, keine einzige Gattung einer Regierungsform oder eines ordentlichen Oberhauptes, wie es die Zahmen [im Andenhochland] haben ... Die Wilden pflegen nur ihre Anführer zu erwählen, wenn sie gegeneinander in Harnisch kommen, oder wider fremde Feinde sich zur Gegenwehr rüsten. Denen laufen sie dann nach wie eine Herd Schafe ohne eine Ordnung, und weitren Gehorsam, als es ihnen beliebt. Sie wissen auch nicht die mindeste Kundtschaft zu geben von ihren Vorfahren, den was sie von selben [zu wissen] vorgeben, sind nur unvernünfftige Märchen.“ (Niclutsch 1781 in Gippelhauser 1989a:16)

Niclutsch umreißt hier wichtige Aspekte der Sozialorganisation. In ethnologische Termini übersetzt erwähnt er die weitgehende Autonomie egalitärer Lokalgruppen, die aus Großfamilien bestehen, das Fehlen jeglicher Zwangsautorität, die geringe Bedeutung von Geschichte, Abstammung und Genealogie für das soziale und politische Gefüge sowie die Existenz von Erzählungen, die von Ereignissen in einer mythischen Vergangenheit berichten

(vgl. Gippelhauser 1989a:16).

1.1.5. Poma de Ayala oder die Chronik der Eroberten

Abb.

Die berühmte **Bilderchronik** des peruanischen Autors **Felipe Guaman Poma de Ayala** „*El Primer Corónica y Buen Gobierno*“ (1615) nimmt aus mehreren Gründen eine Sonderstellung im Rahmen der kolonialen Berichterstattung und Ethnographie ein.

Zum ersten hinsichtlich der **formalen Gestaltung**: Oft als Frühform des „Comic“ bezeichnet, bildet die Chronik keinen konventionellen Text mit Illustrationen (wie etwa die „Wahrhafte Historia“ von Hans Staden), sondern stellt vielmehr eine **integrierte Form von Bilderserien mit Prosatext** dar. Damit ist sie am „Schnittpunkt zwischen Oralkultur und Schriftkultur angesiedelt“ und vermittelt einen guten Eindruck in narrative Transkulturationsprozesse, also in den Zusammenhang zwischen Erzählung und kultureller Veränderung (Adorno 1989: 1).

Zum zweiten hinsichtlich der **Absicht ihres Verfassers**: Die „*El Primer Corónica y Buen Gobierno*“ ist ein langer **Protestbrief and den spanischen König** - oder anderes ausgedrückt - eine Eingabe, in der ihm die Missstände in seinem Kolonialreich zur Kenntnis gebracht werden sollen. Sie hat den König nie erreicht. Die Chronik blieb 300 Jahre verschollen und wurde erst im 19.Jh. „entdeckt“. Die *Primer Corónica* gehört zur kritischen kolonialen Berichterstattung, die einen kleinen Teil der *relaciones* ausmacht, und steht in einigen Aspekten in der Tradition der Schriften von Bartolomé de Las Casas.

Zum dritten hinsichtlich ihrer „**kulturellen Identität**“: Die *Primer Corónica* stammt **aus indianischer Feder** und der Autor richtet sich an mindestens zwei Gruppen von Lesern: die europäische Offizialität auf der einen und (so hoffte er) Indianer, die des Lesens und Schreibens kundig waren auf der anderen Seite. Die Chronik bringt zum einen den indianischen Standpunkt bzw. die Perspektive der Eroberten zum Ausdruck und wird heute von der indianistischen Bewegung im Andenraum als wichtiges Zeugnis kultureller und politischer Expressivität betrachtet (vgl. Kowii 2003 siehe auch Kap. 3). Sie ist aber gleichzeitig ein **Produkt von Prozessen der Transkulturation und Hybridisierung**. Dies zeigt sich sowohl im Inhalt der *Primer Corónica*, als auch in bezug auf die Form seiner Vermittlung (Adorno 1986, 1989). In diesem Sinne stellt sie auch einen wichtigen Baustein in der Genese gegenwärtiger indianischer Identität dar.

1.1.6. Sind Indianer Menschen?

„Der Wunsch nach Bereicherung und der Bemächtigungstrieb, diese beiden Formen des Machtstrebens, sind sicherlich eine Motivation für das Verhalten der Spanier; doch es wird gleichermaßen durch die Vorstellung bestimmt, die sie sich von den Indianern machen, eine Vorstellung, nach der diese ihnen untergeordnet sind bzw. in ihrer Entwicklung noch zwischen Tier und Mensch stehen. Ohne diese wesentliche Prämisse hätte die Vernichtung nicht stattfinden können.“
(Todorov 1985:177)

Im Lauf der ersten Jahrzehnte der Konquista gelangten widersprüchliche Berichte über die indianischen Kulturen nach Europa. Man hörte von sanften Wesen, die von Natur aus dem Christentum zugeneigt waren, aber auch von Heiden, die mit dem Teufel sprechen, und von blutrünstigen Kannibalen. Währenddessen schritt die Eroberung voran und „das 16. Jahrhundert sollte Zeuge des größten Völkermordes in der Geschichte der Menschheit werden.“ (Todorov 1985:13) Man nimmt heute an, dass nur 20% der indianischen Bevölkerung Lateinamerikas das 16. Jahrhundert überlebten. Neben der direkten Gewaltanwendung waren dafür durch die Zerstörung ausgelöste Hungersnöte und eingeschleppte Krankheiten verantwortlich.

Abb.

Es stellte sich die Frage, welche Art von Wesen die Indianer wären und wie sie demnach zu behandeln seien. Diese Frage war von philosophischer und theologischer aber auch von politischer und ökonomischer Relevanz. Zu einem galt es zu bestimmen, ob die Indianer eine Seele hätten, und deshalb den Menschen zuzuordnen seien. Haben sie eine Seele, so können sie zum Christentum bekehrt und so zu wahren Menschen gemacht werden. Sind sie nun Christen und wahre Menschen, so stellte sich die Frage, ob sie versklavt werden können oder ob sie vielmehr gleichgestellte Untertanen der Krone sein sollen (vgl. Todorov 177-218)

Die Institution des *requierimento*, das Verlesen des Anspruchs der spanischen Krone auf das entdeckte Land, das sie damit in Besitz nahm, wies den Indianern generell eine untergeordnete Position zu. Sie konnten sich dem Herrschaftsanspruch der Spanier unterwerfen, dann waren sie „normale Untertanen“, widersetzten sie sich ihm, so hatten die Konquistadoren das Recht, gewaltsam gegen sie vorzugehen.

In Spanien entspann sich eine Debatte um das Wesen der Indianer, in der es einerseits um Gleichheit und Ungleichheit, aber auch um Identität und Verschiedenheit ging. Zu diesen Fragen wurde nicht nur in verschiedenen Schriften und Erlässen Stellung genommen, es fand auch ein öffentlicher Disput zwischen den wichtigsten Kontrahenten - Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de las Casas statt, der in Valladolid tagelang „life“ vor einer Jury von Gelehrten, Juristen und Theologen ausgetragen wurde.

1.1.6.1. Sepúlveda vs. Las Casas: Gleichheit, Ungleichheit und Differenz

Die Verschiedenheit verkommt zur Ungleichheit, die Gleichheit zur Identität; dies sind die beiden großen Figuren, die den Raum der Beziehung zum anderen unentrinnbar eingrenzen.“ (Todorov 1985:177)

In der Debatte von Valladolid um das Wesen und die Rechte der Indianer kommen verschiedene Diskurse zum Ausdruck, die in den folgenden Jahrhunderten (und bis heute) die Position der Indianer im kulturellen und politischen Gefüge Lateinamerikas prägen.

Sepúlveda argumentiert- aufbauend auf Aristoteles - die Indianer seien ungleich und zwar im Sinne von minderwertig, sie seien zur Sklaverei geboren. Alle (kulturellen) Unterschiede werden dabei auf die Gegensätze von Superiorität und Inferiorität, Gut und Böse reduziert. Ein wichtiges Argument sind ihre gottlosen Rituale: „Dämonenkult“, Menschenopfer und Kannibalismus - beschwören den Zorn Gottes herauf, ihre Vernichtung ist somit ein gottgefälliges Werk (vgl. Todorov 1985: 186-187).

Die offensichtliche Parallele der Menschenopfer zu eigenen religiösen Institutionen wie dem *autodafé*, bei dem regelmäßig Ketzer, Andersgläubige und „Hexen“ von der Kirche verbrannt wurden, wird nicht thematisiert. Gewalt ist im Rahmen der eigenen Religion und/oder des eigenen politischen Systems eine heilige bzw. gerechtfertigte Handlung, bei den Anderen werden vergleichbare Handlungen als Ausdruck des Bösen interpretiert - ein politischer Diskurs, der bis heute weit verbreitet ist.

Las Casas vertritt demgegenüber ein egalitaristisches Konzept, das er aus der Lehre Christi ableitet (Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst). Die Menschen sind von Natur aus gleich, der Unterschied liegt zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Las Casas verteidigt die Rechte der Indianer und klagt die Gräueltaten der Spanier an. Sein Prinzip der Gleichheit impliziert jedoch nicht eine Gleichwertigkeit des Anderen in seiner Differenz, sondern streicht vielmehr seine Fähigkeit hervor, sich den eigenen = christlichen Werten (die als universell postuliert werden) anzunähern und diese zu übernehmen. So betont er wiederholt, „die Indianer seien bereits mit christlichen Wesenzügen ausgestattet und strebten danach, ihre gewissermaßen «wilde» Christlichkeit erkennen zu lassen...“ (Eine Haltung, die -etwas anders formuliert - bis heute von vielen Missionaren vertreten wird.) Anstelle der Anerkennung der Identität des Anderen, wird an die Stelle dieser Identität eine Projektion des Selbst oder der eigenen Ideale gesetzt (Todorov 1985:197, 202).

Die Juroren treffen zwar keine Entscheidung, doch Las Casas wird eher befürwortet. Papst Paul III stellt in der päpstlichen Bulle von 1537 fest, dass alle Menschen (auch Indianer) zu Christen bekehrt werden sollen („Gehet hin und lehret **alle** Völker“), christliche Indianer sind demnach als wahre Menschen zu behandeln und dürfen weder ihrer Freiheit noch ihres Eigentums beraubt werden - ein Grundsatz der - wie auch andere Gesetze () - nur formal in die Praxis umgesetzt wird. Die Indianer werden formell nicht versklavt, Sklaven werden in der Folge aus Afrika importiert.

Das Bild der Indianer, das die meisten Chroniken reflektieren und das bis heute oft den Alltag in Lateinamerika prägt, ist ein Konglomerat verschiedener Facetten dieser Diskurse. Die rechtliche, soziale, politische und kulturelle Position der indianischen Gemeinschaften bleibt bis heute prekär. Erst in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts findet etwa die Existenz indianischer Kulturen Eingang in einige Verfassungen lateinamerikanischer Staaten (z.B. Kolumbien und Ecuador).

1.1.6.2. Wilde und zahme Indianer

Die begriffliche Konstruktion des nicht-unterworfenen und nicht-akkulturierten Indianers als Wilden bildet einen integralen Bestandteil der Ideologie der Eroberung und des kolonialen Blicks. Wild sind in diesem Kontext die Anderen (Kulturen), die Handlungen der Europäer stehen hingegen im Dienste der Zivilisation und des Christentums. Im Lateinamerika des 17. und 18. Jahrhunderts bezeichnete man

grundsätzlich alle jene Indianer als "Wilde", die nicht christianisiert und kolonialisiert waren. Im Gegensatz zum Andenraum und seinen Bewohnern - *"zahme und christliche Indianer, unter denen kein Heid mehr anzutreffen ist"* - galt zu dieser Zeit Amazonien als Ort der wilden Heiden, der *indios bravos*. In diesen *"weitschichtigen Wüsteneien und unbekanntem Wildnissen"* gab es - *"alda noch viele Völker, welche in tiefen Wäldern und Heidentum leben"* (Niclutsch 1781:35).

Der Begriff des Wilden verschmilzt dabei mit dem des Heiden, der nur durch Missionierung aus seiner - dem wilden Tier verwandten - Existenz erlöst werden kann, um so zum zahmen, zivilisierten Indianer zu werden (vgl. Taussig 1987:93-126). Im Bericht des Tiroler Jesuiten Niclutsch vom Rio in Peru kommen diese Konzepte folgendermaßen zum Ausdruck:

"Ein wilder Indianer ist ein Abenteuer, dessen Kopf voll der Unwissenheit, das Herz voll des Undanks, das Gemüth voll der Unbeständigkeit, dessen Hände und Schultern der Trägheit, der Bauch dem Föllern, und die Füße der Furcht unterworfen. Aus diesem läßt sich schließen, was bitteren Schweiß und Arbeit den Missionarien es kosten müsse, aus diesen so unartigen Stöck und Blöcken erstlich vernünftige Menschen, als dann auch gute Christen nach und nach zu schnitzeln." (Niclutsch 1781:54)

Bei dieser "Schnitzerei" geht es vor allem darum, die andere Kultur, die "barbarische Gemütsart" auszumerzen. Nicht die Natur des Indianers macht ihn schlecht, sondern seine Befangenheit in seiner eigenen, anderen Kultur - in Heidentum und Wildheit. Aufgabe der Missionare liegt hier primär im Verändern der indigenen Lebensweise, sie sollen nicht nur die Natur des Indianers mit christlichem Inhalt ergänzen (Moebus 1982:50), sondern ihn vollständig umformen. Erst durch seine Angleichung an christlich-europäische Wertvorstellungen wird er zum Menschen. Der Wilde als Gegenkategorie konstruiert. Dabei wird jeder Ausdruck des Andersseins, wie z.B. auch Kleidung, Haartracht oder Körperbemalung abgewertet, das Nicht-Europäische wird als Nicht-Menschlich konzipiert und entweder dem Tierischen oder dem Teuflischen zugeordnet.

"Je schöner die Natur auch die wildesten Indianer gestaltet, desto schändlicher werden sie von ihrer eigenen Dummheit verunstaltet und häßlich gemacht, also zwar, daß derjenige, der ihrer das erste Mal

ansichtig wird, vermeint, er sehe vor seiner eine Schar abscheulicher Teufel in menschlicher Gestalt. ...

Aus der barbarischen Art, mit der die Wilden zum Tort der Natur ihre Leiber verunstalten, kann man leicht abnehmen, wie barbarisch ihre Gemütsart, solange sie im Heidentum verharren, sein müsse, welche ihre Vernunft so verfinstert, das sie vielmehr Vieh als Menschen zu sein scheinen." (Nicolutsch 1781:49,54)

1.1.6.3. Wildheit und Wissen:

Die Indianer und ihre Kultur werden nicht nur moralisch und ästhetisch, sondern auch intellektuell abgewertet.

„Obwohl diese Barbaren nicht gänzlich ohne Urteilskraft sind, unterseiden sie sich doch sehr wenig von den Schwachsinnigen. (...) Es scheint, daß für diese Barbaren dasselbe gilt wie für die Schwachsinnigen, denn sie können sich selbst nicht oder kaum besser regieren als einfältige Idioten.“ Fransico de Vitoria (16.Jh.) in Todorov 1985:181

Das Beharren auf der intellektuelle Unterlegenheit der Indianer ist eine wichtige Legitimation für den Eroberungskrieg und die Kolonialherrschaft, es ist also rechtens in ihrem Land zu intervenieren, um eine Art Vormundsherrschaft auszuüben.

Weiters wird Unverständnis in christlichen Glaubensfragen als Dummheit und Unvernunft abqualifiziert; eine Hierarchie des Wissens- und Denkwerten, an deren Spitze zu dieser Zeit christliches Denken steht, wird etabliert und in den folgenden Jahrhunderten nur geringfügig modifiziert. So schreibt ein anderer Tiroler Jesuit, Pater Franz Xaver Zephyris 1728 in einen Bericht aus Andoas am Rio Pastaza (Peru):

"Der Priester kann mittlerweile mit keinen einzigen Menschen, als bloß mit dummen Indianern umgehen, welche in vielen Stücken unvernünftiger sind als das witzlose Vieh und die wilden Bestien, mithin nicht verstehen, was man ihnen sagt, noch einer Unterredung fähig sind. Solchen Unverstand lassen sie niemals greiflicher verspüren, als wenn der Priester ihnen von Glaubenssachen oder von jenen Geheimnissen redet, so die Seligkeit betreffen: Da mag er viel Nürnberger Trichter umsonst verbrauchen, bevor er ihnen durch die dicke Hirnschale einen Tropfen Witz ins Hirn bringen wird. Man sagt

zwar viel von der Einfältigkeit meiner Landsleute, allein ich kann versichern, daß der aller-einfältigste Tiroler Bauer unter diesen Barbaren billig als ein arglistiger Weltweiser, ja als vollständiges Ebenbild höchster Vernunft stehen würde." (Zephyris 1728:100)

1.1.6.4. Die Bestimmung des Anderen und der koloniale Blick

Die Neue Welt war für die Menschen der frühen Neuzeit das „Fremde par excellence“, wobei ihren BewohnerInnen meist eine grundlegende Andersartigkeit zugeschrieben wurde. Sie wurden entweder als naive, unschuldige Bewohner eines Paradieses betrachtet, die eine natürliche Neigung zum Guten und somit zum Christentum hatten. Dieses Menschenbild bildete die Grundlage für eine protektionistische Haltung, die - beginnend mit Bartolomé de las Casas - vor allem von verschiedenen Missionaren und eingenommen wurde.

Sie gewährte den Indianern zwar Schutz vor Versklavung und Ausrottung, sprach ihnen jedoch meist eigenständiges Handeln und eigene andere Wertvorstellungen ab. Sie dienten vielmehr als Projektionsfläche für die Wunschvorstellungen von Europäern vom Richtigen und Guten Leben. Diese Vorstellungen wurden im Lauf der Jahrhunderte in verschiedenen Formen des Konzepts vom „Edlen Wilden“ immer wieder neu gestaltet. Sie bilden bis heute ein gängiges Schema der Wahrnehmung indianischer Kulturen - etwa in Zusammenhang mit der Ökologiebewegung und anderen NGO's.

Die Kehrseite der Idealisierung des Anderen ist seine Dämonisierung, die ihn an den Rand der Welt drängt und in die Wildnis verbannt. Das Wilde ist der Ort des bedrohlichen Anderen, der nur durch Ausgrenzung, Unterwerfung oder Ausrottung kontrolliert werden kann. Die Kontrolle über die Anderen ist u.a. deshalb von großer Bedeutung, da dem Wilden auch besondere Kräfte zugeschrieben werden, und die Wildnis auch oft als Ort unermesslicher Schätze bzw. Ressourcen betrachtet wird.

Diese Kategorisierung des Fremden geht in Europa auf das antike Konzept der Barbaren zurück. Im Kontext der Eroberung von Mittel- und Südamerika vermischte sie sich mit Feindbildern der Spanier in bezug auf die Muslime und Juden in Zusammenhang mit der *Reconquista*, der Wiedereroberung der iberischen Halbinsel und in der Folge der Inquisition. Diese Fremdbilder betonen die Minderwertigkeit des Anderen und bilden die Voraussetzung für eigenen Zivilisationsanspruch und eine Rechtfertigung für Eroberung und (Kultur)Zerstörung. In diesem ideologischen Umfeld kam es zu einer Dichtomisierung (Konstruktion von Gegensätzen) von Werten, wobei u.a. die Differenz zwischen Natur und Kultur, sowie die Differenz zwischen den Geschlechtern als Analogien für kulturelle Differenzen benutzt wurden.

Europa	Amerika
Spanier	Indianer
Mann	Frau
Kultur	Natur
Zivilisiert	Wild
Vernünftig	Triebhaft
Gut	Böse
Christ	Heide
Überlegen	Unterlegen
Eroberer	Unterworfen
Herrscher	Untertanen

Die Konstruktion des Edlen Wilden unterscheidet sich zwar in einigen Punkten grundsätzlich von der abwertenden Haltung, hat aber auch einiges mit ihr gemeinsam (u.a. die Assoziation mit der Natur). Sie bildet ebenfalls eine Form des „othering“, der Konstruktion von Andersartigkeit. Sie geht mit dem Paradox der gleichzeitigen Gleichsetzung des Anderen mit den eigenen Werten, und ist oft mit einer Kritik an der eigenen Gesellschaft verbunden. In beiden Fällen handelt es sich um Gegenbilder zur eigenen Gesellschaft, in einem Fall um utopische Wunschvorstellungen, im anderen Fall um Projektionen des Bösen und Bedrohlichen. Beide Haltungen verhindern, den Anderen in seiner Differenz wahrzunehmen und dabei als gleichwertig zu akzeptieren.

Diese Wertzuschreibungen prägen nicht nur Politik und Ideologie der Kolonialzeit sondern kennzeichnen auch den ethnographischen Diskurs und zwar bis in das 20. Jahrhundert. So stehen zum einen viele ethnographische Berichte in einer direkten Tradition des kolonialen Blicks und zeichnen Bilder indianischer Kulturen, die von Vorstellungen des Edlen oder des „Grauslichen“ Wilden inspiriert sind. Eine wichtige Aufgabe der Kultur- und Sozialanthropologie, aber vor allem auch der Ethnographie, also der Beschreibung anderer Kulturen, besteht jedoch in einer Dekonstruktion solcher Bilder. Sie soll eine differenzierte Darstellung des Anderen liefern - eine Aufgabe, die auch von einem großen Teil der WissenschaftlerInnen wahrgenommen wurde und wird.

Bibliographie:

Adorno, Rolena 1986: Guaman Poma: Writing an Resistance in Colonial Peru. Austin: University of Texas Press.

Adorno, Rolena 1989: Die visuelle Vermittlung zwischen Oralität und Literaalität in einer Anden-Chronik. In: Scharlau, Birgit (Hrsg.), *Bild-Wort-Schrift. Beiträge zur Lateinamerika -Sektion des Freiburger Romanistentages*. Frankfurter Beiträge zur Lateinamerikanistik 1. Tübingen, Gunter Narr Verlag: 1-18.

Bierhorst, John 1988: *The Mythology of South America*. New York, Quill/William Morrow.

Block, David 1980: Links to the Frontier: Jesuit Supply of its Mojos Missions, 1633-1767. *The Americas* 37/2:161-178.

Columbus, Christoph 1970: Das Bordbuch von 1492 und andere Aufzeichnungen über Leben und Fahrten des Entdeckers der Neuen Welt. Herausgegeben und bearbeitet von Robert Grün. Tübingen, Erdmann Verlag.

Denevan, William 1966: The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos Mojos of Bolivia. *Ibero-America* 48.

Eder, Franz Xaver 1791/1985: Breve Descripción de las Reducciones de Mojos. Hrsg. Joseph M. Barnadas, Cochabamba..

Faber, Gustav 1988: Vorort. In: Staden, Hans (1557): *Brasilien. Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute*. Nördlingen, Franz Greno: 19-49.

Gippelhauser, Richard 1989a: Die Provinz Maynas. In: Mader, Elke und Gippelhauser, Richard (Hrsg.), Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Lateinamerika. *Zeitschrift für Lateinamerika Wien* 34 (Sondernummer): 15-22.

Gippelhauser, Richard 1989b: In: Mader, Elke und Gippelhauser, Richard (Hrsg.), Die Reduktionen des Gran Chaco. Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Lateinamerika. *Zeitschrift für Lateinamerika Wien* 34 (Sondernummer): 32-35.

Guaman Poma de Ayala, Felipe (1615/**): *El Primer Corónica y Buen Gobierno*.****

Kohl, Karl-Heinz (Hg.) 1982: *Mythen der Neuen Welt - Zur Entdeckungsgeschichte Amerikas*. Berlin, Fröhlich & Kaufmann: 49-56.

Kohl, Karl-Heinz 1993: Ethnologie - Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. München, Beck

Kowii, Ariruma 2003: Das Quechua. Von der Oralliteratur zur Schriftliteratur. In: Mader, Elke und Helmuth Niederle (Hrsg.), *Die Wahrheit ist weiter als der Mond. Europa-Lateinamerika: Literatur, Migration, Identität*. Wien, WUV

Mader, Elke 1989: Die Missionsprovinz Mojos in Nordostbolivien. In: Mader, Elke und Gippelhauser, Richard (Hrsg.), Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Lateinamerika. *Zeitschrift für Lateinamerika Wien* 34 (Sondernummer):26-31.

Einführung in die Kultur- und Sozialanthropologie LATEINAMERIKAS

Dr. Elke MADER

WS 2003/03

Version 1.2003 / S 33

Moebus, Joachim 1982: Über die Bestimmung des Wilden und die Entwicklung des Verwertungsstandpunkts bei Kolumbus. In: Karl-Heinz Kohl (Hg.): *Mythen der Neuen Welt - Zur Entdeckungsgeschichte Amerikas*. Berlin, Fröhlich & Kaufmann: 49-56.

Münzel, Mark 1977: *Schrumpfkopfmacher? Jibaro Indianer in Südamerika*. Roter Faden zur Ausstellung 4, Frankfurt/Main, Museum für Völkerkunde.

Niclutsch, Francisco 1781: *Americanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianern in Maragnon*. Archiv der Societas Jesu, Wien.

Pané, Ramón 1974/1498: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. México D.F., Siglo XXI Editores.

Paucke, Florian 1774-1780: „Hin und her. Hin süsse und vergnügt. Her bitter und betrübt...“ Zwettler Kodex 420, Stift Zwettl

Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1975: *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Columbia*. Philadelphia, Temple University Press.

Rodríguez Castelo, Hernán 1997: *Díario del Padre Fritz*. Quito, Studio 21.

Scharlau, Birgit 1982: Beschreiben und Beherrschen. Die Informationspolitik der spanischen Krone im 15. und 16. Jahrhundert. In: Karl-Heinz Kohl (Hg.): *Mythen der Neuen Welt - Zur Entdeckungsgeschichte Amerikas*. Berlin, Fröhlich & Kaufmann: 92-100

Staden, Hans 1557/ 1988: *Brasilien. Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute*. Nördlingen, Franz Greno

Taussig, Michael 1987: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago/London, The University of Chicago Press

Todorov, Tzvetan 1982: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt/Main, Suhrkamp

Zephyris, Franz Xaver 1728: Brief an P. Franz Xaver Göttner, Weltbott, Nr.389.

1.2. Frühe Ethnographen (1880 - 1940)

Ab dem 18. Jahrhundert unternahmen europäische Gelehrte Forschungsreisen nach Mittel- und Südamerika. Sie waren oft Pioniere ihrer Fachdisziplinen, die zu dieser Zeit an den europäischen Universitäten entstanden, ihre Arbeiten reflektieren die Forschungsinteressen und Theoriengebäude ihrer Zeit. Zu den bekanntesten wissenschaftlichen Reisenden in Lateinamerika zählen Charles Darwin, Wilhelm von Humboldt und Charles Condamine.



Bates, 1924: 193.

Zu dieser Zeit entstanden auch große Sammlungen, die heute Aufschluss über die materielle Kultur indianischer Völker geben. Die ethnographischen Sammlungen entstanden meist Hand in Hand mit naturkundlichen Forschungen, ein Naheverhältnis, das auch im Begriff der „Naturvölker“ - der aus dieser Zeit stammt - zum Ausdruck kommt. Ein gutes Beispiel für die Forschungs- und Sammlungstradition dieser Zeit bildet der Österreicher Johann Natterer, der mehrjährige Forschungsreisen in Brasilien durchführte. Objekte aus seinen Sammlungen sind im Wiener Museum für Völkerkunde zu sehen.

Im 19. Jahrhundert beginnt die spezifisch kultur- und sozialanthropologische Forschung in Lateinamerika.

1880 bis 1940 war die Zeit der ersten großen Feldforschungen, die oft zu „Naturvölkern“ im Amazonasgebiet und im Cono Sur führten. Neben der ethnographischen Dokumentation von Sprachen und Kulturen sowie dem Erstellen von Sammlungen für verschiedene Museen dienten diese Forschungsreisen auch oft dazu, bestimmte anthropologische Theorien

jener Zeit zu untermauern bzw. zu überprüfen.

Eine Theorie ist bestimmte Perspektive, aus der man die Welt betrachtet, und die wesentlich das Bild beeinflusst, das man von ihr erzeugt (Oppitz ***). Sie wirkt wie eine Linse, in der sich die Wirklichkeit bricht und ist deshalb zentral für das Verständnis aller wissenschaftlichen Arbeit.

Dazu gehörten u.a. Kulturtheorien, evolutionistische Modelle der kulturellen Entwicklung, Theorien der Religionsethnologie und der Mythenforschung sowie die These von einer „Urkultur“, wie sie etwa von der „Wiener Schule“ der Kulturhistorie postuliert wurde.



Bakairi-Frauen. Karl von den Steinen 1894, Abb.6

Die kultur-und sozialanthropologische Forschung in Lateinamerika steht auch von Anfang an in enger Beziehung zur Archäologie, zur Linguistik sowie zur historischen Anthropologie und reflektiert in vielen Fällen die Konzeption der „*anthropology*“ im Sinne des „*four fields approach*“, der die Fachdisziplin in den USA bis heute charakterisiert (vgl. auch Heath 2002: 63-71).

1.2.1. Ein Pionier ethnologischer Feldforschung - Theodor Koch Grünberg

„Nur zu leicht ist der Laie geneigt, auf die „Wilden“ verächtlich herabzusehen, weil sie nackt gehen und eine andere Hautfarbe haben. Die folgenden Schilderungen sollen dazu beitragen, diese Vorurteile zu beseitigen und weitere Kreise einer gerechten Beurteilung der Indianer näherzubringen.“

Aus dem Vorwort zu: „Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens“, Theodor Koch Grünberg 1921



Theodor Koch-Grünberg in der Hängematte. Zeichnung der Korokoró.

Koch-Grünberg 1905:42.

Theodor Koch-Grünberg gehört zur ersten Generation von ausgebildeten Ethnologen, die Feldforschungen in Lateinamerika durchführen. Im Gegensatz zu den vorhergehenden Expeditionen (wie etwa jene von Karl von den Steinen), die in großen Gruppen (bis zu 40 Personen) unterwegs waren, geht Koch-Grünberg bei seinen Reisen neue Wege. Als Pionier einer ethnologischen Feldforschungsmethode mit „**teilnehmender Beobachtung**“, wie sie später Malinowski propagiert, reist er allein oder mit nur einem Begleiter und versteht seine Tätigkeit weniger als Sammelreise im Stil des 19. Jahrhundert, sondern als eine Reihe ausgedehnter Feldforschungen. Sein „Hauptstreben ging dahin, bei einem oft wochen-, ja monatelangem Aufenthalt unter einzelnen Stämmen und in einzelnen Dörfern, im engen Verkehr mit den Indianern ihr Leben zu teilen

und in ihre Anschauungen einen tiefen Einblick zu tun.“ (Koch-Grünberg in Gusinde 1925:707).

Bei diesen Aufenthalten war er auch bestrebt einzelne **Sprachen** zu erlernen, was sich in seinen umfangreichen linguistischen Studien niederschlug. Bei seinen Feldforschungen war er mit der modernsten Technologie seiner Zeit ausgerüstet. Durch Wälder und Savannen, über Flüsse und Katarakte begleiteten ihn Kisten mit Fotoausrüstung, Phonograph und auch einem [Kinematograph](#). Trotz ständiger technischer Schwierigkeiten unter extremen Aufnahmebedingungen bewerkstelligt er eine reiche Foto- und Ton-Dokumentation sowie die ersten ethnographischen Filme aus dem Amazonasgebiet.

Die Ergebnisse von 6 Jahren Feldforschung waren in erster Linie ethnographische Beschreibungen und sprachwissenschaftliche Studien von indigenen Völkern des Amazonasgebiets, darunter etliche Kulturen die bislang (den Ethnologen und Linguisten) noch unbekannt waren - so dokumentierte er u.a. etwa 20 damals unbekannte Sprachen. Sein Hauptinteresse im ethnologischen Bereich galt Weltbild, Ritual, Religion und Mythologie. Auch hier setzte er neue Impulse: Seine Mythensammlung von den Taulipáng und Arakuná (Nordost-Amazonien) ist die erste umfangreiche ethnologische Dokumentation der Erzähltradition von indianischen Völkern im Amazonasgebiet. Weiters gab er die [Feldtagebücher](#) seiner Forschungen in der Roroíma-Region als Reisebeschreibung heraus, die (ebenso wie jene von Bronislaw Malinowski) ein wertvolles Dokument der Forschungsgeschichte der Ethnologie darstellen.

Eine weitere Besonderheit des Werks von Koch-Grünberg ist sein Interesse für das künstlerische Schaffen der indigenen Völker des Amazonasgebiets, das im Zeichen der Auseinandersetzung des Expressionismus mit „primitiver“ Kunst zu dieser Zeit steht. Unter dem Titel „Die Anfänge der Kunst im Urwald“ veröffentlichte eine große Sammlung von „Indianer-Handzeichnungen“, die er die indigenen Künstler auf seinen Feldforschungen in ein Skizzenbuch zeichnen ließ (Koch-Grünberg 1905).

1.2.1. 1. Biographische Skizze

geb.1872 (Grünberg) - gest.1924 (Vista Alegre/Brasilien)

1896 - 1898	Gymnasiallehrer in Hessen
1898 - 1900	Teilnahme an der zweiten Xingú-Expedition von H. Meyer
1900 - 1909	Tätigkeit am Museum für Völkerkunde Berlin, Studium der Ethnologie bei Adolf Bastian, Wissenschaftlicher Mitarbeiter von Eduard Seler und Karl von den Steinen
1902	Dissertation: „Die Guaikurú-Gruppe“
1903 - 1905	Forschungsreise nach Nordwestbrasilien
1907	Habilitation in Freiburg i.Br
1911 - 1913	Forschungsreise in das Roroima-Gebiet und den mittleren Orinoco
1913	Professor für Ethnologie an der Universität Freiburg i.Br
1914 - 1924	Direktor des Linden Museums in Stuttgart
1924	Beginn einer weiteren Forschungsreise ins Amazonasgebiet
8101924	Stirbt an Malaria im Dorf Vista Alegre am Rio Branco (Brasilien)

Quelle: Gusinde, Martin 1925: Th. Koch-Grünberg und sein Lebenswerk. *Anthropos* 20: 702-717.

Ausgewählte Werke und Sekundärliteratur:

Koch-Grünberg Theodor

1905: *Die Anfänge der Kunst im Urwald. Indianer-Handzeichnungen auf seinen Reisen in Brasilien gesammelt.* Berlin.

1916: *Von Roroima zum Orinoco.* Band 1, Berlin, Dietrich Reimer

1920: *Indianermärchen aus Südamerika.* Jena, Eugen Diederichs Verlag

1921: *Zwei Jahre bei den Indianern Nord-westbrasilien.* Stuttgart, Strecker und Schröder.

1923: *Von Roroima zum Orinoco*. Band 2, Stuttgart, Strecker und Schröder.

Gusinde, Martin 1925: Th. Koch-Grünberg und sein Lebenswerk. *Anthropos* 20: 702-717.

Kraus, Michael 2000: Zwischen fröhlicher Teilnahme und melancholischer Beobachtung. Erwartung und Enttäuschung in wissenschaftlichen Reiseberichten aus dem östlichen Südamerika. In: Münzel, M., B. Schmidt und H. Thote (Hrsg.), *Zwischen Poesie und Wissenschaft. Essays in und neben der Ethnologie*. Marburg, Curupira: 63-88.

Münzel, Mark 1988: Das Fromme Lachen über den bärtigen Barbar. Indianische Geisterbilder um die Jahrhundertwende. In: Ders. (Hrsg.) *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Roter Faden zur Ausstellung 14, Frankfurt/Main, Museum für Völkerkunde: 173-242.

1.2.1. 2. „Fröhliche Teilnahme“: Th. Koch - Grünberg auf Feldforschung in Brasilien

„Wieder drängte es ihn hinaus aus der Heimat und es zog ihn mächtig wieder hinüber ins rätselhafte Brasilien, dessen Urwälder und Savannen, Flußläufe und Gebirgsketten noch eingehüllt in den Schleier des Unbekannten dastanden; wo hellbraune, nackte Wesen so ganz menschlich denken und empfinden, scherzen und weinen, und aus dem reichen Schatze ihres Seelenlebens so viel auch dem hochkultivierten Europäer bieten können.“

(Aus dem Nachruf von P. Martin Gusinde 1925)



Forschungsreise in das Roroíma-Gebiet und zum Orinoco 1911-1913 Die Ergebnisse der Forschungsreise wurden dem fünf-bändigen Werk „*Vom Roroíma zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913*“ veröffentlicht und umfaßt eine große Bandbreite von Forschungsfeldern.

Der erste Band ist eine Mischung aus Reisebeschreibung und ethnologischem Feldtagebuch und stellt ein äußerst wertvolles Dokument der frühen Forschungsgeschichte des Faches dar. Koch Grünberg bezeichnet diesen Teil seines Werks als „Tagebuchblätter in zwangloser Form, die aus dem unmittelbaren Empfinden heraus an Ort und Stelle niedergeschrieben sind“ (Koch-Grünberg 1917, Bd I, V). Ineinander verwoben finden sich Berichte über den genauen Ablauf seiner **Forschungsreise**, romantische Naturbeschreibungen, Darstellungen seiner GastgeberInnen und GesprächspartnerInnen, Seiner Interaktionen mit ihnen, persönliche Eindrücke, Schilderungen **technischer und methodischer Probleme** sowie kleine **ethnographische Skizzen** und Beobachtungen (Koch Grünberg 1917).

Michael Kraus, der in einem Artikel wissenschaftliche Reisenberichte von Ethnologen in Brasilien analysiert, hebt die integrativen und kommunikativen Fähigkeiten Koch-Grünbergs bei seinen Feldforschungen hervor. Als „fröhliche Teilnahme“ bezeichnet er den „geglückten Versuch der Aufhebung eines isolierten Außenseiterstatus` des fremden Besuchers“, den andere - z.B. Claude Lévi Strauss - nicht nur kaum je zu überwinden, sondern stellenweise noch bewusst zu kultivieren scheinen.

„Das frohgemute Bemühen um aktive Teilnahme am Dorfleben führt nicht nur zu einer zeitweisen psychischen Entlastung von der Anspannung der Feldforschungssituation, sondern fördert die Akzeptanz und die Integration in das Leben der aufgesuchten Gemeinschaft. Es bildet somit eine Voraussetzung für ein einfühlsame Forschung, da die Indianer den Besucher, neben seinen materiellen Gaben, eher ab seinem ihnen gegenüber gezeigtem Verhalten messen dürfen, als an den rein akademischen Reflexionen über sie in seinen Aufzeichnungen.“ (Kraus 2000: 75)

Koch Grünberg ist - auf verschiedene Art und Weise - sehr stark im Feld präsent. Die Konzentration auf das konkret Vorgefundene findet zum einen seinen Niederschlag in seinem Schreibstil, zum anderen in seinem

Handeln und Denken vor Ort. Seine wissenschaftliche Reisebeschreibung bringt intensive Beschäftigung mit den „Besuchten“ zum Ausdruck, sowohl in bezug auf die direkte Teilnahme und Interaktion während der Feldforschungen, als auch im Rahmen seiner stark empirisch - also auf die konkreten Phänomene und Ereignisse - ausgerichteten Ethnographien. Dies unterscheidet seine Arbeitsweise etwa von jener von Claude Lévi-Strauss, dessen Reisebeschreibung von „melancholischer Beobachtung“ und Selbstreflexion geprägt ist, eine Tendenz die sich auch im „theoretischen Hintersinnen“ der konkreten Kulturphänomene in seinen wissenschaftlichen Analysen zum Ausdruck kommt. (Kraus 2000:76).

1.2.1. 3. *Ich habe keine Eile...*

Unsere lang geplante Roroíma-Reise soll nun endlich zur Ausführung kommen. Seit Tagen dreht sich die ganze Unterhaltung darum. Mit großen Vorbereitungen brauchen wir uns nicht aufzuhalten, da wir nur das Notwendigste mitnehmen, ein paar Kisten mit Tauschwaren und die verschiedenen Apparate nebst Zubehör. Bald nach 8 Uhr brechen wir auf unter dem üblichen Jubelgeschrei und dem Blasen mehrerer Kindertrompeten und der Signalhupe des Häuptlings. Es sind wohl 30 Menschen, groß und klein, die mich begleiten. Pitá nimmt seine ganze Familie mit.

Bis weit vor das Dorf haben sich alle Zurückbleibenden aufgestellt, um ins Lebewohl zu sagen. Wir durchschreiten den kleinen Bach der Koimélemong umfließt, und erreichen in einer halben Stunde den Surumú, der hier etwa 50m breit ist. In einem Kanu setzen wir über. Von hier aus beginnt das alte Gebiet der Taulipáng. ...

Den etwa 30 m breiten, jetzt aber sehr trockenen Yaparú überschreiten wir nahe seiner Mündung in den Miáng, in dem wir von Stein zu Stein springen. Dabei gleitet ein Träger auf dem glatten Felsen aus und stürzt mit der schweren Kiste ins Wasser. Kurz nach 11 Uhr kommen wir nach Oloyalemóng, einer runden Hütte nebst Schuppen. Freundlich begrüßt und der Hausherr, Taulipáng Antonio, den ich wegen seiner Zuverlässigkeit und seiner langen Beine zweimal als Expressboten nach São Marcos schickte. Wir kommen heute nicht weiter. Meine Leute wollen Kaschirí trinken, das in mehreren Kürbisflaschen schäumt. Ich habe keine Eile. Warum soll ich ihnen das Vergnügen nicht gönnen? Morgen steht uns ein heißer Tag bevor. Wir kommen in die Gebirge und

haben einen starken Tagesmarsch bis zur nächsten Niederlassung. Ein alter Hahn wird geschlachtet - für 25 starke Männer. Dazu gibt es Pfefferbrühe und Maniokfladen. In die Kiste ist nur wenig Wasser eingedrungen. Die Mittagssonne trocknet alles rasch.

Dolce far niente in den Hängematten. Ein glühend heißer Wind fegt über die dürre Savanne, die an vielen Stellen in Flammen steht. ... Gegen Abend gehen wir zum nahen Miáng, der zwischen der Niederlassung und dem Mairarí-Gebirge fließt und sich weiter unterhalb in den Surumú ergießt. Wir fahren Kanu zu einem Katarakt, wo wir ein köstliches Schwimmbad nehmen. Der Fluss ist hier etwa 50m breit und hat dunkles, klares, über vielfach ausgehöhlte Felsen strömendes Wasser. Wir befinden uns gegenüber dem Nordostende des Mairarí-Gebirges, das von Südosten nach Nordwesten verläuft und zahlreich nackte Felspartien zeigt, von denen Wasser herabrinnt. Die herrliche Szenerie läßt die kommenden Wunder ahnen.

Nach Sonnenuntergang führe ich dem dankbaren Publikum Operettenmelodien und Märsche mit dem Phonograph vor. So geht der erste Reisetag würdig zu Ende.

Ausschnitte aus: Koch-Grünberg 1917, Bd I, 82-84.

1.2.1. 4. *Wieder in Koimélemong*

Foto 4 S.32

Was soll ich von den folgenden Tagen viel erzählen? Sie waren ebenso schön, ebenso friedlich, aber auch ebenso arbeitsreich wie bei meinem ersten Aufenthalt in Koimélemong. -- Nicht die „Wilden“ waren es, die uns quälten, nicht die Stechmücken, die von Tag zu Tag weniger wurden, nein - eine der modernsten Errungenschaften der Zivilisation, von der die Forschungsreisenden vor zwanzig Jahren noch nichts ahnten, der Kinematograph!

Tag für Tag plagen wir uns mit dem schweren Kasten ab, der anfangs allen unsere Bemühungen spottet. Trotzdem wir jede Vorschrift genau beobachten, verwickelt sich nach wenigen Metern der Film. Das

unbrauchbar gewordene Stück muß abgeschnitten und verbrannt werden, damit die Indianer kein Unheil anrichten. Die gutmütigen Leute harren geduldig in der Hitze aus, sie halten mit ihren Tänzen, mit ihren Arbeiten inne, bis ich eine neue Kassette eingesetzt habe. Ich kurbele weiter, und schon wieder stockt die Geschichte. So geht viel Material, viel Zeit, viel Geduld verloren. Die Films müssen sofort nach dem Belichten aus der Kassette genommen und, mit Staniol umwickelt, in Blechdosen verpackt werden. Halbnackt hock ich unter dem engen Dunkelkammerzelt, einem Schwitzbad in des Wortes verwegenster Bedeutung, denn schon draußen sind es um die Mittagszeit 35°C im Schatten. Lange nach Mitternacht kommen wir häufig erst zur Ruhe, und noch im Schläfe kurbeln wir weiter. ...

Umso schöner sind die wenigen Erholungsstunden an den jetzt so herrlichen Sommerabenden. Ein weicher und doch erfrischender Wind streicht nach der Hitze des Tages von Osten her schmeichelnd über die ausgedörrte Savanne. Der Vollmond streut in grellem Wechsel Licht und Schatten über den weiten Dorfplatz. Die Gebirge im Norden stehen in Flammen. Indianer, die von Roroíma kamen, haben das dürre Gras angezündet. Seit Tagen haben wir die prächtigste Illumination. Feuerschlangen kriechen die Abhänge hinan, vereinigen sich hier zu einem düster leuchtendem Flammenmeer und scheinen sich dort zu fliehen, wenn ein breites Tal sie trennt. Unermüdlich zirpen die Grillen; der einzige Laut aus der schweigenden Savanne. Vom Ende des Dorfes ertönt schauerlicher Gesang. Der Zauberarzt kuriert einen Fieberkranken.

Foto Taulipáng Mädchen S. 33

Lang ausgestreckt liege ich auf dem Boden, der eine Wärme ausstrahlt wie eine Ofenplatte. Ich schaue den Spielen der Kinder zu oder unterhalte mich mit den intelligenten Frauen und Mädchen, die bei mir Sprachunterricht nehmen. Sie renken sich fast die Zunge aus beim Nachsprechen der schweren Wörter, die ihnen hart vorkommen durch die ungewohnte Häufung von Konsonanten. Ihr lustiges Gelächter will kein Ende nehmen. Für alles wollen sie die deutschen Namen wissen, für Mond und Sterne, für jeden Teil des Körpers. Sie fragen mich nach den Namen meines Vaters, meiner Mutter, meiner Frau, meiner Kinder; ob ich im Gebirge oder in der Ebene wohne; was für Tiere der Erde, des Wassers und der Luft in meiner Heimat vorkämen; ob man dort sterben müsse; ob es auch Piasáng (Zauberärzte) gäbe, und noch vieles andere. Dann muß ich singen. Es ist wie einst am Uaupés. Und was für schöne

Lieder singe ich! „Annemarie, wo willst du hin ...“ „Saufen ist das Allerbest...“, „Ich ging mal bei der Nacht ...“ -- Die hören sie freilich nicht von den Missionaren! --

Abb. KG 1905:Abb.3 S XII

Koch-Grünberg 1917, Bd I, 80-81.

1.2.1. 5. *Eine ganz eigenartige nächtliche Musik*

Die Zauberärzte haben viel zu tun. Fast jede Nacht erschallen ihre schauerlichen Gesänge aus den Hütten. Ich gehe öfters mit Pirokaí hin und höre der Kur von außen zu.

Diesmal ist es ein Taulipáng, einer der berühmtesten Zauberärzte seines Stammes. Der äußere Verlauf der Krankenbehandlung ist etwas anders als bei den Majonggóng. Der Zauberarzt singt in tiefen Kehllauten feierlich ein eintöniges Lied. Es zerfällt in einzelne Strophen, die er mit wildem Geschrei „*ya-ha-ha-ah –ha-ah-ha-ha-ha*“ beginnt und mit lange anhaltendem „*o----*“ ausklingen läßt. Während des ganzen Gesanges klatscht er mit einem Bündel Blätter neben dem Kranken auf den Boden. Dann hört man Ächzen und Stöhnen, Blasen, wild hervorgestoßenes „*Ha-ha-ha-ha-ahdede-hadede*“. Gurgelnde Laute. Er trinkt Tabaksaft. Raschelnd fährt er mit dem Blätterbündel über den Erdboden hin und her und läßt es leise, wie in der Ferne, verklingen. „Jetzt steigt er in die Höhe!“, sagt Pirokaí, der neben mir hockt. Längere Pause. Seine Seele hat sich vom Körper gelöst. Sie holt einen Mauarí, einen Dämon der Berge, oder den Geist eines verstorbenen Zauberarztes, der an seiner Statt die Kur übernimmt. Mit einigen wild hervorgestoßenen Worten kommt der Geist an. Er bringt seinen Hund mit, einen Jaguar. Man hört ihn Knurren. -- So geht es über zwei Stunden mit kurzen Unterbrechungen. Aus dem Heulen des Zauberarztes wird allmählich ein einförmiger Gesang, der bis zum Schluß dauert.

Es ist eine ganz eigenartige nächtliche Musik, die außerordentlich auf die Nerven wirkt, der heisere Gesang des Zauberers, dazwischen grollender Donner. Ein Gewitter steht über den Gebirgen.

Bei schwerem Gewitter werden alle Feuer mit Blättern gedeckt, da „der Donner das Feuer nicht liebt.“ Auch Zauberkuren werden immer erst nach dem Regen oder Gwitter begonne.

Der geisterhafte Jaguar sei den Leuten gefährlich, sagen die

Indianer, gegen Zauberärzte aber zahm wie ein Hund.

Koch-Grünberg 1917, Bd I, 50-51.

1.2.1. 6. *Zauberinstrumente*

Viel Ärger habe ich mit den photographischen Platten, die mir eine bekannte große Berliner Firma geliefert hat. Die Isolarplatten sind bei weitem nicht so fest wie sie sein sollten. Obgleich ich mit der größten Vorsicht verfare, nur nachts entwickle und im kühlen Gebirgsbach wässere, löst sich die Schicht bei manchen in großen Lappen los. Eine Anzahl von Aufnahmen geht verloren und muß wiederholt werden. Alaunbad, das ich genau nach Vorschrift anwende, zieht die viel zu weiche Schicht in zahllose Runzeln zusammen und macht die Aufnahmen wieder unbrauchbar. Es berührt einen Tropenkenner schon ungemein lächerlich, wenn er auf den Schachtel dieses „tropensicheren“ Materials in drei Sprachen liest: „Die Temperatur des Entwicklers soll möglichst nicht über 20°C betragen“. Wie selten findet man in den Tropen Wasser, das diese niedrige Temperatur besitzt oder sie wenigstens so lange behält, bis man ein Dutzend Platten darin entwickelt hat.

Umso reinere Freude machen mir die phonographischen Aufnahmen. Ich habe einige bespielte Walzen mitgebracht und spiele sie den Leuten vor, um sie daran zu gewöhnen, dass der Apparat die menschliche Stimme wiedergibt. „---bist meine süße, kleine Frau“ aus Lehár's „Der Graf von Luxenburg“ und den hübschen Rheinländer „Am Bosphorus“ von Paul Lincke: „A --- ja, was ist denn bloß mit der Rosa los“ wollen sie immer wieder hören, und es dauert nicht lange, da singen die musikalischen Kinder diese Melodien fehlerlos nach mit komischer Verstümmelung des deutschen Textes.

Häuptling Pitá leistet mir auch bei dieser Arbeit wertvolle Hilfe. Er singt selbst mit schwacher Begleitung von Pirokaí die Tanzlieder der Makuschí in den Trichter, den Parischerá, den Tukúí, den Muruá, einen Oarebã, der nur bei Tag, einen anderen, der nur nachts getanzt wird. Zwei junge Mädchen singen mit ihren hellen, wohlklingenden Stimmen die einschmeichelnden Lieder, die das Maniokreiben begleiten.

Auf meine Bitte schleppt der Häuptling den Zauberarzt Katúra herbei. Anfangs sträubt sich dieser, in die „mákina“ zu singen, wie die Indianer alle meine Zauberinstrumente nennen. Er fragt mißtrauisch, warum ich seine Stimme mit mir nehmen wolle. Ich verspreche ihm ein großes Messer. Da willigt er ein, macht aber zur Bedingung, dass es in

aller Heimlichkeit geschehe, und ich nachher seine Gesänge nicht „den Leuten“ vorführe. Offenbar fürchtet er, sonst seinen Einfluß zu verlieren. Pitá jagt alle Besucher aus der Hütte. Wir schließen die Zugänge und die Fensterlöcher, und im halbdunklen Raum geht der Zauber vor sich. Auf einem niedrigen Schemel hockt der schöne, schlanke, nackte Mensch mit seinem feinen, wilden, energischen Gesicht und singt mit starker, näselnder Stimme in den Schalltrichter, während er mit einem Bündel Zweige in der Rechten den Takt auf den Boden klatscht. In der Linken hält er die lange Zigarre, aus der er von Zeit zu Zeit mächtige Züge nimmt. Er singt drei Walzen voll, drei aufeinander folgende Gesänge, wie bei der Krankenkur. Sein Messer hat er redlich verdient. Er bittet mich noch um eine Tabakspfeife, wie sie von Britisch-Guayana her bei den Taulipáng sehr verbreitet sind. Ich gebe die Gesänge sofort wieder, natürlich nur im kleinen Kreise. Der Zauberer, der Häuptling, Pirokaí und ich sind die einzigen Zuhörer. Katúra macht ein bestürztes Gesicht, als ihm seine eigene Stimme klar und deutlich entgegen schallt; Pitá schüttelt sich vor Lachen.

Koch-Grünberg 1917, Bd I: 51-53.

1.2.1.7. Die „Anfänge der Kunst im Urwald“

Titelblatt KG 1905

„Es erweckt in der Tat Erstaunen, wenn man einen Indianer, der nie Bleistift und Papier gesehen hat, mit sicherer Hand die ihn umgebende Welt abkonterfeien sieht. Indessen darf man nicht vergessen, das der Indianer an Malen und Zeichnen gewöhnt ist. Er hat einen ausgeprägten Schönheits- und Verschönerungssinn und benutzt jede Gelegenheit, sich künstlerisch zu betätigen.“ (Koch-Grünberg 1905: VIII)

Theodor Koch Grünberg bereiste die Vaupes Region im Grenzgebiet von Kolumbien und Brasilien in den Jahren 1903-1905. Er sollte in erster Linie im Auftrag des Berliner Völkerkundemuseums Masken sammeln und ihre religiöse Bedeutung erforschen, doch seine Interessen reichten darüber hinaus. So beschäftigte er sich u.a. auch mit kulturtheoretischen Fragen. In diesem Zusammenhang forschte er nach Anfang und Entwicklung von Kunst, in den Ausdrucksformen der „Primitiven“ sah er eine frühe, naive Geistigkeit (vgl. Münzel 1988:175-241).

Wie Münzel betont, steht das Interesse Koch-Grünbergs an den „Anfängen der Kunst“ in Zusammenhang mit künstlerischen Strömungen

seiner Zeit. Künstler des Expressionismus, die sich selbst gern „Wilde“ nannten, suchten in Masken aus der wilden Kunst ihren Anfang und Orientierungspunkt. So etwa Emil Nolde, der 1913 selbst an einer ethnologischen Expedition teilnahm: Dort und in den Museen erblickt er die Erzeugnisse der „Ur- und Naturvölker“, die er als „beglückende, herbe Urkunst“ bezeichnet. Auch andere Künstler - etwa Pablo Picasso - suchten nach Inspiration in Kunstwerken aus exotischen, außereuropäischen Kulturen.

Zu den kreativen Leistungen „primitiver Völker“ gab es zu jener Zeit verschiedene Thesen: Eine Gruppe von Forscher beharrte darauf, das es sich dabei nicht um künstlerische Ausdruckformen handelt, sondern um handwerkliche Produkte, die nur einem bestimmten praktischen und religiösen Zweck dienen, aber nicht als Kunst im europäischen Sinne zu betrachten sind.

Koch-Grünberg hingegen gehörte zu jenen Wissenschaftlern, die der künstlerischen Kreativität der „Naturvölker“ viel Interesse und Achtung entgegenbrachten. So schreibt er in den „Anfängen der Kunst“: „Stark beabsichtigt ist die ästhetische Wirkung, wenn der Künstler Tierfiguren, die schon an ihren Umrissen leicht zu identifizieren sind, (dennoch zusätzlich noch) mit schmückenden Abzeichen ausstattet.“ (Koch-Grünberg 1905:30)

Ein weiterer wesentlicher Aspekt der Kunst der Indianer war für Koch-Grünberg ihre expressives Element der „Ausdruck von Innerem“. Auch in diesem Zusammenhang gibt es Verbindungen zum Expressionismus: So stellten sich die Expressionisten gegen den Materialismus und wollten - wie etwa Franz Marc - durch ihre Kunst „eine Brücke ins Geisterreich“ bauen. Auch die Kunst der Indianer tief von geistigen und religiösen Vorstellungen durchdrungen. Dieser Aspekt ist für Koch-Grünberg von besonderem Interesse. (Münzel 1988: 183-185).

1.2.1.8. Die Zeichnungen

Koch-Grünberg verteilte Papier und Bleistift und regte die Indianer an zu zeichnen. Dabei entstanden etwa 500 Zeichnungen, sie stammen von Künstlern verschiedener indigener Völker in Nordwestbrasilien (Oberer Rio Negro und Yapura) und umfassen ein breites Spektrum von Motiven und Stilen. Koch-Grünberg geht in seinem Kommentar auf kunsttheoretische Fragen ein, seine Erläuterungen beziehen sich weiters auf den ethnographischen Kontext der Zeichnung und des Zeichners und

schildern mitunter die Situation, in der einzelne Skizzen entstanden. Besondere Berühmtheit erlangte jene Zeichnungen, die den Forscher und seinen Mitarbeiter Max Schmidt abbilden.

Wird noch vervollständigt!

Bibliographie:

Bornemann, Fritz 1970: P. Martin Gusinde S.V.D. (1886-1969). Eine Biographische Skizze. *Anthropos* 65: 736-757.

Koch-Grünberg, Theodor 1905: *Die Anfänge der Kunst im Urwald. Indianer-Handzeichnungen auf seinen Reisen in Brasilien gesammelt*. Berlin.

Koch-Grünberg, Theodor 1916: *Von Roroima zum Orinoco*. Band 1, Berlin, Dietrich Reimer

Koch-Grünberg, Theodor 1920: *Indianermärchen aus Südamerika*. Jena, Eugen Diederichs Verlag

Koch-Grünberg, Theodor 1921: *Zwei Jahre bei den Indianern Nord-westbrasilien*. Stuttgart, Strecker und Schröder.

Koch-Grünberg, Theodor 1923: *Von Roroima zum Orinoco*. Band 2, Stuttgart, Strecker und Schröder.

Gusinde, Martin 1925: Th. Koch-Grünberg und sein Lebenswerk. *Anthropos* 20: 702-717.

Gusinde, Martin 1930: Das Brüderpaar in der südamerikanischen Mythologie. *Acta des 23. Internationalen Kongresses der Americanisten* (New York 1928): 687-689.

Gusinde, Martin 1931: *Die Selk'nam. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der großen Feuerlandinsel*. (Die Feuerland Indianer Bd.1) Mödling bei Wien, Anthropos Verlag.

Kraus, Michael 2000: Zwischen fröhlicher Teilnahme und melancholischer Beobachtung. Erwartung und Enttäuschung in wissenschaftlichen Reiseberichten aus dem östlichen Südamerika. In: Münzel, M., B. Schmidt und H. Thote (Hrsg.), *Zwischen Poesie und Wissenschaft. Essays in und neben der Ethnologie*. Marburg, Curupira: 63-87.

Lehmann, Rudolf 1940: K.Th.Preuß (Nachruf). *Zeitschrift für Ethnologie* 71: 145-150.

Münzel, Mark 1988: Das Fromme Lachen über den bärtigen Barbar. Indianische Geisterbilder um die Jahrhundertwende. In: Ders. (Hrsg.) *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Roter Faden zur Ausstellung 14, Frankfurt/main, Museum für Völkerkunde: 173-242.

1.3. Große Theorien

Wichtige theoretische Werke in bezug auf die Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas entstanden zwischen 1935 und 1970.

Eine Forschungsrichtung beschäftigte sich mit der **Verbreitung von Kulturen und Kulturmerkmalen** und dem **Erstellen von Kulturregionen** (*culture areas*) in der Tradition der US-amerikanischen *cultural anthropology*. Diese Theorien stehen auch in Zusammenhang mit Fragen nach der sozialen, ökonomischen und politischen Entwicklung der indianischen Kulturen sowie mit Thesen zum Verhältnis von gesellschaftlicher Organisation und natürlicher Umwelt, etwa im Rahmen der Kulturökologie, wie sie von Julian Steward entwickelt wurde (Steward 1948, 1955). In dieser Tradition stehen auch einige wichtige Arbeiten von John Murra, die sich teils aus kulturökologischer, teils aus substantivistischer Perspektive mit Ökonomie und Gesellschaft des Inkareichs beschäftigen (Murra 1956/1980, 1975).

Einen weiteren wesentlichen theoretischen Impuls zur Erforschung indianischer Kulturen setzte Claude Lévi-Strauss, der wichtigste Vertreter des Strukturalismus in der Kultur- und Sozialanthropologie. Seine Werke zur Analyse von Mythen und Weltbildern (Lévi-Strauss 1964/1976, 1966/1972, 1968/1973, 1971/1975) aber auch seine Untersuchung von Verwandtschaft und sozialen Strukturen (Lévi-Strauss 1958/1967) hatten nachhaltigen Einfluß auf Modelle und Theorien zur Untersuchung von sozialen und symbolischen Beziehungen (in Lateinamerika). In dieser Tradition stehen u.a. viele ForscherInnen, die sich mit Weltbild und Gesellschaft im Amazonasgebiet beschäftigen, z.B. Peter Riviere 1969, 1993, Steve Hugh Jones (1979), Philippe Descola (1992, 1994, 1996) oder Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2001).

Ein wichtiges Forschungsfeld beschäftigt sich mit Fragen der sozialen, politischen und ökonomischen Organisation lateinamerikanischer Gesellschaften.

Im Mittelpunkt des Interesses und der Theorienbildung stehen verschiedene Formen von Macht und Herrschaft. Diese werden in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen untersucht: Zum einen im Kontext von tendenziell egalitären Gesellschaftsformen, zum anderen im Rahmen von komplexen und stratifiziert (sozial geschichteten) sozialen Gefügen (vgl. z.B. Lowie 1948). Wichtige Impulse in diesem

Forschungsfeld kamen von Eric Wolf, dessen Modell zur Analyse komplexer Gesellschaften die Basis für viele Studien zur lateinamerikanischen Gesellschaft bildete (Wolf 1956, 1967).

Fragen nach Macht und Herrschaft sowie die Analyse von ökonomischen Prozessen wurden auch wesentlich von substantivistischen und (neo-) marxistischen Modellen in der Kultur - und Sozialanthropologie inspiriert. Sie wurden sowohl von Anthropologen des Nordens (Europa, USA) zur Analyse der sozialen und ökonomischen Verhältnisse in Lateinamerika herangezogen und dabei modifiziert, als auch von Wissenschaftlern in Lateinamerika stark rezipiert. Zu dieser Forschungsrichtung zählen u.a. Arbeiten von John Murra (1956/ 1980) und Maurice Godelier (1984) zur Gesellschaft und Ökonomie im Inkareich. Andere Ansätze vertreten die Arbeiten von Oscar Lewis zur „Kultur der Armut“. Sie lösten heftige politische Kontroversen aus, bildeten aber auch die Grundlage für viele Studien im Rahmen der Stadt-Anthropologie (*urban anthropology*) (Lewis 1961, 1965/1999, 1966, Golte ****)

Theorien und Modelle zu verschiedenen Dimensionen interkultureller Prozesse bilden einen weiteren Schwerpunkt der kultur-und sozialanthropologischen Lateinamerika Forschung, der zwischen 1970 und 1990 besonders intensiv bearbeitet wurde. Interkulturalität war schon vor der Conquista ein wichtiges Charakteristikum der gesellschaftlichen Gefüge in Mittel- und Südamerika. Seit 500 Jahren prägt die spezifische Dynamik der kolonialen und quasi- kolonialen Gesellschaft viele Aspekte von transkulturellen Beziehungen, die im Rahmen der komplexen lateinamerikanischen Gesellschaft einen besonderen Stellenwert einnehmen. Diese stehen auch in Zusammenhang mit der verstärkten Vernetzung von ökonomischen und sozialen Prozessen im transnationalen Raum, die seit 1500 fortschreitet und sich heute in Form der Globalisierung manifestiert. Wichtige Arbeiten und theoretische Ansätze in diesem Forschungsfeld lieferten u.a. Michael Taussig (1980, 1987), Norman Whitten (1981, 1985), Eric Wolf (1982/86), Sidney Mintz (1985) oder Guillermo Bonfil Batalla (1987, 1990).

Aus der Vielfalt der theoretischen Ansätze und Forschungsfelder sollen hier beispielhaft drei Ansätze genauer behandelt werden, die bis heute wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung der „Forschungslandschaft“ der Kultur- und Sozialanthropologie in Lateinamerika ausüben:

- ✎ **Der *Culture Area Approach* und die Kulturökologie (Julian Steward)**
- ✎ **Der Strukturalismus (Claude Lévi Strauss)**
- ✎ **Die Theorie der komplexen Gesellschaft (Eric Wolf)**

1.3.1. Kulturen und Kulturregionen: Der „*culture area approach*“

Ein wichtiges Forschungsfeld der Anthropologie in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts war die Klassifikation von Gesellschaften und Kulturen. Einige Theorien entwickelten Ordnungsschemata, die primär auf der Periodisierung von kultureller Entwicklung basierten, und standen in enger Beziehung zum Evolutionismus. Diese Theorien klassifizierten verschiedenen Gesellschaftsformen an Hand ihrer Stellung im Rahmen einer Entwicklungsskala, die von primitiven Kulturen (Naturvölker) bis zu Hochkulturen und schließlich zur gegenwärtigen westlichen Gesellschaft reicht. Die historische Abfolge von sozialen und politischen Organisationsformen wurde dabei oft als ein generelles Schema zur Einteilung und Zuordnung verschiedener Kulturen der Gegenwart verwendet. Andere Wissenschaftler entwickelten verschiedene globale Theorien zur Verbreitung von Kulturen und zu den Bewegungen bzw. Strömen von Kulturelementen (Diffusionismus).

Kritiker dieser Forschungsrichtungen suchten nach anderen Kriterien und Modellen, um die Vielfalt von Kulturen zu ordnen und eine Grundlage für kulturvergleichende Forschungen zu schaffen. Die Kulturanthropologie in den USA beschäftigte sich (auf der Basis älterer Modelle aus dem deutschsprachigen Raum) zu Beginn des 20. Jahrhundert mehrere Jahrzehnte lang mit diesen Fragen, insbesondere in bezug auf die indianischen Kulturen. Dies entsprach auch den praktischen Anforderungen der ForscherInnen, ging es doch auch darum, eine Fülle von Informationen über einzelne indianische Gesellschaften zu ordnen. Man spricht in diesem Zusammenhang auch vom „*mapping*“ der indianischen Kulturen, also dem Erstellen von Verbreitungskarten und der Einteilung von Gesellschaften und ihren Merkmalen in verschiedene Kategorien.

Karte

Der „*culture area approach*“, die Kategorisierung von Kulturen in einem geographischen Kontext, also das Erstellen von Kulturregionen, kann als ein Gemeinschaftsprodukt verschiedener Wissenschaftler betrachtet werden, die unterschiedliche Aspekte der Problematik in den Vordergrund ihrer Analysen stellten, unter ihnen Franz Boas, Alfred Kroeber, Otis Mason, Julian Steward und Clark Wissler (vgl. Harris 1968: 374ff). Besondere Bedeutung kommt dabei Franz Boas zu: Er lenkte er die Aufmerksamkeit auf die spezifischen historischen und kulturellen Gegebenheiten einer Region, betonte die Vielfalt von lokalen Historien und kulturellen Gefügen und forderte eine detaillierte ethnographische und historische Untersuchung einzelner Regionen. Solche Studien können dann auch die Basis für größere vergleichende Analysen darstellen (vgl. Harris 1968: 250-289).

Weitere wichtige Forschungsfragen in diesem Kontext waren: Welcher Zusammenhang besteht zwischen Gesellschaftsformen und der geographischen Region, in der sie angesiedelt sind, insbesondere mit den jeweiligen ökologischen Bedingungen, in denen sie leben? Inwieweit können solche geographische Gruppierungen (Kulturregionen) zum Verständnis von kulturellen Unterschieden und Gemeinsamkeiten beitragen?

1.3.1.1. Julian Steward und das „Handbook of South American Indians“

Einige Vertreter des „*culture area approach*“ beschäftigten sich besonders intensiv mit indianischen Kulturen in Mittel- und Südamerika. Einen wichtigen Beitrag leistete dabei Alfred Kroeber: Er verwies auf den Zusammenhang von Subsistenzformen sowie Bevölkerungsdichte mit bestimmten Formen des ökologischen Habitats. Er erstellte u.a. eine Systematik von ökologischen Provinzen und verglich sie mit der Verbreitung bestimmter Kulturpflanzen und verschiedener Subsistenzformen (Kroeber 1939, Harris 1968: 339-340). Er definierte auch verschiedene Kulturregionen für Südamerika an Hand der geographischen Großräume.

Karte Steward Handbook

Seine Arbeiten waren wesentliche Anregungen für Julian Steward und das „*Handbook of South American Indians*“ (1948, 1963). In diesem 7-bändigen Werk, das insgesamt mehrere tausend Seiten umfaßt, versuchte Steward zum einen den Wissensstand seiner Zeit über die verschiedenen Kulturen und Kulturregionen zusammenzufassen. Die einzelnen Abschnitte wurden von namhaften Spezialisten für die einzelnen Regionen verfasst, sie

behandeln verschiedene Aspekte von Kultur und Gesellschaft (materielle Kultur, Subsistenz, soziale und politische Organisation, Mythologie, Religion und Ritual). In diesem Sinne war und ist das *Handbook* das wichtigste Nachschlagewerk, eine Art Datenbank über die Ethnographie und den Stand der Forschung in Südamerikas in der Mitte des 20. Jahrhunderts.

Während in einigen Fällen die ethnographischen Angaben weiterhin Gültigkeit haben, sind sie in anderen Fällen obsolet. So liegt heute für viele indianische Kulturen, die in den 50er Jahren nur sehr fragmentarisch erforscht waren, eine Reihe von Arbeiten vor, die sich mit verschiedenen Dimensionen dieser Gesellschaften genau auseinander setzen. Das heißt jedoch keineswegs, dass das ethnographische Projekt in Lateinamerika als abgeschlossen zu betrachten ist. Zum einen bringen Veränderungsprozesse wie Synkretismus und Hybridisierung immer wieder neue kulturelle Formen hervor, zum anderen existiert weiterhin eine Vielzahl von indianischen Kulturen (z.B. im Amazonasgebiet), die bislang nur unzureichend dokumentiert und analysiert wurde.

Das *Handbook* präsentiert auch die zentralen Thesen Steward zu den Kulturregionen Südamerikas, vor allem in Zusammenhang mit den Beziehungen zwischen Gesellschaft und natürlicher Umwelt (Kulturökologie), die in seinen späteren Werken noch ausbaute (Steward 1955, 1977). Eine Kurzfassung des *Handbook* wurde von Julian Steward und Louis Faron im Jahr 1959 unter dem Titel „*Native Peoples of South America*“ publiziert.

Ähnliche Überblickswerke wurden im den folgenden Jahrzehnten auch für andere Regionen Lateinamerikas erstellt: Die 12 Bände des „*Handbook of Middle American Indians*“ folgen in ihrem Aufbau dem Werk von Steward. Ihre ethnographischen Daten sind etwas neuer als jene von Südamerika, und können teilweise weiterhin als Basis-Information für die Ethnographie indianischer Gemeinschaften in diesem Raum verwendet werden.

Ein weiteres ethnographisches Überblickswerk (wenn auch von geringerem Umfang) entstand in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts: „Die Indianer. Kulturen und Geschichte der Indianer Nord-, Mittel- und Südamerikas.“ (Lindig und Münzel 1978).

1.3.1.2. Das Konzept der ethno-linguistischen Gruppen

Das „*Handbook of South American Indians*“ übte wesentlichen Einfluß auf

die Begriffe und Definitionen zur Klassifikation und Typologie von indianischen Gemeinschaften aus. Das betrifft sowohl die Kulturregionen, als auch kleinere kulturelle und soziale Einheiten.

Karte „Stämme“

Steward und Faron kritisieren die Verwendung des Begriffs „Stamm“ (*tribe*) als Bezeichnung für kulturelle und soziale Gemeinschaften in Südamerika. Der Begriff wurde von den AnthropologInnen immer wieder sehr diffus auf unterschiedliche soziale und sprachliche Gruppen angewandt. Einerseits wurde er zur Bezeichnung von kleinen nomadisierenden Gruppen von Jäger- und SammlerInnen (*band*) herangezogen, andererseits zur Bezeichnung von größeren sozialen, sprachlichen und/oder politischen Verbänden. So wurden etwa die Tupinampá, die in verstreuten und oft untereinander verfeindeten Verbänden ca. 2000km der brasilianischen Küste bewohnten, ebenso als „Stamm“ bezeichnet, wie irgendeine isolierte kleine Siedlung, die nach ihrem momentanen Anführer benannt wurde.

Weiters umfassen die indianischen Kulturen Lateinamerikas viele soziale und politische Verbände, die keinerlei Charakteristika tribaler Gesellschaften aufweisen, sondern u.a. Staaten bildeten (z.B. Inka, Azteken). Um der Begriffskonfusion (besonders in bezug auf die Bezeichnung „Stamm“) Einhalt zu gebieten, wird von Steward und Faron der Begriff „sozio-linguistische Gruppe“ verwendet: Dieser Begriff bezeichnet Gruppen, die eine gemeinsame Sprache sprechen und ein soziales (und kulturelles) Gefüge miteinander teilen (teilweise wird dieser Begriff analog zu jenem der „Ethnie“ bzw. „ethnischen Gruppe“ gebraucht). Die spezifischen kulturellen Merkmale von sozio-linguistischen Gruppen werden durch ihre Zugehörigkeit zu einem kulturellen Typus bzw. einer Kulturregion definiert (Steward und Faron 1959: 16-21).

1.3.1.3. Kultur und Sprache - eine komplizierte Beziehung

Die indianischen Kulturen Lateinamerikas zeichnen sich durch die weltweit größte Sprachenvielfalt aus, so gibt es etwa in Südamerika an die 700 Einzelsprachen und etwa 100 Sprachfamilien. Die Sprachenvielfalt wird von Linguisten und Archäologen mit der Besiedlungsgeschichte des Kontinents - vor allem mit der Existenz von kleinen, über längere Zeiträume isolierten Gruppen - in Verbindung gebracht. Wenngleich die indianischen Gemeinschaften ebenfalls ein große Bandbreite von kulturellen und sozialen Gefügen umfassen, so ist

diese jedoch nicht direkt mit der sprachlichen Vielfalt verbunden.

Karte Sprachfamilien

Die Sprache bildet ein wichtiges Kriterium der Klassifikation von Gruppen, sie ist jedoch nur teilweise mit deren spezifischer Kultur verbunden. So gibt es keine Übereinstimmung zwischen der Zugehörigkeit zu einer Sprachfamilie und zu einer Kulturregion. Gruppen, die derselben Sprachfamilie angehören, können extrem unterschiedliche soziale und politische Organisationsformen aufweisen und verschiedenen Ebenen sozio-politischer Integration angehören (Steward und Faron 1959)

In Südamerika existieren etliche kulturelle Gefüge, die sich durch weitreichende Gemeinsamkeiten auszeichnen, wobei jedoch einzelne Gruppen unterschiedliche Sprachen sprechen. Ein gutes Beispiel bildet ein Gefüge von neun sozio-linguistischen Gruppen in der Montaña in Ecuador und Peru. Unterschiede und Gemeinsamkeiten in Bezug auf Sprache und andere Merkmale von Kultur und Gesellschaft sind keineswegs kongruent sondern folgenden anderen Prinzipien bzw. wirken zufällig (Gippelhauser 1993).

Solche Gefüge unterschiedlicher sozio-linguistischer Gruppen sind oft durch Tausch- und Heiratsbeziehungen aufs engste miteinander vernetzt, sodass sie miteinander noch eher eine soziale und kulturelle Einheit darstellen, als jede einzelne Gruppe für sich- etwa in der Region des oberen Rio Negro in Brasilien und Kolumbien. Die meisten Menschen in diesem Gefüge (wie auch in vielen andere indianischen Gemeinschaften) sind mehrsprachig, Heiraten finden präferentiell zwischen Angehörigen verschiedener sozio-linguistischer Gruppen statt (Exogamie).

Dies bedeutet nicht, dass keine Beziehung zwischen Kultur und Sprache existiert. Diese kommt deutlich in Bezug auf Symbole, Konzepte und Bedeutungen zum Ausdruck, ein besonders enges Verhältnis besteht dabei zwischen Sprache, Denken und Weltbild (vgl. u.a. Gugenberger 1999 für das Quechua).

1.3.2. Umwelt und Gesellschaft: Die Kulturökologie von Julian Steward

Ausgehend von der Dokumentation, dem Kategorisieren und „*mapping*“ von indianischen Kulturen interessierte sich eine Gruppe von AnthropologInnen besonders für Fragestellungen in Bezug auf das

Verhältnis von natürlicher Umwelt und Gesellschaftsform.

Im Laufe von ca 20.000 Jahren, seit dem Überschreiten der Beringstraße durch verschiedene Gruppen von „Paleoindianern“ bis zur Zeit der spanischen Eroberung entstand in Amerika eine große Bandbreite von Gesellschaften und Kulturen. Zur Zeit der *Conquista* bestand in Lateinamerika (vor allem in Südamerika) ein große Vielfalt von verschiedenen Subsistenz- und Gesellschaftsformen (von Jägern und Sammlern in unterschiedlichsten Arten von Habitat bis zu stratifizierten staatlichen Gesellschaften), die ihre jeweilige physische Umwelt sehr gut nützten, also sehr gut an ihr spezifisches ökologischen Umfeld angepasst waren (vgl. Wilson 1999). Diese Situation veränderte sich zwar im Zuge von Kolonialisierung und Globalisierung, blieb aber fragmentarisch bis heute bestehen.

Julian Steward ging von der Beobachtung aus, dass „in Südamerika weitreichende Verflechtungen zwischen Umwelt und kulturellen Typen“ bestehen (Steward und Faron 1959:45). Aufbauend auf Ansätzen des „*culture area approach*“ (u.a. von Clark Wissler und Alfred Kroeber) sowie unter dem Einfluß von Theorien der Ökonomen Carl Wittvogel und Karl Polyani entwickelte er verschiedene Modelle, um die Gesellschaftsformen in Südamerika und ihre Beziehungen zur natürlichen Umwelt zu ordnen und zu analysieren.

Damit begründet er die Forschungsrichtung der Kulturökologie (*cultural ecology*), die zwischen 1960 und 1980 (u.a. im Rahmen des Kulturmaterialismus von Marvin Harris) besonderes bedeutend war und bis heute von vielen WissenschaftlerInnen betrieben wird (vgl. Wilson 1999). Sie stellt einen interdisziplinären Ansatz dar, der Methoden und Modelle der Archäologie, der Kultur- und Sozialanthropologie und der Biologie integriert und steht in Zusammenhang mit dem „*four field approach*“ der Anthropologie in den USA. Sie setzte auch wichtige Impulse für die Entwicklung der Ethnobotanik und der Ethnozoologie, sowie für das Verhältnis von indianischen Kulturen und Naturschutz (z.B. im Amazonasgebiet).

Ein stärker von der Biologie beeinflusster Zweig dieser Forschungsrichtung ist die Evolutionsökologie (*evolutionary ecology*), die den Menschen, seine Kultur und seine Beziehungen zur natürlichen Umwelt in erster Linie im Kontext der biologischen Evolution mit den entsprechenden theoretischen Modellen untersucht. Sie beschäftigt sich in diesem Sinne in Lateinamerika hauptsächlich mit Gemeinschaften von Jägern und Sammlern und tropischen Wald-Gartenbauern.

1.3.2.1. Geographische Regionen, Umwelttypen und Ebenen sozio-politischer Integration

Im Mittelpunkt des Modells von Julian Steward steht das Konzept der „*levels of sociopolitical integration*“ (Ebenen sozio-politischer Integration). Es unterscheidet vier große Typen von Gesellschaften entsprechend ihren Merkmalen wie Bevölkerungsdichte, Subsistenz und Produktivität, Siedlungsform und Siedlungsgröße und politische Organisationsform. Diese Merkmale bilden in seinem Modell den Kern einer Kultur (*cultural core*), alle anderen Faktoren sind Variable des „Kulturkerns“ und werden von ihm bestimmt.

Steward ordnete die indianischen Kulturen Südamerikas vier großen Typen sozio-politischer Integration zu (Staaten, Häuptlingstümer, dörfliche Gemeinschaften, nomadische Jäger und Sammler bzw. „Marginale“) und untersuchte in der Folge ihre Verbreitung im Verhältnis zu größeren Umwelttypen bzw. geographischen Zonen. Er bemerkte, dass - besonders zur Zeit des ersten Kontakts mit den Europäern - Gesellschaften mit einem bestimmten sozio-politischem Integrationsniveau sehr klar auf einzelne Regionen verteilt waren:

Die großen Staaten, die auf Bewässerungswirtschaft aufbauten, waren alle im zentralen Andenraum und an der angrenzenden Pazifikküste angesiedelt, Häuptlingsgesellschaften fanden sich vor allem in den andinen Randzonen und im Nordwesten des Kontinents, dörfliche Gesellschaften von Brandrodungsbauern ohne ausgeprägte zentrale politische Organisation siedelten in erster Linie im Regenwald des Amazonasbeckens, nomadische Jäger und Sammler (sogenannte „Marginale“) bewohnten die wenig produktiven, marginalen Zonen des Kontinents im Süden, z.B. Gran Chaco, Patagonien oder Feuerland.

Karte

Das Konzept der Ebenen sozio-politischer Integration bezieht sich also auf verschiedene Aspekte einer Gesellschaft und setzt sie in Beziehung zu den jeweiligen Umweltbedingungen, wobei verschiedene Faktoren zusammenwirken und einander bedingen. In Stewards Modell stellen die Umweltbedingung den ausschlaggebenden Faktor dar, auf den alle weiteren aufbauen.

Tabelle: Integrationsniveau

Die zentrale These Stewards - die Umwelt (Natur) bedingt die Gesellschaft (Kultur) - wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von vielen WissenschaftlerInnen aufgegriffen, kritisiert, überprüft, verfeinert und auf verschiedene regionale Kulturen angewandt.

Wichtige Forschungsfragen in diesem Kontext waren u.a.:

Inwieweit vernachlässigt Stewards Modell die ideelle Dimension von Kultur (Denken, Weltbild, Religion etc.) und hängt einem übertriebenen Materialismus und Umweltdeterminismus an?

Liegt dem Modell Stewards ein statisches Kulturkonzept zugrunde, das Bewegung und Veränderung zu wenig Rechnung trägt?

Wie gestaltet sich das Verhältnis von Umwelt und Gesellschaft in bestimmten Regionen (z.B. Amazonasgebiet) und bei spezifischen ethno-linguistischen Gruppen?

Genau welche Faktoren in bezug auf die Beziehung zwischen Umwelt und Subsistenz sind ausschlaggebend für eine bestimmte Ebene der sozio-politischen Integration?

Wie kann eine bestimmte Gesellschaftsform bzw. Lebensweise zum Erhalt spezifischer Ökosysteme (z.B. Regenwald) beitragen?

Zu diesem Abschnitt vgl. Steward 1948, Steward 1955, Steward und Faron 1959, Harris 1968, Wilson 1999: 11-14

1.3.3. Strukturele Anthropologie in Traurigen Tropen: Claude Lévi-Strauss in Lateinamerika

Claude Lévi-Strauss führte Feldstudien in Brasilien durch, Eindrücke, Reflexionen und wissenschaftlich Ergebnisse dieser Forschungsreisen fließen auf mehreren Ebenen in sein Werk ein. Dazu zählt die Bearbeitung seiner Erlebnisse im Rahmen des wissenschaftlich-literarischen Werkes „Traurige Tropen“, das eines der bekanntesten Werke der Anthropologie darstellt (Lévi-Strauss ***). Ein zentraler Teil seines Schaffens beschäftigt sich mit der Mythologie indianischer Kulturen (Mythologiques), aber auch andere Forschungsfelder (Verwandtschaftsethnologie, politische Anthropologie, Schamanismus) werden im Rahmen seiner „strukturellen Anthropologie“ behandelt.

1.3.3.1. Biographische Skizze

geb. 1908 (Brüssel)

1931	Studienabschluss in Philosophie
1935-1938	Lehrtätigkeit in São Paulo
1935-1939	mehrere Forschungsreisen im Mato Grosso und im Amazonasgebiet
1940	Lehrtätigkeit an der New School for Social Research in New York
bis 1948	Lehrtätigkeit und diplomatische Tätigkeit in den USA
1948	Dissertation: „La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara“ und „Les Structures élémentaire de la parenté“
ab 1949	Direktor des Musée de l'Homme in Paris Leitende Position an der École Pratique des Hautes Études (Paris), (Professur für vergleichende Religionswissenschaft oraler Kulturen)
ab 1959	Mitglied des Collège de France
1982	Emeritierung

Quelle: Pouillon ***

1.3.3.2. Strukturele Anthropologie

Claude Lévi-Strauss ist aufs engste mit der Forschungsrichtung der Strukturellen Anthropologie verbunden, der er sich sein ganzes Leben

gewidmet hat. Generell sucht Lévi-Strauss in seinen wissenschaftlichen Arbeiten nach Regelsystemen für die sozio-kulturelle Praxis, die in allen Handlungsweisen und in allen kognitiven Produkten der untersuchten Gesellschaften oder Kultur wiederkehren. Die Analyse solcher Regelsysteme erfolgt mittels von Methoden, die stark von jenen der Sprachwissenschaft beeinflusst sind. Lévi-Strauss übernimmt und adaptiert dabei primär Theorien von Ferdinand de Saussure und Roman Jakobson.

„Die wichtigste Grundvoraussetzung, auf der die gesamte strukturelle Anthropologie von Lévi-Strauss aufbaut, ist die Bestimmung des „sozialen“ Zeichens als ein solches, dessen Bedeutung der Effekt differenzieller und oppositioneller Relationen zu anderen Zeichen ist. Unter diesem Gesichtspunkt kann man davon ausgehen, dass den in menschlichen Kulturen vorkommenden Bedeutungs- und Sinnsystemen, jene allgemeinen und universellen „semiologischen“ Merkmale eingeschrieben sind, die Ferdinand de Saussure am System der Sprache diskutierte. (Katschnig 2000:5)

Lévi-Strauss wendet diese Theorie und ihre Methoden zunächst auf die Untersuchung von Verwandtschaftssystemen an und zeigt dabei ihre formale Analogie zu phonetischen Systemen (vgl. u.a. Lévi-Strauss 1949/). Im Mittelpunkt seiner Analyse steht die Bedeutung des „Frauentausches“ im Zusammenhang mit der Eheschließung. Dieses Tauschsystem impliziert ein Inzestverbot und bildet so die Grundlage für Familie und Verwandtschaft: „Verwandtschaft gestaltet sich durch spezifische Formen der Heirat und setzt sich durch diese fort.“ (Lévi-Strauss 19)

Verwandtschaft bildet die Basis von Kultur, durch sie grenzt sich die menschliche Gesellschaft von jener der Tiere ab:

„Das Inzestverbot ist gleichzeitig an der Schwelle der Kultur, in der Kultur, und, in gewissem Sinne ... die Kultur selbst ... Es ist der grundlegende Schritt, denak dem, durch den und vor allem in dem sich der Übergang von der Natur zur Kultur vollzieht.“ (Lévi-Strauss 1981:73)

Verwandtschaft wird hier nicht als eine biologische Kategorie verstanden, sondern vielmehr als ein soziales, vor allem aber (in Anlehnung an die Linguistik) als ein symbolisches System.

Verwandtschaftliche Beziehungen bauen demnach auf Tauschbeziehung auf, die für Lévi-Strauss im Zentrum des sozialen Systems stehen. Hier steht er in der wissenschaftlichen Tradition seines Onkels Marcel Mauss, der in seinem Buch „Die Gabe“, Tauschbeziehungen als „*fait social total*“ also als grundlegende und ganzheitliche soziale Gegebenheit bezeichnete (Mauss). In diesem Sinn beschäftigt sich Lévi-Strauss u.a. mit Fragen der politischen Struktur, z.B. mit dem Häuptlingstum bei den Nambikwara in Brasilien.

Lévi-Strauss wendet die Strukturele Anthropologie auf verschiedene Forschungsfelder an. Mehrere Jahrzehnte widmet er sich Fragen der Struktur des menschlichen Denkens, und damit in Zusammenhang der Struktur von Weltbildern und Mythen (Begibt man sich auf die Suche nach den Strukturen, die den Mythen zugrunde liegen, so forscht man nach den logischen Strukturen des Denkens). Die Grundlagen der Methode der strukturalen Mythenanalyse legte Lévi-Strauss in dem Artikel „Die Struktur der Mythen“ dar (Lévi-Strauss 1967:226-253). Alle Mythen sind zuallererst linguistische Gebilde:

„Sie sind, wie im Falle einer mündlichen Überlieferung, selbst aus Sprache gemacht. Aber auch die visuellen Mythen, die in unserer Gesellschaft zunehmend die anderen verdrängen, sprechen eine Sprache: sie enthalten einen Code, in dem sie abgefaßt sind und sie enthalten eine Botschaft, die sie übermitteln wollen. Sie stellen für sich Systeme von Mitteilungen dar.“ (Oppitz 205-206)

Das größte Projekt von Lévi-Strauss sind die *Mythologiques* (Mythologica), eine vergleichende Untersuchung zur Mythologie des amerikanischen Kontinents. Der Mythenvergleich wird darin zur zentralen Analyse- und Darstellungsmethode. Auf rund 2500 Seiten und an Hand von 813 Mythen versucht er die Einheitlichkeit der Mythologie Amerikas nachzuweisen.

Hand in Hand mit der räumlichen Ausdehnung des Rahmens seiner Arbeit entwickelt sich bei Lévi-Strauss die Auffassung vom Mythos als einem Netz von Transformationen. Er geht davon aus, dass auch ein großes mythisches System, bestehend aus einer Anzahl sich gegenseitig transformierender Mythen, nicht geschlossen ist. Jedes mythische System verweist wiederum auf andere mythische Systeme, die es mitbestimmen und die ihrerseits von ihm mitbestimmt werden.

1.3.3.3. Traurige Tropen: Lévi-Strauss auf Feldforschung

„Soll ich, der ergraute Vorläufer all derer, die sich heute im Busch herumtreiben, denn der einzige bleiben, der nur Asche in seinen Händen mitgebracht hat? Ist meine Stimme die einzige, die vom Scheitern der Flucht Zeugnis gibt?“ (Lévi-Strauss 1989/1955: 35)

Der wissenschaftliche Reisebericht von Claude Lévi-Strauss stellt einen der Bestseller ethnologischen Schreibens dar. Dieser Umstand soll nicht zur Annahme verleiten, hier werden Erfahrungen von besonders gut gelungenen Feldforschungen berichtet: Im Gegenteil, das Buch ist voll von Lamentationen verschiedener Art und erzählt eine Geschichte voll von Zweifeln, Enttäuschungen und Scheitern.

Das Buch entstand zu einer Zeit, als Lévi-Strauss in keiner akademischen Position verankert war und sich für einige Zeit enttäuscht von der universitären Welt abwandte. „Enttäuschung“ - so schreibt Michael Kraus - ist zugleich eine der zentralen Kategorien dieses berühmt gewordenen Reiseberichts. Liest man Traurige Tropen hinsichtlich der darin vorgetragenen Felderfahrungen und impliziten Forschungserwartungen, so fällt eines permanent ins Auge: Was auch immer in dem Buch passiert, Lévi-Strauss ist enttäuscht (Kraus 2000:66).

Diese Enttäuschung kommt auf mehreren Ebenen zum Ausdruck: Zu Beginn seiner Reise ist Lévi-Strauss von der Philosophie enttäuscht, die er nach eigenem Bekunden ohnehin nur aus Abneigung gegen andere Fächer studiert hat, deswegen wendet er sich der Ethnologie und der Feldforschung zu. Am Ende wendet er sich auch davon wieder ab, und zwar mit den Worten: „Lebt wohl Wilde! Lebt wohl, Reisen!“ Enttäuscht ist er von seinen Feldforschungen, vor allem von den indianischen Gemeinschaften, die sich seiner Ansicht nach in einem Zustand kulturellen Verfalls befinden („... zu meiner großen Enttäuschung [sind es] keine `wirklichen Indianer´ und noch viel weniger `Wilde´ ...“) (Lévi-Strauss 1989/1955: 144, Kraus 2000: 66).

Das wundert wenig, wenn man in Betracht zieht, dass seine „Feldlektüre“ oft die Reiseberichte von Jean de Léry aus dem 16. Jahrhundert waren, auf die er immer wieder bezug nimmt und mit denen er das Vorgefundene vergleicht. Nur zu leicht kommt er zu dem enttäuschten Schluß, dass „... das wesentliche für immer verloren ist“.

Permanent auf der Suche nach unberührten, ursprünglichen Kulturen reist er unter großen Strapazen mehrmals in den Mato Grosso und in das Amazonasgebiet. Dabei sammelt er durchaus interessante empirische Daten von verschiedenen indianischen Gruppen, die später immer wieder in sein Werk einfließen. Seine Enttäuschung bleibt jedoch immer latent vorhanden oder tritt schnell nach einer freudigen Phase wieder ein: Auf einer seiner Forschungsreisen hört Lévi-Strauss von einer Indianergruppe, die bislang noch nicht kontaktiert worden war. Es handelt sich dabei um die Tupi-Kawahib, Nachfahren jener Tupi-Gruppen, welche von den französischen Handelsreisenden und Chronisten im 16. Jahrhundert beschrieben worden waren. Doch auch diese potentielle Begegnung wird zur Enttäuschung: „Während der Ethnologe durch den dichten Urwald zu den Indianern irrt, sind die Indianer auf dem Weg zu Posten von Pimenta Bueno - sie hatten beschlossen, ihr Dorf zu verlassen und sich endgültig der Zivilisation der Weißen anzuschließen.“ (Kraus 2000:72)

1.3.3.4. „Melancholische Beobachtung“

Auf der Suche nach „Wahren Wilden“ und wahrscheinlich auch auf der Flucht vor der eigenen Zeit und Zivilisation irrt Lévi-Strauss deprimiert durch Urwald und Steppe. Seine Beobachtungen sind nicht immer, aber oft von einer melancholischen Stimmung überschattet, die sowohl die Befindlichkeit der anderen Kultur als auch jene des Forschers betrifft.

Der Leser der Traurigen Tropen gewinnt den Eindruck, das Lévi-Strauss häufig der Fremde bleibt, das seine Begegnungen mit den indianischen Gemeinschaften wenig von der intensiven und auch humorvollen sowie freudigen Interaktion und Kommunikation eines Theodor Koch Grünberg aufweisen - der selbst durchaus schwierige und auch deprimierte Phasen auf seinen Reisen durchlebt, doch bleiben sie im Schnitt in der Minderzahl (vgl. Kraus 2000).

„Die Zeit verrinnt, gleichmäßig, eintönig. Wir sitzen hier wie in einem Gefängnis, abgeschlossen von der ganzen Welt. Diese lange Regenzeit mit ihrer trostlosen Einförmigkeit, diese naßkalten, trüben Regentage, an denen man die Sonne nicht sieht, wirken ermattend, niederdrückend auf das Gemüt. Es gibt Augenblicke, wo man verzagt, wo man meint, es könnte nie wieder anders werden. -- Wann werden wir endlich weiter kommen?“ (Koch-Grünberg 1917:303)

Lévi-Strauss schildert in den Traurigen Tropen u.a. einen wichtigen Aspekt der Feldforschungserfahrung, nämlich das Unvermögen des Forschers, die Situation der kulturellen und menschlichen Begegnung mit dem Anderen für alle Beteiligte positiv zu gestalten und zu erleben. Einerseits sehnt er sich nach dem Fremden - so sind Lévi-Strauss oft die Indianer, denen er begegnet, nicht fremd, nicht „wild“ genug - , andererseits gelingt es ihm nicht, in die Lebenswelt der Fremden wirklich (emotional) einzusteigen (Kraus 2000).

Die wissenschaftlichen Reiseberichte von Lévi-Strauss und Koch-Grünberg reflektieren zwei Facetten von Erlebnissen, die alle FeldforscherInnen bei ihrer Arbeit durchleben. So wechseln sich „fröhliche Teilnahme“ und „melancholische Beobachtung“ oft phasenweise ab, sie gehören beide zu dem breiten Spektrum an Erfahrungen, die eine interkulturelle Begegnung im Rahmen kultur- und sozialanthropologischer Forschung kennzeichnen.

1.3.4. Eric Wolf's „Komplexe Gesellschaft“: Ein Modell zur Analyse sozialer, ökonomischer und kultureller Prozesse in Lateinamerika.

(1956: Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico. *American Anthropologist*, Vol 58: 1065-1078).

Im Mittelpunkt dieses **Modells stehen die Beziehungen zwischen verschiedenen Gruppen in einem komplexen gesellschaftlichen Gefüge**. (Lokale) Gemeinschaften (*community*) stellen keine geschlossenen Einheiten dar, sondern **sind in eine größere soziale und politische Matrix eingebettet** und müssen demnach in diesen Zusammenhängen untersucht werden (Wolf 1956).

Dieser theoretische und methodische Grundsatz baut auf Arbeiten von **Julian Steward** auf: Er betont, dass man **einen Teil eines größeren gesellschaftlichen Gefüges nicht so behandeln könne, als sei er per se eine unabhängige (und geschlossene) Ganzheit**. Vielmehr sind einzelne Gemeinschaften auf verschiedenen Ebenen mit größeren sozialen Gefüges verflochten. Solche großräumigen Strukturen, Institutionen und Prozesse vergleicht Steward mit den Knochen und Nerven im menschlichen Körper, welche die einzelnen Körperteile miteinander verbinden und ständig auf sie einwirken (Steward 1950:107-



115).

Eric Wolf beschäftigt sich in dieser Arbeit primär mit den Beziehungen zwischen lokalen Gemeinschaften und dem Nationalstaat in Lateinamerika. Es ist seiner Meinung nach nicht legitim, die Wechselwirkungen von Gemeinschaft (*community*) und Nation auf „äußere Faktoren“ (*outside factors*) zu reduzieren, durch welche die größere gesellschaftliche Struktur punktuell eine lokale Gemeinschaft beeinflusst. Vielmehr ist es notwendig, die beweglichen Beziehungen zwischen verschiedene Gruppen zu untersuchen, die **auch kulturelle Formen bzw. Muster** darstellen. **Gruppenbeziehungen (*group relations*)** verfügen über äußerst **komplexe Formen**: Sie verbinden Gruppen in vielfältigen Prozessen von Konflikt und Anpassung (*accomodation*), welche komplexe Gesellschaften charakterisieren.

Komplexe Gesellschaften bestehen demnach aus Netzwerken von Beziehungen zwischen Gruppen auf lokaler, nationaler und (heute auch globaler) Ebene. Will man die Dynamik einer komplexen Gesellschaft erfassen, so genügt es nicht, einzelne Gemeinschaften zu untersuchen. Vielmehr geht es darum, Gruppen von Menschen und ihre miteinander verflochtenen und veränderbaren Beziehungen zu analysieren.

1.3.4.2. Macht und Geschichte

Für die Analyse von komplexen gesellschaftlichen Gefügen und ihren Gruppenbeziehungen sind für Eric Wolf zwei Faktoren von besonderer Bedeutung (Wolf 1956):

-  **Die Ausübung von Macht:** Gruppenbeziehungen in komplexen Gesellschaften sind eng mit der Ausübung von Macht bzw. Herrschaft einer oder mehrerer Gruppen über andere verbunden. Diese Machtverhältnisse können verschiedene kulturelle Formen aufweisen, sie stellen Aspekte von Gruppenbeziehungen dar und werden oft durch politische und ökonomische Institutionen vermittelt.
-  **Der historische Prozess:** Gruppenbeziehungen sind nicht statisch, sondern gestalten sich in größeren Zeiträumen. Sie haben eine synchrone Dimension (das Netzwerk von Gruppenbeziehungen, das zu einem bestimmten Zeitpunkt existiert) und einen diachrone Dimension (die Geschichte der einzelnen Gruppen und ihrer

Beziehungen).

Diese beiden Schwerpunkte wurden von Eric Wolf in seinen verschiedenen Forschungsfeldern immer wieder aufgegriffen, wobei die Untersuchung der lateinamerikanischen Gesellschaft oft im Mittelpunkt seiner Analysen stand.

Wird ausgebaut!

Bibliographie:

Appadurai, Arjun 1996: *Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis & London, University of Minnesota Press.

Archetti, Eduardo 1997: *Guinea-Pigs. Food, Symbol and Conflict of Knowledge in Ecuador*. Oxford/New York, Berg

Bonfil Batalla, Guillermo 1987: La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Revista Papeles de la Casa Chata* (Mexico) Año 2, Núm.3: 23-43.

1990: *Mexico profundo. Una Civilización negada*. Mexico D.F., SEP & Grijalbo.

Descola Philippe 1992: *Societies of nature and the nature of society*. In: Kuper, Adam (Hrsg.) *Conceptualizing society*. London & New York, Routledge:107-126.

1996: *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*. In Descola, Philippe und Pálsson, Gisli (Hrsg.): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London.

Gippelhauser, Richard 1993: SHAHASHMICSH? Interethnische Verflechtung und kulturelle Identität am peruanischen und ekuatorianischen Amazonas. In: Fillitz, Thomas e.a. (Hg.), *Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen*. Frankfurt/Main, IKO: 91-106.

Godelier, Maurice ***, *Ökonomische Anthropologie*. Frankfurt/Main, Rowohlt.

Golte *** *Cavallo de Troja*

Gupta, Akil und Ferguson, James (Hrsg.) 1997: *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Duke University Press.

Hannerz, Ulf 1992: *Cultural Complexity*. New York, Columbia University Press.

Harris, Marvin 1968: *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. New York, Th.Y. Cro Steward, Julian well Company.

Hastrup und Fog Olwig (Hrsg.)1997:., *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*. London & New York, Routledge.

Hugh-Jones, Stephen 1979: *The Palm and the Pleiades - Initiation and Cosmology in Northwest*

Einführung in die Kultur- und Sozialanthropologie LATEINAMERIKAS

Dr. Elke MADER

WS 2003/03

Version 1.2003 / S 67

Amazonia. Cambridge, Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude 1958/1967: *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt/Main, Suhrkamp: 226-253.

Lévi-Strauss, Claude 1964/1976: *Das Rohe und das Gekochte. Mythologica I*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude 1966/1972: *Vom Honig zur Asche. Mythologica II*.
Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude 1967: The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso. In: Cohen, Ronald und John Middleton (Hg.), *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies*. Garden City & New York, The Natural History Press: 45-62.

Lévi-Strauss, Claude 1968/1973: *Der Ursprung der Tischsitten. Mythologica III*.
Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude 1971/1975: *Der Nackte Mensch, Mythologica IV*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude 1981/1949: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude 1989/1955: Traurige Tropen. Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Lewis, Oscar 1959: Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty. ***

Lewis Oscar 1961; The Children of Sanchez ***

Lewis, Oscar 1965/1999: The Culture of Poverty. In: Heath, Dwight (Hrsg.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America. A Reader in the Social Anthropology of Middle and South America*. Prospect Heights, Waveland Press: 408-417.

Lindig, Wolfgang und Münzel, Mark 1978: „Die Indianer. Kulturen und Geschichte der Indianer Nord-, Mittel- und Südamerikas.“ München, dtv.

Lowie, R.H. 1948: Some Aspects of Political Organisation among the American Aborigenes. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.78: 11-24.

Kroeber, Alfred 1939: (in Harris)

Mintz, Sidney 1985: Die süße Macht. Eine Kulturgeschichte des Zuckers. Frankfurt/Main, Campus

Murra, John 1956/1980: The Economic Organization of the Inka State. *Research in Economic Anthropology* (Supplement 1) Greenwich, JAI-Press.

Riviere, Peter 1969: *Marriage among the Trio*. Oxford, Clarendon.

Riviere, Peter 1993: The Ameriandianization of decent and affinity. In Decola, Ph. und A.Ch. Taylor

Einführung in die Kultur- und Sozialanthropologie LATEINAMERIKAS

Dr. Elke MADER

WS 2003/03

Version 1.2003 / S 68

(Hrsg.) *La Remontée de L'Amazonie. Anthropologie et Histoire des Sociétés Amazoniennes*, (Spec. Ed. L'Homme 126-127), Paris, Éc. Hautes Etud.Sci.Soc., 507-516.

Salomon Frank, 1983: Shamanism and Politics in Late-Colonial Ecuador. *American Ethnologist* 10:413-428.

Steward, Julian (Hrsg.) 1948: *Handbook of South American Indians*; 7 Vols, Washington, Bureau of American Ethnology.

Steward, Julian 1950: Area research: theory and practise. *Social Science Research Council Bulletin* 63, New York.

Steward, Julian 1955: *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, University of Illinois Press.

Steward, Julian 1977: Evolution and Ecology: Essays on Social Transformation. Hrsg. Jane Steward und Robert Murphy. Urbana, University of Illinois Press.

Steward, Julian und Faron, Luis 1959: *Native Peoples of South America*. New York, MacGraw-Hill.

Taussig, Michael 1980: *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press

Taussig, Michael 1987: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago/London, The University of Chicago Press

Viveiros de Castro, Eduardo 1998: Cosmological Deixis and Amerindian Perspektivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4: 469-488.

Viveiros de Castro, Eduardo 2001: GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the construction of Sociality. In: ***

Whitten, Norman (Hrsg.) 1981: *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Chicago: University of Illinois Press.

Whitten, Norman E. 1985: *Sicuanga Runa. The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press

Wilson, David 1999: *Indigenous South Americans of the Past and Present. An Ecological Perspective*. Boulder, Westview Press.

Wolf Eric 1956: Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico. *American Anthropologist*, Vol 58: 1065-1078.

Wolf, Eric R. 1967: Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion. In:*** *Tribal and Peasant Economies*. New York:Garden City: 501-523.

Sons of the Shaking Earth

Wolf, Eric 1986: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt/Main & New York, Campus.

2. Mensch und Natur

Die Interaktion von Mensch und Natur steht in allen Gesellschaften im Mittelpunkt menschlichen Seins. Natur bildet als wirtschaftliche Ressource die Grundlage für Produktion, ferner stellt der gedankliche Umgang mit Natur einen wichtigen Aspekt des Weltbilds einer Gesellschaft dar.

2.1. (Kultur)Ökologie und Gesellschaft im Amazonasgebiet

Foto

Das Amazonasgebiet war und ist eines der beliebtesten Forschungsfelder der Kulturökologie und zugleich Ort großer Kontroversen. Die Studien begannen in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts und betreffen verschiedene Aspekte der Beziehungen zwischen natürlicher Umwelt und Gesellschaft: Sie umfassen sowohl kulturökologische Theorien der ökonomischen und sozialen Entwicklung, als auch eine Fülle von empirischen Studien zu einer großen Bandbreite von Fragestellungen.

Im Amazonasraum besteht ferner ein besonders starkes Naheverhältnis zwischen kulturökologischer Forschung und nationaler wie globaler Politik, und zwar in bezug auf die ökologische Bedeutung des Regenwaldes und deren Verbindung mit der traditionellen Kultur seiner BewohnerInnen.

2.1.1 Julian Steward und die Regenwaldkultur

Julian Steward präsentiert in seinem Werk mehrere Thesen in bezug auf die indianischen Kulturen des Amazonasgebiets. Die zentrale These lautet:

Die Gesellschaften in diesem geographischen Raum gehören mehrheitlich demselben Kulturtypus an, d.h. sie haben diesselbe Ebene der sozio-politischen Integration - es handelt sich um dörfliche

Gesellschaften des Tropischen Regenwaldes (*tropical forest culture*).

Diese Gesellschaftsform basiert auf einer gemeinsamen Subsistenzform, der tropischen Wald-Landwirtschaft (*tropical forest horticulture*), einer Kombination von Brandrodungsfeldbau (Anbau von Knollenfrüchten), Jagd, Fischfang und Sammeln. Der extensive Charakter dieser Subsistenzform und die Beschränktheit der Ressourcen bedingen eine geringe Bevölkerungsdichte sowie das Fehlen von größeren Dauersiedlungen.

Die Grundlage dieser Subsistenzform ist der tropische Regenwald, an den sie ausgezeichnet angepasst ist. Die „einfachen“ Gesellschaften dieser Region stellen keine Relikte früher Formen der Menschheitsgeschichte dar, sondern einen - im Rahmen einer multilinearen Evolution - hoch entwickelten und besonders gut an seine natürliche Umwelt angepassten Kulturtypus.

Karte, Abb. ???

Weiters stellte Steward die These auf, die Bevölkerung dieser Region wäre in prähistorischer Zeit aus dem Andenraum eingewandert, hätte langsam die andinen Kulturmerkmale abgelegt und sich an die neue Lebenswelt angepasst. Diese These beruhte auf dem archäologischen Forschungsstand der 40er Jahre und wurde durch neuere Forschungen widerlegt (vgl. u.a. Roosevelt **)

Aufbauend auf diese Ansätze entstand in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Reihe von Arbeiten, die sich mit der Ökologie der Subsistenz im Amazonasgebiet beschäftigten. Sie verfeinerten zum einen den Begriff der tropischen Wald-Landwirtschaft (*tropical forest horticulture*) (vgl. Wilbert 1961) und liefern bis heute eine große Vielfalt von empirischen Studien in diesen Bereich.

Eine zweite Gruppe von Arbeiten setzte sich vor allem mit dem Zusammenhang zwischen den ökologischen Bedingungen der Subsistenz und Bevölkerungsdichte, Siedlungsform sowie mit der soziokulturellen Entwicklung der Regenwaldkulturen (*tropical forest culture*) auseinander.

2.1.1.2. Begrenzte Ressourcen: Der *limiting factor* in den ökologischen Kulturtheorien zum Amazonasgebiet

In Erweiterung der Thesen von Julian Steward beschäftigte sich Betty Meggers mit dem Zusammenhang von Kultur und natürlicher Umwelt. Sie entwickelte dazu verschiedene Theorien, die sie auch im Rahmen ihrer archäologischen Arbeiten zu überprüfen versuchte.

Der ausschlaggebende Faktor für den jeweiligen Kulturtypus ist für sie das landwirtschaftliche Potential seiner Umwelt: „*The level to which a culture can develop is dependent upon the agricultural potential of the environment it occupies.*“ (Meggers 1954:140). Das Amazonasgebiet klassifiziert sie als einen Umwelttypus mit „begrenztem landwirtschaftlichen Potential“, welches sie primär auf die geringe Fruchtbarkeit der tropischen Böden zurückführt (Meggers 1954, 1971; vgl. auch Wilson 1999: 176-180).

Foto Regenwald

Diese Begrenzung der kulturellen Entwicklung wurde von Meggers zunächst für das gesamte Amazonasgebiet postuliert. Die Ergebnisse archäologischer und ökologischer Forschungen der folgenden Jahre machten jedoch deutlich, dass der Amazonasraum keineswegs homogen ist. So gibt es gravierende Unterschiede im Bezug auf die naturräumlichen Gegebenheiten, das landwirtschaftliche Potential und die indianischen Kulturen in verschiedenen Regionen. Besonders ausgeprägt sind diese Unterschiede zwischen dem Schwemmland des Amazonas und anderer „Weißwasserflüsse“ (*Varzea*) und dem (*Tierra Firme*) (Karte).

Foto: Überschwemmungslandschaft

Während sich in der Folge einige WissenschaftlerInnen mit den spezifischen Gegebenheiten in der *Varzea* (Schwemmlandregion) beschäftigten, entspann sich eine heftige Kontroverse über die verschiedenen begrenzenden Faktoren (*limiting factor*) der Tragfähigkeit (*carrying capacity*) der *Tierra Firme* und ihrer Bedeutung für die kulturelle Entwicklung.

2.1.1.3. Karte Varzea

2.1.1.4 Boden vs. Eiweiß: Die Kontroverse um den *limiting factor* im Amazonasraum

Megger`s Hypothese der beschränkten Ressourcen wurde von mehreren WissenschaftlerInnen angezweifelt (z.B. Brush 1975, Gross 1975, Ross 1978, Siskind 1973; Carneiro 1961, 1970; Lathrap 1970, 1973). Während sie davon ausging, dass die geringe Bodenfruchtbarkeit der tropischen Wälder das ausschlaggebende Element für die spezifische Ausformung der Regenwaldkulturen ist, vertraten andere AutorInnen die These, dass vielmehr der Mangel an tierischem Eiweiß (Fisch, Wild) den eigentlichen beschränkenden Faktor bilde.

Foto: Fischfang ??

Robert Carneiro lehnte die These des begrenzten landwirtschaftlichen Potentials als *limiting factor* generell ab: Er ging vielmehr davon aus, dass es nur dort zu einer stärkeren sozio-politischen Integration (also zum Herausbilden zentraler politischer Instanzen und einer Stratifizierung der Gesellschaft) kommt, wo eine begrenzte Menge von fruchtbarem bzw. verbesserbarem Boden zur Verfügung steht.

Kulturelle Entwicklung ist laut Carneiro an eine Intensivierung der Landwirtschaft gekoppelt, dies tritt nur dann ein, wenn die Menge des nutzbaren Bodens beschränkt ist. Im Kampf um die optimale Nutzung und die Kontrolle solcher Landstriche entwickelten sich seiner Ansicht nach staatliche Gesellschaften (Carneiro 1970). Dieses Modell war zwar für einige Regionen schlüssig, konnte aber seinen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit nicht aufrechterhalten. So gibt es etliche Gegenbeispiele, u.a. die Kultur der Maya in Regenwaldgebieten Mittelamerikas, die nicht dieser These entsprechen

Donald Lathrap entwickelte in bezug auf das Verhältnis von *Varzea* und *Tierra Firme* sowie in bezug auf die Kulturen des oberen Amazonas ein Modell (*open system ecology*), das Methoden der Kulturökologie mit jenen des historischen Partikularismus (Boas) und der Archäologie kombinierte (Lathrap 1970, 1973). Er betonte dabei, dass die

Kulturentwicklung in einer bestimmten Region nicht durch universelle Entwicklungsschemata zu erklären sei, sondern vielmehr das Produkt spezifischer ökologischer und historischer Faktoren darstellt.

Generell führte die Kontroverse zu der Erkenntnis, dass es unmöglich ist einen Faktor zu isolieren, der ausschlaggebend für die landwirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Amazonasgebiet (und anderswo) ist. Es handelt sich vielmehr um komplexe Interaktionen, die verschiedene ökologische, materielle, soziale, historische und ideelle Komponenten aufweisen (vgl. auch Wilson 1999).

Bibliographie:

Brush, Stephan 1975: The Concept of Carrying Capacity for Systems of Shifting Cultivation. *American Anthropologist* 77: 799 - 811.

Carneiro, Robert 1961: Slash-and-Burn Cultivation Among the Kuikuru and Its Implications for the Cultural Development in the Amazon Basin. In: Wilbert, Johannes (Hrsg.) , *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America: Causes and Consequences - a Symposium*. Caracas, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle: 47-67.

Carneiro, Robert 1970: A Theory of the Origin of the State. *Science* 169: 733-738.

Gross, Daniel 1975: Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin. *American Anthropologist* 77: 526 - 549.

Grünberg, Georg 1994: Indigene Rechte und Ökologie im tropischen Waldland. Beispiele aus Brasilien und Guatemala. In: Cech, Doris, E. Mader und S. Reinberg (Hg.), *Tierra. Indigene Völker, Umwelt und Recht*. Frankfurt/Main & Wien, Brandes & Apsel/Südwind: 159-174.

Lathrap, Donald 1970: *The Upper Amazon*. New York: Praeger.

Lathrap, Donald 1973: The „Hunting“ Economies of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at a Historical Perspective. In: Gross, Daniel (Hrsg.), *People and Cultures of Native South America*. Garden City, Natural History Press: 83-95.

Mader, Elke 1994: Indigene Naturpolitik. Ökologie, Kultur und territoriale Rechte in Ecuador. In: Cech, Doris, Elke Mader und Stefanie Reinberg (Hg.), *Tierra. Indigene Völker, Umwelt und Recht*. Frankfurt/Main & Wien, Brandes & Apsel/Südwind: 133-146.

Meggers, Betty 1954: Environmental limitations on the development of culture. *American Anthropologist* 56(4): 801-41.

Meggers, Betty 1971: *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Arlington Heights, Harlan Division.

Moran, Emilio 1993: *Through Amazonian Eyes. The Human Ecology of Amazonian Populations*. Iowa City, University of Iowa Press.

Roosevelt, Anna 1980: *Panama: Pre-historic Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and the Orinoco*. New York, Academic Press.

Ross, Eric 1978: Food Taboos, Diet, and Hunting Strategy: The Adaptation to Animals in Amazonian Cultural Ecology. *Current Anthropology* Vol. 19, Nr.1: 1-35.

Siskind, Janet 1973: *To Hunt in the Morning*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Steward, Julian (Hrsg.) 1948: *Handbook of South American Indians*; 7 Vols, Washington, Bureau of American Ethnology.

Steward, Julian und Faron, Luis 1959: *Native Peoples of South America*. New York, MacGraw-Hill.

Wilbert, Johannes (Hrsg.) 1961: *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America: Causes and Consequences - a Symposium*. Caracas, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle

Wilson, David 1999: *Indigenous South Americans of the Past and Present. An Ecological Perspective*. Boulder, Westview Press.

2.2. Ökologische Landwirtschaft: *Tropical forest horticulture* bei den Achuar im peruanischen Amazonasgebiet

Der Begriff tropische Wald-Landwirtschaft (*tropical forest horticulture*) stammt von Julian Steward und bezeichnet in Lateinamerika die traditionelle Subsistenzform der indianischen Gemeinschaften im Gebiet des tropischen Regenwaldes (insbesondere des Amazonasgebiets). Ähnliche Formen der Landwirtschaft sind auch in anderen Regenwaldgebieten der Erde zu finden.

Foto

Die tropische Wald-Landwirtschaft besteht aus einer Kombination von Bodenbau, Jagd, Fischfang und Sammeln, sie stellt also eine Verflechtung von erwerbenden und produzierenden Subsistenzformen dar. Im Amazonasgebiet ist die tropische Wald-Landwirtschaft keineswegs gleichförmig, sondern umfaßt eine große Bandbreite von

Variationen, die einerseits die spezifischen ökologischen Bedingungen einer Region, andererseits die soziale Organisation der jeweiligen Gemeinschaften reflektieren.

Anthony Leeds erstellte eine Typologie, die drei große Gruppen von Subsistenzformen und mehrere Untergruppen umfaßt (Leeds 1961). Für ihn stellen die drei Typen auch Abstufungen zwischen stärker erwerbenden (Jagen, Sammeln) und stärker produzierenden (Bodenbau) Wirtschaftsformen dar. Im Sinne der Kulturökologie werden diese Subsistenztypen mit bestimmten Ebenen der sozio-politischen Integration korreliert:

Seit 1970 wurde eine große Bandbreite von detaillierten empirischen Studien zu verschiedenen Formen der *tropical forest horticulture* in diversen ökologischen Zonen des Amazonasgebiets erstellt. Sie geben einerseits genauen Einblick in vielfältigen Möglichkeiten den Regenwald zu nutzen und zeigen die Komplexität des agrarischen Wissens der indianischen Gemeinschaften. Andererseits zeigen sie auch die Verflechtungen der Subsistenz mit Weltbild, Mythologie und Ritual.

Darüber hinaus analysieren viele Studien die Bedeutung dieser ökologisch angepassten Wirtschaftsformen für den Schutz und die nachhaltige Nutzung des Regenwaldes. Im Amazonasraum ist die indigene Wirtschaft traditionell subsistenzorientiert und nicht auf die Produktion für nationale oder internationale Märkte ausgerichtet. Sie dient in erster Linie dem Lebensunterhalt kleiner Gemeinschaften, die seit ca. 5000 Jahren die tropischen Regenwälder Amazoniens besiedeln und bewirtschaften ohne ihr ökologisches Gleichgewicht nachhaltig zu stören. Die Kulturlandschaften Amazoniens bestehen aus bebauten Flächen und bewirtschaftetem Wald. Die sogenannte tropische Wald-Landwirtschaft umfaßt neben dem Brandrodungsfeldbau mehrere erwerbende Wirtschaftsformen wie Jagd, Fischfang und Sammeln. Diese Form der Subsistenz stellt keine rückständige bzw. marginale Wirtschaftsform dar, sondern umfaßt vielmehr hochspezialisierte Nutzungsmodelle, die dem labilen ökologischem Gleichgewicht tropischer Regenwälder gerecht werden.

Die Studien zur *tropical forest horticulture* stehen demnach auch in enger Verbindung mit der angewandten Anthropologie, die ihr Wissen im Rahmen von verschiedenen Projekten, meist in Zusammenarbeit mit NGO's, einsetzt.

2.2. Beispiel: tropische Wald-Landwirtschaft bei den Achuar in Peru

Die Achuar leben im Grenzgebiet von Peru und Ecuador und umfassen eine Bevölkerung von ca. 6000 Personen. Die folgenden Ausführungen beruhen auf Feldforschungen, die von der Autorin und Richard Gippelhauser in den Jahren 1979-1981 am Rio Huasaga im Dep. Loreto (Peru) durchgeführt wurden (vgl. Mader 1985, Gippelhauser und Mader 1990). Eine weitere umfassende Studie zur Wald-Landwirtschaft bei den Achuar (Ecuador) und ihrem Zusammenhang mit Weltbild und Gesellschaft bietet Descola (1994).

Wird erstellt!

Bibliographie:

Descola, Philippe 1994: In the society of nature.

Gippelhauser, Richard und Mader, Elke 1990:

Leeds, Anthony 1961:

Mader, Elke 1986:

Steward, Julian (Hrsg.) 1948: *Handbook of South American Indians*; 7 Vols, Washington, Bureau of American Ethnology.

2.3. Natur, Landschaft, Kosmos

Naturkonzeptionen sind in Weltbildern verankert. Weltbilder sind kollektive Interpretationen von Wirklichkeit und wirken auf Denken und Handeln des Einzelnen ein: Sie umfassen Kosmologie und Menschenbild, sie schreiben etwa die Stellung des Menschen in der Welt fest und definieren seine Beziehung zur Natur. Das Verständnis von Natur ist also keineswegs allgemein gültig, der Begriff Natur ist nicht "naturegegeben". Er ist vielmehr Ausdruck einer kulturspezifischen Sichtweise, welche die Beziehung der Menschen zu ihrer natürlichen und sozialen Umwelt prägt.

"Natur (lat. natura, von nasci, entstehen), die uns umgebende Welt in

ihren gesetzmäßigen Veränderungen und mit ihrem gesamten Inhalt, namentlich soweit sie dem Einfluß der Menschen noch unverändert gegenübersteht, daher auch im Gegensatz zu Kultur und Kunst gebraucht. Zur Natur gehören alle ursprünglichen, nicht durch die Hand des Menschen veränderten Dinge, alle Geschöpfe, der Mensch nicht ausgenommen, insofern auch die mit ihnen vorgehenden Veränderungen von Naturgesetzen abhängen. ... Man spricht von der «freien» Natur im Gegensatz zu den durch überlieferte Anschauungen, politischen Zwang, juristische Satzungen, Verkehr und Willkür eingeengten geselligen und bürgerlichen Verhältnissen. Man erholt sich vom Druck und Treiben des bürgerlichen Lebens in der freien Natur, weil jener Druck hier wegfällt, wo nur unabänderliche, allgemeingültige Naturgesetze, aber keine willkürliche menschliche Satzungen herrschen." (Meyers Konversations-Lexikon, 1882/Bd 12: 8)

Die kategorische Trennung von Mensch, Kultur, Gesellschaft und "freier Natur", wie sie in dieser europäischen Definition des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kommt, ist keine Universalie. Hingegen wird deutlich, dass nicht alle Gesellschaften in erster Linie damit beschäftigt sind "Kultur von Natur zu unterscheiden und dem Menschen zu bestätigen, dass er kein wildes Tier ist" (Leach 1970: 129). So gehen viele Kulturen von einer starken Verschränkung verschiedener Dimension der Welt aus: Natur, Mensch, Gesellschaft und das Wirken des "Übernatürlichen" werden als Teile eines ganzheitlichen Gefüges begriffen, in dem diese Bereiche eng miteinander verbunden sind und aufeinander einwirken (vgl. u.a. Descola und Palson *** , Gingrich und Mader 2002).

2.3.1. „Begeisterte“ und „beseelte“ Natur

Dem zu Folge kein prinzipieller Unterschied zwischen den verschiedenen Wesen (z.B. Mensch, Tier, Pflanze) besteht. Alle Naturerscheinungen gelten als belebt und verfügen über spirituelle Qualitäten, über eine „Seele“ oder andere Formen von Geist oder Kraft. Auf diese Weise wird gedanklich eine enge Verbindung von Mensch und Natur konstruiert. Im Gegensatz dazu gehen viele Strömungen des abendländischen Denkens , die von einer der kategorischen Trennung von Mensch, Spiritualität und Natur ausgehen, wie sie etwa in den christlichen Lehren und im naturwissenschaftlichen Denken zum Ausdruck kommt.

Indianische Weltbilder konzipieren die kosmische Ordnung meist als Beziehungsgefüge, das von einer "ontologischen Triade" bestimmt wird, die Natur, Gesellschaft und Übernatürliches umfaßt (Viveiros de Castro 1992:29).¹ Die verschiedenen Dimensionen der Welt sind hier durch ein Netzwerk von Beziehungen verbunden: Dieses stellt symbolische Verbindungen zwischen den einzelnen Komponenten her und bildet die Grundlage für ein dynamisches Prinzip von Wechselwirkungen, das z.B. einen Machttransfer aus einer Sphäre in eine andere ermöglicht.

This type of relatedness is also expressed in myths: Generally speaking, the origin of life is held to lie in transformation rather than, as in biblical tradition, creation ex nihilo. It conceives a mythical time-space of origin where animals and people were indistinguishable from another and were able to change their outer form at will, a talent that eventually came to be the shaman`s alone.²

In Amerindian cultures the "shamanic world view" generally has to be regarded as part of an overarching system of meaning that shows many features mentioned above: Categories such as body and mind, material and spiritual, natural and supernatural - separated from another in western thought - represent in Amerindian cosmovision densely interwoven dimensions of the world. All beings are endowed with spiritual qualities and special powers that enable them to exercise influence on each other.³ The individual is not regarded as a constantly embodied and undivided entity, but rather as a configuration of different material and spiritual components that undergo various transformations during its existence. Viveiros de Castro uses the term „multinaturalism“ to describe some of these concepts: It refers to the idea that all beings are endowed with a kind of soul, which forms the core of their existence, whereas their bodies are like clothing that can be changed in various contexts.⁴ Another important notion in Amerindian thought is the close association of spirit and power.⁵ Thus spiritual components often establish differences between individuals and groups, as some persons or beings can embody more spiritual power than others or possess an alliance with specially powerful spirits.

2.3.2. Schamanismus und Natur

Abb. Luna

Der Schamanismus ist durch ein besonders Naturverständnis gekennzeichnet, das eine wichtige Dimension des schamanischen Weltbilds darstellt. In diesem Sinne wird er von einigen AutorInnen auch als „ökologisches Glaubenssystem“

(*ecological belief system*) bezeichnet (Furst 1994:3). So verfügen Schamanen meist etwa über ein profundes ökologisches Wissen, etwa in Hinblick auf pflanzliche Heilmittel. In einigen tropischen Regionen - z.B. im Amazonasraum - erstrecken sich ihre pharmakologischen Kenntnisse auf bis zu 500 verschiedenen Pflanzen und Substanzen, der Wirkungsweisen oft der westlichen Wissenschaft unbekannt sind.

Einen weiteren bedeutenden Aspekt des Verhältnisses von Schamanismus und Natur bildet das Verständnis von Kosmos, Mensch und Spiritualität. Schamanische Praktiken sind in ein philosophisches Gefüge eingebettet, das generell indianische Kulturen gekennzeichnet und auch in anderen Lebensbereichen zum Ausdruck kommt, etwa im Rahmen von Agrarriten. Einige Aspekte dieser Weltbilder sind für den Schamanismus von besonderer Bedeutung:

- Alle Naturerscheinungen gelten als belebt und verfügen über spirituelle Qualitäten, über eine „Seele“ oder andere Formen von Geist oder Kraft. Dieses Konzept bildet die Grundlage für schamanisches Handeln. So können SchamanInnen mit „Natur“ kommunizieren und ihre Kräfte benützen oder beeinflussen.

Abb. Mutter des Tabak Chaumeil

- Besonderen Stellenwert für das Verhältnis zwischen SchamanInnen und Natur haben die besonderen geistigen Qualitäten oder Geistwesen, die der Natur innewohnen. So erlangen SchamanInnen oft Wissen und Macht von „Naturerscheinungen“ im weiteren Sinn, etwa von Bergen, Seen, Tieren oder Pflanzen. Solche „Naturgeister“ sind oft Hilfsgeister der SchamanInnen und verkörpern ihre besonderen Kräfte.

Abb. Chaumeil 108

- SchamanInnen erfüllen oft die Funktion von Vermittlern zwischen

Mensch und Natur. In einigen Gesellschaften verhandeln sie auf ihren spirituellen Reisen mit einem „Herrn des Waldes“ oder einer „Mutter der Tiere“, wie viel Wild die Jäger erlegen dürfen. Sie sind in diesem Sinne für eine Balance zwischen den Bedürfnissen der Menschen und den natürlichen Ressourcen zuständig und üben großen Einfluß auf die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Umwelt aus.

- In Zusammenarbeit mit NGO's sind SchamanInnen heute teilweise in die globalisierte Ökologiebewegung integriert. In diesem Handlungsfeld dehnen sie ihre traditionelle Rolle als Vermittler zwischen Mensch und Natur auf moderne politische Kontexte aus.

2.3. 3. Schamanische Geographie

Bestimmte Landschaften und Orte haben besondere Bedeutung im Rahmen des schamanischen Weltbilds und der rituellen Praxis. Sie stellen „Kraftplätze“ dar, denen besondere Macht innewohnt oder gelten als „Wohnorte“ spiritueller Wesen. So entsteht eine „schamanische Geographie“, die bestimmten Orten und Landschaftszonen besondere Bedeutung zuweist. An solchen Plätzen interagieren SchamanInnen mit den spirituellen Kräften der Natur, diesen Orten kommt auch oft großer Stellenwert im Rahmen der Konzeption und Konstruktion von schamanischer Macht zu.

Beispiele für solche Orte sind etwa

- die Lagunas Huarinjas in den peruanischen Anden, die auch als „Zauber -Seen“ (*lagunas del encanto*) bekannt sind
- Wälder und Gewässer bei den Shuar im ecuadorianischen Amazonasgebiet, in denen (Hilfs)Geister und andere spirituelle Wesen hausen
- Felsformationen in der Vaupes-Region des kolumbianischen Amazonasgebiets, die als Häuser des „Herrn der Tiere“ gelten.

Die spirituelle Dimension der Landschaft wird auch oft als „unsichtbare Welt“ bezeichnet, die nur im Rahmen von Ritualen, die oft mit der Einnahme psychoaktiver Substanzen verbunden sind, zugänglich ist. Die schamanische Geographie kann auch als symbolischer Code betrachtet werden, der mentale Landkarten der spirituellen Qualitäten der Landschaft schafft.

Zeichnung Jean Pierre 192

Die schamanische Geographie ist nicht auf die Erdoberfläche beschränkt sondern geht Hand in Hand mit einer Kosmologie, die sich auch auf mehrere Ober - und Unterwelten erstreckt. Die verschiedenen Zonen des Kosmos beheimaten Geistern, die positiv oder negativ auf Menschen und andere Wesen einwirken können. SchamanInnen besuchen auf in ihren spirituellen Reisen diese Orte, sie treten in Kontakt mit den Geistern, die ihnen manchmal hilfreich gesinnt sind oder die sie an ihren Vorhaben, z.B. der Heilung eines Kranken, hindern wollen.

2.3. 4. *Lagunas del Encanto*. Landschaft und schamanische Macht in den Anden.

Wird erstellt!

2.3.5. Im Haus des Herrn der Tiere

Wird erstellt!

3. Verflechtungen und Konfrontationen : Aspekte von Gruppenbeziehungen in der komplexen Gesellschaft Lateinamerikas

3.1. Kultur und Macht

Abb.

Gruppenbeziehungen in der lateinamerikanischen Gesellschaft werden von mehreren Komponenten bestimmt und artikulieren sich in verschiedenen Kontexten. Wie schon Eric Wolf betonte, **sind alle lokalen und kulturellen Gemeinschaften in eine größere soziale und politische Matrix eingebettet** und müssen demnach in diesen Zusammenhängen untersucht werden (Wolf 1956, vgl. Kap. 1.3.).

Das Gefüge der lateinamerikanischen Gesellschaft wird von einer Reihe von **ideologischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Faktoren** bestimmt, die hier nur punktuell angesprochen werden können. Diese Faktoren sind **nicht nur regional** (in Lateinamerika) relevant, sondern ihrerseits in das **Gefüge einer globalisierten Welt** integriert.

Die Vernetzung der lateinamerikanischen Gesellschaft mit transnationalen ökonomischen und politischen Systemen besteht **seit der Conquista** und betrifft auch lokale indianische Gemeinschaften. Insofern ist eine Analyse der Implikationen solcher Verflechtungen für alle Beteiligten auch **keineswegs eine neue Fragestellung der ethnologischen Forschung** in diesem Raum. Vielmehr stellt die wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Facetten solcher Prozesse ein Kontinuum in der Forschungstradition dar.

Das gesellschaftliche Gefüge Lateinamerikas umfaßt eine Vielzahl von Gruppen, die aufgrund verschiedener Kriterien voneinander unterschieden werden. Dazu zählen etwa **soziale Schichten oder Klassen**, die über unterschiedliche Zugänge zu **ökonomischen Ressourcen, Status und Macht** verfügen. In Lateinamerika ist diese soziale und ökonomische Stratifizierung (Schichtung) sehr stark

ausgeprägt und eng mit anderen Unterschieden zwischen verschiedenen Gruppen verwoben. Dazu gehört einerseits die Differenz zwischen **Männern und Frauen**, andererseits jene zwischen verschiedenen **Kulturen, Ethnien oder Rassen**.

Bei der Analyse von Gruppenbeziehungen in einer größeren sozialen und politischen Matrix müssen vor allem die **bestehenden Machtverhältnisse** sowie die **historische Dimension** der gesellschaftlichen Beziehungen beachtet werden (vgl. Wolf 1956). In diesem Sinne ist die lateinamerikanische Gesellschaft nicht als postkoloniale sondern in vieler Hinsicht als **quasi-koloniale Gesellschaft** zu verstehen, d.h. die bestehenden Machtverhältnisse sind aus der kolonialen Herrschaft erwachsen und wurden bis heute nur teilweise modifiziert oder transformiert.

3.1.1. Rasse, Kultur und Macht

Die Klassifizierung der „Anderen“ erfolgt meist aus der Perspektive der (Kolonial)Herrschaft und folgt ihren Kriterien. Ein wesentliches Kriterium war (und ist) jenes der Rasse. So unterscheidet man in Lateinamerika generell drei Rassen: Weiße, Schwarze und Indianer. Diese Klassifikation erfolgt im Kontext einer sozialen Hierarchie, in der die Weißen den anderen „Rassen“ übergeordnet werden (für eine genaue Analyse der terminologischen Problematik von Rasse und Ethnizität in Lateinamerika siehe Wade 20**).

Diese „rassische“ Ordnung geht Hand in Hand mit einer kulturellen Ordnung: Die „weiße Kultur“, die sich an Europa und den USA orientiert, wird als überlegen betrachtet, die anderen Kulturen sollen sich ihr nach Möglichkeit anpassen. Whitten bezeichnet etwa die ecuadorianische Gesellschaft der 80er Jahre des 20.Jh. als ein sozio-politisches Gefüge, in dem indigene und afroamerikanische Lebensweisen als rückständig bzw. "anti-modern" abgewertet werden. Dies prägt die soziale und ethnische Struktur des Landes: Sie beruht auf dem Überlegenheitsanspruch der "weißen Kultur" und ihrer Repräsentanten, die sich als zivilisiert und fortschrittlich verstehen, gegenüber den indianischen und afroamerikanischen Kulturen, die als rückständig, wild und unzivilisiert gelten (Whitten 1985: 39-44, 224, vgl. Abb.).

Aus diesen Grundschemata leiten sich verschiedene Formen des Rassismus und der kulturellen Bevormundung ab, die zwar keineswegs

von allen „weißen“ LateinamerikanInnen befürwortet und geteilt werden, jedoch große Bereiche des Alltagslebens prägen.

3.1.2. Mestizaje und Blanqueamiento

**** Wird ausgebaut! ***

3.1.3. Zuordnungen, Bezeichnungen und Klassifikationen

Klassifikation und Bezeichnung der indianischen Gemeinschaften in Lateinamerika bringt das Spannungsverhältnis von Fremdzuschreibung und Selbstdefinition von (ethnischen) Gruppen zum Ausdruck. Die Zuordnungskriterien, entstammen teilweise dem Wissensgefüge der Ethnologie und beruhen auf deren Konzepten. Wie an anderer Stelle ausgeführt wurde (vgl. Kap. 1.3), beherrschte der Begriff der „sozio-linguistischen Gruppe“, wie er im *Handbook of South American Indians* definiert wurde (Steward 1948), den wissenschaftlichen Diskurs um ethnische Zugehörigkeit in Lateinamerika. Das wichtigste Kriterium der Einteilung war (und ist) dabei die Sprache.

Dieses Ordnungsschema bringt nur partiell die Selbstdefinition von Gruppenzugehörigkeiten der indianischen Gemeinschaften zum Ausdruck, die auch (wie in allen Kulturen) im Lauf der Geschichte immer wieder Veränderungen unterworfen ist. Weiters beruhen die Zuschreibungen, Benennungen und Zuordnungen von außen auf kolonialen und nationalstaatlichen Klassifikationen, und haben oft wenig mit den Unterscheidungen der so Klassifizierten in Innen und Außen, Eigenes und Fremdes, Freund und Feind zu tun. Wie Brown betont, stellt etwa Ethnizität als Basis der politische Organisation in vielen Regionen kein traditionelles Konzept dar. "Stammeszugehörigkeit" war z.B. im Amazonasraum zwar lange als Klassifikationsmodus der umliegenden Staaten und der Ethnologen, doch nur sehr beschränkt als soziale und politische Kategorie der indianischen Gesellschaften von Bedeutung (Brown 1993:316).

Heute bildet jedoch Ethnizität häufig den Rahmen der politischen Organisation indianischer Gemeinschaften, und auch ein wichtiges Element der individuellen und kollektiven Identität. Ein wesentlicher Faktor ist dabei die Forderung nach Selbstbestimmung, die ebenfalls als Reaktion auf Bedrohung der Lebenswelt und die Abwertung der indianischen Kulturen zu verstehen ist: Um die eigene Identität zu bewahren, verlangen die einzelnen ethnischen Gruppen vom

Nationalstaat und von internationalen Institutionen (z.B. UNO)

Maßnahmen, die ihr Recht auf Differenz innerhalb der bestehenden politischen und ökonomischen Verhältnisse garantieren.

3.1.4. *Indios* oder *pueblos indigenas* ?

Im Rahmes eines **Prozesses der Ermächtigung** (*empowerment*) werden verschiedene externe Gruppenbezeichnungen von den politischen Akteuren der Bezeichneten teilweise **abgelehnt** (weil sie eine falsche oder abschätzigere Bedeutung haben), oder **bewusst umgedeutet** bzw. in einem anderen, positiven Sinn gebraucht.

Ein gutes Beispiel für diesen Prozess ist der **Begriff „indio“** (Indianer): Er wurde lange abgelehnt, da er einerseits in vielen Ländern als Schimpfwort gebraucht wird, und andererseits ein vereinfachtes und vereinheitlichendes Bild der verschiedenen Kulturen und Gesellschaften der Ureinwohner Amerikas suggeriert. Viele Jahre sprach man in diesem Sinne ausschließlich von ***pueblos indigenas*** (indigenen Völkern) - ein Begriff, dem im Kontext der entsprechenden Forderungen nach partieller Entkolonialisierung besondere Bedeutung zukommt.

In den vergangenen Jahren wurde jedoch der Begriff **„indio“** wieder rehabilitiert: Er wird von vielen VertreterInnen der „indianistischen Bewegung“ bewusst mit Stolz verwendet, um eine neu-Bewertung indianischer Kultur, gemeinsame historische Erfahrungen und gemeinsame politische Strategien zum Ausdruck zu bringen.

In Zusammenhang mit den negativen Zuschreibungen an IndianerInnen und AfroamerikanerInnen als „rückständig“ bzw. „unzivilisiert“ und daher kulturlos, erfährt **der Begriff Kultur eine besondere politische Bedeutung**. So betonen viele VertreterInnen indianischer und afroamerikanischer Organisationen die Bedeutung ihrer spezifischen **Kultur als wesentliches Merkmal ihrer Lebenswelt und kollektiven Identität**. Sie sprechen von sich z.B. als Angehörige der „afrobrasilianischen Kultur“, oder der „Kultur der Maya“. Sie fordern von den anderen Bevölkerungsgruppen ihres Landes sowie von den Machthabern und Entscheidungsträgern Respekt vor ihrer Kultur.

Das **Recht auf (kulturelle) Differenz bei gleichzeitiger Anerkennung der Gleichwertigkeit in einem sozialen und politischen Gefüge** stellt ein zentrales Anliegen der indianischen und afroamerikanischen Gemeinschaften in Lateinamerika dar und ist noch lange nicht

verwirklicht.

(Für Brasilien vgl. auch das Filmbeispiel: „Die Königinnen von Salguiero“)

3.1.5. Kultur als dynamischer Prozess

Die Definitionen und Konzepte von Kultur in der Kultur- und Sozialanthropologie sowie in anderen Kulturwissenschaften umfassen eine große Bandbreite von Theorien und Modellen, die in Zusammenhang mit bestimmten Forschungsrichtungen und Fragestellungen stehen. Hier soll aus der Fülle der anthropologischen Kulturtheorien der Ansatz von **Marschall Sahlins** vorgestellt werden: Er vertritt einen **dynamischen Kulturbegriff**, der sowohl der **Kontinuität** von Kultur als auch ihren **Veränderungsprozessen** Rechnung trägt.

Sahlins versteht (in Anlehnung an linguistische Theorien) Kultur grundsätzlich als ein **Zeichensystem**, als ein **Gefüge von Bedeutungen**, das Mitglieder einer Gruppe teilen und sich dadurch von anderen unterscheiden. Die Bedeutungskategorien in einer Kultur stehen miteinander in Beziehung und definieren und differenzieren sich gegenseitig.

Diese Zeichensystem informiert und **beeinflusst Denken und Handeln**, in dem es **Dingen und Handlungen Bedeutung zuschreibt**. In dieser Form reproduziert soziales Handeln die kulturelle Ordnung. Ein kulturelles Bedeutungsgefüge ist jedoch keineswegs statisch sondern verschiedenen Formen der Veränderung unterworfen. So werden tradierte Vorstellungen oder Modalitäten des Handelns den Erfordernissen einer spezifischen historischen Situation oft nicht mehr gerecht, und das pragmatische und kreative Handeln der Akteure kann zu Innovation und damit zu Veränderung kultureller Systeme führen.

Das Verhältnis zwischen Kultur (Bedeutungssystem) und Ereignis (Handlung) beruht auf einem dynamischen Prozess von Wechselwirkungen. Besonders Augenmerk gilt dabei bei Sahlins den Beziehungen zwischen kulturellen Systemen und historischem Geschehen.

- Zum einen werden **Ereignisse und Handlungen nur durch eine Bedeutungszuschreibung signifikant**. Nur wenn einem Phänomen (kulturell definierte) Bedeutung zugeschrieben wird, kann es Wirksamkeit (*agency*) entfalten.
- Zu anderen wird die kulturelle Ordnung immer **durch das soziale Handeln mitbestimmt**, weil die Träger von Bedeutungen (Artefakte, Worte, Gesten, Handlungen, Naturerscheinungen etc.) in der sozialen Kommunikation nicht nur eine (konventionelle, von einer bestimmten sozialen Gruppe bevorzugte) Bedeutung haben, sondern auch **immer andere (divergente, neue) Interpretationen und Bedeutungszuschreibungen** erfahren können. Sahlins spricht in diesem Zusammenhang von einer „**funktionalen Revaluation**“ (**Neubewertung**). Da innerhalb des Zeichensystems einer Kultur viele Teile miteinander in Beziehung stehen, kann die Änderung einer einzigen Position Auswirkungen auf das ganze System haben. Neue Beziehungen zwischen Zeichen und Bezeichnetem oder eine Verlagerung der Beziehungen der Zeichen untereinander führt daher oft zu einer „strukturellen Transformation“ (Sahlins 1985 ix-x).

Eine Kultur ist also ständig in Bewegung: Zum eine beeinflussen kulturell konstituierte Bedeutungen die laufenden Ereignisse, zum anderen reproduzieren oder transformieren Ereignisse das Bedeutungsgefüge.

3.1.6. Interkulturelle Begegnungen und Konfrontationen

Eine besondere Form der Dynamik von kulturellen Kontinuität und/oder Veränderung kommt im **interkulturellen Kontakt** zum Ausdruck, in dessen Rahmen oft divergente oder auch widersprüchliche Bedeutungs- und Bewertungsgefüge zusammen treffen. Da **keine Kultur ein abgeschlossenes System** ist, sondern immer in Kontakt zu anderen Kulturen steht, bildet der **Austausch, die Aneignung und/oder die Umdeutung von fremden Gütern und Ideen** einen inhärenten Bestandteil jeder Kultur und ihrer Dynamik im Sinne von Marshall Sahlins. Die Prozesse der **kreativen Transformation der kulturellen Ordnung laufen kontinuierlich ab**, sind aber im interkulturellen Kontakt „maximal beobachtbar“ (Sahlins 1985: xiv).

Es entstehen aber auch immer wieder historische Situationen in denen

solche Prozesse mit einer **besonderen Intensität** verlaufen. Das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden wird dabei von verschiedenen Faktoren bestimmt: Bei seiner Analyse muß der **asymmetrische Charakter der Beziehungen**, die oft Teil eines **Herrschaftsverhältnisses** bilden, in Betracht gezogen werden: So kommt es im Rahmen der aggressiven Expansion von Gruppen, Staaten oder transnationalen Akteuren (z.B. Konzerne) fallweise **zur Zerstörung kultureller und sozialer Gefüge**. Die Zerstörung kann absichtlich erfolgen, da die betroffenen Kulturen (oder Teile derselben) als feindlich, minderwertig und/oder böse betrachtet werden, oder sie ist das „unbeabsichtigte“ Ergebnis von Interaktionen, die ausschließlich den Interessen einer dominanten Gruppe von Akteuren dienen.

Das Paradebeispiel für solche Prozesse in Lateinamerika **sind Conquista und Kolonisierung, die in verschiedenen Sektoren bis heute anhalten** (im Rahmen der Missionierung oder der Aneignung von Ressourcen: Abholzung, Erdölförderung, Biopiraterie etc.).

Das Verhältnis **zwischen verschiedenen indianischer Kulturen und Staaten in präkolonialer Zeit** war auch oft durch Eroberung und Unterwerfung gekennzeichnet (z.B. in Mexico und im Andenraum). Die Prozesse kultureller Zerstörung waren jedoch weniger schwerwiegend: Im Mittelpunkt der Expansionspolitik stand die **Integration von lokalen Gemeinschaften in ein größeres politisches und soziales (Herrschafts)Gefüge**. Dies erfolgte bei weitgehender **Beibehaltung ihrer spezifischen kulturellen Eigenheiten**. Ähnlich wie im römischen Reich mußte jedoch zusätzlich ein Teil der „herrschenden Kultur“ übernommen und gepflegt werden.

Im Rahmen von interkulturellen Begegnungen und Konfrontationen muß aber immer auch die aktive Rolle **aller Beteiligten bei der Gestaltung und Instrumentalisierung kultureller Verflechtungen** beachtet werden. Situationen, die durch intensiven Kulturkontakt gekennzeichnet sind, stellen auch ein großes kreatives Potential dar. Elemente des Eigenen und des Fremden verbinden sich dabei oft zu neuen symbolischen Formen und Praktiken, sie bilden im Sinne von Eric Wolf **"kulturelle Baukästen, aus denen sich bestimmte menschliche Akteure unter bestimmten historischen Verhältnissen bedienen."** (Wolf 1986: 539). Dabei können, wie es der mexikanische Anthropologe Bonfil Batalla formulierte, nicht nur Elemente der traditionellen Kultur unter die **"kulturellen Kontrolle"** der fremden, "eingesetzten" Kultur geraten, sondern es können sich auch die indigenen Gesellschaften

Elemente der fremden Kultur aneignen und diese kontrollieren (Bonfil Batalla 1987).

3.1.7. Hybridisierung, Kreolisierung, Synkretismus

Hybridisierung, Kreolisierung und Synkretismus bezeichnen **Prozesse der Verflechtung und Verschmelzung** von unterschiedlichen Kulturen, Praktiken oder (religiösen) Traditionen. Sie stehen in Zusammenhang mit einer Umgestaltung und einer neuen Definition von kultureller Identität, und werden auch oft als Teile eines kulturellen Dialogs, eines Prozesses wechselseitiger kultureller Bereicherung betrachtet. Dabei kommt der kreativen (Neu)Gestaltung von Kultur sowie dem aktiven Einwirken (*agency*) der Akteure auf diese Prozesse besondere Bedeutung zu. Die Begriffe Hybridisierung und Kreolisierung werden vor allem in Zusammenhang mit einer postkolonialen und globalisierten Gesellschaft gebraucht. In bezug auf Lateinamerika ist zu beachten, dass diese Prozesse bis heute oft in quasi-kolonialen Situationen und unter deren spezifischen Machtverhältnissen ablaufen.

- Der Begriff Hybridisierung kommt aus der Biologie (wo er u.a. neue Pflanzensorten bezeichnet, die aus bereits bestehenden Sorten entstanden- z.B. Clementinen, eine Mischung von Orangen und Mandarinen) und wurde zunächst von der Literaturwissenschaft auf kulturelle Prozesse angewandt (Bhaktin 1981). Besondere Bedeutung gewann er im Rahmen der *postcolonial studies* und der *cultural studies*, wo er u.a. von Stuard Hall (Hall) Von Eduardo Archetti (2000) wird er in bezug auf Argentinien

Eine spezielle Konnotation erfährt der Begriff Hybridisierung bei dem lateinamerikanischen Historiker und Kulturwissenschaftler García Canclini, der eine zeitliche Komponente (Tradition und Moderne) als weitere Ebene der Verschmelzungen in sein Modell der hybriden Kulturen miteinbezieht (García Canclini 1995).

Der Begriff Hybridisierung wird oft synonym mit jenem der „Kreolisierung“ verwendet.

- Der Begriff der Kreolisierung kommt zum einen aus der Sprachwissenschaft und wurde ursprünglich auf „neue Sprachen“ (in der Karibik) angewandt, die aus der Vermischung zweier oder mehrerer bestehender Sprachen (z.B. afrikanische Sprachen und Französisch) entstanden (Kreolsprachen). In Lateinamerika hat

Wort Kreole verschiedene Bedeutungen: Als Kreolen werden (z.B. in Mexico und Peru) Mitglieder der lokalen weißen Oberschicht bezeichnet, Personen europäischer Abstammung („Weiße“), die in der Neuen Welt geboren sind. In anderen Regionen (Karibik, USA) meint „creole“ Personen, die aus Ehen zwischen AfroamerikanerInnen und Europäern hervorgegangen sind. In der Kultur- und Sozialanthropologie wurde der Begriff der Kreolisierung von **Rolf Hannerz für Prozesse kultureller Verflechtungen**, besonders im Zusammenhang mit **Globalisierung**, eingeführt (Hannerz 1992). In bezug auf Prozesse der kulturellen Verflechtung in Lateinamerika wird oft der neutralere Begriff der Hybridisierung bevorzugt, da „Kreolisierung“ auch als eine Form des *blancamiento* und/oder der *mestizaje* im Sinne einer erzwungenen oder erwünschten Anpassung an eine homogenisierende und hegemoniale Kultur der Nationalstaaten aufgefasst werden kann.

- Der Begriff **Synkretismus** kommt aus der **Religionswissenschaft** und wird in erster Linie für **religiöse bzw. spirituelle Konzepte und Praktiken** verwendet. Der Begriff hat eine lange Geschichte und wurde immer wieder mit anderen Bedeutungen und Bewertungen versehen. Aus christlich theologischer Perspektive bezeichnete er oft im abwertenden Sinn eine „verwirrende Vermischung von Religionen“. **Melville Herskovits** (1941) verwendete den Begriff Synkretismus sowie jenen der **Akkulturation** zur Beschreibung der Kulturkontakte und der entsprechenden Veränderungen in Bezug auf afroamerikanische Religionen und Kulturen. Dabei spricht er den Akteuren wenig aktives Einwirken (*agency*) auf die Gestaltung solcher Prozesse zu, und wurde aus diesem Grund auch immer wieder kritisch hinterfragt.

In religiösen und wissenschaftlichen Diskursen steht Synkretismus oft **im Gegensatz zu etwas „Reinem“ und „Authentischen“**. Wie z.B. Stewart und Shaw zeigen, stellen jedoch grundsätzlich alle heute bestehenden Religionen Synthesen (also Synkretismen) aus verschiedenen, älteren religiösen Systemen dar. Das Konzept der Reinheit bzw. des „**Anti-Synkretismus**“ steht meist in Zusammenhang mit bestimmten Machtansprüchen und Abgrenzungsstrategien, sowie mit Diskursen um nationale, religiöse und/oder ethnische Identität (Stewart und Shaw 1994)

Alle Formen von kulturellen Verflechtungen präsentieren sich in Lateinamerika als **Teil vielschichtiger kultureller Interaktionsprozesse**, die in verschiedenen Kontexten **immer wieder anders gestaltet werden**. Sie nehmen einen wichtigen Platz in größeren historischen Prozessen ein, welche kulturelle Verflechtungen bedingen und strukturieren.

Hybridisierung, Kreolisierung oder Synkretismus tragen manchmal die Züge von **erzwungener Anpassung** an eine dominante Kultur mit hegemonialen Ansprüchen. In solchen Situationen kann es zu einer **neuen Definition von lokaler Identität und/oder Ethnizität** und zu **Prozessen der Abgrenzung** kommen, die oft mit einer (Rück)Besinnung auf oder Neuschaffung bzw. „Erfindung“ von kulturellen Traditionen verbunden sind.

3.1.9. Kulturelle und ethnische Identität

Im Rahmen der Sozial- und Kulturwissenschaften wird (auf in verschiedenen Kontexten) zwischen **personaler, subjektbezogener Identität** und **kollektiver, gruppenbezogener Identität** unterschieden. Während viele Aspekte der personalen Identität aus intimen persönlichen Beziehungen erwachen (z.B. Eltern/Kind-Beziehung), bezieht sich die kollektive Identität auf die Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen. Ein Mensch verfügt nicht nur über eine Identität sondern **immer über multiple Identitäten und Zugehörigkeiten** - z.B. in Bezug auf Geschlecht, Alter, Beruf, Sprache, ethnische Gruppe, Nation und Kultur. Auch innerhalb einer Kategorie bestehen oft multiple Identitäten, d.h. eine Person kann z.B. in verschiedenen Kontexten mehreren ethnischen Gruppen angehören.

Kulturelle und ethnische Identitäten (wie auch andere Gruppenzugehörigkeiten) werden sowohl als **Selbstzuschreibung** (von innen), als auch (von außen) als **Fremdzuschreibung** definiert. Sie haben keinen unveränderbaren Gehalt (Essenz), sondern erwachsen aus Beziehungen und Diskursen, die im Zusammenhang mit der größeren sozialen und politischen Matrix und ihren Machtverhältnissen betrachtet werden müssen.

Richard Adams (1989) beschäftigte sich in den 60er Jahren des 20.

Jahrhundert mit Fragen ethnischer und kultureller Identität in Guatemala in bezug auf Maya und Ladinós und setzte wichtige Impulse für eine theoretische Auseinandersetzung mit der Thematik. Er betont, dass Merkmale und Inhalte **ethnischer Identität unterschiedlich definiert** werden, je nachdem, ob die Definition von einem **Gruppenmitglied** selbst gemacht wird, oder von einem **Nicht-Gruppenmitglied**. Für Adams unterscheidet sich die Selbstdefinition von der Definition aus einer Außenperspektive nicht nur deshalb, weil **die Kriterien der Definition andere** sind. Auch die **Inhalte**, auf die sich jeweils beziehen, sind **nicht deckungsgleich**. In diesem Sinne unterscheidet Adams zwischen „**innerer Identität**“ und „**äußerer Identität**“.

Eine solche Definition von außen ist etwa die Kategorisierung „**indio**“ von einem Mestizen oder Kreolen, deren Inhalte und Zuschreibungen keineswegs mit der Selbstdefinition der Betroffenen indianischen Gemeinschaften übereinstimmen. Die Kluft zwischen innerer und äußerer Identität bildet auch einen wichtigen Aspekt der **Bestrebungen nach Selbstbestimmung und Ermächtigung** von indianischen und afroamerikanischen Gemeinschaften im sozialen und politischen Gefüge der lateinamerikanischen Nationalstaaten.

3.1.10. Sprache und Identität

*** Wird ausgebaut!***

3.1.10. Ethnizität

Ähnlich wie der Begriff Kultur umspannt auch jener der Ethnizität eine große Bandbreite von Definitionen und Betrachtungsweisen. Ethnizität umfasst **verschiedene Aspekte von kultureller bzw. ethnischer Identität**. Einige Aspekte von Ethnizität sind für die Analyse von kulturellen Prozessen und interkulturellen Beziehungen (in Lateinamerika) von besonderer Bedeutung:

- Ethnizität bzw. ethnische Identität ist **keine Anhäufung oder Kombination bestimmter kultureller Merkmale**. Kultur ist permanent Veränderungen unterworfen. Einzelne Ideen und Praktiken werden von den Akteuren in bestimmten historischen Situationen immer wieder neu als wichtige Aspekte von Ethnizität definiert und instrumentalisiert.

- Ethnizität ist in diesem Sinne nicht essenzialistisch zu verstehen, d.h. sie hat **keinen unveränderbaren Gehalt**, sondern wird in verschiedenen Kontexten und Situationen immer wieder neu gestaltet.
- Ethnizität ist ein **Aspekt von Beziehungen**, ein Produkt von Kontakten mehrerer (ethnischer bzw. kultureller) Gruppen miteinander. Ethnizität kann auch als die **gesellschaftliche Organisation von kommunizierten kulturellen Unterschieden** betrachtet werden (Eriksen ***).

3.1.8. „Erfundene Traditionen“ und „Erfundene Ethnizität“

*** Wird ausgebaut!***

3.2. *Filmbeispiel: Die Königinnen vom Salgueiro (Rio de Janeiro)*

Vergleiche Film!

Begleittext wird erstellt!

3.3. *Beispiel Kuna: Molas, Kultur und Globalisierung*

Karte

Die Mehrzahl der ca. 20.000 Kuna leben auf den San Blas-Inseln vor der karibischen Küste Panamas. Diese Region wird auch als Kuna-Yala - Land der Kuna - bezeichnet. KunaYala stellt in bezug auf die territorialen Rechte indianischer Gemeinschaften eine Besonderheit dar: Durch ein Statut aus der Kolonialzeit verfügen die Kuna über eine partielle Autonomie und ein gewisses Maß an Selbstbestimmung in und über KunaYala. Ferner besiedeln die Kuna einige Landstriche an der karibischen Küste Kolumbiens.

Ein wichtiges Kennzeichen ihrer kulturellen und ethnischen Identität (*ethnic boundary marker*) bildet heute ihre Textilkunst, sogenannte *molás* bzw. *molakana*. *Molás* sind bunte, durch Applikationstechnik verzierte Baumwollstoffe mit einem breiten Spektrum von Motiven und Formen. Sie bilden ein Element der Tracht der Frauen und werden heute auch für den internationalen Markt produziert (Tice 1995, 2002). *Molás* gelten als Ausdruck der Identität der Kuna par excellence sie markieren den Unterschied zwischen Kuna und anderen Bevölkerungsgruppen - „*a constantly visual, striking sign of Cunaité*“ - Sherzer und Sherzer 1976:27). Ferner machten sie die Kuna weit über die Grenzen Panamas hinaus bekannt. So beschäftigen sich auch viele Webseiten mit diesem Aspekt der Kultur der Kuna, andere Facetten ihrer Lebenswelt finden wesentlich weniger Beachtung.

2.1. Geschichte einer „traditionellen Kleidung“

Die Kunst der *mola*-Herstellung sowie die Trachten der Kuna -Frauen sind relativ jungen Datums und gehen in ihrer heutigen Form etwa auf die Zeit zwischen 1940 und 1960 zurück. Die Kleidungsstile der Kuna zeigten im Laufe der Geschichte der vergangenen 400 Jahre viele verschiedene Formen und Moden.

Die ersten Quellen aus dem 17. Jahrhundert beschreiben die Kuna als wenig bekleidet: Hervorgehoben wird ihre Kunst der Körperbemalung, so etwa von Lionel Wafer, Arzt auf einem englischen Piratenschiff, der sich 1691 einige Zeit in Panama aufhält, um sich von einem Unfall zu erholen. Er berichtet begeistert: „*They make Figures of Birds, Beasts, Men, Trees, or the like, up down every part of the Body, more especially the Face ... The Women are the Painters and take great delight in it.*“ (Wafer in Goodwin: <http://www.ucc.uconn.edu/~wwwwbma/mola.html>, 2002)

Die Körperbemalung und ihre Motive werden oft als Vorläufer der *mola*-Kunst erachtet. Textil-Kleidung wurde später von Missionaren eingeführt und vorgeschrieben, die spezifischen Trachten der Kuna entwickelten sich im 19. Jahrhundert, wobei der Zugang zu europäischer Handelsware (Baumwollstoffe, Nähnadeln, Zwirn, Scheren etc.) eine wichtige Rolle spielte. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war die Frauen-Kleidung zwar schon ähnlich geschnitten, aber keineswegs so bunt und aufwendig dekoriert als heute. Ab 1950 nahm die Applikationstechnik immer größeren Stellenwert bei der Frauen-Kleidung

ein, beschränkt sich jedoch im wesentlichen auf einen Teil der Frauenblusen (Tice 1995,2002).

Molas und Ökonomie

Die Bedeutung der *molas* für die Kuna ist eng mit nationalen und internationalen ökonomischen Prozessen verbunden. Die Wirtschaft der Kuna beruht auf Fischfang, Gartenbau und Sammeln und war bis ins 20. Jahrhundert in erster Linie auf die Subsistenz der lokalen Gemeinschaften ausgerichtet. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert bildete die kommerzielle Nutzung der Kokospalmen einen wichtigen Faktor der Ökonomie der Region, in die auch die Kuna-Gemeinschaften eingebunden waren. Kokosnüsse waren wichtige Handelwaren, die u.a. von fahrenden Händler gegen industriell gefertigte Gebrauchsgüter eingetauscht wurden.

Zwischen 1950 und 1960 wurde ca. 80% des Bestands an Kokospalmen in Panama durch eine Krankheit vernichtet, diesen Ereignis bedeutete auch für die Kuna einen Einbruch in ihre Ökonomie. Den Verlusten wurde auf zwei Ebenen begegnet: Zum einen nahmen die Männer verstärkt Lohnarbeit in anderen Regionen des Landes an und es kam zu einer intensiven temporären Arbeitsmigration. Die Frauen blieben in den indianischen Gemeinschaften und versuchten die Subsistenz mit dem Verkauf verschiedener handwerklicher Produkte zu ergänzen, darunter auch selbstgefertigte, applizierte Blusen. Diese wurden zunächst vereinzelt von lokalen Kuna-Händlern in die Hauptstadt gebracht und dort an Souvenir-Läden verkauft.

Der beginnende Tourismus in Panama von führte bald zu einer größeren Nachfrage nach der Textilkunst der Kuna, die verstärkte Vermarktung prägte wiederum ihre Formen. So wurde bald klar, dass nicht ganze Kuna-Blusen gefragt waren, sondern vielmehr nur die kleinen mit Applikationen verzierten Stoffstücke, die heute als *molas* bezeichnet werden. Um 1970 entwickelte sich in den USA und Europa ein breites Interesse an Ethno-Kunst (*ethnic art*), an Kunst und Kunsthandwerk aus verschiedenen Weltregionen und Kulturen. Neben Touristen begannen nun auch Museen, Galerien, Mode-Designer und Einrichtungshäuser *molas* zu kaufen, wobei Nachfrage nach verschiedenen Stilen, Größen und Qualitäten bestand. Die Herstellung der *molas* transformierte von jener eines Gebrauchsgegenstands, der u.a. auch vermarktet wird, zu einer reinen Warenproduktion für einen globalisierten Markt, die immer

neuen Käuferwünschen gerecht werden will.

Die Produktion wurde teilweise auch in Zusammenarbeit mit internationalen NGO`s in neuen Formen organisiert, so entstanden z.B. Kooperativen mit gemeinsamen Geldanlagen, die teilweise den einzelnen Produzentinnen zugute kommen, aus denen aber auch gemeinschaftliche und gemeinnützige Projekte in den Dörfern finanziert werden. Es kam auch zu einer stärkeren Spezialisierung unter den Produzentinnen, so erlangten besonders begabte *mola*-Künstlerinnen internationalen Ruhm und können für ihre *molas* entsprechend hohe Preise erzielen (Tice 1996, 2002).

Molas und Gender-Beziehungen

Die Produktion von *molas* ist ein ausschließlich weiblicher Tätigkeitsbereich und ist in die soziale Ordnung und die geschlechtsspezifische Aufgabenteilung der Kuna eingebunden. In der Gesellschaft der Kuna besteht - wie in vielen anderen indianischen Gemeinschaften - eine klare Zuordnung verschiedener sozialer, symbolischer, spiritueller und ökonomischer Aufgaben zu Männern oder Frauen. Die beiden Geschlechter verfügen dabei über getrennte Handlungsfelder, die sich oft komplementär ergänzen.

Diese stehen in Zusammenhang mit einem Konzept von multifokaler Macht, d.h. es gibt nicht ein zentrale Machtinstanz in der Gemeinschaft, sondern verschiedene Machtfelder, in denen Männer und Frauen unterschiedliche Positionen einnehmen (vgl. Lenz und Luig 1990). Die Machtfelder von Männern und Frauen können dabei symmetrisch (ausgewogen) oder asymmetrisch (zugunsten eines Geschlechts) sein.

Bei den Kuna waren die Machtfelder der Gender-Beziehungen vor dem *mola*-Boom etwas asymmetrisch zugunsten der Männer. Die soziale Organisation der Kuna beruht auf matrilokalen Haushalten, d.h. ein junger Mann zieht nach der Heirat zu seinen Schwiegereltern, und muß in diesem Haushalt bestimmte Aufgaben erfüllen. Männer nehmen in der Kuna-Gesellschaft alle formalen Führungspositionen ein. Dazu zählen politische Funktionen wie jene des Dorfvorstehers oder die Teilnahme an überregionalen Ratsversammlungen, im ideellen und spirituellen Bereich ist Männern das Wissen über Mythen und Gesänge vorbehalten.

Frauen nehmen auch Einfluß auf politische Prozesse, aber auf informeller Ebene, weiters sind sie als Heilerinnen und Hebammen im spirituellen Bereich tätig. Generell kann gesagt werden, dass Männer vor allem jene Positionen einnehmen, die besondere Redegewandtheit und verbalen Ausdruck erfordern, während Frauen stärker Handlungs- und objektorientierte Aufgaben zukommen (Perrin 1997). In dieser Gender-Ordnung liegt die Produktion von *molás* klarerweise in weiblichen Händen. Die große wirtschaftliche Bedeutung der *molás* in den vergangenen Jahrzehnten verstärkte auch den Einfluß der Frauen in den Kuna-Gemeinschaften.

Die mythische Herkunft der *molás*

Die enge Verbindung von *molás* und Frauen kommt in einer Mythe zum Ausdruck, welche von den Herkunft der *molás* und ihrer Herstellungstechniken erzählt. Sie handelt vom Besuch einer Frau in einem *kalú*, einem mythischen Ort in entlegenen und gefährliche Zonen der Landschaft, etwa auf Berggipfeln, am Meeresgrund oder in einer schwer zugänglichen Schicht des Kosmos. Dort wohnen spirituelle Wesen in mehrstöckigen Gebäuden: Sie können den Menschen ihr Wissen und ihre Kräfte zur Verfügung stellen, ihnen aber auch großen Schaden zufügen. In einem *kalú* wohnen auch die Herren der Tiere, die Fische und Jagdwild in großen Gehegen halten und immer wieder einen Teil der Tiere den Menschen als Nahrung überlassen.

Ein *kalú*, der *kalú* Tuipis, beherrscht die Lebenswelt der Frauen und ist ausschließlich weiblichen Wesen zugänglich:

Die *molás* kommen aus *kalú* Tuipis

Nach *kalú* Tuipis konnten keine Männer gelangen

Sie konnten dort nicht eindringen

Es ist ein sehr gefährlicher Ort..

Dort leben die Meisterinnen der Scheren

Es sind sehr schöne Frauen

Sie heißen es nicht zu, dass ein Mann ihr Haus betrat

Nicht einmal ein Schamane

Wenn sich ein Mann den *kalú* Tuipis näherte,

trat eine der Frauen heraus.

Sie verführte den Mann

er wurde zu ihren Ehemann

dann schickte sie ihn zurück in sein Dorf

ohne das er ihr Haus betreten hatte

Schließlich schickten die Leute Olonaguedili aus

sie war die Tochter eines Schamanen

Sie durfte *kalú* Tuipis betreten

Sie trat ein und sah alles, was es drinnen gab

Sie war die erste, die die Baumfrauen sah

Bäume, die wie Frauen aussahen

Sie war die erste, die die Muster der *molas* sah

sie sah wie einige Frauen die Stoffe zuschnitten

und wie andere Frauen nähten

Es gab einen riesigen Tisch

mit großen Werkstücken

Als sie zurückgekehrt war

unterwies Olonaguedili ihre Töchter

solche Muster gibt es, das macht man so,

und so näht man

Die Frauen kamen und fragten sie

Und deshalb nennen sie Olonaguedili heute ihre Mutter

Die *molas* wurden in *kalú* Tuipis geboren.

(Perrin 1997: 178-179)

Betrachtet man die Mythe im Licht der relativ jungen

Entstehungsgeschichte der *molas* so wird eine wichtige Eigenschaft von Mythen deutlich: ihre Anpassungsfähigkeit an Veränderungsprozesse.

So wurden hier Objekte, die neuerdings großen Stellenwert in der Kultur der Kuna erlangten, kreativ in der flexiblen und wandelbaren Korpus der Mythen integriert. Damit werden sie zu einem „zeitlosen“ Element des kulturellen Bedeutungsgefüges und können als „traditionelles“ Symbol für die Identität der Kuna fungieren.

Molas, Identität und Politik

Die massive Vermarktung der *molas* geht Hand in Hand mit ihrer neuen Eigenschaft als Ausdrucksmedium für kulturelle Identität. So betonen viele Kuna Gemeinschaften, dass dem Tragen von *molas* große Bedeutung für das Aufrechterhalten und die Wertschätzung der Traditionen und der Identität der Kuna zukommt. Frauen produzieren zwar *molas* als Waren für den globalisierten Markt, sie tragen sie jedoch auch aus anderen Gründen, nämlich u.a. um soziale und politische Inhalte zum Ausdruck zu bringen.

So sind die Motive der *molas* keineswegs auf ein Set von traditionellen Mustern beschränkt, sondern werden ständig neu gestaltet und kreativ erweitert. So haben die Kuna-Frauen seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts immer wieder Design-Elemente von Objekten aus der Industriegesellschaft in die Gestaltung der *molas* integriert, etwa von Ornamente von Elektrogeräten, Textilien oder internationale Labels und Logos.

Die Motive beziehen sich auch oft auf soziale oder politische Ereignisse und verarbeiten Themen wie die Probleme der Kanalzone, der US-Militärintervention, aber auch Sportveranstaltungen oder Parteipolitik - so produzieren und tragen Frauen manchmal *molas* mit den Kandidaten ihrer Wahl für ein politisches Amt. Eine Frau trug auch ein *mola*, das darstellte, wie ein Kind von einem Kaiman gefressen wurde, um ihre Kinder auf diese Gefahr aufmerksam zu machen. *Molas* werden auf diese Weise zu einem Ausdrucks- und Kommunikationsmedium, das ein breites Spektrum von Inhalten vermittelt.

Molas wurden lange Zeit von den anderen Bevölkerungsgruppen in Panama wenig geschätzt und schon gar nicht getragen, sie galten als Element einer rückständigen indianischen Kultur. Die Kleidung der Mittel- und Oberschicht der Städte orientierte sich ausschließlich an den gängigen Moden in den USA und Europa. Erst durch das internationale Interesse an der Textilkunst der Kuna wurden *molas* auch im Land rezipiert und entwickelten sich langsam zu einem nationalen Symbol Panamas. Besondere Bedeutung erlangte das Tragen von *molas* durch Nicht-Kuna während des Konflikts mit den USA. In den 90er Jahren bildeten *molas* einen Ausdruck des Protests gegen die Intervention der USA und brachten die nationale Identität des Landes zum Ausdruck.

(Tice 1995, 2002, Goodwin: <http://www.ucc.uconn.edu/~>

wwwbma/mola.html, 2002)

Perrin, Michel 1997

Tice, 1995

2002:

3.4. Beispiel Quichua: Identität und Politik

4. Struktur, Gemeinschaft und Person in indianischen face to face Gesellschaften (Amazonasgebiet)

wird erstellt!

Face to face Gesellschaften

Egalität / Hierarchie

Grundprinzipien des Zusammenlebens:

- **Soziale und symbolische Struktur**
Claude Lévi-Strauss
- **Politische Ökonomie der Personen**
Peter Riviere, Terry Turner
- **Conviviality - Zusammenleben**
„Gutes Leben“, Emotion, Moral
Joanna Overing

Conviviality - Zusammenleben

Alltagsleben

styles of relating - Style von Beziehungen
Qualität der zwischen menschlichen Beziehungen

Kritik an westlichen Konzepten von Gesellschaft

indianische Konzepte des Sozialen

öffentlich / privat

vernetzte Beziehungen

- **lokale Gemeinschaften**
- **größere soziale Netzwerke**
- **spirituelle Wesen**

Amazonische Lebensweise:

„schönes und gutes Leben“

Gemeinschaftsleben

friedvolles, ruhiges Zusammenleben

Humor

Ästhetik

Poesie

Dialog

Zorn

Eifersucht

Leid

Gewalt

5. Gender und Mythologie

Die verachtete Frau und die Töpferei

Ich werde von Núnkui und der jungen Frau erzählen, zu der alle gehässig waren, die von allen herumgestoßen wurde. Ihr Mann hatte mehrere Frauen: Die anderen Frauen konnten töpfern und fertigten ihre eigenen Töpfe und Trinkschalen an, nur sie brachte nicht die kleinste Schlüssel zustande. Doch die anderen Frauen waren geizig, sie gaben der Armen keine Tongefäße und unterwiesen sie auch nicht in der Töpferei. Die junge Frau hatte keine Kenntnisse, sie wußte nichts und alle machten sich über sie lustig. So litt sie und hatte kein gutes Leben. Ihr Mann fragte immer wieder, warum sie noch nicht töpfern konnte: "Die Frauen zeigen es dir, aber du befolgst ihre Anweisungen nicht. Aber du wirst es bald können! Ich bin mit allem, das du mir gibst, zufrieden."

Eines Tages gingen die Frauen Ton holen, sie kannten eine Lagerstätte in der Nähe ihrer Felder. Die junge Frau wollte sie begleiten, aber sie wiesen sie zurück. Da weinte sie sehr, denn sie wollte alles über den Ton wissen und töpfern lernen. So folgte sie heimlich ihren Spuren und als die Frauen zum Ton kamen, versteckte sie sich im Gebüsch. Dort wartete sie bis die Frauen den Heimweg antraten, schließlich trat sie heraus, um sich auch etwas Ton zu nehmen.

Als sie zur Tongrube kam, sah sie eine schöne Frau, die den Ton säuberte und zornig fluchte: "Unwissende! Idiotinnen! Sie haben Ton genommen und lauter Mist zurücklassen! Diese Unwissenden sind im Ton herumgetrappelt, Unglück soll über diese Idiotinnen kommen!" Die junge Frau näherte sich schüchtern und fragte: "Wer bist du?" "Ich bin keine Shuar," bekam sie zur Antwort. "Ich bin Núnkui." Da klagte die junge Shuar Núnkui ihr Leid: "Ich lebe schlecht und leide, niemand zeigt mir wie man töpft und alle machen sich über mich lustig. Sie geben mir Ton, der mit Erde vermischt ist, damit meine Schlüssel nicht halten!" Da sprach Núnkui: "Ich sehe, daß du leidest. Ich habe Macht, ich werde dich lehren. Gib mir deine Hand! Diese elenden Frauen sind mißgünstig, aber du wirst sehen, sie werden ins Unglück stürzen. Gib mir deine Hand!" Núnkui nahm Hand der jungen Frau und begann sie im Töpfern zu unterweisen. Nachdem sie ihr alles vorgezeigt hatte, sagte sie: "Jetzt versuche es allein!" Sie nahm ihre Hände, hauchte über sie und gab ihr damit Macht. Da konnte die Frau ausgezeichnet töpfern. Dann sprach

Núnkui: "Nimm diesen Ton, du wirst sehen, daß du viele Töpfe haben wirst. Du wirst eine glückliche Frau sein, du wirst eine Spezialistin im Töpfern sein."

Die junge Frau ging zufrieden nach Hause. Dort begann sie gleich zu arbeiten und fertigte einen Kochtopf, Biertöpfe und viele Trinkschalen an, die weit schöner geformt und bemalt waren als die Gefäße der anderen Frauen. Diese waren sehr erstaunt: "Woher weiß sie, wie man so schöne Töpfe macht? Wie hat sie das alles verheimlicht?"

Nach einiger Zeit kamen die Frauen zu ihr und baten sie, sie ihre Kunst zu lehren. Da sprach sie: "Seht, ihr habt geizig euer Wissen gehütet. Jetzt gab mir Núnkui diese Macht und dieses Wissen, damit ich nicht mehr leide. Nun weiß die, die gar nichts konnte, mehr als ihr!" So sprach sie voll Zorn.

Diese Geschichte erzählen wir unseren Kindern, damit sie zu anderen Leuten nicht geizig sind, sondern ihnen großzügig etwas geben. Vor allem erzählt man sie den Töchtern, denn diese Frau war dann sehr geachtet, sie war wie eine Königin. Das ist die Mythe von der Frau, zu der alle gehäßig waren.

Wie der Webervogel

Wie der Webervogel Chuim
Der sein Nest baut
Nehme ich den schwankenden Ton
Ich forme den schwankenden Ton
Ich forme und baue
Der Topf steht hoch
Ich bin die Webervogel-Frau.

Ich bin Núnkui
Ich bin die Núnkui-Frau
Allein forme ich große Gefäße
Weil ich wie Núnkui bin
Weil mir die Alten das Wissen gaben
Forme ich den schwankenden Ton

Bilde ich Gefäße

Hoch steht der schwankende Ton.

Ich kann voll Stolz einhergehen

Denn ich bin wie Núnkui

Den schwankenden Ton

Forme ich allein

Zu schönen Gefäßen

Mein Ruhm eilt von Haus zu Haus

Ich gehe voll Stolz

Ich bin die Núnkui-Frau

Die Alten gaben mir das Wissen

So forme ich allein

Große Töpfe aus schwankendem Ton.

Mythologie

Elke Mader

Nua - Weibliche Identität in Mythos und Gesellschaft der Shuar und Achuar¹

Männer haben fünf Sinne, Frauen hingegen nur vier, deswegen können die Männer besser denken und die Frauen sollen sich nach ihnen richten. Das erzählte mir eine Shuar-Gesprächspartnerin, so hat es sie in der Schule gelernt, von ihrer ecuadorianischen Lehrerin aus der Provinzhauptstadt. Sie war jedoch etwas skeptisch und fragte mich, ob das bei mir, in meiner Kultur auch so sei.

Die Verbindungen von Geschlechterbeziehung mit Weltbild und Ideologie, wie sie auch in diesem Beispiel zum Ausdruck kommen, bilden ein wichtiges Thema der sozialanthropologischen gender-Forschung in und über Lateinamerika. Im Rahmen solcher Untersuchungen beschäftigen sich mehrere Autorinnen mit der Symbolik von Weiblichkeit in verschiedenen Sektoren der lateinamerikanischen Gesellschaft. So analysieren Milagros Palma oder Marit Melhuus am Beispiel Mexicos die Bedeutung mythisch-religiöser Frauengestalten, wie etwa der Nationalheiligen Maria Guadalupe oder der legendären Figur der Malinche. Sie zeigen, welcher Stellenwert diesen Gestalten für das Selbstverständnis von Frauen, für die Bewertung weiblichen Seins sowie für die Konstruktion von Macht und ihrer Implikationen für die Geschlechterbeziehung zukommt (Palma 1990, Melhuus 1990, 1994). Fragt man nach dem *gender imagery* - nach den "Geschlechterbildern" - oder nach der Symbolik von Weiblichkeit in indigenen Kulturen Lateinamerikas, so bietet eine Auseinandersetzung mit der Darstellung von Frauen in der Mythologie dieser Völker wesentliche Anhaltspunkte.

Bei der Analyse der symbolischen und ideologischen Dimension der Geschlechterbeziehung kommt der Mythologie generell ein wichtiger Platz zu: Dabei tritt zum einen die Eigenschaft von Mythen als Erklärungsmodell gegenwärtiger Gegebenheiten und als "Modell für die Betrachtung bestimmter Aspekte der Erfahrung" (Kirk 1984:59) in den Vordergrund, zum anderen kommt auch ihre Funktion als Rechtfertigung sozialer und ethischer Normen im Sinne Malinowskis zum Tragen

(Malinowski 1948).

Mythen beinhalten auf verschiedenen Ebenen signifikante Aussagen über die Geschlechterbeziehungen: Palma bezeichnet z.B. Mythen als Teil des "traditionellen Imaginären" und als eine Form des Symbolisierens der Geschlechterbeziehung (Palma 1990:13). Für Sanday wiederum sind Mythen Teil eines *scripts* für den sogenannten *sex role plan* einer Gesellschaft, sie definieren weibliche und männliche Identität und bringen Interaktionsmuster zwischen den Geschlechtern zum Ausdruck (Sanday 1981). Sanday konzentriert sich in ihrer vergleichenden Studie über weibliche Macht und männliche Vorherrschaft auf die Konzeption von Macht bzw. Herrschaft in Schöpfungsmythen, Ritual und Weltbild und untersucht ihre Relevanz für die soziale Praxis. Einen anderen Aspekt behandelt Young im Rahmen einer Analyse melanesischer Mythen. Er zeigt den Zusammenhang zwischen der Konzeption männlicher und weiblicher Identität und den Prinzipien der Filiation in verschiedenen Gesellschaften dieses Raums. Mythen können ferner als Ausdruck des Selbstverständnisses von Männern und Frauen betrachtet werden (Young 1987:231). In diesem Sinne setzt sich auch Margit Gutmann mit dem Selbstverständnis von Frauen in peruanischen Quechua-Erzählungen auseinander: Sie zeigt, wie solche Geschichten zum einen Handlungsmöglichkeiten, zum anderen Grenzen und Beschränkungen im weiblichen Alltag eines andinen Dorfes zum Ausdruck bringen (Gutmann 1989).¹

Aufbauend auf derartigen Forschungsergebnissen möchte ich auf den nachfolgenden Seiten die Darstellung und Bewertung von weiblicher Identität in einzelnen Mythen der Shuar und Achuar in der Region des oberen Amazonas zeigen und ihre Relevanz für die soziale Praxis diskutieren. Die Mythen und ihre Interpretationen durch die Erzähler- und Erzählerinnen, sowie einige Gesänge, die ich in meine Analyse einbeziehe, behandle ich dabei als einen Komplex von Aussagen, der Bedeutungsschemata tradiert und eine Vielfalt von Lebensmöglichkeiten aufzeigt (vgl. Sahlins 1985/1992).

Dabei werde ich mich mit zwei Fragestellungen beschäftigen: Die erste Frage behandelt Darstellungen weiblicher Identität im Rahmen des mythischen *gender imagery* dieser Gesellschaft, d.h. welche Eigenschaften und Fähigkeiten werden Frauen (*nua*) in den Mythen zugeschrieben, welche Symbole von Weiblichkeit werden definiert und wie werden sie bewertet. In diesem Zusammenhang wird auch relevant, ob und wie die Mythen multiple und widersprüchliche Modelle von

Weiblichkeit reflektieren. Dabei greife ich die Fragen Henrietta Moores nach der "difference within" auf, also nach der Vielschichtigkeit von *gender* Modellen innerhalb einer Gesellschaft (Moore 1993, 1994:49-70).

Die zweite Fragestellung umfaßt die Implikationen dieser Zuschreibungen für das Machtverhältnis zwischen Männern und Frauen, ihren Zusammenhang mit den Kriterien für sozialen Status in dieser Gesellschaft, sowie den Stellenwert der Geschlechterbeziehung in sozialen und politischen Prozessen. Die beiden Fragen werden anhand von zwei ausgewählten Mythengruppen der Shuar und Achuar erörtert, die mit zentralen Kontexten weiblichen Seins in Verbindung stehen: Nämlich zum einen mit der ökonomischen Rolle und den produktiven Eigenschaften der Frau, zum anderen mit weiblicher Sexualität und ihrer Bedeutung im Rahmen von Heiratsallianzen und politischen Konflikten.

Die Shuar bilden mit den Achuar, Shiwiar, Huambisa und Aguaruna die sogenannte "Jivaro"-Sprachfamilie, die eine Bevölkerung von ca. 110.000 Personen umfaßt und sich durch weitreichende kulturelle und linguistische Gemeinsamkeiten auszeichnet. Die angestammten Territorien dieser Völker liegen in den tropischen Waldgebieten des oberen Amazonas in Ecuador und Peru.² Die Wirtschaft dieser Ethnien beruht auf einer Kombination von Brandrodungsfeldbau, Jagd, Fischfang und Sammeln, die auf der Ebene des Haushalts organisiert ist. Der Haushalt, im Idealfall eine erweiterte polygyne Familie, bildet auch die grundlegende soziale und politische Einheit. Die traditionelle sozio-politische Organisation kann in Anlehnung an die Klassifikation von Maurice Godelier zwischen Great Men - und Big Men - Gesellschaften angesiedelt werden (vgl. Godelier und Strathern 1991). Abstammung wird bilateral konzipiert, hat jedoch wenig soziale Implikationen. Im Mittelpunkt der Sozialorganisation steht vielmehr die Heiratsallianz: Sie verbindet die verstreuten Lokalgruppen und bildet die Grundlage für die lockeren Gefolgschaften um Große Männer, die einzigen über die Lokalgruppe hinausreichenden Verbände. Diese sind als dynamisches sozio-politisches Gefüge zu begreifen und stellen ein klassisches Beispiel für eine performative Struktur im Sinne von Sahlins dar, die "ständig Beziehungen aus der Praxis erschafft", wie es in *Islands of History* heißt (Sahlins 1985/1992:42). Gesellschaftliches Sein bewegt sich folglich bei den Shuar und Achuar in einem fluktuierenden Gefüge persönlicher Einflusssphären und Allianzen. Autorität beruht zum einen auf Alter, zum anderen auf persönlichen Leistungen und charismatischen Qualitäten, die als Ausdruck spiritueller Macht (*Arútam*) gelten, welche im Zuge von Visionserfahrungen erlangt wird.³ Beide Geschlechter sind in ein System von erworbenem Status eingebunden, das primär auf

Leistungen in geschlechtsspezifischen Kontexten aufbaut.

Die verstärkte Interaktion mit verschiedenen Sektoren der Nationalstaaten führte in den vergangenen Jahrzehnten - regional unterschiedlich intensiv - zu kulturellen und ökonomischen Veränderungen. So sind heute diese Völker in Föderationen organisiert, wodurch es u.a. zu einer stärkeren sozio-politischen Integration der Lokalgruppen kommt. Während die hier skizzierte gesellschaftliche Organisationsform für viele Shuar des Upanotals die „Lebensweise der Großeltern“ bedeutet, ist sie für andere, in weniger intensiv kolonisierten Regionen, sowie für große Teile der Achuar und Shiwiar gelebte Wirklichkeit.

Yaunchu Aujmatsamu - "das Erzählte aus der vergangenen Zeit" - wie die Shuar ihre Mythen bezeichnen, umfaßt ca. 150 verschiedene Geschichten und beinhaltet ein breites Spektrum von Themen und Aussagen. Mythen werden von Frauen und Männern erzählt und zwar in erster Linie den Kindern und Jugendlichen ihres Haushalts. Ein Lehrer erklärte mir: "Die Shuar erzählen nicht um des Erzählens willen, sondern um ihre Kinder zu erziehen." Mythen werden frei tradiert, jede Erzählweise bringt gleichzeitig eine inherente Interpretation der Erzähler und Erzählerinnen zum Ausdruck, die oft durch Kommentare zum Mytheninhalt ergänzt werden. Es gibt keine ausgeprägte männliche oder weibliche Erzähltradition, alle Mythen werden grundsätzlich von beiden Geschlechtern erzählt.

Núnkui oder die Macht der Nahrung

Der erste der beiden hier untersuchten Mythenkomplexe nimmt auf weibliche Rollen und Aufgaben im Rahmen der Subsistenz Bezug. In diesem Bereich zeichnet sich die Geschlechterbeziehung durch eine "Ethik der Akkomodation" im Sinne Sandays aus. Diese bezieht sich auf soziale Gruppierungen, in denen Männer und Frauen in unterschiedlichen Rollen kooperieren, um die Subsistenz zu garantieren und die Harmonie in der Gruppe zu erhalten (Sanday 1990: 12-13). So stellt ein balanciertes und oft komplementär dargestelltes Verhältnis zwischen Shuar-Männern und -Frauen im Rahmen einer ausgeprägten geschlechtlichen Arbeits- und Aufgabenteilung eine wichtige Komponente der gesellschaftlichen Ordnung dar. Es erstreckt sich auf weite Bereiche von Wirtschaft und Ritual und steht mit dem Ideal des "guten Lebens" (*penker pujustin*) in Verbindung: Das Wohlergehen der

Gemeinschaft in ökonomischer wie sozialer Hinsicht wird als Ergebnis des Zusammenwirkens von Männern und Frauen betrachtet.⁴ Das effiziente Erfüllen einer Aufgabe ist ein Ideal sozialen Verhaltens und hat für beide Geschlechter große Bedeutung, es stellt einen wesentlichen Faktor für den sozialen Status einer Person dar.

Eine Mythengruppe, die weibliche Produktivität thematisiert, kreist um die Gestalt einer weiblichen Kulturheroin bzw. Göttin namens *Núnkui* ("die in der Erde", abgeleitet von *nunka*-Erde)⁵. In diesen Mythen erscheint *Núnkui* als Kulturheroin des Feldbaus, als Herrin der Nahrung und des Gedeihens der Kulturpflanzen, sowie als Herrin der Töpferei und der domestizierten Tiere (Hunde, Hühner, Schweine etc.).⁶ Als Beispiel für eine *Núnkui*-Mythe stelle ich eine Zusammenfassung der Geschichte von "*Núnkui* und der Nahrung" vor, wie sie mir die 20jährige Carmela Tsakimp 1990 im Centro Shuar Utunkus erzählte. In der Folge werde ich auf die Bedeutung der Beziehung zwischen Shuar-Frauen und *Núnkui* für die Definition und Bewertung weiblicher Identität eingehen.

Eine Shuar-Frau traf in einer Zeit des Mangels und des Hungers, in der es nur Wildpflanzen gab, die *Núnkui*-Frauen, die glücklich in Nahrungsüberfluß lebten. Als die Menschenfrau *Núnkui* um Nahrung bat, überreichte diese ihr ihre kleine Tochter mit den Worten: "Sie ist die Nahrung. Ihre Worte machen das Essen. Nimm sie mit und behüte sie gut!" Bei Menschenfrau rief das Mädchen alle Pflanzen des Feldes, sie rief auch große Töpfe voll Bier, sie rief Fleisch und es gab keinen Hunger mehr.

Eines Tages jedoch ließ die Frau das Mädchen allein mit ihren Kindern im Haus zurück. Die Knaben begannen sie zu necken und forderten sie auf, Schlangen und Ungeheuer zu rufen. Als das *Núnkuim*ädchen ihre Wünsche erfüllte, erschrakten sie über ihre Schöpfungen und streuten ihr Asche in die Augen. Darauf zog sich die kleine *Nunkui* in die Erde zurück, mit dem Mädchen verschwand auch die Nahrung. *Núnkui* sprach einen Fluch aus und seit dieser Zeit müssen die Shuarfrauen mit Mühe ihre Felder bebauen.

Die Mythe zeigt *Núnkui* als Herrin der Nahrung und des Gedeihens der Feldfrüchte und ordnet diese Eigenschaften, die Macht über Nahrung, den Frauen zu. Wenngleich die Shuarfrau den direkten Zugang zu Nahrung durch ihr mythisches Fehlverhalten für immer verlor, blieb die Beziehung zwischen *Núnkui* und Nahrung bestehen und steht im Mittelpunkt des rituellen Umgangs mit dem Feldbau. Die Worte der *Núnkui* gelten als Ursprung von Gesängen (*anent*), die alle Tätigkeiten

des Feldbaus begleiten. Eine Frau, die bei der Feldarbeit ein solches Lied singt, identifiziert sich mit *Núnkui* und ihrer Macht:

Üppige Maniokpflanzen
Seid fröhlich
Ich bin hier
Eine Frau mit Macht
Mit meinem kraftvollen Grabstock.
Ihr braucht mich nicht zu fürchten
Ich bin die *Núnkui*-Frau
Ich jäte all das Unkraut.
(Chiriap 1988: 157)

Die symbolische Welt der *Núnkui* betont die Mutterrolle als wesentliche Komponente weiblicher Identität. Fruchtbarkeit und Mutterschaft ist dabei nicht auf das Gebären von Kindern beschränkt. Wie in der Mythe die *Núnkui*-Tochter mit Nahrung gleichgesetzt wird, so sollen die Frauen Mütter der Nahrung werden.⁷ Das *Núnkui*-Sein der Frau wird in der Mädchen-Initiation *nua tsankram* rituell inszeniert. Das Fest, das heute nur mehr selten durchgeführt wird, galt als Voraussetzung für ein erfolgreiches Leben als erwachsene Frau. In dieser Zeremonie kommt die symbolische Einheit von *Núnkui* mit der Mutterrolle in der Verbindung von der Übergabe eines eigenen Feldes und einer Vielfalt von Gesängen für den weiblichen Tätigkeitsbereich mit der ersten Menstruation - also der Voraussetzung für die Mutterschaft der Initiandin - zum Ausdruck.

Die Identifikation einer Frau mit der mythischen *Núnkui* ist aufs engste mit ihrer Rolle als Nahrungsspenderin verbunden - der wichtigsten Komponente für weiblichen sozialen Status in dieser Gesellschaft. In Mythos und sozialer Praxis werden jedoch die produktiven Fähigkeiten der Frau nicht nur als eine unabhängige Sphäre weiblicher Stärke, sondern als eine Verpflichtung im Kontext der Kooperation von Frauen und Männern definiert. Viele Mythen erzählen von Ehefrauen, die ihre Aufgaben nicht erfüllen. Eine der beliebtesten Geschichten zu diesem Thema ist jene von der schönen *Auju* und ihren zwei Ehemännern, Sonne (*Etsa*) und Mond (*Nantu*).⁸

In dieser Erzählung werden zunächst die Probleme der Ehe der schönen jungen Frau mit zwei eifersüchtigen Brüdern geschildert. Mond will sie für sich allein haben und jede Nacht mit ihr verbringen, Sonne will das nicht zulassen und fordert Mond zu einem Kampf heraus. Sonne schlägt

Mond ein blaues Auge, dieser steigt zum Firmament hinauf und leuchtet seither schwächer als sein Bruder Sonne. Im zweiten Abschnitt, der in diesem Zusammenhang wichtig ist, wird vom Scheitern der Ehe zwischen *Auju* und *Etsa* (Sonne) berichtet. Sonne bittet eines Tages seine Frau, reife Kürbisse *yuwí* für ihn zu kochen, doch als er müde von der Jagd das Haus betritt, bekommt er nur junge, unreife Kürbisse vorgesetzt. *Auju*, die alle reifen Kürbisse selbst gegessen hat, behauptet, in ihrem Feld gäbe es keine. Dieser Vorfall wiederholt sich am nächsten Abend und Sonne näht seiner Frau im Zorn den Mund zu, damit sie nichts mehr essen kann. Es gelingt ihr jedoch, auch am folgenden Tag die reifen Kürbisse zu essen. Da zerreißt ihr Sonne die Lippen, er läßt sie mißhandelt liegen und steigt über eine Liane zum Firmament. *Auju* will ihm folgen und klettert langsam und weinend ihrem Mann zu den Gestirnen nach. Doch dieser schneidet, als sie schon ein gutes Stück geklettert ist, die Liane ab. Als sie auf der Erde aufprallt, verflucht sie Sonne und verwandelt sie in einen Nachtvogel - *auju*.¹

Ein männlicher Erzähler kommentierte diese Mythe folgendermaßen:

"So verfluchte er sie, und daher sagt man, daß die Frauen, die in ihren Pflichten ihrem Mann gegenüber versagen, ihm nichts zu Essen oder zu Trinken geben, oder nichts von der Jagdbeute aufheben, wie *Auju* sind. Auch heute sagt man, sie denkt nur an das eigene Essen, nie will sie etwas von einer guten Sache für ihren Mann aufheben, nur irgendetwas, das nichts wert ist, genau wie die *Auju*-Frau. Deshalb gibt es einen Rat, eine Lehre, die von *Auju* kommt: Eine Frau, die in ihren Pflichten versagt, hat Probleme. Eine Frau, die sie erfüllt, wie *Núnkuifrau*, ist eine gute Frau, denn sie hält alles für ihren Mann bereit." (Alejandro Tsakimp, Utunkus, 1990)

Mythos und Alltagsdiskurs unterscheiden also deutlich zwischen guten und schlechten Frauen. Eine gute Frau ist nicht nur produktiv wie *Núnkui*, sie läßt auch ihren Mann großzügig an den Produkten teilhaben. Dieses Ideal wird auch von den Frauen geteilt und gehört zum weiblichen Selbstverständnis. Eine Frau soll stark und großzügig sein, ihre Aufgaben erfüllen, in ihren Arbeitsbereichen immer erfolgreich sein, z.B. - wie es eine meiner Gesprächspartnerinnen formulierte - "immer mit Freude viel Geflügel und viele Schweine halten, saubere, schöne Kleider und sorgfältig gehüteten Schmuck haben". Solche Eigenschaften bilden auch den Rahmen für die Sozialisation von Mädchen. Maria Tsamaraint, Mutter von 5 Töchtern, erklärte mir ihre Grundsätze für die Erziehung von Mädchen:

"Einer Tochter muß man raten im Haus zu leben, umgänglich und gefällig zu sein, sie soll auf die Hühner achten, das Haus sauber halten und lernen, wie man Bier braut. Denn deswegen heiraten die Männer. Wenn sie nicht so ist, wenn sie nicht arbeiten kann, so wird sie immer Eheprobleme haben, die größten Probleme im Haus können daraus entstehen."

Die Macht über Nahrung, die den Frauen zugeschrieben wird, impliziert die Verpflichtung zur Großzügigkeit bei ihrer Verteilung. Den Frauen obliegt sowohl die Verteilung der von ihnen erwirtschafteten Nahrungsmittel, über die sie autonom verfügen, wie auch die Verteilung der Jagdbeute, die ihnen von den Männern übergeben wird.² Die Angst, neben den vollen Körben der *Núnkui* Hunger zu leiden, bezeichnet einen Bereich männlicher Ohnmacht, der durch den Verweis auf die Verpflichtung der Frau zur Weitergabe von Nahrung und die Drohung mit männlicher Aggression entschärft werden soll. Im Alltag bezeichnet der Nahrungsentzug durch die Ehefrau meist eine Beziehungskrise und ist für die Frauen ein Ausdrucksmittel zur Kritik am Verhalten des Ehemannes.

Núnkui verkörpert demnach ein normatives Ideal weiblichen Seins und betont die hohe Bewertung der produktiven Fähigkeiten der Frau. Die Macht über Nahrung, die als Homologie von Mutterschaft konzipiert wird und somit auf eine gedankliche Gleichsetzung von Produktion und Reproduktion in dieser Gesellschaft verweist, stellt also einen wesentlichen Aspekt weiblicher Macht dar. *Núnkui* werden aber auch andere Fähigkeiten zugeschrieben: Sie kann z.B. bewirken, daß die Maniokpflanzen den Personen, die das Feld einer Frau in böswilliger Absicht betreten, das Blut aussagen (vgl. auch Brown 1986:115). Diese aggressiven Eigenschaften *Núnkuis* werden von Frauen bei einem Überfall, wenn sich feindliche Krieger über die Felder dem Haus nähern, beschworen (Chumpi Kayap 1985:22).

Die Mythen konstruieren aber nicht nur positive Identifikationsmodelle für weibliche Produktivität und Symbole weiblicher Macht, sondern auch Gegenbeispiele, die zeigen, daß weibliche Identität nur unter bestimmten Bedingungen positiv bewertet wird. Diese Bedingungen beziehen sich auf die Interaktion mit den Männern, sie sollen den männlichen Zugang zu weiblicher Produktivität sichern.

Tsunki oder die Magie der Schönheit

Analysiert man die Darstellung von *gender* in Mythen, so trifft man oft auf widersprüchliche Bilder und Bewertungen der Geschlechterbeziehung. Es stellt sich also die Frage, ob Mythen *general gender meanings* - wie Schlegel es formuliert - zum Ausdruck bringen, oder vielmehr auf verschiedene *gender*-Ideologien innerhalb einer Gesellschaft verweisen (Schlegel 1990: 21-41). In den letzten Jahren wiesen mehrere Autoren und Autorinnen darauf hin, daß solche Ideologien oft unterschiedliche und auch widersprüchliche Facetten umfassen, die ihrerseits an spezifische Kontexte gebunden sind (vgl. Meigs 1990, Schlegel 1990, Bellier 1991, 1993, Melhuus 1994, Moore 1994, Mader 1997, Lukas in Druck). So kommen auch in den mythischen Frauengestalten der Shuar und Achuar verschiedene Dimensionen weiblicher Identität zum Ausdruck, die bestimmten Kontexten zugeordnet werden. Die Konstruktion der Identität einer Frau als produktives Wesen unterscheidet sich deutlich von jener als sexuell anziehendes Wesen, die jetzt in bezug auf den zweiten Mythenkomplex erörtert wird.

Die mythische Gestalt der *Tsunki*-Frau aus dem Wasser, der schönen Tochter des Alten *Tsunki*, des Herrn der Flüsse und der schamanischen Kräfte, gilt sowohl als Inbegriff erotischer Anziehungskraft wie als Symbol schamanischer Macht. Schamanisieren - in dieser Gesellschaft in erster Linie das Heilen oder Herbeiführen von Krankheiten - ist ein dominant männlicher Tätigkeitsbereich, wengleich den wenigen Schamaninnen besondere Kräfte zugeschrieben werden.³

Vom Ursprung des Schamanismus erzählt eine Mythe, die den Werdegang des ersten Schamanen als geheime Ehe mit der schönen *Tsunki* darstellt. *Tsunki* begegnet dem Shuar am Flußufer; von ihrer außerordentlichen Schönheit in Bann gezogen, folgt er ihr in das Unterwasserreich ihres Vaters und erbittet sie von ihm als Frau, in ihrer Person erlangt er schamanische Kräfte vom Alten *Tsunki*. Unter der Bedingung, sie wohl zu behüten, kann er sie in sein Haus auf der Erde mitnehmen, in dem er mit zwei Shuar-Frauen lebt. Hier verwandelt sie sich tagsüber in eine kleine rote Schlange, die der Mann in einem Korb versteckt hält. In der Nacht nimmt sie wieder ihre menschliche Gestalt an und teilt das Bett des Shuar, der seine Menschen-Frauen vernachlässigt. So geht eine seiner Frauen eines Nachts in den Männerteil, um ihren Mann zu beobachten: Da sieht sie ihn mit einer Frau von ungewöhnlicher Schönheit, ihr Körper ist von einem blauen Strahlen umgeben, alles ist in glänzendes blaues Licht getaucht, wie das Glitzern des Wassers in der

Sonne. Die Frau trägt ein schönes Kleid und ist in einen betörenden Duft gehüllt.

Der Shuar versagt jedoch bei seiner Aufgabe, die *Tsunki*-Frau gut zu behüten: Eines Tages jedoch fällt sie durch die Nachlässigkeit des Mannes der Neugier und Eifersucht seiner Menschen-Frauen zum Opfer: Sie entdecken *Tsunki* in ihrer Schlangengestalt und wollen sie mit brennenden Scheiten erschlagen. Sie rettet sich, indem sie um sich herum eine Wasser entstehen läßt und durch das Wasser zu ihrem Vater zurückkehrt. Die Mißhandlung der *Tsunki*-Frau führt zur erbitterten Rache ihres Vaters: Durch Unwetter, Flut, Kaimane und Anakondas vernichtet er das Leben auf der Erde.⁴

Diese Mythe umfaßt mehrere semantische Ebenen und bringt zum einen die konzeptuelle Verbindung schamanischer Macht mit weiblicher Anziehungskraft und Sexualität zum Ausdruck, ferner thematisiert sie die Dynamik der Heiratsallianz, die auch das Modell für Allianzen zwischen Schamanen bildet.

Ich möchte zunächst auf die erste Bedeutungsdimension eingehen: In der Mythe wird der Zugang zu schamanischen Kräften in einer Symbolik der Liebe und Erotik zum Ausdruck gebracht.⁵ Die sexuelle Enthaltensamkeit des Schamanen (*uwishín*) während der Lehre und nach dem Erlangen neuer spiritueller Kräfte, in der Mythe als Vernachlässigung seiner Ehefrauen angesprochen, wird als Liebesbeziehung zu einer Frau der "anderen Welt" verstanden. Im Rahmen der Konzeption schamanischer Macht wird die erotische Anziehungskraft der *Tsunki*-Frau mit jener der magischen Pfeile gleichgesetzt, deren strahlender Glanz oder verführerischer Duft dem Schamanen Einfluß auf feindliche Kräfte verleiht.⁶ Die sexuelle Vereinigung des mythischen Schamanen mit der *Tsunki*-Frau führt zu einem spirituellen Verschmelzen der beiden Personen und überträgt dem Schamanen - parallel zur Machtübertragung in *arútam*-Visionen - deren Eigenschaften und Fähigkeiten.⁷ Diese mythische Beziehung zur *Tsunki*-Frau wird in Gesängen während schamanischer Rituale aktualisiert:

Was für eine Frau bist du
Wie herrlich strahlt deine Schönheit
Sie nennen dich *Tsunki*-Frau
Du wirst die Schöne genannt
Was für eine Frau du auch bist
Komm in deiner Schönheit
Komm und schmiege Dich an mich

Ich will nur davon singen
Wie wir zusammen schliefen

Du bist nur Frau
In deinem Haar leuchten strahlende Flammen
Komm hier her
Wenn du nach meinem Gesang auch verschwindest
Laß uns zusammen hier liegen.⁸

Aus der Mythe spricht aber auch der ambivalente Charakter einer Verbindung mit der *Tsunki*-Frau: Ihrer Anziehungskraft und Schönheit stehen Verantwortung und auch Gefahr in Gestalt ihres mächtigen Vaters gegenüber. Die Figur der *Tsunki* verweist in diesem Zusammenhang auf die Rolle der Frau als Tochter. Dabei thematisiert sie speziell die "Dreiecksbeziehung" Vater-Tochter-Ehemann bzw. Schwiegersohn, die ein zentrales Element der Sozialorganisation dieser Gesellschaft darstellt.

Für die Shuar-Frauen ist "Tochtersein" nicht auf die Lebensphase als unverheiratetes Mädchen beschränkt, es erstreckt sich traditionellerweise auf einen guten Teil ihres Ehelebens. Ihre Rolle als verheiratete Tochter wird durch die lange Residenz des Ehemannes im Haushalt seines Schwiegervaters geprägt, der diesem zu Arbeitsleistung sowie zur Gefolgschaft bei Konflikten verpflichtet ist. Diese Bindung wird oft durch eine weitere Ehe im Rahmen der sororalen Polygynie verstärkt. Schwiegersöhne bilden den Kern der Gefolgschaften um Große Männer - den Vätern verheirateter Töchter.

Die Töchter/Ehefrauen sind also Bindeglieder zwischen Schwiegervater und Schwiegersohn: Die Frau verhilft ihrem Ehemann zu Einfluß und Ansehen, sie verschafft ihm Zugang zur Macht ihres Vaters. Gleichzeitig liefert sie ihm aber dessen Autorität aus, eine für viele junge Männer angstbesetzte Situation. Aus dem Blickwinkel des Vaters ist es wiederum wichtig attraktive Töchter zu haben, deren "magische" Anziehungskraft tüchtige Schwiegersöhne in seine Gefolgschaft eingliedert. Der Vater bleibt auch nach der Eheschließung "Herr seiner Tochter", die als verheiratete Frau seinen Einflußbereich nie völlig verläßt.⁹

In dieser *Tsunki*-Mythe bildet also weibliche Sexualität eine Komponente der Allianz zwischen Schwiegersohn und Schwiegervater. Die *Tsunki* Mythen transportieren jedoch widersprüchliche Aussagen zum Umgang mit Sexualität. So bezieht sich die Mythe von der ersten Schamanin auf das Abweichen von dieser Norm: Hier schützen die *Tsunki* weibliche Sexualität, auch wenn diese gegen gesellschaftliche Regeln verstößt. Sie übertragen einer jungen Frau, die - wie es in der Mythe heißt - "ohne Erlaubnis von Vater oder Mutter ein Kind bekam", schamanische Kräfte, um sich gegen die Aggression ihrer Familie zur Wehr zu setzen, wie auch in der Praxis oft entfernt lebende Verwandte "Regelbrecher oder-brecherinnen" aufnehmen und ihnen Schutz gewähren.

Die symbolischen Konnotationen der *Tsunki*-Frau gehen also über ihre Funktion als Bindeglied zwischen Männern hinaus. Für die Frauen ist sie ein Symbol von Stärke: Sie erscheint in Visionen und gibt ihnen Kräfte, sie kann auch in Gesängen beschworen werden, mit denen eine Frau ihren Ehemann beeinflussen will. Die *Tsunki*-Frau wird für sie zu einer Identifikationsfigur, die andere Aspekte weiblicher Identität in den Vordergrund stellt als die produktive *Núnkui*.

Die gedankliche Konstruktion von weiblicher Anziehungskraft und schamanischer Macht weist in dieser Kultur mehrere Gemeinsamkeiten auf. Beide werden als Formen persönlicher, charismatischer Macht konzipiert, die sich durch große Ambivalenz in Bezug auf die Normen sozialen Handelns auszeichnen: Wie der Schamane (*uwishin*) mit seinen Kräften nicht nur heilen sondern auch Krankheit und Unheil hervorrufen kann, so kann eine attraktive Frau nicht nur ihren Ehemann beglücken, sondern auch Liebhaber anziehen.

Die Konzeption weiblicher Sexualität als soziales Problem und als potentieller Konfliktauslöser kommt u.a. in einer Mythe zum Ausdruck, in der Sonne *Etsa* drei Shuar-Männer aussendet, um drei Probleme aus der Welt zu schaffen. In Blätterbündel verschnürt tragen sie Blitze, die Krieger bei einem Angriff verraten, weißes Haar, das das Alter ankündigt, und eine Klitoris, das sexuelle Begehren und die Anziehungskraft der Frauen. Sie sollen die Bündel ungeöffnet über den Rand der Erde ins große Meer werfen. Da die drei Männer jedoch aus Neugier die Blätterbündel unterwegs öffnen, bleibt das mythische Unternehmen ohne Erfolg. Als der Fledermausmann, durch einen unwiderstehlichen Duft verführt, sein Bündel öffnet, bleibt die Klitoris (*nukáji*) auf seiner Nase kleben - weibliches Begehren und weibliche Anziehungskraft bleiben bis zum heutigen Tag bestehen (vgl. Pellizzaro 1978, Vol V: 93-107).

Die Anziehungskraft der Frauen, die zum Bruch der sozialen Regeln führen kann, wird von den Shuar und Achuar als eine Hauptursache für Konflikte erachtet. Ein Shuar erklärte mir:

"Deshalb gab es früher so viele Kriege ... Es ging nicht um Land, um irgendwelche Reichtümer oder um irgendeinen Markt, es ging um Frauen oder um Hexerei."¹⁰

Männliche Kontrolle über weibliche Sexualität soll die Stabilität der sozio-politischen Einheiten und des Gefüges der Heiratsallianzen garantieren.¹¹ Ehebruch stellt einen der schwersten Verstöße gegen die soziale Ordnung dar, er gefährdet die per Heiratsallianz geschlossenen Bündnisse und bedroht die Stabilität des politischen Gefüges. Konflikte um illegitime sexuelle Beziehungen liegen oft langwierigen Blutrachefehden zugrunde. Dieser politische Aspekt der Sexualität kennzeichnet viele amazonische Gesellschaften, so schreibt Ernst Halbmayer über die Yukpa in Venezuela: "Der politische Prozeß der Ehen ist nicht auf die Heiratsbeziehung beschränkt, sondern ist ebenso in einer Konfliktpolitik zu finden, die zum tragen kommt, wenn bestehende Ehen in Frage gestellt werden." (Halbmayer 1994:9) Solche Konflikte stehen oft in Zusammenhang mit männlicher Aggression aus Eifersucht, wie sie die Mythe von *Iniak*, dem Baumann, drastisch zum Ausdruck bringt.

Diese Mythe erzählt von einer verheirateten Frau, die beim Früchtesammeln den *Iniak*-Mann trifft. Er gibt ihr Früchte zu essen, die ihr Begehren erwecken, und steigt mit ihr in seine Hängematte in der Baumkrone. Die beiden treffen sich immer wieder und verbringen den ganzen Tag in der Hängematte. Nach einiger Zeit schöpft der Ehemann Verdacht, er folgt seiner Frau und entdeckt die Liebesaffaire. Er stellt sie nicht zur Rede, sondern folgt ihr am nächsten Tag wieder heimlich. Während sich die beiden im Baum vergnügen, schießt er einen stark vergifteten Pfeil in die Ferse des Liebhabers, der bald darauf tot zu Boden stürzt. Die Frau klettert erschrocken vom Baum und läuft nach Hause. Der Mann schneidet daraufhin dem Toten den Penis ab, den er am Abend seiner Frau in Blätter gewickelt als "Jagdbeute" bringt. Als sie sich weigert davon zu essen, zwingt er sie dazu und tötet sie mit einer Lanze.¹²

Weibliche Sexualität wird in dieser Gesellschaft in erster Linie durch Väter und Ehemänner kontrolliert. So wird diese Mythe auch in einer

Variante erzählt, in welcher der Vater einer unverheirateten Tochter die Rolle des Ehemanns dieser Version übernimmt. Dem Vater oder Ehemann obliegt im Fall von unerlaubten sexuellen Beziehungen deren Sanktion, die - neben anderen Formen der Bestrafung - auch den Tod beider Beteiligten nach sich ziehen kann (vgl. Mader und Gippelhauser 1989:240-246). Obwohl diese Norm nur selten zur Anwendung kommt, da sie faktisch oft weder durchführbar noch opportun ist und außerdem langwierige Blutrachefehden nach sich ziehen kann, ist sie doch Ausdruck einer Haltung, die sich immer wieder im weiblichen Alltag niederschlägt. Viele Frauen empfinden die permanente Eifersucht ihres Mannes als das größte Problem ihres Ehelebens, so erzählte mir eine Frau ihre Erfahrung mit Eifersucht:

"Das Problem begann schon früh. Als ich jung verheiratet war, lebte ich in Ruhe und als ich mein erstes Kind gebar, war ich sehr glücklich. Doch dann trug jemand meinem Mann ein Gerücht zu. Daraufhin veränderte sich alles und so blieb es bis zum heutigen Tag. Eine Verwandte sagte ihm, ich hätte vor meiner Heirat ein Verhältnis mit einem jungen Mann gehabt, der hier im Haus lebte. Mein Mann klagte mich direkt an. Er sagte, ich hätte mit diesem Burschen zusammengelebt. So begannen große Probleme. Mein Mann dachte, ich hätte ein Verhältnis vor meiner Heirat gehabt, aber es waren nur falsche Gerüchte. Mutwillig haben sie mich angeklagt, damit ich ein schlechtes Leben habe. Mein Mann begann mich zu schlagen, wir begannen zu streiten und das hat sich bis heute nicht geändert. "

Der Diskurs der Eifersucht verweist auf Konflikt und Aggression. Frauen sind auf verschiedenen Ebenen in solche Dynamiken verwickelt: als handelnde Subjekte, als Objekte der Beschuldigung und Opfer der Aggression, oder auch Anklägerinnen, die Männer wie Frauen belasten können. So kann auch Mißgunst unter den Frauen eines Haushalts oder Eifersucht zwischen Kofrauen dazu führen, daß einer Frau unerlaubte sexuelle Beziehungen nachgesagt werden. In diesem Zusammenhang wird das Abwehren des Geredes und der Eifersucht zu einem wichtigen Teil weiblicher Alltagsbewältigung.¹³ Von Frauen wird auch äußerst zurückhaltendes Verhalten im Kontakt mit haushaltsfremden Männern erwartet, sie sollen z.B. beim Bierausschenken bei Festen nicht mit den

Gästen kokettieren, sondern den Blick von ihnen abwenden. Diese Normen werden jedoch nicht immer widerspruchsfrei hingenommen oder erfüllt. Ein Gesang thematisiert den Umgang mit solchen Einschränkungen:

Ich bin eine Papagaienfrau
Mein Gesicht ist rund und hübsch
Wie ein kleiner Kirus-Papagai
Auch wenn es verboten ist
Dir zuzulächeln
Auch wenn man böse Worte
Über mich spricht
Weil ich zu freundlich bin
So will ich trotzdem
Lachen und scherzen
Wie ein kleiner Kirus-Papagai
Mein Gesicht ist rund und hübsch
Ich bin die Papagaienfrau.¹⁴

Abschließende Bemerkungen:

Die Darstellung und Symbolik weiblicher Sexualität in den beiden Mythenkomplexen sowie ihr Stellenwert in der sozialen Praxis zeigen Ambivalenzen und Widersprüche. Weibliche Anziehungskraft bildet im Rahmen der Heiratsallianz ein konstitutives Element der Gesellschaft, kann jedoch in Zusammenhang mit illegitimen Beziehungen Turbulenzen im männlichen Gefüge der Allianzen und Gefolgschaften verursachen.

Die Allianz- und Konfliktpolitik dieser Gesellschaft wird größtenteils von Männern dominiert. Zum einen bringt die Eheform eine Asymmetrie zwischen Frauen und Männern zum Ausdruck (ca. 30% der Ehen sind z.B. bei den Achuar polygyn, der Rest monogam), zum anderen sind Führungspositionen, die über die Lokalgruppe hinausreichen, auf Männer beschränkt. Solche

Positionen erwachsen in erster Linie aus einer Kombination von Fähigkeiten in der friedlichen und gewaltsamen Interaktion zwischen verschiedenen sozio-politischen Einheiten. Frauen sind jedoch auch in diesem Bereich aktiv. Ihnen obliegt z.B. ein Teil der rituellen bzw. magischen Kriegsführung, so kann eine Frau als *ujaj*, als Meisterin von Kriegsgesängen, hohen sozialen Status erreichen. Während die Männer einen Überfall durchführen, singen und tanzen die Frauen Tag und Nacht im Haus, um die Feinde zu schwächen und *ihren* Männern Kraft zu verleihen.

Die Asymmetrie der geschlechtlichen Zuordnung von Statuspositionen in diesem Kontext geht Hand in Hand mit einer stärkeren Assoziation von Weiblichkeit mit der Stabilität und Kontinuität des Haushalts, die wiederum eng mit der Subsistenz verbunden ist, und jener von Männlichkeit mit der Interaktion zwischen denselben. Dieses Prinzip prägt auch die Heirats- und Residenzordnung, im Zuge derer die jungen Frauen größtenteils im Haushalt ihrer Eltern bleiben, während die jungen Männer in den Haushalt der Brautgeber ziehen.

Der Subjektstatus der Frau baut primär auf Leistungen in ihrem Aufgabenbereich auf und ist mit ihrer Identität als erfolgreiche Frau bei Feldarbeit und Viehzucht, als Töpferin oder rituelle Spezialistin verbunden. Dies steht in Zusammenhang mit der hohen Bewertung von Leistung und Effizienz, welche die Rahmenbedingung für sozialen Status beider Geschlechter, also einen *ungendered context* darstellt. Das männliche Streben nach Kontrolle über Frauen äußert sich weder in einer generellen Abwertung weiblichen Seins, wie es etwa in der eingangs erwähnten Aussage der ecuadorianischen Lehrerin über die Verteilung der Sinne auf Männer und Frauen zum Ausdruck kommt, noch in einer mythischen oder rituellen Aneignung weiblicher Kräfte durch die Männer, wie sie Godelier bei den Baruya beschreibt

(Godelier 1982/1987:192-203) und die auch in vielen amazonischen Gesellschaften anzutreffen ist (vgl. u.a. Murphy Y. und Murphy R. 1974, Ptak-Wiesauer 1989). Es besteht vor allem in dem Bemühen, möglichst viel weibliche Macht, sei es in der Gestalt attraktiver Töchter oder produktiver Ehefrauen zur Verfügung zu haben.

Die Beziehung zwischen weiblicher Macht und männlicher Kontrolle oder Dominanz stellt in dieser Gesellschaft also kein starres oder homogenes Schema dar. Innerhalb eines Rasters struktureller Vorgaben, wie sie Eheform, Residenzordnung oder Filiation darstellen, bildet die konkrete Interaktion von Frauen und Männern einen dynamischen Prozeß, der großen Spielraum für individuelle Strategien beinhaltet. Dieser Prozess wird sowohl durch das Ideal häuslicher Harmonie und der Balance zwischen männlichem und weiblichem Anteil an der Subsistenz geprägt, beinhaltet aber ebenso Kontexte männlicher Dominanz, die eher im Bereich der Allianz- und Konfliktpolitik verortet sind.

Aufgrund dieser unterschiedlichen Dimensionen der Beziehungen zwischen Mann und Frau bei den "Jivaro"- Völkern werden diese in der ethnologischen Literatur stark kontroversiell dargestellt: Während einige Autoren bzw. Autorinnen ihren asymmetrischen Charakter und die Bedeutung männlicher Dominanz hervorheben (Kelekna 1981, Taylor 1979, Seymour-Smith 1991, Bant 1994), betonen andere die Balance und Komplementarität der Geschlechterrollen in diesen Gesellschaften (Karsten 1935, Descola 1986, Mader und Gippelhauser 1989, Perruchon 1994).

Ich meine hingegen, daß keine dieser allgemeinen Aussagen zutrifft, sondern daß die Geschlechterbeziehung vielmehr durch kontextuelle Unterschiede gekennzeichnet ist: Während im ökonomischen und rituellen Bereich balancierte Beziehungen

zwischen Frauen und Männern vorherrschen, werden Allianz- und Konfliktpolitik weitgehend von Männern dominiert.

Was leisten nun Mythen für die soziale Realität der Beziehungen zwischen Frauen und Männern in einer sog. "einfachen" Gesellschaft? Das *gender imagery* der Mythen bringt verschiedene Facetten der Geschlechterbeziehung zum Ausdruck. Weibliche wie auch männliche Identität¹⁵ wird in den Mythen in erster Linie als geschlechtsspezifisches Handeln in unterschiedlichen Kontexten dargestellt, das heißt die Mythen konstruieren und definieren *gender* im Sinne von Geschlechterrollen. Geschlechtlichkeit wird im Zuge der Sozialisation unter anderem durch seine normative und handlungsorientierte Darstellung in den Mythen erlernt. Im Rahmen der Konstruktion von Weiblichkeit vermitteln die Mythen Richtlinien für richtiges und falsches Verhalten und zeigen deren positive bzw. negative Konsequenzen. Sie bilden somit Identifikationsmodelle, die gemeinsam mit "Vorgelebtem" durch andere Gesellschaftsmitglieder identitätsstiftend wirken.

In den einzelnen mythischen Frauengestalten werden unterschiedliche Facetten weiblicher Identität betont und verschiedenen Kontexten zugeordnet, die miteinander das Leben einer Frau in dieser Gesellschaft prägen. Daraus ergeben sich "multiple Identitäten" im Sinne Ardener, d.h. weibliche Identität ist durch kontextuelle Variationen gekennzeichnet und oszilliert in einem Netzwerk von vielschichtigen Beziehungen und relativen Bewertungen (Ardener 1992:9). In diesem Zusammenhang sind auch widersprüchliche Aussagen der Mythen zur Geschlechterbeziehung bzw. der Identität von Frauen zu verstehen. Sie verweisen nicht nur, wie es Lévi-Strauss betont, auf strukturelle Gegensätze (Lévi-Strauss u.a. 1958/1967:253),

sondern auch auf konkrete soziale Konflikte, in denen Frauen agieren und von denen sie betroffen werden. Die mythischen Gestalten und ihre Handlungen verkörpern demnach Möglichkeiten weiblichen Seins und zeigen deren gesellschaftliche Bewertung. Die große Vielfalt solcher Möglichkeiten ist keineswegs auf stark differenzierte oder stratifizierte Gesellschaften beschränkt, sondern kennzeichnet auch sogenannte "small scale" oder "face to face societies."

Die Auseinandersetzung mit dem mythischen *gender-imagery* kann in diesem Sinne einen wichtigen Beitrag zu einer differenzierten Analyse der Geschlechterbeziehung leisten, die der Frage nach den Variationen innerhalb einer Gesellschaft, also im Sinne Moores nach den "differences within" im Unterschied zu den "differences between" nachgeht (Moore 1993:193-204).

Diese Fragestellung steht in Zusammenhang mit der Diskussion um generalisierende Aussagen zur Geschlechterbeziehung, die immer wieder kritisch hinterfragt wurden (vgl. u.a. Strathern 1988, Sanday 1990, Moore 1993, Broch Due 1993). Solche Aussagen beziehen sich zum einen auf die "Universalität" bestimmter Merkmale der Beziehung zwischen Frauen und Männern, wie z.B. die These von der Universalität weiblicher Unterordnung oder die Behauptung, daß sich "Mann zu Frau" global wie "Kultur zu Natur" verhalte (Ortner 1974). Zum anderen beziehen sie sich auf die Charakterisierung der Geschlechterbeziehung oder des "Status der Frau" in einer spezifischen Gesellschaft oder einem Gesellschaftstypus (z.B. Leacock in egalitären Gesellschaften - Leacock 1968/1989). Marilyn Strathern kritisiert solche Generalisierungen mit dem Verweis auf die Komplexität der Geschlechterbeziehung. Sie schreibt: "No single term - complementarity,

dominance, separation - will in the end do, because there is no single relationship." (Strathern 1987: 299).

Eine Dekonstruktion generalisierender Aussagen zur Geschlechterbeziehung ist also auf verschiedenen Ebenen notwendig, um der Komplexität der sozialen Wirklichkeit zu entsprechen und jener ihrer symbolischen und ideologischen Dimension Rechnung zu tragen. Erst dann wird - wie ich auch mit dem Beispiel der Shuar und Achuar zeigen will - eine Rekonstruktion möglich, welche sowohl die Vielfalt von Geschlechterrollen und deren Bewertungen berücksichtigt, wie auch Aussagen über ihren Stellenwert im gesamtgesellschaftlichen Kontext trifft.

Eine solche Vorgangsweise bildet auch eine wesentliche Voraussetzung für vergleichende Studien oder für Analysen, die sich mit der Interaktion verschiedener kultureller Systeme und deren Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehung beschäftigen. In Zusammenhang mit dem *gender imagery* der Shuar stellt sich zum Beispiel die Frage, was Figuren wie *Núnkui* oder *Tsunki* im Zuge der Christianisierung widerfährt. Ein Beispiel dafür ist ihre Darstellung auf einem Plakat, das die mythischen Gestalten der Shuar zeigt und im Schulunterricht, der von der salesianischen Mission beeinflusst ist, verwendet wird. Dieses von einem italienischen Graphiker gestaltete Werk zeigt eine Dichotomisierung der beiden Gestalten, die neue Züge trägt: Während *Núnkui* als "Shuar-Madonna" in einer himmlischen Wolke schwebt und von einem Heiligenschein umgeben ist, wird *Tsunki* - sie sitzt auf der Anakonda, einem Symbol für schamanische Kräfte - zur verführerischen "Hexe", die offenbar keinen Anspruch auf Heiligkeit hat. Das sollte uns anregen, darüber nachzudenken, welche Frauenbilder in unserer eigenen Kultur existieren und welche Auswirkungen diese auf Frauen in anderen Kulturen haben.

Bibliographie

Ardener, Shirley 1992: Persons and Powers of Women: An Introduction. In: Ardener, Shirley (Hg.) *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures. Essays in Commemoration of Audrey I. Richards, Phyllis Kaberry and Barbara E. Ward*. Oxford, Berg Publishers: 1-10.

Bant, Astrid A. 1994: Parentesco, Matrimonio e Intereses de Género en una Sociedad Amazónica: El Caso Aguaruna. *Amazonía Peruana*, XII, Nr. 24: 77-103.

Bellier, Irene 1991: *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*. Quito, Abya Yala, 2 vol.

1993: Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes. *L'Homme* 126-128, XXXIII(2-4): 517-526.

Broch-Due, Vidgis 1993: Carved Flesh - Cast Selves: An Introduction, In: Broch-Due, Vidgis, Ingrid Rudie und Tone Bleie (Hg.), *Carved Flesh/ Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices*. Oxford/Providence, Berg: 1-39.

Brown, Michael 1986: *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry
Washington and London, Smithsonian Institution Press.

Chiriap, Antonieta 1988: El Rito de Nua Tsankram. In: Napolitano, Emanuela (Hg.), *Shuar y Anent: El canto sagrado en la historia de un pueblo*. Quito, Abya-Yala: 141-162.

Descola, Philippe 1986: *La Nature Domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris,

Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- 1993: *Les Lances du Crépuscule. Relation Jivaros, Haute Amazonie*. Paris, Plon.

Descola, Phillipe and Lory, J.L. 1982: Les Guerriers de L'Invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Popouaisie Nouvelle-Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuvar). *L' Ethnographie*, Nr.87-88.

Gippelhauser, Richard 1985: Verwandtschafts - und Sozialorganisation der Achuara des peruanischen Amazonas. Dissertation, Wien.

Gippelhauser, Richard und Mader, Elke 1990: *Die Achuara Jivaro -Wirtschaftliche und soziale Organisationsformen am oberen Amazonas*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Godelier, Maurice 1982/1987: *Die Produktion der Großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea*. Frankfurt/New York: Campus.

Godelier, Maurice und Strathern, Marilyn (Hg.) 1991: *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press.

Gutmann, Margit 1989: Das Selbstverständnis von Frauen in mündlichen Quechua-Erzählungen Perus. In: Scharlau, Birgit (Hg.), *Bild - Wort -Schrift. Beiträge zur Lateinamerika-Sektion des Freiburger Romanistentages*. Tübingen, Gunter Narr Verlag:45-57.

Halbmayer, Ernst 1997: La construcción cultural de las realciones de género entre los Yukpa. In: Perrin, Michel und Marie Perruchon (Hg.), *Complementaridad entre Hombre y Mujer. Relaciones de género desde la*

perspectiva amerindia. Quito, Abya Yala:77-108.

Harner, Michael 1972: *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. London, Robert Hale und Company.

- 1973: The Sound of Rushing Water. In: Harner, M. (Hg.), *Hallucinogens and Shamanism*. London, Oxford University Press:15-27

Karsten, Raphael 1935: *Headhunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador*. Societas Scientiorum Finnica, Commentationes Humanorum i Herorum Vol.7, Nr.1. Helsingfors.

Kelekna, Pita 1981: Sex Asymmetry in Jivaroan Achuar Society: a Cultural Mechanism Promoting Belligerence, Ph.D. dissertation, University of New Mexico.

Lévi-Strauss, Claude 1958/1967: *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.

Lukas, Helmut (???): Zirkulierendes Objekt und segensspendendes Subjekt. Weiblichkeit und Mehrdeutigkeiten der Geschlechtsmodelle bei den vorkolonialen Toba-Batak von Nordsumatra. In: A. Gingrich, J. Helbling e.a., *Für eine Sozialanthropologie der Geschlechter*. Frankfurt/Main, Campus.

Mader, Elke 1985: Subsistenz und Arbeitsorganisation der Achuara des peruanischen Amazonas. Wien, Dissertation.

1994: Deviance, Conflict and Power in Shuar-Achuar Society. *WWW-Theoretical Anthropology*, Vol.0, Nr2.

1997: Wáimiaku - Las visiones y relaciones de género en la cultura de los Shuar. In: Perrin, Michel und Marie

Perruchon (Hg.), *Complementaridad entre Hombre y Mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito, Abya Yala: 23-46.

1999: *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador/Peru)*. Quito, Abya Yala.

in Vorbereitung: Die schillernde Anakonda. Mythen und Gesänge aus Amazonien. München, Diederichs.

Mader, Elke und Gippelhauser, Richard 1989: Deine Gedanken sind gefangen in meiner Liebe: Zur Geschlechterbeziehung beider Achuara - Jivaro. In: Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (Hg.), *Von fremden Frauen. Frausein und Geschlechterbeziehungen in nichtindustriellen Gesellschaften*. Frankfurt/Main, Suhrkamp: 216-252.

2000: Power and Kinship in Shuar and Achuar Society. In: Schweitzer, Peter (Hg.), *The Dividends of Kinship*. London, Routledge: 61-91.

Meigs, Anna 1990: Multiple Gender Ideologies and Statuses. In: Sanday, Peggy R. und R. G. Goodenough (Hg.) 1990: *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 101-112.

Melhuus, Merit 1990: Una verguenza para el honor, una verguenza para el sufrimiento. In: Palma, Milagros (Hg), *Simbolica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito, Abya Yala: 39-71.

1994: The Ambiguous Meanings of Gender - a Mexican Case. Vortrag im Rahmen des 48. Internationalen Kongresses der Amerikanisten in Uppsala.

Moore, Henrietta L. 1993: The differences within and the

differences between. In: del Valle, Teresa (Hg.), *Gendered Anthropology*. London und New York, Routledge: 193-204.

1994: *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge, Polity Press.

Murphy, Yolanda und Murphy Robert 1974: *Women of the Forest*. New York und London, Columbia University Press.

Nadelson, Leslee 1981: Pigs, Women, and the Men's House in Amazonia: An Analysis of six Mundurucú Myths. In: Ortner, Sherry und Harriet Whitehead, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press: 240-272.

Ortner, Sherry B. 1974: Is Female to Male as Nature is to Culture? In: Rosaldo, M. und L. Lamphère (Hg.), *Women, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press: 67-87.

Palma, Milagros 1990: Malinche. El malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza. In: Palma, Milagros (Hg), *Simbolica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito, Abya Yala: 13-38.

Pellizzaro, Siro (SDB) 1977: Cantos de Amor de la Esposa Achuar, *Mundo Shuar*, Serie G, Nr. 2, Sucua.

- 1978: Mitología Shuar. *Mundo Shuar*, Serie F, Bd.I-XII, Quito, Abya Yala.

- 1990: *Arutam: Mitología Shuar*. Quito, Abya-Yala.

Perruchon, Marie 1997: Llegar a ser una Mujer-Hombre. Chamanismo y relaciones de género entre los Shuar. In: Perrin, Michel und Marie Perruchon (Hg.), *Complementaridad entre Hombre y Mujer. Relaciones de*

género desde la perspectiva amerindia. Quito, Abya Yala:47-76.

Ptak-Wiesauer, Eva 1989: Wer die Flöten hat, hat die Macht. Matriarchatsmythen südamerikanischer Indianer. In: Kossek, B., D. Langer und G. Seiser (Hg.), *Verkehren der Geschlechter. Reflexionen und Analysen von Ethnologinnen.* Wien, Wiener Frauenverlag:127-158.

Rubenstein, Steve 1995: Death in a Distant Place or the Politics of Shamanism. PhD Dissertation, Columbia University.

Rueda, M.V. und Tankamash' Ricardo 1983: *Setenta Mitos Shuar.* Quito, Mundo Shuar.

Sahlins, Marshall 1985/1992: *Inseln der Geschichte.* Hamburg, Junius Verlag.

Sanday, Peggy Reeves 1981: *Female Power and Male Dominance. On the Origins of Sexual Inequality.* Cambridge, Cambridge University Press.

1990: Introduction. In: Sanday, Peggy R. und R. G. Goodenough (Hg.), *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Salazar, Ernesto 1981: The Federación Shuar and the Colonization Frontier. In: Whitten, Norman (Hrsg.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador.* Chicago, University of Illinois Press: 589-593.

Schlegel, Alice 1990: Gender meaning: General and Specific. In:

Sanday, Peggy R. und R. G. Goodenough (Hg.) 1990, *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 21-41.

Seymour-Smith, Charlotte 1991: Women have no Affines and Men no Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relation. *Man (N.S.)* 26: 629-649.

Strathern, Marilyn 1987: Conclusion. In: Strathern, Marilyn (Hrsg.) *Dealing with inequality. Analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press: 278-302.

1988: *The Gender of the Gift*. Berkeley, University of California Press.

Taylor, Anne-Christine 1979: Some Aspects of the System of Gender Relations and its Transformations among the Ecuadorian Achuar. Communication for the XLIII International Congress of Americanists, Vancouver.

Young, Michael 1987: The tusk, the flute and the serpent: disguise and revelation in Goodenough mythology. In: Strathern, Marilyn (Hg.), *Dealing with inequality. Analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press: 229-254.

6. Schamanismus

Das Wort „Schamane“ stammt aus Sibirien und bezeichnet heute in Wissenschaft und Alltagssprache ein breites Spektrum von Personen, **die mit Hilfe von Ritualen auf verschiedene Lebensbereiche, auf Mensch, Natur und Übernatürliches einwirken**. Schamanismus ist keine einheitliche Religion, sondern eine **kulturübergreifende Form religiöser Wahrnehmung und Praxis**. Schamanismus ist ein **Konglomerat von religiösen und therapeutischen Vorstellungen und Handlungen**, das bestimmte gemeinsame Merkmale aufweist. SchamanInnen sind oft Heiler, Priester, Politiker und Mystiker in einem, ihre Ideen und Praktiken sind **in unterschiedlichen Gesellschaften in verschiedene religiöse Systeme eingebettet** und stehen in Zusammenhang mit ihrem sozialen und politischen Umfeld (vgl. Vitebsky 1998: 6-10).

Schamanismus tritt uns in Lateinamerika in vielen Gestalten entgegen. Einige traditionelle Kulturen im **Amazonasgebiet** gelten oder galten als typisch **schamanische Gesellschaften**, d.h. **SchamanInnen spielen dort eine zentrale Rolle in bezug auf Weltbild, Ritual und soziale Prozesse**. Im **Andenraum** hingegen besteht seit vielen Jahrhunderten Teil eine stratifizierte und stark differenzierte Gesellschaft, **SchamanInnen praktizierten dort immer neben und mit anderen religiösen Spezialisten und Heilkundigen**, wobei es oft fließende Übergänge zwischen den einzelnen Handlungsfeldern und ihren Akteuren gab und gibt (vgl. auch Thomas und Humphrey 1994). Heute leben und arbeiten viele SchamanInnen in urbanen Metropolen, sie sind keineswegs ein archaisches Relikt der Menschheitsgeschichte, sondern wichtige Akteure der Alltagskultur der Gegenwart. Ihre Kenntnisse als HeilerInnen, als *curanderos* bzw. *curanderas* - wie man sie oft bezeichnet - werden von **großen Sektoren der lateinamerikanischen Bevölkerung** mindestens so oft in Anspruch genommen wie jene der westlichen Medizin.

Handlungsräume

Schamanisches Handeln beruht grundsätzlich auf dem spirituellen und rituellen Einwirken auf Personen und Ereignisse. Es bezieht sich auf eine **große Bandbreite physischer, psychischer, sozialer und ökonomischer Prozesse**, u.a.

- Krankheit und Heilung
- Glück und Unglück
- Erfolg und Misserfolg.

Weiters sind SchamanInnen oft wichtige Akteure in anderen Handlungsfeldern +++

6.1. Traditionen und Akteure

Eine große Zahl von ethnographischen Arbeiten zeigt, dass schamanische Konzepte und Praktiken einen inhärenten Bestandteil des Gefüges von Ideen, Diskursen und Praktiken von bestimmten Kulturen darstellen. Sie bilden einen wichtigen Aspekt des Weltbilds und geben Aufschluss über die Konzeption der Beziehungen zwischen **Mensch, Natur und Übernatürlichem**. Besondere Bedeutung für das Verhältnis von Kultur, Raum und Macht kommt den schamanischen Weltbildern zu, die unter anderem die Beziehung der SchamanInnen zu dem **physischen und spirituellem Raum**, in dem sie agieren, festschreiben. So wird etwa spirituelle Macht oft an oder von bestimmten Zonen des Raums und der Landschaft, denen besondere Kräfte innewohnen, erlangt und ist demnach stark lokalisiert. Schamanen kommen auch unterschiedliche soziale Rollen und Aufgaben zu, die wiederum **in den spezifischen gesellschaftlichen Strukturen und Organisationsformen verankert** sind. Somit bilden sie Teil eines **Gefüges von Konzepten, Bedeutungen und Handlungsformen**, das sich von anderen solchen Gefügen unterscheidet.

SchamanInnen sind auch wichtige Akteure in verschiedenen Kontexten von **interkultureller Kommunikation** zwischen unterschiedliche ethnischen und soziale Gruppen der lateinamerikanischen Gesellschaft und werden von Norman Whitten als **"Kulturvermittler"** bezeichnet. Sie ragen zum einen dazu bei, jene Probleme zu behandeln, die den

Mitgliedern traditioneller Gemeinschaften aus der Expansion der dominanten Gesellschaft erwachsen, zum anderen tragen sie Elemente ihrer eigenen Kultur in andere Sektoren der Gesellschaft hinein (Whitten 1985). Die Aktivitäten der SchamanInnen im Rahmen von Workshops in Europa und den USA, bei Zusammenkünften für **interreligiösen Dialog** oder auch im Rahmen des **spirituellen Tourismus** können als eine Erweiterung ihrer Rolle als „Kulturvermittler“ im Szenario der Globalisierung verstanden werden.

Weiters partizipieren Schamanen - wie auch Jean Pierre Chaumeil hervorhebt - im Prozess der **Neuordnung von sozialen Identitäten** in verschiedenen Regionen Lateinamerikas (Chaumeil 1998:17). Diese Aktivitäten stehen oft in Zusammenhang mit **Migration und Globalisierung** und führen zu Veränderungen der rituellen und sozialen Praxis von SchamanInnen. Migration (und heute auch Tourismus) bringen sie immer wieder in Verbindung mit Klienten oder Patienten aus anderen Regionen und Kulturen, und bewirken eine Verlagerung ihres Handlungsraums. Diese Prozesse finden auf verschiedenen Ebenen statt. Sie bringen z.B. SchamanInnen aus kleinen indianischen Gemeinschaften in *frontier towns*, in urbane Metropolen oder in andere Länder und Kontinente und sie bringen Menschen aus den Industrieländern zu SchamanInnen in entlegenen Gebieten des Amazonasgebiets.

In all diesen Prozessen zeichnet sich der **Schamanismus als ein offenes und transkulturelles System** aus, das die **Beziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden immer wieder neu gestaltet und Elemente aus anderen Kulturen inkorporiert und transformiert**. Das hängt wohl damit zusammen, dass SchamanInnen im Zuge von Hybridisierung und Globalisierung ihren traditionellen Aufgabenbereich wahrnehmen: Das **Überschreiten von Grenzen zwischen verschiedenen Welten** und den Transfer von spirituellen Kapazitäten aus anderen Zonen des Kosmos in ihren persönlichen Handlungsraum.

6.1.1. SchamanInnen, PriesterInnen und HeilerInnen

In den verschiedenen Traditionen (und in der Literatur) werden die schamanischen Akteure oft sehr unterschiedlich bezeichnet. Grundsätzlich verfügen alle indianischen Traditionen über **Benennungen der entsprechenden Akteure in ihren eigenen Sprachen**. Wörtlich

übersetzt heißen sie oft „**Wissende**“, z.B. die *yachak* bei den Quechua, oder die *** Maya.

In der ethnologischen und religionswissenschaftlichen Literatur werden sie in einigen Fällen als **PriesterInnen** bezeichnet (etwa bei den Maya). Der Begriff „**Schamane**“ wird einerseits von WissenschaftlerInnen gebraucht, andererseits wurde er- durch das wachsende allgemeine Interesse am Schamanismus - teilweise auch in die Umgangssprachen in Lateinamerika integriert. Meist werden jedoch regional übliche Benennungen verwendet - etwa **vegetalista** im peruanischen Amazonasgebiet. Am gebräuchlichsten ist im Spanischen die Bezeichnung **curanderos/as** (HeilerIn). Sie bezieht sich in erster Linie auf die therapeutischen Aspekte des schamanischen Handelns. Die Betonung dieser Komponenten (gegenüber der spirituellen und religiösen Dimension) steht in Zusammenhang mit der Abwertung und Verfolgung von SchamanInnen und anderen nicht-christlichen religiösen SpezialistInnen durch Kirche und Staat.

Seit der Conquista sind die indianischen Religionen und ihre Akteure **verschiedenen Formen der Unterdrückung** ausgesetzt und werden bis heute von vielen Vertretern der christlichen Kirchen als heidnische Praktiken abgewertet und verteufelt. Im Lauf der Geschichte wurden sie phasenweise systematisch verfolgt, etwa im Rahmen der inquisitionsartigen „Kampagnen zur Ausrottung der Götzenanbeterei“ im 18. Jahrhundert. Immer wieder waren SchamanInnen gezwungen, im Geheimen oder unter christlichen Vorzeichen zu agieren, bestenfalls wurden sie in entlegenen Gegenden ignoriert. Trotz dieser schwierigen Rahmenbedingungen spielen Schamanen und andere traditionelle religiöse Spezialisten bis heute eine **wichtige Rolle in indianischen Gemeinschaften**. Verschiedene Elemente indianischer Rituale und Weltbilder wurden darüber hinaus von der iberamerikanischen Bevölkerung übernommen und es entstanden **hybride schamanische Traditionen**, die in ganz Lateinamerika in Stadt und Land praktiziert werden.

Dieser Prozess hält bis heute an, wobei SchamanInnen im Zuge der **Globalisierung** immer intensiver mit einem breiten Spektrum von fremden Glaubensvorstellungen und Heilmethoden in Kontakt kommen, die sie teilweise in ihre lokalen Traditionen integrieren. In einigen Fällen sind sie auch **in nationale und transnationale Netzwerke und Organisationen** eingebunden, die verschiedene indianische Religionen miteinander verbinden, und pflegen Kontakte zu SchamanInnen aus

Nordamerika und Asien, aber auch zum tibetischen Buddhismus. Ferner bringen Migration und Globalisierung SchamanInnen heute auch in die USA und nach Europa, ihre Anhänger oder Patienten sind häufig in den Industrieländern zu finden. Umgekehrt reisen viele Menschen auf der Suche nach spirituellen Erkenntnissen und Erfahrungen nach Lateinamerika, wo der „spirituelle Tourismus“ eine neue, wachsende Branche darstellt.

6.2. Schamanisches Weltbild

Das „schamanische Weltbild“ bringt **eine spezifische Kosmologie und eine entsprechende Theorie der Person zum Ausdruck**. Es bezieht sich auf Form und Ordnung des Kosmos, der als ein **vielschichtiger Weltenraum** verstanden wird, dessen Ebenen oder Zonen von unterschiedlichen Wesenheiten bevölkert werden, die alle **spirituelle Qualitäten** aufweisen: Das gilt für Tiere, Pflanzen, Menschen, göttliche Gestalten und Geister. Ein weiteres Kennzeichen dieser Kosmologien ist die Unterscheidung in zwei verschiedene Dimensionen, in **Sichtbares und Unsichtbares oder in eine Alltagswelt und eine „Andere Welt“** (Matteson Langdon 1992:13, Perrin 1995: 2-8). Die andere, im normalen Wachbewusstsein unsichtbare Welt wird meist als bestimmend für Zustände und Ereignisse in der sichtbaren Welt erachtet. Sie ist jene Dimension, in der die spirituellen Kräfte, Götter und Geister dominieren, hier liegt auch oft das Reich der Toten. Die Andere Welt existiert einerseits parallel zur Alltagswelt, andererseits erstreckt sie sich auf jene Zonen des Kosmos, die von „normalen Menschen“ nicht wahrgenommen oder betreten werden können. Das trifft oft auf den Großteil des Weltenraums zu. So sprechen etwa die Yagua des peruanischen Amazonasgebiets von einem vielschichtigen Kosmos, wobei die sichtbare menschliche Lebenswelt nur eine dünne Schicht bildet, die sehr wenig Raum im Vergleich zu anderen Zonen einnimmt (Chaumeil 1998:182).

Rituelle Spezialisten, vor allem SchamanInnen, können auf besondere Weise mit den **anderen Wesen kommunizieren und interagieren**. SchamanInnen sind „**besondere Personen**“: Sie sind Vermittler zwischen der Alltagswelt und der Welt der Götter und Geister und können **Grenzen zwischen verschiedenen kosmischen Zeit-Räumen überschreiten**. Sie können sich in beiden Sphären bewegen und auf mehreren Ebenen handeln, und zwar im Rahmen von erweiterten Bewusstseinszuständen, die oft auch als schamanische Trance bezeichnet werden. Darüber hinaus sind Schamanen oft so eng mit der

Welt der Geister verbunden, dass diese spirituellen Wesen einen wesentlichen Teil ihrer Person ausmachen (Hamayon 1982).

Zum schamanischem Weltbild vgl. auch Kap. 2.3.

6.3. Erlangen von Wissen und Macht

Die besonderen geistigen Fähigkeiten beruhen bei den SchamanInnen in Lateinamerika auf verschiedenen **Machtelementen**, die im Rahmen von **Berufung, Lehre und Praxis** erlangt werden.

6.3.1. Schamanische Macht

Chaumeil spricht in bezug auf das Amazonasgebiet von **drei Dimensionen**, die gemeinsam die besondere Macht der Schamanen ausmachen: **Eine besondere Kraft (bzw. mehrere Kräfte)**, das **Beherrschen von Visionen** und/oder Substanzen und **ein spezielles Wissensgefüge**. In anderen Regionen kommt darüber hinaus dem **Beherrschen von Kraftobjekten** (Steine, Kristalle, magische Bündel, Schwerter, Bilder, Figuren etc.) große Bedeutung zu. Die verschiedenen Dimensionen schamanischer Macht sind praktisch und auch konzeptuell ineinander verwoben: Hilfsgeister, pathogene Objekte, eine magische Flüssigkeit oder Kristalle sind alle Äußerungen der Kraft des Schamanen, gemeinsam konstituieren sie eine nicht klar umrissene Wesenheit (Chaumeil 1995).

Gemeinsam ist vielen Traditionen auch die Vorstellung von einem **ambivalenten Potential schamanischer Macht**: Sie kann von derselben Person eingesetzt werden um Schaden zu verursachen oder um solchen zu entfernen. Schamanisches Handeln ereignet sich nicht in nur in „anderen Welten“ sondern auch **in konkreten sozialen Gefügen**: Die handelnden und betroffenen Personen stehen in Beziehungen zu anderen, sie sind Teil von familiären, ethnischen und politischen Gruppen, haben Freunde und Feinde. Unterschiedliche Handlungskontexte, die Gruppenzugehörigkeit der involvierten Personen und die Bewertung der Absichten der einzelnen Schamanen haben Einfluß darauf, ob eine Person als guter Heiler oder böser Hexer angesehen wird. In indianischen Gemeinschaften ist es oft ihre Aufgabe, **ihrer eigenen sozialen Gruppe zu helfen und anderen, ihren Feinden, zu schaden** (Vgl. auch Matteson Langdon 1992: 14-15.) .Diese Dynamik kommt aber auch jenseits von verbindlichen

Gruppenzugehörigkeiten zum tragen: Auch im bunten Geflecht sozialer Beziehungen in den Städten ist der **Schamane ist immer ein Verbündeter seiner Klienten oder Patienten**: er agiert für sie, befreit sie von Krankheit und Unglück oder hilft ihnen, ihre Gegner zu bekämpfen.

6.3.2. Berufung und Lehre

Eine Berufung bildet meist die **Voraussetzung für einen schamanischem Werdegang**. Diese kann - je nach Tradition - in verschiedenen Kontexten erfolgen und durch bestimmte Ereignisse geprägt sein. **Visionen und/oder Träume** (mit den entsprechenden Botschaften) gelten in vielen Traditionen als Berufungserlebnisse, oft kann aber auch eine **(Schamanen)Krankheit** oder auch ein Blitzschlag auf ihre Bestimmung hinweisen. In einigen Regionen werden die spezifischen Fähigkeiten der SchamanInnen auch **vererbt**..

Wenngleich die Berufung bereits eine Macht- und Wissensübertragung beinhalten kann, so gehen angehende SchamanInnen durchwegs mehrere Monate oder Jahre bei einem oder (meist bei) mehreren Meistern in die **Lehre**. Am intensivsten ist die **Initial- oder Grundausbildung**, die oft bei einer Person absolviert wird, zu der ein **nahes verwandtschaftliches oder freundschaftliches Verhältnis** besteht. Eine Lehre wird immer auch **entgolten**, und ohne besondere Beziehungen zu einem Meister oder Meisterin, kann eine schamanische Ausbildung extrem kostspielig sein. Schamanen gehen aber im Lauf ihres Lebens immer wieder neue Lehrbeziehungen ein, um ihre Ausbildung zu vervollständigen und zu verfeinern, und neue Machtelemente zu erlangen.

Im Rahmen der Lehre erlangt ein Adept bzw. eine Adeptin Wissen und Macht sowohl von **menschlichen als auch von spirituellen Lehrmeistern**: Zum einen erhalten sie Unterweisungen von einem Schamanen oder einer Schamanin, zum anderen von spirituellen Lehrmeistern (z.B. den Geistern von Pflanzen, Bergen, und Seen oder von verstorbenen SchamanInnen). Der Kontakt mit den spirituellen Lehrern erfolgt meist in Träumen oder Visionen, die durch psychoaktive Substanzen induziert werden.

6.3.3. Wissen und Macht

Im Rahmen der Lehre erwirbt der Adept bzw. die Adeptin Grundelemente eines spezifischen **Wissensgefüges**, das verschiedene Teile umfaßt, z.B. den Kontakt mit der „anderen Welt“ und ihren Bewohnern, Gesänge, therapeutische Techniken und den Umgang mit Machtelementen. Dieses Wissen wird teilweise gemeinsam **mit dem Lehrmeister erarbeitet und praktiziert**, teilweise wird es in **Seklosion** erlangt und/oder vertieft (z.B. die Interaktion mit besonderen spirituellen Wesen). Die Seklusionsphasen umfassen meist mehrere Aufenthalte von einigen Tagen oder Wochen an einem kaum von Menschen frequentierten Ort (im Wald, im Gebirge oder in der Wüste).

Am Ende einer Lehre werden dem Adepten bzw. der Adeptin im Rahmen von bestimmten Ritualen **Machtelemente übertragen**. Diese Übertragung kann durch eine psychoaktive Substanz (z.B. Ayahuasca), durch körperliche Berührung, durch den Atem oder den Speichel erfolgen. Der Machttransfer ist ein länger andauernder Prozess, besonders die **Inkorporation der Machtelemente** in die Person der Adepten kann sich über mehrere Tage oder Wochen erstrecken. In dieser Zeit müssen er oder sie eine **dieta** einhalten, d.h. sie müssen bestimmte **Verhaltensvorschriften** befolgen, damit sich die neuen Machtelemente nicht wieder verflüchtigen. Dazu zählen u.a. sexuelle Enthaltensamkeit, Speisevorschriften sowie die intensive Einnahme von psychoaktiven Substanzen. Ist die **dieta** erfolgreich abgeschlossen, so beginnt der Schamane eigenständig zu praktizieren.

Durch die Aneignung verschiedener spiritueller Kräfte baut jeder Schamane sein **individuelles Machtgefüge** auf, das ihn befähigt, ein bestimmtes Spektrum vom Krankheit und Unglück zu heilen und Einfluß auf verschiedene Wesenheiten und Prozesse zu nehmen. Lehre und Machtübertragung etablieren eine dauerhafte Beziehung zwischen den beteiligten Personen, sie bilden die Basis für eine spirituelle und soziale **Allianz zwischen Meister und Schüler**. Darüber hinaus sucht ein praktizierender Schamane immer wieder mehrere Wochen oder Monate andere Lehrmeister auf, um sein Wissen zu vervollständigen und neue Techniken zu erlernen. Solche Aufenthalte werden nicht nur bei Heilern der eigenen ethnischen Gruppe sondern auch bei **Schamanen aus anderen Kulturen** absolviert.

6.4. Erweiterte Bewusstseinszustände

Im Rahmen des schamanischen Handelns nehmen erweiterte Bewusstseinszustände einen wichtigen Stellenwert ein. Sie haben kognitive und therapeutische Funktionen, dienen also der Erkenntnis und der Behandlung verschiedener Probleme. Sie werden von Schamanen im Rahmen der Ausbildung und Praxis regelmäßig herbeigeführt, aber auch teilweise von ihren Patienten bzw. Klienten im Rahmen von bestimmten (Heil)Ritualen.

Nachdem die Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts widmeten WissenschaftlerInnen

6.4.1. psychoaktive Substanzen



Peyote



Ayahuasca



San Pedro



Koka



Datura

6.4.2. Kognition

Erkenntnisfindung

Aktivierung divinatorischer Fähigkeiten

Kontakt zu spiritueller Welt

6.4.3. Therapie

6.5. Krankheit und Heilung




6.5.1. Krankheitskonzepte

-  **Seelenverlust**
-  **Eindringen eines pathogenen Objekts**
-  **Ungleichgewicht**





Krankheitsursachen

-  **„Natürliche“ Ursachen**
-  **Hexerei**
-  **Kontakt mit schadensbringenden Geistern**
-  **soziale Konflikte**

Krankheiten, z.B.

-  **daño**
-  **susto**
-  **mal de ojo**

6.5.2. Heilmethoden

-  **rituelles Heilen**
-  **Aussaugen pathogener Substanzen**
-  **Zurückholen der Seele**
-  **spirituelle Reinigung**



Verbesserung der Lebensenergie



Heilpflanzen



Heilbäder



verschiedene internationale Heiltechniken

6.5.3. Beispiel Shuar:

Schamanische Macht setzt sich bei den Shuar aus einer Vielzahl von Elementen zusammen: Dazu gehören Kraftpfeile (*tsentsak*), Hilfsgeister (*pasuk*), magische Flüssigkeit oder Schleim (*chunta*) sowie magische Steine (*nantar*). Mittels dieser Kräfte können die Schamanen (*Uwishin*) u.a. Krankheiten hervorrufen oder heilen können, indem sie Einfluß auf Körper, Gedanken oder Gefühle anderer Menschen nehmen. Schamanen sind in dieser Kultur in erster Linie Männer, den wenigen Schamaninnen werden jedoch besondere Kapazitäten zugeschrieben.

Als zentrale Machtelemente gelten die Pfeile (*tsentsak*), die auch oft als Metonym für schamanische Macht schlechthin stehen. Ähnlich wie *arútam* werden sie jeweils mit einem Tier, einer Pflanze, einem natürlichen Objekt oder einer mythischen Gestalt assoziiert: Mit diesen Wesen und Objekten teilen sie bestimmte Eigenschaften, sie ähneln ihnen in Gestalt, Form, Farbe, Geruch oder Ton. Die Pfeile werden in erster Linie als "Lichteffekte" wahrgenommen, die in verschiedenen Farben und Formen schillern und verschiedene Gestalten annehmen können. Es gibt unzählige verschiedene Machtelemente - "es gibt so viele *tsentsak*, dass man gar nicht alle nennen kann" (Mario Antunish in Antun' Tsamaraint' 1991:65). Die Machtelemente werden zum Großteil von einem Schamanen auf einen anderen übertragen, und zwar im Rahmen von verschiedenen Lehrbeziehungen, die ein Schamane mehrmals in seinem Leben eingeht. Durch die Aneignung verschiedener spiritueller Kräfte baut jeder Schamane sein individuelles Machtgefüge auf, das ihn befähigt, ein bestimmtes Spektrum von Krankheit und Unglück zu heilen.

Will ein Schamane seine Macht anwenden, so aktiviert er sie durch die Einnahme von psychoaktiven Substanzen und die entsprechenden Gesänge. Möchte er Schaden zufügen, so extrahiert er bestimmte Pfeile aus seinem Körper, schickt sie - als pathogenes Prinzip- zu einer Person und versteckt sie in ihrem Körper. Dort bleiben sie durch dünne Fäden

oder Strahlen, die oft mit einem Spinnennetz verglichen werden, mit ihrem Besitzer verbunden. Die Pfeile werden durch den Atem bzw. Hauch sowie mit Hilfe der entsprechenden Hilfsgeister (*pasuk*) bewegt. Es ist Aufgabe des Heilers (*tsuakratin*), die Pfeile aus dem Körper der Kranken zu entfernen und dadurch ihre Gesundheit wiederherzustellen. Durch die Einnahme von psychoaktiven Substanzen kann er die Pfeile im Körper sehen, seine Diagnose stellen und sie in der Folge aussaugen.

Ein Heiler ruft durch Gesänge und das Spiel auf einem Musikbogen (*tumank*) seine Pfeile, die er aus dem Inneren seines Körpers nach außen bringt:

Die bebenden Pfeile
Bringe ich hervor
Die schwirrenden Pfeile
Hüllen mich ein
Ich hülle mich in Pfeile
In strahlendes Licht
Kleide ich mich.

(Ausschnitt aus einem Gesang von Kajekai, in Pellizzaro 1978/3:156)

Der Mantel aus Licht, in den er sich kleidet, stellt die konzentrierte Energie seiner Pfeile dar. Er wirkt als Schutzmantel, der ihn vor Angriffen des gegnerischen Schamanen schützt. Der Lichtmantel übt eine magische Anziehungskraft auf dessen Pfeile im Körper des Kranken aus: So gelingt es dem Heiler, sich mit den Pfeilen des Gegners anzufreunden oder sie in sich verliebt zu machen, so dass er sie leichter aussaugen kann. Der Heiler ruft auch die entsprechenden Geister (*pasuk*): Eine wesentliche Aufgabe der Geister besteht in der Abwehr von Angriffen des gegnerischen Schamanen. Auch Geistern gibt es unendlich viele:

Ich kann singen, ich nehme *ayahuasca* und rufe alle Arten von Geistern. Ich kann sie gar nicht alle zählen, Millionen von Geistern existieren in der Natur, also diese (Geister) rufe ich. Jeder Geist gibt der Person Energie und so heilt man.¹

Im Mittelpunkt des Rituals steht das Entfernen der Pfeile aus dem Körper des Patienten. In diesem Prozeß kommen neben der Anziehungskraft des

uwishín auch andere, zum Teil aggressive Komponenten seiner Kräfte zum Einsatz: Mit scharfen spirituellen Objekten durchtrennt der Heiler die Fäden, welche die gegnerischen *tsentsak* mit dem Hexer verbinden, er lockert die Pfeile im Körper des Kranken mit seinem Atem und Tabakrauch. Zwischen diesen Handlungen hüllt er den Patienten in kühlenden Wind, den er mit einem Palmwedel (*shishínk*) erzeugt, und macht damit die Pfeile apathisch und wehrlos. Er saugt sie - wiederum mit seinem Atem - aus dem Körper des Betroffenen. Sind die Pfeile entfernt, so stärkt der *uwishín* den Patienten, in dem er ihn mit seinem Atem behaucht und mit dem Palmwedel "in Wind hüllt".

Die Vorstellungen von Krankheit und Heilung sowie jene von der Person und der Macht des Schamanen bringen besonders deutlich die Verflechtungen von Körper, Geist und Geistern zum Ausdruck und überschreiten verschiedene Kategorien des westlichen Denkens. Ich möchte auf diesen Aspekt in bezug auf die Machtelemente der Shuar - Schamanen noch genauer eingehen:

Die verschiedenen Arten von Machtelementen, etwa Pfeile (*tsentsak*) oder Geister (*pasuk*) stellen keine scharf voneinander abgegrenzten Kategorien dar, sondern überschneiden sich, verfließen ineinander und sind insgesamt „fuzzy“ und stellen also im Sinne von Metraux eine „nicht klar umgrenzte Wesenheit dar“.

Viele Schamanen bezeichnen Pfeil, Hilfsgeist und klebrige Masse eine konzeptuelle Einheit, die einzelnen Elemente bilden drei Dimensionen einer Kraft. Im Zuge des schamanischen Handelns kommen alle drei Dimensionen dieser Kräfte zur Wirkung, wobei ihnen unterschiedliche Funktionen zukommen. Die schamanischen Machtelemente sind auf mehreren Ebenen dem Körper verbunden. Sie werden durch Körperkontakt bzw. durch Körperflüssigkeiten (Speichel) weitergegeben. Die magische Flüssigkeit ist in diesem Sinne eine Körperflüssigkeit der Schamanen, die Pfeile leben in ihrem Körper, wo sie sich auch vermehren können:

Die Pfeile sind im Körper, sie sind in der Körpermitte, aber sie wandern auch herum, sie gestalten und entwickeln sich, (wenn man sie neu erhalten hat). (Das ist immer verschieden,) je nachdem welcher Pfeil es ist, sie sind oft sehr lästig. Sie bewegen sich durch den ganzen Körper und bleiben dann hier in der Brust. Wenn man schon länger *uwishín* ist, dann

beginnen sie sich wieder zu bewegen, sie drehen sich herum, sie wandern wieder herum, bilden sich ihre Wege und dann produzieren sie mehr Pfeile, die Pfeile vermehren sich. (Aus einem Gespräch mit Alejandro Tsakimp, Sucúa, Ecuador, 1998)

Ein anderer Schamane schildert diese Verbindungen und Transformationen zwischen Materiellem und Spirituellem folgendermaßen:

Der Pfeil ist nichts materielles, der Pfeil ist eine spirituelle Energie, die sich materialisieren kann, damit du sehen kannst, sie materialisiert sich um vor dir zu erscheinen, sie zeigt sich dir als ein farbiger Pfeil. Im Körper ist (die Energie) kein Pfeil, im Körper sieht man sie im Blut, sie besteht nur aus Blut, nur aus Zellen, sie ist all das, woraus dein Körper besteht. Aber wenn sie dir erscheinen will, dann siehst du plötzlich einen Pfeil. Das kann auch geschehen während du sprichst, es kommt einfach zu dir, es erscheint dir am Himmel wie ein Regenbogen, wie eine bunte Fahne, es erscheint vor dir wie Wellen aus rotem Feuer, und plötzlich zeigt sich in den Flammen der Kopf eines Jaguars, so beginnt der Pfeil des Jaguars Gestalt anzunehmen. (Don Julio, Gualaquiza, Ecuador, 2000 - Interview: Florian Teubel)

Dieser Interviewausschnitt zeigt wichtige Aspekte der Konzeption von Körper, Artefakt und Geist im Rahmen des Schamanismus in Amazonien, die im Sinne von Viveiros de Castro mehrere „Naturen“ umfassen, die ineinander übergehen und verschiedenen Gestalten annehmen können. So wird der Pfeil hier zum einen als Teil des Körpers (Blut, Zelle) des Menschen gesehen, er ist aber gleichzeitig spirituelle Energie und kann sich schließlich als Geist in Form eines Jaguars, also als ein Aspekt der Tierwelt manifestieren. Diese transformativen Kapazitäten erstrecken sich auch auf andere Bereiche des Schamanismus: So kann sich ein Schamane auch in ein Tier - etwa in einen Jaguar, eine Anakonda oder einen Vogel verwandeln - und in dieser Natur auf andere Menschen und Ereignisse einwirken. Auch Pfeile können nicht nur Tiergestalt annehmen, sondern auch als Tiere agieren: So kann der Pfeil eines feindlichen Schamanen als Giftschlange sein Opfer beißen und töten. Eine solche Attacke ist besonders wirksam, wenn der Schamane vorher das *wakán* (die „Seele“) seines Opfers gestohlen - also seine Lebenskraft unter seine Kontrolle gebracht hat.

Im Rahmen des Schamanismus kommt es also zu einer besonders komplexen Verschränkung von Spirituellem und Materiellem. Körper, Geister, Seelen, Macht und Objekte verfließen hier zu einem Gefüge von Kräften und Wesenheiten, die sich ständig verwandeln und deren verschiedene Naturen oder Dimensionen von Schamanen genützt werden können um auf bestimmte Gegebenheiten und Ereignisse einzuwirken.

6.6. Intellektuelle, soziale und politische Aufgaben

soziale und intellektuelle Aufgaben

 **LeiterInnen von Ritualen**

 **ExpertInnen in rituellem und spirituellem Wissen**

 **Mythologie**

 **pharmazeutisches Wissen**

 **„Kulturvermittler“**

soziale und politische Rollen

 **politische Führungspositionen**

 **spirituelle Kriegsführung**

6.7. Transkulturelle Beziehungen und Globalisierung

Schamanismus stellt in Lateinamerika generell eine Zone transkultureller Verflechtungen dar, Akteure verschiedener Kulturen sind oft durch Lehr- oder Tauschbeziehungen und durch Allianzen miteinander verbunden. Wissen, Gesänge, Ritualgegenstände und Heilmittel werden im Rahmen von Netzwerken getauscht oder gehandelt, verschiedene spirituelle Elemente (schamanische Macht, magische Pfeile, Beschwörungsgesänge, Hilfsgeister) von fremden Kulturen übernommen

und in das eigene kognitive und kulturelle Gefüge integriert. Solche Interaktionen erfolgen zwischen verschiedenen indianischen Regionalkulturen und bestanden bereits in präkolumbischer Zeit. Sie verbinden aber auch indianische Traditionen und solche europäischer oder afrikanischer Herkunft und werden heute durch die verbesserten Möglichkeiten des Reisens weiter ausgedehnt und intensiviert. Diese transkulturellen Beziehungen reflektieren auch den Prozeß der Kolonisierung und stellen ein Kaleidoskop der ideologischen und historischen Interaktion verschiedener Kulturen und sozialer Gruppierungen dar.¹

Die historische Dimension dieser Prozesse kann hier nur kurz angerissen werden: Die spanische Kolonialherrschaft etablierte einerseits eine Dichotomisierung zwischen dominanten, europäischen Traditionen und jenen der indianischen Gemeinschaften, die insgesamt als *idolatria* (Götzenanbeterei) ausgegrenzt wurden.² Andererseits brachte die *Conquista* die indianischen Kulturen in Kontakt mit verschiedenen Religionen, Weltbildern und medizinischen Schulen, die mit den Kolonisatoren nach Amerika kamen: Neben der katholischen Doktrin gelangten im Zuge des Sklavenhandels afrikanische Religionen in die "Neue Welt", ferner brachten die europäischen Einwanderer viele Elemente spätmittelalterlicher Magie und Volksreligion sowie die entsprechenden medizinischen Traditionen mit. Dieses Konglomerat bildet seither den "kulturellen Baukasten"³, mit dessen Elementen Schamanen und Heiler in Lateinamerika ihre spezifischen symbolischen Systeme und ihre rituelle Praxis gestalten. So kommt es zu verschiedenen Formen der Hybridisierung, die ein mehrdimensionales und vieldeutiges Feld von Beziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden zum Ausdruck bringen. Im Zuge der Globalisierung werden diese Prozesse intensiviert und beschleunigt, sie dehnen sich auf eine wachsenden Vielfalt von Weltbildern, Religionen, therapeutische Methoden und medizinischen Schulen aus.

6.7.1. Beispiel: Spirituelle Reisen

Schamanische Reisen haben viele Gesichter: Es kann sich um spirituelle Reisen handeln, durch die sich ein Schamane im Geiste in andere Zonen des Kosmos begibt. In einem erweiterten Bewusstseinszustand überschreitet er die Grenzen zwischen verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit, er bereist die Himmelwelten oder die Welt unter Wasser, kommuniziert mit Geistern und Göttern, befreit verlorene Seelen aus den

Fängen von Dämonen und bringt sie in den Körper eines Kranken zurück. Schamanische Reisen werden nicht immer in menschlicher Gestalt unternommen: In einen Jaguar verwandelt zieht die Seele des Schamanen durch das Land, hört und sieht, was sich an anderen Orten ereignet, kann Hilfe leisten oder Schaden zufügen.

Schamanische Reisen können aber auch in „dieser Welt“ stattfinden und werden von verschiedenen Personen unternommen: Zum einen bewegen sich PatientInnen, Adepten und andere Menschen auf der Suche nach spirituellem Wissen zu SchamanInnen, zum anderen bewegen sich SchamanInnen zu PatientInnen sowie zu Kollegen und zu berühmten Meistern um ihr Wissen zu erweitern oder auszutauschen. Transkulturelle Beziehungen zwischen SchamanInnen verschiedener Regionen oder auch der Handel mit Heilpflanzen waren und sind oft mit großen Reisen verbunden. *Yachac* (Schamanen, Wissende) aus dem ecuadorianischen Andenhochland besuchten schon zu Zeiten ihre KollegInnen im angrenzenden *Oriente*, als eine solche Reise noch größtenteils zu Fuß oder mit dem Maultier über gefährliche Pfade vom Hochgebirge in die Niederungen des oberen Amazonas führte.⁴ Die Kallawaya, Heiler und Heilmittelhändler aus Bolivien, bereisen seit vielen Jahrhunderten ausgedehnte Gebiete des Andenraums und waren bzw. sind oft mehrere Jahre unterwegs.

SchamanInnen reisen auch an heilige Stätten bzw. an Orte, denen besondere Macht zugeschrieben wird, manchmal gemeinsam mit PatientInnen, da die besonderen Kräfte des Ortes zur Heilung beitragen. Ein berühmtes Ziel für solche schamanischen Reisen sind die Lagunas Huaringas, Bergseen im Norden Perus: Die Lagunen verfügen über eine besondere Kraft (*encanto*), sie manifestiert sich oft in der Gestalt der Herren und Herrinnen der Seen und Berge und übermittelt den SchamanInnen Macht und spezielle Kenntnisse. Oft reisen auch Gruppen von PatientInnen mit einem Heiler zu den Lagunen, um in sich dort einem rituellen Bad zu unterziehen, das eine spirituellen Reinigung (*limpia*) darstellt.⁵

Das Zeitalter der Globalisierung hat verschiedenen Formen des schamanischen Reisens eine neue Dimension verliehen. Mit geringeren physischen Aufwand können heute wesentlich größere geographische Distanzen überwunden werden, wodurch neue Interaktionszonen

zwischen Akteuren verschiedener Traditionen, aber auch zwischen SchamanInnen und ihrem Klientel entstehen. Einige dieser Szenarien wurden schon angesprochen, etwa im Rahmen der Akkumulation und Integration von Machtelementen aus anderen spirituellen Traditionen, oder auch im Rahmen der Aktivitäten der *Iglesia Nativa*, deren *Peace and Dignity Journeys* eine neue Form schamanischer Reisen zu machtvollen und heiligen Orten darstellen. Ich möchte hier auf zwei Dimensionen von schamanischen Reisen eingehen, die in engem Zusammenhang mit der Globalisierung stehen, und zwar die Reisen von SchamanInnen aus Lateinamerika zu Zusammenkünften und Seminaren nach Europa und auf den „spirituellen Tourismus“ nach Lateinamerika.

In Europa sind SchamanInnen aus Lateinamerika heute ein fixer Bestandteil des Angebots an Seminaren und Workshops für Menschen auf der Suche nach neuen spirituellen Erfahrungen oder nach Heilung. Sie teilen sich diesen Handlungsraum mit SchamanInnen und HeilerInnen aus anderen Regionen (z.B. aus Nordamerika und Asien) sowie mit neo-schamanischen Gruppen. Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ist die Verbreitung von schamanischen Ideen und Praktiken Teil der Diversifizierung der spirituellen und therapeutischen Aktivitäten in westlichen Industrieländern. Diese Bewegung wird zu einem großen Teil von Personen dominiert, die nicht in einer schamanischen Tradition sozialisiert wurden. Heterogene Elemente schamanischer Traditionen werden angeeignet, neu interpretiert und umgestaltet, diese Konzepte und Rituale werden wiederum im Zuge der Globalisierung verbreitet. Ein bekanntes Beispiel für solche Gruppierungen ist die *Shamanic Foundation* von Michael Harner, deren neo-schamanische Aktivitäten - von Harner als *core-shamanism* bezeichnet - sich nicht nur auf die USA und Westeuropa erstrecken, sondern momentan auch verstärkt in Osteuropa und Russland Verbreitung finden.⁶ Neo-Schamanismus stellt eine von vielen spirituellen Bewegungen dar, die sich mit hybriden Weltbildern und Praktiken vor allem an den Bedürfnissen ihrer Anhängerschaft in den Industrieländern orientieren.⁷

Demgegenüber wurden die meisten SchamanInnen aus Lateinamerika, die Workshops in Europa veranstalten, in einer schamanischen Tradition sozialisiert und durchliefen eine entsprechende Ausbildung und Initiation. Sie gehören meist jener Gruppe von SchamanInnen an, die bereits in Lateinamerika viel Kontakt zu Menschen aus den Industrieländern haben, sei es im Rahmen von Bewegungen wie der *Iglesia Nativa*, durch Beziehungen zu Personen im Umfeld des New Age (die in allen lateinamerikanischen Metropolen präsent sind) oder in Zusammenhang

mit dem spirituellem Tourismus. Sie gestalten ihre Seminare in Europa meist gemeinsam mit einem lokalen Veranstalter, der die Reise und die Rituale organisiert und die Seminare bzw. Workshops vermarktet. Ein gutes Beispiel ist der peruanische Schamane Augustin Rivas, der regelmäßig nach Deutschland und Österreich reist und *Ayahuasca*-Rituale in der Tradition der *Vegetalistas* des peruanischen Amazonasgebiets durchführt, wobei er auch PatientInnen behandelt. Augustin Rivas war in seiner Jugend Bildhauer und hatte in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts eine Ausstellung in Deutschland. Er lebte in Pucallpa, im peruanischen Amazonasgebiet, wo er im Umfeld des Schamanen und Malers Pablo Amaringo großes Interesse am Schamanismus entwickelte und sich in den folgenden Jahren einer Ausbildung bei lokalen *Vegetalistas* unterzog. In den 80er und 90er Jahren war er - in Zusammenarbeit mit dem Besitzer einer „Dschungel-Lodge“ - im spirituellen Tourismus tätig. Er brachte Reisegruppen zu lokalen Schamanen und führte selbst Rituale mit ihnen durch. Seit den 90er Jahren hält er auch Seminare in Europa ab, wobei ihm seine große Erfahrung mit Personen aus dem „Westen“ sehr zustatten kommt.

Einen anderen Anlass für Reisen von SchamInnen nach Europa und den USA bilden Veranstaltungen, die multireligiösen Ritualen und/oder dem interreligiösen Dialog gewidmet sind. Solche Zusammenkünfte finden in unterschiedlichen Kontexten statt: Einige sind im Umkreis der New Age Bewegung angesiedelt, etwa eine Veranstaltung, die als „*Gathering of Shamans, Prophets and Star Energies*“ angekündigt wird und für Oktober 2002 in New York geplant ist. Diese Zusammenkunft von SchamanInnen und religiösen SpezialistInnen aus aller Welt findet in diesem Jahr zum vierten Mal statt, sie wird von der *Dream Change Coalition* unter der Leitung von John Perkins organisiert, der auch eine wichtige Rolle im spirituellen Tourismus nach Ecuador spielt. Sie soll in einer dunklen Zeit („*the dark night of the soul*“) das kosmische Gleichgewicht wieder herstellen und den Übergang zu einem helleren Zeitalter (New Age), wie es in vielen Prophezeiungen angekündigt wird, rituell begleiten:

„During humanity`s most precarious hour, this new and rare event - this fourth gathering - includes eight days of ceremony, celebration, and empowerment. On sacred lands of the upper Hudson River, surrounded by the Catskill Mountains, star energy prophets and shamans from Peru, Brazil, Guatemala, Africa, Australia, the Amazon rain forest, the Ecuadorian Andes and from many other diverse traditions will assemble to teach us how to navigate turbulent global events by aligning

*with the deeper rhythms of change during these new times.*⁴⁸

Foren für den interreligiösen Dialog finden sich oft im Umfeld der etablierten Religionen und Kirchen, oder werden von speziellen NGO`s organisiert, z.B. von der O.T.U. (United-Traditions

Organisation).⁹<http://personal4.iddeo.es/budismozen/elretornoalautopia.htm> (04.02.2002) Eine solche Zusammenkunft, die als „Der Kreis der Alten“ bekannt wurde, fand 1997 in einem buddhistischen Kloster in Frankreich (Karma Ling) statt und stand unter der Ägide seiner Heiligkeit des 14. Dalai Lamas.¹⁰ Die Initiative für diese Veranstaltung ging von Lama Denys Teundroup aus, der eine bedeutende Rolle in verschiedenen Foren für interreligiösen Dialog spielt. Er wurde in Paris geboren, studierte Medizin und Philosophie, schloss sich in Indien Kyabdjé Kalou Rinpoche an und wurde schließlich zu einem wichtigen Vertreter der buddhistischen Lehren des Dzogchen in Frankreich, wo er im Kloster Karma Ling lebt und wirkt.¹¹ Dort veranstaltet er regelmäßig verschiedene Foren der religiösen Begegnung sowie transdisziplinäre Kolloquien mit verschiedenen WissenschaftlerInnen. Neben den Zusammenkünften verschiedener Traditionen (*Rencontres inter-traditions*) gibt es auch Foren, in welchen sich Vertreter verschiedener buddhistischer Linien oder auch Buddhisten und Christen zusammen kommen, ferner werden gemeinsame Pilgerfahrten von Buddhisten, Moslems und Christen organisiert. Ziel dieser Veranstaltungen ist es einerseits, ethische und spirituelle Gemeinsamkeiten (etwa die Wertschätzung von Harmonie, Frieden und Glück) zu betonen, andererseits soll der wechselseitig Respekt und die Anerkennung der Vielfalt der Religionen der Welt gefördert werden. In diesem Sinne ist Lama Denys Teundroup auch bei internationalen Organisationen, etwa bei der UNESCO, aktiv.

Bei der Zusammenkunft im Jahr 1997 waren ein breites Spektrum von Religionen, darunter viele schamanische Traditionen, sowie Vertreter von UNO und UNESCO präsent. Die indianischen Traditionen wurden von mehreren spirituellen Chiefs und SchamanInnen der *First Nations* (für Nordamerika), von Aurelio Diaz Tepankalli von der *Iglesia Nativa* (für Mesoamerika) und (für Südamerika) dem Shuar-Schamanen Hilario Chiriap, der in einem Naheverhältnis zur *Iglesia Nativa*

steht, vertreten:¹²

„Ich war alleine, ich war der einzige Schamane aus ganz Südamerika. Es war ein großes Ereignis, wir verbrachten drei Wochen dort und jede Gruppe zelebrierte ihre Rituale. Wir aus Amerika machten ein Temazcal (rituelles Schwitzbad), und dann eine kleine Zeremonie mit Feuer und Tabak, wie sie in ganz Amerika sehr ähnlich ist. Die Schamanen aus Sibirien machten auch ihre Zeremonien, eine Zeremonie damit es regnet, aber dazu brauchten sie bestimmte Pilze und die konnten sie dort nicht finden. Sie verwenden auch das Feuer in ihren Ritualen, dann waren auch noch Leute aus Indien, die auch mit dem Feuer arbeiteten. Da gab es viele Ähnlichkeiten. Wir haben gesehen, welche Rituale die anderen durchführen und wir haben viel miteinander gesprochen.“ (Aus einem Gespräch mit Hilario Chiriap, Macas, 2000, Interview: Florian Teubl)

Aurelio Díaz Tepankalli konnte im Zuge der Zusammenkunft den Anspruch der *Iglesia Nativa*, die indianischen Religionen per se zu repräsentieren, auf internationaler Ebene artikulieren. In seiner Ansprache betonte er die Bedeutung einer weltweiten spirituellen Einheit, aber auch den Stellenwert der einzelnen Traditionen in diesem Prozess:

„Wenn ich die Rolle des Oberhaupts der Kirche von Itzachilatlan angenommen habe und das Bündnis von Kondor und Adler gegründet habe, so deshalb, weil ich überzeugt bin, dass die Prophezeiung, dass die Menschheit einmal fliegen wird wie ein einziges Wesen, sich eines Tages bewahrheiten wird. Es ist unsere heilige Pflicht, unsere Völker und Traditionen in einem einzigen universellen Feuer zu vereinigen. Für dieses dritte Jahrtausend ist es von großer Bedeutung, unseren Völkern das klarzumachen. Um uns zusammenzutun, müssen wir jedoch zuerst einen Schritt zurückgehen, um uns unserer verschiedenen Traditionen zu besinnen und uns so besser mobil machen zu können. Wir tragen die Hoffnung in unseren Händen. Der Geist hat uns die Kraft verliehen.“¹³

Einen anderen Kontext der Begegnung stellt der spirituelle Tourismus nach Lateinamerika dar, mit dem ich die schamanischen Reisen

beschließen möchte. Das wachsende Interesse von Menschen aus den Industrieländern am Schamanismus und anderen nicht-europäischen Religionen, die zunehmende Bedeutung von alternativer oder ganzheitlicher Medizin, die New Age Bewegung, das Interesse für indigene Kulturen sowie die Umweltbewegung gehören zu den vielfältigen Hintergründen des spirituellen Tourismus. Er hat ein Naheverhältnis zum Ökotourismus, stellt aber durchaus eine eigenständige „Branche“ dar. Seine historischen Wurzeln liegen in der Pilgerfahrt zu der er weiterhin viele Parallelen aufweist, heute wird er von einem breiten Spektrum von Personen praktiziert, die eine innere spirituelle Reise mit einer „physischen Reise“ verbinden. In Lateinamerika führen spirituelle Reisen zu verschiedenen Traditionen, großen Anteil haben SchamanInnen in den Anden und im Amazonasgebiet, aber auch afro-amerikanische Religionen stellen touristische Ziele dar. Spiritueller Tourismus wird von Individualreisenden und von organisierten Gruppen betrieben, er kann einen Teil eines größeren Reiseprojekts bilden oder die ganze Reise bestimmen.

„Imagine docking your canoe on the shore and walking through the jungle to the home of the Shaman. Picture yourself sharing his „chicha“ while you learn about his healing practices. Think of an Andean shaman cleaning you with an egg or watching a candle flame to learn your illnesses. Travel the world of the healers with Oswaldo Munoz and change your life forever.“¹⁴

„Have a great and spiritual vacation!“¹⁵

Begegnungen zwischen SchamanInnen und TouristInnen finden in verschiedenen Kontexten statt. Sie können im Rahmen einer Reise zustande kommen, die etwa junge RucksacktouristInnen in das Amazonasgebiet führt, um dort den Regenwald und seine Bewohner kennen zu lernen. So berichtet der Shuar-Reiseführer Marcelino Tsunki, der in der Region von Macas (einer Stadt im ecuadorianischen Amazonasgebiet) mit TouristInnen kleine Wanderungen im Regenwald unternimmt und Shuar Dörfer besucht, dass die Reisenden oft großes Interesse für den Schamanismus haben und auch an Ritualen teilhaben wollen, d.h. sie wollen mit einem Schamanen *ayahuasca* trinken. Die lokalen Schamanen stehen diesem Ansinnen meist wohlwollend gegenüber, geben aber den Reisenden in der Regel sehr

kleine Dosen *ayahuasca*, sodass der Effekt nicht besonders groß ist. Andere lokale Tourismusunternehmer, die in Macas Ökotourismus anbieten, holen manchmal einen Schamanen in die Stadt oder in eine Lodge, um dort für ihre KundInnen ein *ayahuasca* Ritual durchzuführen. Für die Schamanen, die oft auch andere PatientInnen oder Erledigungen in Macas haben, ist das ein guter Nebenverdienst. Die Rituale stellen meist eine Mischung aus schamanischen Heilritualen (aus denen die Gesänge stammen) und einer Visionssuche dar, wie sie bei den Shuar traditionellerweise von allen Personen (vor allem in der Kindheit und Jugend) betrieben wird. Schamanen können Visionssuchende besonders gut betreuen, andere erwachsene Männer und Frauen könnten aber dieselbe Aufgabe übernehmen. Während also viele Reisende glauben, eine spezifisch schamanische Erfahrung zu machen, wird dies in der Kultur der Shuar etwas anders betrachtet.

Eine andere Facette des spirituellen Tourismus bilden Reisegruppen, die bereits in den USA oder Europa angeworben werden:

„A high adventure for those who want to unlock the powers available to each of us and create a world of peace and beauty. Meet great shamans and uwishin ... Learn techniques that intergrate modern science with ancient knowledge and are altering concepts about medicine, psychology, creativity, and relationships between humans and nature. ... The scheduled itinerary includes intensive training in the high Andes, work and healings with shamans from indigenous groups whose heritage is unbroken since ancient times; Dream Change, Psychonavigation, and Shamanic healing workshops; Spectacular ride from „top of the world“ to the Amazon ... work with shamans who „live within the unity of all things“, becoming one with plants, animals, rivers, and rocks. ... Visit the world`s highest active vulcano, sleep in a hacienda beside the tallest peak on the Equator, canoe through the jungle home of giant anaconda, jaguar, and the lizard-bird hoatzin, bathe in sacred waterfalls, and explore worlds where ordinary and non-ordinary reality blend ... Comfortable accommodations, food for all tastes, optional hikes.“¹⁶

Die Ausschnitte aus dem Werbetext der *Dream Change*

Coalition, einer Organisation im Umfeld des New Age in den USA, versprechen ihren potentiellen KundInnen einzigartige Erlebnisse in verschiedenen Dimensionen: Neben den traditionellen touristischen Highlights in Ecuador (Vulkane, Übernachtung in einem der vielen Hacienda-Hotels), bietet die Reise spektakuläre Ereignisse an, die vor allem im spirituellen Bereich liegen. Solche Reisen werden vor allem von Personen und Organisationen angeboten bzw. gebucht, die ähnliche Workshops auch in ihrem Heimatland veranstalten bzw. besuchen. Die *Dream Change Coalition* wurde ca. 1990 gegründet, sie bietet ein breites Spektrum von Workshops und „Expeditionen“ in den USA und Ecuador an, und zwar unter dem Titel „*Dream Changing, Psychonavigation, and Shapeshifting*“. Dabei handelt es sich um ein Hybrid aus Elementen der Visionssuche und des Schamanismus der Shuar, zu denen auch ein Großteil der Expeditionen führt, und verschiedenen Fragmenten der Psychotherapie und des Gedankenguts der New Age Bewegung. Treibende Kraft der *Dream Change Coalition* ist John Perkins, der auch ein Buch zu diesem Thema veröffentlichte.¹⁷ Er und seine Partnerin Eva Bruce bringen regelmäßig Reisegruppen nach Miazal (ecuadorianisches Amazonasgebiet), wo ein Österreicher, der mit einer Shuar verheiratet ist, neben der salesianischen Missionsstation eine kleine touristische Anlage betreibt. Von dieser Unterkunft aus besuchen die KundInnen der *Dream Change Coalition* - je nach spezifischer Ausrichtung der Expedition (Visionssuche, Schamanismus oder beides) - mehrere Schamanen, mit denen John Perkins schon viele Jahre zusammenarbeitet, oder wandern durch den Regenwald zu Wasserfällen, die bei der Visionssuche der Shuar eine große Rolle spielen, und führen dort ihre Rituale durch.

Ähnliche Reiseangebote führen auch ins Andenhochland und an die Pazifikküste, besonders nach Peru, wo sowohl Schamanismus¹⁸ als auch andere religiöse Rituale im Vordergrund des spirituellen Reiseangebots stehen:

„We will be honouring the Pachamama (Mother Earth) in a most respectful way through ceremony and sacred rituals for healing the earth and all ist beings. The astrological signs of the dates prompt our minds to unravel mysterious issues in a hamonious and intense manner ... The full moon on October

27th is a most amazing day when we will be working with the solar plexus and our relationship to the world through the San Pedro Ceremony. ... Ancient wisdom, special experiences, rituals and ceremonies provide experimental material which participants can apply to their lives.“¹⁹

Der spirituelle Tourismus stellt einen neuen Handlungskontext für SchamanInnen dar, wobei die Rituale in einigen Fällen den Bedürfnissen der VeranstalterInnen und ihrer Kundschaft angepasst werden. Diese kommen mit bestimmten Vorstellungen ins Land, die einige Aspekte der lokalen schamanischen Traditionen hervorheben (z.B. die Harmonie mit der Natur, die Heilen) andere aber ignorieren (die Konflikte zwischen SchamanInnen, Hexerei), da sie nicht in ihr Bild des Schamanismus passen. Dabei kommt es auch zu Verflechtungen von lokalem Schamanismus, der lokalen New Age Bewegung und dem spirituellem Tourismus, die (z.B. im andinen Ecuador) eine Form von Austausch und Hybridisierung darstellen.²⁰

7. Urbane Lebenswelten und Migration

Kommt nach!

8. Kultur und Globalisierung

8.1. Theoretische Perspektiven

Kommt nach!

8.2. Menschenrechte und NGO`s

Kommt nach!

8.3. Tourismus

Hinter den schneebedeckten Vulkanen. Landschaft, Kultur und Tourismus in Ecuador (vgl. Mader 2003a, 2003b)

Wenn jemand eine Lustreise unternimmt, sollte er doch eigentlich wissen, was er tut und warum er es tut.

Hermann Hesse

1.

In einem einschichtigen Tal in der westlichen Cordilliere, hinter den schneebedeckten Vulkanen, nahe der Grenze zwischen dem trockenen Wind der Anden und dem feuchten Nebel der Pazifik-Küste, steigen in einem kleinen Marktort vier Touristen aus dem Bus. Einem Bus, der zweimal täglich seine Runden entlang der schmalen gewunden Straße zieht, die ein paar Andendörfer mit wichtigeren Orten verbindet. Von dort her sind die Touristen nun seit mehreren Stunden unterwegs, auf engen

Sitzen, zwischen kichernden Indianermädchen, wortkargen Bauern in dunklen Ponchos und üppigen schwatzhaften Damen, die mit ihren Töchtern und Einkäufen aus der Stadt bequem installiert in den vorderen Reihen des Busses dörfliche Neuigkeiten austauschen. Bis der Fahrer gegen seine normalen Gewohnheiten beim Einbiegen in ein Dorf „Zumbahua“ ruft und den Touristen gestikulierend mitteilt, dass sie hier aussteigen.

Am Straßenrand nun mit ihren Rucksäcken, ein suchender Blick in die Runde, man spricht sich gegenseitig an, in Englisch, der lingua franca der Reisenden - ja, alle wollen heute noch nach Quillotoa. Und aus der Gruppe der Einheimischen, wo Frauen mit Maultieren auf ihre Männer warten um Lasten nach Hause zu bringen, wo Säcke vom Busdach geholt und verladen werden, löst sich ein Mann und kommt auf die Touristen zu: „Taxi nach Quillotoa?“ Man wird schnell handelseinig, die Rucksäcke und zwei Touristen sind auf der Ladefläche der camioneta, die beiden anderen vorne mit dem Fahrer in der Kabine. Der Wagen schwankt bedächtig auf der unebenen Straße dahin, aus dem Ort die Anhöhe hinauf, rechts wird der Blick auf den zerklüfteten cañon frei, das schräge Nachmittagslicht, das klare Licht der Hochebene fällt über das Tal und taucht die karge Landschaft in Gold, der Wind treibt Sand vor sich her, dazwischen das blaue Leuchten der Lupinenfelder. In der Ferne, hinter den Bergketten, die weißen Gipfel der Vulkane. Der Fahrer beginnt zu plaudern, von wo wir sind, Frankreich, England und Österreich werden lokalisiert und erklärt. Warum wir denn hierher kommen? Ich blicke über das Tal und erwähne die Schönheit der Landschaft. Die Antwort ist unerwartet: „Para mi aqui es muy feo, mucho polvo.“

Gegen letzteres konnte man nichts einwenden: Die fahrende camioneta hüllte die Anrainer in Staubwolken, viele Felder lagen trocken und brach, der Regen ließ auf sich warten. Das herrliche Licht, das trockene, „schöne“ Wetter - von den Touristen hoch erwünscht, war lokal nicht gefragt. Die Landschaft, alltäglich in ihrem Anblick, mühsam in ihrer Bewirtschaftung gab dem Einheimischen keinen Anlass zu erbaulicher Kontemplation. Rätselhaft daher für ihn, was die Fremden dorthin lockte. Von den Touristen werden Wind und Staub zwar wahrgenommen, aber nicht unbedingt als etwas Hässliches, sondern eher als ein Attribut der „wilden Schönheit“ der Landschaft, ein Zeichen in einer abenteuerlichen Kulisse - etwa im Sinne des Windes, der den Staub durch eine Straße treibt, in der sich zwei Westernhelden in der Abendsonne gegenüberstehen.

Auf den nachfolgenden Seiten möchte ich einige Aspekte der Konstruktion des touristischen Raums als interkulturelles symbolisches System aufzeigen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Codes, welche die Wahrnehmungen und die Erfahrungen von Touristen strukturieren; diese spielen eine wichtige Rolle bei der materiellen und symbolischen Gestaltung eines hybriden Raums, in dem lokale Gegebenheiten und touristische Imaginationen interagieren. In solchen Prozeß stellen die Einheimischen, ihre Lebenswelt und ihre Kultur ein bedeutendes Element dar und werden in der Folge auch primär unter diesem Gesichtspunkt behandelt.ⁱ Ferner soll gezeigt werden, welcher Stellenwert kommunikativen Prozessen bei der Gestaltung touristischer Räume zukommt. Damit meine ich nicht primär verbale Kommunikation, wengleich diese auch behandelt wird, sondern ein breites Spektrum von Phänomenen, die - in Sinne Roland Barthes - eine Botschaft beinhalten (Barthes 1964/1996). Skizziert werden diese Interaktionen am Beispiel der Region Quilotoa im zentralen Andengebiet Ecuadors.

In der kleinen interkulturellen Begegnung am Weg nach Quilotoa trafen unterschiedliche Bedeutungssysteme aufeinander, welche die Wahrnehmung von Landschaft und Lebenswelt strukturieren. Solche Klassifikationen bilden den gedanklichen Raum, in dem sich Erfahrungen ereignen und sind eng mit der Sprache und dem Weltbild einzelner Gesellschaften verwoben.ⁱⁱ Im Prozess der Wahrnehmung anderer Landschaften und Kulturen verschmilzt dieser gedankliche Raum, gestaltet durch Zeichen und Symbole, mit dem geographischen Raum, gestaltet durch seine physischen Merkmale und seine Bewohner.ⁱⁱⁱ In diesem Sinne konstruiert jede Kultur ihre Landschaften, sie semiotisiert den Raum und belegt ihn mit Zeichen und Sinn. Bei der Konfrontation mit dem Neuen, etwa im Rahmen der touristischen Erfahrung, werden die Zeichen bereits vorhandenen Bedeutungssystemen entnommen und auf das Andere übertragen.

Die Wahrnehmung und das Erleben von Landschaft wird maßgeblich durch kulturspezifische Einstellungen zur Natur kodifiziert. So

i. Die Wahrnehmung der Touristen durch die Einheimischen soll hier nur punktuell angedeutet werden, steht aber nicht im Mittelpunkt der Ausführungen. Zu diesem Thema vgl.u. a. Fahrnberger 1999.

ii. Zum Verhältnis von Sprache und Weltbild vgl. u.a. Gugenberger 1999.

iii. Vgl. Amodio, der - aufbauend auf Claude Levi-Strauss - diese Prozesse in bezug auf die Konstruktion des Indianerbilds in Europa dargelegt (Amodio 1993:17 f), vgl. auch Mader in Druck.

unterschiedet sich das Naturverständnis der Einheimischen der ecuadorianischen Anden wesentlich von jenem der Touristen: Natur wird im Rahmen des andinen Weltbilds zum einen als Verkörperung des Göttlichen verstanden, so muß etwa *Pachamama*, die Herrin der Erde, mit Opfergaben dazu bewegt werden, den Menschen zu ernähren.^{iv} Zum anderen manifestiert sich Natur in Quilotoa oft als unwirtlicher Ort, der durch trockene Winde und zu viel Staub und Sand das Leben und Wirtschaften in diesem Landstrich besonders mühsam macht. Natur wird also als beseelt und göttlich aber auch als bedrohlich wahrgenommen, es handelt sich um eine komplexe spirituelle Naturauffassung, wie sie in vielen Gesellschaften vorherrscht.^v

Das Naturverständnis der Touristen ist ein anderes. Es nährt sich zu einem guten Teil aus dem Weltbild der europäischen Romantik, die Natur als Gegenbild zur beginnenden Industriegesellschaft thematisierte und zum Wegbereiter für jene Liebe zur Natur wurde, die seither Millionen von Menschen in ihrer Freizeit durch Wald und Wiese treibt. Hesse bemerkte dazu im Jahr 1904: „Ich verkenne nicht, dass die Mehrzahl unserer heutigen Lustreisenden aus ermüdeten Städtern besteht, die kein anderes Verlangen haben, als für eine Weile die erfrischende und tröstende Nähe des Naturlebens zu fühlen. Von «Natur» reden sie gern und haben eine halb ängstliche, halb gönnerhafte Liebe zu ihr.“ (Hesse 1973:19) Für die Industriegesellschaft um das Jahr 2000 ist Natur weder heilig noch bedrohlich, vielmehr stellen die Menschen eine massive Bedrohung für die Natur dar. Natur hat im Bedeutungssystem der industrialisierten Welt einen spezifischen Platz und einen bestimmten Wert, nicht zuletzt als Erholungsraum für Körper und Seele der von der Konsumgesellschaft angeschlagenen Menschen.

Die Wahrnehmung anderer Kulturen im touristischen Bedeutungsgefüge ist eng mit jener von Natur verbunden. Der touristische Blick betrachtet die Anderen oft weniger als Akteure in einer eigenständigen Lebenswelt, sondern vielmehr als Teil einer malerischen Kulturlandschaft. Der Begriff der Landschaft, der im Europa des 17. Jahrhunderts in Zusammenhang mit einem bestimmten Typus von Malerei geprägt wurde, ist eine spezifische soziale und historische Konstruktion, die großen Einfluß auf die touristische Erfahrung hat. Landschaft ist in diesem Kontext als eine besondere Form des „Lesens von Natur“ (Urry 1995:174) aber auch des Lesens von Kultur zu verstehen,

iv. Zur andinen Kosmologie und ihrem Naturverständnis vgl. u.a. Baumann 1994.

v. Zum Verhältnis von Weltbild und Natur vgl. u.a. Gingrich und Mader (in Druck), zur Wahrnehmung von Natur als beseelt und bedrohlich in den Traditionen der Alpen vgl. Steiner 1993.

die auf den visuellen Konsum, auf ästhetischen Genuss ausgerichtet ist.^{vi} Wie die malerischen Armen in Gemälden des 18. Und 19. Jahrhunderts, werden die Einheimischen in diesem Kontext als Teil eines Landschaftsbildes betrachtet. Dies kommt vor allem bei touristischen Räumen zum tragen, in denen - wie im Fall Quilotoa - Natur und traditionelle Kultur die Hauptattraktionen darstellen.

Ein weiterer Code beim Lesen anderer Kulturen aus touristischer Perspektive sind die Vorstellungen vom Authentischen und Traditionellen. Diese Konzepte sind eng mit dem Malerischen bzw. Pittoreskem verbunden: Die Darstellungscodes der Romantik beinhalten nicht nur Vorgaben für typische Landschaften, sondern lenken auch den Blick auf jene Elemente einer Kultur, die als typisch oder charakteristisch gelten (Hirsch 1995:11), also Zeichen für Tradition und Authentizität darstellen. Dadurch kommt es zu einer Standardisierung und Selektion des Sehenswerten, ein Prozeß, der den Tourismus von seinen Anfängen bis heute kennzeichnet (vgl. Eder 1991).

Das Reisen besteht jedoch keineswegs nur im Betrachten. Vielmehr weist Tucker darauf hin, dass im Rahmen der Analyse von Tourismus der Blick als Mittelpunkt der touristischen Erfahrung oft überbewertet wird (Tucker 1997). Sie verweist auf den hohen Stellenwert, den Erlebnisse, Abenteuer und Spaß für viele Formen von Tourismus haben. Solche Erlebnisswelten, die meiner Ansicht nach Parallelen zu interaktiven Computerspielen und anderen virtuellen Welten aufweisen, werden ebenfalls durch bestimmte Codes gestaltet. In diesem Kontext kommt den Konzepten des Traditionellen und Authentischen ein besonderer Stellenwert zu. Das Eintauchen in eine fremde Welt, die sich klar vom eigenen Alltag unterscheidet, dieses „*getting into the culture*“ stellt einen wichtigen Aspekt des Reiseerlebnisses für bestimmte Arten von Touristen dar (vgl. Tucker 1997:110). Es wird oft als eine Art Zeitreise empfunden, die als Abenteuer erlebt wird, die andere Kultur wird auch zur Projektionsfläche für Gegenwelten und Utopien, in die man auf einer Reise temporär eintauchen kann.

Die Einschätzung einer Landschaft und ihrer Bewohner, die Frage nach ihrer Schönheit oder Hässlichkeit, verweist auch auf die Frage nach ihrem Wert. Wenn der Wert eines Objekts, wie Simmel dargelegt hat, nicht dem Objekt innewohnt sondern sich aus dem Urteil ableitet, das Subjekte über ein Objekt fällen (Simmel 1907 in Appadurai 1986:3), so

^{vi} Vgl. dazu Hirsch 1995, Urry 1990, 1995.

werden solche Urteile maßgeblich durch die Bedeutungsordnungen kulturspezifische Weltbilder bestimmt. Der Kauf und die Konsumtion von Gütern werden in diesem Sinne zu einer symbolischen Handlung, Konsumgüter - im Falle unserer Touristen die Landschaft - sind dabei Objekte, die mehr oder weniger begehrenswert sind, je nach dem welche Rolle sie in einem symbolischen System spielen.^{vii} Der touristische Prozeß, in seiner ideellen und ökonomischen Dimension, involviert meist mehrere kulturelle Bedeutungssysteme. Er bildet eine Zone der interkulturellen Kommunikation, einen Schnittpunkt von Vorstellungen, Erwartungen und Diskursen über Natur und Kultur, in dem sich verschiedene Zeichen und Konzepte begegnen. Diese Begegnungen ereignen sich in einem Raum, der durch unterschiedliche Interessen und Begierden^{viii} geformt ist.

2.

Die camioneta hat die Anhöhe erklommen, der Wind bläst kalt, ein paar Häuser liegen verstreut auf der kahlen Hochebene, die Luft scheint hier besonders durchsichtig. Der Fahrer lenkt den Wagen hupend zu einem Gehöft, dicke Adobewände unter Strohdächern, Hunde bellen, Kinder laufen heraus, mit geröteten Wangen, die Mädchen tragen dunkle Filzhüte. Neben dem Haus steht ein großes Schild, gemalt im Stil der Naiven Malerei aus dem nahen Tigua: Unter der Überschrift „Cabañas Quilotoa“ glänzt in bunten Farben der Kratersee umkränzt von zackigen Felsen, die an gotische Malerei erinnern, eingebettet in eine üppige Landschaft mit grünen, saftigen Weiden und Schafherden, mit reifen Feldern, auf denen die Bauern die Ernte einbringen, alles überragt von den schneebedeckten Vulkanen.

Es ist nicht weit bis zum Kraterrand. Dunkel liegt der See in der Tiefe. Ein schmaler Weg führt am Kater entlang, durch Büschel von Paramo-Gras, dazwischen weiße Polster mit zartem Bergkrokus und immer wieder das Blau der Lupinen. Von hier sieht man weit: Im Tal liegen kleine Dörfer, im Süden türmen sich dunkle Wolken über den Bergen auf, die Sonne bricht manchmal durch, die Strahlen

^{vii.} Zur symbolischen Dimension von Konsumtion vgl. u.a. Douglas und Isherwood 1980, Gell 1986.

^{viii.} Das Konzept des Begehrens steht im Mittelpunkt der Werttheorie von Simmel: Ökonomische Objekte befinden sich in einem Raum zwischen Begehren und unmittelbarem Genuß, wobei zwischen diesen Objekten und der Person, die sie begehrt, eine gewisse Distanz besteht. Diese kann durch ökonomische Prozesse wie etwa den Tausch von Gütern und Dienstleistungen überwunden werden (Simmel 1907 in Appadurai 1986:3).

durchschneiden die Luft, sie berühren die Erde und malen helle Flecken in die Landschaft. Ein Reiter kommt vorbei. Ein paar Sonnenstrahlen fegen noch schnell schräg über den Boden und lassen alles einen Augenblick lang rot aufleuchten. Dann wird es dunkel. Nur die Vulkane fangen sich das letzte Licht ein und glänzen noch ein wenig von fern.

Aus dem Haus dringt Gelächter. Hier, in der „Guten Stube“ sitzen sie nun alle, die 12 Touristen und Touristinnen, die sich heute in den Cabañas Quilotoa eingefunden haben. Sie sitzen um einen großen Tisch, auf einfachen Bänken und Stühlen, in dicken Pullovern, mit Anoraks und Bergschuhen, trinken heißen Tee und verbreiten so eindeutig eine Atmosphäre von Hüttenzauber, dass einem ganz alpenländisch zumute wird. Nebenan, in der Küche, werken die andinen „Hüttenwirte“, Frauen mit Zöpfen und weiten Röcken kochen in einem großen Topf Reis, ein junger Mann brät Eier in einer Pfanne, Kinder balgen am Boden herum. In der Stube sind in einer Ecke Masken und Malereien aus Tigua zum Verkauf ausgebreitet, ein Schild hängt daneben, das über der Bedeutung dieser Dinge in der indianischen Kultur Auskunft gibt. Die Speisekarte, in English verfasst, hängt an der Wand und bietet drei Gerichte an: Frühstück mit Eiern und Brot, Reis mit Spiegelei, Reis mit Meerschweinchen. Die meisten Touristen entscheiden sich für Reis mit Ei, nur einer wagt sich vor und stellt sich, unter bewundernden bis unappetitlichen Kommentaren seiner Tischgenossen, dem Abenteuer der einheimischen Küche und isst tapfer sein halbes Meerschweinchen.

Das Tischgespräch kreist um Erlebnisse und Pläne, Erfahrungen werden ausgetauscht, die Köpfe über der großen Wanderkarte der Pariser Anwälte zusammengesteckt. Der Weg um den Krater, wie lange geht man da? 4 Stunden sagen die einen, 6 Stunden die anderen, ein Stück ist schlecht passierbar. Manche finden das spannend - hier kann man klettern- andere weniger. Man kann auch nach Chugchilán zum Black Sheep Inn gehen - das deutsche Paar, das von dort gekommen ist, zeigt den Weg auf einer kleinen Karte, die sie im Black Sheep Inn bekommen haben. Führer und Maultiere kann man auch mieten, der Wirt besorgt das, meint die junge Marketing-Chefin einer großen Londoner Firma - sie und ihre Freundin haben das für den nächsten Tag arrangiert. Manchmal werden die Wirtsleute in gebrochenem Spanisch zu einem Thema konsultiert, ein paar Fotos von den Kindern werden gemacht, viel freundliches Lachen auf allen Seiten, wenig Worte. Schließlich geht man schlafen. Die Nacht ist sternenklar, es wird Frost geben. Um den Hof liegen mehrere Häuser, jedes ein großer Raum mit gestampftem Lehm Boden, ein paar Betten, ein rauchiger Kamin mit einem offenem Feuer das langsam ausgeht, glücklich, wer jetzt einen Daunenschlafsack

hat.

Im Rahmen der Gestaltung des touristischen Raums nimmt die Bewertung von Orten und Landschaften einen besonderen Platz ein. Sie bildet den Antrieb für die Transformation von Lebensräumen durch den Tourismus wobei es zu einer vielschichtigen Interaktion zwischen lokalen Gegebenheiten und Identitäten und touristischen Erwartungen und Imaginationen kommt.^{ix} Dabei treffen - vereinfacht ausgedrückt - zwei Interessengruppen aufeinander. Da sind zu einen die Einheimischen, die ein ökonomisches Interesse am Tourismus haben^x: Ihnen ist daran gelegen, die Wünsche der Touristen zu erkennen und - gegen Bezahlung - zu erfüllen. Man denke auch an das Erkenntnisinteresse des Fahrers der *camioneta*, der sicher nicht nur uns, sondern viele seiner exotischen Fahrgäste fragte, warum sie nach Quilotoa kommen.

Die Touristen wiederum reisen weit und oft beschwerlich um sich bestimmte Wünsche zu erfüllen: Im Raum Quilotoa trifft man hauptsächlich Reisende aus reichen Industrieländern^{xi}, auf der Suche nach authentischen Erfahrungen, nach dem Einzigartigen, Natürlichen und Traditionellen, aber auch nach Abenteuer und Spaß. Diese Kombination von Erwartungen reicht vom romantischen Konzept der Suche nach einer spiritueller Beziehung mit dem bereisten Land bis zu spätkapitalistischen Vorstellungen eines touristisch gestalteten Erlebnisparks.^{xii} Sie kennzeichnet eine große Gruppe von Personen, die sich lieber *travellers* als Touristen nennen, und die abseits von den organisierten Massenerurlaubern die Welt bereisen (vgl. Tucker 1997:107-109). Hier befahren sie, meist im Rahmen eines mehrwöchigen Aufenthalts in Ecuador oder im Zuge einer Reise durch mehrere Andenländer, den in vielen Reiseführern für Individualisten beschriebenen *Quilotoa circuit*: Eine Rundreise von mehreren Tagen, von Latacunga ausgehend, ganz oder in Teilen durchführbar, teilweise in Bussen,

^{ix.} Vgl. etwa die Studie von Jaqueline Waldren zur interkulturellen Gestaltung der Ortschaft Deià in Mallorca (Waldren 1997), oder die Analyse der Interaktionen von touristischen Erwartungen und einheimischen Interessen (Göreme/ Türkei) von Hazel Tucker (Tucker 1997).

^{x.} Dabei handelt es sich nicht um alle Einheimischen, sondern um größere oder kleinere Teile der lokalen Bevölkerung, die direkt oder indirekt vom Tourismus profitieren. Die weitgehend positive Bewertung des Tourismus und der Touristen durch die Einheimischen in Lateinamerika beruht maßgeblich auf diesen ökonomischen Aspekten (vgl. Fahrnberger 1999).

^{xi.} Europa, USA, Kanada, Australien, Neuseeland, Israel, Japan. Dabei handelt es sich meist um sogenannte „new petit bourgeoisie tourists“ (vgl. Tucker 1997).

^{xii.} vgl. u.a. Urry 1990, zu gestalteten Erlebniswelten (*themed environments*) siehe auch Gottdiener 1997.

teilweise als Wanderungen, die als „*one of the best excursions in Ecuador*“ in „*one of the most scenic areas of Ecuador*“ charakterisiert wird, wengleich mit dem Hinweis: „*Take a windcheater, as it can be windy and dusty*“ (Box 1998:1101- 1102).

Der touristische Raum Quilotoa kommt den Sehnsüchten von Menschen der Industriegesellschaft nach romantischem und sportlichem Naturerleben, nach ursprünglichen Kulturen und Landschaften, nach Einzigartigkeit und Abenteuer sehr entgegen. Die malerische Kulisse der traditionellen andinen Kulturlandschaft ist perfekt. Die geringe touristische Infrastruktur, die viel Interaktion mit Land und Leuten erfordert, stellt einen zusätzlichen Reiz dar. Somit wird der *Quilotoa circuit* zu einem exquisiten „Abenteuerspielplatz für Erwachsene“ (Tucker 1997:109), der hohe Authentizität vermittelt aber auch Anleihen von vergleichbaren touristischen Erlebniswelten nimmt. Die deutlichste Anleihe kommt hier aus den Alpen und anderen Wanderregionen: Sie bildet die strukturelle Basis, die das touristische Erleben und damit auch die lokale Infrastruktur gestaltet. Damit die Touristen wandern können, müssen gewisse Voraussetzungen gegeben sein, die nicht der lokalen Kultur und Landschaft per se innewohnen, sondern in dieser als ein hybrider und interkultureller Raum installiert werden müssen. Dazu gehören Unterkunft und Verpflegung an bestimmten strategischen Punkten, zu denen oder von denen gewandert werden kann. Dazu gehört die Verfügbarkeit von Ortskenntnis, damit man sich nicht verirrt, so wie ein Minimum an Transportmöglichkeiten: Man will wandern - nicht zu Fuß reisen.

Die Cabañas Quilotoa sind ein gutes Beispiel für diesen Prozeß: Außerhalb einer Ortschaft, dem „natürlichen Ort“ von Hotels und Pensionen, auf der einschichten Anhöhe gelegen, wo sonst hauptsächlich Hirten ihre Schafe weiden, bildet diese andine Berghütte einen hybriden Mikrokosmos, der Elemente aus verschiedenen Kulturen miteinander verbindet. Ihr Vorbild hat sie im *Black Sheep Inn* des Nachbarorts Chugchilán, einer Öko-Logde, die von einem Ehepaar aus den USA seit mehreren Jahren betrieben wird. Das *Black Sheep Inn*, auf das ich später noch zurückkomme, bildet eine Enklave westlicher Reisekultur in einem Gebiet, das touristisch noch wenig erschlossen ist, und stellt einen Ausgangspunkt für Wanderungen und die Betrachtung der andinen Kultur dar. Die Cabañas Quilotoa haben dieses Konzept übernommen und „indianisiert“: Sie bieten zwar sehr wenig in bezug auf die Bequemlichkeit der Unterkunft oder die Qualität der sanitären Anlagen, haben aber - neben ihrer guten Lage direkt beim Kratersee - einen extrem hohen Wert in bezug auf „Tradition“ und „Authentizität“. Sie stellen nicht nur eine günstige Übernachtungsmöglichkeit für Wanderer dar, sondern bilden eine Art kleine Erlebniswelt der andinen Kultur.

Humberto Latacunga, ein Indigener aus Zumbahua, der diesen Betrieb führt und seine Verwandten darin beschäftigt, betont das traditionell Indianische auf mehreren Ebenen: Ein wichtiges Element ist dabei die Präsenz des Kunsthandwerks von Tigua, das auch in Form des großen Schilds in seiner Einfahrt als Markenzeichen für indianische Tradition verwendet wird. Über den ökonomischen Profit hinaus, will er - wie er mir erklärte - durch den Verkauf der Masken und Bilder die Touristen über die indigene Kultur informieren und sie ihnen näher bringen. Obwohl die Tradition der Malerei von Tigua in ihrer heutigen Form nicht älter ist als der Tourismus in Ecuador - also maximal 40 Jahre - kann sie im transkulturellen touristischen Raum als Zeichen für Tradition und Authentizität fungieren. Die Bilder stehen jedoch in vieler Hinsicht in der Tradition der europäischen Landschaftsmalerei: Sie zeigen das pittoreske und typische der ecuadorianischen Anden und ihrer Bewohner und haben eindeutig ein Naheverhältnis zur touristischen Perspektive auf Land und Leute. Im Unterschied zu den meisten Fremdenverkehrsbetrieben in Ecuador fungieren die Indigenen in den Cabañas Quilotoa aber nicht nur als Kulisse und als Zeichen für das jahrtausendalte kulturelle Erbe des Landes. Als Besitzer des Betriebs sind sie vielmehr auf mehreren Ebenen aktiv an der Gestaltung des touristischen Raums beteiligt.^{xiii} Dieses kulturelle Hybrid ermöglicht schließlich dem Touristen eine Kombination aus Wanderurlaub und „authentischem Erleben“ einer fremden Kultur.

Die Cabañas Quilotoa sind also Teil der Konstruktion eines materiellen und sozialen Raums, in dem touristisches Erleben möglich wird. Dieser wird aber auch maßgeblich durch verschiedene Formen von verbaler Kommunikation gestaltet. Ein wesentlicher Faktor ist dabei der Diskurs der Touristen, und zwar das Sprechen über die Landschaft und die Menschen, die gerade bereist werden sowie über die eigenen Erlebnisse dabei. In diesen Gesprächen werden Eindrücke und Erfahrungen artikuliert, kommuniziert und interpretiert. Die Interpretation erfolgt im Rahmen eines touristischen Bedeutungsgefüges, das Wahrnehmungen klassifiziert und bewertet und Erfahrungen Sinn verleiht. Der touristische Diskurs kann auch als eine Art orale Tradition betrachtet werden, die überkommene Bedeutungen weitergibt, diese aber auch immer wieder neu gestaltet.

Diese Form der Kommunikation schließt die Anderen, die Einheimischen und ihre Lebenswelt, nur indirekt ein: Es wird vielmehr

^{xiii.} Zum Stellenwert indianischer Kultur im Tourismus in Ecuador siehe auch Crain 1996.

über sie, als mit ihnen gesprochen, sie sind wesentlich öfter Gesprächsstoff als Gesprächspartner. Der Dialog mit den Anderen ist im touristischen Raum eher begrenzt: Sprachschwierigkeiten limitieren oft die verbale Kommunikation zwischen Touristen und Einheimischen, weiters bestehen Unsicherheiten und Berührungsängste, die ein Verlassen der vertrauten Kulturblyse^{xiv} erschweren. Der touristische Diskurs wirkt sich aber direkt auf die Einheimischen aus: Der intensive Erfahrungsaustausch, der die soziale Welt der *travellers* charakterisiert, trägt wesentlich zur Gestaltung des touristischen Raums bei. In diesem Diskurs werden jene Bilder formuliert, die andere Touristen dazu bewegen, bestimmte Regionen zu bereisen, dort bestimmte Dinge zu tun und bestimmte Erfahrungen zu machen.^{xv}

3.

Die Kälte treibt alle früh aus dem Bett, die einen zum Sonnenaufgang beim Krater, die anderen zum heißen Tee in die „Gute Stube“. In alle Richtungen wird aufgebrochen, zu den beiden Engländerinnen mit Führer und Maultier haben sich noch andere gesellt, die kleine Expedition bricht auf. Der Weg schlängelt sich durch sandiges Gelände am Krater entlang, tief unten glitzert der See in der Sonne. Schwer beladen mit großen Rucksäcken trabt das Muli hurtig dahin, der Führer daneben schreitet kräftig aus, dahinter die Wanderinnen, oft in Atemnot ob der ungewohnten Höhe. Bald führt der Pfad vom See weg und erreicht eine Anhöhe, hier liegt plötzlich ein Stück Wüste, Sanddünen müssen durchquert werden, dahinter das Panorama der Cordillieren und Vulkane. Zeit für ein Erinnerungsfoto, alles gruppiert sich um Führer und Maultier, mehrere Kameras werden abgedrückt, noch schnell ein paar Schluck Wasser, denn die Sonne steht schon hoch am Himmel, und weiter geht es.

Es geht bergab, auf den cañon zu, den es zu durchqueren gilt. Bald beginnt ein unüberschaubares Labyrinth von kleinen Feldern, dazwischen Weideflächen, eine Hirtin ist mit ihren Schafen unterwegs. Dann kommen Gehöfte, ein kleines Dorf mit Kirche und Schule liegt auf einem Plateau eng an die Felsen geschmiegt, einige Kindern schließen sich kurz an - in der Hoffnung auf Süßigkeiten oder Kugelschreiber. Dann wird es etwas

^{xiv.} Unter Kulturblyse versteht man jenen Raum, in den sich der Reisende von der Fremde, die ihm oft bedrohlich erscheint, in ihm Vertrautes, in seine Kultur - etwa ein Hotel, seine Sprache, die Gesellschaft von Personen aus seinem kulturellen Umfeld, das Gespräch mit anderen Reisenden - zurückziehen kann (vgl. Eder 1991:170, Fahrnberger 1999:119).

^{xv.} In seiner verschrifteten Form findet man ihn schließlich in Reiseführern, die unterschiedliche lokale Lebenswelten als touristische Einheiten mit besonderen Eigenschaften darstellen.

abenteuerlicher, der steile Abstieg in den cañon beginnt: Der Weg, der die Dörfer mit der Außenwelt verbindet, ist teilweise in den Felsen gehauen, das Maultier mit den großen Rucksäcken bleibt stecken und muß anders beladen werden. Dann geht es durch Geröll weiter in die Schlucht, unten eine kleine Brücke über den Fluss, dann wieder bergauf. Die andere Seite ist sanfter, der Weg führt durch kleine Gehöfte und Schafweiden. Die ersten Häuser von Chugchilán kündigen das Ende der Wanderung an, inzwischen heiß ersehnt von den reichlich erschöpften Wanderinnen. Der Führer bleibt beim Aufstieg geduldig immer wieder stehen, eine kleine Rast muß eingelegt werden, die Atemnot ist groß.

Schließlich ist man am Ziel, das Black Sheep Inn ist erreicht: Auf einem Hügel, etwas außerhalb des Dorfs ein schönes Gebäude in rustikalem Stil, Geländewagen parken davor. Der Besitzer, Andy aus den USA, begrüßt die neuen Gäste in Englisch und zeigt ihnen das Haus: Hier der Aufenthaltsraum, im Kamin brennt schon ein warmes Feuer, hier eine kleine Bibliothek mit englischen Büchern, auch schöne Bildbände über die indigene Kultur und die Malerei aus Tigua, hier Wanderkarten von der Umgebung, man kann viele schöne Wanderungen machen und so die Welt der Anden authentisch erleben, der malerische Sonntagsmarkt in Chugchilán, herrliche Landschaft und die Indio-Dörfer auf der Hochebene, es ist wirklich großartig hier. Er lebt seit Jahren hier und möchte mit niemandem tauschen. Oder vielleicht reiten? Das muß man am Vorabend sagen, dann besorgt er Pferde. Dort ist der große Tisch, an dem das Essen serviert wird, vegetarisch aus biologischem Anbau, hier ist Kaffee und Kuchen, einfach nehmen und auf einer Liste eintragen. Aus der Küche hört man das Geplauder der einheimischen Angestellten. Hier sind die Zimmer mit angenehmen Betten, verstreut um das Haus liegen auch kleine cabañas, manche mit heißer Dusche, sonst die Gemeinschaftsdusche benutzen.^{xvi}

Auf der großen Terrasse mit Blick über den Cañon und auf die schneebedeckten Vulkane sitzen schon etliche Touristen, frisch geduscht, bei Kaffee und Kuchen. Das Gespräch kreist um Erlebnisse und Pläne, Erfahrungen werden ausgetauscht, die Köpfe über der großen Wanderkarte der Pariser Anwälte zusammengesteckt

Das *Black Sheep Inn* ist das „beste Hotel“ im *Quilotoa Circuit* und verkörpert eine wichtige Dimension der Welt der *travellers* in Lateinamerika. Hier kann man nicht nur für gutes Geld gepflegt

^{xvi.} Dies ist ein halb-fiktiver Diskurs, den ich sozusagen Andy Hammerman in den Mund lege. Er möge mir seinen Gebrauch als Prototyp des „Gringo-Hoteliere“ im ländlichen Ecuador verzeihen.

übernachten. Man ist vielmehr einige Tage zu Gast bei einem utopischen Lebensentwurf der eigenen Kultur, bei einem Aussteiger - einer Person, die offensichtlich die Hektik der Industriegesellschaft hinter sich gelassen hat, um hier - hinter den schneebedeckten Vulkanen - im Einklang mit der Natur geruhsam zu leben. Wenngleich bei kritischer Betrachtung der Alltag des Gastwirts und seiner Frau keineswegs von beschaulichem Müßiggang geprägt ist, bleibt das Bild einer Gegenwelt, das Bild des permanenten Urlaubs oder des wiedergefundenen Paradieses dominant.

Das *Black Sheep Inn* konstruiert über derselben Grundstruktur - Unterkunft für Wanderurlaub und Kulturbetrachtung - eine andere Erlebniswelt als die Cabañas Quilotoa, es greift bei der Gestaltung des kommerziellen Raums ein anderes Thema auf.^{xvii} Hier rückt die andine Kulturlandschaft in den Hintergrund, den Vordergrund bildet ein besonderer Lebensstil, der bestimmten Subkulturen des euro-amerikanischen Raums entspricht. Nach dem Motto eines Reisenden in den Dichtungen Franz Kafkas, der seinem Kutscher mit den Worten „Weg von hier, das ist mein Ziel“ die Richtung weist (in Eder 1991:169), geht es beim Aussteigen vor allem um das etablieren einer möglichst großen Distanz zwischen der eigenen Person und den Bedrängnissen des bisherigen sozialen Umfelds. Über die besonderen Qualitäten der neuen Lebenswelt herrschen zwar klar umrissene Vorstellungen, die sich aber nicht auf eine bestimmte Region oder Kultur beziehen, sondern als eine Art globalisierte Imagination im Sinne Appadurais auf unterschiedliche Weltgegenden übertragen werden (Appadurai 1996).

Wenden wir uns kurz den Vorstellungen zu, die hier zum tragen kommen: Das einfache Leben in der Natur bildet ein klassisches Topos der Imagination des Abendlands und hat eine lange Geschichte: Sie beginnt beim biblischen Paradies und den antiken Inseln der Seligen, manifestiert sich im Mittelalter in Geschichten über die „Wilden Leute“ und wird in der Philosophie Rousseaus zu einer wichtigen Geistesströmung der Neuzeit. Die positive Bewertung des naturnahen Lebens - und damit auch jener Menschen und Kulturen, die es verkörpern - verstärkt sich Hand mit Hand mit der Konstruktion eines bestimmten Naturbilds in Europa.^{xviii} Von der Romantik bis zur Ökobewegung wird auf verschiedenen Ebenen das Leben im Einklang mit der Natur im Sinne eines positiven Gegenbildes zu bestehenden Verhältnissen beschworen, oft mystifiziert als eine Idylle frei von allen Übeln des normalen gesellschaftlichen Lebens.^{xix}

^{xvii.} Zu thematisch gestalteten kommerziellen Räumen siehe Gottdiener 1997.

^{xviii.} Zur Konzeption von Natur in der europäischen Geistesgeschichte vgl. u.a. Eder (in Druck)

^{xix.} Ich möchte hier in keiner Weise die berechtigte Kritik der ökologischen Bewegung an der

Im *Black Sheep Inn* kann der Reisende in diese Idylle eintauchen. In diesem Mikrokosmos trifft er auf Einrichtungen und Symbole, die den „*natural way of life*“ auf unterschiedlichen Ebenen zum Ausdruck bringen: Das reicht von den sanitären Anlagen, die auf Kompost-Basis funktionieren, über das Angebot an Speisen bis zum Design der Gebäude. Die Küche des *Black Sheep Inn* konzentriert sich auf die Verarbeitung von Gemüse und Getreide aus biologischem Anbau und auf verschiedene Milchprodukte und Käsesorten, die in einer kleinen Käserei auf der Hochebene, einer Initiative der Schweizerischen Entwicklungszusammenarbeit, produziert werden. Diese lokalen Produkte werden nach westlichem Geschmack zubereitet, die Gerichte kommen den Vorstellungen der Touristen von einer gesunden und natürlichen Ernährung viel näher als der „arroz con huevo“ oder „arroz con cui“^{xx} der Cabañas Quilotoa. Ein verbindendes Element zwischen den beiden Betrieben bildet die soziale Gestaltung der Mahlzeiten: Alle Gäste sitzen wie eine große Familie an einem Tisch, was die sozialen Beziehungen unter den Reisenden intensiviert und ein Gefühl von Gemeinsamkeit und Geborgenheit vermittelt, das im Gegensatz zur individualistischen Industriegesellschaft steht. Während in den Cabañas Quilotoa durch die ausschließlich indigene Belegschaft auch Kontakte zur lokalen Bevölkerung etabliert werden, bleiben diese im *Black Sheep Inn* fast vollständig aus. Hier gibt es zwar etliche lokale Angestellte, die Touristen kommunizieren jedoch hauptsächlich mit dem Besizerhepaar, das „ihre Sprache“ spricht.

Die Architektur des Hauptgebäudes ist etwa im Stil von Häusern an der Westküste der USA gehalten. Natürliche Materialien wie Holz dominieren, Anleihen an die lokale Architektur, etwa an den kolonialen Stil, fehlen völlig. Die drei cabañas hingegen greifen in ihrer äußeren Gestaltung Elemente der bäuerlichen lokalen Architektur auf, wenngleich mit westlicher Innenausstattung. Indigene Kultur wird bei der Raumgestaltung teilweise zitiert - etwa durch die Stoffe der Bettüberwürfe oder durch Bilder aus Tigua in den Zimmern - , ist aber keineswegs als Thema vorherrschend. Das Indianische bildet hier ein Symbol unter vielen, die für ein naturnahes, einfaches Leben stehen. Das Markenzeichen des *Black Sheep Inn* - das schwarze Schaf und/oder das Schwarze Schaf - kann schließlich als polysemantisches Zeichen gelesen werden, das verschiedene Dimensionen der symbolischen Konstruktion dieses touristischen Raums zum Ausdruck bringt. Schon bei der Einfahrt

Industriegesellschaft in Frage stellen, sondern auf bestimmte Aspekte ihres ideologischen Hintergrunds verweisen.

^{xx} Reis mit Meerschweinchen

blickt es den Gästen von einem ovalen Holzschild entgegen: Man kann es als Referenz auf den naturnahen Lebensstil interpretieren, und zwar als Anspielung auf dessen lokale Variante, auf die andine kleinbäuerliche Landwirtschaft, in der die Schafzucht großen Stellenwert hat. In diesem Sinne sind sich auch einige lebendige Markenzeichen in der Nähe der Einfahrt platziert, nämlich mehrere schwarze Schafe, die dort auf der Wiese weiden. Das Schwarze Schaf kann aber auch als Symbol für eine Gegenkultur zu bestehenden Verhältnissen gelesen werden und verweist auf die Rolle des Aussteigers in bezug auf die spätkapitalistische Industriegesellschaft.

4.

Die kleine Reise entlang des *Quilotoa circuit* führt also nicht nur durch die Landschaft und Lebenswelt des andinen Ecuador, die Reisenden bewegen sich vielmehr in einem hybriden Kulturraum, der Elemente aus verschiedenen Welten verbindet. Die Konstruktion dieses Raums ist von Transformationsprozessen gekennzeichnet, in denen symbolische und kommerzielle Aspekte wirksam werden. Eine wichtige Dimension ist die Verwandlung von Elementen der lokalen Natur und Kultur in konsumierbare Einheiten, am besten in einen „touristischen Leckerbissen“, der für die Reisenden leicht verfügbar und gut verträglich ist. Um als Leckerbissen Eingang in das touristische Repertoire zu finden, sind bestimmte Zutaten erforderlich: Das Reiseziel muß in hohem Maß den Imaginationen der Touristen entsprechen. Dafür müssen bestimmte Kriterien erfüllt werden, die von der Art der Reisenden und ihren Erwartungen abhängen. Beim *Quilotoa circuit* geht es sowohl um Vorstellungen vom Natürlichen, Typischen, Traditionellen und Authentischen, als auch um eine Reihe von anderen Wünschen, etwa nach Entspannung, Abenteuer und Flucht aus dem Alltag. Die Kriterien der Verfügbarkeit und Verträglichkeit verweisen auf andere Zutaten für den Leckerbissen: In bezug auf die Verfügbarkeit geht es in diesem Fall um eine prekäre Balance von ausreichender Infrastruktur bei (noch) hoher Exklusivität, eine Kombination, die viele Orte kennzeichnet, die als Geheimtips unter *travellers* gelten. Ist das Reiseziel einmal zu leicht verfügbar und daher überlaufen, so verliert es seinen Reiz. Um gut verträglich zu sein, muß der Leckerbissen allerdings immer ein gewisse Menge der heimatlichen Kultur der Reisenden enthalten. Dies bezieht sich nicht nur auf die gewohnten Bequemlichkeiten und die gewohnte Küche, sondern auch auf gewohnte Bilder, Codes und Handlungsfelder, welche die Erfahrungen vor Ort strukturieren.

Touristische Handlungsfelder, in unserem Fall das Wandern, sind den Einheimischen oft fremd und schwer nachvollziehbar. Freiwillig größere Strecken zu Fuß zurücklegen, wenn man sich durchaus ein Verkehrsmittel leisten kann, ist in den Augen vieler Ecuadorianer ein paradoxes Verhalten, das Erstaunen und Belustigung auslöst. Die Bilder und Codes, denen man entlang des *Quilotoa circuit* begegnet, sind generell für die Konstruktion des touristischen Raums in Ecuador relevant. Dazu zählt vor allem das Naheverhältnis von Natur und indigener Kultur, das nicht nur im Andenraum, sondern besonders auch im Amazonasgebiet im Mittelpunkt der touristischen Erlebniswelt steht.^{xxi} Ein weiteres Element bildet die Imagination des Aussteigens, das Hand in Hand mit dem Eintauchen in eine bessere Welt geht. Dieses Motiv ist auch in anderen touristischen Räumen Ecuadors von großer Bedeutung, etwa im Tal von Vilcabamba, wo sich der Tourismus mit einer zunehmenden Migration aus den Industrieländern in diese Region verbindet.

In all diesen Fällen handelt es sich um eine Konstruktion hybrider Räume, die einerseits auf der lokalen Kulturlandschaft aufbauen, sich immer wieder auf sie beziehen und von ihren Bewohnern aktiv mitgestaltet werden. Andererseits werden sie aber wesentlich von jenen Bildern und Codes bestimmt, die die Touristen in ihrem geistigen Gepäck mitführen und während der Reise im Diskurs mit anderen aktualisieren und reproduzieren. Die vielfältigen Interaktionen in diesem symbolischen Raum machen dann auch Faszination des Reisens aus.

Vom Black Sheep Inn, ausgerüstet mit der hauseigenen Wanderkarte und einem Lunchpaket, begeben sich auf die Hochebene. Hier sieht man an klaren Tagen bis zum Pazifik, heute steigt der Nebel aus den Tälern herauf und hüllt gegen Abend alles in seine Schleier. Ich bin am Rückweg, aus Chugchilán kommt mir eine Gruppe Bauern entgegen, die offenbar vom Markt in ihr Dorf zurückkehren. Buenas tardes, grüße ich, was auch erwidert wird. Ein paar Schritte weiter höre ich die Frauen kichern, und ein Mann ruft mir spöttisch nach: Estas gringitas, andar, andar, andar!

^{xxi.} Ferner bilden diese beiden Konzepte die wichtigsten Themen eines Zentrum des Fremdenverkehrs - „Midad del Mundo“. Dort entstand neben dem Denkmal an den Äquator und seine Entdecker in den vergangenen Jahren eine touristische Einrichtung in Form eines künstlichen Andendorfs, das sowohl als kleines „Ecuadorland“ fungiert als auch ein Einkaufszentrum für Souvenirs und Kunsthandwerk darstellt. Eine Analyse von Midad del Mundo als thematisch gestalteter kommerzieller Raum befindet sich in Arbeit.

Bibliografía:

Abram, Simone und Waldren, Jaqueline (1997): „Introduction“, en: Abram, S., Waldren, J. und D. V.L. Macleod (eds.), *Tourists and Tourism. Identifying with People and Places*. Oxford&New York: Berg, 1- 11.

Amodio, Emanuele (1993): *Formas de la Alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Colección Tierra Incógnita 6, Quito: Abya Yala.

Appadurai, Arjun (1986): „Introduction: commodities and the politics of value“, en: Appadurai, Arjun (ed.): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge: CUP,3-63.

(1996): *Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Barthes, Roland (1964/1996): *Mythen des Alltags*, Francfort del Meno: Suhrkamp.

Baumann, Max (ed.)(1994): *Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*, München: Diederichs

Box, Ben (1998): *South American Handbook*, Bath:Passport Books.

Crain, Mary (1996): Negotiating Identities in Quito's Cultural Borderlands. Native Women's Performances for the Ecuadorean Tourist Market, en: Howes, David (ed.), *Cross-Cultural Consumption. Global markets, local realities*, London & New York: Routledge, 125-137.

Douglas, Mary y Isherwood (1980): *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. London & New York: Routledge.

Eder, Klaus (en prenta): Die Natur: Ein neues Identitätssymbol der Moderne? Zur Bedeutung kultureller Traditionen für den gesellschaftlichen Umgang mit der Natur, en: Gingrich, Andre y Mader, Elke (eds.), *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Studien zum Verhältnis von Natur und Weltbild*, Viena/Köln: Böhlau Verlag.

Eder, Walter (1991): Zu Hause in der Fremde? Der Verlust der

Raumerfahrung als Verlust des Erfahrungsraums beim Reisen, en: Schäffler, Ottfried, *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 158-172.

Fahrnberger, Martina (1999): *Mit den Augen der Einheimischen. Die Perzeption von Tourismus dargestellt anhand zweier ausgewählter Regionen unterschiedlichen Erschließungsgrades in Costa Rica*. Diplomarbeit: Universidad de Viena.

Gell, Alfred (1986): „Newcomers to the world of goods: the Muria Gonds“, en: Appadurai, Arjun (ed.): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge: CUP, 110-140.

Gingrich, Andre y Mader, Elke (eds.)(en prenta): *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Studien zum Verhältnis von Natur und Weltbild*, Viena/Köln: Böhlau Verlag.

Gottdiener, Mark (1997): *The Theming of America. Dreams, Visions and Commercial Spaces*, Boulder: The Westview Press.

Gugenberger, Eva (1999): „Mia san mia und ihr sads ihr: Sprache als Merkmal ethnischer Identität und Vermittlerin von Weltbildern“, en: Mader, Elke y Dabringer, Maria (eds.), *Von der realen Magie zum magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika*. Francfort del Meno/ Viena: Brandes & Apsel/Südwind: 25-44.

Hesse, Hermann (1973): *Die Kunst des Müßiggangs*. Kurze Prosa aus dem Nachlass. Francfort del Meno: Suhrkamp

Hirsch, Eric (1995) (ed.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.

Mader, Elke (in Druck): „Von Kannibalen zu „Grünen Wilden“. Mythen und Imaginationen zu Amazonien“, en: Mader, Elke y Helmuth Niederle (eds.), *„Die Wahrheit reicht weiter als der Mond“. Europa-Lateinamerika: Literatur, Migration und Identität*. Viena, WUV

Selwyn, Tom (ed.)(1996), *The Tourist Image. Myths and Myth Making in Tourism*, Chichester, New York: John Wiley&Sons.

Steiner, Gertraud (1993): *Wunderkammer Hohe Tauern. Über Mythen und Sagen Innergebirg*. Salzburg: Otto Müller Verlag.

Tucker, Hazel (1997): „The Ideal Village: Interactions through Tourism in

Central Anatolia“, en: Abram, S., Waldren, J. und D. V.L. Macleod (eds.), *Tourists and Tourism. Identifying with People and Places*. Oxford&New York: Berg, 107-128.

Urry, John (1990): *The tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London, Thousand Oaks, New Dehli: Sage Publications.

(1995): *Consuming Places*, London & New York, Routledge.

¹ vgl.u.a. Reichel Dolmatoff 1971, Seeger 1981

² Furst 1994:2-3, 13.

³ I do not want to use the term "animism" to classify this type of world view because the notion of animism implies a set of theoretical assumptions about religious and social systems that I do not share, and cannot discuss here in detail.

⁴ Viveiros de Castro 1998.

⁵ cf. e.g. Fogelson and Adams 1977.

¹Der Artikel beruht auf einem Gastvortrag am Ethnologischen Seminar der Universität Zürich. Für Anregungen zu diesem Beitrag danke ich Richard Gippelhauser, Andre Gingrich, Ernst Halbmayr und Ulrike Sulikowski.

¹Zu männlichem Selbstverständnis und Mythologie bei den Mundurucu im brasilianischen Amazonasgebiet vgl. Nadelson 1981.

²Die Arbeit beruht auf mehrjährigen Feldforschungen bei den Shuar, Achuar und Shiwiar in Ecuador und Peru zwischen 1979 und 1999.

³Vgl. auch Mader 1999, Mader und Gippelhauser 2000.

⁴ Genaue Analysen der geschlechtlichen Arbeitsteilung und der Arbeitsorganisation bei den Achuar finden sich in den Arbeiten von Mader 1985, Descola 1986, Gippelhauser und Mader 1990.

⁵ Publierte Texte: Mader 1999, Pellizzaro 1978/VIII, Rueda & Tankamash 1983: 82-91

⁶Der Begriff *Núnkui* bezieht sich nicht immer auf eine Einzelperson, sondern impliziert eine auch generische Dimension, d.h. das Wort *Núnkui* kann auch ein Mutter/Tochter Paar oder eine Gruppe von Frauen bezeichnen. Dasselbe gilt für andere mythische Gestalten, die oft als Vertreter von einer Kategorie oder Gruppe von Wesen gelten.

⁷ Auch Descola betont, daß die soziale Beziehung zwischen *Núnkui* und den angebauten Pflanzen als eine Mutter-Kindbeziehung konzipiert ist. Er verweist auf die Parallelen dieses Konzepts zu der Idee einer Mutter Erde - *Pachamama*, wie sie im andinen Hochland vorherrscht (Descola 1986: 264-265).

⁸ Andere Mythen zu diesem Thema sind z.B. Jempe und Yakakua (vgl. Mader 1999), oder die Geschichte von Ipiakfrau und Suafrau (Veröffentlichte Versionen in Pellizzaro 1978, 1990 und Rueda/Tankamash 1983).

¹ Zusammenfassung nach einer Version von Alejandro Tsakimp, aufgenommen 1990 im Centro Shuar Utunkus, Ecuador.

² Zu einer genauen Analyse der Distribution im Haushalt vgl. Mader 1985:164-169, 351-356.

³ Zum Schamanismus der Shuar und Achuar vgl. Harner 1972, 1973, Descola & Lory 1982, Descola 1993: 346-381, Perruchon 1994.

⁴ Gekürzte Nacherzählung einer Version des Schamanen Alejandro Tsakimp, aufgenommen in Utunkus 1990.

⁵ Ich möchte hier nur kurz auf eine Bedeutungsebene der *Tsunki*-Mythe eingehen, nämlich auf die Beziehung zwischen dem Schamanen und der *Tsunki*-Frau. Zu sozialen Aspekten dieser Mythe und ihren Implikationen für die Geschlechterbeziehung vgl. Mader und Gippelhauser 1989, Mader 1995.

⁶ Auf einer Handlungsebene während einer Heilzeremonie verführt der Schamane die feindlichen Pfeile und Geister, sie sollen sich vom Hexer abwenden und sich ihrer neuen Liebe, dem Heiler, anschließen. Seine Anziehungskraft geht von der Kraft und dem Leuchten seiner eigenen Pfeile aus: Diese sind wie "ein goldener Spiegel" (*kuri kuri ispiik*), der die feindlichen Pfeile unfehlbar anzieht (*itiarmampran*); der Schamane hüllt sich mit ihnen in blau glitzerndes Licht und macht die Pfeile des anderen "trunken von blauen Glanz" (*kinkiánpatniun newárpatrium anampráitja*); er fliegt oder schwimmt durch goldenes Licht und "befreundet sich mit den mächtigsten Pfeilen" (*tsentsakchinia imiánchinia misarkuta nanatráitja*); er hüllt sie in betörende Düfte, damit sie sich in ihn verlieben (*anear*); in blaues Licht getaucht "schläft er mit der glänzenden *Tsunki*-Frau" (*Tsunki nuwáskurinia tsania tsania ajákuna*), Die Verführungskünste des Schamanen wirken auf die fremden *tsentsak* wie ein Magnet (*imank*) und ermöglichen ihm, Macht über sie zu gewinnen.

⁷ Es würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, auf die in dieser Konzeption implizite Bisexualität des Schamanen näher einzugehen. Vorstellungen von sexuellem Kontakt mit Wesen aus der Unterwasserwelt als Zugang zu spirituellen Kräften sind in Amazonien weit verbreitet und manifestieren sich u.a. in den magisch-erotischen Kapazitäten, die Delphinen zugeschrieben werden..

⁸ Auszüge aus einem Gesang von Juan Shiki, aufgenommen in Rio Blanco 1990; Übersetzung ins Spanische Carlos Utitaj.

⁹ Zur Bedeutung der Beziehung zwischen Schwiegervater und Schwiegersöhnen in amazonischen Gesellschaften vgl. Kracke 1978, Gippelhauser 1985

¹⁰ Interviewausschnitt, aufgezeichnet im 1990 Raum Sucua, Ecuador

¹¹ Zu Heirat und Ehe vgl. Mader und Gippelhauser 1989.

¹² Nach einer Erzählung von Gustavo Tsakimp, Utunkus 1991

¹³ Diese erfolgt sowohl über persönliche Allianzen innerhalb des sozialen Gefüges des Haushalts oder der Lokalgruppe, wie über *anent*-Gesänge, die darauf abzielen, keinen Verdacht und keine Gerüchte aufkommen zu lassen (vgl. auch Brown 1985:148-152).

¹⁴ Gesungen von Maria Nakaimp, aufgenommen 1990 in Rio Blanco, Ecuador, Übersetzung ins Spanische: Carlos Utitaj

¹⁵ Zu Aspekten männlicher Identität in der Mythologie der Shuar vgl. Mader 1999, Mader in Vorbereitung

¹ Interviewausschnitt, Mario Kajeka, Puyo, Ecuador 1999

¹ Vgl. u.a. Taussig 1980, 1987, Schindler und Faust 1988, Gow 1994, Aigle, Brac de la Perrière und Chaumeil 2000, Mader 2001a, in Druck.

² Zur Rolle von SchamanInnen während der Kolonialzeit und zu den Kampagnen gegen die Götzenanbeterei vgl. z.B. Salomon 1983, Silverblatt 1987, Gareis 1987.

³Wolf 1986:539.

⁴ Vgl. Disselhoff 1939.

⁵ Polia Meconi 1996, Vol1:237-250. Zum Verhältnis von Landschaft und Schamanismus in Südamerika vgl. auch Mader 2001c, Wörrle 2001:125-156.

⁶ Harner 1990, Harner und Harner 1999

⁷ vgl. Breidenbach und Zukrigl 1998:156f.

⁸ A Gathering of Shamans, Prophets, and Star Energies.
<http://www.dreamchange.org/programs/workshop/2001.htm> (04.02.2002)

⁹ Vgl. <http://www.unitedtraditions.org/presenta/citaglos.htm> (04.02.2002),
ähnliche Ziele verfolgt z.B. auch die Stiftung *Fundación Valencia III Milenio*, vgl.

¹⁰ Vgl. Van Eersel und Grosrey 2000, sowie den Film: *Fire on the mountains. A Gathering of Shamans*
<http://www.global-vision.org/karma.html> (04.02.2002)

¹¹ Vgl. <http://www.karmaling.org> (04.02.2002)

¹² Liste der TeilnehmerInnen: <http://www.global-vision.org/karma.html> (04.02.2002)

¹³ <http://www.arun-verlag.de/arun/bac> (04.02.2002)

¹⁴ Myths and Mountains. Journeys of a Lifetime.
<http://www.mythsandmountains.com/2000/samer/ecuador.cfm> (02.04.2002)

¹⁵ New Age Journeys
<http://www.newagejourneys.com/display.cgi?doc=home.html> (04.02.2002)

¹⁶ Arutam Journeys to Shapeshifters and Shamans:
<http://www.dreamchange.org/programs/johntrip.html> (04.02.2002)

¹⁷ Perkins 1994

¹⁸ Vgl. z.B. Peru: Incan Shamanic Healing Studies & the Seven Rays of Healing:
<http://www.newagetravel.com/stl550.htm> (04.02.2002), oder Mesaworks- Peruvian Shamanism:
<http://www.mesaworks.com/> (04.02.2002)

¹⁹ Pachamama News Flash <http://www.futurepacific.co.nz/samara.html> (04.02.2002)

²⁰ Rogers 1997

& & &