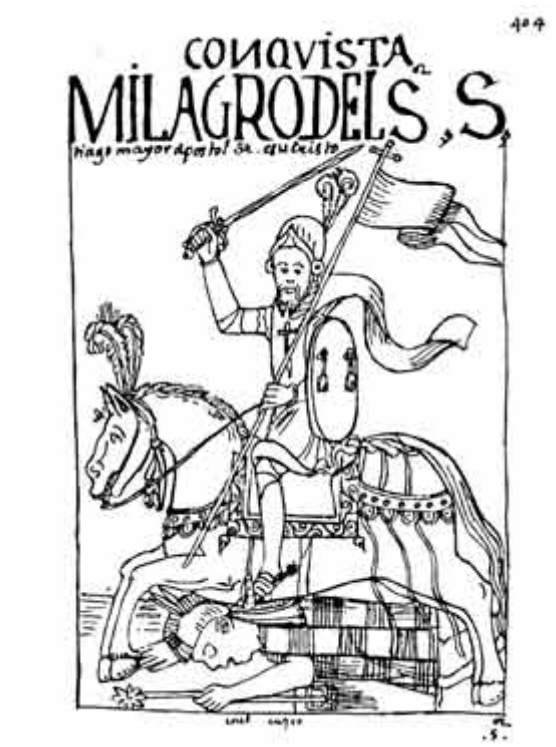
Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas
Eine Einführung

1 Chronisten und Missionare



Santiago, der Heilige der Eroberung. Aus der Bilderchronik des Guamán Poma de Ayala

Die Geschichte der Ethnographie sowie der Kultur-und Sozialanthropologie in Lateinamerika beginnt mit den ersten **Berichten (*Relaciones*) von Conquistadoren, 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 jedoch eine wichtige Form der Auseinandersetzung mit anderen Kulturen dar und haben die Entstehung dieser Wissenschaften wesentlich mitgestaltet.

Die Chroniken und Berichte entstanden im Zuge von **Kontakt und Konfrontation** der Europäer mit den Bewohnern der „Neuen Welt", sie bilden eine Facette der „bei weitem erstaunlichsten Begegnung unserer Geschichte" (Todorow 1985:12). Sie stellen einen wichtigen Aspekt der Auseinandersetzung mit dem bzw. den Anderen dar 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 **kolonialen Systems** in Lateinamerika. 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.

Conquista im WWW:

http://lanic.utexas.edu/la/region/history/ div. Links zu Website mit historischen Themen

http://www.fordham.edu/halsall/mod/modsbook08.html

http://www.bigoid.de/

http://www.uni-mainz.de/~lustig/texte/antologia/antologi.htm

http://www.teacheroz.com/Meso_Latin.htm

http://www.artehistoria.com/frames.htm?http://www.artehistoria.com/historia/contextos/1516.htm

1.1 Relaciones: Berichte an die Herrschenden

Schreiber im Peru des 16. Jahrhunderts.
Aus der Bilderchronik des Guamán Poma de Ayala

Die Aufzeichnungen (*relaciones*) waren in erster Linie **Rechenschaftsberichte und Informationen** für die Krone bzw. für andere übergeordnete Stellen im Rahmen der kolonialen 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. Conquistadoren, 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 u.a. wertvolle Dokumente über die indianischen Gesellschaften dieser Zeit. Besonderes Augenmerk legten sie oft auf die religiösen Vorstellungen und Praktiken. Dies geschah zumeist im Interesse der **Missionierung**: Ihr wichtigstes Anliegen war es, 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.

Generell geben die Chroniken (*relaciones*) sowohle **Auskunft über lokale Gegebenheiten**, als auch über die **Einstellungen und die (religiösen) Konzepte ihrer Verfasser**.

1.1.1 "..die unverschämtesten Leute.."

„ Ich machte mich auf nach einer Gegend, von welcher man mir sagte sie heiße 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.

1.2 Columbus und die willfährigen Wilden

Freitag, den 12. Oktober 1492

„Es ist eine Insel, eine bewohnte Insel. Am Strand erblicken wir Eingeborene, nackend, 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 uns 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)

Columbus im WWW:

http://www1.minn.net/~keithp/ die „Columbus Navigation Homepage"

http://www.win.tue.nl/cs/fm/engels/discovery/columbus.html die „Christopherus Columbus" Link Seite

1.2.1 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. die Konzeption des **Verhältnisses zwischen dem Eigenen und dem Fremden**, das den konkreten Umgang mit den Anderen maßgeblich beeinflusst.

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 koloniale Projekt zugedacht. 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).

"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)

Die "Neue Welt" wird hier als paradiesisches Schlaraffenland darstellt, dessen EinwohnerInnen sich der europäischen Imagination entsprechend verhalten. Sobald die Einheimischen (später) **Widerstand** leisten, verlieren sie ihre Unschuld und werden zu sündigen, **dämonischen Heiden und Kannibalen**, die bekämpft und unterworfen werden müssen. Diese beiden Konzepte von den Anderen prägen in der Folge den kolonialen Blick und den Diskurs über die "Neue Welt".

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**. Seine Ausbeute an Gold ist gering, doch bringt er neue Christen nach Spanien mit: Von allen Inseln verschleppt er einige

Personen, die Gebete und Kirchenlieder zu lernen haben, um sie in Spanien dem Königshaus vorzutragen - was die wenigen Überlebenden auch tun.

1.2.2 Kulturbilder

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. So sind die Indianer **keine eigenständigen Subjekte mit einer eigenen (etwa gleichwertigen) Kultur**, sondern vielmehr ein Teil 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)

1.3 Ramón Pané und die Ethnographie der Taino

1498 erscheint der Bericht von **Frater Ramón Pané *„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. Sie ist eine wertvolle Quelle über die **Taino**, die indianischen Bewohner der Insel Hispañola (Haiti) zur Zeit der Conquista.

Das Buch entstand im Kontext der Eroberung der Insel durch die Spanier: Nachdem die Taino im Jahr 1495 eine von Columbus gegründete Siedlung überfallen hatten, bekam Pané den Auftrag, mehr über den Glauben und die Lebensgewohnheiten der Einheimischen in Erfahrung zu bringen um weitere Konflikte zu vermeiden (Bierhorst 1988:3).

Im Gegensatz zu etlichen anderen Chronisten, denen es manchmal an Genauigkeit mangelt, legte Pané bei seiner Arbeit großen 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) Sein Bericht konzentriert sich auf „besondere Formen des Aberglaubens"(Pané 1498/1974:21), d.h. auf **Religion, Mythologie, Weltbild und Schamanismus** der Taino.

Ramon Pané im WWW:http://www.emory.edu/COLLEGE/CULPEPER/BAKEWELL/texts/panerelacion.html

http://www.athenapub.com/pane1.htm

http://leo.worldonline.es/cataamer/espanol/pane.htm

Die Taino im WWW:

http://www.elmuseo.org/taino/tainoworld.html
http://welcome.topuertorico.org/reference/taino.shtml
http://www.raceandhistory.com/Taino/
http://www.rose-hulman.edu/~delacova/taino/zemis.htm
http://www.taino-tribe.org/ Website der „Taino Tribal Nation of Boriken“ (Puerto Rico)
http://www.uctp.org/ die Website der „United Confederation of Taino People (UCTP)“

1.3.1 Vom Sprechen mit dem Teufel

Indianische Priester oder Schamanen schließen einen "Teufelspakt".
Aus der Bilderchronik des Guamán Poma de Ayala.

Die Beschreibungen der frühen Chronisten von **Religion und Ritual** vermitteln eine Fülle von ethnographischen Informationen. Sie stehen jedoch im Dienst der Missionierung und reflektieren die meist **intolerante Einstellung des Christentum** anderen Glaubensformen gegenüber.

Die **fremden Götter** und andere spirituelle Wesen werden in den meisten Chroniken 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, etwa im indianischen

Schamanismus. So wurden viele lokale religiöse Praktiken mit Hexerei, Teufelsanbetung und diabolischer Besessenheit gleichgesetzt.

Die katholische Priesterschaft sah ihr Hauptziel in Amerika im **Ausmerzen dieser Praktiken**. Die Missionare berichteten ihren Vorgesetzten über diese Tätigkeiten, sie schrieben Chronik um Chronik über das **"Sprechen der Indianer mit dem Teufel".**

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. Dies erfolgt(e) größtenteils durch die Einnahme psychoaktiver Substanzen. Missionare sahen in diesen spirituellen Erfahrungen den allgegenwärtigen Teufel. **Erweiterte Bewusstseinszustände, ein wesentliches Element indianischer Spiritualität,** waren für sie in erster Linie Hindernisse auf dem Weg der Konvertierung zum christlichen Glauben (Reichel Dolmatoff 1975: 5-6).

1.3.2 Erste Berichte über Schamanismus und erweiterte Bewusstseinszustände

Einer der ersten Berichte über die **Verwendung von psychoaktiven Substanzen** stammt von Kolumbus: 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." (Kolumbus in Reichel Dolmatoff 1975:5)

Schamane und Hilfsgeister. Aus der Bilderchronik des Guamán Poma de Ayala.

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* ein, um einen veränderten Bewusstseinzustand 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 kommunzieren 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. Er setzt sich in Trance it den Cemis (den Göttern) in Verbindung und spricht während seiner Vision zu den Kriegern, die ihm Fragen zu den geplanten Unternehmungen stellen.

Pané bleibt die symbolische Bedeutung der 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)

1.4 Hans Staden bei den „Menschenfresser-Leuten"

Hans Staden betet für ein Opfer des Kanibalismus bei den Tupinampá. In Staden 1557/1988: 262.

Im Jahr 1557 erscheint in Deutschland ein Buch, das einerseits eine Abenteuergeschichte ist und Anklänge an den Schelmenroman aufweist. Andererseits stellt es eine der wichtigsten frühen historischen und ethnographischen Quellen zu Brasilien dar. Es handelt sich um - ***„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).

Hans Staden im WWW:

http://www.athenapub.com/staden1.htm

http://www.regionalmuseum-wolfhagen.de/hans_staden.htm

http://www.famousamericans.net/hansstaden/

Digitale Version der "Wahrhaftigen Historie":
http://gdz.sub.uni-goettingen.de/en/index.html

Film über Hans Staden von Luiz Alberto Pereira:
http://www.rio.rj.gov.br/riofilme/acervo/rf000034.htm

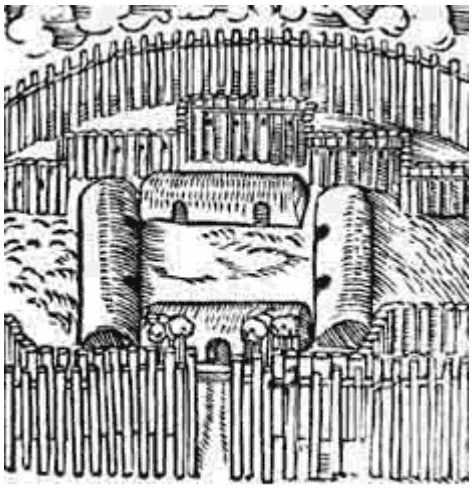
Die Tupinamba im WWW:

http://reference.allrefer.com/encyclopedia/T/Tupinamb.html

1.4.1 Biographisches

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 in bewaffnete Konflikte mit den Europäern verwickelt. In den ersten Kapitel seiner „wahrhaftigen Historie" beschreibt Staden die Seereise, die Handelsniederlassungen und Befestigungen sowie die Auseinandersetzungen mit Indianern und Franzosen (vgl. Faber 1988).

Der größte Teil seines Buches widmet sich Stadens **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 **Tupinampá** verwickelt.



Befestigtes Dorf der Tupinampá.
In Staden 1557/1988: 219.

Bei der Jagd wird er 1553 von Tupinampá entführt, 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 Tupinampá 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 Tupinampá**, schließlich gelingt es ihm, mit einen französischen Schiff zu entkommen, das ihn gegen Handelsware einlöst.

Im Anschluss an seinen Erlebnisbericht präsentiert Hans Staden die Ergebnisse seiner unfreiwilligen Feldforschung unter dem Titel: ***„Wahrhaftiger kurzer Bericht aller Gebräuche und Sitten der Tupinampás, 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).

1.4.2 Die Dynamik einer "colonial frontier"

Die „wahrhafte Historie" ist eine ausgezeichnete Quelle zu den **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 Akteure, Interessen, Konzepte und Handlungsweisen.**

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).

1.4.3 Hans Staden zwischen den Fronten

Hans Stadens Rolle im **Gefüge der *colonial frontier*** an der brasilianischen Küste im 16. Jahrhundert ist besonders prekär. Als Deutscher steht er eigentlich außerhalb der vorherrschenden **nationale Konflikte**, wird aber von den **Tupinampá** als Portugiese und somit als ihr Feind betrachtet. Schließlich lebt er in einer portugiesischen Handelsniederlassung und ist dort auch an militärischen Aktionen gegen die Tupinampá beteiligt. Nach seiner Gefangennahme ist Stadens 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 besucht, in dem Staden gefangen gehalten wird, verweigert ihm seine Hilfe. Er bestärkt vielmehr 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. Die Händler wollen ihre guten Beziehungen zu den Tupinampá nicht aufs Spiel setzen .

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

1.4.4 „Als der Tanz beendet war..."

Hans Staden spricht Gebete, um dem Tod zu entgehen.
In Staden 1557/1988: 145.

„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 wüßten 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, Kämme 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)

1.4.5 Händler, Handelsgüter und Netzwerke

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 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 ein wichtige Rolle in der lokalen Bündnispolitik und in bezug auf Konflikte zwischen verschiedenen indianischen Gruppen.

1.4.6 Krieger und Kannibalen

„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. Diese Rituale nehmen im kulturellen Gefüge der Tupinampá wahrscheinlich weniger Raum ein, als aus der Historia hervorgeht. Es 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).

Kannibalsimus bildet aber auch einen wichtigen Bestandteil europäischer und indianischer Mythen und ist ein zentrales Versatzstück im europäischen **Bild des Wilden.**

Frauen umtanzen Staden, bevor er gefressen werden soll.
In Staden 1557/1988: 127.

Krieg und Gewalt gehören 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 nur physisch getötet werden, vor allem soll seine spirituelle Macht oder seine Seele 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.

1.4.7 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 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: Gebete und ein ausführlicher Dialog mit Gott über die verzweifelte Lage Stadens 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 Tupinampás, wie ich sie während der Zeit meiner Gefangenschaft bei ihnen erfahren habe",*** ist in einem wissenschaftlich beschreibenden Stil gehalten.

Er beginnt mit einer kurzen 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 ist jetzt ganz Beobachter, die Teilnahme tritt in den Hintergrund (zur Feldforschung vgl. auch Koch-Grünberg und Lévi-Strauss).

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 einzelne Schritte der rituellen Tötung und des rituellen Verzehrs von gefangenen Feinden.

1.4.7.1 Staden als Ethnograph 1: Hängematten

Worin sie schlafen.

Sie schlafen in Hängematten, in ihrer Sprache Ini genannt. Diese sind aus Baumwollgarn geknüpft und werden über dem Erdboden an zwei Pfählen festgebunden. Bei Nacht haben sie stets Feuer bei sich. Selbst um ihre Notdurft zu verrichten, gehen sie nachts nur ungern ohne Feuer aus der Hütte, so sehr fürchten sie sich vor dem Teufel, der bei ihnen Anhanga heißt und den sie oft zu sehen glauben.

In Staden 1557/1988: 221.

1.4.7.2 Staden als Ethnograph 2: Fischerei

Wie geschickt sie wilde Tiere und Fische mit Pfeilen schießen.

Wo sie auch hingehen, ob in den Wald oder ans Wasser, stets haben sie ihren Bogen und Pfeile dabei. Wenn sie im Wald unterwegs sind, haben sie den Blick aufmerksam nach oben in die Baumkronen gerichtet und blicken hin und her. Haben sie einen größeren Vogel, Meerkatzen oder anderes Getier, das sich auf Bäumen aufhält, entdeckt, so schleichen sie heran und versuchen, sie zu schießen. Sie verfolgen ihre Beute, bis sie erlegt ist. Es passiert selten, daß einer auf die Jagd geht und ohne Beute heimkommt.

Ebenso ziehen sie ganz nahe am Meeresstrand den Fischen nach. Sie haben ein scharfes Auge, und wenn irgendwo ein Fisch an die Wasseroberfläche kommt, dann schießen sie danach[66], und nur wenige Schüsse gehen fehl. Haben sie einen Fisch getroffen, springen sie ins Wasser und schwimmen ihm nach. Einige größere Fische legen sich, wenn sie den Pfeil in sich spüren, auf den Grund. Diesen tauchen die Jäger bis in eine Tiefe von etwa sechs Klaftern nach und holen sie herauf. Sie benutzen auch kleine Netze. Das Garn, aus dem sie diese knüpfen, gewinnen sie aus spitzen, langen Blättern, die sie Tucum[67] nennen. Wollen sie mit den Netzen fischen, so tun sich mehrere zusammen und stellen sich im flachen Wasser in einem Kreis auf. Jeder erhält einen Abschnitt, dann schlagen sie auf das Wasser. Die Fische flüchten ins Tiefe und gehen ihnen dabei ins Garn. Wer viele Fische fängt, gibt den anderen einen Teil ab.

In Staden 1557/1988: 222.

Große Fische werden bis in unsere Tage von Eingeborenen mit Pfeil und Bogen erlegt.

In Staden 1557/1988: 221 .

1.4.7.3 Staden als Ethnograph 3: Feuererzeugung

Wie sie Feuer machen.

Sie haben eine bestimmte Art Holz, Uraçú-Iba genannt, das sie trocknen. Davon nehmen sie zwei fingerdicke Stöckchen und reiben sie aneinader. Dabei entsteht feiner Holzstaub, der durch die beim Reiben entstehende Hitze entzündet wird. So machen sie Feuer.

In Staden 1557/1988: 220.

1.5 Poma de Ayala oder die Chronik der Eroberten

Begegnung zwischen dem Inka Atahualpa und Conquistadoren. Aus der Bilderchronik des Poma de Ayala.

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.

- **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).

- **Hinsichtlich der Absicht ihres Verfassers**:
  „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.

- **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 Seite 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). 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.

Poma de Ayala im WWW:

Umfangreiche Homepage inklusive **digitale Version der Chronik**:
http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/peru/guaman/

pdf-Dokument: Brokaw, Galen: The Poetics of Khipu Historiography:
http://larr.lanic.utexas.edu/sample_issue/Brokaw.pdf

Raúl Porras Barrenechea: El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala (¿1534-1615?)*:
http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/Ling%C3%BCistica/legado_quechua/el_cronista.htm

Die **Inka** im WWW:

http://www.indianer-welt.de/index.htm

1.5.1 Herrscher und Untertanen

Poma de Ayala widmet einen großen Teil seiner Chronik den **Herrschaftsverhältnissen** im kolonialen Peru. Er beschreibt und kritisiert u.a. die Institution der ***encomienda,*** die in ganz Lateinamerika etabliert worden war. Eine *encomienda* war ein zeitlich begrenzter treuhänderischer Besitztitel, der von der Krone an bestimmte Personen vergeben wurde. Eine *encomienda* gestattete ihrem Inhaber, **Tribute und Arbeitsleistungen der Indianer** bis zu einer gewissen Grenze für die eigenen Zwecke in Anspruch zu nehmen - als Gegenleistung hatte er ihre heidnischen Seelen zum Christentum zu bekehren.

Eine (juristisch) ähnliche Institution stellte die ***reducción*** dar, die von Vertretern der Kirche betrieben wurden. Hier stand zwar der Aspekt der **Missionierung** ideologisch im Vordergrund, die Reduktionen wurden jedoch (auch) als profitträchtige Wirtschaftsberiebe geführt, auf denen die Indianer zu Tribut und Arbeitsleistung verpflichtet waren.

Diese Art von Besitz und Verwaltung wurde Schritt für Schritt von der ***hacienda*** verdrängt: Sie beruhte auf dem Eigentum an Grund und Boden, Arbeitskräfte wurden durch den Besitzer rekrutiert - z.B. durch Arbeitsverträge mit der indianischen Bevölkerung oder durch den Ankauf von Sklaven (Wolf 1986: 207 - 210).

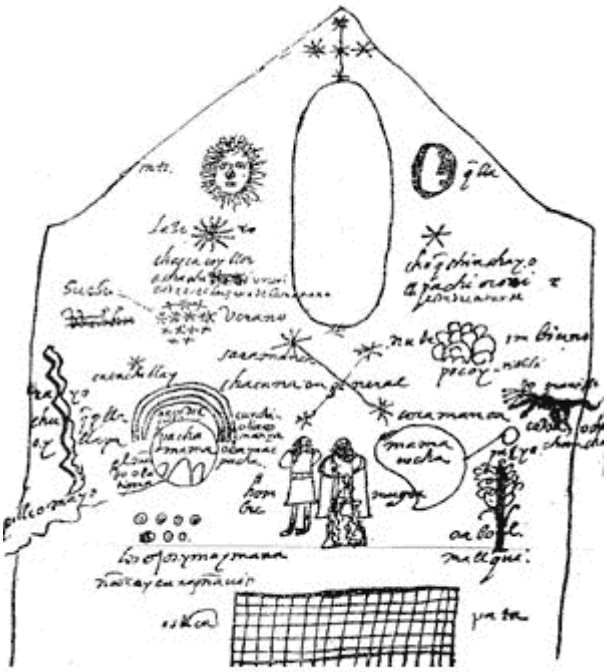
Poma de Ayala prangert generell das Herrschaftssystem an, vor allem aber die "schlechte Regierung", d.h. den **Mißbrauch von Macht** und die **brutale Ausbeutung** und

Mißhandlung der indianischen Bevölkerung durch die spanischen Kolonialherren (vgl. Adorno 1986, Steiner 1992).

Mönch mißhandelt Weberin. Aus der Bilderchronik des Poma de Ayala.

1.5.2 Götter, Priester und Missionare

Im Unterschied zu den Inka, die zwar ihren Staats- und Sonnenkult im den eroberten Gebieten einführten, die lokalen Religionen jedoch weiter bestehen ließen, gab es für die Spanier nur einen Gott. Die Indianer zu diesem zu bekehren, war das erklärte Ziel der Conquista. Die indianischen Religionen wurden als Teufelswerk betrachtet, **PriesterInnen und SpezialistInnen der einheimischen Religionen verfolgt, Kultstätten und Götterstatuen zerstört**. Ein Objekt der Agression war u.a. der Sonnentempel in Cuzco, der die Kosmologie der Inka darstellte: auf seinen Grundmauern steht heute eine Kirche.



Pachacuti Yamqui`s Diagramm der Inka-Kosmologie.
In Silverblatt 1987: 42.

Religiöse SpezialistInnen der indianischen Religionen konnten in der Kolonialzeit (und noch lange darüber hinaus) nur versteckt agieren. Rückzugsgebiete waren entlegene ländliche Zonen, die von der Kolonialverwaltung kaum erfasst wurden. Trotz der Verfolgung wurden viele Rituale und Ideen über die Jahrhunderte mündlich tradiert, sie bilden bis heute **Bausteine des Schamanismus** in den Anden sowie an der Pazifikküste und sind in den indianischen Kosmologien und Riten in Anden präsent (vgl.Gareis 1987, 1999, Silverblatt 1987).

Poma de Ayala dokumentierte in seiner Chronik zum einen die religiösen Praktiken der inkaischen Zeit, aber auch die Vorstellungen der Christen über die indianischen Riten. Er kritisiert die **Vorgangsweise vieler Missionare**, u.a. ihre Intolleranz in religiösen und kulturellen Fragen.

Ein Pater zwingt ein indianisches Paar zur Eheschließung. Aus der Bilderchronik des Poma de Ayala.

1.5.3 Andine Alltagskultur

Poma de Ayala schildert ausführlich das Alltagsleben der indianischer und hispanoamerikanischen Bevölkerung in Peru. Seine Bilder geben z.B. Einblick in die **landwirtschaftlichen Techniken**, mit den in den Anden auf Terrassenfeldern u.a. Mais und Kartoffel geflanzt wurden. Die steilen Hänge wurden (und werden) mit dem Hackstock bewirtschafttet, Männer und Frauen waren - gemäß einer genauen geschlechtlichen Arbeitsteilung mit bestimmten Abschnitten des Arbeitsablaufes beschäftigt. Weiters begleitete die Landwirtschaft eine große Bandbreite von **Agrarritualen**, die - in veränderter Form - bis heute durchgeführt werden.

Rituale beim Pflanzen.
Aus der Bilderchronik des Poma de Ayala.

1.5.4 Ethnographie der Spanier/Kreolen

Die Chronik des Poma de Ayala bietet auch eine **Ethnographie des Lebens der Criollos**, der in Peru ansässigen hispanischen Bevölkerung, die während der Kolonialzeit (und darüber hinaus) die Oberschicht sowie Teile der langsam wachsenden urbanen Mittelschicht bildeten. Poma beschreibt ihre Städte, ihreTätigkeiten, ihre Kultur und ihre Feste.

Fiesta der Kreolen.
Aus der Bilderchronik des Poma de Ayala.

1.6 „Heilige Experimente" und Ethnographie: Die österreichischen Jesuiten in Lateinamerika

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

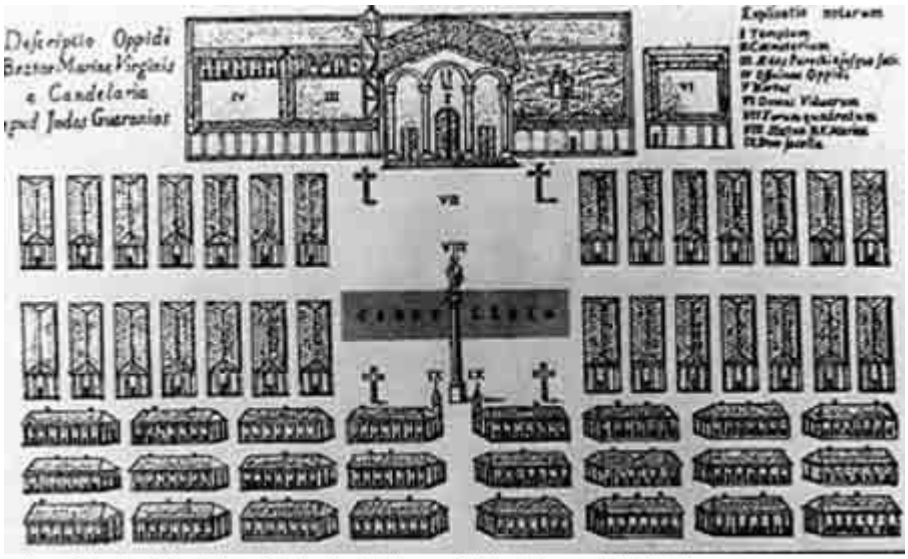
Die Gesellschaft Jesu stand in enger Beziehung zur spanischen Krone, aber auch zu den **österreichischen Habsburgern**. Dem Kaiser, der selbst kein Kolonialreich beherrschte, war es ein besonderes Anliegen, sich zumindest am Missionsprojekt zu beteiligen. In diesem Sinne schloss er eine Art **„Missionsabkommen"** 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.

Jesuitische Missionstätigkeit
in den spanischen Kolonien
CARTAGENA
Orinoco
Orinoco-
Mission
ATLANTISCHER
BOGOTA
POPAYAN
QUITO
IQUITOS
Maynas-
Mission
Amazonas
PARA
Marañon
Madeira
Mojos-
Mission
LIMA
CUZCO
SAN PEDRO
TRINIDAD
São Francisco
AREQUIPA
LA PAZ
JULI
STA. CRUZ
Chiquitos-Mission
SAN IGNACIO
Guairá-Mission
(aufgegeben)
SUCRE
POTOSI
Paraguay
Paraná
PAZIFISCHER
RIO DE JANEIRO
SÃO PAULO
JUJUY
Guaycurú
SALTA
„JESUITENSTAAT"
Guaraní-Missionen
TUCUMAN
Mocobi
Paraná
Uruguay
CORDOBA
SANTA FE
SANTIAGO
BUENOS AIRES
Rio de la Plata
Pampas-
Indianer
OZEAN
OZEAN
Patagonier
0
500
1000 km

1.6.1 Die Missionssiedlungen

Es war die Aufgabe der Missionsorden, **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 Padres hatten die Oberhoheit über diese Landstriche und übten auch die Gerichtsbarkeit aus. Berühmt wurden vor allem die Reduktionen der Guarani in Paraguay, die ökomonisch und politisch eine führende Rolle in der La Plata Region im 17. und 18.Jh. spielten.



Grundriss der Stadt Candelaria. In Mader und Gippelhauser 1989: 13.

Die indianischen Gemeinschaften, welche den Großteil der Bevölkerung in den Reduktionen ausmachte, wurde meist aus ihren Dörfern in der umliegenden Region geholt und **in die Mission umgesiedelt**. Die Siedlungen in den Reduktionen waren architektonisch nach einem **einheitlichen Muster aufgebaut**, das auch ihre soziale und religiöse Struktur zum Ausdruck bringt.

Im Zentrum der Anlage befanden sich die Kirche, das Wohnhaus der Patres, Schule, Internat, Gästehaus, Witwenhaus (alleinstehende Frauen wurden aus moralischen Gründen separiert) und Werkstätten. Vor der Kirche lag der quadratischer Hauptplatz, auf dem zu allen höheren Feiertagen Prozessionen stattfanden. Um das Zentrum gruppiert lagen die Häuser der *capitanes*, der weltlichen Authoritäten, und im weiteren Umfeld die Häuser der Indianer, die ebenfalls nach einem einheitlichen Modell errichtet wurden (vgl. u.a. Mader und Gippelhauser 1989).

1.6.2 Briefe, (Tage)Bücher, Kodizes

Die österreichischen Jesuiten erstatten regelmäßig Bericht in ihre Heimat, ihre Briefe richten sich in erster Linien 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 ethnographischen 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. 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 Zei**t darstellen.

"Die Mocobier besauffen sich." Aus dem "Zwettler Kodex" von Florian Paucke.
In Mader und Gippelhauser 1989: 28.

Florian Paucke im WWW:
http://www.folkloredelnorte.com.ar/arte/paucke.htm
http://wwwmail.ceride.gov.ar/fotografico/index.php?accion=fp
http://buenosairesantiguo.com.ar/notasdebuenosaires/unviajedebsasasantafe1755.html

1.6.3 Die Mojos - Missionen in Bolivien

Indianische Konvertiten in Mojos. Nach Darstellungen von F.Eder. In: Mader und Gippelhauser 1989.

Eine bedeutende Missionsprovinz der Gesellschaft Jesu (**Moxos bzw. Mojos**) 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 (Eder 1791/1985).

1.6.3.1 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 ein dichte Besiedlung der Region möglich machte (Denevan 1966, 1992, Wilson 1999).

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 durch ein System von Entwässerungskanälen verbunden sind.

Neben Trockenlegung und Entlüftung des Bodens diensten 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.

Mit Hilfe dieses Anbausystems konnten die Sumpfgebiete der Llanos de Mojos in präkolumbischer Zeit intensiv agrarisch genützt 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 vorauseilten, im Lauf des 16. Jahrhunderts die Bevölkerung der Llanos de Mojos sehr stark dezimierte.

Geographie der Llanos de Mojos:
http://www.nmnh.si.edu/botany/projects/cpd/sa/sa24.htm

1.6.3.2 El Dorado in den Llanos de Mojos

Bettdecke der Mojos. Missionseinfluß. Bolovien, Sammlung Johann Natterer, um 1820. Museum für Völkerkunde Wien. In: Mader und Gippelhauser 1989:29.

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 Mythe 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 Amerika, 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)

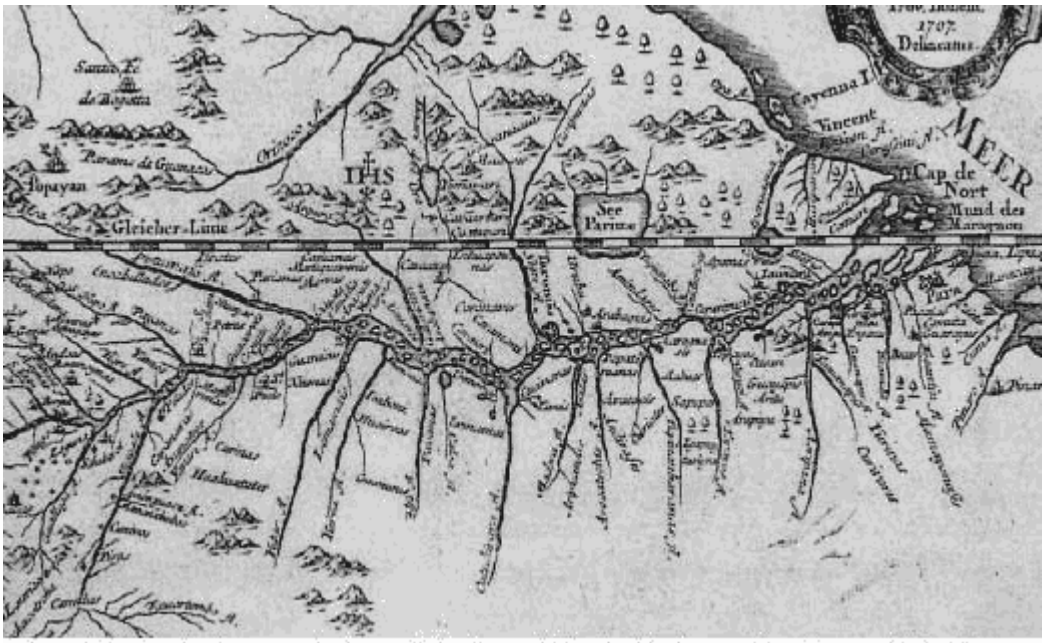
Ende des 16. Jahrhunderts werden aus Peru mehrere **Eroberungsfeldzüge in die Mojos-Region** unternommen, an diesen militärischen Expeditionen waren auch immer wieder **Mitglieder der Gesellschaft Jesu beteiligt**. Die „großen, blühenden Königreiche" gab es zwar nicht (mehr), aber die Jesuiten berichten 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.

1.6.4 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.

1.6.4.1 "Die wilden Indianer in Maragnon"



Ausschnitt aus der Amazonaskarte von Pater Samuel Fritz. In: Mader und Gippelhauser 1989: 22.

Ein gutes Beispiel für eine Mischung aus Ethnographie und Verachtung stellen die Aufzeichnungen des Tiroler Paters P. Niclutsch aus dem heutigen Eucuador und Peru dar („*Americanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianern in Maragnon*"). 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 Oberhaupts, 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 unvernünftige 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 sowie das Fehlen jeglicher Zwangsautorität. Ferner betont er 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).

All diese Merkmale charakterisieren die indianischen Gemeinschaften des Amazonasgebiets bis heute und wurden im 20. Jahrhundert von vielen EthnolgInnen aus verschiedenen theoretischen Perspektiven analysiert (vgl. u.a. Lévi-Strauss 1967, Clastres 1974, Overing and Passes 2000).

1.6.5 Die Ethnographie der Apiboner (Gran Chaco)

Einer der **bedeutensten Ethnographen** aus dem Umfeld der jesuitischen Missionen war der Steirer **P. Martin Dobrizhoffe**r. Aus seiner Feder stammt ein ausführliche Beschreibung der **Kultur der Apiboner und anderer ethnischer Gruppen im Gran Chaco**.

Seit den 20er Jahren des 16.Jahrhunderts durchquerten viele Expeditionen den Chaco auf der Suche nach einem sicheren Weg, der die Missionsstädte in Paraguay mit dem Andenhochland verband. Zu dieser Zeit begannen die Guaycuru- Gemeinschaften des östlichen Chaco sich **Pferde nutzbar zu machen**, die von den Spaniern ins Land gebracht worden waren. Sie gaben die Landwirtschaft, die sie bisher betrieben hatten, fast vollständig auf und widmeten sich nun ausschließlich der Jagd und Sammeltätiglkeit. So entstanden im Chaco - wie auch in Patagonien (z.B. Tehuelche) und in Nordamerika - **hybride Jägerkulturen**, deren Wirtschaft und Gesellschaft wesentlich auf der Verwendung des Pferds aufbaute (Gippelhauser 1989b, für eine ausführliche Analyse der Geschichte der Tehuelche vgl. Papp 2002).

Betrittene Apibonerkrieger. Aus Dobrizhoffer 1783.
In Mader und Gippelhauser 1989: 4.

Die neu gewonnene Mobilität nutzen die Chaco-Indianer aber auch für kriegerische Aktivitäten und Überfälle auf die spanischen Städte. Von der Kolonialmacht organisierte Strafexpeditionen stießen meist ins Leere. Deshalb wurde die Gesellschaft Jesu eingesetzt, um die "Wilden" zu befrieden und zu zivilisieren. Wichtige Missionsgründungen in dieser Region waren u.a. die Reduktion San Javier bei den Mobobiern, wo der P. Florian Paucke tätig war, aus dessen Feder der berühmt **Zwettler Kodex** stammt.

P. Martin Dobrizhoffer war auch in dieser Region tätig, und eines der wichtigsten ethnographischen Werke des 18. Jahrhunderts, das sich ausführlich mit Kultur und Wirtschaft der indianischen Bevölkerung des Chaco auseinandersetzt (Dobritzhoffer 1783). Er verfaßte es in Wien unter der Ägide von Kaiserin Maria Theresia nach seiner Rückkehr aus Südamerika.

P. Martin Dobrizhoffer im WWW:

http://www.bautz.de/bbkl/d/dobrizhoffer_m.shtml

http://www.argiropolis.com.ar/ameghino/biografias/dobri.htm

1.7 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)

Schlacht zwischen Eroberern und Indianern.
In Antowiak 1976: 335.

Im Lauf der ersten Jahrzehnte der Conquista gelangten widersprüchliche Berichte über die indianischen Kulturen nach Europa. Es stellte sich die Frage, welche **Art von Wesen die Indianer wären und wie sie demnach zu behandeln seien**. Diese Frage von war philosophischer und theologischer, aber auch von politischer und ökonomischer Relevanz. Zum einem hörte man von sanften Wesen, die von Natur aus dem Christentum zugeneigt waren, zum anderen 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, das 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.

1.7.1 Christen und wahre Menschen

Die Conquistadoren setzen Bluthunde ein.
In Antowiak 1976: 40.

Im Rahmen der Conquista galt es zu bestimmen, **ob die Indianer ein Seele hätten**, und deshalb den Menschen zuzuordnen seien. Haben sie eine Seele, so können sie zu 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 ein unterordnete Position zu. Sie konnten sich dem Herrschaftsanspruch der Spanier unterwerfen, dann waren sie „normale Untertanen". Widersetzten sie sich ihm, so hatten die Conquistadoren 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 wichtigesten 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.

In dem **Disput von Valladolid** um das Wesen und die Rechte der Indianer kommen verschiedene Diskurse zum Ausdruck, die bis zur Gegenwart die Position der Indianer im kulturellen und politischen Gefüge Lateinamerikas prägen.

"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)

Der Diput von Valladolid im WWW:http://www.in-beckum.de/geschichte/zeitreise/15/amerika/spanier_indianer/b-alles.htm

http://oregonstate.edu/instruct/phl302/distance/lascasas/comment2.html

1.7.2 Sepúlveda oder die Bedeutung der Ungleichheit

Sepúlveda argumentiert im Disput von Valladolid - aufbauend auf Aristoteles - die Indianer seinen ungleich und zwar im Sinne von minderwertig, sie seien zur Sklaverei geboren. Alle (kulturellen) Unterschiede werden dabei auf die **Gegensätze von Superiorität und Inferiorität,** sowie auf **Gut und Böse** reduziert. Ein wichtiges Argument sind in diesem Zusammenhang die "gottlosen Rituale" der Indianer: 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.

1.7.3 Las Casas oder die Gleichheit im Glauben

Las Casas vertritt im Disput von Valladolid 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.

Las Casas im WWW:http://oregonstate.edu/instruct/phl302/philosophers/las_casas.html
http://www.mexconnect.com/mex_/history/jtuck/jtbartolome.html
http://www.newadvent.org/cathen/03397a.htm

1.7.4 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 unbekannten Wildnissen" gab es - "allda noch viele Völker, welche in tiefen Wäldern und Heidentum leben" (Niclutsch 1781:35).

1.7.5 Die wilde, heidnische Gemütsart

Der **Begriff des Wilden verschmilzt oft 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 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 Händ 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 wird somit 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, solang sie im Heidentum verharren, sein müsse, welche ihre Vernunft so verfinstert, das sie vielmehr Vieh als Menschen zu sein scheinen." (Niclutsch 1781:49,54)

1.7.6 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, unterscheiden 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 in Todorov 1985:181)

Das Beharren auf der intellektuellen Unterlegenheit der Indianer ist eine wichtige Legitimation für den Eroberungskrieg und die Kolonialherrschaft - es ist dem zu Folge 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 Denkenswerten**, 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 mittlerweilen 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 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)

1.7.7 Kategorien der Differenz

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

1.7.8 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, u.a. auch von den Jesuiten 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.

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 einher, 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.

Das Bild der Indianer, das die meisten Chroniken reflektieren und das bis heute oft den Alltag und die Machtverhältnisse 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).

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, 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 WissenschafterInnen wahrgenommen wurde und wird.

1.8 Bibliographie

- Adorno, Rolena 1986: *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin, University of Texas Press.
- Adorno, Rolena 1989: Die visuelle Vermittlung zwischen Oralität und Literalität 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.
- Antowiak, Alfred 1976: *El Dorado. Die Suche nach dem Goldland*. Berlin, Volk und Welt.
- Bierhorst, John 1988: *The Mythology of South America.* New York, Quill/William Morrow.
- Bernand, Carmen 1993: *Das Gold der Inka.* Abenteuer Geschichte. RavensburgerTaschenbuch.
- Block, David 1980: Links to the Frontier: Jesuit Supply of its Mojos Missions, 1633-1767. *The Americas 37/2*:161-178.
- Clastres, Pierre 1974/1976: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- 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 Descripvión de las Reducciones de Mojos*. Herausgegeben von Joseph M. Barnadas, Cochabamba.
- Faber, Gustav 1988: Vorwort. In: Staden, Hans, *Brasilien. Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute* (1557). Nördlingen, Franz Greno: 19-49.
- Gareis, Iris 1987: Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebiets zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft. *Münchner Beiträge zur Amerikanistik Bd. 19*, Hohenschäftlarn, Klaus Renner Verlag.
- Gareis, Iris 1999: Priester, Magier, Heiler: Religiöse Spezialisten der Andenregion während der spanischen Kolonialherrschaft. In: Mader, Elke und Maria Dabringer (Hrsg.),

Von der realen Magie zum magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika. Frankfurt/Main & Wien, Brandes & Apsel/Südwind: 131-142.

- Gippelhauser, Richard 1989a: Die Provinz Maynas. In: Mader, Elke und Richard Gippelhauser (Hrsg.), Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Lateinamerika. *Zeitschrift für Lateinamerika Wien 34* (Sondernummer): 15-22.
- Gippelhauser, Richard 1989b: In: Mader, Elke und Richard Gippelhauser (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 (1615/1980): *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Bearbeitet von Franklin Paese. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.) 1982: *Mythen der Neuen Welt - Zur Entdeckungsgeschichte Amerikas*. Berlin, Fröhlich & Kaufmann.
- 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
- Lévi-Strauss, Claude1967: The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso. In: Cohen, Ronald und John Middleton (Hrsg.), *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies*. Garden City & New York, The Natural History Press: 45-62.
- Mader, Elke 1989: Die Missionsprovinz Mojos in Nordostbolivien. In: Mader, Elke und Richard Gippelhauser (Hrsg.), Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Lateinamerika. *Zeitschrift für Lateinamerika Wien 34* (Sondernummer): 26-31.
- Moebus, Joachim 1982: Über die Bestimmung des Wilden und die Entwicklung des Verwertungsstandpunkts bei Kolumbus. In: Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): *Mythen der Neuen Welt - Zur Endeckungsgeschichte 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)
- Overing, Joanna and Passes, Alan (Hrsg.) 2000: *The Anthropology of Love and Anger. The aestetics of conviviality in Native Amazonia*. London & New York, Routledge
- Pané, Ramón 1974/1498: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. México D.F., Siglo XXI Editores.
- Papp, Christine 2002: Die Tehuelche. Ein ethnohistorischer Beitrag zu einer jahrhundertelangen Nicht-Begegnung. 2 Bde., Dissertation, Universität Wien.
- Paucke, Florian 1774-1780: *„Hin und her. Hin süsse und vergnügt. Her bitter und betrübt..."* Zwettler Kodex 420, Stift Zwettl
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo1975: *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 (Hrsg.): *Mythen der Neuen Welt - Zur Entdeckungsgeschichte Amerikas.* Berlin, Fröhlich & Kaufmann: 92-100

- Silverblatt, Irene 1987: *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press
- Staden, Hans 1557/ 1988: *Brasilien. Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute*. Nördlingen, Franz Greno
- Steiner, Michael 1992: *Guamàn Poma de Ayala und die Eroberer Perus. Ein indianischer Chronist zwischen Anpassung und Widerstand.* Saarbrücken, Breitenbach.
- 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
- Wolf, Eric 1986: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt/Main & New York, Campus.
- Zephyris, Franz Xaver 1728: Brief an P. Franz Xaver Göttner, *Weltbott*, Nr.389.

Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas
Eine Einführung

1 Frühe Ethnographen (1880 - 1940)

"Die Herren". Mitglieder der Expedition Karl von den Steinen 1894: Abb.1.

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.

Zu dieser Zeit entstanden auch große Sammlungen, die heute Aufschluss über die materielle Kultur indianischer Völker geben. Die ethnographischen Sammlungen entstanden oft in Zusammenhang mit naturkundlichen Forschungen. 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 18. und 19. Jahrhundert wurden indianische Gemeinschaften häufig der Natur und weniger der Kultur zugerechnet. Diese Konzepte entsprechen den evolutionistischenTheorien dieser Zeit, und werden auch im Begriff **„Naturvölker" (*primitive societies*)** reflektiert.

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

Die ersten spezifisch **ethnologischen Forschungsexpeditionen** begannen ca. 1880. Sie beschäftigten sich häufig mit archäelogischen Fragen, ferner war es ihr Anliegen - im Sinne der Theorien dieser Zeit - „Naturvölker“ zu erforschen.Es ging dabei in erster Linie um die Erschließung von unerforschten Territorien und eine grundlegende Dokumentation der indianischen Gemeinschaften und ihrer materiellen und geistigen Kultur. Einer der wichtigsten Vetreter dieses Forschungsstils war **Karl von den Steinen**, dessen abenteuerliche Expeditionen in das Xingú-Gebiet in Brasilien (ca.1880-1890) ein interessantes Stück Forschungsgeschichte der Ethnologie in Lateinamerika darstellen (vgl. Hermnannstäder 2003).

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. Die einzelnen Forscher beschäftigten sich im Rahmen von langjährigen Feldaufenthalten mit vielen Faccetten indianischer Gesellschaften, u.a. auch mit ihrer Mythologie, und nahmen ein **breites Spektrum von theoretischen Positionen** ein.

Auf den folgenden Seiten werden **exemplarisch drei Vertreter** dieser Epoche behandelt, wobei wiederum nur **ausgewählte Aspekte ihres Werks** dargestellt werden.

1.1 Theodor Koch-Grünberg

Weihnachtslager. Koch-Grünberg 1921: Abb1.

„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

Biographische Skizze:

geb.1872 (Grünberg/Deutschland) - 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
8.10.1924 Stirbt an Malaria im Dorf Vista Alegre am Rio Branco (Brasilien)

Theodor Koch-Grünberg im WWW:
http://www.topicos.de/pdfs/2002/3/Koch-Gruenberg.pdf
http://www.uni-marburg.de/voelkerkunde/sammlung/forschung/kg/start.html

1.1.1 Feldforschungen in Brasilien

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. Er reist allein oder mit nur einem Begleiter und versteht seine Tätigkeit weniger als Sammelreise im Stil des 19. Jahrhundert, sondern als eine Reihe ausgedehnter Feldforschungen (vgl. auch Kraus 2003).

Koch-Grünberg war ein Pionier der **„teilnehmenden Beobachtung“**, die etwas später von Bronislaw Malinowski als Paradigma der Methode der Datenerhebung in der Ethnologie festgeschrieben wurde. 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 befanden sich etliche Kulturen, die bislang (den Ethnologen und Linguisten) noch unbekannt waren - so dokumentierte er auch etwa 20 damals unbekannte Sprachen.

Sein Hauptinteresse im ethnologischen Bereich galt **Weltbild, Ritual, Religion und Mythologie** (Koch-Grünberg 1917,1921,1923).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 (Koch-Grünberg 1920)

Die Feldtagebücher seiner Forschungen in der Roroíma-Region gibt Koch-Grünberg als Reisebeschreibung heraus, sie stellen - wie jene von Bronislaw Malinowski - ein wertvolles Dokument der Forschungsgeschichte der Ethnologie dar.

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).

1.1.1.1 Feldtagebücher

„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)

Ingarico-Maloca. Im Hintergrunde der Roroima.
Koch-Grünberg 1917: Abb.34.

Umfangreiche Feldforschungen unternahm Koch-Grünberg u.a. im Rahmen seiner Reise 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. 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 den von ihm aufgesuchten Gemeinschaften sowie persönliche Eindrücke. Ferner umfaßt sein Bericht Schilderungentechnischer und methodischer Probleme sowie kleineethnographische Skizzen und Beobachtungen (Koch Grünberg 1917).

Die indigenen Völker der Orinoco Region im WWW:
http://www.orinoco.org/apg/loindex.asp?lang=en

1.1.1.1.1 "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 uns 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 uns 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 zahlreiche 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.

1.1.1.1.2 "Wieder in Koimélemong"

Häuptling Manuel-Pita mit Familie.
Koch-Grünberg 1917: Abb.14.

"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 35EC im Schatten. Lange nach Mitternacht kommen wir häufig erst zur Ruhe, und noch im Schlafe 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.

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 (Zauberärtze) 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! --"

Ausschnitte aus: Koch-Grünberg 1917, Bd I, 80-81.

1.1.1.1.3 "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 verfahre, 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 20EC betragen“. Wie selten findet man in den Tropen Wasser, das dieses 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 Bosporus“ 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 Tukúi, 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 schalt; Pitá schüttelt sich vor Lachen."

Ausschnitte aus: Koch-Grünberg 1917, Bd I: 51-53.

1.1.1.1.4 "Eine ganz eigenartige nächtliche Musik"

"Die Zauberärtze 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.

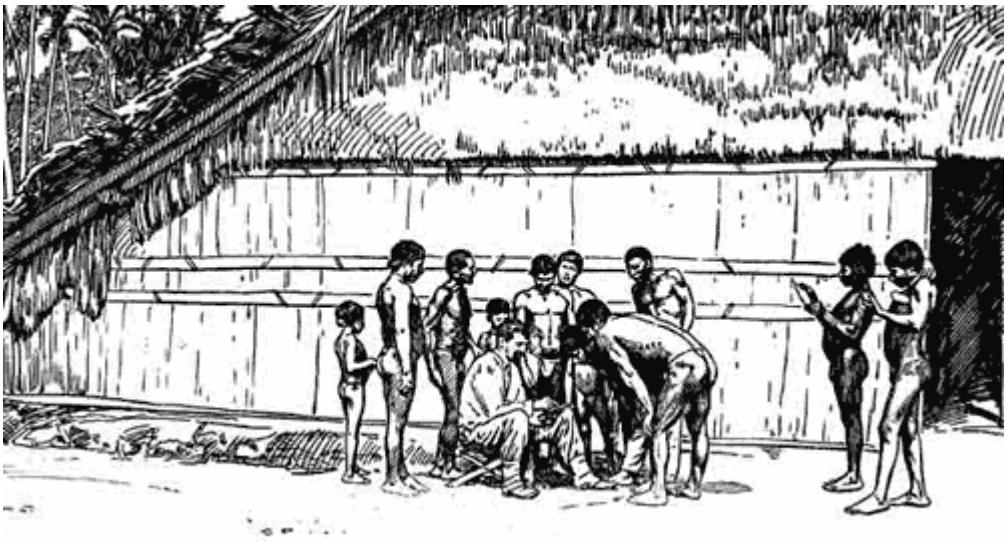
Es ist eine ganz eigenartige nächtliche Musik, die außerordentlich auf die Nerven wirkt, der heisere Gesang des Zauberers, dazwischen grollender Donner. Ein Gewitter steht über den Gebirgen.

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."

Ausschnitte aus: Koch-Grünberg 1917, Bd I, 50-51.

1.1.1.2 Fröhliche Teilnahme



Koch-Grünberg 1905

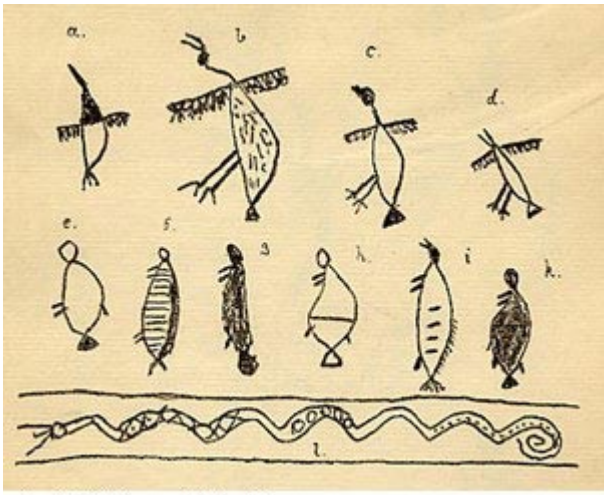
Michael Kraus, der in einem Artikel wissenschaftliche Reisenberichte von Ethnologen in Brasilien analysiert, hebt die **integrativen und kommunikativen Fähigkeiten** Koch-Grünbergs bei seinen Feldforschungen hervor (Kraus 2000). Als „fröhliche Teilnahme" bezeichnet er den „geglückten Versuch der Aufhebung 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. Das bzieht sich sowohl 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).

1.1.2 Die „Anfänge der Kunst im Urwald"

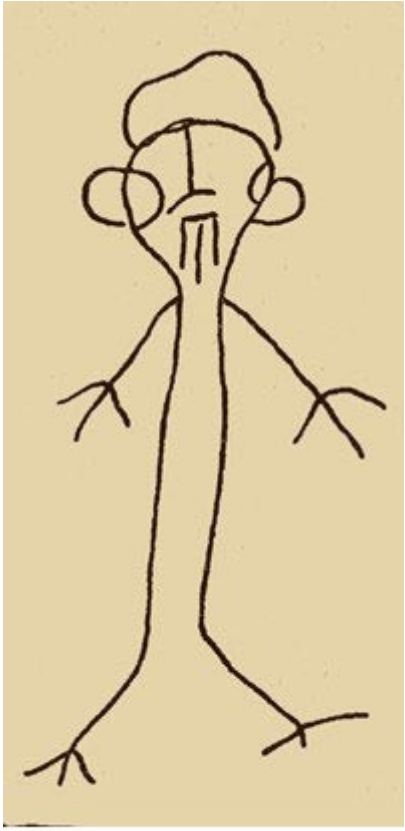


Koch-Grünberg 1905: 47.

"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).



Portrait des Forschers
(Koch-Grünberg 1905)

1.1.2.1 Expressionismus und "Wilde Kunst"

Mark Münzel betont das Interesse Koch-Grünbergs an den „Anfängen der Kunst", das in Zusammenhang mit künstlerischen Strömungen seiner Zeit steht. 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 Wissenschaftern, 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)

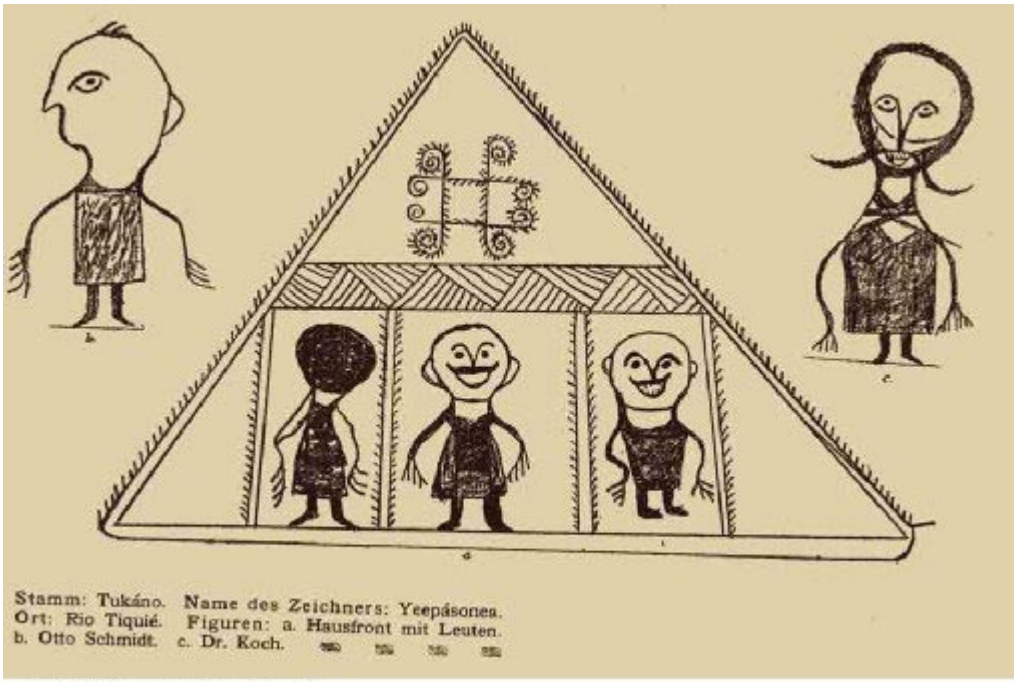
Ein weiterer wesentlicher Aspekt der Kunst der Indianer war für Koch-Grünberg ihre expressives Element der „Ausdruck von Innerem". Auch in diesem Zusammenhang gibt es Verbindungen zum Expressionismus: So stellten sich die Expressionisten gegen den

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).

1.1.2.2 Die Zeichnungen

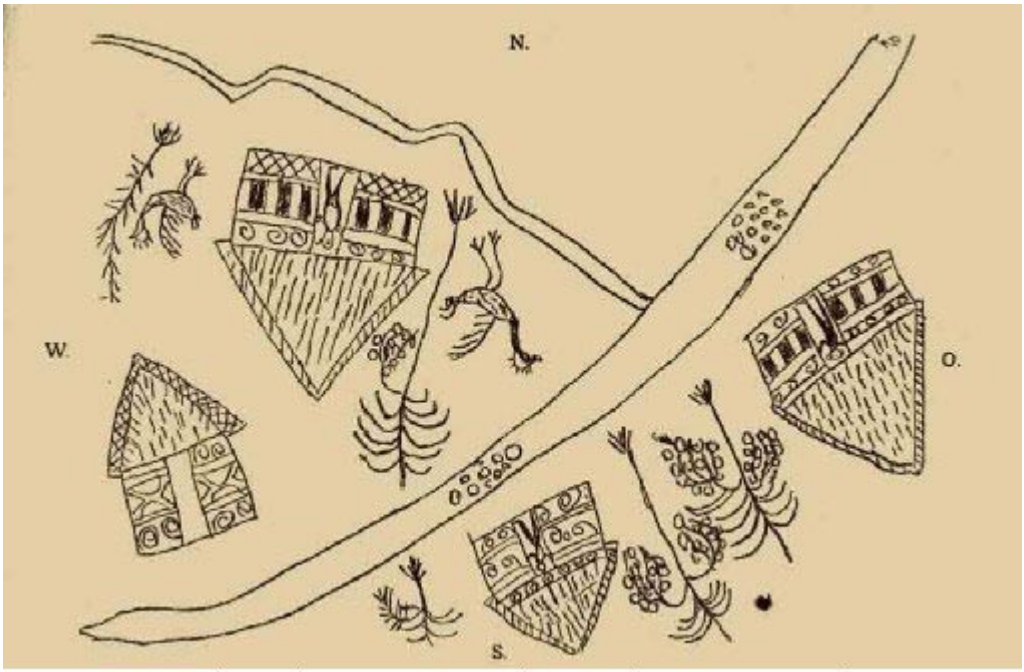
Koch-Grünberg verteilte Papier und Bleistift und regte die Indianer an zu zeichnen. Dabei entstanden etwa 500 Zeichnungen, sie stammen von Künstlern verschiedener indigener Völker in Nordwestbrasilien (Oberer Rio Negro und Yapura) und umfassen ein breites Spektrum von Motiven und Stilen. Koch-Grünberg 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.

Auf vielen Zeichnungen sind auch Koch-Grünberg und sein Mitarbeiter Max Schmidt aus indianischer Perspektive abgebildet.



Koch-Grünberg 1905: Abb: 63.

1.1.2.2.1 Karte des Rio Cairarý-Uaupés



Karte des Rio Cairarý-Uaupés. Gezeichnet von Ualí in der Kobéua-Maloka Namaokolíba .
Theodor Koch Grünberg 1905: Abb. 54.

"....gibt Tafel 54 eine fein detaillierte Karte des Rio Cairarý-Uaupés an der Mündung des Rio Cuduiarý wieder, die lebhaft an unsere Landkarten aus alter Zeit erinnert. Die vier Kobéua Dörfer, die wie alle Dörfer der Uaupés-Indianer aus einem riesigen Sippenhaus (malóka) bestehen, in dem bisweilen zehn oder mehr Familien wohnen, sind mit großer Liebe gezeichnet.*

Die Rindenbekleidung der Vorderwände ist mit verschiedenen Mustern bemalt, die Grasbedeckung der Giebelwand charakteristisch durch Strichelung angedeutet; im Eingang steht bei drei Malokas der Hausherr. Die beiden bösen Stromschnellen des oberen Cairarý, die Uakurauá-Cachoeira (uakurauá eine Nachtschwalbe) und die Tatú-Cachoeira (tatú ein Gürteltier), sind durch zwei Haufen kleiner Kreise, die Steine, gekennzeichnet. Auch die weiter flußabwärts befindliche Murukutúku-Cachoeira (murukutúku eine Eule) ist in der rechten oberen Ecke noch angedeutet.

Bei der Maloka der Tatú-Cachoeira stehen zwei Pupunya-Plmen und eine Banane. Die charkteristische Stellung der Blätter und die Gestalt der Fruchtbündel hat der Zeichner unterschieden. Auch das steif emporstehende Herz der Palme ist nicht vergessen, ebenso wenig die Wurzelstöcke, die in Wirklichkeit zwar nicht sichtbar, aber doch vorhanden sind.

Die oberste Maloka auf dem linken Ufer des Cairarý ist die von Míauibo. Auf dem rechten Ufer des Cuduiarý liegt die Kobéua-Maloka Namaokolíba am gleichnamigen Estirao (portugiesisches Wort für "lange gerade Flußstrecke"), der auf der Zeichnung stark hervorgehoben worden ist und mir auch vom Künstler besonders bezeichnet wurde.

Im Jahr 1904 war ich erst sechs Wochen lang der Gast der liebenswürdigen Bewohner dieses Dorfes und der glückliche Besitzer von acht Hühnern und einem Hahn, die sich der liebevollsten Pflege meiner braunen Freunde erfreuten. Das Interesse an meinem Federvieh gibt sich in den zwei fidelen Zeichnungen eines Hahns und eines Huhns kund.Selbst im Bilde scheinen sie von Hause weg dem nahen Wald zuzueilen, wie sie es jeden Tag taten, um gegen Abend von der ganzen Bevölkerung unter lautem Hallo wieder eingebracht und in

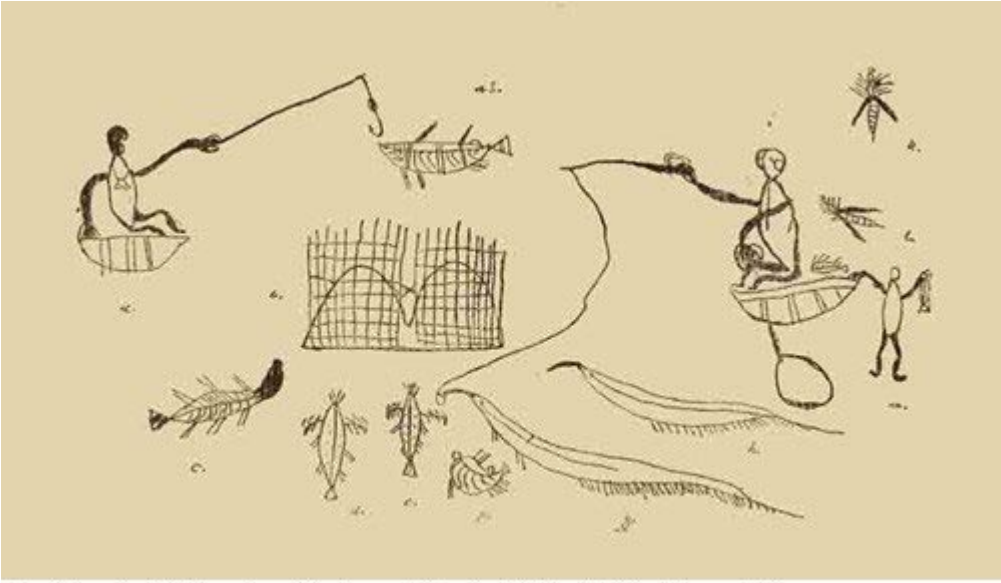
das improvisierte Hühnerhaus, ein halbiertes und umgestülptes Kanu, gestopft zu werden. Eine Pupunya -Palme und ein Abiu-Baum deuten den Reichtum des Dorfes an Nutzpflanzen an.

Die Topographie der Karte ist ungenau. Der Künstler zeichnete zuerst den Cairarý mit seinen drei Malokas. Aus Platzmangel setzte er dann den Cuduiarý, der eigentlich oberhalb Míauibo in den Cairarý mündet, auf die einzeige freie Stelle des Blattes, ohne weitere Skrupel zu empfinden. Es ist ja alles da! - das ist die Hauptsache. Die richtige räumliche Anordnung kommt est in zweiter Linie."

Koch-Grünberg 1905: 56-58.

* im brasilianisch/columbianischen Grenzgebiet

1.1.2.2.2 Fischfang der Kobéua



Fischfang der Kobéua. Gezeichnet von Uali in der Kobéua-Maloka Namaokolíba.
Koch-Grünberg 1905: Abb.45.

"Eine sehr lebendige Darstellung voll köstlichem Humor. Links sitzt ein Fischer (a) im Kanú und angelt einen Tukunaré, der gerade im Begriff ist, anzubeißen.*

Die menschliche Figur ist sehr salopp behandelt, Nase und Mund nur durch einen Einschnitt gekennzeichnet. Der Kopf, die unverhältnismäßig langen Arme mit den krebsscherenförmigen Händen und die Beine sind schwarz straffiert. Die Ruderbänke sind durch die Wand des Bootes sichtbar und stehen senkrecht zum Boden. Besonders liebevoll behandelt ist die Halskette des Fischers mit anhängendem Silberschmuck, den die Uaupés-Indianer aus breitgeschlagenen Silbermünzen herstellen und wegen seiner dreieckigen Form "Schmetterling" nennen.

* Fisch *(Erithinus sp.)*

1.2 Konrad Theodor Preuß

„Das nenne ich geistiges Schaffen des Stammes, der sich aus allem, was auf ihn eingewirkt hat, ein eigenes Leben gezimmert hat, unbegreiflich für unsere alles Eigenartige vertilgende

Kultur, aber für den einsamen Forscher so überwältigend, dass er, der Seelensuchende, ein Stück der seinigen dort zurücklassen muss."
Aus dem Vorwort zu: „Eine Forschungsreise zu den Kagaba", Konrad Theodor Preuß 1926: V

Biographische Skizze
geb.1869 (Peußisch-Eylau) - gest.1938 (Berlin)
1894 Dissertation: „Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten"
ab 1895 Wissenschaftliche Tätigkeit im Museum für Ethnologie, Berlin
1905-1907 Forschungsreisen in Mexico bei den Cora und Huichol der Sierra Madre
1912 Professor für Ethnologie
1913-1919 Forschungsaufenthalt in Kolumbien
1913/15 Archäologische Ausgrabungen in der Nähe on San Augustin
1914 Feldforschungen bei den Uitoto im kolumbianischen Amazonasgebiet
ab 1915 Feldforschungen bei den Kágaba (Kogi) der Sierra Nevada de Santa Marta
ab 1920 Direktor des Museums für Ethnologie Berlin
ab1921 Dozent an der Berliner Universität
1928 Stirbt in Berlin
Quellen: Lehmann 1940, Müller 2003

1.2.1 Kultur und Gedanken

Konrad Theodor Preuß war Schüler von Adolf Bastian (1826-1905), dem Begründer der deutschsprachigen Ethnologie, dessen Theorien lang andauernden Einfluss auf verschiedene Forschungsrichtungen der Kultur- und Sozialanthropologie ausübten. Durch seinen Schüler Franz Boas prägten sie auch die Entwicklung der amerikanischen Kulturanthropologie und haben bis heute „Nachwirkungen" auf das **Konzept von Kultur**.

Ein wichtiger Forschungsschwerpunkt bei Bastian ist seine Beschäftigung mit dem menschlichen Denken. Dabei vertritt er die These, dass alle **Kulturphänomene als Gedanken der Menschen aufzufassen** seien. Mit dieser Auffassung steht er all jenen Definitionen von Kultur Pate, die primär den ideellen Aspekt von Kultur im Sinne eines spezifischen Gefüges von Symbolen und Bedeutungen hervorheben.

Bastian unterscheidet zwischen „Elementargedanken" - Universalien, die allen Menschen mehr oder weniger gemeinsam sind und bei allen Völkern analog auftreten können - und „Völkergedanken", die kulturspezifisch sind. Die kulturspezifischen Merkmale bzw. die Kultur als gedankliches Gefüge entstehen laut Bastian durch bestimmte „geographisch-historische Reize", die ihre eine besondere Prägung verleihen und sie von anderen unterscheiden. Die Entstehung von Kultur setzt Sprache voraus, die bei ihm - ausgehend von Wilhelm von Humboldt und Friedrich Herder - großen Stellenwert im Rahmen seines Konzept von Kultur einnimmt.

Preuß übernimmt einige zentrale Konzepte von Bastian: Er betont die **Bedeutung des Kontexts** für das Verständnis von spezifischen kulturellen Phänomenen: Diese sollen nicht zum Zweck eines Vergleichs aus ihrem sozialen und kulturellen Zusammenhang gerissen werden, der ihnen erst ihre besondere Bedeutung verleiht.

Ferner stehen die Gedanken der verschiedenen Völker im Mittelpunkt seines Forschunginteresses. Er beschäftigt sich mit verschiedenen Ausdruckformen dieser

Gedanken, vor allem in Bezug auf Weltbild, Mythos und Religion. Diese untersucht er bei mehreren indianischen Kulturen in Mittel- und Südamerika, u.a. bei den **Huicholes in Mexico** und bei den **Kagaba (Kogi) in Kolumbien** (vgl. u.a. Preuß 1919-1922, 1921-1923).

1.2.2 Zauberkraft und Animismus

Zur Zeit der wissenschaftlichen Tätigkeit von Konrad Theodor Preuß war auch die **Animismus-Theorie** von Eduard Tylor aktuell, die seine Arbeiten wesentlich beeinflusste. Sie besagt, dass der Ursprung der Religion in der Vorstellung von der allgemeinen Beseeltheit der Welt liege, die vom „primitiven Menschen" im Traum erfahren wird.

Viele Arbeiten von Preuß zielen darauf ab, **diese Theorie zu widerlegen**: Er vertritt den sogenannten „Prä-Animismus" und ist der Ansicht, dass das Konzept des Zaubers, das Wirken einer unpersönlichen spirituellen Macht, unabhängig vom Animismus existiere und auch entwicklungsgeschichtlich älter sei als jener.

Während die Frage nach den verschiedenen Stadien der Entwicklung von religiösen Konzepten heute nicht mehr relevant ist, leisten die Arbeiten von Preuß über verschiedene Ausdrucksformen von spiritueller Macht, Mythos und Magie einen wesentlichen Beitrag zur Ethnographie und zur Analyse von Weltbild, Religion und Ritual in indianischen Kulturen.

1.2.3 Seele, Denken, Text: Die Empirie des Geisteslebens

Ein wesentlicher Teil des Werks von Konrad Theodor Preuß widmet sich der **Erforschung von Mythologie, Weltbild und Religion**. Seine Forschungstätigkeit konzentriert sich dabei auf zwei Regionen: **Mexiko und Kolumbien**. Dabei erweist er sich u.a. als ein Pionier der Dokumentation indigener Texte.

Seine extrem umfangreichen Aufzeichnungen von Mythen, Gesängen und verschiedenen Formen von Narrationen in der **Originalsprache** bilden bis heute wichtige wissenschaftliche und kulturelle Dokumente. Ein Teil der Texte wurde von Preuß in Zusammenarbeit mit lokalen Übersetzern durch eine paralineare, wie auch eine literarische Übersetzung an (z.B. die Mythen und religiösen Gesänge der Kagabá/Kogi in Kolumbien, vgl. Preuß 1919-1922).

Teile seiner Textsammlungen blieben lange unbearbeitet. Elsa Ziehm widmete sich in den 1960er Jahren den sog. **„Mexicano“ Texten** und weist darauf hin, dass Preuß beispielsweise durch die Verwendung dreier Zeichen, welche Betonung und Längenwerte der Vokale bezeichnen, ein Maximum an Klarheit und Korrektheit der lautlichen Darstellung erreicht hat. Darurch gelang es Ziehm, sich 55 Jahre später mit den Menschen von San Pedro in Nahua zu unterhalten (Ziehm 1968 in Müller 2003).

Konrad Theodor Preuß war **als Theoretiker den Diskursen seiner Zeit verbunden**, seine religionstheoretischen Arbeiten sind heute hauptsächlich von wissenschaftsgeschichtlichem Interesse. Bei seinen Feldforschungen setzte er hohe Standards in Bezug auf Genauigkeit der Dokumentation indigener Texte. Seine **Textsammlungen stellen bis zur Gegenwart wertvolle wissenschaftliche Dokumente und einen Aspekt des kulturellen Erbes der betreffenden indianischen Gemeinschaften** dar.

1.3 Martin Gusinde

Biographische Skizze

geb. 1886 (Breslau) - gest. 1969 (St. Gabriel bei Wien)

1900 Aufnahme ins Missionshaus Heiligenkreuz/Neiße

ab 1905 Studium am philosophisch-naturwissenschaftlichem Lyzeum des Ordens S.V.D. in St. Gabriel

1911 Priesterweihe

1912 – 1924 Aufenthalt in Santiago de Chile: Tätigkeit als Lehrer im Ordenskolleg und wissenschaftliche Arbeiten im ethnologisch-anthropologischen Museum mit Max Uhle

1918 – 1923 Vier mehrmonatige Forschungsreisen nach Feuerland

1924 – 1926 Studium der Ethnologie an der Universität Wien unter P. W. Schmidt und P. W. Koppers. Dissertation: „Einige Resultate meiner Expedition durch das Feuerland."

bis 1934 Arbeit an dem Verfassen der ersten beiden Bände des Werks „Die Feuerland-Indianer"

bis 1949 Weiter Forschungs- und Publkationstätigkeit

1949 – 1957 Professur and der Katholischen Universität in Washington D.C.

1961 Rückkehr nach St.Gabriel bei Wien, Weiter Publikations und Vortragstätigkeit

1969 Stirbt in St. Gabriel

Quelle: Bornemann1970

Martin Gusinde im WWW:

http://www.ceeba.at/hist/voelkerkundler/hist_vk_Gusinde.htm

http://www.dibam.cl/museos/martingusinde.html

http://www.geocities.com/Athens/Atrium/9449/tfuego1.htm

1.3.1 "Urkultur" in Feuerland

Pater Martin Gusinde gehörte der katholischen Ordensgemeinschaft „Societas Verbi Divini" (Gesellschaft des Göttlichen Wortes) (S.V.D.) an, die sich vor allem der Mission widmet. Sie wurde 1875 in Holland gegründet und stellte einen reformistischen Missionsorden dar, der die Kultur der Konvertiten zu respektieren trachtet. Nichts desto trotz steht klarerweise die Katholische Lehre im Zentrum des Wirkens der Ordensmitglieder.

Viele Ordensmitglieder studierten Ethnologie und hatten (besonders in Wien) großen Einfluß auf das Fach. So etwa Pater Wilhelm Schmidt, der - gemeinsam mit P.W. Koppers - die sogenannte **„Wiener Schule"** prägte. Zu seinen bekanntesten theoretischen Entwürfen zählt die „Kulturkreislehre" (ein Modell kultureller Evolution und der Verbreitung von Kulturelementen).

In diesem Zusammenhang entstanden auch die Thesen über eine **Urkultur**, deren Charakteristika starke Entsprechungen mit den Prinzipien der christlichen Glaubenslehren aufweisen: Zu ihren wesentlichen Merkmalen zählen z.B. die Monogamie und der Monotheismus (Hochgottglauben). Ethnographische Forschungen im Rahmen der „Wiener

Schule" konzentrierten sich auf jene „Naturvölker", welche als *survivals*, als lebendige Überreste der Urkultur galten.

Dazu zählen vor allem Jäger und Sammler-Gesellschaften, wie etwa Buschmänner, Pygmäen, die Semang in Südoatasien und die Feuerland-Indianer. Feldforschungen bei diesen Kulturen hatten u.a. zum Ziel, die Thesen der „Wiener Schule" zu überprüfen bzw. zu beweisen (z.B. Gusinde 1930).

P. Martin Gusinde ist Vertreter der **„Missionsethnographie"** in Lateinamerika und kann im weiteren Sinn als wissenschaftlicher Nachfahre der kirchlichen Chronisten und der (österreichischen) Jesuiten betrachtet werden. Er wird im Auftrag der S.V.D. nach Chile entsandt und wirkt dort viel Jahre als Lehrer. Sein Interesse für ethnologische Fragen und für die Kultur der Feuerlandindianer ist zunächst ein „Hobby", später wird es in den Kontext der „Urkulturforschung" von P.W. Schmidt gestellt. Seine formale ethnologische Ausbildung erfolgt relativ spät, erst nach seinen Forschungsreisen.

Gusinde steht in einem ambivalenten Verhältnis zu anderen Vertretern der „Wiener Schule", etwa zu P.W. Koppers. Er begleitete Gusinde auf einer Forschungsreise in Chile publiziert in der Folge dessen Forschungsergebnisse in seinem eigenen Namen. Auch das Verhältnis zwischen Gusinde und P.W. Schmidt, der in den 30er Jahren des 20.Jahrhunderts seine Habilitation in Wien verhindert, ist gespannt.

Die Ergebnisse seiner Forschungen in Feuerland stützen die Theorien der „Wiener Schule" nur punktuell und erfreuen sich deshalb keiner besonders freundlichen Rezeption. Wissenschaftliche Anerkennung erfährt Gusinde primär auf internationalen Kongressen und in den USA, wo seine Ethnographien von den maßgeblichen Anthropologen Robert Lowie und Alfred Kroeber sehr hochgeschätzt wurden (Bornemann 1970).

1.3.2 Die Feuerlandindianer

Das monumentale ethnographische Werk „Die Feuerlandindianer" beruht auf **vier Forschungsaufenthalten Gusindes bei verschiedenen ethnischen Gruppen in Feuerland.** Diese indianischen Gemeinschaften fielen - wie viele andere „Stämme" im Cono Sur (z.B. die Tehuelche in Patagonien) - Anfang des 20. Jahrhunderts dem **Ethnozid und Genozid** im Rahmen einer aggressiven Kolonisationspolitik zum Opfer. Zu den indianischen Gemeinschaften, die Gusinde studierte und beschrieb, zählen u.a. die Selk`nam (Ona) und die Halawulup (Gusinde 1931/1974)

Familie in Feuerland. In Ratzel 1885: 671.

Die Feuerlandindianer bestritten ihre Subsistenz als Jäger- und SammlerInnen und waren auf die Nutzung ihrer natürlichen Umwelt in hohem Maße spezialisiert. Trotz des kargen Landes und des rauhen Klimas nützten sie verschiedenste Ressourcen, um ihren Lebensunterhalt zu sichern und ihre Lebenswelt zu gestalten. Dem Meer und der Küste kam dabei besonders großer Stellenwert zu (etwa zur Nahrungsbeschaffung - Muscheln, Seetang, Fische und Seesäuger wie Wale und Robben).

Die relativ einfache materielle Kultur dieser Gesellschaften wurde zur Zeit Gusindes meist als Zeichen von „Primitivität" gelesen, sie galten als **Inbegriff für den Beginn der Menschheitsgeschichte** und der kulturellen Entwicklung. Wenig Beachtung zollte man dem komplexen Weltbild, der Mythologie und der rituellen Struktur, größere geistige Leistungen wurden ihnen abgesprochen.

Die umfangreichen Ethnographien von Gusinde liefern hingegen ein differenziertes Bild dieser Gesellschaften. Sie beschäftigen sich mit der Subsistenz in einem spezifischen Habitat und werden unter diesem Aspekt bis heute als wichtiges Datenmaterial für kulturökologische Analysen verwendet (vgl. Wilson 1999). Zum anderen widmete sich Gusinde verschiedenen Aspekten des sozialen Lebens, der Religion und der Mythologie. Unter anderem geben seine Werke Aufschluss über die Geschlechterbeziehungen und zeigen ein spezifisches Frauenbild in Gusindes Ethnographien.

Während seine Beschreibungen und Interpretationen teilweise von den Thesen der Kulturkreislehre geprägt waren (z.B. in bezug auf die Betonung des „Hochgottglaubens" und der strengen Einhaltung der Monogamie), bleibt er doch offen für eine komplexe und vielschichte Darstellung der Lebenswelt dieser Kulturen.

1.3.3 Eine Stimme gegen Ausbeutung und Ausrottung

In Feuerland unterwegs. In Gusinde 1931/1974.

Martin Gusinde beginnt sein Buch über die Selk`nam mit einer Anklage gegen die Verletzung von Menschenrechten. Er erörtert die Geschichte des Kolonialismus in Feuerland und richtet sich scharf gegen Ethnozid und Genozid. In diesem Sinne steht er gewissermaßen in der Tradition von Bartolomé de Las Casas, der während der frühen Kolonialzeit die Massaker an der indianischen Bevölkerung anklagte. Er bezieht Stellung gegen staatliche Institutionen, Farmer, Minenbesitzer und Pelztierjäger, denen er eine zum guten Teil systematische Vernichtung der indianischen Gemeinschaften zur Last legt und setzt sich für die Rechte der indigenen Gruppen ein.

Gusinde ist bei seinen Feldforschungen Zeitzeuge **eines der größten Völkermorde in der neueren Geschichte Lateinamerikas** - nämlich der „Indianerkriege" und der Vernichtung verschiedener ethnischer Gruppen in Argentinien und Chile zwischen Ende des 19. und Beginn des 20. Jh., die auch von anderen AutorInnen behandelt und kritisiert wurden (vgl. Papp 2001 zu den Tehuelche in Patagonien).

Gusindes Ethnographien stellen in vielen Fällen die **erste und letzte wissenschaftliche Dokumentation** von indianischer Kultur und Gesellschaft in Feuerland dar.

1.3.4 Markus Sturn: Geschlechterbeziehungen und Frauenbild in Martin Gusindes Ethnographien (Abstract)

Diese Arbeit soll ein Versuch sein, das Frauenbild in Gusindes Ethnographien zu ergründen. Ein solches Bild ist das Ergebnis eines Beobachtungs- und Interpretationsprozesses. Der Ethnograph ist dabei auf jeden Fall mitbeteiligt. Ohne Wissen um dessen Herkunft und ideologische Orientierung sind daher keine Sinn gebenden Erklärungen zu finden. Wer war also dieser Forscher?

Gusinde war zuallererst einmal Mitglied des SVD-Ordens, aber er war auch ein begeisterter Ethnologe, ein studierter Theologe, ein Mitarbeiter Pater Wilhelm Schmidts und ein Kind seiner Zeit. Diese verschiedenen Einflüsse wirkten alle auf sein Denken, sein Arbeiten und sein Schreiben ein. Daher ist ihnen Aufmerksamkeit zu schenken, wenn man sich mit Gusindes Werken auseinandersetzt.

„Wie sah Martin Gusinde die Frauen?“ Diese Frage scheint auf den ersten Blick sehr einfach beantwortbar zu sein, tatsächlich ist sie das keineswegs. Natürlich könnte man sich hinsetzen, die Werke des Missionars nach diskriminierenden oder gar frauenfeindlichen Passagen durchstöbern, um diese dann zu Papier zu bringen, versehen mit feministisch-ethnographischer Kritik an den Unzulänglichkeiten seiner Aufzeichnungen. Natürlich wäre es einfacher, die Ethnographien Gusindes am heutigen Maßstab zu messen. Mängel (vor allem bei feministischen Fragestellungen) ließen sich so zuhauf finden. Doch solch ein Vorgehen würde den Schriften Gusindes nicht gerecht werden. Seine Werke sind mit anderen Augen zu lesen, als Texte zeitgenössischer Wissenschafter. Eine andere Betrachtungsweise ist vonnöten.

Und so ist auch schon die Absicht dieser Arbeit offen gelegt. Gusindes Beschreibung der Feuerlandindianer soll nicht losgelöst vom geistigen und historischen Hintergrund des Autors untersucht werden. Zudem soll der Umgang mit seinen Forschungsergebnissen von Respekt für seine Arbeit gekennzeichnet sein. Martin Gusinde hat bei seinen Feldforschungen Außerordentliches geleistet.

Trotz des Bemühens um wissenschaftliche Exaktheit, hat er keine Kluft zwischen ihm und den Beforschten entstehen lassen. Sich seinen Ethnographien nur mit sturem feministischen Blick zu nähern, vielleicht von der Gesinnung getrieben, die Sichtweise dieses altvatrischen Gelehrten mit Kritik zu bombardieren, wäre zum Einen einseitig, zum Anderen unfair. Diese Arbeit ist keine feministische Suchexpedition durch die Vorstellungswelt des Mängelwesens

Gusinde. Stattdessen soll die Herangehensweise eine durchwegs positive sein. Nicht die Frage wie weit Gusinde vom Ideal einer feministischen Beschreibung entfernt war wird hier gestellt, die Frage lautet: Wo und auf welche Weise nähert oder bedient sich der Autor einer Methode bzw. einer Sichtweise, die als feministisch eingestuft werden kann?

1.4 Bibliographie

- Bornemann, Fritz 1970: P. Martin Gusinde S.V.D. (1886-1969). Eine Biographische Skizze. *Anthropos 65*: 736-757.
- Gusinde, Martin 1930: Das Brüderpaar in der südamerikanischen Mythologie. *Acta des 23. Internationalen Kongresses der Americanisten* (New York 1928): 687-689.
- Gusinde, Martin1931/1974: *Die Selk`nam. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der großen Feuerlandinsel* . Mödling bei Wien, Anthropos Verlag.
- Gusinde, Martin 1931/1974: *Die Hawakwulup. Vom Leben und Denken der Wassernomaden in West-Patagonien*. Mödling bei Wien, Anthropos Verlag.
- Hermannstädter, Anita 2003: Abenteuer Ethnologie. Karl von den Steinen und die Xingú-Expeditionen. In: dies. (Hrsg.), *Deutsche am Amazonas. Forscher oder Abenteurer? Expeditionen in Brasilien 1800-1914*. Münster et.al., SMPK-LIT: 67-86.
- Lehmann, Rudolf 1940: K.Th.Preuß (Nachruf). *Zeitschrift für Ethnologie 71*: 145-150.
- Koch-Grünberg, Theodor 1905: *Die Anfänge der Kunst im Urwald.* Indianer-Handzeichnungen auf seinen Reisen in Brasilien gesammelt. Berlin.
- Koch-Grünberg, Theodor 1917: *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-westbrasiliens.* Stuttgart, Strecker und Schröder.
- Koch-Grünberg, Theodor 1923: *Von Roroima zum Orinoco.* Band2, Stuttgart, Strecker und Schröder.
- 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.
- Kraus, Michael 2003: Von der Theorie zum Indianer. Feldforschungserfahrungen bei Theodor Koch-Grünberg. In: Hermannstädter, Anita (Hrsg.), *Deutsche am Amazonas. Forscher oder Abenteurer? Expeditionen in Brasilien 1800-1914*. Münster et.al., SMPK-LIT: 86-105.
- Müller, Leopold Markus 2003: *Die Arbeiten von Konrad Theodor Preuss zu Kolumbien in einer theorigeschichtlichen Analyse*. Universität Wien, Diplomarbeit.
- Preuß, Konrad Theodor 1919-1922: *Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.* Anthropos 14-15 (1919, 1920): 314-404, 1040 - 79); 16-17 (1921,1922): 459-80, 737-64.
- Preuß, Konrad Theodor 1922: Flutmythen der Uitoto und ihre Erklärung. Stuttgart, Festschrift Eduard Seler

- Preuß, Konrad Theodor 1921-23: *Religion und Mythologie der Uitoto*. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht.
- Wilson, David 1999: *Indigenous South Americans of the Past and Present. An Ecological Perspective.* Boulder, Westview Press.

Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas
Eine Einführung

1 Große Theorien (1940-1970)

Wichtige theoretische Werke in bezug auf die Kultur-und Sozialanthropologie Lateinamerikas entstanden zwischen 1935 und 1970.
Dazu zählen folgende **Forschungsrichtungen und Forschungsfelder**:
Die untersuchung der **Verbreitung von Kulturen und Kulturmerkmalen** und das 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 z.B. 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).

- Die **strukturale Anthropologie** von **Claude Lévi-Strauss** setzte wichtige theoretische und methodische Impulse zur Analyse von **Mythen und Weltbildern** (Lévi-Strauss 1964/1976, 1966/1972, 1968/1973, 1971/1975) sowie zur Untersuchung von **Verwandtschaft und sozialen Strukturen** (Lévi-Strauss 1958/1967). Sie hat nachhaltigen Einfluß auf Modelle und Theorien zur Analyse von sozialen und symbolischen Beziehungen (in Lateinamerika).

- In dieser Tradition stehen u.a. viele ForscherInnen, die sich mit **Weltbild, Natur 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 hier verschiedene Formen von **Macht und Herrschaft.**

- Diese werden in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen untersucht: Zum einen im Kontext von tendenziell egalitären Gesellschaftformen, 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 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 Wissenschaftern in Lateinamerika stark rezipiert.

- Andere Ansätze vertreten etwa die Arbeiten von **Oscar Lewis zur „Kultur der Armut"**. Sie bildeten auch eine Grundlage für viele Studien der Stadt-Anthropologie (*urban anthropology*) (Lewis 1961, 1965/1999).

- Theorien und Modelle zu interkulturellen Prozessen wurden besonders intensiv zwischen 1970 und 1990 bearbeitet. 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 interkulturellen 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 sich heute auch 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 **einige wenige zentrale Ansätze** genauer behandelt werden. Sie bilden die Basis für viele neuere Forschungen und üben bis heute wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung der Forschungslandschaft der Kultur- und Sozialanthropologie in Lateinamerika aus.

1.1 Kulturen und Kulturregionen

Ein wichtiges Forschungsfeld der Anthropologie in der ersten Hälfte des 20. 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 Wissenschafter 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**.

1.1.1 Der „culture area approach"

Der ***„culture area approach"***, die Kategorisierung von Kulturen in einem geographischen Kontext, also das **Erstellen von Kulturregionen**, kann als ein Gemeinschaftsprodukt verschiedener Wissenschafter betrachtet werden. Sie stellten unterschiedliche Aspekte der Problematik in den Vordergrund ihrer Analysen - unter ihnen waren 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). Sie können in Bezug auf verschiedenen Forschungsfelder angewandt werden, u.a. im Bereich der Mythenanalyse.

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 (Harris 1968: 339-340). Er definierte auch verschiedene Subsistenzregionen für Südamerika an Hand der geographischen Großräume.

Weitere wichtige **Forschungsfragen** in diesem Kontext waren:

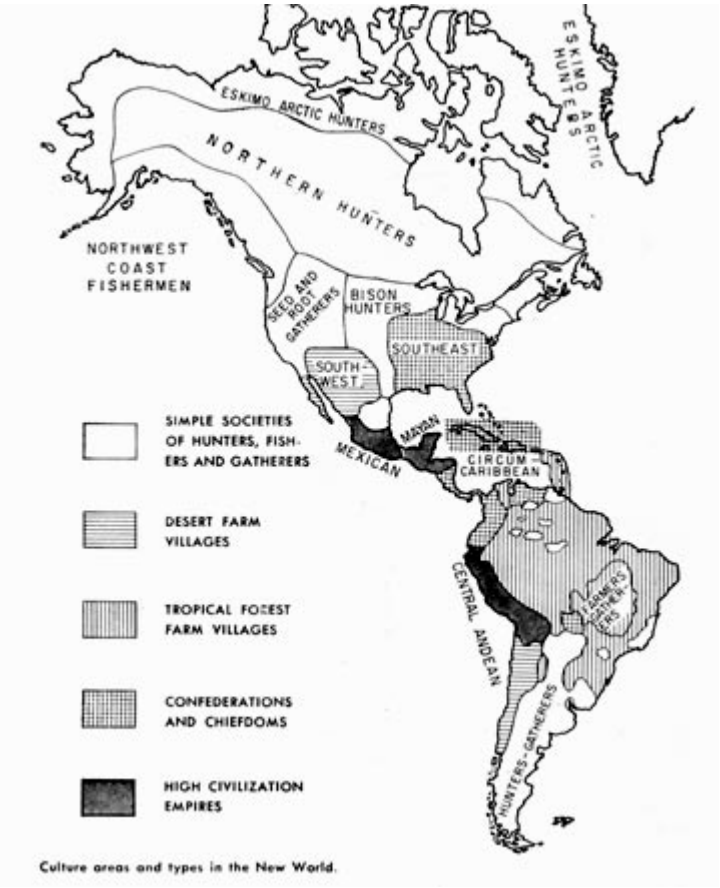
- Welcher Zusammenhang besteht zwischen Gesellschaftsformen und der geographischen Region, in der sie angesiedelt sind, insbesondere mit den jeweiligen ökologischen Bedingungen, in denen sie leben?

- Inwieweit können solche geographische Gruppierungen (Kulturregionen) zum Verständnis von kulturellen Unterschieden und Gemeinsamkeiten beitragen?

Franz Boas im WWW:
http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/abcde/boas_franz.html
http://en.wikipedia.org/wiki/Franz_Boas
http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~tkirrste/franz_boas.html
http://emuseum.mnsu.edu/information/biography/abcde/boas_franz.html
Website zu Franz Boas - Biographie und Artikel

Alfred Kroeber im WWW:
http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/klmno/kroeber_alfred.html
http://sunsite.berkeley.edu/Anthro/kroeber/pub/

1.1.1.1 Karte Kulturregionen



Kulturregionen in der Neuen Welt. Steward und Faron 1959:12

1.1.1.2 Karte Subsistenzregionen

Subsistenzregionen nach Kroeber, Steward und Faron 1959:45

1.1.2 Julian Steward und das „Handbook of South American Indians"

Kroebers Arbeiten waren wesentliche Anregungen für **Julian Steward** und das ***„Handbook of South American Indians"*** (1948). In diesem 7-bändigen Werk, das 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 wichtigeste 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 50erJahren nur sehr fragmentarisch erforscht waren, eine Reihe von Arbeiten vor, die sich mit verschiedene Dimensionen dieser Gesellschaften genau auseinander setzen.

Das heißt jedoch keineswegs, dass das ethnographische Projekt in Lateinamerika als abgeschlossen zu betrachten ist. So bringen **Veränderungsprozesse** wie Synkretismus und

Hybridisierung immer wieder neue kulturelle Formen hervor. Ferner existiert weiterhin eine Vielzahl von indianischen Kulturen (z.B. im Amazonasgebiet), die bislang **nicht oder 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 Raumverwendet werden.

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

Julian Steward im WWW:

http://www.anthro.uiuc.edu/StewardJournal/about.htm

http://dir.yahoo.com/Social_Science/Anthropology_and_Archaeology/Cultural_Anthropology/

http://emuseum.mnsu.edu/information/biography/pqrst/steward_julian.html

Handbook: http://www.nmnh.si.edu/naa/guide/_h1.htm

1.1.3 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.

Verteilung von Sprachfamilien: Steward und Faron 1959:23.

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 Gefüge von indianischen Gemeinschaften, die sich durch **weitreichende kulturelle Gemeinsamkeiten** auszeichnen, wobei jedoch einzelne Gruppen **deutlich 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 aus unterschiedlichen sozio-linguistischen Gruppen sind oft durch Tausch- und Heiratsbeziehungen aufs engste miteinander vernetzt. Sie stellen oft miteinander stärker eine soziale und kulturelle Einheit dar, als jede einzelne Gruppe für sich genommen - 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** besteht, diese kommt deutlich in bezug auf **Symbole, Konzepte und Bedeutungen** zum Ausdruck (vgl. u.a. Gugenberger 1999 für das Quechua).

1.2 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 **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 „*cuture area approach*" 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 WissenschafterInnen 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. Sie setze auch wichtige Impulse für die Entwicklung der Ethnobotanik und der Ethnozoologie sowie für das **Verhältnis von indianischen Kulturen und Naturschutz** (z.B. im Rahmen der Fragen um Natur und Landrechte).

Ein stärker von der Biologie beeinflusster Zweig dieser Forschungsrichtung ist die **Evolutionsökologie (*evolutionary ecology*)**. Sie untersucht den Menschen, seine Kultur und seine Beziehungen zur natürlichen Umwelt in erster Linie im Kontext der biologischen Evolution mit den entsprechenden theoretischen Modellen. Sie beschäftigt sich in diesem Sinne in Lateinamerika hauptsächlich mit Gemeinschaften von Jägern und Sammlern und tropischen Wald-Gartenbauern (vgl. Kelly 1995).

Kulturökologie im WWW:

http://www.indiana.edu/~wanthro/eco.htm

http://www.revision-notes.co.uk/revision/593.html

http://emuseum.mnsu.edu/information/biography/pqrst/steward_julian.html

1.2.1 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 unterschiedet 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**".

Er untersuchte in der Folge ihre Verbreitung im **Verhältnis zu größeren Umwelttypen bzw. geographischen Zonen**. Zur Zeit des ersten Kontakts mit den Europäern waren Gesellschaften mit einem bestimmten sozio-politischem Integrationsniveau sehr klar auf einzelne geographische Regionen verteilt:

- 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** (z.B. Mojos) 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.

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.

Zu diesem Abschnitt vgl. Steward 1948, 1950, 1955, Steward und Faron 1959, Harris 1968, Wilson 1999: 11-14

1.2.2 Zentrale Fragestellungen zur Kulturökologie

Die zentrale These Stewards - die Umwelt (Natur) bedingt die Gesellschaft (Kultur) - wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von vielen WissenschafterInnen 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, dass 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 sozio-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?

1.3 Strukturale Anthropologie in Traurigen Tropen: Claude Lévi-Strauss in Lateinamerika

Mythische Welt (Quechua, ecuadorianischer Oriente)
In Foletti-Castegnaro 1993: 75.

Claude Lévi-Strauss ist aufs engste mit der Forschungsrichtung der **strukturalen Anthropologie** verbunden, der er sich sein ganzes Leben gewidmet hat. Generell forscht Lévi-Strauss nach **Regelsystemen für die sozio-kulturelle Praxis**, die in allen Handlungsweisen und in allen kognitiven Produkten der untersuchten Gesellschaften oder Kulturen wiederkehren.

Ein zentraler Teil seines Schaffens beschäftigt sich mit

- **Weltbild und Mythologie indianischer Kulturen.**

Er leistet auch wesentliche theoretische Beiträge zu anderen Forschungsfeldern - wie etwa zur

- **Verwandtschaftsethnologie.**

Claude Lévi-Strauss führte 1935-1939 **Feldstudien in Brasilien** durch. Die Eindrücke, Reflexionen und wissenschaftlichen Ergebnisse von diesen 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 "Reiselitertur" in der Anthropologie darstellt (Lévi-Strauss 1989/1955).

Claude Lévi-Strauss im WWW:

http://www.press.jhu.edu/books/hopkins_guide_to_literary_theory/claude_levi-strauss.html

http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/klmno/levi-strauss_claude.html

http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/levistra.htm

http://dannyreviews.com/h/The_Raw_and_the_Cooked.html

http://mural.uv.es/madelro/myth.html

http://www.stern.de/wissenschaft/natur/?id=513286

http://varenne.tc.columbia.edu/bib/auth/levstcld0.html

http://www.adpf.asso.fr/adpf-publi/folio/levi/
Eine Website der ADPF (Association pour la Diffusion de la Pensée Française) zu Claude Lévi-Strauss in Französisch

1.3.1 Strukturale Anthropologie

Lévi-Strauss analysiert Regelsysteme für die sozio-kulturelle Praxis 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 strukturale 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 die Strukturale Anthropologie auf verschiedene Forschungsfelder an. Erschäftigt sich zunächst mit der Untersuchung von **Verwandtschaftsystemen** und betont ihre formale Analogie zu phonetischen Systemen (vgl. u.a. Lévi-Strauss 1958/1967). 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."*

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, nach 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 **Tauschbeziehungen** 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*", als grundlegende und ganzheitliche soziale Gegebenheit bezeichnete (Mauss 1924/1990). 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 1967).

1.3.2 Mythologica

Mutter der Vampire. Mythisches Wesen der Quichua (ecuadorianischer Oriente)
In Foletti-Castegnaro 1993: 101.

Lévi-Strauss widmet sich mehrere Jahrzehnte 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 1958/1967:226-253).

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 1993: 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 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 Forschungreisen 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 (und von Hans Staden) 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)

1.3.4 „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 für Lévi-Strauss die Indianer, denen er begegnet, oft nicht fremd, nicht „wild" genug - , andererseits gelingt es ihm nicht, in die Lebenwelt der Fremden wirklich (emotional) einzusteigen (Kraus 2000).

1.4 Komplexe Gesellschaft, Verflechtungen und Macht bei Eric Wolf

Eric Wolf (1923-1999) leistete wesentliche Beiträge zu **vielen Forschungsfeldern** der Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas. Der regionale Schwerpunkt seiner Arbeiten liegt in Mittelamerika: Er beschäftigt sich dabei u.a. mit der

- **sozialen und ideologischen Organisation der präkolonialen Kulturen** - in erster Linie mit den den Azteken - (Wolf 1959, 1994) sowie mit

- **interkulturellen Verflechtungen** (Wolf 1986) oder
- **sozialen und ökonomischen Verhältnissen** (Wolf 1955, 1956, 1986, 1990).
- In seinem gemeinsam mit E.C. Hansen verfaßten Werk "*The Human Condition in Latin America*" (Wolf und Hansen 1972) zeigt er u.a. die Verbindung von ökonomischen, sozialen und historischen Faktoren, welche die spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisse der lateinamerikanischen Gesellschaft prägen. Diese Fragestellungen kennzeichnen auch seine Auseinandersetzung mit
- **Bauern in Mittelamerika** (Wolf 1955), die er primär in Bezug auf ihre Beziehungen zu anderen Sektoren der Gesellschaft untersucht.
- Im Mittelpunkt seiner Analysen steht immer wieder die Frage nach den **Machtverhältnissen** und ihren Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Personen und Gruppen (Wolf 1990, 1999)
- Die Arbeiten von Eric Wolf hatten und haben **nachhaltigen Einfluß** auf verschiedene Forschungsfelder der Kultur- und Sozialanthropologie sowie auf WissenschafterInnen anderer Disziplinen (Geschichte, Politikwissenschaft etc.).
- Im Rahmen der **allgemeine Theorienbildung** in der Kultur- und Sozialanthropologie bildet(e) sein Werk eine wichtige Grundlage für eine Reihe von theoretischen Ansätzen in bezug auf transkulturelle bzw. transnationale Beziehungen und Globalisierung (z.B. Appadurai 1996, Gupta und Ferguson 1997, Hannerz 1992, Hastrup und Fog Olwig 1997).
- Im Rahmen der Kultur- und Sozialanthropologie **Lateinamerikas** bildete sein Modell zur Analyse von komplexen gesellschaftlichen Gefügen u.a. eine Basis für die Analyse des Verhältnisses von indianischen oder afroamerikanischen Gesellschaften und der kolonialen, nationalen oder globalen Gesellschaft (z.B. Archetti 1997, Bonfil Batailla 1987, 1990, Mintz 1985, Salomon 1983, Whitten 1981, 1985).

Eric Wolf im WWW:

http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/uvwxyz/wolf_eric.html

http://www.indiana.edu/~wanthro/wolf.htm

1.4.1 Gruppenbeziehungen in einer komplexen Gesellschaft

In einem Artikel aus dem Jahr 1956 entwickelt Eric Wolf ein Modell zur Analyse sozialer, ökonomischer und kultureller Prozesse in Lateinamerika. 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: Steward 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 Gefügen 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 diesen Zusammenhang primär mit den Beziehungen **zwischen lokalen Gemeinschaften und dem Nationalstaat in Lateinamerika**. Seiner Ansicht zu Folge ist 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.

1.4.2 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.

1.4.3 Ökonomische und kulturelle Verflechtungen

"Die zentrale Aussage dieses Buches lautet: Unsere Menschenwelt stellt eine vielfältige Totalität miteinander verbundener Prozesse dar, und Untersuchungen, die diese Totalität zerstückeln, ohne sie wieder zusammenzusetzen, verfälschen die Realität. Begriffe wie Nation, Gesellschaft oder Kultur sind lediglich Bezeichnungen für einzelne Bruchstücke und laufen Gefahr, für die Sache selbst genommen zu werden. Nur wenn wir diese als Bündel von Beziehungen auffassen und nur indem wir sie auf die Zusammenhänge zurückbeziehen, aus denen wir sie ursprünglich entwendet haben, können wir - hoffentlich - Trugschlüsse vermeiden und unseren Erkenntnishorizont erweitern. " (Wolf 1986:17)

In seinem bekanntesten Buch "Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400" (Wolf 1986) beschäftigt sich Eric Wolf mit dem Berührungsflächen und

wechselseitigen Beziehungen zwischen Gesellschaften. Nicht die kulturelle Eigenständigkeit und gegenseitige Abschottung sind das "allgemeine Merkmal der menschlichen Gattung", sie ist vielmehr durch vielschichtige Prozesse von Verflechtungen gekennzeichnet.

Diesen Zusammenhängen geht Wolf auf verschiedenen Ebene nach, einen wesentlichen Aspekt bilden dabei **ökonomische Beziehungen und Machtbeziehungen**, die wiederum auf das Engste miteinander verbunden sind. So analysiert er u.a. die **Warenströme**, welche - lange vor der Globalisierung - ein weltweites Netz von Tauschbeziehungen und Abhängigkeiten darstellten.

In dem Kapitel "Die Iberer in Amerika" (Wolf 1986: 192-227) untersucht er die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse im **kolonialen Lateinamerika** und zeigt die komplexen Verflechtungen von ökonomischem Handeln und Kolonialherrschaft.

1.5 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) Ano 2, Núm.3: 23-43.
- Bonfil Batalla, Guillermo 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.
- Descola, Philippe 1994: *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Descola, Philippe 1996: Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: Descola, Philippe und Pálsson, Gisli (Hrsg.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London & New York, Routledge
- Gippelhauser, Richard 1993: SHAHASHMICSH? Interethnische Verflechtung und kulturelle Identität am peruanischen und ekuatorianischen Amazonas. In: Fillitz, Thomas e.a. (Hrsg.), *Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen*. Frankfurt/Main, IKO: 91-106.
- Gugenberger, Eva 1999: „Mia san mia und ihr sads ihr: Sprache als Merkmal ethnischer Identität und Vermittlerin von Weltbildern". In: Mader, Elke und Maria Dabringer (Hrsg.), *Von der realen Magie zum Magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika*. Frankfurt/Main & Wien, Brandes & Apsel/Südwind: 25-44.
- Gupta, Akil und Ferguson, James (Hrsg.) 1997: *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthroplogy*. 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. Crowell 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 Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Katschnig, Julia 2000: Integrale Anthropologie. Die Verknüpfung von strukturaler Analyse und Semiotik im Werk von Claude Lévi-Strauss. Diplomarbeit, Universität Wien.
- Kelly, Robert 1995: *The Foraging Spectrum. Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways.* Washington, Smithonian Institution Press
- 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.
- Lévi-Strauss, Claude 1958/1967: *Strukturale Anthropologie.* Frankfurt/Main, Suhrkamp: 226-253.
- Lévi-Strauss, Claude1964/1976: *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, Claude1967: The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso. In: Cohen, Ronald und John Middleton (Hrsg.), *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies.* Garden City & New York, The Natural History Press: 45-62.
- Lévi-Strauss, Claude1968/1973: *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 1961; *The Children of Sanchez*. New York, Random House.
- Lewis, Oscar 1965/2002: 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.
- Mauss, Marcel 1924/1990: *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.* New York/London.
- 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.

- Oppitz, Michael 1993: *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthroplogie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- 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 (Hrsg.) *La Remontée de L`Amazone. Anthropologie et Histoire des Sociétés Amazoniennes*, (Spec. Ed. L`Homme 126-127), Paris, Èc. 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 Counsil 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*. Herausgegeben von 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: Rival, Laura und Neil Whitehead (Hrsg.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Riviere.* Oxford, Oxford Univeristy Press: 19-43.
- 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 Developement 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 1955: Types of Latin American peasantry. A preliminary Discussion. *American Anthropologist* 57:452-71.
- Wolf Eric 1956: Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico. *American Anthropologist*, Vol 58: 1065-1078.
- Wolf, Eric 1959: *Sons of the Shaking Earth.* The University of Chicago Press.
- Wolf, Eric 1986: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt/Main & New York, Campus.
- Wolf, Eric 1990: Facing Power - Old Insights, New Questions. *American Anthropologist* 92: 586-596.

- Wolf, Eric 1994: Explaining Mesoamerica. *Social Anthropology* 2,1: 1-17.
- Wolf, Eric 1999: *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley, The University of California Press.
- Wolf, Eric und Hansen, Edward 1972: *The Human Condition in Latin America.* London, New York, Oxford University Press.

Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas
Eine Einführung

1 Mensch, Natur, Weltbild

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. In diesem Spannungsfeld bewegt sich auch die kultur- und sozialanthropologische Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex in Lateinamerika.

- Sie erstreckt sich einerseits auf verschiedene Dimensionen der Nutzung des natürlichen Raums und seiner Ressourcen: Dazu zählt die Beschäftigung mit der großen Bandbreite von **Subsistenz- bzw. (Land)Wirtschaftsformen** und ihrer Vernetzung mit bestimmten lokalen Naturräumen. So beruhen viele indianische Wirtschaftsweisen und soziale Organisationsformen auf einer intensiven Interaktion mit speziellen Landschaften und ökologischen Zonen (z.B. Anden, Amazonasgebiet, Llanos Mojos). Wichtige theoretische Impulse für dieses Forschungsfeld lieferten die Ansätze der **Kulturökologie.**

- Das Verhältnis von indianischen Kulturen zu Land und Ressourcen ist in Bezug auf **Landrechte** und **Rechte auf indigenes bzw. lokales Wissen** von großer Bedeutung. So gelten etwa die indianischen Wirtschaftsformen im Amazonasraum als besonders nachhaltig und "naturschonend". Aus diesem Grund kommt ihnen im Rahmen der **globalen Naturschutz-Bewegung** besonderer Stellenwert zu.

- Die Beziehungen zwischen Mensch und Natur kommen auch in Vorstellungen und Konzepten zum Ausdruck, die das **Denken über Natur** prägen. Das Verständnis von Natur ist keineswegs allgemein gültig, der Begriff Natur ist nicht "naturgegeben". Er ist vielmehr Ausdruck von **kulturspezifischen Sichtweisen**, welche die Beziehung der Menschen zu ihrer natürlichen und sozialen Umwelt prägen. Solche Vorstellungen kommen u.a. in Mythologie, Weltbild und Ritual (z.B. im Schamanismus) zum tragen. Dieses Forschungsfeld ist teilweise stark von strukturalistischen Ansätzen beeinflußt, aber auch von verschiedenen Theorien zu Kosmologie bzw. Kosmovision.

- Denken über und Handelns in der Natur prägen auch verschiednene Aspekte des **Tourismus in Lateinamerika**. Die Konstruktion des touristischen 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. Lokale Naturräume sind Objekt touristischer Betrachtung und ein wichtiges Elemtent ihrer Erlebniswelt.
  Die Konstruktion touristischer Räume baut einerseits auf der lokalen (Kultur)Landschaft auf, andererseits wird sie wesentlich von jenen „globalen Träumen", Bildern und

Codes (u.a. über Natur) bestimmt, welche die Touristen in ihrem geistigen Gepäck mitführen.

1.1 (Kultur)Ökologie und Gesellschaft im Amazonasgebiet

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 (vgl. z.B. Sponsel 2002).

Kultur und Umwelt in Amazonien im WWW:

http://www.rainforestfoundation.org/
http://www.rainforestweb.org/Rainforest_Information/Indigenous_Peoples/South_America/
http://www.amazonia.net/Topics/Indigenous_Peoples-30/
http://environment.uchicago.edu/studies/seminars/seminarpapers/turnertalk.htm
http://www.brasilemb.org/profile_brazil/cunha.pdf

1.1.1 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** . Sie weisen diesselbe Ebene der sozio-politischen Integration auf - es handelt sich dabei 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, 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**.

Haus der Shiwiar in Curintsa, Ecuador. Foto: Elke Mader (1997)

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 1980).

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

Eine andere Gruppe von Arbeiten setzte sich vor allem mit dem Zusammenhang zwischen den **ökologischen Bedingungen** und der **sozio-kulturellen Entwicklung** der Regenwaldkulturen *(tropical forest culture)* auseinander.

1.1.2 Tropical forest horticulture: Indigene Wald-Landwirtschaft im Amazonasgebiet

Die tropische Wald-Landwirtschaft im Amazonasgebiet 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 beschäftigen sie sich auch mit den Verflechtungen von Wald-Landwirtschaft 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 besiedlen und bewirtschaften ohne ihr ökologisches Gleichgewicht nachhaltig zu stören.

Die **Kulturlandschaften Amazoniens** bestehen aus **bebauten Flächen und bewirtschaftetem Wald**. Diese Form der Subsistenz umfaßt 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 verschiedene Projekten, meist in Zusammenarbeit mit NGO´s, einsetzt (vgl. Sponsel 2002).

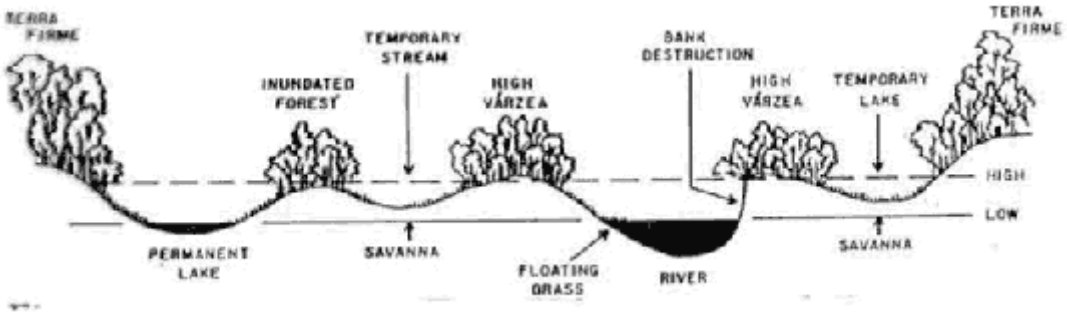
1.1.3 Begrenzte Ressourcen: Der "limiting factor" in den ökologischen Kulturtheorien zum Amazonasgebiet

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

Für Meggers ist der ausschlaggebende Faktor für den jeweiligen Kulturtypus 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).

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 in 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 Hinterland **(Tierra Firme**).



Querschnitt durch ökologische Zonen entlang des Amazonas. In Meggers 1971.

Während sich in der Folge einige WissenschafterInnen 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.**

Überschwemmungswald, Peru. Foto: Elke Mader

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

Megger`s Hypothese der beschränkten Ressourcen wurde von mehreren WissenschafterInnen angezweifelt (z.B. Brush 1975, Gross 1975, Ross1978, 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 sei, vertraten andere AutorInnen die These, dass vielmehr der **Mangel an tierischem Eiweiß (Fisch, Wild)** den eigentlichen beschränkenden Faktor bildet.

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: Solche Gegebenheiten treten 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 Beispiele, u.a. die Kultur der Maya in Regenwaldgebieten Mittelamerikas, die dieser These widersprechen

Donald Lathrap entwickelte 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. Dieses Modell wandte er auf das **Verhältnis von Varzea und Tierra Firme** sowie auf die altamerikanischen Kulturen des oberen Amazonas an.

Generell führte die Kontroverse um das Verhältnis von kulturellen Phänomenen und ökologischen Gegebenheiten 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, soziale, historische und ideelle Komponenten** aufweisen (vgl. auch Wilson 1999).

1.1.5 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.
- 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.
- Meggers, Betty 1954: Enviromental limitations on the development of culture. *American Anthropologist* 56(4): 801-41.
- Meggers, Betty 1971: *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Pardise.* 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: *Panarma: Pre-historic Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and the Orinoco.* New York, Academic Press.
- Ross, Eric 1978: Food Taboos, Diet, and Hunting Stragety: 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.
- Sponsel, Leslie 2002: Relationsships among World System, Indigenous Peoples, and Ecological Anthropology in the Endangered Amazon. 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: 31-49.

- 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.

1.2 Eva Fischer: Ökologie und Wirtschaftsformen der Anden. Das Beispiel der Dorfgemeinschaft Upinhuaya

Die Andenregion bildet einen Grossraum in dem **unterschiedliche ökologische Nischen** in komplexer Weise aufeinander wirken.

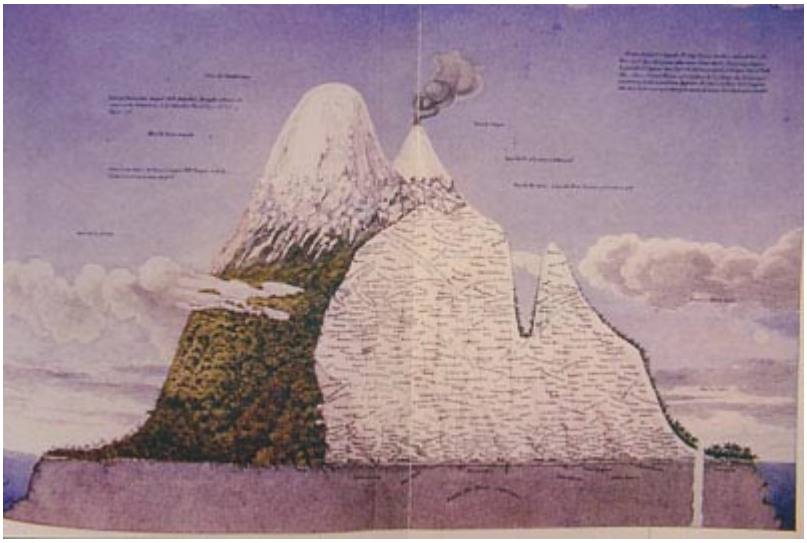
Das Gebirgssystem, welches sich über fünf Staatsterritorien und 3500 Kilometer erstreckt, weist in Bolivien und Chile eine Vielzahl von Gipfelregionen über 6000 Meter auf.

Mit 500 Kilometern erreichen die Anden auf bolivianischem Staatsgebiet ihre grösste Breitenausdehnung (Dollfus 1981). Die Vegetationsgrenze verläuft in Höhen von 4500 bis 4800 Meter. In den Staaten Perú und Bolivien leben Millonen Menschen in Gebieten über 3500 Meter.

Andine Kulturen im WWW:
http://www.andes.org/bookmark.html

1.2.1 Grundlegende Bedingungen andiner Ökosysteme

Der Zusammenhang zwischen **Höhenstufe und Vegetation** als ein grundlegender Faktor andiner Ökologie wurde bereits vom Forschungsreisenden Alexander von Humboldt erkannt.



Schema der Höhenstufen und der für sie typischen Vegetation. Die Zeichnung Alexander von Humboldts demonstriert dies am Beispiel des ecuadorianischen Vulkans Chimborazo (Geo spezial 1997:108).

Der AnthropologeJohn V. Murra entwickelte als erster einen kritischen theoretischen Zugang zur **Erforschung andiner Wirtschaftsformen**. Er postulierte die fundamentale Bedeutung unterschiedlicher ökologischen Nischen, der ökologischen Archipele, für die Entwicklung entsprechend angepasster Ökonomien in den Anden. Dieser Ansatz beeinflusste die Erforschung lokaler Agrarsysteme und deren Verflechtungen nachhaltig (Dollfus 1996; Eich 1983; Murra 1978, 1996; Saignes 1985; Saignes und Morlon 1996).

Die **lokale Ausformung der Öko,- und Agrarsysteme** steht in direktem Zusammenhang mit:

- Höhenlage
- Sonneneinstrahlung
- Bodenfrostgrenze
- Rhythmus und Richtung saisonal bedingter Winde
- Bewässerung und Regenfall

Als Folge dieser Rahmenbedingungen wurde im Andenbereich eine Vielzahl von landwirtschaftlichen Nutzungsformen der natürlichen Umgebung entwickelt. Sie dienen primär der Erwirtschaftung der eigenen Subsistenz. Die Dorfgemeinschaft Upinhuaya entwickelte ihre eigene Antwort auf die lokale ökologische Situation.

1.2.1.1 "El Niño", das Klimaphänomen

Das Klimaphänomen **"El Niño"** hängt eng mit dem **atmosphärischen Gleichgewicht des pazifischen Raumes** zusammen.

Der kalte Humboldtstrom fliesst nordwärts entlang der peruanischen Küste. Sein aufquellendes, kaltes Tiefenwasser beeinflusst die langfristige Entwicklung des Wetters in den Regionen der Hochanden. Klimatische Veränderungen im atmosphärischen Grossraum können seine Wirkung beeinträchtigen.

Entwickelt sich das Phänomen "El Niño", bewirkt es eine **Verschiebung der Regenzeit** und reduzierte Niederschläge während der Vegetationsperiode. Besonders die auf Trockenheit empfindlich reagierende Kartoffel ist von den klimatischen Unregelmässigkeiten betroffen.

Andine Gemeinschaften entwickelten eine Methode der **Langzeit-Wettervorhersage** durch Beobachtung der astronomischen Konstellation der **Pleyaden**. Deren Sichtbarkeit hängt mit der Dichte der hochgelegenen Wolkendecke zusammen. Eine grosse, deutlich sichtbare Konstellation der Pleyaden bedeutet eine bevorstehende gute Ernte (Orlove, Chiang and Cane 2000:68). In Upinhuaya, wird diese Sterngruppe auch "Vorratshaus" genannt.

Zehn Kartoffelsorten werden in Upinhuaya kultiviert. Die beliebteste heisst *sani imilla*, "gebräuntes Mädchen". Ebenso wie alle anderen Pflanzen ist die Kartoffel ein geschlechtliches Wesen. *Ch´oque mama*, wie sie genannt werden, sind weiblich.

1.2.2 Upinhuaya, eine interandine Dorfgemeinschaft

Die Dorfgemeinschaft Upinhuaya bildet eine **Aymara**-Enklave in der von Quechwa-Gruppen dominierten Region Charazani. Diese liegt in den **interandinen Tälern nordöstlich des Titicacasee**.

Geopolitische Lage Upinhuayas und seiner Nachbargemeinden (nach Girault 1987:20).

Etwa siebzig Personen residieren permanent in der Ansiedlung. Zwei Drittel der Bewohner leben als temporäre Mitglieder in Dorfgemeinschaften der warmen tropischen Täler, der *Yungas*.

Migration wurde zum festen Bestandteil der Lebensorganisation vieler dörflicher Familien. Das spirituelle und identitätsstiftende Zentrum der Comuneros bleibt weiterhin Upinhuaya, das Dorf ihrer Herkunft.

1.2.2.1 Geo-Ökologie

Die Ansicht des Dorfes Upinhuaya, aufgenommen vom Verbindungsweg zur Nachbargemeinde Kaata. Foto: Eva Fischer.

Upinhuaya liegt an der Ostflanke der Königskordillere im Bereich des "Knoten von Apolobamaba". Seine **klimatischen Besonderheiten** sind:

- Nähe zur Kordillere
- Höhenlage in 3680 Metern
- Ausrichtung der kultivierbaren Flächen nach Osten und Nordosten

Aus diesen Grundbedingungen ergeben sich für die **landwirtschaftlichen Aktivitäten** weitere wichtige Parámeter:

- Länge und Intensität der Sonneneinstrahlung
- Bildung von Nebelbänken
- Einwirkung der Winde
- thermische Inversion in bestimmten Höhen

Das Zusammenwirken dieser Faktoren beeinflusst die Bodentemperaturen im Wurzelbereich. Zusammen mit der Feuchtigkeit aus Bewässerung oder Niederschlag bestimmen sie das Wachstum der Pflanzen.

1.2.2.2 Komplementäre Zentren der agrarischen Produktion

Die agrarische Produktion Upinhuayas reicht nicht aus, um die unmittelbare Subsistenz aller Dorfgemeinschaftsmitglieder zu sichern.

Als Lösung des Problems verlagerten die Comuneros einen **Teil ihrer agrarischen Aktivität in die ökologischen Nischen der tropischen Hochtäler**. Diese befinden sich in Lagen um 1700 Meter in der Zone der ***Yungas.*** Seit etwa dreissig Jahren migrieren Upinhuayeños in unterschiedlich grossen Gruppen in die multiethnischen Dorfgemeinschaften dieser Täler.

Die "neuen Migrationsbewegungen" wurden durch die Gesetze der Agrarreform von 1952 möglich. Eine ähnliche Nutzung verschiedener Höhenlagen bestand bereits in vorkolonialer

Zeit. Wenngleich die Migrationsbewegungen präiberischer Epochen nicht direkt mit den modernen gleichgestellt werden dürfen, bleibt dennoch der idente Lösungsansatz:

- Auslagern eines Teiles der agrarischen Produktion in begünstigte Regionen
- Bildung multiethnischer Archipele in den Zentren der komplementären Produktion

Als Folge dieser Entwicklung kultivieren Upinhuayeños zwei unterschiedliche Spektren von Feldfrüchten. Sie bewegen sich in zwei unterschiedlichen Wirtschaftssystemen und in zwei verschieden strukturierten Besitz-, und Eigentums-Systemen.

Die Strategie der komplementären Produktionszentren minimiert Risiken und verhindert das weitere Absinken der Subsistenz-Grenze. Sie bietet keine Lösung des Grundproblems, das in der niederen Produktivitätsrate am Ursprungsort besteht. Diese wurde durch die Veränderung der grundlegenden Bedingungen agrarischer Produktion verursacht:

- Fehlende Arbeitskraft zur Instandhaltung der Anbauterrassen
- Abnahme der Bodenfruchtbarkeit
- Abnahme der vitalen Qualitäten der Feldfrüchte

1.2.2.3 Definition Subsistenz

Unter Subsistenzproduktion soll nicht nur die unabhängige, materielle Lebensgrundlage verstanden werden, sondern auch jene zur Befriedigung sozialer und spiritueller Bedürfnisse, sowie deren Sicherung für die Zukunft.

Das Grundinteresse ist in diesem Zusammenhang die Stabilisierung eines Zustandes, welcher das unversehrte Überleben von Körper und Geist, der Daseinsmächtigkeit sowohl des Einzelnen als auch der Gruppe garantiert. Dies erfolgt über die gesellschaftlich vermittelte Kategorie der Subsistenz hinaus unter Bedingungen von zeitlich begrenzten Perioden der Knappheit, aber nicht eines permanent zu erleidenden Mangels.

Die Sicherung der unmittelbaren Subsistenz muss demnach als dauernde Schwankung zwischen Perioden von Knappheit und Überfluss verstanden werden (Cook 1973:811; Dalton 1963:341; 1960:485; 1961:5-7,20,22; Eich 1982:39-41; Godelier 1972:314,316; Gronemeyer 1988:58-59, Herskovits 1968:45, Lukas et al.1977/78:GP9, Pasolini 1979:106).

Für die Mehrheit der Upinhuayeños nähert sich heute die Subsistenz dem Entzug dieser Grundbedingungen. Sie erleben den permanenten Zustand des Mangels an lebenserhaltenden Produkten und Gütern.

1.2.3 Zonen des fruchtbaren Bodens und agrarische Produktion

Upinhuayeños kennen drei Kategorien von landwirtschaftlich nutzbarem Land. Diese korrelieren mit einem genau definierten Teil des Territoriums, einer spezifischen Nutzungsart und charakteristischen Eigentumsverhältnissen:

- *Sayaña*
- *Aynoka*

- *Circua*

Die Hausgärten können als vierte Zone in dieses System eingefügt werden. Sie spielen eine wichtige Rolle in der Strategie der Risikominimierung durch frühe Ernten.

Der grün eingezeichnete Bereich zeigt die landwirtschaftlich nutzbaren Zonen Upinhuayas in den unterschiedlichen Höhenlagen (nach dem Kartenblatt Nr.5748 aus der Serie H731 des Bolivianischen Institutes für militärische Geographie mit Modifikationen von Eva Fischer).

1.2.3.1 Hausgarten

Die Bepflanzung des Hausgartens wird dem agrarischen Zyklus der Felder vorangesetzt. Sie liefert **frühe Feldfrüchte** für eine lückenlose Versorgung. Hausgärten sind eine wichtige risikominimierende Einrichtung. Die schützenden Gemäuer der Siedlungsgebäude schaffen eine **begünstigte klimatische Zone**. In ihr gedeihen frühe Bohnen (*Vicia faba*), Kartoffel (*Solanum andigenum*), Mais (*Zea mays*), Gerste (*Hordeum sativum*), Oca (*Oxalis tuberosa*), Papaliza (*Ullucus tuberosus*) und *Izaño* (*Tropaeolum tuberosum*), aber auch Zwiebel (*Alium cepa*), Kohlbäume (*Pisona grandis*) und *Rakacha* (*Arracacia esculenta*), eine Kohlrabi-ähnlich schmeckende Gemüsewurzel.

Eine typische Pflanze der Gärten ist der Busch der farbigen Trompetenblume (*Datura sanguinea*). Er ist nur in Kulturform verbreitet und enthält **psychotrope Stoffe**. Diese nutzen die rituellen Spezialisten gelegentlich als Reisemittel in die Zeitenräume jenseits amero-europäischer Konzepte.

In den geschützten Bereichen gedeihen ebenfalls Nelken (*Dianthus caryophyllus*) und Gladiolen (*Gladiolus communis*). Sie sind unverzichtbare Ingredienzien der Rituale.

1.2.3.2 Sayaña

Die Parzellen im Bereich zwischen Flussbett und Siedlungszone liegen auf **Höhen von 3200 bis 3680 Meter**. Die Organisation ihres Anbauzyklus und die Auswahl der zu kultivierenden Feldfrüchte obliegt der Entscheidungsgewalt der jeweiligen Haushaltsvorstände.

Die Felder sind grossteils noch **terrassiert**. In der Nähe von Bächen besteht die Möglichkeit der Vorverlegung des agrarischen Zyklus durch **Komplementärbewässerung**.

Zur Vermeidung der Erschöpfung des Bodens praktiziert man eine Fruchtwechselwirtschaft im Vierjahres-Rotationsprinzip.

gepflanzte Feldfrüchte	Jahr des Rotationszyklus
Mais oder Bohnen	1
Kartoffel, Gerste oder Weizen	2
Brache in Fällen einer genügenden Anzahl von weiteren Parzellen für den Anbau	3
Brache in Fällen einer genügenden Anzahl von weiteren Parzellen für den Anbau	4

Abfolge des vierjährigen Rotationszyklus auf den Sayaña.

Die in unmittelbarer Nähe der Siedlungszone gelegenen Parzellen der Sayañas werden mit Mischkulturen oder in schmalen Streifen bepflanzt.

1.2.3.3 Aynoka

Dieser Bereich zwischen **3680 und 3800 Meter** ist vertikal und horizontal **in vier Sektoren unterteilt**. Sie werden nach gemeinschaftlich beschlossenem **Rotationsprinzip** bewirtschaftet. Jeder Haushalt kultiviert seine nach traditionellen Kriterien zugeteilten Parzellen, die ***qallpas*** (Carter und Mamani 1982:26, Echazú 1983:166). Einzelne Dorfgemeinschaftsmitglieder erlangen durch ihre Familienzugehörigkeit Zugang zu den Nutzungsrechten der qallpa (Urquidi 1982:127).

Jede Haushaltsgemeinschaft verfügt über weitere solcher *qallpas* in den anderen Sektoren der *Aynokas*. Die Parzellen der meisten Familien sind genügend gross, um nur eine Hälfte zu nützen und die andere in Brache zu belassen.

Am Beginn jedes neuen Anbauzyklus nach einer Brache findet unter Teilnahme der gesamten Dorfgemeinschaft ein öffentliches Ritual zur Würdigung Pachamamas und für die Erhaltung der Bodenfruchtbarkeit statt.

gepflanzte Feldfrüchte	Jahr des Rotationszyklus
Kartoffel	1
Oca, *Papaliza* oder *Izaño*	2
Oca, *Papaliza* oder *Izaño*	3
Brache	4-9 oder 4-6

Die Tabelle zeigt den Fruchtwechsel im neun,- bzw. sechsjährigen Rotationszyklus der Aynokas.

1.2.3.4 Circua

Die **Hochtäler auf 4200 Meter** werden als **Weideplätze** für Schafe, Schweine, Rinder, Esel und Pferde (Dollfus 1981:102) genützt. Dies erlaubt die extensive Bewirtschaftung großer Flächen mit geringem Einsatz an Arbeitskraft. Die Alpakahaltung ist wegen der Knappheit geeigneter Gräser limitiert.

Die nach Nordost ausgerichteten Schwarzerdeböden am Fuss der gut drainierten Hänge können mit **Kartoffel, *Oca* und *Papaliza*** bepflanzt werden. Diese Felder sind weit vom Siedlungsbereich entfernt. Als komplementäre Anbauflächen erfüllen sie **risikominimierende Funktionen** in einem auf der Diversifikation von Ökozonen beruhendem agrarischen System.

Jede Parzelle ist in vier Sektoren unterteilt. Diese werden in einem Anbauzyklus mit zehn Jahren Bracheperiode bewirtschaftet. Wegen der Weidetiere umfriedet man sie mit Steinmäuerchen, welche einen Mehraufwand an Arbeitskraft erfordern.

Die bepflanzten Parzellen in der Circua als Teil einer risikominimierende Strategie der agrarischen Produktionsform. Foto: Eva Fischer.

Die Tierhaltung und der Weidezyklus stehen in engem Zusammenhang mit dem agrarischen Zyklus der landwirtschaftlich genutzten Flächen.

Tierart	ökologisch-agrarische Zone	Periode und Dauer der Nutzung
Alpaka	*Circua*	ganzjärig
Schaf	*Sayaña*	August bis Anfang September
	Aynoka, benützt	Anfang Mai bis Ende August
	Aynoka, in Brache	September bis Ende Oktober, Dezember bis Mai
	Circua	Mitte Oktober bis Ende November
Kuh/Stier	*Sayaña*	August bis Anfang September
	Circua	Ende Oktober bis Anfang Juli
Esel	*Sayaña*	August
	Aynoka	Juni, Juli
	Circua	September bis Mai
Pferd	*Circua*	ganzjährig, außer wenn für Transportzwecke benötigt
Schwein	*Sayaña*	August
	Aynoka	Juni, Juli
	Circua	nach Bedarf
	Siedlungsbereich	ganzjährig

Die Tabelle zeigt das Verhältnis von Tierart, Ökozone und Weidezyklus.

1.2.4 Arbeitsinstrumente und Produktionsmethoden

Für den Feldbau sind einfache, "klassisch andine" Arbeitsinstrumente in Gebrauch, welche den Anforderungen des steilen Geländes und der kleinflächigen Terrassen optimal entsprechen:

- *Viri* (Trittgrabscheit)
- *Lejuana* (Erdhacke)
- *Calluchi* (Schollenbrecher)

Sicheln und Macheten kommen bei der Ernte und für Reinigungsarbeiten auf den Feldern zum Einsatz. Einfache Hakenpflüge müssen samt der Zugtiere teuer von Nachbar-Dorfgemeinschaften geliehen und über weite Distanzen transportiert werden. Dieser Aufwand lohnt meist nicht für die wenigen grossen und ebenen Felder.

1.2.4.1 Viri (Trittgrabscheit)

Das Trittgrabscheit ist in der gesamten Andenregion anzutreffen. Allerdings entwickelten sich unterschiedliche Ausformungen. Sie hängen von der Beschaffenheit des zu bearbeitenden Bodens ab. In den interandinen Tälern verwendet man eine Bogenform.

Diese ermöglicht hangwärts ein Abrollen und gleichzeitig talwärts eine Öffnung des Bodens durch Hebelwirkung. Auf diese Weise entstehen schräge, etwa 15-20 Zentimeter lange Kanäle in Schaftbreite (etwa 10 Zentimeter). In ihnen rollt das Saatgut bis zum unteren Ende. Anschliessend werden sie mit einem Fusstritt der Säherin verschlossen.

Das Instrument wird vorwiegend von Männern benützt. Sein Holz stammt von den spiralförmig gebogenen Ästen des yungeñischen Räucherharz-Baumes. Für die Schneide verarbeitet man die Blattfedern von Lastautos.

Anwendung des Viri im Feldbau.
Foto: Eva Fischer.

1.2.4.2 Lejuana (Erdhacke)

Die Erdhacke wird zum Jäten und Ernten der Wurzeln und Knollen sowie zum Pflanzen und Säen im Hausgarten gebraucht. Ihren gebogenen Schaft fertigt man aus den Astgabeln von Bäumen oder aus den Wurzeln geeigneter Büsche. Der S-förmige Griff des Instrumentes bewirkt ein schonendes Eindringen ins Erdreich bis zu einer Tiefe von etwa 20 Zentimeter. Die Eigenschaft ist für die Ernte der Knollen und Wurzeln wichtig, welche diesen Vorgang unbeschädigt überstehen sollten.

Das typische Feldarbeitsgerät der Frauen wird mitunter auch von Männern, beispielsweise zum Ernten der Tagesration Kartoffel, benützt.

Der Aymara-Begriff *Lejuana* hängt mit dem Wort *lihuatha*, "zu essen geben", (Bertonio 1984:II, 139), zusammen.

Gebrauch der Lejuana für die Pflege des Hausgartens.
Foto: Eva Fischer.

1.2.4.3 Calluchi (Schollenbrecher)

Der Schollenbrecher ist das einfachste und am leichtesten beschaffbare Arbeitsinstrument. Er besteht aus einem oder aus zwei, miteinander fest verbundenen Holzstücken. An einem Ende weist er eine keulenförmige Verdickung auf. Meist werden die Äste einer Weidenart, der für die Region typischen *Queña* (*Polylepis incana)*, dafür verwendet.

Die Benützung der *Calluchis* ist nicht geschlechtsgebunden.

1.2.5 Produktionseinheit und Kooperationsformen

Die Stärke der Produktionseinheiten ist variabel. Sie kann zwei bis acht Arbeitskräfte umfassen. Ihre Komposition hängt eng mit der Anzahl vor Ort anwesender Familienmitglieder zusammen.

In kompletten Haushaltsgemeinschaften arbeiten die Kinder ab dem zwölften Lebensjahr auf dem Feld mit. Defizite an Arbeitskraft werden, sofern es die Vorräte an Tauschprodukten ermöglichen, über die traditionellen Kooperationsformen und entlang verwandtschaftlicher Beziehungen kompensiert.

1.2.5.1 Geschlechtliche Arbeitsteilung

Ein Hauptmerkmal lateinamerikanischer Ökonomien ist der **hohe Anteil an weiblicher Arbeitskraft** im landwirtschaftlichen Bereich. Die Produktion der direkten Subsistenz wird zum überwiegenden Teil durch die Arbeit der Frauen gesichert (Boserup 1982, von Werlhof 1983, Bennholdt-Thomsen 1981).

In Upinhuaya ist der Anteil weiblicher Arbeitskraft an der **Kultivierung und Konservierung von Nahrungsmitteln** besonders hoch. Dies geht Hand in Hand mit der wesentlich geringeren Beteiligung weiblicher Arbeitskraft am landwirtschaftlichen Produktionsprozess in den neuen Kolonien. Die geschlechtliche Arbeitsteilung ist mit der im Idealfall exklusiven Benützung von Arbeitsinstrumenten durch ein Geschlecht verbunden.

Art der Tätigkeit	exklusiv weiblich	exklusiv männlich	beide
Bodenvorbereitung	Schollen zerkleinern	Umgraben	Rituale
Säen	Saatgut einlegen, Saatloch verschliessen, Aufhäufeln der *Surcos*	Saatloch ausheben	Planieren der Felder nach der Ausaat
Pflege			erneutes Aufhäufeln der *Surcos*, Jäten, Rituale
Ernten			Abernten, Reinigen des Feldes, Transport der Feldfrüchte zum Dorf

Übersicht der geschlechtlichen Arbeitsteilung bei den landwirtschaftlichen Tätigkeiten.

Durch die langen Absenzen der Männer wurden in Upinhuaya traditionell definierte Kategorien geschlechtlicher Arbeitsteilung aufgeweicht. Gegenwärtig besteht eine tiefe Spaltung von gesellschaftlicher Norm und gelebter Realität. Die Frauen müssen Männern

zugeordnete Arbeiten für die Sicherstellung der Nahrungsmittelversorgung übernehmen. Aus diesem Grund kann die Kategorie „exklusiv männlich“ unter „beide“ gereiht werden.

Die geschlechtliche Arbeitsteilung findet außerhalb der mit Feldbau verbundenen Tätigkeitsbereiche ihre Fortsetzung.

exklusiv weiblich	exklusiv männlich
Brennholz sammeln	Lehmziegelherstellung und Hausbau
Ernte der Tagesration Feldfrüchte	Transporte mit Tieren in weite Entfernungen
Kochen	Sammeln von Räucherharz
Kinderpflege	Reisen zu entfernten Tauschpartnern
Pflege des Gehöftes	
Weben	
Tiere hüten	
Konservierung der Feldfrüchte	
Wassertragen	

Geschlechtliche Arbeitsteilung nicht direkt mit Feldbau verbundener Tätigkeiten.

Die geschlechtliche Arbeitsteilung zeigt eine Korrelation mit Geschlecht, Altersgruppe und Aufenthaltsort. Über zwölfjährige Personen und ältere Männer bis vierzig Jahren setzen ihre Arbeitskraft grossteils für landwirtschaftliche Tätigkeiten in den *Yungas* ein. Verheiratete Frauen über zwanzig Jahren mit Kindern sowie ältere Frauen verweilen im Dorf.

1.2.5.2 Mink´a und Ayni

Kooperation ist ein Mittel zur **temporären Konzentration von Arbeitskraft**. Die üblichen Arten des Transfers im Andenraum sind *Mink´a* und *Ayni*.

- Der Ausdruck ***Mink´a*** hängt mit *minkasitha*, **"etwas für sich mieten"** (Bertonio 1984:II, 222; De Lucca 1983:307), zusammen. Diese "Miete" bezieht sich hier auf die Arbeitskraft und wird in Feldfrüchten, einer Tagesration Kokablätter und einem Mittagessen beglichen. Die Erntearbeiten finden unter größerem Zeitdruck als die Aussaat statt. Für die zügige Erledigung benötigt man pro Feld und Tag zwei bis sechs Personen. Die Bodenvorbereitung eines Feldes mit 250 m² verlangt drei Mann-Arbeitstage mit dem Trittgrabscheit. Diese Arbeitskraft wird großteils durch *Mink´a* aufgebracht.
- ***Ayni*** ist die zweite Möglichkeit die Arbeitskraft einer Haushaltsgemeinschaft kurzfristig um ein Vielfaches zu verstärken. Das Wort *Ayni* bedeutet **„die Verpflichtung für jemanden zu arbeiten, der nachher für einen arbeitet“** (vgl. Bertonio 1984:II,29) oder „die Verpflichtung zur Reziprozität“ (De Lucca 1983:53) – den Tausch von Arbeitskraft gegen Arbeitskraft. *Ayni* ohne Kompensation ist für Upinhuayeños unvorstellbar. Sie wird nur von alten Menschen in schwacher ökonomischer Position ohne Sanktionierung geduldet.

Die Organisation von *Min´ka* und *Ayni* erfolgt entlang reziproker (realer oder fiktiver) **verwandtschaftlicher Bindungen**. Ein Grossteil der Haushaltsgemeinschaften nützt diese Möglichkeiten der Rekrutierung zur Deckung der durch Migration verursachten Arbeitskraft-Defizite. Aus dieser Situation resultierende Konsequenzen sind:

- geringe Anzahl der bepflanzten Parzellen zur Sicherung der **direkten Subsistenz**
- Abnahme der lokalen **agrarischen Gesamtproduktivität**

- fortschreitende Verminderung der Qualität des **primären Produktionsmittels Boden** durch Erosion

1.2.6 Eigentumsverhältnisse und Grundbesitz

Der bolivianische Gesetzgeber sieht eine Revision der Landrechte vor (Stand 2003). Bis zum Inkrafttreten der neuen Regelungen gelten die 1994 formulierten Gesetze. Sie definieren den **bolivianischen Staat als Eigentümer allen Bodens auf nationalem Territorium**.

Dieser überlässt seinen Bürgern dessen Nützung in der Form von Besitz und auf der Basis von **Landtiteln** (Codigo Civil 1994:62-63). Wenngleich die Eigentumsverhältnisse von staatlicher Seite geklärt scheinen, kollidieren sie mit dem Gewohnheitsrecht der indigenen Gemeinschaften.

Die **Dorfgemeinschaft** ist nach indigenem Verständnis als **Vertreterin Pachamamas und der Ahnen Eigentümerin allen Bodens** in dem von ihr kontrollierten Territorium.

Sie überlässt diesen ihren Mitgliedern im Rahmen kollektiver Eigentumsformen zur Nutzung. Der Staat erscheint aus Perspektive der Dorfgemeinschaften als ein peripher wahrgenommenes Element der Macht. Man verdrängt ihn aus dem kommunalen und persönlichen Bereich durch Ignoranz (Rivera Cusicanqui 1984, Saignes 1986).

1.2.6.1 Grundbesitz und geo-ökologische Zone

Boden wird in Upinhuaya nur in Ausnahmefällen und unter Verwandten zur Ware. In der Praxis versucht man jede Veräusserung zu vermeiden. Die Comuneros unterscheiden am Ort ihrer Herkunft **drei Arten von Landbesitz** (Echazú 1983:151,164,166; Iriarte 1979:36-40; Ovando Sanz 1984:181; Rivera Cusicanqui 1984:39,57; 1983:134; Urquidi 1982:127,130,175).

Der Landbesitz in den *Yungas* wird einer einzigen Kategorie zugeordnet. Im Gegensatz zum Boden in Upinhuaya trat er bereits als Ware in das ökonomische System der Dorfgemeinschaft ein.

Die Kategorien des Landbesitzes korrelieren mit den lokalen Ökozonen:

- Privatbesitz am Boden der Sayaña und in den Yungas
- Kollektiver Besitz am Boden der Aynoka und der Circua

1.2.6.2 Privater Landbesitz

Sofern für upinhuayeñischen Boden Landtitel ausgestellt wurden, beziehen sie sich auf die Sayaña. Das bolivianische Erbrecht kollidiert mit den gewohnheitsrechtlichen bilateralen Vererbungsregeln der Aymara, da es die Ansprüche der Frauen nicht berücksichtigt (Giesel 1985:41, Boserup 1982:56, Carter und Mamani 1982:409-410). Dies führt zur Aufsplitterung derSayaña-Parzellen in immer kleinere Einheiten und zum kontinuierlichen **Prozess der Minifundisierung der ökologischen Zone** (Urquidi 1982:175).

Die Kultivierung mit Fruchtwechsel ohne Brache bewirkt eine permanente Beziehung zwischen dem Produktionsmittel Boden und den Produzenten ohne übergeordnetes organisatorisches Kontrollorgan Comunidad. Die Nutzungsrechte an Parzellen können

zeitlich begrenzt Verwandten gegen Anteil an Ernteprodukten übertragen werden. Auf diese Weise wird dem Argument der Nichtbenutzung und der Aneignung durch Dorfgemeinschaftsmitglieder im eigentlichen Sinn des Wortes „der Boden entzogen".

Der Besitz an kultivierbarem Land in den Yungas ist ebenfalls durch die Agrargesetze geregelt. Er wird als **bäuerliches Anwesen oder Kleinbesitz** klassifiziert, für welchen Steuern bezahlt werden müssen. Die Landtitel, sofern welche ausgestellt wurden, beziehen sich immer auf privaten Bodenbesitz.

Ein wesentliches Merkmal dieser Zone ist das ausreichende Vorhandensein des primären Produktionsmittels "fruchtbarer Boden". Gleichzeitig besteht ein **Mangel an Arbeitskraft** für dessen Bearbeitung (Spedding 1994:41).

Die Upinhuayeños schlossen sich in den Yungas dort bereits bestehenden bäuerlichen Kooperativen an (Albó 1983:52; Echazú 1983:151,182-183; Ovando Sanz 1984:183). Sie erwarben ihre Grundstücke zum Großteil durch Kauf. Alison Spedding (1994:43-44) beschreibt die gegenwärtige Situation folgendermaßen:

"Betrachtet man die Menge an Ländereien, die den Besitzer wechseln, ist der Kauf die wichtigste Art von Transaktion. Viele Übergaben finden in dieser Form statt, einschließlich jener zwischen Brüdern oder Eltern und Kindern. Teilweise geschieht dies, weil viele Personen nicht im Besitz eines rechtmäßigen Titels ihrer eigenen Grundstücke sind und wenn sie diese kaufen erhalten sie zumindest in reduzierter Form ein Papier als Bestätigung ihres Besitzes." (Orig. Sp., eig. Übers.)

Upinhuayeños mit Landbesitz in *yungeñischen* Kooperativen bewegen sich in **zwei unterschiedlichen, ineinander verzahntenProduktionsverhältnissen**. Die damit verbundenen Gegensätze sind nicht nur geographisch und agrartechnisch sondern auch eigentumsrechtlich definiert durch:

- gänzlich privater Besitz an Boden in den *Yungas* mit dem bolivianischen Staat als Eigentümer allen Bodens
- überwiegendem Anteil an kollektivem Besitz an Boden am Ort der Herkunft Upinhuaya mit Pachamama und den Ahnen als Eigentümer (Link: Rituelle Aspekte) (Urquidi 1982:175, Schaedel 1985:505-509, Yamamoto 1985:89).

1.2.6.3 Kollektiver Landbesitz

Die Felder **direkt oberhalb des Siedlungsbereiches** befinden sich in **Kollektivbesitz** (Echazú 1983:166). Die Organisation der langen und verzahnten **Rotationszyklen** obliegt der Verantwortung eines **Kontrollorganes** - der jeweils für ein Jahr amtenden politischen Autoritäten. Auf diese Weise entstehen an einem Ort der Kultivierung (nach Wechsel in eine neue Zone sind es kurzfristig zwei) in langzeitliche Zyklen eingebundene Beziehungen zwischen den Produzenten und dem primären Produktionsmittel Boden mit der Comunidad als übergeordneter Instanz. Silvia Rivera Cusicanqui (1984:39) drückt dies folgendermassen aus:

"*Die weit voneinander entfernten Lagen und die kommunale Kontrolle der Rotationszyklen hindern die Familien an individuellen Entscheidungsprozessen bezüglich der Produktion dieser Parzellen. Darüberhinaus bewirkt die familiäre Vernetzung der für die aynokas Landtitel innehabenden Haushaltsgemeinschaften Entstehung von Solidarität und Kooperation zwischen den einzelnen Familien, welche den inneren Zusammenhalt der Gemeinschaft stärken."* (Orig. Sp., eig.Übers.).

Kartoffelfelder in der Zone Aynoka. Neben dem bepflanzten Quallpa-Bereich befindet sich ein unbepflanzter und in Brache befindlicher. Foto: Eva Fischer.

Die Hochweiden der ***Circua*** sind ebenfalls **Kommunalbesitz**. Sie werden von allen Mitgliedern der Gemeinschaft zu individuell gewählten Zeiten genützt.

1.2.7 Güterzirkulation

Die wirtschaftlichen Aktivitäten ausserhalb der agrarischen Produktion betreffen vor allem die Güterzirkulation:

- **interne, horizontale Güterzirkulation**
- **externe, vertikale Güterzirkulation und periodische Regionalmärkte**

Die interne, horizontale Zirkulation bezieht sich auf den Transfer von Gütern innerhalb einer Dorfgemeinschaft. Sie kann nach Scott Cook (1973:834, 836) als intercommunity distribution bezeichnet werden. Die Tauschpartner bewegen sich in zwei von ihnen kontrollierten Produktions-Systemen. Diese erscheinen unter dem Aspekt der zirkulierenden Güter als eine Einheit.

Die externe, vertikale Güterzirkulation findet unter Partnern aus komplementären ökologischen Zonen und unterschiedlichen Produktionsstrukturen statt (Schoop 1984, Murra 1977:75-77, Onuki 1985:351, Harris 1978:51-51, 56-60, Saignes 1985). Scott Cook (1973:834, 836) nennt sie intercommunity trade.

1.2.7.1 Interne, horizontale Güterzirkulation

Alle in Upinhuaya produzierten Feldfrüchte und deren durch Konservierung gewonnenen Produkte werden mit einem **Wert** assoziiert. Dieser kann nur zum Teil durch die in ihre Produktion investierte Menge an Arbeitskraft erklärt werden. Bohnen zum Beispiel, rangieren an letzter Stelle, wenngleich für ihre Kultivierung mehr Arbeitstage aufgebracht werden als für Mais oder Kartoffel. Ein Produkt hoher Wertigkeit ist *Oca k'isa*, die sonnengetrockneten *Oca*-Spalten mit süßlich-apfeligem Geschmack.

Die **Feldfrüchte der *Yungas*** bilden eine Gruppe von **Produkten mit hohem Tausch- und Prestigewert**. Vom Blickwinkel der dörflichen Ökonomie aus betrachtet, erscheinen sie als knappe Luxusgüter. Ein Großteil des erwirtschafteten Mehrproduktes *yungeñischer* Agrarproduktion wird durch Verkauf auf dem nationalen (und damit indirekt auch auf dem

internationalen) **Markt** für Upinhuaya nutzbar gemacht. Diese Strategie ermöglicht den Erwerb weiterer Nahrungs- und Genussmittel mit Tauschwert.

Kokablätter, Alkohol, Zigaretten und Räucherharz bilden eine Gruppe von Produkten mit hohem Tauschwert. Diese können nur mit Geld erworben werden.

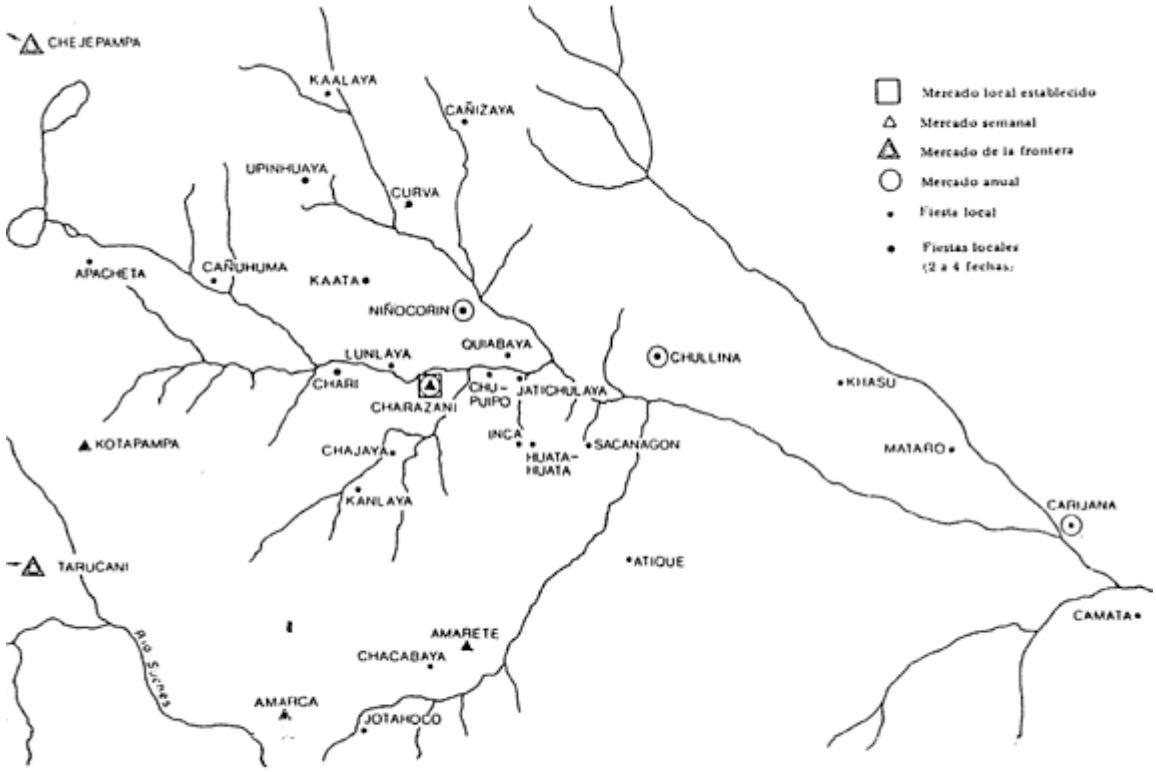
Ein Grossteil der Transaktionen findet unter Verwandten unterschiedlichen Grades statt (Cook 1973: 836, 837). Mit der Abnahme des Verwandtschaftsgrades steigt die Menge oder die Qualität der vom Tauschpartner eingeforderten Produkte.

landwirtschaftliche Produkte oder konservierte Nahrungsmittel	können getauscht werden gegen
Mais, *Oca k'isa*, *Papaliza*	Kartoffel, *Oca*, *Khaya*, Bohnen
Kartoffel	Mais, *Oca k'isa*, *Papaliza*, *Khaya*, Bohnen
Oca, *Khaya*	Mais, *Oca k'isa*, *Papaliza*, Bohnen, Kartoffel
Bohnen	Mais, *Oca k'isa*, *Papaliza*, Kartoffel, *Oca*, *Khaya*
Orangen	Mais, *Oca*, *Oca k'isa*, *Papaliza*, *Khaya*, Kartoffel, Bohnen
Kaffee	Mais
Kokablätter	Räucherharz, Alkohol, Zigaretten
Räucherharz	Alkohol, Zigaretten

Übersicht im internen, horizontalen Tauschsystem zirkulierender Produkte. Hier wird die Tendenz des Systems zur gleichmäßigen Verteilung von Lebens- und Genussmitteln unter den Dorfgemeinschaftsmitgliedern deutlich.

1.2.7.2 Externe, vertikale Güterzirkulation und periodische Regionalmärkte

Das **Netzwerk gegenseitiger Transferbeziehungen** verbindet Comuneros der näheren und der weiteren Umgebung miteinander (Bastien 1978:120,121; Bouysse Cassagne 1987:340-347; Dollfus 1981:15ff; Harris 1978:51-52,56-60; Murra 1977:75-77; Onuki 1985:351; Pease 1985:141; Saignes 1985:96,172; Schaedel 1985:505; Troll 1987:32-36; Yamamoto 1985:95). Es bestätigt die **Rolle der ökologischen Nischen als bestimmende Faktoren andiner Ökonomien**.



Lage der mit Upinhuaya in Tauschbeziehung stehenden Dorfgemeinschaften (nach Wolfgang Schoop 1984:50 und Modifikationen von Eva Fischer).

Die Basis dieses Systems besteht für Upinhuayeños in der **Spezialisierung auf das agrarische Mehrprodukt Bohnen**.

Diese Feldfrucht gedeiht auf den Böden der *Sayañas*. Sie ist unempfindlich gegen Trockenheit, wird dicht gepflanzt und verträgt karge Böden. Sie verlangt einen geringen Mehraufwand an Arbeitskraft zur Gewinnung einer genügenden Menge des Mehrproduktes (Rehm und Espig 1976:127-129).

Die *yungeñische* Produktion von **Kokablättern** ist ebenfalls eine Spezialisierung auf ein agrikoles Mehrprodukt. Im Transfer wird es zur Ware mit Geldwert. Durch diese Strategie treten **zwei ökonomische Systeme miteinander in Verbindung** (Godelier 1973:234):

- das System der ohne allgemeines Äquivalent auftretenden **Warenwirtschaft** und
- das System der **Nichtwarenwirtschaft**

Mit dem regionalen Zentrum Charazani verbindet die Comuneros ein asymmetrisches Transferverhältnis. Es beruht auf den Ausläufern feudaler Strukturen und der Ausbeutung der bäuerlichen Bevölkerung.

Der wichtigste **Markt** der Region ist der Sonntagsmarkt in Charazani. Weitere lokale Märkte werden im Jahresrhythmus und in Verbindung mit lokalen Festen abgehalten. In Grenznähe finden auf peruanischem Gebiet in regelmäßigen Abständen große Märkte statt. Diese werden von den Bewohnern der interandinen Täler für den günstigen Erwerb von Mehl und Zucker frequentiert (Schoop 1984:44,50).

1.2.8 Rituelle Aspekte

Die **Kultivierung von Land ist eng mit Ritual und dem Sakralen** verbunden. Die **Erdoberfläche** ist bereits durch die in ihr **lokalisierbare weibliche spirituelle Kraft** Pachamama Teil des sakralen Bereiches (Bastien 1978; Bouysse-Cassagne 1987:176,242; Duvoils 1986:514-517; Carter y Mamani 1982:21,41-55; van den Berg 1984, Urton 1981:39-54).

Jede neuerliche Benützung der kollektiv bewirtschafteten *Aynokas* nach der Brache wird mit dem Ritual *La paga para la pachamama* eingeleitet, das einen wichtigen Stellenwert im Weltbild der andinen Kulturen einnimmt. Damit wird die **reziproke Beziehung zwischen dem spirituellem Wesen und den Menschen** bestätigt und gefestigt. Gleichzeitig wird von Pachamama die Fruchtbarkeit der Felder erbeten.

Die Zeremonien sind fester Bestandteil des **rituellen Jahreszyklus**. Andere, wie das Regenrufen oder die Beschwichtigung Pachamamas werden spontan durchgeführt sobald besorgniserregende Unregelmäßigkeiten vorliegen. Diese können sich in zu langen Trockenperioden und Verspätungen der Regenzeiten äussern.

Ein mehrmals täglich praktiziertes Ritual während der Feldarbeit ist das **Opfern von Kokablättern** während des Kauens und nach den Mahlzeiten.

Der gesamte **Berg,** auf dem Upinhuaya und seine Nachbar-Dorfgemeinschaften liegen, seine brachliegenden und seine kultivierten Zonen, sind **Teil eines sakralen Koordinatensystems**. An dessen rituell-strategischen Punkten befinden sich Erdschreine, in welche regelmäßig Opfergaben gelegt werden (Bastien 1978:58,59). Upinhuayeños und ihre Nachbarn betrachten ihn als einen menschenähnlichen Körper. Die Seen der Hochebene bilden seine Augen und bestimmte Hügel die Brüste. Er hat Arme und Beine, Bauch und Herz. Jede der auf ihm lebenden Dorfgemeinschaften ist für die rituelle Pflege eines dieser Teile verantwortlich – das Dorf Upinhuaya beispielsweise für seinen linken Arm.

Upinhuayeños klassifizieren die Welt nach den Kategorien **belebt/unbelebt** und **männlich/weiblich**. Aufgrund eines seiner charakteristischen Merkmale –er verfügt über eine weibliche Brust- ist der belebte Berg-Körper ein weibliches Wesen, nämlich Pachamama selbst (Fischer 2002).

Von einer kleinen Hochebene über den Dorf wachen die petrifizierten Ahnen über das Wohl der Dorfgemeinschaft und über deren Felder. Die Berggipfel der näheren und weiteren Umgebung sind feste Punkte im sakralen Koordinatensystem der lokalen rituellen Geographie.

1.2.9 Bibliographie

- Bastien, Joseph 1978: *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Los Angeles.
- Bastien, Joseph 1985: Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology. *American Anthropologist* 87(3):595-611.
- Bertonio, Padre Ludovico 1984 [1612]*: Vocabulario de la Lengua Aymara.* La Paz.
- Boserup, Ester 1982: *Die ökonomische Rolle der Frau in Afrika, Asien, Lateinamerika*. Stuttgart.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika 1981: *Subsistenzproduktion und erweiterte Reproduktion. Ein Beitrag zur Produktionsweisendiskussion.* Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie (Frankfurt), 14:31-51.

- Bouysse- Cassagne, Thérèse 1978: L´espace aymara: urco et uma. *Annales* 33(5-6):1057-1080.
- Bouysse- Cassagne, Thérèse 1987:*La Identitad Aymara. Aproximación Historica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz.
- Carter, William E. y Mauricio Mamani 1982: *Irpa Chico.* La Paz.
- Cook, Scott 1973: Economic Anthropology: Problems in Theory, Method, and Analysis. In: John J. Honigman (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology* , Chicago, 795-860.
- Dalton, Georg 1960: A Note of Clarification on Economic Surplus. *American Anthropologist* 62:483-490.
- Dalton, Georg 1961:Economic Theory and Primitive Society. *American Anthropologist* 63:1-25.
- Dalton, Georg1963: Economic Surplus once again. *American Anthropologist* 65:388-394.
- De Lucca, Manuel 1983: *Diccionario Aymara-Castellano Castellano-Aymara*.La Paz.
- Dollfus, Oliver 1981:El Reto del Espacio Andino. *Peru Problema* 20. Lima.1981
- Dollfus, Oliver 1996(1992): Los Andes como Memoria. In: Pierre Morlon (Hrsg.) *Comprendre l´agriculture paysanne dans les Andes Centrales-Pérou-Bolivie* (Paris), 11-29.
- Duvoils, Pierre 1986: *Cultura Andina y Represion. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías*. Cajatambo siglo XVII. Archivos de historia andina/5, Centro de estudios rurales Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Echazú Alvarado, Jorge 1983: *Los Problemas Agrario Campesinas de Bolivia*. La Paz.
- Eich, Dieter 1983: *Ayllú und Staat der Inka*. Frankfurt am Main.
- Giesel, Elisabeth 1985: Veränderungen der Stellung der Aymara-Frau im nördlichen Altiplano Boliviens. Unveröffentlichte Diplomarbeit, Universität Göttingen.
- Girault, Louis: 1987: *Kallawaya. Curanderos itinerantes de los Andes*. La Paz.
- Godelier, Maurice 1973: *Ökonomische Anthropologie.* Hamburg.
- Godelier, Maurice 1990: *Arbeit, Natur, Gesellschaft*. Hamburg.
- Gronemeyer, Marianne1988: *Die Macht der Bedürfnisse*. Hamburg.
- Harris, Olivia 1985: Ecological Duality and the Role of the Center: Nothern Potosí. In: Shozo Masuda, Izumi Shimada and Craig Morris (Hrsg.), *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity* (Tokyo), 311-335.
- Henman, Antony 1981: *Mama Coca.* Bremen: Verlag Roter Funke.
- Herskovits, Melville J. 1968:Economizing and Rational Behavior. In: Edward E. Le Clair jr. and Harold K. Schneider (Hrsg.), *Economic Anthropology* (New York), 40-55.
- Iriarte, Gregorio P.1979: *El Cooperativismo y la Comunidad Indigena*. Colecciòn LUCES Y SOMBRAS Nr.2. La Paz.
- Lukas, Helmut et al. 1977/78: Kula- Gimwali. Analyse der Güterklassen und Zirkulationssphären bei den Trobriandern. Unveröffentlichter Beitrag zum Seminar: Marktorganisation und Surplus, Leiter Univ.- Prof. Dr. Walter Dostal. Wien.
- Murra, John 1978: "Los limites y limitaciones del "archipiélago vertical“ en los Andes. *Avances* 1:75-80.

- Murra, John 1996(1992):El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos y el Modelo del Archipiélago, In: Pierre Morlon (Hrsg.) *Comprendre l´agriculture paysanne dans les Andes Centrales-Pérou-Bolivie* (Paris), 122-130.
- Murra, John 1996(1992):Quince Años después: Balance de la Noción de Archipiélago. In: Pierre Morlon (Hrsg.) *Comprendre l´agriculture paysanne dans les Andes Centrales-Pérou-Bolivie* (Paris), 130-137.
- Onuki, Yoshio 1985: The Yunga Zone in the Prehistory of the Central Andes: Vertical and Horizontal Dimensions in Andean Ecological and Cultural Processes. In: Shozo Masuda, Izumi Shimada und Craig Morris (Hrsg.), *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity* (Tokyo), 339-356.
- Orlove, Benjamin S., John C. H. Chiang and Mark A. Cane 2000 "Forecasting Andean rainfall and crop yield from the influence of El Niño on the Pleiades visibility". *Nature* 403:68-71.
- Ovando Sanz 1984: *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia.* La Paz.
- Pasolini, Pier Paolo 1998: *Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*. Berlin.
- Pease, Franklin G. Y.1985: Case and Variations of Verticality in the Southern Andes. In: Shozo Masuda, Izumi Shimada und Craig Morris (Hrsg.), *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity* (Tokyo), 141-160.
- Rehm, Sigmund und Gustav Espig 1976: *Die Kulturpflanzen der Tropen und Subtropen*. Stuttgart.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 1983:Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El moviemento "katarista“, 1970- 1980. In: René Zavaleta Mercado (Hrsg.), *Bolivia, hoy* (Mexico),129-168.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 1984 : *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz.
- Saignes, Thierry 1985: *Los Andes Orientales: Historia de un Olvido.* CERES: Serie Estudios Historicos 2. Cochabamba.
- Saignes, Thierry 1986: Las sociedades de los Andes frente al Estado republicano. In: Jean-Paul Deler und Yves Saint-Geours (Hrsg.), *Estados y Naciones en los Andes* (Lima), 173-212.
- Saignes, Thierry et Pierre Morlon 1996(1992): Del Archipiélago Ètnico al Minifundio. In: Pierre Morlon (Hrsg.) *Comprendre l´agriculture paysanne dans les Andes Centrales-Pérou-Bolivie* (Paris), 136ff.
- Schaedel, Richard P. 1985:Discussion: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity. In: Shozo Masuda, Izumi Shimada und Craig Morris (Hrsg.), *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity* (Tokyo), 505-509.
- Schoop, Wolfgang 1984:Intercambio de productos y „movilidad regional“ en el valle de Callahuaya. In: ohne Angabe des Editors, *Espacio y Tiempo en el Mundo Callahuaya* (La Paz), 35-58.
- Troll, Carl y Stephen Brush 1987: *El Eco-Sistema Andino.* La Paz.
- Urton, Gary 1981:On *the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*. Austin.

- Urquidi, Arturo 1982: *Las comunidades indigenas en Bolivia*. La Paz.
- Van den Berg, Hans 1985: *Diccionario Religioso Aymara*. Iquitos.
- Werlhof. Claudia 1983: Auf dem Wege zu einer neuen Zwangsarbeit? Frauenarbeit im Agrarsektor Venezuelas. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*. Neue Verhältnisse in Technopatria. Zukunft der Frauenarbeit
- Yamamoto, Norio 1985: The Ecological Complementarity of Agro-Pastoralism: Some Comments. In: Shozo Masuda, Izumi Shimada und Craig Morris (Hrsg.), *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity* (Tokyo), 85-99.
- Codigo Civil 1994. Cochabamba: EDITORIAL SERRANO.
- Geo spezial Nr. 5, Oktober 1997

1.3 Beseelte Natur: Weltbild, Landschaft, Kosmos

Verehrung der Bergötter in den Anden. Aus der Bilderchronik des Guamán Poma de Ayala.

Naturkonzeptionen sind in Weltbildern verankert. Weltbilder sind kollektive Bedeutungssysteme und wirken auf Denken und Handeln der Menschen ein: Sie umfassen **Kosmologie und Menschenbild**, sie schreiben etwa die Stellung des Menschen in der Welt fest und definieren seine Beziehung zur Natur.

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. Sie sind eng miteinander verbunden und aufeinander

wirken ein (vgl. u.a. Descola und Palson 1996, Gingrich und Mader 2002, Halbmayer und Mader 2004).

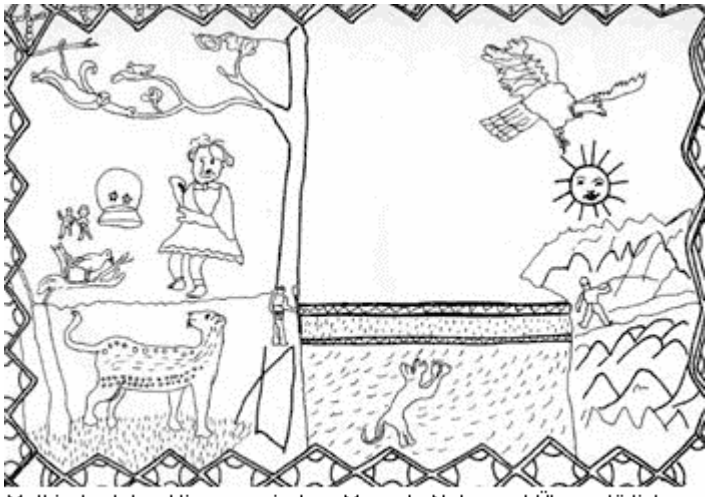
Indianische Weltbilder verfügen über einige grundlegende Gemeinsamkeiten:

- Das bezieht sich zum einen auf **Form und Ordnung des Kosmos**, der als ein vielschichtiger Weltenraum verstanden wird, dessen Ebenen oder Zonen von unterschiedlichen Wesenheiten bevölkert werden.
- **Landschaft** wird oft als Ergebnis der Handlungen von göttlichen Wesen angesehen. Viele Mythen erzählen, wie einzelne Orte durch mythische Ereignisse geformt oder erschaffen wurden. Bestimmte Plätze (z.B. Flüsse, Felsen) sind auch Wohnstätten von Geistwesen, die als ihre die Besitzer gelten (vgl.z.B. Santos Granero 2004, Polia Meconi 1996).
- **Mythische Landschaften** (*mythscapes*) stehen oft in einem engen Zusammenhang mit situierten Alltagspraktiken. Bei den Piaroa konstituieren diese Alltagspraktiken (z.B. Jagen, Kochen, Pflanzen) jeweils eigene, multiple Welten. Eine Analyse der Schöpfungsmythen zeigt die Entstehung der Kunst der kulinarischen Fertigkeiten (Feuer, Kochen, Pflanzen, Jagd, Fischfang, Hexerei) und ihren ambivalenten Charakter in einer grotesken mythischen Komödie zwischen den Heroen Kuemoi and Wahari und deren frevelhaftem Übermut (vgl. Overing 2004, Overing and Passes 2000).
- Die Bewohner des Kosmos weisen alle **spirituelle Qualitäten** auf: Das gilt für Tiere, Pflanzen, Menschen, göttliche Gestalten, Kulturheroen und Geister.
- Durch die Interaktionen der Menschen mit verschiedenen machtvollen Wesen wurde in der mythischen Zeit die Natur sowie die menschliche Gesellschaft aus einem bestehenden Kosmos geformt. Einige von ihnen agierten als Kulturheroen, die den Menschen Wissen brachten, und werden in der Gegenwart als Herrn oder Herrinnen bestimmter Kräfte, Kenntnisse und Tätigkeiten verehrt und beschworen.
- Die spirituellen Qualitäten von Landschaften werden auch im Rahmen des Tourismus neu interpretiert und kommerziell genutzt, z.B. in Vilcabamba, Peru.
- Indianische Kosmologien unterscheiden meist **zwei verschiedene Dimensionen**, Sichtbares und Unsichtbares (Matteson Langdon 1992:13) oder eine Alltagswelt und eine „andere Welt" (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 Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Dimensionen der Welt mit besonderen Qualitäten stellt aber keine kategorische Trennung dar. Indianische Weltbilder sind vielmehr generell als **synthetisch** zu bezeichnen, sie konzipieren die **kosmische Ordnung als ein Beziehungsgefüge**, das von einer "ontologischen Triade" bestimmt wird, die Natur, menschliche Gesellschaft und Spirituelles umfasst (Viveiros de Castro 1992:29).

Die verschiedenen Dimensionen der Welt sind durch ein **Netzwerk von Beziehungen** verbunden: Dieses stellt symbolische und aktive Verbindungen zwischen den einzelnen Komponenten her und bildet die Grundlage für ein dynamisches Prinzip von Wechselwirkungen. Die Verflechtungen bilden auch den Rahmen für den Umgang mit Körper, Denken und Fühlen und somit die Grundlage für das Menschenbild in diesen Kulturen.

1.3.1 Theoretische Konzepte zum Verhältnis Mensch, Natur und Geist(er)



Mythische Interaktionen zwischen Mensch, Natur und Übernatürlichem. Zeichnung Olimpia Vargas, Ecuador. In Foletti-Castegnaro 1993:59.

In den vergangenen Jahren entstanden **verschiedene theoretische Modelle,** die sich mit den **Beziehungen von Mensch, Natur und Übernatürlichen** in indianischen Kulturen (besonders des Amazonasraums) auseinander setzen. Sie versuchen entweder ein **zentrales Prinzip der kosmischen Logik dieser Region** zu definieren oder untersuchen einzelne Komponenten des Bedeutungssystems im Detail. Drei dieser Modelle möchte ich hier ansprechen:

- den neuen **„Animismus"**, wie ihn **Philippe Descola** vertritt (Descola 1992, 1996),
- den **„Perspektivismus"**, der u.a von **Tânia Stolze Lima** und **Kai Århem** beschrieben wird (Lima 1999, Århem 1996) sowie
- den **„Multinaturalismus"** von **Eduardo Viveiros de Castro** (Viveiros de Castro 1998).

1.3.1.1 Soziale Beziehungen zwischen Natur und Kultur

Philippe Descola geht von der Tatsache aus, dass der Gegensatz von Natur und Kultur im Sinne von Lévi-Strauss zwar als analytisches Instrument bei der Untersuchung von Mythen, Ritualen oder Weltbildern von Nutzen ist, in vielen Fällen aber keine Entsprechung im Verständnis der Indigenen hat: Für die amazonischen Kulturen ist dieser Gegensatz oft völlig bedeutungslos, sie beschäftigen sich vielmehr mit der Kontinuität zwischen den beiden Sphären (Descola 1992: 113-14, Descola und Pállson 1996).

Descola geht es in erster Linie um das Erfassen von **Schemata der Praxis**, die Handlungsprinzipien für den Umgang mit anderen Wesen zum Ausdruck bringen. Es handelt sich dabei um **Prinzipien der Konstruktion sozialer Realität**, welche sich primär in den Beziehungen zwischen den Menschen und ihrer natürlichen Umgebung manifestieren.

Im Amazonasraum - und auch anderswo - bestehen solche Beziehungen aus einer Kombination von totemischen und animische Elementen:

- Im Rahmen des Totemischen bilden Pflanzen und Tiere Stimuli für die taxonomische Phantasie, die morphologischen und aetiologischen Unterschiede dieser Wesen werden zu Modellen für die Konstruktion von Differenz.
- Das Animische basiert auf dem Glauben, dass die Natur über eine eigene spirituelle Qualität - über eine „Seele" - verfügt und somit Menschen persönliche und soziale Beziehungen mit „Naturwesen" eingehen können.

Der Animismus beruht demzufolge auf einer **sozialen Kontinuität zwischen Natur und Kultur**: In diesem Prozess werden den natürlichen Phänomenen menschliche Attribute zugeschrieben. Dieselben Kategorien, die das menschliche Leben organisieren, prägen auch die Beziehungen zwischen Mensch und Natur. Das Verhältnis des Menschen zur Umwelt stellt sich bei Descola daher als ein **Feld sozialer Beziehungen und sozialer Praktiken** dar (Descola 1992, 1996).

Berge als soziale Wesen in der andinen Kosmologie.
In Zaruma 1989: 45.

1.3.1.2 Andere Perspektiven

Vampirgeister auf Menschenjagd.
In Foletti-Castegnaro 1993: 99.

Tânia Stolze Lima zeigt in ihrer Arbeit über Jagd und Kosmologie bei den Juruna (Tupi), dass die verschiedenen Wesen der Welt - in diesem Fall Menschen, Tiere und Totenseelen bzw. Geister - einander aus unterschiedlichen Perspektiven wahrnehmen und dementsprechend miteinander interagieren (Lima 1999). Viveiros de Castro fasst diese **indigene Theorie der unterschiedlichen Betrachtungsweisen** folgendermaßen zusammen:

Die Art und Weise, in welcher die Menschen andere Wesen der Welt, etwa Tiere, Geister, Tote oder Götter wahrnehmen, unterscheidet sich stark von jener Art und Weise, wie solche Wesen sich selbst, die Menschen oder andere Kategorien von Subjekten betrachten.

Während Menschen normalerweise Menschen als Menschen, Tiere als Tiere und Geiser als Geister sehen, (falls sie Geister sehen), so betrachten

- Geister die Menschen oft als Tiere und somit als Beute,
- die Tiere wiederum sehen die Menschen als Geister oder als andere Tiere,
- sich selbst betrachten Tiere oder Geister meist als Menschen: Sie verstehen sich als anthropomorphe Wesen, die in eigenen Häusern und Siedlungen leben und ihre eigene Lebensweise oder Kultur haben. Ihre Nahrung nehmen sie als menschliche Nahrung war: So betrachtet etwa der Jaguar Blut als Maniok-Bier, für den Geier sind Maden wie gegrillter Fisch.

Die verschiedenen Wesen unterliegen somit wechselseitig unterschiedlichen Formen der Wahrnehmung und Kategorisierung (Viveiros de Castro 1998:470). Der Perspektivismus kommt in der Mythologie zum Ausdruck, durchzieht aber auch viele Bereiche von Kosmologie und Ritual.

1.3.1.3 Multinaturalismus oder die vielen Kleider der Seele

Viveiros de Castro zu Folge unterscheiden sich die verschiedenen Wesen des Kosmos durch ihre „Naturen" voneinander:

- Das **westlich- naturwissenschaftliche Denken** ist seiner Ansicht nach durch einen **„ontologischen Multikulturalismus"** gekennzeichnet. Dabei wird die Natur - der Körper - als die gemeinsame Dimension aller Wesen betrachtet, sie verbindet Mensch und Tier, die sich aufgrund ihres Geistes oder ihrer Seele sowie im weiteren aufgrund ihrer Kultur voneinander unterscheiden. Im Rahmen der Eroberung Amerikas wurde deshalb auch lange diskutiert, ob die Indianer eine Seele haben und dadurch der Kategorie Mensch zuzuordnen seien. So ist der Mensch in seiner biologischen (tierischen) Dimension Objekt der Naturwissenschaft, während er in seiner geistigen (spezifisch menschlichen) Dimension ein geistiges und kulturelles Wesen darstellt.
- Im Gegensatz zu diesem Modell steht der **indianische „Multinaturalismus".** Er geht von der Gleichartigkeit des Geistes bzw. der „Seele" aller Wesen aus, die jedoch verschiedene Körper oder „Naturen" besitzen. Alle Bewohner des Kosmos besitzen eine Seele und Subjektivität - also auch Geist und Kultur. Sie unterscheiden sich voneinander durch ihren **Körper, der das Spezifische und Andere einer Kategorie von Subjekten ausmacht**. Aus diesem Grund ertränkten Indianer während der Eroberungskriege europäische Gefangene, um an der Reaktion ihres Körpers zu erkennen, ob sie Menschen oder Geister seien (Viveiros de Castro 1998: 475).

Im westlichen Denken bildet also der Geist die Differenz zwischen den Wesen, das indianische Denken hingegen postuliert eine metaphysische Kontinuität und eine physische Diskontinuität des Kosmos.

Körper und Geist werden jedoch in indianischen Kulturen nicht so streng voneinander getrennt wie im Abendland, sondern stellen vielmehr **ein Kontinuum** dar: Daraus ergibt sich auch die **transformative Kapazität den Wesenheiten**, die in den Metamorphosen der indianischen Kosmologie und Mythologie so bedeutsam ist. Der Körper ist in diesen Verwandlungsprozessen als Kleidung zu verstehen, die von den Subjekten auch gewechselt werden kann und die ihnen verschiedene Fähigkeiten in unterschiedlichen Kontexten verleiht.

Der Multinaturalismus im Sinne der **transformativen Eigenschaften der Wesenheiten** prägt die mythischen Erzählungen auf verschiedenen Ebenen, etwa auch in bezug auf die Charakteristika der mythischen Zeit: Hier werden die unterschiedlichen Perspektiven und Naturen aufgelöst, alle Wesen gehören einer einzigen Spezies an, obwohl ihre Handlungsweisen oft schon auf zukünftige Seinsformen, auf ihre Differenzierung durch andere Körper-Kleider verweisen (Viveiros de Castro 1998).

1.3.1.4 Natur, Spirtualität und Macht

Ein anderes wichtiges Element dieses Bedeutungsgefüges ist die enge konzeptuelle **Verflechtung von Geist und Macht** oder Kraft, die das Weltbild von vielen indianischen Gesellschaften prägt. So ist das Spirituelle in seinen verschiedenen Manifestationen auch immer mit verschiedenen Kapazitäten verbunden, es ist eine Macht oder Kraft, die in unterschiedlichen Kontexten zur Wirkung kommen kann.

Die **Person** wird in diesem Sinne als Machtinstallation verstanden: Macht gilt als Attribut der Person und steht in Zusammenhang mit spirituellen Komponenten, die sich als besondere Fähigkeiten und Eigenschaften manifestieren. Diese kommen im weiteren als Erfolg in verschiedenen Tätigkeitsbereichen zum Ausdruck und bilden die Basis für das Erlangen von sozialem Status.

Diese Formen von Geist sind keineswegs allen Personen und Wesen in gleichen Maß zu eigen, sondern etablieren - neben den Körpern - Differenz zwischen einzelnen Individuen und Gruppen. So ereignen sich die vielfältigen Transformationen auch nicht beliebig, sondern stehen in Zusammenhang mit bestimmten Beziehungen zwischen den Wesen oder ihren Komponenten und bringen die enge konzeptuelle Verbindung von Geist und Macht im indianischen Denken zum Ausdruck (Mader 2002).

1.3.2 Rituelle Praxis

Das komplexe **Netzwerk von Beziehungen** zwischen Natur, Mensch und Spirituellem (bzw. göttlichen Wesen) kommt besonders deutlich in verschiedenen rituellen Praktiken zum Ausdruck, welche die Nutzung von natürlichen Ressourcen begleiten.

So stellen in indianischen Kulturen **Jagen, Fischen oder Pflanzen** keine eindimensionalen Interaktionen des Menschen mit (natürlichen) Objekten dar. Soll eine solche Handlung effektiv sein, muß sie **auch den spirituellen Aspekten von Mensch und Natur Rechnung tragen**. Diese Einstellung kommt u.a. in **Riten** zum Ausdruck, welche etwa im Rahmen der Jagd oder rund um die Tätigkeiten des Bodenbaus zelebriert werden.

Um das **Jagdwild** (leichter) erlegen zu können, wird z.B.:

- der richtige Zeitpunkt für einen Jagdzug durch **Traumdeutung** bestimmt,
- das Jagdwild durch **Träume** und **magische Gesänge** wehrlos gemacht, oder
- mit dem **Herrn der Tiere** verhandelt, wieviel Jagdbeute den Menschen zusteht.

Um das Gedeihen von **Kulturpflanzen** zu gewährleisten, werden z.B.:
- der "Mutter Erde" **Opfer** dargebracht (z.B. in den Anden),
- **magische Lieder** gesungen, in denen sich die Frauen mit der mythischen "Herrin des Gedeihens" identifizieren (z.B. bei den Shuar und Achuar im Amazonasgebiet)
- **Tanzfeste** veranstaltet (z.B. bei den Tarahumara in Mexico).

Um die besonderen Kräfte **encanto)** und Bedeutungen eines rituellen Ortes für das Wohl der Menschen zu nutzen oder die spirituellen Wesen, die an diesem Ort weilen, zu verehren, werden z.B.
- **Pilgerfahrten** unternommen
- Rituale zelebriert
- schamanische Heilzeremonien durchgeführt

Solche Rituale sind in komplexe Weltbilder und kulturelle Gefüge eingebunden, sie sind Teil der **Kosmovision** im Sinne von Johanna Broda (z.B. Broda 1999, vgl. auch Boege 2002, Mader 2002). Solche Weltbilder bzw. Kulturen sind jedoch ihrerseits im wieder Veränderungen unterworfen.

1.3.2.1 Magische Jagdlieder

Der Wild- und Fischbestand des amazonischen Regenwaldes und seiner Gewässer, wildwachsende Früchte und Kräuter, Kulturpflanzen und Haustiere verkörpern eine große Vielfalt von Nahrungsmitteln. Frauen und Männer beschäftigen sich täglich mit der Nahrungsgewinnung, die nur infolge eines Wissensgefüges aus **technischen und spirituellen Elementen** erfolgreich sein kann. Bei den Shuar (Ecuador) spricht der Jäger das Tier, das er erlegen will - hier einen Affen - zuerst in einem Beschwörungslied *(anent*) an:

Chuparuma - Affe
Mein Schwager Chuparuma
Komm
Komm und schüttle die Äste

Du kommst
Du schwingst dich durch die Bäume
Mit Kratzen und Lärmen

Ich bin der Etsa-Knabe
Ich bin die Taube
Lautlos

Flügelschlagend komme ich
In Kreisen nähere ich mich dir
Ich bin der Ozelot

Als Ozelot
Komme ich unbemerkt
Näher und näher
Die anderen Tiere verstecken sich vor mir

Da erwache ich plötzlich
Im Fallen schon
Im Loslassen
Bring ich dich zu Fall
Ziehe ich dich zu mir.
(Gesungen von Juan Shiki in Rio Blanco, Ecuador, aufgenommen 1991)

In diesem Lied wird nicht nur das Wild als naher Verwandter angesprochen, der Jäger will vor allem die Eigenschaften von Tieren und mythischen Gestalten auf sich beziehen:

- die Fähigkeiten von Etsa (Sonne), dem großen Jäger der mythischen Zeit, der seine Beute nie verfehlte,
- die Lautlosigkeit des Flügelschlags einer Taube,
- die jägerische Perfektion der Raubkatzen.

Dem Lied wird **besondere Macht** zugeschrieben: Seine Worte sollen die Fähigkeiten des Jägers und das Verhalten des Jagdwilds beeinflussen (vgl. Mader 2002).

1.3.2.2 Die Seelen des Wilds erträumen

Bei den Shuar und Achuar im Amazonasgebiet leistet die **Jagd** in vielen Regionen bis heute einen wichtigen Beitrag zu Nahrungsversorgung. Die Jäger beherrschen hier eine Reihe von **rituellen Praktiken**, durch welche Erfolg bei der Jagd gesichert werden soll. Dazu zählt - neben dem Anfertigen von magischen Substanzen und dem Singen von Beschwörungsliedern (vgl. Brown 1986) - die Interpretation von Träumen und deren Einfluß auf die Seele (*wakán*) des Jagdwilds.

Für die Shuar und Achuar geben **Träume** Hinweise auf die Vorteile von Handeln oder Nichthandeln in bestimmten Aktivitätsbereichen. In Träumen kann auch die Seele bzw. die Lebenskraft *(wákan)* von Menschen, Tieren und anderen Wesen manipuliert werden. Solche Träume werden *kuntúkmamu* genannt.

Dieser Begriff bezieht sich auch auf Jagdträume, die zeigen, welches Wild einem Jäger am nächsten Tag leicht zufallen wird, da er sich durch den Traum bereits dessen Lebenskraft angeeignet hat. Diese Träume gelten als heilbringend, während andere - *mesémamu* - als unheilbringend gelten.

Bestimmte Traumbilder zeigen an, ob am folgenden Tag die Jagd auf ein bestimmtes Tier günstig oder ungünstig ist.

"Nehmen wir an, ich werde ein Tier erlegen: wenn ich einen heilbringenden Traum habe und ich träume von einem wohlgenährten Baby das ich im meinen Armen halte und zärtliche streichle, so werde ich ein gutes káshai (Cuniculus Paca) erlegen. Wenn ich noch in der gleichen Nacht, im Morgengrauen, mit dem Hund auf die Jagd gehe oder eine Falle aufstelle, so wird mir das káshai leicht zufallen.

Wenn ich im Traum eine Frau mit langen Haaren oder einen bärtigen Mann umarme und ich berühre zärtlich die Haare, dann werde ich entweder einen Spinnenaffen - der hat auch einen langen Bart - oder ein káyuk (Dsyprocta) erlegen. Träume ich hingegen, daß ich Zuckerrohr esse, oder auf der Gitarre oder der Trommel spiele, so ist es ein Gürteltier." (Aus einem Gesräch mit Alejandro Tsakimp, Utunkus, Ecuador, 1991)

1.3.2.3 Agrarriten der Shuar

Die Erde des Gürteltiers
Von Shakaim* gerodet
Will ich jetzt bepflanzen
Ich grabe sie um

Die Erde des *arútam*** erwacht
Ich stoße sie und mach sie träumen
Ich kneife sie
Und zerzause ihr Haar
Ich bewege die Erde
Aus ihrem Inneren hole ich
Die frische Erde

Die Erde des Wildschweins
Grabe ich um
Ich stehe alleine
In ihrer Mitte
Und blicke nach allen Seiten.

Die Erde des *arútam* erwacht
Ich werde pflanzen
Wenn alles bereit ist
Ich blicke nach allen Seiten
Und bohre Setzlöcher in die Erde.
(Nankamai 1988:123-124; Gesang/*anent* von Carolina Mamás)

* Shakaim: Mythischer Kulturheros, Meister des Waldes und des Rodens, Gemahl von Nunkui, der Erdgöttin und Herrin des Gedeihens.

** *arútam* : Mächtiges spirituelles Wesen und besondere Lebenskraft des Menschen. Der Ausdruck bezieht sich hier auf Nunkui (wörtlich: "die in der Erde")

Bei den Shuar und Achuar - wie bei den meisten indianischen Gemeinschaften - gelten mythische Wesen als Herren und Herrinnen des Wissens und des Gedeihens. Will sich der Mensch die natürlichen Ressourcen zu Nutze machen, so ist ihm das nur indirekt möglich, und zwar durch den **Kontakt mit diesen spirituellen Ressourcen.**

Besonders deutlich wird bei den Shuar diese Haltung im Rahmen der Agrarriten in der Beziehung der Frauen, denen der Großteil des Anbaus obliegt, zur **Erdgöttin Núnkui**, der Herrin der Pflanzungen und der Nahrung. Núnkui, die in mythischer Zeit die Nahrungspflanzen durch die Macht ihrer Worte gedeihen ließ, muß während der Feldarbeit durch Worte (*anent*-Gesänge) beschworen werden (vgl. Mader 1999).

In diesen Gesängen wenden sich die Frauen an Núnkui, damit sie ihre Kräfte für die verschiedenen Arbeitsbereiche wirksam macht.

1.3.2.4 Ritualplätze

- Rituale am **Cerro de Sal (Peru)**: Hier kommt es einerseits zu einer rituellen Produktion von Lokalität, d.h. die Reproduktion der Gemeinschaft erfordert immer neue Handlungen, um Räume in Orte zu verwandeln, die physisch und ideell dem Territorium einer Gemeinschaft zugeordnet werden. Aber auch die Beziehungen zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen und Regionen sind weder a priori gegeben oder stabil, sondern müssen an bestimmten Orten im Zuge verschiedener Formen sozialer und ritueller Interaktionen immer wieder geschaffen und gestaltet werden (vgl. Santos Granero 2004).

- Rituale an bzw. Pilgerfahrten zu verschiedenen Orten und Landschaften, denen besondere spirituelle Kräfte (*encanto* - Zauber) zugeschrieben werden (z.B. die **Lagunas Huarinjas** in den peruanischen Anden, oder **El Pedimento an der Küste von Oaxaca** (Mexiko), dessen *encantos* (Plätze mit spiritueller Kraft) jedes Jahr von tausenden von Pilgern aufgesucht werden (http://www.nmai.si.edu/edge/index.html)

1.3.3 Schamanismus und Natur

Die Welt der Geistwesen in den Flüssen. Aus einem Gemälde von Pablo Ameringo
(http://sensorium.com/usko/index.html)
(Luna und Ameringo 1999:83)

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 verschieden Pflanzen und Substanzen, der Wirkungsweisen oft der westlichen Wissenschaft unbekannt sind.

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 **Schamanen**, können die Grenzen zwischen den beiden Welten überschreiten und auf besondere Weise mit den „anderen Wesen" kommunizieren.

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.

1.3.3.1 Schamanisches Weltbild

- 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" kommunzieren** und ihre Kräfte benützen oder beeinflussen. Besonders
- 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. Ein Beispiel sind die Mütter von Pflanzen, von denen die Schamanen der Yagua in Peru besondere Kräfte erhalten.
- 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 zwischenMensch und Natur auf moderne politische Kontexte aus.

1.3.3.2 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 (vgl. Mader 2001).

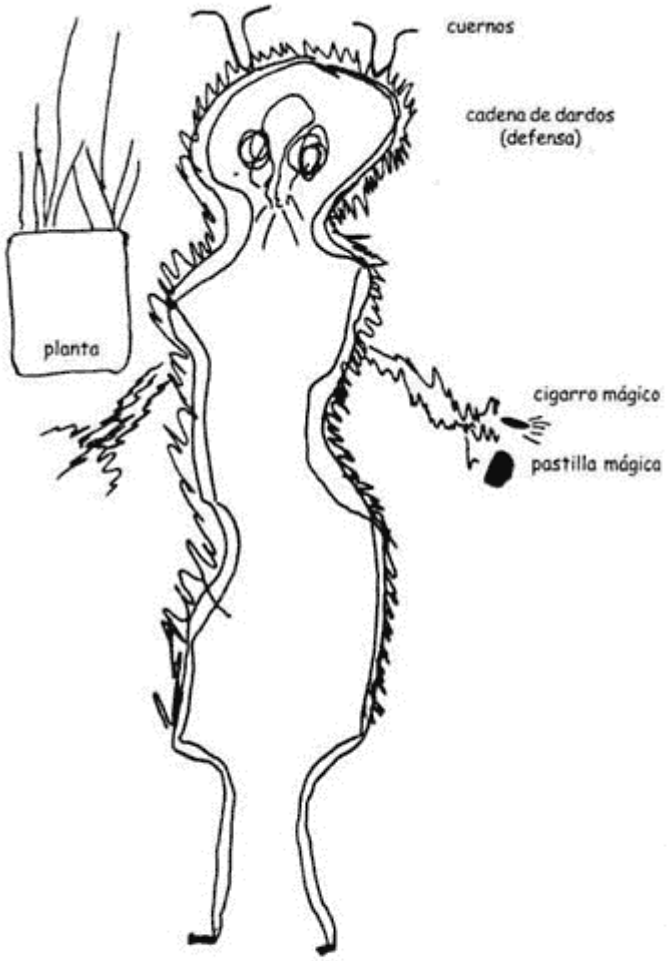
Beispiele für solche Orte sind etwa

- die **Lagunas Huarinjas in den peruanischen Anden**, die auch als „Zauber -Seen" (**lagunas del encanto**) bekannt sind (vgl. Polia Meconi 1996)
- **Wälder und Gewässer bei den Shuar** im ecuadorianischen Amazonasgebiet, in denen Hilfs)Geister und andere spirituelle Wesen hausen (vgl.Mader 2001)
- **Felsformationen in der Vaupes-Region** des kolumbianischen Amazonasgebiets, die als Häuser des „Herrn der Tiere" gelten (vgl. Reichel Dolmatoff 1996).

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.

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. **derHeilung eines Kranken**, hindern wollen.

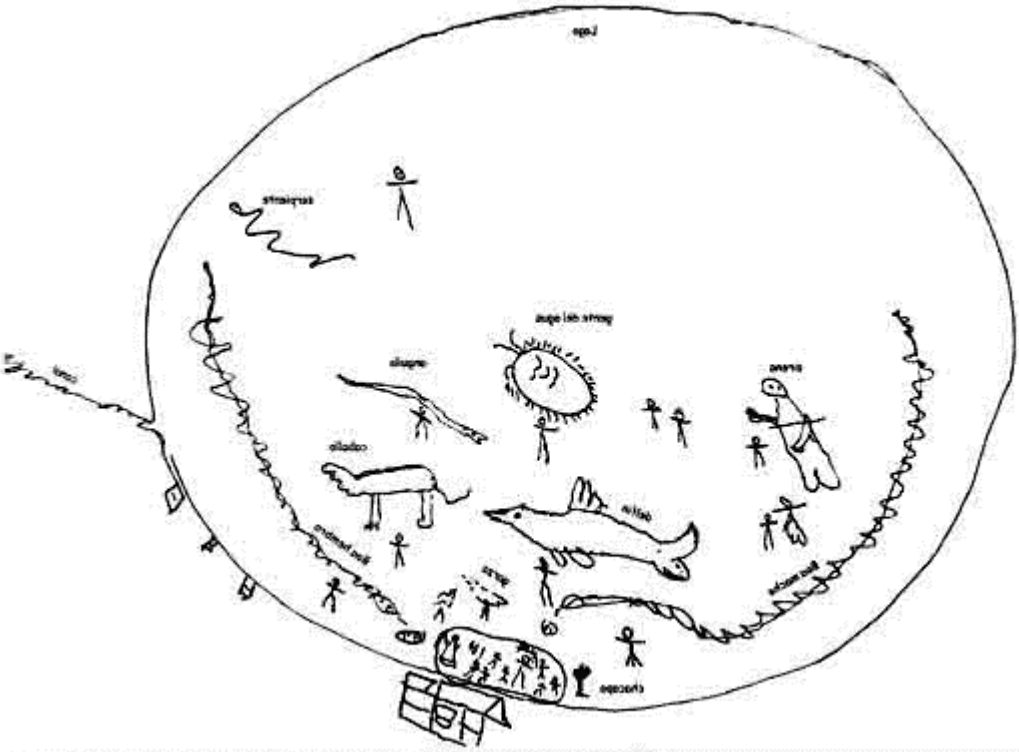
1.3.3.3 Die Mutter des Piripri



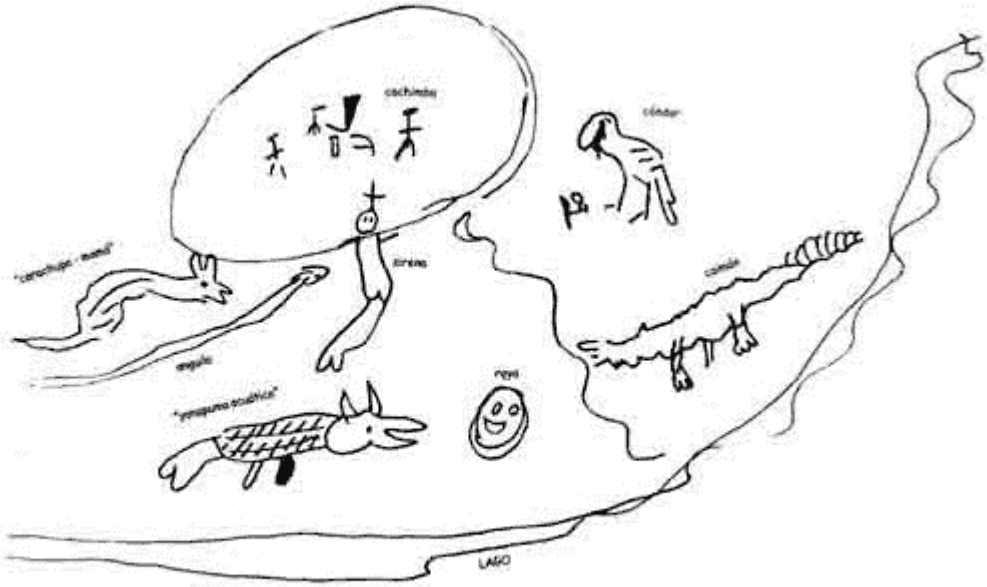
Madre del piripiri

In Chaumeil 1998: 102.

1.3.3.4 Geister in der Lagune



Nach Zeichnungen eines Yagua-Schamanen. In Chaumeil 1998: 108.



Nach Zeichnungen eines Yagua-Schamanen. In Chaumeil 1998: 109.

1.3.4 Bibliographie

- Ameringo, Pablo und Luna, Eduardo 1999: *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. North Atlantic Books.
- Århem,Kai 1996: The cosmic food web: human-nature relatedness in the northwest Amazon. In P. Descola und G. Pálsson (Hrsg.): *Nature and society: anthropological perspectives*. London, Routledge: 185-204.
- Boege, Eckart 2002: Natur und Gesellschaft in Mythos und Ritual. Ein Essay über das mesoamerkanische Denken. In: Gingrich, Andre und Elke Mader (Hrsg.): *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt.* Wien, Böhlau: 127-142.
- Broda, Johanna 1999: Rain, Rocks and Air: An Anthropological Analysis of Tlaloc Rituals and Political Power in Central Mexico Before and After the Spanish Conquest. In: Mader, Elke und M. Dabringer (Hrsg.), *Von der realen Magie zum Magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika.* Frankfurt/Main - Wien, Brandes&Apsel - Südwind: 119-130.
- Brown, Michael 1986: *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Smithonian Series in Ethnographic Inquiry. Washington and London: Smithonian Instiution Press
- Chaumeil, Jean-Pierre 1998: *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima, IFEA/CAAAP/CAEA/CONICET.
- Descola Philippe 1992: Societies of nature and the nature of society. In: Kuper, Adam (Hrsg.) *Conceptualizing society.* London, Routledge: 107-126.
- Descola, Philippe 1996: Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In Descola, Philippe und Pálsson, Gisli (Hrsg.): *Nature and Society: Anthropological Perspectives.* London, Routledge
- Descola, Philippe und Pálsson, Gisli 1996 (Hrsg.): *Nature and Society: Anthropological Perspectives.* London, Routledge.
- Foletti-Castegnaro, Alessandra 1993: *Quichuas Amazonicos del Aguarico y San Miguel.* Los Pueblos Indios en sus Mitos 16, Quito, Abya Yala.
- Furst, Peter 1994: Introduction: An Overview of Shamanism. In: Seaman, Gary und Jane S.Day (Hrsg.), *Ancient Traditions. Shamanism in Central Asia and the Americas.* Denver, University Press of Colorado & Denver Museum of Natural History: 1-28.
- Gingrich, Andre und Mader, Elke (Hrsg.) 2002: *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*. Wien, Böhlau.
- Halbmayer, Ernst und Mader, Elke (Hrsg.) 2004: *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raums in Zeiten der Globalisierung*. Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika Instituts, Frankfurt/Main, Brandes & Apsel.
- Lima, Tânia Stolze 1999: The Two and ist Many: Reflections on Perspektivism in a Tupi Cosmology. *Ethnos,* Vol.64: 107-131.
- Mader, Elke 1999: *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador/Peru)* Quito, Abya Yala.
- Mader, Elke 2001: Shamanism, Nature and Ecology in South America. *Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices*, Vol.7, part 1: 198-212.

- Mader, Elke 2002: Die Macht des Jaguars. Natur im Weltbild der Shuar und Achuar in Amazonien. In: Gingrich, Andre und Mader, Elke (Hrsg.), *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt.* Wien/Köln, Böhlau: 183-222.
- Matteson Langdon, Jean E. 1992: Shamanism and Anthropology in: Matteson Langdon, Jean und Gerhard Baer (Hrsg): *Portals of Power. Shamanism in South America.* Albuquerque: University of New Mexico Press: 1-21.
- Overring, Joanna 2004: The Grotesque Landscape of Mythic 'Before Time'; the Folly of Sociality in 'today time'. In Halbmayer, Ernst und Elke Mader (Hrsg.), *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raums in Zeiten der Globalisierung*. Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika Instituts, Frankfurt/Main, Brandes & Apsel.
- Overing, Joanna and Passes, Alan (Hrsg.) 2000: *The Anthropology of Love and Anger. The aestetics of conviviality in Native Amazonia*. London & New York, Routledge
- Polia Meconi 1996: *„Despierta, remedio, cuenta..": adivinos y médicos del Ande.* 2 Vol., Lima, Pontifica Universidad Cathólica del Perú, Fondo Editorial.
- Perrin, Michel 1995: Lógica Chamanica. In: Lagarriga,Isabel, Galinier, Jacques und Michel Perrin (Hrsg.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisón conceptual.* Mèxico, D.F., Plaza y Valdés Editores: 1-20.
- Fernando Santos-Granero 1998: Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25(2): 128-148.
- Fernando Santos-Granero 2004: Arawakan Sacred Landscapes. Emplaced Myths, Place Rituals, and the Production of Locality in Western Amazonia. In: Halbmayer, Ernst und Elke Mader (Hrsg.), *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raums in Zeiten der Globalisierung*. Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika Instituts, Frankfurt/Main, Brandes & Apsel.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1992: *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. 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.
- Zaruma, Bolívar Q. 1989: Hatun Cañar Apunchicunamanta Nishcallata Yuyashca. Cuenca, Monsalve Moreno Cía.Ltda.

1.4 Natur, Land und Landrechte

Im Rahmen der Auseinandersetzung der indigenen Völker Lateinamerikas mit den jeweiligen Nationalstaaten kommt der Forderung nach territorialen Rechten besondere Bedeutung zu. Diese Bestrebungen stellen eine Konfrontation dar, in der nicht nur verschiedene **ökonomische und politische Interessen**, sondern darüber hinaus **widersprüchliche Grundannahmen über das Verhältnis des Menschen zu Natur, Land oder Umwelt** aufeinander prallen.

Indigene Weltbilder und Kosmologien definieren die Beziehung des Menschen zur Natur zum Teil anders als "westliche" Denkmodelle, ihre Bewirtschaftung des Landes unterscheidet sich in vielen Aspekten von den Prinzipien der Nationalökonomie, rechtliche Grundsätze über Eigentumsverhältnisse weichen oft stark voneinander ab (vgl. u.a. Gow 1997, Hurtado Guerra und Sanchez 1991:21-28)

Die Verbindungen von Naturnutzung, Naturkonzeption und indigenen Rechten werden auf den folgenden Seiten vor allem am Beispiel der **indigenen "Naturpolitik"** in den frühen 90er Jahre des 20.Jh. in Ecuador skizziert (vgl. Mader 1994, 1997).

Zur aktuellen Situation in bezug auf indianische Rechte vgl. Kuppe 2000/2001, zu entwicklungspolitischen Perspektiven in bezug auf Natur, indigene Rechte und Ressourcennutzung vgl. u.a. Gesamthochschule Kassel 1996, zu Globalisierung, indigenen Völkern und ökologischer Anthropologie im Amazonasgebiet vgl. Sponsel 2002. Landrechte bilden auch ein wichtiges Thema indigener Gruppen im Internet.

1.4.1 Ökologie, Gesellschaft und Politik in Ecuador

Die Konföderation der indigenen Nationalitäten Ecuadors (**CONAIE**) definierte in einem Grundsatzpapier zu ökologischen und territorialen Fragen die Beziehung des Menschen zur Natur folgendermaßen:

"Entsprechend ihrer Kosmovision stellt für die Menschen der indigenen Kulturen die Welt ein Energiesystem dar, das den Menschen miteinschließt. Berge, Wälder, Flüsse, Erde, Felsen und Minerale sind Teil eines Systems, in dem organische und anorganische Aspekte nicht kategorisch getrennt, sondern systhematisch miteinander verbunden sind." (CONAIE 1992:7)

Die **Integration von "menschlicher Umwelt", "natürlichen Ökosystemen" und "spirituellem Universum"** wird dabei als zentrale Achse des indigenen Weltbilds dargestellt. Sie wird am Beispiel der **Konzeption des Waldes als umfassende Lebenswelt** ausgeführt:

Der Wald gewährleistet zum einen materielles Wohlergehen, er ist eine Quelle von Ressourcen, die das Überleben der Menschen sicheren. Darüber hinaus wird der Wald als sozialer Raum konzipiert, der die Reproduktion der sozialen Beziehungen garantiert, wie auch als kultureller und spiritueller Raum, als Ort der Mythen und der rituellen Praxis (CONAIE 1992:9-10).

Die Diskussion um verschiedenen Umgangsformen mit Natur erfolgt in Lateinamerika in einem sozio-politischen Kontext, in dem **indigene Vorstellungen und Lebensweisen häufig als rückständig bzw. "anti-modern"** gesehen werden. Sie werden in diesem Sinne nicht nur als Hemmnis sondern auch als Widerstand gegen den allgemeinen Menschheitsfortschritt betrachtet (Krotz 1993). Diese Haltung ist keineswegs auf Lateinamerika beschränkt: das Anderssein indigener Kulturen, ihre anderen Wirtschafts- und Gesellschaftsformen, gelten oft nicht als wünschenswerte Vielfalt, sondern als Hindernisse für die Entwicklung der jeweiligen nationalen Gesellschaft.

In Ecuador prägt diese kognitive Ordnung die soziale und ethnische Strukur des Landes. Seit ca. 30 Jahren kam es jedoch zu einem intensiven **politischen Organisationsprozeß der indigenen Nationalitäten**, die etwa 50% der ecuatorianschen Bevölkerung ausmachen und verschiedene Sprachen und Kulturen umfassen. Heute stellen die indianischen Gemeinschaften und ihre VertreterInnen einen wesentlichen Faktor der nationalen Politik dar.

1.4.2 Landrechte und indigene Organisationen

Landrechte bilden einen wesentlichen Bestandteil von **gemeinschaftlichen Rechten**, deren Anerkennung indigene Völker in Lateinamerika (und anderswo) verstärkt von den Nationalstaaten fordern. Sie beruhen auf einer besonderen Beziehung dieser Gemeinschaften

zum Land, das sie **"ab-orgine"**, also vom "Ursprung an", bewohnen (Kuppe 2000/2001: 112-113).

Dies bezieht sich nicht auf eine urgeschichtliche Vergangenheit, sondern auf den **Prozess der Conquista und Kolonisierung**. In Lateinamerika kam es - im Unterschied zu anderen Regionen (etwa Indien oder Afrika) nie zu einem Entkolonisationsprozess, d.h. es bestehen in Lateinamerika in Bezug auf die indianische Bevölkerung quasi-koloniale Verhältnisse. Die indianistische Bewegung fordert neue staatliche Ordnungen, in welchen der Staat dem **kulturellen Pluralismus** seiner Bevölkerung Rechnung trägt.

Diese Prozesse werden von politischen Verbänden der indigenen Völker getragen. Die **indigenen Organisationen Ecuadors** umfassen an die 30 regionale Verbände und Föderationen. Diese schlossen sich , entsprechend der geographischen Struktur des Landes, zu drei überregionalen Dachverbänden - Amazonasraum, Anden, Küste - zusammen. Auf nationaler Ebene bilden sie gemeinsam die **CONAIE** (Confederacíon de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), welche als **Interessenvertretung der indigenen Völker des Landes** agiert (CONAIE 1989).

Im Mittelpunkt des politischen Kampfes steht die Forderung nach kollektiven Rechten, die den Fortbestand ihrer Kulturen sichern sollen. Diese Forderungen, die allen indigenen Organisationen Lateinamerikas gemeinsam sind, hat Krotz folgendermaßen zusammengefasst: ***"Es geht um die Schaffung und/oder entschiedenere Respektierung eines Freiraums für die Reproduktion der eigenen Kultur."*** Der natürliche Raum - das Territorium -, der symbolische Raum - Sprache, Weltbild, traditionelles Wissen - und der soziale Raum -z.B. Rechts-, Heirats- und Verwandtschaftssysteme - stellen drei komplementäre Aspekte dieses Freiraums dar (Krotz 1993).

Die Forderung nach territorialen Rechten ist demnach in einem größeren Kontext zu betrachten, der weitgehend von kulturellen und gesellschaftlichen Differenzen gekennzeichnet ist. Die begriffliche **Auseinandersetzung mit diesen Unterschieden** kommt auch im Diskurs der indigenen Organisationen zur Landrechtsproblematik zum Ausdruck, in dem die Definition und Konzeption von "Territorium" einen wichtigen Platz einnimmt.

1.4.3 Territorium, Kultur und Tradition

In Foletti-Castegnaro 1993:201

"Der Begriff des Territoriums will sich jener Wirklichkeit annähern, die seit Tausenden von Jahren die Beziehung der indigenen Völker zu ihrer natürlichen Umwelt bestimmt." (CONAIE 1992)

Dieser Einleitungssatz zu einer Grundsatzerklärung der CONAIE über das Verhältnis von territorialen Rechten, Umwelt und indigener Kultur verweist deutlich auf die Verschränkung dieser Bereiche in der indianischen Politik. Die Konzeption von Territorium steht dabei in einen ökologischen und kulturellen Kontext, der den traditionellen Umgang der indigenen Völker mit ihrem Land hervorhebt.

Wie unterscheidet sich also "jene Wirklichkeit, die seit Tausenden von Jahren die Beziehung der indigenen Völker zu ihrer natürlichen Umwelt bestimmt" von jenen Prinzipien, die den Umgang der Nationalstaaten mit Land und Ressourcen auszeichnen?

Zwei Bereiche sind in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung:

- **die landwirtschaftliche Praxis**
- **das Verhältnis von Natur, Weltbild und Ritual**

Der **ideologische wie der praktische Umgang mit Natur** bilden ein zentrales Element der gesellschaftlichen Ordnung indianischer Gemeinschaften. Die Forderung nach "territorialer Selbstbestimmung" (CONAIE 1992: 5) ist zugleich die Forderung nach der Möglichkeit ***"den Bezug Gesellschaft-Natur in eigener Regie zu gestalten"*** (Krotz 1993) und bildet die Grundlage für den Fortbestand der einzelnen Kulturen.

1.4.4 Indigene Völker und Ökologie

Indigene Wirtschaft und Lebensweise implizieren eine andere Naturauffassung sowie umfassende Kenntnisse in bezug auf die **nachhaltige Nutzung fragiler Ökosysteme**, etwa in den Anden oder in den Regenwäldern Amazoniens. Diese Tatsachen bilden heute eine wichtigen Faktor in der Argumentation der indigenen Organisationen bei ihren Forderungen nach territorialen Rechten (vgl. u.a. auch Grünberg 1994, Sponsel 2002)

"Heute lebt ein großer Teil der indigenen Völker Ecuadors in tropischen Waldgebieten. Diese Völker bewohnen seit undenkbaren Zeiten jene ökologischen Zonen, in denen heute die schwersten Schäden an der Umwelt von den transnationalen Konzernen angerichtet werden.

Paradoxerweise haben die indigenen Völker mit ihrer traditionellen Praxis der Erhaltung der Wälder gezeigt, daß sie größere Fähigkeiten im Umgang mit der Umwelt haben (als die Europäer), sie nutzen sie, ohne den Boden, die Flora oder Fauna zu zerstören. Doch diese Situation wird in den letzten Jahren massiv bedroht, da die europäischen Nationen in den Regenwaldgebieten gewaltige natürliche Ressourcen sehen. Der Abbau dieser Ressourcen sowie die unkontrollierten Kolonisationsprojekte sind die Hauptursache für die Störung des ökologischen Gleichgewichts.

Heute ist der ecuadorianische Boden nur in geringem Maß produktiv: Er wird von den ineffizient genützten Ländereien der Großgrundbesitzer erdrückt, von den kleinen Parzellen ausgelaugt, das Ökosystem der amazonischen Wälder wird abgeholzt und die alten Technologien werden vernachlässigt. Aus diesem Grund fordern die indigenen Völker Ecuadors vom Staat die Anerkennung und Übertragung ihrer angestammten Territorien. Sie fordern weiters ein Konzept des Umweltschutzes, der ein gesundes ökologisches Gleichgewicht garantiert, das der gesamten Bevölkerung zugute kommt." (CONAI 1992:3)

Die Kritik der indigenen Nationalitäten an den **Aktivitäten nationaler und transnationaler Unternehmen** in ihrer Lebenswelt verweist sowohl auf Umweltzerstörung als auch auf soziale bzw. kulturelle Schäden. Studien der Föderationen des Amazonasgebiets zeigen die verschiedenen Dimensionen der Zerstörung, u.a. das Ausmaß der Entwaldung in dieser Region und die destruktiven Auswirkungen von Ölgesellschaften, Holzfirmen, Minen, Agroindustrie, Agrochemie und Tourismus.

Die Einrichtung von **Nationalparks** im Sinne des europäischen Naturschutzes bildet **keine Lösung der Problematik**. Die Praxis zeigt, daß solche Parks von den Nationalstaaten nicht so sehr als "Natur-Reserven", sondern vielmehr als "Ressourcen-Reserven" verwendet werden, die im oportunen Moment wieder umgewidmet und einer Ausbeutung z.B. durch transnationale Ölgesellschaften zugeführt werden (vgl. auch Gesamthochschule Kassel 1996).

1.4.5 Indianische Ökologie und Entwicklung

Die indigenen Völker begreifen die **natürlicher Umwelt als mehrdimensionaler Lebenswelt**, in der Mensch und Natur eine untrennbare Einheit darstellen. Sie wehren sich auch gegen jede Form der Aufsplitterung der Beziehung Mensch/Natur in einzelne Bereiche, die legalen Sonderregelungen unterworfen sind.

In diesem Zusammenhang ist z.B. die Ablehnung europäischer Naturschutzmodelle, die von einer Absonderung der Natur vom Menschen ausgehen, zu sehen. Nationalparks stellen den

Umgang der Industriegesellschaft mit der Natur nicht generell in Frage, sondern isolieren und schützen kleine Regionen, während der Großteil der Umwelt der Zerstörung anheimfällt.

Ein anderer Aspekt dieses umfassenden Umweltbegriffs manifestiert sich in der Weigerung der indigenen Organisationen, eine Trennung von Rechten an der Erdoberfläche und den Rechten auf all jene **Ressourcen, die im Boden zu finden sind**, zu akzeptieren. Das Ausklammern dieses Aspekts der Landrechte räumt dem Nationalstaat permanenten Zugriff auf indigene Territorien ein und widerspricht dem Prinzip der Selbstbestimmung über die Beziehung von Gesellschaft und Natur.

Die indigenen Organisationen bleiben keineswegs bei einer Kritik bestehender Gegebenheiten stehen, sondern liefern konkrete Vorschläge für andere Entwicklungs- und Umweltschutzmodelle. Unter dem Begriff **"Ecodesarollo"** (Öko-Entwicklung) präsentieren sie ihre Vorstellungen von regionaler Entwicklung, die auf dem traditionellen Umgang mit der natürlichen Umwelt aufbaut (vgl. z.B. Schmidtkunz 2003).

1.4.6 Indigene Organisationen Ecuadors im WWW

- **The Confederation of Indigenous Nationalities of Ecuador** www.conaie.org, http://www2.truman.edu/~marc/webpages/nativesp99/grito/weblinkCONAIE.html und http://conaie.nativeweb.org/: „La CONAIE se constituyó en 1986, como producto de un proceso organizativo impulsado desde las comunidades de sodas las nacionaidades indígenas del Ecuador. Actúa como máxima representante, es la voz y el pensamiento de los pueblos indígenas, lucha por la vida de los hombres y de la naturaleza en un futuro de justicia, paz, igualdad, respeto, libertad y solidaridad.“
- **Indigenous Peoples in Ecuador** http://abyayala.nativeweb.org/ecuador/: Links zu diversen indigenen Organisationen und Vereinigungen in Ecuador. http://abyayala.nativeweb.org/ecuador/pueblos.php: **Indigene Völker in Ecuador**
- **Confederacion de Nacionalidades Indigenas de la Amazonia Ecuatoriana** - CONFENIAE http://www.unii.net/confeniae/: „La Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana, CONFEIAE es una organización con una historia larga de ejecuciónes grandes en defensa del Amazonia y sus Pueblos. Pero recientemente nos hemos dado cuenta que requerimos ayuda y solidaridad de muchas hermanas y hermanos de otros lugares, para ganar nuestras batallas y continúar educando el mundo de afuera sobre el urgencia de proteger la Madre Tierra y sus Culturas Milinarios de las Fuerzas Destructivas de la Globalization.“
- **Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana** - FCUNAE http://fcunae.nativeweb.org/: „La FCUNAE es una organización indígena de segundo grado, sin fines de lucro, que no interviene en política partidista ni religiosa. Su objetivo principal es defender los territorios indígenas y promover el desarrollo económico autónomo de sus comunas filiales.“
- **Nacionalidades y Pueblos del Ecuador** http://www.codenpe.gov.ec/: Informationen zu indigenen Gruppen (z.B. Shuar, Quichua) in Eucuador.
- **Red de Comunicación Electrónica para Comunidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana** http://www.redes-comunitarias.apc.org/ecuanex_project/: „The proposal is to establish an alternative communication system for the rain forest population of the Ecuadorian Amazon. This project seeks to enhance the organizational initiatives of indigenous and "colono" (non-indigenous small farmers) grass-roots organizations, together with NGOs and other regional organizations.“ INTERCOM-Ecuanex

http://www.ecuanex.apc.org/: „INTERCOM - Ecuanex es una Corporación de Comunicación Electrónica sin fines de lucro conformada desde 1990. Constituye la primera red orientada a difundir el uso y acceso a las nuevas Tecnologías de Comunicación e Información (TICs) aplicadas al Desarrollo. Colaboramos con ONGs, entidades educativas y culturales, organizaciones de base, redes sociales, individuos e instituciones públicas y privadas en el campo del progreso social."

- **Kipu** http://www.abyayala.org/Kipu/index.html: „El mundo indígena en la prensa Ecuatoriana."
- **Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica** - COICA http://www.coica.org/: Auf dieser Website finden sich Informationen zu mehreren indigene Organisationen im Amzaonas Gebiet.
- **Amazon Alliance** http://www.amazonalliance.org/: „The AMAZON ALLIANCE works to defend the rights, territories and environment of indigenous and traditional peoples of the Amazon Basin. The Alliance is an initiative born out of the partnership between indigenous and traditional peoples of the Amazon and groups and individuals who share their concerns for the future of the Amazon and its peoples."
- **Sinchi Sacha Foundation** http://www.ecuadorexplorer.com/sinchisacha/home.html: „Sinchi Sacha, ("Powerful Forest" in Quichua) is a private, non-profit organization, established with the goal of supporting the indigenous populations of Ecuador through self-directed development and fair trade."

weitere Links:

http://www2.truman.edu/~marc/webpages/nativesp99/grito/weblinkCONAIE.html

http://www.unii.net/confeniae/

http://www.oxfamamerica.org/global/art5206.html

http://www.ciel.org/Publications/QuitoDeclaration.pdf

1.4.7 Bibliographie

- CONAIE - Confederacíon de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Hrsg.) 1989: L*as Nacionalidades Indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso Organizativo*, Quito, CONAIE/Abya Yala.
- CONAIE - Confederacíon de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Hrsg.) 1992: Territorios Indígenas y Medio Ambiente en el Ecuador, Quito, unveröffentlichtes Manuskript.
- Foletti-Castegnaro, Alessandra 1993: *Quichuas Amazonicos del Aguarico y San Miguel*. Los Pueblos Indios en sus Mitos 16, Quito, Abya Yala.
- Gow, Peter 1997: Land, People and Paper in Western Amazonia. In: Hirsch, Eric und O´Hanlon, Michael (Hrsg.) *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford, Claredon Press: 43-62.
- 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.

- Hurtado Guerra, A. und E. Sánchez 1991: Situación de propiedad, aprovechamiento y manejo de los recursos naturales en los territorios indígenas en areas baja de selva tropical. In: CEREC (Hrsg.) *Derechos territoriales indígenas y ecologia en las selvas tropicales del América*, Bogota, CEREC/ GAIA Fundation.
- Krotz, Esteban 1993: Folklore, Assimilierung, Zivilisationskritik. Zu Lage und Aussichten der lateinamerikanischen Indiobevölkerung, *Zeitschrift für Lateinamerika, Wien*:19-33.
- Kuppe, René 2000/2001: Indianische Rechte und Partizipation im Rahmen der Verwirklichung eines plurikulturellen und multiethnischen Staates. *Indiana* 17/18:105-133.
- Gesamthochschule Kassel (Hrsg.) 1996: *Wirtschaftliche, Soziale und kulturelle Rechte indigener Völker. Prevention der Auswirkungen des Ressourcenabbaus*. Kassel, Gesamthochschule Kassel/ELNI
- 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.
- Mader, Elke 1997: Die indianische Herausforderung am Beispiel Ecuadors. In: Gabriel, Leo (Hrsg.), *Die globale Vereinnahmung und der Widerstand Lateinamerikas gegen den Neoliberalismus.* Frankfurt/Main & Wien, Brandes&Apsel/Südwind: 125-142.
- Schmidtkunz, Franziska 2003: Die gelebte indigene Perspektive auf Entwicklung. Autodesarrollo indígena; eine ethnologische Analyse mit Beispielen aus Venezuela, Diplomarbeit, Universität Wien.
- Sponsel, Leslie 2002: Relationsships among World System, Indigenous Peoples, and Ecological Anthropology in the endangered Amazon. 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: 31-49.
- Whitten, Norman E. 1985: Sicuanga Runa. The Other Side of Developement in Amazonian Ecuador, Urbana/Chicago, University of Illinois Press.

Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas
Eine Einführung

1 Schamanismus

Aus einem Gemälde von Pablo Ameringo (Luna und Ameringo 1999:125).

Das Wort „Schamane" stammt aus Sibirien und bezeichnet heute in Wissenschaft und Alltagssprache ein breites Spektrum von Personen, die **mit Hilfe von Ritualen und spirituellen Kräften auf verschiedene Lebensbereiche, auf Mensch, Natur und Übernatürliches einwirken**. Schamanismus ist keine einheitliche Religion, sondern eine kulturübergreifende Form spiritueller Wahrnehmung und Praxis. Schamanismus ist ein Konglomerat von Vorstellungen und Handlungen, die auf **Problemlösung** hin orientiert ist und bestimmte gemeinsame Merkmale aufweist.

SchamanInnen sind oft Heiler, Priester, Politiker und Mystiker in einem, ihre Ideen und Praktiken sind in unterschiedliche Gesellschaften und 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 eine stratifizierte und 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.

1.1 Fragestellungen und Forschungsfelder

Die Schamanismusforschung in Lateinamerika weist eine lange Tradition auf. Die **ersten Quellen stammen von Missionaren** und Chronisten aus der Zeit der Conquista. Sie befassten sich mit diesem Phänomen als Teil des „Teufelkults" und des „Aberglaubens" der Einheimischen und berichten von (Heil)Ritualen, Glaubensvorstellungen und der Verwendung psychoaktiver Substanzen. (Vgl. u.a. Ramon Pané 1498, zu anderen frühen Berichten vgl. u.a. Furst 1972, Reichel-Dolmatoff 1975)

Die Berichte von Missionaren bilden die wichtigsten Quellen bis ins 19.Jh., dann wurden schamanische Praktiken auch von den **frühen Ethnographen** (ca. 1870 - 1940) dokumentiert und analysiert (z.B Theodor Koch-Grünberg 1917, Karsten 1935).

Seit der Mitte des 20.Jh. nahm die religionswissenschaftliche sowie die kultur- und sozialanthropologische Schamanismusforschung großen Aufschwung. Ausgehend von den Arbeiten von Mircea Eliade, der sich neben Beiträgen zur Mythenforschung besonders mit dem Schamanismus in Asien beschäftigte, nahm das Forschungsfeld auch in bezug auf Lateinamerika immer größeren Raum ein (z.B. Alfred Metraux 1959,1967).

Seit den **70er Jahren des 20.Jh.** wurde der Schamanismus intensiv in bezug auf **verschiedene Fragestellungen und aus unterschiedlichen theoretischen Perspektiven** untersucht. In diesem Zeitraum erschienen auch etliche Überblicksweke, die - meist im Rahmen von Sammelbänden - verschiedene Dimensionen des Schamanismus in Lateinamerika thematisieren (z.B. Amodio und Juncosa 1991, Browman und Schwarz 1979, Buche 2001, Lagarriga, Galinier und Perrin 1995, Matteson-Langdon und Baer 1992). Der nachfolgende Überblick über Fragestellungen und Forschungsfelder (1970-2000) konzentriert sich auf den Schamanimus in Südamerika.

1.1.1 SchamanInnen und ihr kultureller Kontext

Schamanismus (in Lateinamerika) ist **kein einhheitliches Phänomen** (vgl. z.B. Chaumeil 1992) sondern ein **komplexes Gefüge von Konzepten, Wahrnehmungsweisen und Handlungen**, das in verschiedenen kulturelleren Formen seinen Ausdruck findet. Schamanische Praktiken sind in spezifische lokale Kulturen, ihre gesellschaftlichen Organisationsformen, ihre Weltbilder und ihre Mythologie eingebettet. Sie bilden zum einen wichtige Komponenten ihrer religiösen und rituellen Ausdrucksformen, zum anderen sind SchamanInnen auch Akteure in diversen sozialen und politischen Bereichen einer Gemeinschaft.

Einerseits wird Schamanismus in vielen monographischen Werken behandelt, die einen Überblick über die Lebenswelt einer spezifischen kulturellen Gemeinschaft geben, andererseits beschäftigen sich viele Arbeiten mit der speziellen Ethnographie des Schamanismus. Die **Ethnographie und die ethnologischen Analyse des Schamanismus in seinem spezifischen kulturellen Kontext** umfasst eine große Bandbreite von Themenfeldern bzw. Schwerpunkten.

Im Zuge dieser Forschungen befass(t)en sich einzelne WissenschafterInnen auch oft mit mehreren Aspekten der Thematik. Dazu gehören u.a.

- Studien über den Schamanismus in einer Kultur bzw. Region (z.B. Chaumeil 1998, Giese 1989, Illius 1991, Luna 1986, Perrin 1992, Reichel-Dolmatoff 1975, Sharon 1978),
- Weltbild, Ritual, Symbolik (z.B. Baer 1974, Lévi-Strauss 1967, Meconi 1996, Reichel Dolmatoff 1996, Severi 1996),
- Mythen, Träume, Visionen und Gesänge (z.B. Bidou und Perrin 1988, Juncosa 1991, Langdon 1979, Luna und Ameringo 1999),
- soziale und politische Handlungsfelder von SchamanInnen (z.B. Harner 1972, Hugh-Jones 1994, Langdon 1991a, b, Rubenstein 2002),
- Krankheit, Heilung, Hexerei (z.B. Andritzky 1989, Brunelli 1989, Chaumeil 1995, Illius 1991, Joralemon und Sharon 1993, Zier 1987),
- Biographische Studien von SchamanInnen (z.B. Dobkin de Rios 1992, Lamb 1971, Rubenstein 2002).

Ein Beispiel für die Ethnographie des Schamanismus ist die Konzeption schamanischer Macht bei den Shuar.

1.1.2 Interkulturelle Beziehungen, Geschichte, Veränderungsprozesse

Synkretistischer Altar eines Shuar-Schamanen, Sucua 1998
Foto Elke Mader

Schamanismus (in Lateinamerika) ist zwar auf einer Ebene in lokale Kulturen und soziale Gemeinschaften einbebunden, stellt jedoch auf einer anderen Ebenen eine Zone ausgeprägterinterkultureller Dynamik dar. Solche Interaktionen wurden unter mehreren Gesichtpunkten erforscht.

Zu den **thematischen Schwerpunkten dieser Forschungen** zählen u.a.

- die **politische Rolle von SchamanInnen bei Konflikten** zwischen indigenen Völkern und der kolonialen bzw. postkolonialen hispanoamerikanischen Gesellschaft (z.B. Brown und Fernandez 1991, Langdon 1991a, b, Salomon 1983, 1991, Silverblatt 1987, Wright und Hill 1992, Rubenstein 2002)
- ihre Funktion als Bewahrer ethnischer Identität oder ihre Rolle als **"Kulturvermittler"** im Sinne Whittens: Als "Kulturvermittler" tragen SchamanInnen 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, Taussig 1980, 1987, Gow 1994, Langdon 1991a, Schweitzer de Palacios und Wörrle 2003).

- **Lehr- und Allianzbeziehungen zwischen unterschiedlichen schamanischen bzw. volksmedizinischen Traditionen**: Dabei handelt sich dabei um eine formalisierte Inkorporation von Wissens- und Ritualelementen (z.B. Gesängen) unterschiedlicher Herkunft in das "kulturelle System" der jeweiligen RitualistInnen. Ferner werden Ritualgegenstände, Heilmittel und Pflanzen ausgetauscht bzw. gehandelt (z.B. Chaumeil 1991, 1998, Faust und Schindler 1990, Schindler und Faust 1988, Mader 1995, 2003, Pinzón und Suárez 1991, Ramírez de Jara und Pinzón 1992, Taussig 1980, 1987)
- **Veränderungen der rituellen und sozialen Praxis sowie der Handlungsräume** von SchamanInnen durch interkulturelle Prozesse (Landy 1974, Mader 2002, Santos-Granero 2002, Schupp 1991, Schweitzer de Palacios und Wörrle 2003, Tomoeda 1992).

1.2 SchamanInnen, PriesterInnen und HeilerInnen

Heilzeremonie in den Anden. In Alberdi 1992:92.

In den verschiedenen lokalen Traditionen (sowie in der wissenschaftlichen Literatur) werden die schamanischen Akteure oft sehr unterschiedlich bezeichnet. Grundsätzlich verfügen alle Traditionen über **Benennungen der entsprechenden Akteure in ihren eigenen Sprachen**. Wörtlich übersetzt heißen SchamanInnen oft „Wissende" - z.B. die *yachak* bei den Quechua, oder "spirituelle Führer", z.B. die *aj q´ ijab´* der Maya. In der ethnologischen und religionswissenschaftlichen Literatur werden sie in einigen Fällen als **PriesterInnen** bezeichnet (etwa bei den Maya).

Im Spanischen ist die Bezeichnung ***curanderos/as*** (HeilerIn) als Sammelbegriff für verschiedene Akteure in diesem Umfeld gebräuchlichsten. Sie bezieht sich in erster Linie auf die therapeutischen Aspekte des schamanischen Handelns. Die Betonung dieser Komponenten (gegenüber der spirituellen und religiösen Dimension) steht auch in Zusammenhang mit der Abwertung und Verfolgung von SchamanInnen und anderen nicht-christlichen religiösen SpezialistInnen durch Kirche und Staat.

1.2.1 Kulturerhalter und Kulturvermittler

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 Aspekts 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. SchamanInnen kommen auch unterschiedliche soziale Rollen und Aufgaben zu, die wiederum in den spezifischen gesellschaftlichen Strukturen und Organisationsformen verankert sind.

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 tragen 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 SchamanInnen - 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). Sie bringen sie immer wieder in Verbindung mit Klienten oder Patienten aus anderen Regionen 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 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.

1.3 Handlungsfelder, 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.

- Heilung
- Glück und Unglück
- Erfolg und Misserfolg.

SchamanInnen sind wichtige Akteure in einem **breiten Spektrum von Handlungsfeldern** und erfüllen eine Reihen von **intellektuelle, sozialen und politischen Aufgaben**. Neben den schamanischen Aktivitäten im engeren Sinn agieren diese Personen oft auch als

- LeiterInnen von Ritualen
- ExpertInnen für pharmazeutisches, rituelles und spirituelles Wissen (u.a. Mythologie).

In einigen indianischen Gemeinschaften bekleiden SchamanInnen **politische Führungspositionen**. Oft gelten sie auch als **KriegerInnen**, d.h. sie waren und sind in **eine Vielzahl von (gewaltsamen) Konflikten innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft verwickelt**. Dabei 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.

SchamanInnen bzw. PriesterInnen erfüllten wichtige Aufgaben in den Revolten der indianischen Bevölkerung gegen die (spanische) Kolonialherrschaft (z.B. im Rahmen des Aufstands der Quijos in Ecuador im 17.Jh.). "Spirituelle Kriegsführung" bzw. Hexerei spielt auch heute bei Konflikten in indianischen Gemeinschaften sowie in anderen Sektoren der lateinamerikanische n Gesellschaft eine zentrale Rolle.

Die Aktivitäten von Schamanen sind immer auf die **Problemlösung in verschiedenen Lebensbereichen** ausgerichtet. Diese werden **entsprechend der kulturellen und sozialen Veränderungen ständig transformiert und erweitert**.

1.3.1 Kirche, Macht und schamanischer Handlungsraums

Die Geschichte des schamanischen Handlungsraums in Lateinamerika seit der Conquista ist von bestimmten Machtverhältnissen gekennzeichnet. So reflektiert, wie Taussig zeigt, der schamanische Handlungsraumd ein Kaleidoskop der ideologischen und historischen Interaktionen verschiedener Kulturen und sozialer Gruppierungen (Taussig 1980, 1987).

Die **spanische Kolonialherrschaft** etablierte eine Dichotomisierung zwischen dominanten, europäischen Traditionen und jenen der indigenen Völker. Diese stellen bis heute eine sogenannte "kleine" Tradition dar, die in einigen Bereichen in Widerspruch zur offiziellen Ideologie der Nationalstaaten steht. 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.

Der **Antagonismus zwischen christlichen Kirchen und Schamanismus** ist zwar heute gemildert, besteht aber in vielen Bereichen weiter. Trotz dieser schwierigen Rahmenbedingungen spielen SchamanInnen und andere traditionelle religiöse SpezialistInnen bis heute einen wichtige Rolle (in indianischen Gemeinschaften).

1.3.1.1 "Viele Padres waren gegen uns Schamanen..."

„Viele Padres waren gegen uns Schamanen. In meiner Jugend (ca. 1970) haben uns die Salesianer ständig bekämpft, sie behaupteten, was wir tun sei nichts wert, wir könnten nicht heilen, es existiere alles nur in unserer Phantasie. Viele wollten, dass wir unsere (schamanischen) Tätigkeiten aufgeben, so wie sie wollten, dass wir viele unserer Bräuche aufgeben. Sie sagten, es gilt nur die Bibel, das Wort Gottes, dann sagten sie, was wir tun ist Sünde, es ist eine Todsünde. Einige von uns sind getauft, da sagten sie, wir sind verdammt in alle Ewigkeit, weil wir so etwas tun. Andere waren nicht so streng, sie sagten, wenn wir uns zur Bibel bekehren wollen, so ist das gut, aber sie versuchten nicht, uns dazu zu zwingen. So kam es auch zum Streit zwischen den Padres wegen uns. Denn die meisten von ihnen verabscheuten uns, sie sagten wir sind Teufel, die brujos (Zauberer, Schamanen) sind Teufel, sie sind Söhne des Sangay, Söhne der Hölle. So sprachen sie.*

Einige schreckten vor nichts zurück: Wenn sie hörten, dass irgendwo ein Schamane ein Ritual abhielt und ayahuasca nahm, kamen sie mit dem Bürgermeister (teniente politico) und brachten den Schamanen ins Gefängnis. So wollten sie uns Angst einjagen, damit wir aufhören, unsere Zeremonien durchzuführen. Auch die Evangelistas wollen nichts mit den Schamanen zu tun haben, sie haben z.B. den Mädchen verboten, einen Schamanen zu heiraten. Wie oft habe ich mit ihnen diskutiert, und auch mit den Padres, aber bis auf einige wenige sind sie völlig verbohrt."

Aus einem Gespräch mit einem Schamanen der Shuar, Macas, Ecuador, 1999

*Vulkan in Ecuador, in dem - gemäß indianischer Tradition - Dämonen und Hilfsgeister der Schamanen leben.

1.3.2 Synkretismus und Hybridisierung

Conquista und Kolonialzeit brachten die indigenen Völker Amerikas 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. Weiters wurden verschiedene Elemente indianischer Rituale und Weltbilder von der iberoamerikanischen Bevölkerung übernommen.

Dieses Konglomerat bildet seither den **"kulturellen Baukasten" (Wolf 1986:539)**, **mit dessen Elementen SchamanInnen und HeilerInnen in Lateinamerika ihre spezifischen symbolischen Systeme und ihre rituelle Praxis gestalten**. Es entstanden und entstehen hybride schamanische Traditionen, die in Stadt und Land praktiziert werden.

In diesen historischen Prozessen entstand ein Berufsstand, der im hispano-amerikanischen Raum allgemein als ***curanderos*** **bzw.** ***curanderas*** (HeilerInnen) bezeichnet wird und

schamanische wie volksmedizinische Traditionen umfaßt, die von verschiedenen Bevölkerungsgruppen praktiziert werden. *Curanderos/as* bilden einen einen lebendigen Bestandteil der *cultura popular*, sie üben ihre rituelle Medizin von den USA bis Chile, im **ländlichem wie im urbanen Bereich** aus. So praktizierten z.B. im Jahr 1990 in der peruanischen Stadt Cuzco (ca. 300.000 EinwohnerInnen) etwa 3000 *curanderos/as* (Tomoeda 1992:184).

1.3.3 Schamanischer Handlungsraum und Globalisierung

Im Zuge der Globalisierung kommen SchamanInnen 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. Sie 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, außerdem Probleme in Zusammenhang mit der Migration ebenfalls Zonen schamanischen Handelns dar. Die Klientel von SchamanInnen sind heute auch teilweise 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 (Mader 2002).

1.3.3.1 Schamanisches Handeln und Migration

Der schamanische Handlungsraum war immer schon durch das Überschreiten von Grenzen zwischen verschiedenen Welten gekennzeichnet. Heute geht schamanisches Handeln oft Hand in Hand mit "deterritorialisierten *ethnoscapes*" im Sinne von Appadurai (1996). So sind viele **LateinamerikanerInnen Mitglieder transnationaler Gemeinschaften und verschiedene Aspekte von Migration wurde zu einem Handlungraum für SchamanInnen**.

SchamanInnen werden etwa konsultiert um

- ein Visum für das gewünschte Auswanderungsland zu erhalten,
- unglückliche Zwischenfälle bei der Reise zu vermeiden, etwa an der US-mexikanischen Grenze vom Grenzschutz verhaftet zu werden,
- Angehörigen in den USA oder Europa zu helfen, einen Arbeitsplatz zu bekommen,
- ihre Vorgesetzten dazu zu bringen, sie gut zu bezahlen und gut zu behandeln,
- Krankheiten von Angehörigen in anderen Ländern über die große Distanz hinweg zu heilen,
- Beziehungs- oder Eheprobleme, die aus der Migration eines Partners erwachsen, zu lösen.

Die **Einflußnahme auf Personen und Ereignnisse an anderen Orten** gehört zum traditionellen Repertoire schamanischen Handelns. Heute wird dieser Bereich erweitert, die Problemstellungen sind anderere, die Distanzen größer (vgl. auch Chaumeil 1998). Viele Schamanen erachten es nicht als besonders schwierig, etwa Verwandte in Miami zu behandeln:

"Die Welt ist klein für einen Schamanen. Wenn du die Macht hast, bedeutet die Entfernung gar nichts. Wenn ich ayahuasca nehme, dann sehe ich die ganze Welt aus großer Distanz.

Dann ist sie so klein, dass ich sie leicht in meinen Händen halten kann." (Aus einem Gespräch mit dem Schamanen Pedro Cajeca, Puyo, Ecuador, 1999)

1.3.3.2 Eheprobleme und Migration

In jüngerer Zeit sind **viele SchamanInnen mit Klientinnen beschäftigt, deren Mann sich in den USA aufhält**. Die Migration in das "gelobte Land" ist der Lebenstraum vieler Menschen in Lateinamerika, kann aber zu schweren Beziehungskrisen führen. Die Migranten - meist Ehemänner und Familienväter - sind jahrelang abwesend und lassen oft nur sporadisch von sich hören. Auch wenn die Männer ihre Frauen und Kinder ökonomisch unterstützen, bleiben viele emotionale Probleme ungelöst.

Die Unterträglichkeit der langen Abwesenheit des Mannes oder die Eifersucht auf eventuelle neue Beziehungen läßt viele Frauen wünschen, ihr Mann käme wieder zurück - mit oder ohne dem erhofften Wohlstand. **Ihn aus den USA zurückholen, seine Liebe nicht verlieren oder seine Gedanken auf seine Familie lenken** sind Anliegen, mit denen sich viele Frauen an SchamanInnen wenden etwa mit folgender Bitte:

"Ich möchte, daß Sie eine Arbeit an meinem Mann machen, damit er mich sehr liebt und sich mir zuwendet, damit er mich nicht vergißt. Er hat eine andere Frau geheiratet, ich habe sogar mit dieser Frau [am Telefon] gesprochen. «Ich habe es wegen der [Aufenthalts-] Papiere getan, ich lebe nicht mit ihr,» sagt mein Mann. Ich soll mich nicht grämen, es ist nur wegen der Papiere, nur deswegen habe er geheiratet, nur dort [in den USA], aber hier bin ich seine Frau, er will sich nicht scheiden lassen. Darauf sagte ich ihm: «Es ist mir egal, was du dort machst, ob du mit ihr lebst oder nicht, aber zeige Verantwortung für deine Kinder und schicke wenigstens Geld. Mach dort was du willst! Wenn du wirklich mit mir leben willst, dann beweise es und hole mich in die USA!»

Aber er lügt, er belügt mich oft, deswegen möchte ich, daß Sie einen starken Zauber auf ihn legen, damit er diese Frau verläßt, ich möchte, daß er die Heirat anulliert, daß er sie haßt, das er alle anderen Frauen haßt, daß er nur mich liebt und daß er die Kinder liebt. Bitte machen Sie das für mich. Und daß er kommt und mich mitnimmt. Diese Behandlung möchte ich, ich hoffe Sie können mir helfen!" (Klientin bei einem Schamanen, Ecuador 1998)

Der Heiler nahm sich des Falles an: Mit verschiedenen rituellen Handlungen sollte das **Denken und Fühlen des Ehemannes verändert werden**. Die Frau mußte in der Kirche *velaciones* durchführen, also an bestimmten Tagen eine bestimmte Zahl von Kerzen anzünden und dabei Gebete sprechen. Die Fotos der beiden Ehepartner wurden vom Heiler einer speziellen spirituellen Behandlung unterzogen und dann vor ihrem Haus vergraben. Durch magische Gesänge und Sprüche, über das Foto des Ehemannes gesprochen, wurden ihm Träume geschickt, um in ihm die Sehnsucht nach seiner Frau und seinen Kindern zu wecken.

Leider war er nach zwei Jahren noch immer nicht zurückgekehrt, um seine Frau und seine Kinder nachzuholen.
(vgl.Mader 1999b)

1.4 Schamanisches Weltbild, Wissen und Macht

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 SpezialistInnen, 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).

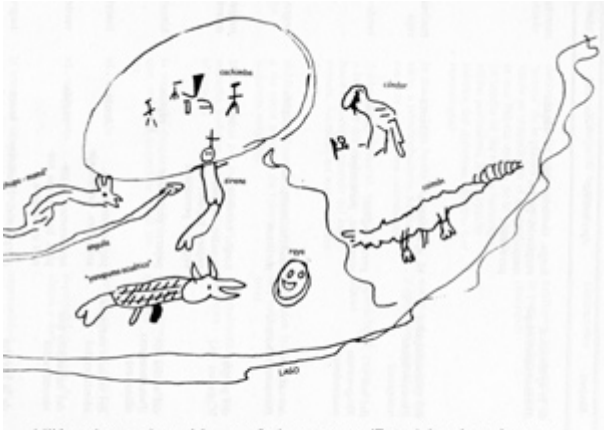
Im Rahmen des Schamanismus kommt es zu einer besonders **komplexen Verschränkung von Spirituellem und Materiellem**. Körper, Geister, Seelen, Macht und Objekte verfließen hier zu einem Gefüge von Kräften und Wesenheiten, die sich ständig verwandeln und deren verschiedene Naturen oder Dimensionen von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

1.4.1 Schamanische Macht

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

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).



Hilfsgeister eines Yagua-Schamanen (Peru) in einer Lagune
Chaumeil 1998: 109

Gemeinsam ist vielen Traditionen auch die Vorstellung von einem **ambivalenten Potential schamanischer Macht:** Sie kann von derselben Person eingesetzt werden um Schaden zu verursachen und/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.

1.4.2 Berufung und Lehre

Eine Berufung bildet meist die Voraussetzung für einen schamanischen 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 entgolten. 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 sowie um 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 **pyschoaktive Substanzen** induziert werden.

1.4.3 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 Seklusion 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 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 Enthaltsamkeit, Speisevorschriften sowie die intensive Einnahme von psychoaktiven Substanzen. Ist die *dieta* erfolgreich abgeschlossen, so beginnt der Schamane oder die Schamanin eigenständig zu praktizieren.

Durch die Aneignung verschiedener spiritueller Kräfte bauen die einzelnen **SchamanInnen ihr individuelles Machtgefüge** auf, das sie 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 HeilerInnen der eigenen Tradition sondern auch bei jenen aus anderen Kulturen absolviert.

1.4.4 Fremde Machtelemente

Das Beherrschen "fremden Wissens" bildet in einigen Traditionen einen Schlüssel zum Erfolg im Kampf gegen Krankheit oder Unglück und ist eng mit der Dynamik von Hexen und Heilen verbunden (vgl. Taussig 1987, Mader 1995). In Heilritualen prallen unterschiedliche symbolische Systeme aufeinander, hier müssen SchamanenInnen oder *curanderos/as* beweisen, daß sie der Vielfalt spiritueller Kräfte im plurikulturellen Gefüge ihrer Lebenswelt gewachsen sind.

In einigen schamanischen Traditionen, z.B. in jener der Shuar des ekuadorianischen Amazonasgebiets, verleiht die Kunst, fremde Symbole oder Kräfte zu beherrschen, diese von Vertretern anderer Traditionen zu erlernen bzw. zu erwerben und als bedeutsame Macht-Elemente in das eigene System zu inkorporieren, einem Schamanen Erfolg und Ruhm (vgl. Mader 1995). Die hohe Bewertung fremden Wissens, stellt die Antriebskraft für eine ständige Erweiterung von interkulturellen Kontakten dar. Lehr - und Austauschbeziehungen bilden oft die Basis für Allianzen, die machtgebende und machtnehmende SchamanInnen in komplexe soziale und spirituelle Netzwerke einbinden.

Die Aneignung fremden Wissens ist integraler Bestandteil vieler Traditionen; sie ist gleichzeitig eine Quelle permanenter Veränderung wie auch ein konstitutives Element des jeweiligen kulturellen Systems (vgl. u.a. Schweitzer de Palacios und Woerrle 2003).

1.5 Kognition und Bewusstsein

SchamanInnen bedienen sich **besonderer Methoden der Erkenntnisfindung**, die neben der intellektuellen Dimension auch verschiedene **Körpertechniken** und **spirituelle Prozesse** miteinschließen. Großer Stellenwert kommt dabei **erweiterten Bewusstseinszuständen** zu, die bestimmte Formen der Kognition sowie hohe Konzentration ermöglichen, die das "normalen" Wachbewußtsein und seine intellektuelle Kapazitäten überschreiten.

In diesem Zusammenhang spricht man auch von "Ekstasetechnik" (Eliade 1974) oder schamanischer Trance. Während solche Bewusstseinszustände früher oft der Psychopathologie zugerechnet wurden - SchamanInnen galten als verrückt - spricht man heute von einer spezifischen schamanischen Kognition bzw. von einer schamanischen Wirklichkeit (Vitebsky 1998).

Die schamanische Wirklichkeit ist auf das engste mit dem schamanischen Weltbild verbunden und erstreckt sich auf verschiedene Dimensionen der Welt. SchamanInnen müssen mehr bzw. weiter sehen und eine komplexere Realität wahrnehmen, als es für das Alltagshandeln erforderlich ist. Sie nehmen die sprituellen Aspekte der verschiedenen Wesen und Naturerscheinungen wahr und können mit der geistigen Welt bzw. der Welt der Geister kommunizieren und interagieren.

Die **besonderen kognitiven Fähigkeiten von Schamanen kommen in verschiedenen Handlungskontexten zum tragen**, dazu gehören

- Diagnose von Krankheit und Unglück
- verschiedene Aspekte der schamanischen Therapie
- Divination (Wahrsagen)
- Einflussnahme auf Jagd, Feldbau und andere Tätigkeiten bzw. Ereignisse.

1.5.1 Erweiterte Bewusstseinszustände

Einen **Bewusstseinszustand** kann man als eine **bestimmte Struktur bzw. einen Organisationsstil** bezeichnen, der sich auf den **seelischen Funktionsbereich des Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt** bezieht. Erweiterte Bewusstseinszustände - also solche, die vom Alltagsbewusstsein auf eine bestimmte Weise abweichen - sind ein wesentliches Element der schamanischen Praxis.

Sie werden freiwillig herbeigeführt, sind zeitlich begrenzt und dienen u.a. der Heilung, der Erkenntnis, dem spirituellen Wachstum und verschiedenen Asktepten der schamanischen Berufung und Ausbildung. Die SchamanInnen in Lateinamerika stellen solche Bewusstseinszustände entweder für sich alleine her oder beziehen ihre PatientInnen bzw. KlientInnen in diese Form der Wahrnehmung und des Erlebens mit ein.

Das Herbeiführen von erweiterten Bewusstseinszuständen im Schamanismus (und anderen rituellen Praktiken, z.b. der Visionssuche) in Lateinamerika erfolgt sowohl mittels "psychologischer Verfahren" als auch mittels "pharmakologischer Stimuli" (Dittrich 1990).

Zu ersteren zählen u.a.

- Reizentzug (Isolation), rythmisches Trommel, Gesang, Tanz, Fasten und Schlafentzug.

Zu zweiteren rechnet man die Einnahme einer entsprechenden Dosis psychoaktiver Substanzen wie etwa

- Tabak, Alkohol, Peyote, Ayahuasca, San Pedro, Koka, Datura.

1.5.2 Psychoaktive Substanzen

Die Liane ayahuasca (banisteriopsis caapi)
Foto Elke Mader

Im Schamanismus und anderen religösen und rituellen Praktiken indianischer Kulturen kommt der **Einnahme psychoaktiver Substanzen zur intellektuellen und spirituellen Erkenntnisfindung sowie zu Heilzwecken** besonders hoher Stellenwert zu. Die Verwendung solcher Substanzen wurde von der Kirche im Rahmen der Missionierung dem Aberglauben, der Götzenanbeterei und dem Verkehr mit Dämonen zugeordnet, schamanisches oder religiöses Handeln in veränderten Bewusstseinszuständen galt als Sprechen mit dem Teufel" (Reichel Dolmatoff 1975).

Im Zuge des verstärkten Gebrauchs "psychodelischer Drogen" in den USA und Europa in den 60er und 70er Jahren des 20.Jahrhundert brachte man auch ihrer Verwendung in anderen Kulturen größeres Forschungsinteresse entgegen. Besonderes Augenmerk galt dabei den indianischen Kulturen Lateinamerikas, welche die größte Bandbreite an psychoaktiven Pflanzen verwenden.

Im Mittelpunkt der Untersuchungen standen einerseits **pharmakologische und ethnobotanische Fragestellungen**, andererseits **der religiöse und soziale Kontext ihres Gebrauchs** (vgl. z.B. Baer und Snell 1974, Chaumeil 1982, Dobkin de Rios 1972, 1984, Furst 1972, Harner 1973, Reichel-Dolmatoff 1975, Sharon 1978, Wilbert 1987).

Bis heute stellen verschiedene Dimension der Verwendung und des Wirkungspotentials psychoaktiver Pflanzen im Schamanismus in Lateinamerika ein wichtiges Forschungsfeld dar. Eine besonders interessante Studie in diesem Zusammenhang beschäftigt sich mit "schamanischer Malerei": Dabei handelt es sich um die **Ikonographie der Gemälde des peruanischen Schamanen Pablo Ameringo**, die seine Visionen und Erlebnisse unter Einfluss von Ayahuasca (Banisteriopsis Caapi) darstellen (Luna und Amaringo 1999).

1.6 Krankheit und Heilung

Im Vergleich zu vielen westlichen Vorstellungen über Krankheit und Heilung behandeln die SchamanInnen bzw. *curanderos/as* ein breiteres Sprektrum von Phänomenen, die das Leben eines Menschen beeinträchtigen können. Diese beinhalten nicht nur **körperliche Krankheiten, sondern auch emotionale, soziale und ökomonische Probleme.**

Hand in Hand mit diesem umfassenden Krankheitsbegriff, der sich auch auf Kategorien wie Glück und Unglück erstreckt, gehen kulturspezifische Klassifikationen von Krankheitsursachen. Diese beruhen auf anderen Annahmen über das **Zusammenwirken von Mensch, Natur und Übernatürlichem** als jenen, die dem naturwissenschaftlichen Weltbild unserer Gesellschaft zugrundeliegen. In diesem Sinn agieren SchamanenInnen bzw. curanderos/as im Rahmen nicht-westlicher Weltbilder und Symbolssysteme, welche die Basis für ihr Handeln bilden.

1.6.1 Einengung des schamanischen Handlungsraums

SchamanInnen üb(t)en in indianischen Gemeinschaften meist ein **breites Spektrum von Tätigkeiten** aus, z. B. Wahrsagen sowie das Herstellen machtvoller Objekte, die u.a. Erfolg bei Jagd, Feldbau und Liebesbeziehungen bewirken. Ferner übernahmen sie aufgrund ihrer besonderen spirituellen Kapazitäten und rituellen Kenntnisse oft die Funktion von Ritualleitern bei kollektiven Zeremonien (Initiationsrituale für junge Männer und Frauen, Visionrituale, Kriegsrituale).

Während also die **Manipulation von Krankheit und Gesundheit traditionellerweise nur einen unter mehreren Handlungskontexten** der Schamanen darstellte, werden heute in vielen Fällen ihre Aktivitäten immer stärker auf diesen Bereich einengt. So ist ihre Rolle als Leiter von Initiations- oder Kriegsritualen oft nicht mehr von Bedeutung, da diese Zeremonien weitgehend zum erliegen kamen.

Wirtschaftliche und ökologische Veränderungen führten auch in vielen Regionen etwa zu einem starken Rückgang der Jagd. Dementsprechend erübrigt sich auch die Herstellung magischer Objekte für die Jagd durch den Schamanen. Die Divination (Wahrsagen), durch die man u.a. von Ereignissen oder Personen an entfernten Orten erfuhr, wurde zum Teil durch moderne Kommunikationsmethoden ersetzt.

Krankheit und Unglück, Neid und Mißgunst, unerwiderte Liebe und untreue Ehepartner blieben jedoch bestehen. Diese Dimensionen des Lebens sind aufs engste mit dem schamanischen Handlungsraum verbunden und stehen in **Zusammenhang mit dem Verständnis von Krankheit und Heilung**.

1.6.2 Krankheitskonzepte

In der schamanischen Weltsicht (und in vielen Bereichen der Volksmedizin) wird Krankheit meist folgendermaßen begründet:

- **Verlust einer oder mehrere Seelen** einer Person durch das Einwirken übernatürlicher Mächte, durch Fehlverhalten oder durch das Wirken feindlicher SchamanInnen/ Hexerei. Dieses Krankheitskonzept steht in enger Verbindung mit dem
- **Verlust des körperlichen und seelischen Gleichgewichts**. Dies geht entweder Hand in Hand mit einem Seelenverlust, kann aber auch hat natürliche Ursachen haben (zu viel

Kälte, Hitze etc.) oder z.B. auf die Störung von „Körpermustern" zurückgeführt werden (z.B. bei den Shipibo/Peru - Illius 1991).

- **Eindringen pathogener Objekte** oder Substanzen in Körper und Geist eines Menschen: Diese Krankheitskonzeption herrscht im „Schamanismus der Pfeile" vor, der im westlichen Südamerika weit verbreitet ist (Chaumeil 1995). Als Krankheitsauslöser gelten hier meist feindliche SchamanInnen/Hexerei aber auch schadensbringende Geistwesen.

Vorherrschend sind also drei „Krankheitsbilder":

- Seelenverlust
- Verlust des körperlichen und geistigen Gleichgewichts
- Eindringen eines pathogenen Objekts

Verursacht werden diese Phänomene durch

- „Natürliche" Ursachen
- Hexerei
- Kontakt mit schadensbringenden Geistern
- soziale Konflikte, Fehlverhalten

1.6.3 Heilmethoden

Entsprechend der Konzeption von Krankheit und Krankheitsursachen gestalten sich die Heilmethoden, die eine **breites Spektrum von rituellen, pharmakologischen und physiotherapeutischen Methoden** umfassen. Verschiedene Verfahren werden häufig im Rahmen einer Behandlung miteinander kombiniert.

Heilmittel (rechts ayahuasca) am Markt von Otavalo (Ecuador), 1997. Foto Elke Mader

Heilmethoden sind einerseits in spezifischen regionalen bzw. kulturellen Traditionen verankert, es besteht jedoch eine große Tendenz zur Aneignung immer neuer Heilmethoden und zu hybridisierten Behandlungsweisen (vgl. z.B. Schupp 1991, Mader 2003). Wichtige therapeutische Methoden sind z.B.

- **Rituelles/spirituelles Heilen**
  Aussaugen pathogener Substanzen
  Zurückholen der Seele

spirituelle Reinigung (z.B. limpia: http://www.schamanismus.cc/web/curanderismo.html)
Verbesserung der Lebensenergie

- **Heilpflanzen**
- **Heilbäder**
- **verschiedene internationale Heiltechniken** (Massagen , Akupressur)

1.7 In andere Welten: Spiritueller Tourismus, SchamanInnen und New Age

Die historischen Wurzeln des spirituellen Tourismus 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 religiösen 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 (vgl. Mader 2002).

„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." (Myths and Mountains.Journeys of a Lifetime. http://www.mythsandmountains.com - 02.04.2002)

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, das Heilen), andere aber ignorieren (die Konflikte zwischen SchamanInnen, Hexerei), da sie nicht ihn ihr Bild des Schamanismus passen. Dabei kommt es auch zu **Verflechtungen von lokalem Schamanismus**, der **globalen New Age Bewegung** und dem spirituellem Tourismus, die (z.B. im andinen Ecuador) eine Form von Austausch und **Hybridisierung** darstellen.

Spiritueller Tourismus findet in verschiedenen Kontexten statt und ist mit einer großen Bandbreite von Reisestylen und touristischen Organisationsformen verbunden. Er ist z.B.

- Teil der Erlebniswelt eines *"travellers"*, der mehrere Monate Lateinamerika bereist. Im Rahmen eines Abstechers ins Amazonasgebiet, der auf die Betrachtung und Erfahrung von Natur und indianischer Kultur ausgerichtet ist, nimmt er auch an einem schamanischen Ritual teil.
- das explizite Ziel von Reisegruppen, die bereits in den USA oder Europa angeworben werden. Hier kommt es häufig zu einer Hybridisierung von lokalen spirituellen Traditionen und diversen Praktiken der rituellen Medizin, Psychoterapie und des New Age.

1.7.1 SchamanInnen, TouristInnen und Halluzinogene

Begegnungen zwischen SchamanInnen und TouristInnen können im Rahmen einer Reise zustande kommen, die etwa junge RucksacktouristInnen in das Amazonasgebiet führt, um dort den Regenwald und seine Bewohner kennen zulernen. 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 "Dschungel-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.

Die **Einnahme psychoaktiver Pflanzen (Halluzinogene)**, die in indianischen spirituellen Traditionen ein wichtige Rolle spielt, steht häufig im Mittelpunkt der Erfahrungswelt des spirituellen Tourismus.

1.7.2 Träume und Riten im Regenwald

„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 itinary 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."

Die Ausschnitte aus dem Werbetext derDream Change Coalition, einer Organisation im Umfeld des **New Age** in den USA, versprechen ihren potentiellen KundInnen **einzigartige Erlebnisse in verschiedenen Dimensionen**: Neben den üblichen 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.

Er und seine Partnerin Eva Bruce bringen regelmäßig Reisegruppen nach Miazal (ecuadorianisches Amazonasgebiet), wo ein Östrerreicher, 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.

1.7.3 Pachamama und Machu Picchu

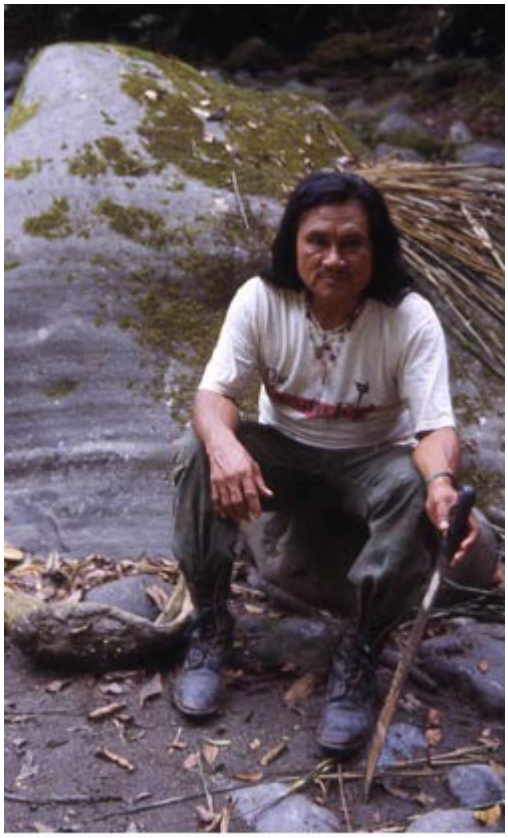
Spirituelle Reiseangebote führen auch ins **Andenhochland und an die Pazifikküste**, besonders nach Peru, wo sowohl Schamanismus als auch andere religiöse Rituale im Vordergrund des spirituellen Reiseangebots stehen:

*„We will be honouring the Pachamama (Mother Earth) in a most respectul way through ceremony and sacred rituals for healing the earth and all ist beings. The astrological signs of the dates promt 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." (*http://www.futurepacific.co.nz, 02.2002)

Der physische touristische Raum - **die konkreten Reiseziele - überschneiden sich** bei dieser Form des spirituellen Tourismus oft **mit jenen von Bildungs- und Besichtigungsreisen** sowie mit anderen Reisetypen (z.B. Trekking). So beinhalten etwa die Programme von "Mesa Works" oder "New Age Journeys" den Besuch verschiedener archäologischer Stätten wie z.B. **Machu Picchu, Pisac, Tiwanaku oder Nasca** (http://www.newagetravel.com, http://www.mesaworks.com, 02.2002), also Reiseziele, die auch auf den entsprechenden Programmen aller Studienreisen nach Peru und Bolivien zu finden sind.

Die Unterschiede zwischen den beiden Reisentypen liegen hier nicht im Besuch unterschiedlicher Orte, sondern in der spezifischen selektiven Wahrnehmung, dem ideologischen Rahmen und dem unterschiedlichen Erleben des touristischen Raums. Während die lokalen Gegebenheiten also die selben sind, weicht die jeweilige imaginäre Geographie der verschiedenen Personen und Gruppen voneinander ab. Die "spirituellen TouristInnen" betrachten diese Orte als **mystische Kraftplätze** und Heilige Stätten, sie feiern dort oft Rituale oder veranstalten Workshops. Die Bildungsreisenden hingegen pilgern an diesselben Plätze, um ihr (profanes) Interesse an Kunst und (Hoch)Kultur zu befriedigen.

1.8 Beispiel: Zur Konzeption schamanischer Macht bei den Shuar



Der Shuar Schamane Alejandro Tsamkimp.
Foto: Elke Mader.

Schamanen (*uwishin*) verfügen in der Konzeption der Shuar im ecuadorianischen Amazonasgebiet über besondere Kräfte, mit denen sie u.a. Krankheiten hervorrufen oder heilen können, indem sie Einfluß auf Körper, Gedanken oder Gefühle anderer Menschen nehmen; diese Kräfte erlangen sie im Verlauf von mehreren Lehren bei verschiedenen Meistern.

Weitere traditionelle Handlungsräume der *uwishin* waren die Divination sowie das Herstellen machtvoller Objekte, die u.a. Erfolg bei Jagd, Feldbau und Liebesbeziehungen bewirken. Ferner übernahmen sie aufgrund ihrer besonderen spirituellen Kapazitäten und rituellen Kenntnisse oft die Funktion eines Ritualleiters (*wea*) bei kollektiven Zeremonien, die der Reproduktion der Gesellschaft und der spirituellen Stärkung ihrer Mitglieder dienten.

Schamanen sind bei den Shuar in erster Linie Männer, den wenigen Schamaninnen werden jedoch besondere Kapazitäten zugeschrieben (zu Gender und Schamanismus bei den Shuar vgl. Perruchon 2003).

Krankheit wird von den Shuar als **Eindringen eines externen pathogenen Prinzips** in den inneren Raum der Person verstanden. Schamanisches Handeln stellt einen wesentlichen Faktor der Pathogenese dar und *uwishin* werden für eine große Gruppe von Krankheiten verantwortlich gemacht.

Die Shuar unterscheiden zwischen *uwishín tsuákratin* (Heilern) und *uwishín wawékratin* (Hexern). Diese Kategorien beziehen sich auf den Tätigkeitsbereich der Schamanen: Wörtlich bedeutet *tsuákratin* - einer, der gewohnt ist zu heilen, und *wawékratin* - einer, der gewohnt ist

zu hexen. Aufgrund der ambivalenten Konzeption der schamanischen Kräfte verfügt jeder *uwishín* über beide Fähigkeiten, seine Gewohnheiten werden unterschiedlich beurteilt: So ist ein und derselbe Schamane in seiner Bezugs- bzw. Allianzgruppe oft als Heiler, in einer anderen Gruppe hingegen als Hexer bekannt.

1.8.1 Die Machtelemente

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.

Als zentrale Machtelemente gelten **Pfeile (*tsentsak*)**, die auch oft als Symbol für schamanische Macht schlechthin stehen. Sie werden 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.

Im veränderten Bewußseinszustand werden die Pfeile werden in erster Linie als "Lichteffekte" wahrgenommen, die in verschiedenen Farben und Formen schillern und verschiedene Gestalten annehmen können. Die Kraftpfeile *(tsentsak*) haben verschiedene Eigenschaften, die in unterschiedlichen Handlungskontexten aktiv werden, sie verfügen über **defensive, attraktive und agressive Wirkungsweisen**.

Es gibt unzählige verschiedene Machtelemente - *"es gibt so viele tsentsak, dass man gar nicht alle nennen kann"*. Die Machtelemente werden zum Großteil von einem Schamanen auf einen anderen übertragen, und zwar ihm 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 vom Krankheit und Unglück** zu heilen (vgl. Mader 2003).

1.8.2 Körper und Geist(er)

Die schamanischen Machtelemente sind **auf mehreren Ebenen dem Körper** verbunden. Sie werden durch Körperkontakt bzw. durch Körperflüssigkeiten (Speichel) weitergegeben, die Pfeile leben im Körper der Schamanen, 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 des **"Multinaturalismus"** (Viveiros de Castro 1998), dem zu Folge jedes Wesen über mehrere „Naturen" verfügt, 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 *wakán* (die „Seele") seines Opfers gestohlen - also dessen Lebenskraft unter seine Kontrolle gebracht hat.

1.8.3 Das Rufen der Pfeile und Geister

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. So bildet sich ein **Mantel aus Licht,** welcher die konzentrierte Energie seiner Pfeile darstellt. 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 Geister 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."* (M.Chau, Macas, 1999)

1.8.3.1 Ich bin in glänzendes Licht gehüllt

Ich, Ich, Ich, Ich
Ich habe den Pfeil Tsunkis
Ich bin seine Geliebte
Ich rufe die Pfeile
Ich habe sie hier
Ich bin wie Tsunki
Ich, Ich, Ich, Ich

Ich habe den Pfeil des Windes
Ich bringe den Pfeil
Ich gebe ihm Macht
Ich, Ich, Ich, Ich

Ich habe den Pfeil des Jaguars
Alle Pfeile strömen aus mir heraus
Ich bebe
Ich vibriere
Ich, Ich, Ich, Ich
Ich habe den Pfeil des Ameisenbären
Ich bin in glänzendes Licht gehüllt.
Ich, Ich, Ich, Ich.

Sie gaben mir den Pfeil des Ameisenbären
Ich habe des Pfeil des Jaguars
Ich habe den Pfeil des *sharup*-Vogels
Ich habe den Pfeil der Eule
Ich habe den Pfeil des *paush*-Vogels
Ich habe den Pfeil des pachon
Ich bin wie Shakaim, der Herr des Waldes,
Ich, Ich, Ich, Ich.

Ausschnitt aus einem Gesang des Schamanen Aljeandro Tsakimp, aufgenommen in Utunkus, Ecuador, 1991.
Übersetzung ins Spanische Carlos Utitiaj, Übertragung ins Deutsche: Elke Mader.

1.8.4 Die Macht der Gesänge

Alle schamanischen Handlungen werden von Gesängen begleitet, welche - wie in vielen amerikanischen Kulturen - die **Erlebnis- und Handlungswelt des Schamanen beschreiben**

und kommentieren sowie gleichzeitig ein aktives Element des Geschehens bilden (Bidou und Perrin 1988:6).

Die "schamanischen Worte" der Shuar schildern die einzelnen Schritte der rituellen Vorgänge und bilden in diesem Sinne einen Kommentar zu Wahrnehmungen und Aktionen der *uwishin*. Die Gesänge haben keine fixierten Texte, sie setzen sich aus verschiedenen "Formeln" und Metaphern zusammen, die von jedem Schamanen in jeder rituellen Handlung neu kombiniert und variiert werden (zu Gesängen der Shuar Shamanen vgl. auch Juncosa 1991).

Der Gesang richtet sich zum einen nach außen, d.h. an andere Personen, primär an die Patienten und ihre Angehörigen, die dem Ritual beiwohnen: Er macht die Handlungen des Schamanen für alle Beteiligten nachvollziehbar und **demonstriert die Macht und Effizienz des Heilers**. Der uwishin betont in den Gesängen immer wieder seine persönliche Stärke, eine Garantie für das Gelingen seiner Handlungen. Aktionen der *uwishin*. Die Gesänge haben keine fixierten Texte, sie setzen sich aus verschiedenen "Formeln" und Metaphern zusammen, die von jedem Schamanen in

Alle Gesangseinheiten werden vom Refrain wi, wi, wi, wi, wi - ich, ich, ich, ich, ich (bin mächtig) umrahmt, ferner bezeichnet sich der *uwishin* oft als groß, machtvoll, überragend oder als Meister-Schamane (*panku*). Das permantente Verweisen auf seine Macht und Größe gilt nicht nur den Patienten sondern auch feindlichen Schamanen, im Rahmen von Heilungen vor allem dem Besitzer und Sender der krankheitserregenden Pfeile: Es soll ihn von der Überlegenheit des Heilers überzeugen und ihm Angst einflößen.

Die Gesänge der Schamanen richten sich aber nicht nur nach außen, sondern **gestalten aktiv das rituelle Geschehen**. Der *uwishin* ruft mit ihnen Pfeile und Geister, wobei er sich auch mit bestimmten Hilfsgeistern *(pasuk)* identifiziert, vor allem mit Tsunki, dem mythischen Herren der schamanischen Kräfte und der mit ihm assoziierten Regenbogenboa (*panki)* oder dem Regenbogen (*amaru* bzw. *tuntiak*). Diese innere Dimension schamanischer Gesänge kommt auch beim **Hervorrufen von Krankheiten** zum tragen, das im Geheimen, also ohne Publikum bzw. Ansprechpartner erfolgt.

1.8.4.1 Den Pfeil des Affen verstecke ich unter seinem Fingernagel

Ich, ich, ich
Ich habe die Macht
Ich hole duftende Pfeile
Aus dem Boden
Ich ziehe sie an
Den Pfeil der Datura *(maikíua tsentsak*)
Der die Sinne verwirrt
Der die Farbe verändert
Hole ich
Schon verändert er sich.

Verwandelt und unerkannt
Sitze ich hier
Den Pfeil des *yakuma*-Affen (*yakuma tsentsak*)
Nehme ich

Den Pfeil des Affen
Verstecke ich
Unter seinem Fingernagel
Ich, ich, ich
Bin der Mächtige.

Die Pfeile des Affen
Habe ich angehäuft
Ich habe sie gut plaziert
Nichts ist mir unmöglich
Fremde, unheilbringende Pfeile
Umgeben mich
Ich schwebe unsichtbar
Ich schwebe verhüllt
Nichts ist mir unmöglich
Ich, ich, ich
Ich bin der Machtvolle.

Gesang um einer Person Schaden zuzufügen. Aufgenommen 1991 in Morona-Santiago, Ecuador.
Übersetzung ins Spanische Carlos Utitiaj, Übertragung ins Deutsche: Elke Mader.

1.8.4.2 Ich bin wie Tsunki

Ich, Ich, Ich
Ich bin mächtig
Ich bin eine Tsunki-Person
Ich bin wie Tsunki
Glänzend und strahlend
Fliege ich durch das Licht

Ich, ich, ich
Ich bin der Machtvolle
Die Pfeile des Tsunki
Die glitzernden Pfeile Tsunkis
Umgeben mich mit strahlendem Licht.

In strahlenden Glanz gehüllt
Bin ich
Der Machtvolle.

Gesang des Schamanen Jua, aufgenommen 1975 in Chiguaza, in Pellizzaro 1978: 163-164.

Übertragung ins Deutsche: Elke Mader.

1.8.5 Attraktion und Aggression

Die spirituelle Dynamik einer Heilzeremonie stellt grundsätzlich einen **Machtkampf zwischen gegnerischen Schamanen um die Kontrolle über Pfeile bzw. Geister dar**. Die Aktionen der *uwishín* werden durch zwei dominante Metaphern zum Ausdruck gebracht, die alle schamanischen Rituale der Shuar durchziehen:

- **Liebe und Sexualität als Symbol der Anziehungskraft des Schamanen**, welche die Grundlage seiner Macht darstellt und die Beziehung des *uwishín* zu Geistern und Pfeilen beschreibt.
- Die **Dynamik des Krieges**, welche die Beziehung zwischen dem hexenden und heilenden Schamanen und ihren jeweiligen Kräften prägt.

1.8.5.1 Die Anziehungskraft des Schamanen

Das Singen und Musizieren des Schamanen veranlaßt die Kräfte seines Gegners, welche in diesem Zusammenhang als Subjekte konzipiert werden, sich in ihn zu verlieben und ihm zu verfallen. Der Schamane **verführt die feindlichen Pfeile oder 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 *tsentsak* aus: Diese sind wie "ein goldener Spiegel" (*kuri kuri ispík*), der die feindlichen Pfeile unfehlbar anzieht (*itiarmampran*); der *uwishín* hüllt sich mit ihnen in blau glitzerndes Licht und macht die Pfeile des anderen "trunken von blauen Glanz" (*kinkiánpatniun newárpatnium anampráitjai*); 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 nuwáskurínia tsania tsania ajákuna*) (vgl. Juncosa 1991).

Die Verführungskünste des Schamanen wirken auf die fremden Pfeile wie ein Magnet (*imank*) und ermöglichen ihm, Macht über sie zu gewinnen.

1.8.5.2 Die Mythe von Tsunki

Die symbolische Verbindung von Sexualität und schamanischer Kraft ist in der Mythologie verankert. Eine Mythe erzählt den Werdegang des ersten Schamanen als geheime Ehe mit der schönen Tsunki-Frau :

In der vergangenen Zeit, als ein Shuar am Flußufer jagte, stieg plötzlich eine wunderschöne Frau, die Tsunki-Frau, aus dem Wasser. Von ihrer außerordentlichen Schönheit in Bann gezogen, folgte er ihr in das Unterwasserreich ihres Vaters, des Alten Tsunki, und erbat sie von ihm als Frau: In ihrer Person erlangte er schamanische Kräfte vom Alten Tsunki. Unter der Bedingung, sie gut zu behüten, konnte er sie in sein Haus auf der Erde mitnehmen, in dem er mit zwei Shuar-Frauen lebte.

Hier verwandelte sich Tsunki tagsüber in eine kleine rote Schlange *(tinkishap)*, die der Mann in einem Korb versteckt hielt. In der Nacht nahm sie wieder menschliche Gestalt an und teilte das Bett des Shuar, der seine Menschen-Frauen vernachlässigte. So ging eine seiner Frauen

eines Nachts in den Männerteil, um ihren Mann zu beobachten: Da sah sie ihn mit einer wunderschönen Frau, sie war von ungewöhnlicher Schönheit, ihr Körper war von einem blauen Strahlen umgeben, alles war in glänzendes blaues Licht getaucht, wie das Glitzern des Wassers in der Sonne. Die Frau trug ein schönes Kleid und war in einen betörenden Duft gehüllt.

Der Shuar versagte jedoch bei seiner Aufgabe, die Tsunki-Frau gut zu behüten: Eines Tages fiel sie durch seine Nachlässigkeit der Neugier und Eifersucht seiner Menschen-Frauen zum Opfer: Sie entdeckten Tsunki in ihrer Schlangengestalt und wollten sie mit brennenden Scheiten erschlagen. Sie rettete sich, indem sie um sich herum Wasser entstehen ließ und durch das Wasser zu ihrem Vater zurückkehrte. Die Mißhandlung der Tsunki-Frau führte zur erbitterten Rache ihres Vaters: Durch Unwetter, Flut, Kaimane und Anakondas vernichtete er fast vollständig das Leben auf der Erde.

1.8.5.3 Gesang an die Tsunki-Frau

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.

Auszüge aus einem Gesang von Juan Shiki, aufgenommen 1990 in Rio Blanco (Ecuador).
Übersetzung ins Spanische Carlos Utitiaj, Übertragung ins Deutsche: Elke Mader.

1.8.5.4 Der Kampf mit den Feinden

Soziale und emotionale Konflikte prägen den Kontext schamanischen Handelns. In dieser Dynamik nehmen die *uwishin* eine ambivalente Position ein: Sie gelten zum einen als Aggressoren, welche das Leben eines Menschen beeinträchtigen. Zum anderen gelten sie als "Verteidiger der Gesundheit", die sowohl die Krankheit aus dem Körper der Betroffenen entfernen als auch die krankheitsbringenden Pfeile auf den Hexer zurückschleudern und dadurch Rache nehmen können.

Konflikte in Zusammenhang mit Hexereianschuldigungen sind eine Hauptursache für soziale Spannungen und führten oft zu Konflikten. Diese wiederum können, werden sie nicht durch Vermittler beigelegt, in langwierige **Blutrachezyklen** münden.

"Wenn eine Frau schwer krank ist, so bringt sie etwa ihr Bruder zu mir, damit ich sie heile. Es kann sein, daß er sagt: «Heile sie, und wenn sie geheilt ist, so sende die Pfeile gegen ihn [den Hexer]. Tu das für mich.» Sie [die Patienten] verlangen das von mir, sie wollen, daß ich dasselbe Übel, das sie betroffen hat, demjenigen anhexe, von dem es gekommen ist. «Was er meiner Schwester angetan hat, laß ihn jetzt erleiden, damit wir sehen, wie er sich dann fühlt.« Wenn ich dieses Wissen habe, so kann ich den Hexer bestrafen. So muß sich der Hexer immer schützen, er muß auch natem nehmen und seine pasuk und tsentsak rufen." (Sucua, 1991)

1.8.5.5 Die Abwehr feindlicher Kräfte

Ein wesentlicher Aspekt Machtelemente des Schamanen besteht in der **Abwehr von Angriffen** des gegnerischen Schamanen, von dem das "Angehexte" *(wakekekana maniankia*) stammt. Der Hexer versucht die Heilung bzw. den Heiler zu stören, um zu verhindern, daß jener Macht über seine Pfeile und Geister erlangt, sie aus dem Kranken entfernt und sie in der Folge, im Zuge einer Rache, gegen ihn verwendet.

In diesem Zusammenhang kommt den Hilfsgeistern (*pasuk*) eine wichtige Schutzfunktion zu. *Pasuk* werden in diesem Kontext als externe, autonome Wesen verstanden, die den Schamanen bei seinen Handlungen unterstützen, sie bilden einen Teil seiner "Abwehr" .

Dabei nehmen mythische Gestalten, denen besondere Macht zugeschrieben wird, eine vorrangige Stellung ein: Zu ihnen zählen Tsunki und Amaru oder auch die Erdgottheit Núnkui, sowie verschiedene Iwianch - Ungeheuer, die sich im Inneren des nahegelegenen Vulkans Sangay aufhalten:

"Núnkui pasuk hat besondere Kräfte, mit ihr kommt auch der Pfeil des Erdbebens (uru tsentsak), sein Ton ist tss, tss, tss, tss. Wie soll mich jemand [ein feindlicher Schamane] angreifen, wenn diese hier [Pfeile] strahlen? Niemand kann mich erreichen. Wenn man diese Kräfte nicht besitzt, können sie gegen einen hexen. Wenn das geschieht, so verliert man plötzlich seine Kräfte: Du bist schon mitten in der Arbeit, du siehst, du bewegst [die tsentsak], da - wenn sie gegen dich arbeiten - ist plötzlich alles vorbei und sie lassen dich heiß zurück. Du bist unfähig, du kannst nichts mehr tun [heilen], du fühlst eine große Leere und Einsamkeit.

Darum muß man sich schützen: Wenn ich arbeite [heile] ist hinter mir Núnkui, an meinen Seiten sind Tsunki und die Kräfte des Sangay, über mir ist Amaru (Regenbogen), er hüllt mich in sein Licht, in seinen Glanz. Weißt du, manchmal, wenn ein feiner Regen fällt, dann zerfließt ein Regenbogen in glitzernde Tropfen. So ist das, so umgibt dich die Macht Amarus. Das ist eine starke Kraft, die kann nicht jeder kleine Schamane rufen, dafür muß man ein hohes Niveau erreicht haben." (Sucua, 1992)

1.8.5.6 Spirituelle Krieger

Hilfsgeister werden oft als Krieger bezeichnet, die - wie Gefolgsleute eines Kriegsherrn- den Schamanen im Kampf gegen seine Feinde unterstützen. Weiters kann auch der Prozeß des Rufens der Kräfte als Parallele zum Rufen der Krieger einer Gefolgschaft interpretiert werden. Wie im Rahmen von Kriegszügen der Anführer seine Gefolgsleute als seine Kinder bzw. Söhne (*uchi*) bezeichnet, so gelten auch die *pasuk* als Kinder des Schamanen.

Die Gestalt dieser Hilfsgeister reflektiert verschiedene Dimensionen von Krieg und Kriegern:

"Sie [die pasuk] sind schwarz wie Shuar-Krieger, die ihre Gesichter mit sua (scharzer Pflanzenfarbe) bemalen, wenn sie in den Krieg ziehen. Sie sind auch bewaffnet und tragen leuchtende Helme und Eisen-Rüstungen, wie für eine Schlacht." (Pellizzaro 1978/3:20)

Während die hier beschriebene Ausrüstung der *pasuk* eine Mischung aus Kriegsbemalung der Shuar und kolonialen spanischen Rüstungen darstellt, so setzen die Hilfsgeister in letzter Zeit auch auf moderne Technologie und bringen die Veränderungen in der Lebenswelt der Shuar zum Ausdruck.

"Aentsri pasukri (Personen-pasuk) sehen wie Menschen aus, aber sie sind verändert, als wären sie verkleidet. Ihre Haut ist schuppig, wie der Panzer einer Schildkröte, sie sind gut bewaffnet, wie Soldaten einer Armee. Manchmal tragen sie auch eine Uniform, die sieht wie ein Kampfanzug [der ekuatorianischen Armee] aus.

Sie bilden einen Kreis um mich, ich stehe in der Mitte, so unterstützen mich diese aentsri pasukri. Sie sind unsere Verteidigung, so können wir arbeiten, ohne belästigt zu werden. Nichts stört mich, keine Eulen (ampush), Schwalben (chinímp) oder Fledermäuse (jeecham) [pasuk des gegnerischen Schamanen] kommen in meine Nähe.

Sollten sie auftauchen, mußt du eine Zigarette nehmen und den Rauch auf sie blasen: Wenn du stark bist, so fallen sie zu Boden und bekommen Angst. Sie merken, daß dieser uwishín stark ist, er hat Macht, er hat Geist. Doch mit Hilfe der pasuk kann dich nichts berühren." (Sucua, 1991)

1.8.6 Das Entfernen der Pfeile

Im Mittelpunkt eines Heilrituals steht das **Entfernen der Pfeile** aus dem Körper des Patienten. In diesem Prozeß kommen neben der Anziehungskraft des Schamanen 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 Win

d, 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 Schamane den Patienten, in dem er ihn mit seinem Atem behaucht und mit dem Palmwedel "in Wind hüllt".

Ein Shuar - Schamane beschreibt diesen Vorgang mit folgenden Worten:

"Wenn ich heile, ist der Körper [des Patienten] ganz durchsichtig, ich sehe ihn wie ein Moskitonetz, oder wie zarte Nebelschwaden. Wenn alles so ist, so ist er gesund. Doch manchmal gibt es Stellen, an denen etwas farbiges leuchtet, da sieht man den tsentsak, den muß man entfernen. ....Es gibt viele verschiedene Arten von tsentsak, z.B. diesen kákrai (Wasservogel) tsentsak. Kákrai ist ein Vogel, er fliegt unsichtbar in der Nacht, er ist auch ein Pfeil, mit dem man eine Person beinahe töten kann. Er fliegt zum Wasser und holt Würmer aus dem Wasser, die klebt er an die Lunge [des Opfers].

Diese [tsentsak] kleben fest an der Lunge, man kann sie nur schwer entfernen. Doch ein guter Heiler kann sie aussaugen: zuerst muß man sie loslösen, man nimmt seine Kräfte [tsentsak, pasuk] zur Hilfe, man bläst Tabak auf den Pfeil, damit er sich lockert und bewegt. Man kann auch grünes Wasser verwenden, das machen hier jetzt viele Heiler. Man weicht den Pfeil auf und kühlt ihn, wenn der Pfeil fast tot ist, so kann man ihn aussaugen. Man versucht dann, den Pfeil zu beherrschen und schluckt ihn.

Oder aber man zieht ihn heraus, da sieht man ihn deutlich, wie einen glänzenden Stein oder wie einen Wurm. Es gibt auch Heiler, die schleudern die Pfeile [dem Hexer] zurück, denn man sieht woher sie gekommen sind. Man sieht Lichtstrahlen - wie Sonnenstrahlen, die durch eine Wand aus Palmholz fallen. So weiß man, aus welcher Richtung die Pfeile gekommen sind." (Sucua, 1991)

Diese Prozesse werden mit Gesängen und von Geräuschen des Aussagens und Ausspeiens begleitet.

1.8.6.1 Ich hole den kleinen Pfeil heraus

Ich, ich, ich, ich
Ich trinke soviel [*natem*] als möglich
Ich sitze hier zufrieden
Ich sitze aufmerksam
Auf der schwankenden Erde
Ich bin groß und unerreichbar
Ich fliege
Mit dem Pfeil des kleinen Condors (*makántua tsentsak*)
Ich, ich, ich, ich
Ich bin mächtig.

Mit dem Pfeil des Holzes (*numi tsentsak*)
Kann ich alles zerschneiden
Mit dem Stahl-Pfeil (*aseruma tsentsak*)
Entferne ich alles
Er klingt wie scharfes Eisen
Mit dem Gold-Pfeil (*kuri tsentsak*)
Sie machen mich groß und mächtig
Ich, ich, ich, ich.

Ich hole den kleinen Pfeil heraus
Ich sauge und sauge
Alles ist mir möglich
Ich umgebe ihn mit Duft-Seife
Duftend, duftend dringe ich ein
Ich bin der, der immer aussaugen kann
Ich bin der, der immer heilt
Ich, ich, ich, ich.

Ausschnitte aus Gesängen des Shuar Schamanen Mashu, Utunkus 1990.
Übersetzung ins Spanische: Carlos Utitiaj, Übertragung ins Deutsche: Elke Mader.

1.9 Schamanismus im WWW

Die Seiten zu **Schamanismus in Lateinamerika im Internet** umfassen ein **große Bandbreite von Ausrichtungen und Zielsetzungen** - es würde einer eigenen Studie bedürfen, um sie systematisch zu untersuchen. Teilweise beruhen sie auf kultur- und sozialanthropologischen Erkenntnissen, oft stehen sie in Zusammenhang mit spirtuellem Tourismus.

Die Webpages zeigen, das Schamanismus in Lateinamerika einen lebendigen Bestand von Globalkultur darstellt, sich im Internet manifestiert und das Internet als Ausdrucksmedium und als kommerzielles Mittel benutzt (z.B. Maya-PriesterInnen im Internet: vgl. Reinberger 2002). Dies illustrieren folgende Links zu verschiedenen Themenfeldern.

1.9.1 Ayahuasca

http://www.cieloherbals.com/

Im Mittelpunkt vieler Webpages steht **Gebrauch und Wirkung** des Halluzinogens ***ayahuasca*** (banisteriopsis caapi). Die Seiten umfassen sowohl **ethnobotanische** und **ethnopharmakologische** Aspekte als auch die Verwendung dieser Pflanze im Rahmen des **Schamanismus**. Weiters werden viele **Workshops und Reisen** angeboten, die persönliche Erfahrungen mit der psychoaktiven Substanz - manchmal unter Einbindung lokaler ExpertInnen (SchamanInnen) ermöglichen.

Andere Seiten dienen der **Vermarktung** von *ayahuasca* und anderen Heilmitteln. Einige Seiten thematisieren wiederum das Problem der **Bio-Piraterie** in Zusammenhang mit dieser Substanz. Auf einigen Seiten kommen auch Personen (manchmal SchamanInnen) zu Wort, die von ihren **Erfahrungen mit *ayahuasca*** erzählen.

Ähnliche Ausrichtungen haben Webseiten, die sich anderen psychoaktiven Substanzen widmen, z.B. Peyote, Pilze, San Pedro.

http://www.erowid.org/chemicals/ayahuasca/ayahuasca.shtml
http://www.deoxy.org/ayadef.htm
http://www.ayahuasca.com/cgi-bin/index.pl
http://www.csp.org/chrestomathy/ayahuasca_hallucinogens.html
http://www.biopark.org/ayahuasca.html
http://www.fiu.edu/~mizrachs/yage.html
http://www.shamanic-extracts.com/xcart/customer/home.php
http://www.ayahuasca-wasi.com/
http://orbita.starmedia.com/medicina-alternativa/ayahuasca.htm
http://www.amazonlink.org/biopirataria/ayahuasca.htm
http://www.jcrows.com/ayahuasca.html
http://www.biotech-info.net/ayahuasca.html
http://www.webstories.co.nz/tales/ayah/
http://www.hermetic.com/bey/ayahuasca-reading.html
http://www.gnosticgarden.com/articles/taking.htm
http://www.maps.org/news-letters/v08n3/08359gru.html
http://www.heartoftheinitiate.com/workshops_main.htm

1.9.2 lokale schamanische Traditionen

Eine Reihe von Webseiten informieren (mehr oder weniger fundiert) über **lokale schamanische Traditionen**. Die Betreiber solcher Seiten sind teilweise Personen oder Organisationen, die auch **Reisen, Workshops und Objekte** verkaufen. Andere Seiten stellen primär **Beschreibungen** einzelner Traditionen aus unterschiedlichen (wissenschaftlichen) Perspektiven zur Verfügung. Sie beschäftigen sich oft nicht ausschließlich mit Schamanismus, sondern mit verschiedenen Aspekten (indianischer) Kulturen.

http://www.comedweb.de/DE/page.php?pageID=167
http://www.shamanism.com/
http://www.mexconnect.com/mex_/huichol/huicholindex.html

1.9.3 Schamanische Therapien

Eine große Anzahl von Webseiten thematisieren verschiedene Aspekte von **schamanischer Heilung und schamanischen Heilswegen**. Diese verstehen den Schamanismus in erster Linie als **universales Phänomen**, d.h. die Gemeinsamkeiten schamanischer Heilrituale und Heilmittel stehen im Vordergrund, lokale Besonderheiten und lokaler kultureller und sozialer Kontext wird kaum beachtet.

Verschiedene schamanische Traditionen (z.B. aus Lateinamerika) werden (teilweise sehr reduktionistisch) als Teile eines globalen Gefüges einer (relativ) **homogenen spirtuellen und therapeutischen Tradition** repräsentiert. Die Seiten stehen oft in Zusammenhang mit Workshops und Seminaren, die vor Ort angeboten werden.

http://www.shamanism.org/
http://www.schamanismus.cc/index.php
http://www.crystalinks.com/shamanism.html
http://www.rainbowsunhealing.com/inspiration.html
http://www.healingjourneys.net/
http://shamanic-path.com/Site%20Map.htm
http://www.schamanismus-und-heilen.de/
http://www.ayahuasca-wasi.com/

1.9.4 SchamanInnen und HeilerInnen

Einge Webseiten stellen **einzelne SchamanInnen bzw. HeilerInnen** vor, andere werden **von den Akteuren selbst betrieben**. In vielen Fällen steht die Präsentation einzelner Heilerpersönlichkeiten in Zusammenhang mit der **Vermarktung von Seminaren** und Workshops. Es handelt sich meist um SchamanInnen die **international agieren** und einen großen Bekanntheitsgrad außerhalb ihrer traditionellen Gemeischaften erlangt haben, wie etwa Don Augustin, der regelmäßig Seminar und Heilrituale in Deutschalnd und Österreich abhält. Viel Raum im www kommt auch **Don Juan** zu, dem legendären Lehrmeister von **Carlos Castaneda**, dessen Bücher die Globalisierung des indianianischen Schamanismus aus Lateinamerika begründet haben.

Andere Seiten beschäftigen sich mit besonderen Aktivitäten von SchamanInnen, besonders hervorzuheben ist hier der peruanische **Schamane und Maler Pablo Ameringo**, dessen Arbeiten nicht nur in internationalen Austellungen und Publikationen, sondern auch im www präsentiert werden.

http://www.shamanism.com/matsuwa.html
http://www.schamanismus-und-heilen.de/3_bisherige_taetigkeiten/uebersicht_kontinente/sha_ue_la.html
http://www.angelfire.com/realm/bodhisattva/maria.html
http://physics.lunet.edu/~snow/curandera.html
http://www.castaneda.com/
http://www.angelfire.com/electronic/awakening101/carlos.html
http://www.prismagems.com/castaneda/
http://www.egallery.com/pablo.html
http://sensorium.com/usko/
http://www.shamanshop.net/wpainter.htm
http://www.theoctobergallery.com/amaringo-prof.htm

1.9.5 Magie, Esoterik

Hinweise auf bzw. Informationen zu Schamanismus in Lateinamerika finden sich auch auf Webseiten, die sich allgemein verschiedenen spirituellen Konzepten und Praktiken widmen, die generell unter dem Terminus "Esoterik" zusammengefasst werden. Hier werden meist einzelne Versatzstücke aus verschiedenen regionalen Traditionen (z.B. Rituale oder

Heilmittel) isoliert und in das ideelle und rituelle Gefüge der speziellen Webseit bzw. ihrer BetreiberInnen intergriert.
Schamanismus aus Laterinamerika bildet hier Teil eines synkretistischen bzw. hybriden Baukastens, der Elemente aus verschiedenen Traditionen und Regionen miteinander verbindet.

http://berg.heim.at/anden/420382/home.html
http://www.pilgrimsmindbodyspirit.co.uk/
http://www.thedreamtime.com/

1.9.6 Reisen

Eine große Anzahl von Webseiten dient der Werbung für spirituelle Reisen. Die Angebote variieren stark und reichen von stärker konventionellen Rundreisen mit Schwerpunkt auf spirituellen bzw. schamanischen Traditionen bis zu Reisen, in deren Mittelpunkt spezielle (Heil)Rituale und schamanische Erfahrungen stehen.

http://www.eco-lodgesanjorge.com/sanjorge_shamanism_tours.shtml
http://www.condorjourneys-adventures.com/ecuador_spirit.asp
http://www.dreamchange.org/
http://sacredheritage.com/normita/shamanism.html
http://www.shamanism.co.uk/peru.htm
http://www.magikcarpet.com/magikmexicopage1.html
http://www.mesaworks.com/
http://www.biztravel.com/TRAVEL/SIT/sit_pages/7626.html
http://www.bluemorphotours.com/shamanic_tour_info.asp
http://www.massage-praxis.at/schamanismus/programmb.htm

1.10 Bibliographie

- Alberdi, Alfredo 1992: *Sarhua. Eine andine Comunidad der Indio-Künstler*. Berlin, Edition Tumi.
- Ameringo, Pablo und Luna, Eduardo 1999: *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman.* North Atlantic Books.
- Amodio, Emanuele und Juncosa, José (Hrsg.) 1991: *Los Espíritos Alliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Quito, Abya Yala.
- Andritzky, Walter 1989: *Schamanismus und rituelles Heilen im Alten Peru*, 2 Bände, Berlin: C.Zerling.
- Baer, Gerhard und Wayne W. Snell 1974: An ayahuasca ceremony among the Matsigenka. *Zeitschrift für Ethnologie* 99(1/2): 64-80
- Bidou, Patrice und Perrin, Michel 1988: Presentación. In: Bidou, P. und M. Perrin (Hg.), *Lenguage y Palabras Chamanicas*. Quito, Abya Yala: 5-8.
- Browman, David und Schwarz, Ronald (Hg.) 1979: *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America.* The Hague/Paris/New York: Mouton Publishers.

- Brown, Michael und Fernandez, Eduardo 1992: Tribe and State in an Frontier Mosaik: The Ashaninka of Eastern Peru. In: Ferguson, Brian und N. Whitehead (Hg.), *War in the Tribal Zone - Expanding States and Indigenous Warfare.* Santa Fe, The University of New Mexico Press: 175 -198.
- Brunelli, Gilio 1989: *De los espíritus a los microbios. Salud y sociedad en transformación entre los Zoró de la Amazonía Brasileña*. Quito, Abya Yala.
- Buche, Irina (Hrsg.) 2001, *Gottheiten, Geister und Schamanen. Heilkunst in Lateinamerika*. Hamburg, 2a Verlag
- Chaumeil, Jean Pierre 1982: «Les Plantes Qui-Font-Voir» - Rôle et utilisation des hallucinogènes chez les Yagua du Nord-Est pérouvien. *L'Ethnographie*, Nr. 87-88: 55-84.
- Chaumeil, Jean Pierre 1991: Réseaux chamaniques contemporaines et relation interethniques dans le haut Amazone (Pérou). In: C.E. Pinzón e.a. (Hg): *Otra America en Construccion*. Bogota: Instituto Colombiano de Cultura: 9-21
- Chaumeil, Jean Pierre1992: Varieties of Amazonian Shamanism. *Diogenes* 158:101-113
- Chaumeil, Jean-Pierre 1998: *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana.* Lima, IFEA/CAAAP/CAEA/CONICET
- Chaumeil, Jean Pierre 2004: Perception and appropriation of a space without frontiers. An indigenous perspective from the Amazon Trapecio. In: Halbmayer, Ernst und Elke Mader (Hrsg.), *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raums in Zeiten der Globalität*. Frankfurt/Main, Brandes & Aspel.
- Chiappe, M., M. Lemlij und L. Milliones 1985: *Alucinógenos y Shamanismo en el Perú Contemporaneo.* Lima, Ediciónes El Virrey.
- Dobkin de Ríos, Marlene 1972: *Visionary Vine. Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon.* Prospect Heights Illinois, Waveland Press.
- Dobkin de Rios, Marlene 1984: *Hallucinogens:Cross-Cultural Perspectives*. Albuquerque: Universtity of New Mexico Press (GM)
- Dobkin de Rios, Marlene 1992: *Amazon Healer. The Life and Times of an Urban Shaman*. Bridport, Prism Press.
- Eliade, Mircea 1974: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik.* Frankfurt/Main, Suhrkamp
- Faust, Franz und Schindler, Helmut 1990: Interethnische Lehrbeziehungen der Heiler Südwest-Kolumbiens. In: Illius, Bruno und M. Laubscher (Hg.), *Circumpacifica. Festschrift für Thomas S. Barthel*. Frankfurt/Main, Peter Lang: 521-542
- Furst, Peter T. (Hg.) 1972: *The Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens.* London, George Allen & Unwin Ltd.
- Giese, Cristobal 1989: *Curanderos, traditionelle Heiler in Nordost-Peru*, Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag
- Hamayon, Roberte 1982: Des Chamanes au Chamanisme. *L'Ethnographie*, Nr. 87-88: 12-49.
- Gow, Peter 1994: River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: Thomas, Nicolas & Caroline Humphrey (Hg.)*: Shamanism, History, and the State.* Ann Harbor, The University of Michigan Press: 90-113 (MVK)
- Harner, Michael 1972
- Harner, Michael 1973 (Hrsg): *Hallucinogens and Shamanism.* Oxford, Oxford University Press.

- Hugh-Jones, Stephen 1994: Shamans, Prophets, Priests and Pastors. In: Thomas, Nicolas und Caroline Humphrey (Hrsg.): *Shamanism, History, and the State.* Ann Harbor, The University of Michigan Press: 90-113
- Illius, Bruno 1991: *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Münster & Hamburg, Lit, Ethnologische Studien Bd.12.
- Joralemon, Donald & Sharon, Douglas 1993: Sorcery and Shamanism. Curanderos and Clients in Northern Peru. Salt Lake City, University of Utah Press
- Juncosa, José 1991: El Lenguaje Poético de los Cantos Chamanicos Shuar. In: Amodio, E. and J. Juncosa (eds.), *Los Espíritus Aliados. Chamanismo y Curación en los Pueblos Indios de Sudamérica*. Quito, Abya Yala: 189-207.
- Karsten, Raphael 1935: *Headhunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador.* Societas Scietiorum Finnica, Commentationes Humanorum i Herorum Vol.7, Nr.1. Helsingfors.
- Koch-Grünberg, Theodor 1917: *Von Roroima zum Orinoco*. Band 1, Berlin, Dietrich Reimer.
- Lamb, Bruce 1971. *Wizard of the Upper Amazon. The Story of Manuel Córdoba Rios*. Boston, Houghton Mifflin Company.
- Landy, David 1974: Role Adaptation: Traditional Curers under the Impact of Western Medicine. *American Ethnologist*, Vol 1, Nr.1: 103-128.
- Langdon, E. Jean 1979: Yagé Among the Siona: Cultural Patterns in Visions. In: D.Browman und R.Schwarz (Hg.), *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*. The Hague, Paris & New York, Mouton Publishers: 63-80.
- Langdon, E.Jean 1991a: Interethnic Processes Affecting the Survival of Schamans: A Comparativ Analysis. In: C.E. Pinzón e.a. (Hg): *Otra America en Construccion*. Bogota: Instituto Colombiano de Cultura: 44-65
- Langdon, Jean 1991b: Poder y Autoridad en el Proceso Político Siona. Desarrollo y muerte del Shaman. In: Ehrenreich, Jeffrey (Hg.), *Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas.* Quito, Abya Yala: 161-188.
- Lévi-Strauss, Claude 1967. *Strukturale Anthropologie.* Frankfurt/Main, Suhrkamp
- Luna, L. Eduardo 1986: *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Stockholm Studies in Comparative Religion 27.
- Mader, Elke 1995: Die Attacke der Grünen Magie. Interkulturelle Prozesse im Schamanismus der Shuar (Ekuador). *Zeitschrift für Ethnologie* 120: 177-190.
- Mader, Elke 2001:„Wenn ich komme, bebt unter mir die Erde". SchamanInnen in Ecuador. In: Buche, Irina (Hrsg.), *Gottheiten, Geister und Schamanen. Heilkunst in Lateinamerika.* Hamburg, 2a Verlag: 87-114.
- Mader, Elke 1999: *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador/Peru)*. Quito, Abya Yala.
- Mader, Elke 2003: Kultur, Raum und Macht im Schamanismus der Shuar: In: Schweitzer de Palacios, Dagmar und Woerrle, Bernhard (Hrsg.), *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors.* Marburg, Curupira: 97-128.
- Matteson-Langdon E.Jean und Gerhard Baer (Hrsg.) 1992: *Portals of Power. Shamanism in South America.* Albuquerque, University of New Mexico Press.

- Metraux, Alfred 1959: Religion and Shamanism. In: Steward, Julian (Hrsg.) *Handbook of South American Indians* V: The Comparative Ethnology of South American Indians: 559-599.
- Metraux, Alfred 1967: *Religions et magies indiennes d´ Amérique du Sud*. Paris, Èditions gallimard.
- Pané, Ramón 1974/1498: *Relación acerca de las antigüedades de los indios.* México D.F., Siglo XXI Editores.
- Perrin, Michel 1992 *Les practiciens du Rêve. Un Exemple de Chamanisme.* Paris, PUF.
- Perrin, Michel 1995: Lógica Chamanica. In: Lagarriga,Isabel, Galinier, Jacques und Michel Perrin (Hrsg.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisón conceptual*. Mèxico, D.F., Plaza y Valdés Editores: 1-20.
- Perruchon, Marie 2003: *I am Tsunki. Gender and Shamanism among the Shuar of Western Amazonia.* Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Cultural Anthropology Nr.33.
- Pinzón, Carlos E. und Suárez, Rosa P. 1991: Los cuerpos y los poderes de las historias. Apuntes para una historia de las redes de chamanes y curanderos en Columbia. In Pinzón, Carlos E. e.a. (Hg): *Otra América en Construcción.* Bogota, Instituto Colombiano de Cultura: 136-184.
- Ramírez de Jara, Maria und Pinzón, Carlos 1992: Sibundoy Shamanism and Popular Culture in Columbia. In: Matteson-Langdon E.J und Gerhard Baer (Hg), *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press: 287-303.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1975: *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Columbia*. Philadelphia: Temple University Press
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1996: *Das schamanische Universum. Schamanismus, Bewusstsein und Ökologie in Südamerika*. München, Diederichs.
- Reinberger, Brigitte 2002: Maya Spiritualität und Globalisierung. Diplomarbeit, Universität Wien
- Rubenstein, Steve 2002: *Alejandro Tsakimp. A Shuar Healer in the Margins of History*. Lincoln und London, University of Nebraska Press.
- Santos-Granero, Fernando 2002: Saint Christopher in the Amazon: Child Sorcery, Colonialism, and Violence among the Southern Arawak. *Ethnohistory* 49:3: 507-543.
- Salomon, Frank 1983: Shamanism and Politics in Late-Colonial Ecuador. *American Ethnologist* 10: 413-428.
- Salomon, Frank 1991: La Furia de Andres Arévalo. Envoltorio de Enfermedades de un Shaman Andino Colonial. In: Ehrenreich, Jeffrey (Hg.), *Antropología politica en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas*. Quito, Abya Yala: 115-137.
- Schindler, Helmut und Faust, Franz 1988: Indianische Arzneihändler in Südwest-Kolumbien. *Münchner Beiträge zur Völkerkunde* 1, Festschrift László Vajda, München, Hirmer Verlag: 177-203.
- Schupp, Johanna M. 1991: *Alternative Medizin in Lima/Peru*. Ethnologische Studien Bd.15, Münster & Hamburg, Lit Verlag
- Schweitzer de Palacios, Dagmar und Wörrle, Bernhard (Hrsg) 2003: *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors.* Marburg, Curupira

- Severi, Carlo 1996: *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una traditión chamánica amerindia*. Quito, Abya Yala.
- Sharon, Douglas 1978: *Wizard of the four Winds. A Shaman's Story.* New York/London: The Free Press
- Silverblatt, Irene 1987: *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.* Princeton, Princeton University Press.
- Taussig, Michael 1980: Folk Healing and the Structure of Conquest in the Southwest Columbian Andes; *Journal of Latin American Lore* 6(2): 217-278
- Taussig, Michael 1987: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* , University of Chicago Press, Chicago
- Tomoeda, Hiroyasu 1992: Curanderos urbanos: salud y ritual en el Cozco contemporáneo. *Senri Ethnological Studies* 33: 183-189
- Vitebsky, Piers 1998: *Schamanismus*. München, Knaur
- Whitten, Norman E. 1985: *Sicuanga Runa. The Other Side of Developement in Amazonian Ecuador*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Wright, Robin und Hill, Jonathan 1992: Venancio Kamiko. Wakuénai Shaman and Messiah. In: Matteson-Langdon E.J und Gerhard Baer (Hrsg).1992: *Portals of Power. Shamanism in South America.* Albuquerque: University of New Mexico Press
- Wilbert, Johannes 1987: *Tobacco and Shamanism in South America.* New Haven/London, Yale University Press.
- Zier, Ursula 1987: *Die Gewalt der Magie. Krankheit und Heilung in der kolumbianischen Volksmedizin*. Berlin Reimer.

Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas
Eine Einführung

1 Kultur, Macht, Identität

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.

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).

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 keine 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.

1.1 Klassifikationen und Zuordnungen

Klassifikationen und Zuordnungen bringen das **Spannungsverhältnis von Fremdzuschreibung und Selbstdefinition** von (ethnischen) Gruppen zum Ausdruck, ein Phänomen das auch in Zusammenhang mit der Konstruktion von Identität(en) von zentraler Bedeutung ist.

Die **Klassifizierung der „Anderen"** erfolgt **aus verschiedenen Perspektiven -** u.a. aus jener der **(Kolonial)Herrschaft -** und folgt ihren Kriterien.Weiters stehen sie in Verbindung mit historischen und politischen Prozessen und sind als Aspekte der Ausübung von Macht - sowohl im Sinne von Herrschaft als auch von Widerstand - zu betrachten. Sie stellen einen wichtigen Bereich von Gruppenbeziehungen in einem komplexen gesellschaftlichen Gefüge im Sinne von Eric Wolf dar.

1.1.1 Gruppenbeziehungen und Macht

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 post-koloniale sondern in vieler Hinsicht als **quasi-koloniale Gesellschaft** zu verstehen. Die bestehenden Machtverhältnisse sind aus der kolonialen Herrschaft erwachsen und wurden bis heute nur teilweise modifiziert oder transformiert.

1.1.2 Rasse, Kultur und Macht

In Lateinamerika wird die Bevölkerung in vielen Kontexten in bezug auf ihre **Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse klassifiziert** (Weiße, Schwarze, Indianer). Der Begriff Rasse (*raza*) umfaßt in Lateinamerika sowohl biologische als auch ethnisch-kulturelle Bedeutungen. Heute wird Rasse nicht als ausschließlich biologische Kategorie verstanden, sondern auch als soziale Konstruktion betrachtet. Trotzdem orientiert sich der Begriff Rasse nach wie vor stark an körperlichen Merkmalen und ist demnach klar von jenem der Ethnizität zu unterscheiden (Wade 1997:5-24).

In vielen Ländern herrschen **stark ausgeprägte Hierarchien** zwischen den verschiedenen "Rassen" (z.B. in Brasilien oder Guatemala). Die **„rassische Ordnung"** geht dabei meist Hand in Hand mit einer **sozialen** sowie mit einer **kulturellen Ordnung.**

So bilden die Weißen nach wie vor in den meisten Staaten die Oberschicht und Teile der Mittelschicht, während Indianer und Schwarze in erster Linie die breite Masse der Unterschicht und manchmal Teile der Mittelschicht ausmachen.

Um diese Unterschiede zu verschleieren und eine "nationale Kultur" zu etablieren entwickelten die Nationalstaaten verschiedene Konzepte der (rassischen und kulturellen) Homogenisierung, etwa das Konzept der *mestizaje* (Mestizentum) oder des *blanqueamiento* ("Weißwerden"). Als **Mestizen** werden grundsätzliche all jene Menschen bezeichnet, die weder zu den "Weißen" zählen, noch einer spezifischen indianischen Gemeinschaft angehören. Sie bilden einen großen Teil der lateinamerikanischen Bevölkerung, ihre Lebenswelt ist von der iberoamerikanischen Kultur geprägt, sie sind Christen und sprechen Spanisch oder Portugiesisch.

Grundsätzlich werden Weiße und **„weiße Kultur"**, die sich an Europa und den USA orientieren, 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 auf verschiedenen Ebenen 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. auch Krotz 1993, zu theoretischen Perspektiven in bezug auf Verhältnis von Rassismus und kultureller Identität vgl. u.a. Hall 1994, Wade 1997).

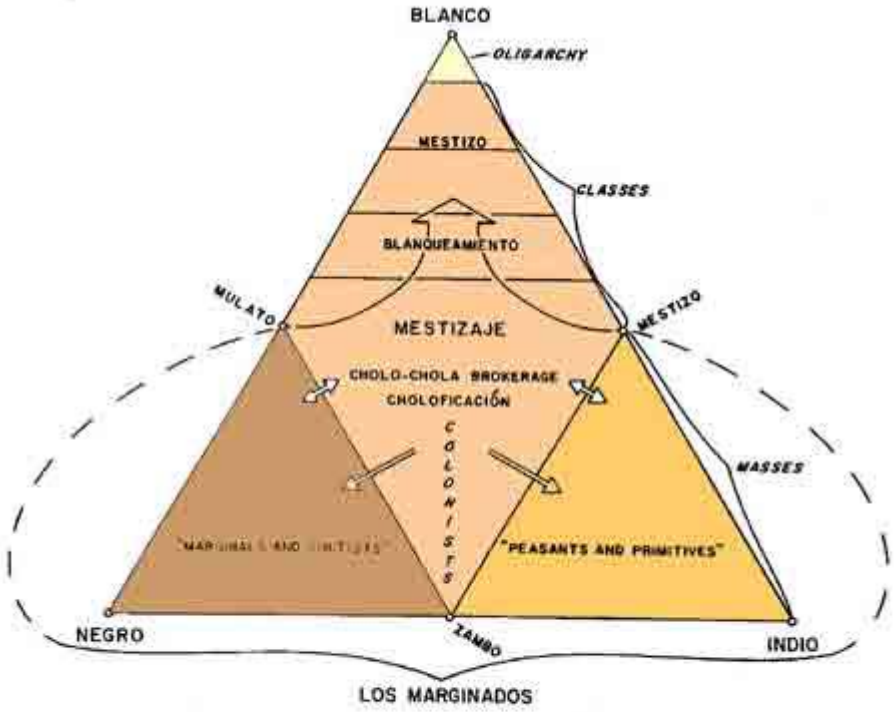


Figure 1. Developmentalist Ordering of Ecuadorian Social and Ethnic Structure

Nach Whitten 1985:43

Aus diesen Grundschema 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** (vgl. u.a. Hofbauer 1995, Oertzen 1992a)

Rassismus in Lateinamerika im WWW:
http://www.society.org/Racism%20in%20Latin%20America.htm

1.1.3 Indigenismus und Mestizaje

Die mexikanische Revolution zu Beginn dieses Jahhunderts schien als Erste mit der Tradition der Verachtung alles Indianischen und der Verehrung alles Europäischen zu brechen. Die neu geschaffene **nationale Identität**, die *mexicanidad,* sollte auf drei Säulen ruhen:

- der **indianischen Vergangenheit**,
- dem **spanischen Erbe** und
- der **mestizischen Gegenwart**.

Unter ***mestizaje*** (Mestizentum) versteht man das Verschmelzen der indianischen und europäischen Bevölkerung und Kultur, und zwar unter bestimmten Voraussetzungen und zu einem bestimmten Zweck: Zu den erklärten Zielen des mestizischen Proejkts gehörte die Absicht, dem aus der politischen Unabhängigkeit hervorgegangenem Staat seine **Nation** zu

geben, d.h. die geographisch wie sozial und kulturell disparaten Teile zu einem neuen Ganzen zusammenzufügen.

Dies ging Hand in Hand mit einer Aufwertung der indianischen Vergangenheit führte zu einem partiellen Neubewertung ihrer Kulturen. Die mit rassistischen Vorurteilen begründete "Rückständigkeit" der indianischen Bevölkerung wurde in Frage gestellt, die technischen und politischen Leistungen der vorkolonialen Hochkulturen wurden ins Bewusstsein gerückt. Viele Politiker, Sozialwissenschaftler und Literaten griffen diese Überlegungen auf, die als ***Indigenismo*** fast in ganz Lateinamerika Verbreitung fanden.

Gleichzeitig wuchs jedoch der **Druck auf die indianischen Gemeinschaften**, sich den technischen und **gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen** des **Nationalstaates anzupassen**. Ziel der Staaten war (und ist) es, sich den "entwickelten" Industrienationen anzugleichen.

Die Botschat des Indigenismus und des mestizischen Projekts für die indianischen Gemeinschafen war ambivalent: Zum einen wurden ihre Erungenschaften in der Vergangenheit hoch bewertet, zum anderen fordert(e) man von ihnen die **Aufgabe kultureller Eigenheit in der Gegenwart**. Das Recht auf Differenz wurde (wie in der Kolonialzeit) verwehrt, nur durch Anpassung an das von europäischen bzw. US-amerikianischen Vorbildern dominierte Lebensmodell soll(te) eine soziale Gleichstellung erlangt werden.

Das Modell der mestizischen Gesellschaft wurde in Lateinamerika nirgends seinen Ansprüchen gerecht: Weder politische Gleichheit, noch materieller Fortschritt oder soziale Sicherheit wurden erreicht. Die **Vorherrschaft weißer Eliten besteht größtenteils ungebrochen** weiter, wenngleich sie immer wieder durch verschiedene soziale, politische und kulturelle Bewegungen in Frage gestellt wurde und wird (z.B. Mexico/zapatistische Bewegung oder Ecuador/indianistische Politik).

Seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts kam es verstärkt zu einer **Re-Ethnisierung**, d.h. indianische und "mestizische" Gemeinschaften begannen ihre kulturellen Traditionen und Besonderheiten wiederzuentdecken bzw. neu zu "erfinden". So bildet Kultur heute einen wesentlichen Aspekt politischer Bewegungen, die einen Prozess der Entkolonialisierung anstreben und zwar in Hinblick auf einen **multiethnischen bzw. plurikulturellen Staat**, der nicht von einer Nation, sondern von verschiedenen Kulturen getragen wird (vgl. Kuppe 2000/01).

(Nach Oertzen 1992b:1-4)

Indigenismo und mestizaje im WWW:

http://www.tau.ac.il/eial/I_2/smith.htm

http://www.ecoportal.net/articulos/indigenismo.htm

http://www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/indigenismo.htm

http://nt2.ec.man.ac.uk/multimedia/mestizaje.htm

1.1.4 Branqueamiento

Das Konzept des ***"branqueamento" (*"Weißwerden"*)*** wurde zu Beginn des 20. Jh. in **Brasilien und anderen Staaten Lateinamerikas** entworfen und bezieht sich dort in erster Linie auf die **afroamerikanische Bevölkerung**. Es bezeichnet eine erstrebte gesellschaftliche

Entwicklung in Richtung "weiß", welche durch europäische Einwanderung und sexuelle Auslese gewährleistet werden soll(te). Dies geht Hand in Hand mit einer extrem detaillierten Klassifizierung und Zuordnung von Personen zu Abstufungen von Hautfarben bzw. Mischungsverhältnissen zwischen Schwarz und Weiß.

Ähnlich wie im Rahmen der Ideologie der ***mestizaje*** bezieht sich *branqueamento* nicht nur auf biologische Aspekt wie die Hautfarbe, sondern auch auf **kulturelle Phänomene**. Weiße (euro-amerikanische) Kultur steht auch hier an der Spitze der soziokulturellen Hierarchie. Ein gesellschaftlicher Aufstieg für einen *negro* ist in diesem System nur durch einen Prozeß der "sozialen Weißwerdung" möglich.

Im Zuge des 20.Jh. ging *branqueamento* Hand in Hand mit der Ideoelogie der **Rassendemokratie:** Diese ging von grundsätzlich harmonischen Rassenbeziehungen aus, ohne jedoch die kulturelle und rassische Überlegenheit der Weißen in Frage zu stellen. Vielmehr vertuscht sie rassistisch begründete Diskriminierungen und gesellschaftliche Ungleichheiten (vgl. z.B. Twine 1997).

Seit des 70er Jahren des 20.Jh. begannen Sozialwissenschafter sowie politische und kulturelle Bewegungen der AfroamerikanerInnen das Konzept der Rassendemokratie zu hinterfragen und die rassistischen Konzepte und Praktiken zu bekämpfen. In diesem Zusammenhang kam es auch zu einer neuen **positiven Bewertung der körperlichen und kulturellen Merkmale von AfroamerikanerInnen** durch sie selbst und zu einer neuen **Selbstdefinition** im Sinne der "Negritude".(Vgl. u.a. Hofbauer 1995, Mathe 2002, Wade 1997)

1.1.5 Fremdzuschreibungen und Selbstdefinition

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. So 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. Sie 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 Ethnizität als Basis der politische Organisation in vielen Regionen kein traditionelles Konzept dar. "Stammeszugehörigkeit" war z.B. im Amazonasraum 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 **Ethnizität** häufig den Rahmen der **politischen Organisation indianischer Gemeinschaften** und ein wichtiges Element der individuellen und kollektiven Identität (vgl. u.a. Brown 1993, Wade 1997: 95-110, Mader 1997). 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 ihnen Landrechte sowie ihr **Recht auf Differenz** innerhalb der bestehenden politischen und ökonomischen Verhältnisse garantieren (vgl. Kuppe 2000/2001).

1.1.6 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 abwertende Bedeutung haben), oder sie werden **bewusst umgedeutet** bzw. in einem anderen, positiven Sinn gebraucht.

Ein gutes Bespiel 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 indígenas*** (indigenen Völkern) - ein Begriff, dem im Kontext der entsprechenden Forderungen nach partieller Entkolonialisierung besondere Bedeutung zukommt (vgl. Stavenhagen 1988, 1994).

In den vergangenen Jahren wurde jedoch der Begriff **„indio"** wieder **rehabilitiert**: Er wird von vielen VertreterInnen der **„indianistischen Bewegung"** bewusst mit Stolz verwendet. Er soll 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 als **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 seit der Conquista ein zentrales Anliegen der indianischen und afroamerikanischen Gemeinschaften in Lateinamerika dar und ist noch lange nicht verwirklicht.

1.2 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 1985).

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.

Dieses **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. Das **pragmatische und kreative Handeln der Akteure** kann zu Innovation und damit zu **Veränderung kultureller Systeme** führen.

Marshall Sahlins im WWW:

http://emuseum.mnsu.edu/information/biography/pqrst/sahlins_marshall.html

1.2.1 Bedeutung und Ereignis

Das **Verhältnis zwischen Kultur (Bedeutungssystem) und Ereignis (Handlung)** beruht laut **Marshall Sahlins** auf einem **dynamischen Prozess von Wechselwirkungen**. Besonders Augenmerk gilt dabei 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.

1.2.2 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. **Keine Kultur ein abgeschlossenes System** ist, sondern steht immer in Kontakt zu anderen Kulturen. So 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.

1.2.3 Kulturelle Baukästen

Das Paradebeispiel für **asymmetrische interkulturelle 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 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, 1990).

1.2.4 Kulturelle Verflechtungen

Lateinamerika ist seit vielen Jahrhunderten Raum für **vielfältige kulturelle Interaktionen**. Dabei kam es im Lauf der Geschichte immer wieder zu Verschmelzung, zu **Synkretismus, Hybridisierung und Parallelismus**, aber auch zu **Abgrenzung** im Sinne eines Anti-Synkretismus, der die Differenz zwischen verschiedenen kulturellen oder religiösen Traditionen hervorhebt.

Darüber hinaus bestanden und bestehen verschiedene Projekte von **Homogenisierung**, die meist von größeren sozialen und politischen Gefügen, wie etwa **Staat oder Kirche** ausgehen. Das gilt in vieler Hinsicht schon für präkolumbische Kulturen, wurde aber durch die europäische Eroberung besonders brisant.

Darunter fällt das **Projekt der Christianisierung** ebenso wie das **Konzept der mestizaje,** dass eine kulturelle Vereinheitlichung innerhalb der **Nationalstaaten** anstrebt. Die einzelnen Aspekte der verschiedenen Interaktionen sind aufs engste mit der Ausübung von Herrschaft und mit der Konstruktion von Identität verbunden, die wiederum in spezifische historische Prozesse und Kontexte eingebettet sind.

In Lateinamerika besteht eine **Vielfalt an unterschiedlichen Formen und Prozessen von kulturellen Verflechtungen und/oder Abgrenzungen** und ihren historischen, sozialen und ideellen Kontexten. Besonderes zu beachten ist dabei die **Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit** solcher Prozesse.

Dabei gibt es

- „...Verflechtungen verschiedenster Art und von verschiedenster Qualität,
- Verflechtungen, die in unterschiedlichste Richtungen verlaufen,
- Verflechtungen mittels der verschiedensten Medien,
- Verflechtungen von Menschen und ihren Handlungen, von Gütern, Ideen und Systemen,
- Verflechtungen, die mit unterschiedlichster Macht ausgestattet sind und
- Verflechtungen, die zur Erringung von Herrschaft und/oder Profit unterschiedlichster Gruppierungen dienen." (Hauser-Schäublin und Braukämper 2002:10).

1.2.4.1 Kreativität und Kolonialismus

Kulturelle Verflechtungen im Weltbild von Schamanen
Aus einem Gemälde von Pablo Ameringo

Kulturelle Verflechtungen müssen immer aus mindestens zwei Perspektiven betrachtet werden:

- Als **kreativer Prozess**, bei dem sich Elemente des Eigenen und des Fremden zu **neuen symbolischen Formen und Praktiken** verbinden - als **„Wandel durch**

Verschmelzung" , wie es Salman Rushdie formuliert. Im Sinne von Eric Wolf handelt es sich um "**kulturelle Baukästen**, aus denen sich bestimmte menschliche Akteure unterbestimmten historischen Verhältnissen bedienen." (Wolf 1982/1986: 539) Aus handlungstheoretischer Perspektive wird den Akteuren in solchen Prozessen viel **Autonomie** zugeschrieben. „Sie haben **Wahlmöglichkeiten**, können in dieser oder anderer Weise mit den fremden Einflüssen umgehen."(Spittler 2002:16, für das Amazonasgebiet vgl. z.B. Feser 2000)

- Kulturelle Verflechtungen erfolgen immer unter bestimmten **Machtverhältnissen** und können auch mit der **Abwertung und/oder Zerstörung kultureller Gefüge** einhergehen (vgl. z.B. Todorow 1982). In diesem Zusammenhang tragen sie die Züge von **(erzwungener) Anpassung an eine dominante Kultur** mit hegemonialen Ansprüchen. In solchen Situationen kommt es häufig zu einer **neuen Definition von Identität** und/oder Ethnizität und zu Prozessen der Abgrenzung. Diese sind mit einer (Rück)Besinnung auf und/oder einer (Neu)Konstruktion von eigenständigen und somit auch widerständigen kulturellen Praktiken verbunden.
- Prozesse der **Verflechtung und Verschmelzung** von unterschiedlichen Kulturen, Praktiken oder (religiösen)Traditionen werden als **Hybridisierung, Kreolisierung und/oder Synktretismus** bezeichnen.

1.2.4.2 Hybridisierung

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*, z.B. bei Stuard Hall (1994).

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, zur Genese des Begriffs der Hybridisierung vgl. auch Archetti 2000). Der Begriff Hybridisierung wird oft synonym mit jenem der „Kreolisierung" verwendet.

1.2.4.3 Kreolisierung

Der Begriff der **Kreolisierung** kommt 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 **Ulf Hannerz** für Prozesse **kultureller Verflechtungen**, besonders im **Zusammenhang mit Globalisierung,** eingeführt (vgl. u.a. Hannerz 1996). In bezug auf Prozesse der kulturellen

Verflechtung in Lateinamerika wird oft der neutralere Begriff der Hybridisierung bevorzugt, da „Kreolisierung" auch als eine Form des *blanciamiento* und/oder der *mestizaje* im Sinne einer erzwungenen oder erwünschten Anpassung an eine homogenisierende und hegemoniale Kultur der Nationalstaaten aufgefasst werden kann.

1.2.4.4 Synkretismus

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 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).

Beispiele für Synkretismus gibt es in Lateinamerika in sehr vielen Bereichen von Religion und Ritual, u.a. in den Vorstellungen vom Apu Cristo (Anden), im Schamanismus sowie in den afroamerikanischen Religionen.

Synkretistisches Fest zu Maria Himmelfahrt.
In Alberdi 1992:86.

1.3 Kulturelle und ethnische Identität

Im Rahmen der Sozial- und Kulturwissenschaften wird (auf in verschiedenen Kontexten) zwischen **personaler, subjektbezogener Identität** und **kollektiver, gruppenbezogener Identität** unterschiedenen. 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. So steht Identität auch in einem Wechselverhältnis zu Prozessen des Synkretismus und derHybridisierung (vgl. u.a. Mader 2001).

Im Andenraum bildet Kleidung (Tracht) seit präkolonialer Zeit ein wichtiges Zeichen regionaler Indentitäten (*ethnic marker*).

1.3.1 "Innere" und "äussere" Identität

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 Ladinos 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.

1.3.2 Sprache und Identität

Man kann zwar keineswegs von einer direkten Abhängigkeit zwischen Sprache und Kultur sprechen (vgl. auch Steward und Faron 1959), jedoch von einer spezielle Beziehung, welche sie verbindet. So manifestiert sich in der Sprache auch das Weltbild einer bestimmten Gruppe.

Wie Gugenberger betont artikuliert und formt eine ethnische bzw. sozio-linguistische Gruppe mit Hilfe ihrer Sprache ihre Kultur und ihre gesellschaftliche Identität. Die Sprache bringt kulturelle Muster und soziale Organisationsstrukturen zum Ausdruck, und verhilft dazu, diese Muster und Beziehungen zu gestalten, wie es u.a. am Beispiel der Quechua ersichtlich ist. (Gugenberger 1999:31).

So stellt auch die Forderung nach dem Erhalt der eigenen Sprache und nach einem zweisprachigen und bikulturellen Schulsystem eine wichtige Forderung der indianischen Organisationen dar.

1.3.3 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. Ethinizität kann auch als die **gesellschaftliche Organisation von kommunizierten kulturellen Unterschieden** betrachtet werden (Eriksen 1993).

1.4 Eva Fischer: Andine Textilien als Ausdruck von Kultur und Weltbild: Webtraditionen in Upinhuaya

Textilien erfüllen als Teile von Bekleidung und Tracht oder als Behälter für Transport und Aufbewahrung wichtige Funktionen im Alltagsleben der Bewohner andiner Regionen.

Sie nehmen eine zentrale Position zur Festigung sozialer und ökonomischer Beziehungen und bei der Durchführung von Ritualen ein. Sie bilden auch einen wichtigen bestandteil der kulturellen Identität der andinen Bevölkerung.

Als Teil der materiellen Welt sind Textilien Gebrauchsgegenstände. Gleichzeitig wirken sie als Informationsträger kosmologischer Konzepte. Die Webtraditionen der Aymara-Dorfgemeinschaft dokumentieren diese Verbindung auf eindrückliche Weise.

1.4.1 Die textilen Traditionen der Andenregion

Die textilen Traditionen der Andenregion verlaufen entlang unterschiedlicher historischer Entwicklungsstränge. Diese beeinflussten einander in vielfältiger Weise wechselseitig.

In den frühen 1980er Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde unter Experten über den Entstehungsort - Hochland oder Küste- andiner Textiltraditionen diskutiert (Adelson and

Tracht 1983). Mittlerweile gehen die Textilforscher von der Hypothese der Existenz mehrerer Entstehungszentren aus. Deren regionale Eingrenzung ist definiert durch:

- südliches Titikakabecken
- zentrale Küste

Die präiberische Textilproduktion brachte bemerkenswerte Beispiele unterschiedlicher technischer Lösungen und Gestaltungsmöglichkeiten hervor. Vorwiegend im Bereich der peruanischen Küstenregionen fand man:

- Schlingtextilien
- Netzgewebe
- Gazegewebe
- Dreifachlagengewebe
- Tapisserien
- Stickereien
- Nadelstrickereien
- Kettengewebe

In der aktuellen Textilproduktion sind die Kettentechniken in unterschiedlichen Ausformungen am weitesten verbreitet.

1.4.1.1 Archäologische Textilien I

Archäologische Belege für textiles Material der Hochlandregionen der Anden sind, wenn überhaupt, nicht einfach aufzufinden. Aufgrund der klimatischen Bedingungen, dem Wechsel von Regen- und Trockenperiode, geht verloren, was ursprünglich im Boden verblieb. Nur an "günstigen" Örtlichkeiten blieben Artefakte erhalten.

Als solche gelten die Höhlen des Altiplano und der interandinen Täler (Wassén 1972) oder die Gipfelregionen der Kordilleren, die Fundorte inkaischer Permafrostmumien (Reihard 1996:189/6:62-81). Die frühen Textiltraditionen des Hochlandes sind aus diesem Grund meist in ihrer an die Pazifikküste importierten Form studierbar (Dimitrijevic-Skinner 1986:11).

- Ein textile Spur im Sinne des Wortes hinterliessen die in Leinwandbindung verwobenen Zwirne eines Textils, welche als Abdruck auf einem Tonscherben die Zeit überdauerten. Sie sind auf 3092 vor 0 datier-, und der Valdivía-Kultur in Ecuador zuordenbar (Marcos 1977:113).
- Evidenzen früher textiler Produktion mittels pflanzlicher Fasern wurden in Arica an der chilenischen Küste gefunden (Santoro und Ulloa 1985:72). Sie können auf 5000 vor 0 datiert werden. Das geborgene Material umfasst rockartige, in Schlingtechnik gearbeitete Bekleidungsstücke, Taschen, Fischernetze und Leichenhüllen.
- Die Funde von *La Huaca Prieta* in Perú sind jünger. Sie dürften zwischen 3000 vor 0 bis 2200 vor 0 entstanden sein und wurden vorwiegend in Halbweb-, und Schlingtechniken gefertigt. Diese Textilien zeigen Darstellungen, welche aktuell weiterhin für die graphische Gestaltung von Geweben verwendet werden.

1.4.1.2 Archäologische Textilien II

- Die Tiahuanacu-Huari-Kultur dehnte sich vom Altiplano südlich des Titikakasee bis an die Küstenregionen des heutigen Perú und Chiles sowie bis in die Hochlandregionen Mittelperús aus. Beispiele textiler Produktion wurden vorwiegend in den trockenen Küstenregionen und vereinzelt in Höhlen des Hochlandes gefunden.
- Inkaische Textilien werden von den frühen Chronisten immer wieder erwähnt. Ihre Funktion der Kennzeichnug von Bevölkerungsschichten und Personen im Interesse des theokratischen Protostaates ist klar erkennbar. So kennt man beispielsweise spezielle Roben für die militärischen Führer, die Schachbrettuniken.

Inkaische Gewebe, hier eine Schachbrettunika, standen im Dienst der sozio-politischen Differenz. Sie kennzeichneten, um Unterschiede zu manifestieren (Reid 1988:287).

1.4.1.3 Koloniale Textilproduktion

Die europäischen Invasoren waren von den Fertigkeiten der andinen TextilproduzentInnen zutiefst beeindruckt. Sie verglichen die altperuanischen Gewebe mit den Erzeugnissen der iberischen Halbinsel (Cobo 1956[II]:232, Martín 2001:79).

Bernabé Cobo (1956[II]:232) verweist auf deren Feinheit und sakrale Verwendung:

*"...; sie sponnen (Zwirne) und webten sehr feine und zarte Kleidung aus Baumwolle und Vicuñahaar, mit außerordentlichen Verzierungen in unterschiedlichen leuchtenden Farben, mit welchen Idole bekleidet wurden, oder die sie als Opfergabe aber auch als Kleidung des Inka vorsahen" (*Übersetzung der Autorin)

Nach kurzer Zeit wurde allerdings das subversive Potential indigener Webereien klar. Der Grossteil textiler Darstellungen verwies direkt auf kosmologische Zusammenhänge (link:

Textilien als Spiegel idealer Realität) und damit auf die politische Ordnung vor Ankunft der iberischen Invasoren, die inkaischen Theokratie.

In der Folge versuchte die koloniale Administration Darstellungen wie jene von Affen oder Papageien (Gisbert 1987) zu unterbinden. Die Verwendung bestimmter Textilien und mit diesen verbundene Praktiken wurden verboten. Dies betraf das Verbrennen von Textilien, aber auch Praxis der Schädeldeformation mittels solide gewebter Bänder. Der Chronist Ludovico Bertonio berichtet darüber (ANB EC 1765[1674] Nr. 131: 96ª, 97; Bertonio 1984:II, 335):

"Dies betrifft auch einige Provinzen des Callao, in denen sie die Bänder bestimmter Mützen verwenden, welche am Kopf des Kindes von Geburt an befestigt sind und ihn mit bestimmten Binden zusammenpressen, damit er auf diese Art gerade werde."

Verschiedentlich wurde von den iberischen Administratoren mittels gezielter Verordnungen (link: Kleidung und Tracht) in die Bekleidungsformen der indigenen Bevölkerung eingegriffen. Nach den Rebellionen Ende des 18. Jahrhunderts, setzten sich die an iberischen Vorstellungen orientierten Bestimmungen durch. Mit deren Hilfe sollte ein Erscheinungsbild von bäuerlichen indigenen Untertanen und iberischer Elite konstruiert werden.

Die kolonialen Feudalherren versuchten die textilen Fertigkeiten für ihre Zwecke zu benützen. Im 17. und im 18. Jahrhundert entstanden Manufakturen, die sogenannten obrajes, in denen Teppiche und Decken im kolonialen Stil gewoben wurden (Money 1983, Niles 1992:60-65). In den Manufakturen der Jesuitenmissionen Tieflandes entstand eine spezielle Art von Poncho. Die Erkennungszeichen dieser *balandran*-Ponchos sind neben grosszügigen Massen und kostbaren Materialien barocke Arabesken als Schmuckelemente.

1.4.1.4 John Murra

Als einer der ersten Forscher näherte sich John Murra dem "Problembereich" Textil von der kritisch-materialistischen Seite:

- *"The uses to which textiles were put by the Andean peasant should not be taken for granted. People do have to keep warm when living at 10,000 or 13,000 feet, and clothes are always important psychologically, but in the Andes the functions of cloth went far beyond such universals. Cloth emerges as the main ceremonial good and, on the personal level, the preferred gift, highlighting all crises points in the life cycle and providing otherwise unavailable insights into the reciprocal relations of kinfolk."* (Murra 1989:279)
- *"Cloth from both state and peasent looms was frequently offered, expected, confiscated or sacrificed; the study of textile circulation helps archeologists, historians and ethnologists to understand how Andean societies functioned in pre-European times."* (Murra 1989:275)

Als Stickarbeit realisierte präiberische Papageiendarstellungen (Reid 1988: 61). Das Motiv "Papagei" konnte über das kollektive Gedächtnis der indigenen Gruppen tradiert werden. Als architektonisches Schmuckelement des Mestizen-Barock wird es auf Säulen der Kirchenportale wieder präsent; auf einem Bildträger aus Stein – nicht aus Gewebe.

1.4.1.5 Verteidigte Tradition: Das Dorf Cororma

Die indigenen Zeremonialtextilien verschwanden in vielen andinen Regionen im "textilen Untergrund“ geheim durchgeführter Rituale und Zeremonien (Adelson and Tracht 1983:37). Der Fall des Dorfes Coroma erzählt nicht nur die Geschichte einer erfolgreich verteidigten Tradition. Er dokumentiert ebenso die aktuelle Rolle der von den Ahnen ererbten Webereien:

In den frühen 1980er Jahren boomten andine Textilien auf dem (US-amerikanisch dominierten) Kunstmarkt. Sammler und Händler - meist in Personalunion - begaben sich auf die Suche nach spektakulären Stücken. Auf dem Altiplano, in Coroma, arbeiteten einem Käuferteam die Dürre und ein korrumpierbarer Comunero in die Hände: Ein Grossteil der von den Ahnen ererbten Zeremonialtextilien der Dorfgemeinschaft verschwand.

Und: Er tauchte nach einiger Zeit wieder auf. In San Francisco sollten die Stücke an einer grossen Schau gezeigt werden. Der Anthropologe John Murra benachrichtigte Christina Bubba, eine engargierte Textilexpertin. Zusammen mit den Autoritäten Coromas gelang es ihr, einen Grossteil der Gewebe wieder in die Comunidad zurückzuholen. Die Aktion wurde mit dem Rollex Award ausgezeichnet (http://www.rolexawards.com/laureates/).

1.4.1.6 Eigenschaften der Gewebe

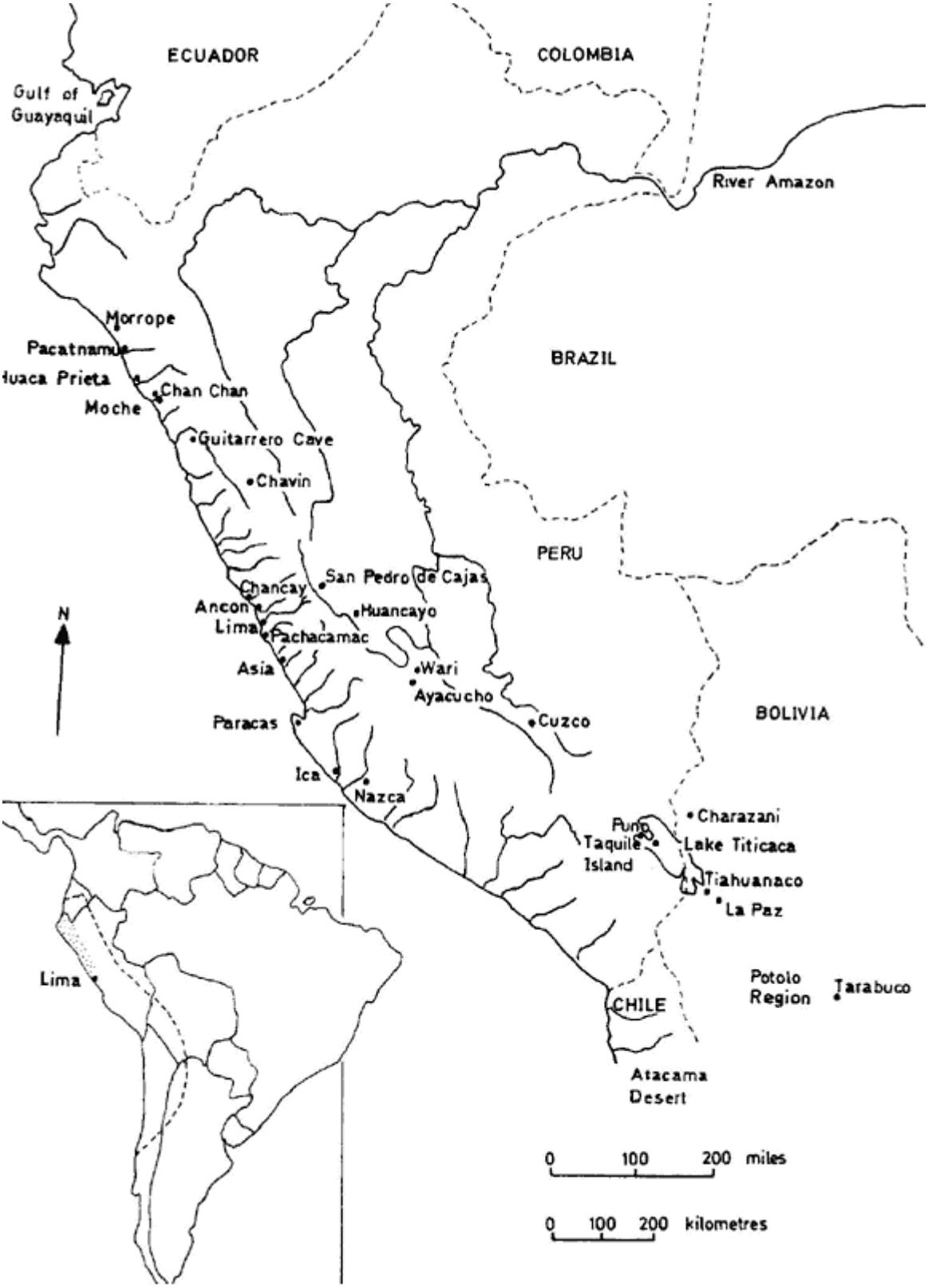
Die Leistung der andinen Weberinnen ist umso bemerkenswerter als ihre Produkte auf einem einfachen Webgerät gearbeitet werden. Dieses diktiert auch ihre rechteckige Grundform.

Wichtige Faktoren für gelungene Gewebe sind die ausgewählten Materialien und die Produktionstechniken der Zwirne.

Wenngleich je nach Webregion unterschiedliche Kettenwebtechniken zur Anwendung kommen, sind ihnen ähnliche Endprodukte gemeinsam. Dem Verwendungszweck entsprechend webt man für rituelle Praktiken und Feste feine, für den täglichen Gebrauch gröbere Stücke. Die Gewebe sind langlebig, wärmend oder Schatten spendend und grossteils multifunktional.

Alle Gewebe weisen vier Webkanten auf. Einige Kleidungsstücke entstehen durch Zusammennähen eines oder mehrerer solcher Gewebe-Stücke. Ein Textil wird niemals zerschnitten. Dies würde seinen Tod bedeuten. Das Prinzip der unteilbaren Einheit stösst in der Region Ingapirca in Ecuador an seine geographische Begrenzung. Die regional verwendeten Ponchos können nur durch Zerschneiden und abschliessendes Versäumen der Ränder produziert werden.

1.4.1.7 Produktionszentren von Textilien



Die geographische Lage der wichtigsten textilen Produktionszentren des Andenraumes im Verlauf der vergangenen siebentausend Jahre (nach Jane Feltham 1989:8, Modifikationen von Eva Fischer).

1.4.2 Textile Produktion in Upinhuaya

Generell können unter der Vielzahl textiler Rechteckformen zwei Hauptkategorien von Geweben unterschieden werden, wobei der Übergang zwischen ihnen fliessend ist:

- Textilien als Teil der Bekleidung
- andere Gebrauchstextilien des täglichen Bedarfes, die nicht Teil der Kleidung sind

In der Dorfgemeinschaft Upinhuaya werden die meisten Teile der Frauentracht, einige Teile der Männertracht sowie sämtliche Gebrauchstextilien mittels unterschiedlicher Kettentechniken produziert.

Andine Textilien sind multifunktional. Einerseits hängt der Verwendungszweck eines Gewebes mit der Wahl der Materialien und der angewandten Technik zusammen. Demgemäss sind feine Gewebe dem rituellen Bereich und Festen zugeordnet, während grobe mit dem alltäglichen Gebrauch verbunden sind. Mitunter ist ein einziges Merkmal eines Alltags-Textils entscheidend für seinen vorübergehend rituellen Gebrauch: Weisse Vorratssäcke zum Beispiel, dienen während Ritualen als Unterlage für Opfergaben.

Das wichtige Charakteristikum ist in dem Fall die Farbe Weiss. Ob es sich um synthetische Materialien oder um fleckige Baumwollgewebe handelt ist in diesem Zusammenhang völlig unwichtig. Andererseits besteht ein enger Zusammenhang zwischen Grösse, Form und Funktion . Diese Faktoren bestimmen letztlich die textilen Kategorien der Gewebe (Adelson and Tracht 1983:10).

1.4.2.1 Bekleidung und Tracht

Die aktuell in Verwendung befindlichen Bekleidungsformen wurden nach Forschungen Max Uhles (1919:11) aus den Felldecken und Fellumhängen der frühen nomadisierenden Jäger entwickelt. Eine Zuordnung nach Geschlechtern ist bei diesen Keidungsstücken und Accesoires nicht möglich. Täschchen, spezielle Bänder zur Schädeldeformation und Fragmente von Tuniken für beide Geschlechter waren an der chilenischen Küste erstmals um 1000 vor 0 anzutreffen (Santoro und Ulloa 1985:35, 38).

Gegenwärtig weist die Kategorie "Bekleidung und Tracht" folgende grundlegende Unterscheidungskriterien auf:

- Geschlecht – Frauentextilien/ Männertextilien
- Anlass – Alltagstracht/ Festtracht

Die Frauentracht enthält viel mehr in traditioneller Technik hergestellte Teile als die Männertracht. Demnach sind Männer an die hispanisierten Teile der Gesellschaft in vestimentärer Hinsicht angepasster als die Frauen. Die Frauentracht ist lokal gebunden. Verreisen Frauen beispielsweise nach La Paz, so schlüpfen sie in jene in Bolivien allgegenwärtige Tracht der "cholitas". Frauen, die keine Zeit oder Lust zum Weben traditioneller Kleidungsstücke haben oder deren Tauschkapazitäten nicht zum Erwerb der notwendigen Materialien für deren Herstellung ausreichen, tragen ebenfalls diese Tracht der Frauen von La Paz.

In die Jahre gekommene Textilien der Festtracht werden als Alltagstracht verwendet.

Ein Vergleich der Kategorien geschlechtsgebundener Textilien zeigt, dass Männer viel weniger traditionell gefertigte Textilien am Körper tragen als Frauen. Im Zusammenhang damit kann die These formuliert werden, dass die Frauen als Produzentinnen einer Fülle an unterschiedlichen Geweben die Kontrolle über deren Produktion innehaben. Über diese

erlangen sie einen direkten Zugang zu kosmologischen Traditionen. Textilien sind demnach ein Kommunikationsmittel. Sie sind Übermittler eines vestimentärer Codes und damit ein integrales Zeichen an sich (Eco 1977:60-63, 137-147, 170).

1.4.2.2 Teile der Frauentracht

Eine Frauentracht besteht aus:

- Orquo, aus der präiberischen Tunika entwickeltes Kleid aus Alpaka
- Camisa, Hemd aus grober gekaufter, roter oder grüner Schafwolle
- Awayu, Schulter,- und Tragtuch
- Iscayu, grosses Schultertuch aus gekauftem Schafwollgewebe
- Huaka, in einfacher Technik gewebter, unter dem Orquo getragener Gürtel
- Huaka, breiter Gürtel in doppelter Länge und echtem Doppelgewebe zur Fixierung des Orquo
- Winch´a, Stirnband
- Sombrero, Hut aus weissem Filz
- Ojota, Sandalen aus dem Gummi von Autoreifen
- Hist´alla, Kokatuch
- Wallacu, Kokasäckchen

Orquo, Awayu, Winch´a, Huaka, Hist´alla und Wallacu, werden am horizontalen Webgerät hergestellt.

Frau in traditioneller Alltagstracht am Webgerät.
Foto: Eva Fischer.

1.4.2.3 Teile der Männertracht

Die Männertracht besteht aus:

- Pantalon, Hose aus industrieller Produktion
- Camisa, Hemd
- Poncho
- Huaka, kurzer, schmaler Gürtel mit Metallschnalle

- Sombrero, Hut aus weissem, braunen oder schwarzem Filz
- Ojota, Sandalen aus dem Gummi von Autoreifen
- Ch´uspa, Kokatäschchen
- Capachu, Tasche mit Schultergurt

Die Teile der Männertracht, welche die Mütter, LebenspartnerInnen oder Ehefrauen am eigenen Webgerät herstellen sind der Poncho, Huaka, Ch´uspa und Capachu. Der Alltagsponcho wird mitunter als Tragevorrichtung eingesetzt.

Anlässlich des Phototermins posiert eine Familie in Festtracht. Dabei wird die Tendenz der Männer ihr Erscheinungsbild ohne indigene Elemente zu inszenieren deutlich.

1.4.2.4 Transport und Aufbewahrung

In den Dorfgemeinschaften sind Transport und Aufbewahrung untrennbar mit textilen Behältnissen verbunden. Das Prinzip ist einfach: jeweils zwei Zipfel eines Gewebes werden miteinander verknotet und ergeben einen dichten, reissfesten Behälter. Säcke, rechteckige Textilien mit Seitennaht, werden für Transporte mittels einer Naht verschlossen.

Auf gleiche Weise wie die Textilien von Bekleidung und Tracht werden alle weiteren Gebrauchstextilien nach Grösse, Seitenverhältnissen und Funktion kategorisiert (Tracht und Adelson 1983):

- Hist´alla und Incuña, kleine Tücher
- Tari, mittelgrosse Tücher
- Awayu, grosse und sehr grosse Tücher

Die Weberin strebt bei der Herstellung dieser Textilien eine möglichst quadratische Form an. Die Zipfel derart gestalteter Textilien sind einfacher verknot- und das Bündel, qu´epi, sicherer verschliessbar.

Textilien mit langen Seitenkanten werden mittels zweier Nähte zu Säckchen, Säcken, Täschchen und Taschen:

- Ch´uspa, Kokatäschchen mit Schulterband
- Capachu, Umhängtasche mit Schultergurt der Männer
- Wallacu, Säckchen zum Aufbewahren der Cocablätter oder kleiner Wichtigkeiten
- Costal, kleiner, grosser oder sehr grosser Vorratssack
- Alforja, Satteltasche

1.4.2.5 Von der Faser...

Generell wird in Fäden für Ketten,- und für Eintragszwirne unterschieden.

Kettenzwirne werden aus unterschiedlichen Materialien hergestellt. Nach Häufigkeit gereiht sind dies:

- Schafwolle
- Alpakawolle
- synthetisches Material

In Ausnahmefällen werden auch Baumwolle und Vicuñawolle verwendet.

Das Material des Eintrages ist immer Alpakawolle. Sie verleiht dem Gewebe Geschmeidigkeit.

Die Fäden können in verschiedene Richtungen gesponnen und verzwirnt sein:

- S-versponnen, Z-verzwirnt
- Z-Versponnen, S-verzwirnt

Üblicherweise verspinnen RechtshänderInnen den Faden in S-Richtung und verzwirnen ihn in Z-Richtung. Z-Verspinnen und S-Verzwirnen bedingt für sie einen ungewöhnlichen Bewegungsablauf. Es entstehen "Glückszwirne" mit besondes positiven Eigenschaften. Sie werden auf Quechua und auf Aymara lloqu´e genannt. Im Gewebeverband sind sie deutlich erkennbar. LinkshänderInnen spinnen keinen echten lloqu´e und von ihnen erzeugte Zwirne haben keine besondere Bedeutung.

Die andine Webtechnik verlangt nach speziell präparierten Zwirnen. Diese müssen sehr elastisch und extrem reissfest sein. Aus diesem Grund entstehen andine Gewebe immer aus überdrehten Kettzwirnen. Dafür werden zwei Fäden miteinander zu einem Knäuel gewickelt. In einem ersten Arbeitsgang werden sie nur leicht und in einem zweiten nach dem Färben, sehr stark gedreht.

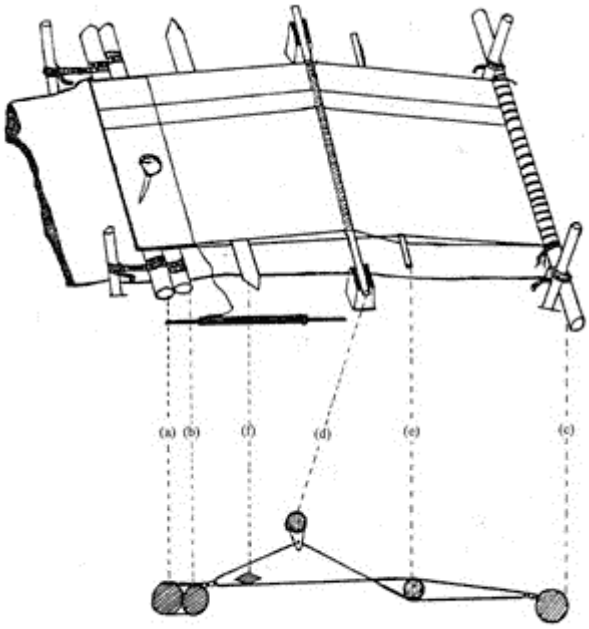
Das Färben der leicht gedrehten Zwirne erfolgt mit synthetischen Färbemitteln. Einzige Ausnahme bilden die Nussfärbungen für die Zwirne spezieller Ponchos, der "Pochos de nogal".

Das Verspinnen verlangt gute Augen, flinke Hände und eine geübte Koordination der Bewegungen.

1.4.2.6 ...über das horizontale Webgerät

"Klassische" andine Textilien werden auf einem einfachen Webgerät hergestellt. In Upinhuaya handelt es sich dabei um ein horizontales Modell. Es besteht aus 15 Einzelteilen:

- 1 temporärer Brustbaum (a)
- 1 permanenter Brustbaum (b)
- 1 Kettbaum (c)
- 1 Litzenstab (d)
- 1 Trennstab (e)
- 1 Webschwert (f)
- 1 Eintragsstab (g)
- 1 Webknochen (h)
- 1 Nadel, deren Länge der Breite des zu fertigenden Textils entspricht (i)
- 4 Befestigungspfosten (j)
- 2 Alpakaseile (k)



Horizontales Webgerät in Auf- und Seitenansicht. Nach Mary Ann Medlin 1983:324, Modifikationen: Eva Fischer.

Je nach Grösse unterscheiden die WeberInnen drei Arten von horizontalen Webgeräten:

- schmale für Gürtel, Stirnbänder, Kokatücher, Kokatäschchen
- breite für grosse Taschen, Schultertücher, Aufbewahrungstücher, Vorratssäcke
- sehr breite für Röcke, Bettdecken, Vorratssäcke, Ponchos

Farbige Textil-Bereiche werden während des Aufspannvorganges festgelegt. Je nach Technik werden dafür einzelne oder parallel geführte Kettenzwirn-Touren aufgelegt.

Der Grossteil andiner Gewebe mit vier abgeschlossenen Kanten weist die Form eines Rechteckes auf. Die WeberInnen kennen unterschiedliche Manipulationsformen, um auf die Form eines Textiles Einfluss zu nehmen. Ponchos zum Beispiel, scheinen aus zwei rechteckigen Teilen zusammengesetzt. Diese wurden allerdings als Trapeze mit zwei gleich und zwei unterschiedlich langen Seiten aufgespannt und gewebt. Die Zeremonialhemden der Männer, die Unkus, weisen eine identische technische Lösung auf.

Das Aufspannen für einen Poncho muss von zwei Weberinnen vorgenommen werden. Es verlangt Kooperation und soziale Bindungen, da zwei Frauen einen Tag lange beschäftigt sind. Sie dürfen das Webgerät nicht verlassen bevor der Trennstab eingelegt werden kann.

1.4.2.6.1 Zitat Bernabé Cobo

Bei Bernabé Cobo (1956:258) findet sich ebenfalls ein Hinweis auf andine Webgeräte:

Ihre Webstühle sind klein und so billig und leise, sodaß mit zwei Stäben von der Stärke eines Armes und von drei oder vier Ellen Länge ein Webstuhl zusammengestellt wird. Um einem Stab winden sie die Kette und am anderen wird der Stoff aufgewickelt; und damit er fixiert und gespannt bleibt, schlagen sie in den Boden vier Pfähle von Spannenlänge, zwei an einer Seite und zwei auf der anderen, eineinhalb Ellen in der Länge voneinander entfernt und mehr oder weniger, je nach dem Stück, das sie weben; an diesen beiden befestigen sie einen von jenen zwei Stäben und den zweiten an den anderen beiden, womit sich der Stoff eine Handbreit über dem Boden gespannt befindet. Sie befestigen diese Webstühle jedes Mal wenn sie zu weben beginnen am äußeren Teil ihrer Haustüren, oder in ihren Innenhöfen und wenn sie das Wekstück abnehmen, heben sie es am Stab aufgerollt mit der losen Kette auf und belassen die in die Erde geschlagenen vier Pfähle auf denen sie es aufspannen. (Orig. Spanisch, Übersetzung: Eva Fischer).

Inkaische Grabbeigabe in Form einer Kleinplastik mit Bekleidung aus Kettentechnik-Textilien. Nach einer Abbildung auf Postkarte des Museo Nacional Bruning.

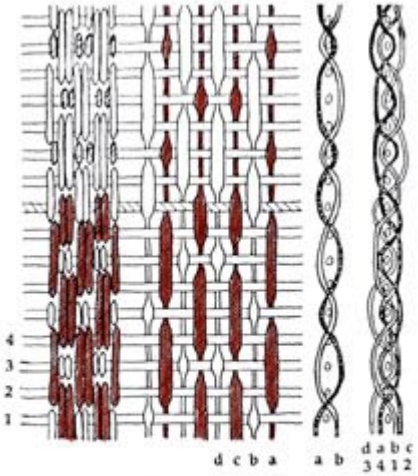
1.4.2.7 ...zum Gewebe

Grundsätzlich hängt Weben eng mit dem Zählen und Memorieren von Zahlenreihen sowie der Fähigkeit für räumliches Vorstellungsvermögen zusammen. Durch permanente Anwendung der einzelnen Techniken erlernen die Frauen die Beherrschung komplexer Bewegungsabläufe und deren Automatisierung. Die handwerkliche Geschicklichkeit bildet die Basis für die Entfaltung symmetrischer Darstellungsweisen. Sie bildet eine Verbindung zum kognitiven Bereich.

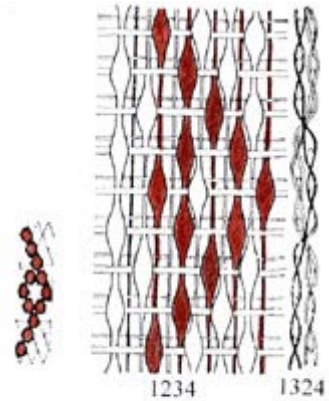
Die in Upinhuaya angewandten Techniken sind:

- Kettenreps
- einfache Komplementärkette
- komplexe Komplementärkette
- echtes Doppelgewebe

Gürtel und Stirnbänder arbeiten die Weberinnen immer in der echten Doppelgewebe-Technik.Gebrauchstextilien sind als Kettenreps gewebt, der mitunter durch Bänder mit Darstellungen oder Mustern in einfacher und komplexer Komplementärkettentechnik oder in echter Doppelgewebetechnik unterbrochen wird (Emery 1994, Seiler Baldinger 1981, Rowe 1977). Die Festtags-Schultertücher der Frauen weisen die meisten dieser Formenelemente und einen sehr geringen Anteil an den Kettenreps-Streifen auf. Die Entstehung des Gewebes und das Gewebe selbst sind Projektionsebenen metaphorischer Körperkonzepte (link: Textilien als Spiegel idealer Realität).



Schematische Darstellung eines in Komplementär-Kettentechnik gefertigten Textiles. Nach Cahlander & Baizerman 1985: 22, Modifikationen: Eva Fischer.



Schematische Darstellung eines in echter Doppelgewebe-Technik gefertigten Textiles. Nach Cahlander & Baizerman 1985:16, Modifikationen: Eva Fischer.

1.4.3 Textile Dimensionen sozio-ökonomischer Aspekte

Spinnen und Weben ist Frauenarbeit. Männer teilen mit den Frauen das Wissen um die Fertigkeiten textiler Produktion. Sie selbst stellen Dochtfäden zum Flechten der Alpakaseile her. Manche Männer wechseln die Geschlechterrolle und legitimieren ihren neuen weiblichen Status durch handwerklich perfekt gefertigte Webarbeiten.

Weben verlangt von den Frauen ein starkes Rückgrat. Mädchen weben ihren ersten eigenen Gürtel mit etwa 12 Jahren in der komplexen Komplementärketten-Technik. Dabei instruieren ihre Mütter indem sie die einzelnen Litzen mit klassifikatorischen Verwandtschaftstermini belegen. Deren Anordnung entspricht den unterschiedlichen Graden von verwandtschaftlicher Nähe. Die Mädchen lernen die Bewegungsabläufe durch memorieren der Besuche/Manipulation bei einzelnen Verwandten/Litzen. Die Unterweisungen durch die Mutter, die Grossmütter oder Tanten führen zur Aneignung immer komplexerer Techniken mit ausgefeilten figürlicher Darstellungen.

Durch Webarbeiten manifestieren Frauen ihren sozialen Status. Sie drücken damit ihre Eigendefinitionen von Altersklasse und sozialer Rolle aus. Dies geschieht durch die farbliche Gestaltung der als "Körper" bezeichneten, breiten Streifen mit einem schmalen zentralen Orientierungsstreifen:

- kräftiges Rosa – jung, unverheiratet
- Hellrot – verheiratet, eventuell mit Kind
- sattes Rot – noch vor der Menopause
- dunkles Rot – nach der Menopause
- Schwarz/Schwarz mit weinrotem Schimmer - betagt

Textilien festigen die Beziehungen und den Austausch unter weiblichen Verwandten. Besonders gelungene Webereien werden kopiert. Dies führt mitunter zu deutlichen, nach Familien unterscheidbaren Präferenzen der Darstellungen und Darstellungsweisen. Jede dörfliche Gemeinschaft entwickelte eine spezifische farbliche Codierung derLokalgruppe.

Soziale Bindungen unter Partnern werden durch Geschenke in Form von Textilien ausgedrückt. Mütter weben für ihre Kinder die ersten Gürtel, Stirnbänder und Ponchos. Junge Frauen schenken ihren Geliebten Kokatäschchen und Gürtel. Spätestens nach dem ersten gemeinsamen Kind werden Ponchos und Capachus für die Männer produziert.

Die Beschaffung der Rohmaterialien beruht auf Verbindungen im weitverzweigten System realer und fiktiver Verwandter. Vor allem der aus dem Bein eines Alpaka hergestellte Webknochen zum Anschlagen der Kette und die Alpakawolle als Rohmaterial des Eintragszwirnes müssen von Verwandten aus höher gelegenen Dorfgemeinschaften beschafft werden.

Rituelle, fiktive Verwandte sind ebenfalls potentielle Empfänger oder Geber von Textilien. Dieser Umstand wird von einigen Grossgrundbesitzern Charazanis ausgenützt. Über die Ausläufer eines feudalen Systems fordern sie kostbare Textilien für simple Verwaltungsdienste ein. Sodann werden die Gewebe auf dem nationalen und internationalen Mark um ein Vielfaches des Erstehungswertes angeboten.

Textilien bilden wichtige Kommunikationskanäle zu den Ahnen und sie spielen eine zentrale Rolle in Ritualen.

1.4.4 Lokalgruppen und Stilprovinzen

Im Gegensatz zu Perú, Ecuador und Chile kann in Bolivien aktuell weiterhin, eine Vielzahl lokaler Gruppen aufgrund ihrer textilen Stile klar unterschieden werden. Diese bilden eine Art komplexen ethnischen Flickenteppich, ein Panorama welches auf den von frühen Chronisten (link: Zitat Bernabé Cobo) beschriebenen Verhältnissen "inkaischer Einheit in der Vielheit", basiert.

Insgesamt können in Bolivien 23 Stile in 8 Regionen unterschieden werden, welche ihrerseits lokale Substile entwickelten (Gisbert, Arce und Cajías 1987:5).

In der Region Charazani ist ein homogener Stil zu beobachten. Diese Tatasache ist umso interessanter, als die präiberischen und die kolonialen Siedlungseinheiten der interandinen Täler multiethnische Archipele waren (Saignes 1985, 1986). Dennoch ist der aktuelle Stil einheitlich geprägt (Girault 1969). Die genaue Analyse der farblichen Gestaltung einzelner Bereiche von Textilien zeigt, dass bestimmte Farben mit dem Herkunftsort der BenützerIn eines Gewebes korrelieren (Fischer 2000).

Die Frauen der Gruppe stammen aus drei Dörfern der Talschaft. Ihre Textilien zeigen grosse Ähnlichkeiten. Dennoch kann jedes von ihnen einer der drei Dorfgemeinschaften klar zugeordnet werden. Foto: Eva Fischer.

Aus Amarete, einer an der Grenze Charazanis liegenden Dorfgemeinschaft, stammende Personen sind durch ihre Tracht klar von den Bewohnern der anderen regionalen Dorfgemeinschaften unterscheidbar. Der Grund dafür liegt in der unterschiedlichen historischen Entwicklung Amaretes.

1.4.5 Ritual

Textilien sind stark an rituelle Praktiken gebunden. Sie dienen zum Beispiel als Unterlage für die Opfernester, in welchen den spirituellen Wesen Gaben dargeboten werden.

An Festen, deren Daten Fixpunkte im rituellen Jahreszyklus bilden, werden unzählige Textil-Schichten von den Tänzern am Körper getragen.

Während nächtlicher Rituale ist für Frauen das Tragen von Stirnbändern obligatorisch. Nur so werden ihre Seelen wirksam vor negativen Einflüssen geschützt.

Der Dorfpatron Tata Santiago und seine Frau, Mama Santana, verfügen über eine persönliche Kleiderkiste, die von einer der gewählten politischen Autoritäten verwaltet wird.

Tata Santiago und seine Frau verweilen in den Nischen der Dorfkirche. Einmal jährlich, anlässlich des Festes zu ihren Ehren, werden sie in einer Prozession um den Dorfplatz geleitet. Für diesen Anlass werden sie mit Kleidungsstücken aus ihrer persönlichen Truhe festlich eingekleidet.

Im rituellen Zusammenhang kommt den Farben und Farbstoffen eine wichtige Bedeutung als Zeichen zu (Eco 1977). Die Farbe Blau weist auf den sakralen Bereich hin, Rot wird mit Blut

assoziiert, Gelb mit den Ahnen und Grün mit Fruchtbarkeit. Schwarz steht für das Negative, für schwarze Magie und bedrohliche Kräfte. Weiss steht für positive Kräfte, für die Berggipfel als Wächter über die Dorfgemeinschaft, für männlich und fruchtbar. Weisse und schwarze Zwirne werden entsprechend den zugeschriebenen Eigenschaften für magische Praktiken und Rituale eingesetzt.

Alltägliche Gewohnheiten haben in den meisten Fällen eine rituelle Komponente. So müssen Frauen auf einem Awayu Platz nehmen, wenn sie sich auf den Boden setzen. Dessen Oberfläche ist ein Teil Pachamamas und darf nicht ohne schützendes Textil berührt werden. Männern bleibt diese Massnahme erspart, da sie erhöht sitzen.

1.4.6 Textilien als Spiegel idealer Realität

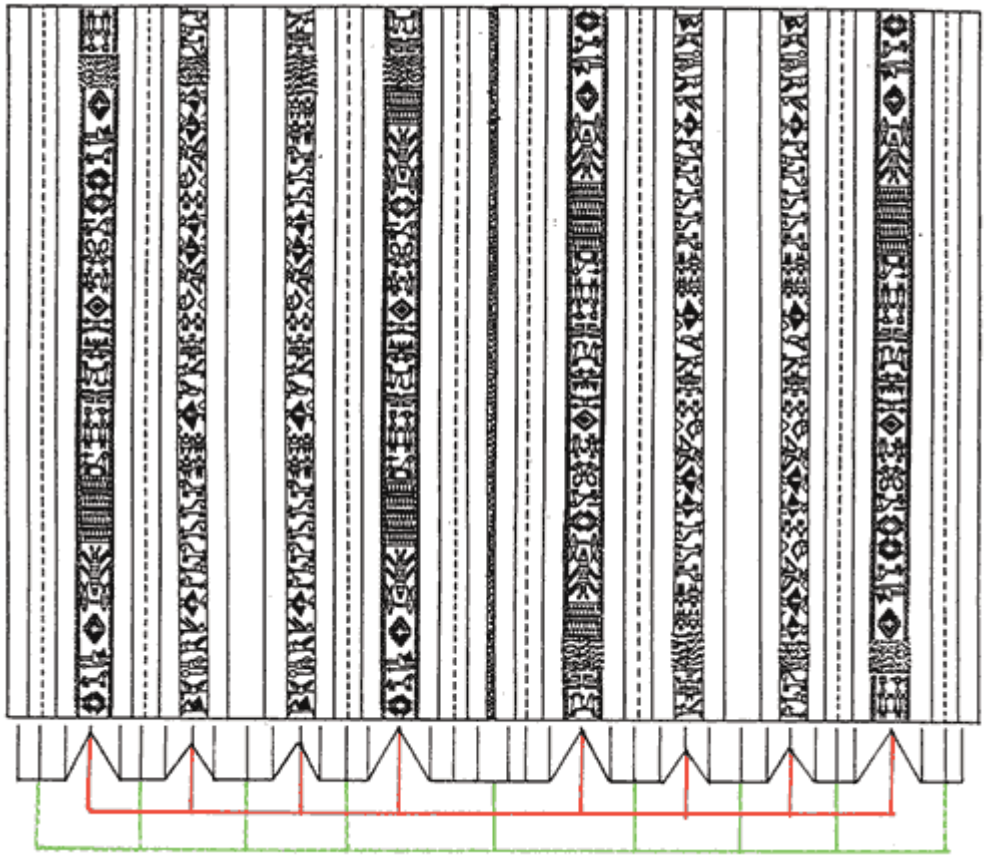
Indigene Weberinnen assoziieren mit dem Webgerät, den darauf installierten Ketten und dem entstehenden Textil die Einheit einer Mutter mit ihrem Kind. Die Trennung des Textils vom Webgerät entspricht dem Geburtsvorgang. Textilien wird eine Wesenhaftigkeit zugeschrieben. Das Zerstören oder Beschädigen eines Textils wird als massive persönliche Bedrohung seiner Eigentümerin oder seines Eigentümers aufgefasst. Zur Bannung der Gefahr müssen unverzüglich Rituale durchgeführt werden.

Diese Konzepte dieser Art sind zeigen die Erfahrung der Welt über körperbezogene Parámeter.

Von allen in Upinhuaya produzierten Textilien ist das Schultertuch der Frauen das Gewebe mit der dichtesten Komplexität an kosmologischen Inhalten. Die darauf zu beobachtenden Darstellungen sind der Definition Umberto Ecos (1977:60-63, 137-147, 170) folgend, Ikone eines Kommunikationssystems. Sie bilden ein visuelles Gefüge der von Upinhuayeños benützten kognitiven Grammatik. Sie beziehen sich auf abstrakte Vorstellungen und Kenntnisse, die zugleich körperliche Fertigkeiten sind (Godelier 1990:142). Auf diese Weise formen sie nichtsprachliche Mittel um den idellen Anteil der Produktivkräfte auszudrücken und damit zu tradieren (Godelier 1990:142).

Analysiert man die Darstellungen und deren Konstellationen eines Awayu, dann erkennt man im symmetrischen Streifen-Layout breite und schmale Streifen mit und ohne Figuren und Ornamente. Weiters sind die Teile beidseits der zenralen Naht symmetrisch zueinander. Jeder von ihnen weist einen breiten einfärbigen Streifen ohne Darstellungen als Nebensymmetrieachse auf. Dieser Streifen wird Pampa, Hochebene, genannt. Die nächst schmäleren Streifen mit einer dünnen Mittellinie sind der Körper, Cuerpu des Gewebes.

Jeweils ein breiter Streifen mit Darstellungen, ein Pallay, wirkt als Nebensymmetrieachse zweier Cuerpus. Die Figurenbänder können Aufgrund der Darstellungen dem oberen Bereich des Kosmos, dem Bereich Alaya Pacha, zugeordnet werden. Die Streifen ohne Darstellungen korrelieren mit dem Bereich des Hier und Jetzt, Aka Pacha. Während beim Weben die dreidimensionale Welt in ein zweidimensionales Bild transferiert wird, so findet beim Lesen eines solchen der umgekehrte Vorgang statt. Die zweidimensionale Darstellungsweise entfaltet sich zur dreidimensional decodierbaren Information.



Die schematische Darstellung eines Awayu (Zeichnung Eva Fischer mit Figuren nach Louis Girault 1969:36) und der Schlüssel zu seiner Decodierung. Die beiden Bereiche von Alaya Pacha (rote Linien), der Ober-Welt und Aka Pacha (grüne Linien), der Welt des Hier und Jetzt, ergänzen einander zu einem Landschaftsbild. Dieses beinhaltet mittels der Darstellungen von Bergen und Hochebenen Hinweise auf die kultivierte und auf die unkultivierte Natur und damit auf die unmittelbare Gegenwart (System schwarzer Linien unter der schematischen Darstellung, rote und grüne Linien als Orientierungshilfen). Die Bänder mit Figuren und Ornamenten weisen eine direkte Beziehung zum Firmament auf, zur Ober-Welt, dem Reservoir alles Seienden, der Vergangenheit und der Zukunft.

Sequenz des komplex angelegten Layouts eines Bandes mit figürlichem Dekor. Dieses zeiget eine Sonne als dominierendes Element mit drei Hirsch-Darstellungen im Zentrum. Die Sonne wird als männliches Wesen und Verantwortlicher für die grundlegenden Lebensbedingungen betrachtet. Das Phänomen der Sonnenfinsternis stellt eine ernsthafte Bedrohung der menschlichen Existenz dar. Der Hirsch ist ein mit den Ahnen verbundenes Wesen. Sein Erscheinen weist auf zukünftiges Glück hin. Foto: Eva Fischer.

1.4.6.1 Zitate Maurice Godelier

Wir entdecken also mitten im „materiellsten" Teil der Basis der Gesellschaften, mitten in den Produktivkräften, mit denen sie auf die Natur einwirken, einen ideellen Anteil (abstrakte Kenntnisse oder Vorstellungen aller Art, die ihren Ausdruck in Fertigkeiten finden, die zugleich körperliche Fertigkeiten sind). Dieser ideelle Anteil bildet gewissermaßen das Gerüst, das innere Organisationsschema ihrer „Anwendung". Die Produktivkräfte gelangen jedoch nur im Rahmen bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse zur Anwendung, die eine bestimmte Form von Arbeitsteilung aufzwingen, indem sie einer bestimmten Aufgabe einen bestimmten Wert zuschreiben und sie mit einer bestimmten gesellschaftlichen Kategorie (Männer/Frauen, Alte/Junge, Herren/Sklaven, etc.) verbinden.

und:

Zu den Produktivkräften sind also nicht nur die von uns angeführten Idealitäten zu rechnen, sondern auch die sprachlichen oder nichtsprachlichen Mittel, die notwendig sind, um sie innerhalb einer Gesellschaft und einer Kultur ausdrücken und weitergeben zu können.

Maurice Godelier(1990:142)

1.4.7 Bibliographie

- Adelson, Laurie and Arthur Tracht (1983): *Aymara Weavings. Ceremonial Textiles of Colonial and 19th Century.* Bolivia. Washington D.C.
- Adelson, Laurie and Bruce Takami (1978): *Weaving Traditions of Highland Bolivia.* Craft and Folk Art Museum, Los Angeles.
- Bertonio, Padre Ludovico (1984 [1612]): *Vocabulario de la Lengua Aymara.* La Paz.
- Bird, Junius; John Hyslop and Milicia Dimitrijevic-Skinner (1985): The Preceramic Excavations of the Huaca Prieta Chicama Valley, Perú. *Anthropolocical Papers of the American Museum of Natural History* 62(1):106-107. New York, NY.
- Cahlander, Adele and Susan Baizerman (1985): *Double Woven Treasures from Old Peru.* St. Paul/ Minnesota.
- Cobo, Padre Bernabé (1956 [1653]): *Historia del Nuevo Mundo.* Biblioteca de Autores Espanoles 91,92. Madrid.
- Dimitrijevich-Skinner, Milicia (1984): Three Textiles from Huaca Prieta, Chicama Valley, Peru. In: William Conklin (ed.), *The Junius B. Bird Conference on Andean Textiles* (Washington D.C.), 11-18.
- Eco, Umberto (1977): *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Emery, Irene (1994): *The Primary Structures of Fabrics*. Washington D.C.: Thames and Hudson.
- Feltham, Jane (1989): *Peruvian Textiles.*
- Fischer, Eva (2000): *Herstellung und Verwendung in musterbildender Kettentechnik gefertigter Textilien der Region Charazani am Beispiel der Dorfgemeinschaft Upinhuaya. Weberei und Gesellschaft andiner Regionen Boliviens.*
- Girault, Louis (1969): *Textiles Boliviens. Région de Charazani.* Collecion des Catalogues du Musée de l´Homme, Serie H-Amerique IV. Paris.
- (1987): *Kallawaya. Curanderos itinerantes de los Andes.* La Paz.
- Gisbert, Teresa (1980): *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte.* La Paz
- Gisbert, Teresa; Silvia Arce y Martha Cajìas (1987): *Arte Textil y Mundo Andino.* La Paz.
- Godelier, Maurice (1990): *Arbeit, Natur, Gesellschaft*. Hamburg.
- Money, Mary (1983): *Los Obrajes, el Traje y el Comercio de Ropa en la Audiencia de Charcas*. Instituto de Estudios Bolivianos. Facultad de Humanidades Umsa, La Paz.
- Murra, John V. (1989): Cloth and ist Function in the Inka State. In: Anette B. Weiner and Jane Schneider (eds.), *Cloth and Human Experience* (Washington and London), 275-302.
- Reid, James W. (1988): Arte Textil del Peru. In: José Antonio de Lavalle y José Alejandro González García (eds.), *Arte Textil del Peru* (Lima-Perú), 28-298.
- Reinhard, Johan (1996): Peru´s Ice Maidens. Unwrapping the secrets. *National Geographic* 189(6):62-81.
- Rowe, Ann Pollard (1977): *Warp Patterned Weaves of the Andes.* Washington D.C.
- Saignes, Thierry (1985): *Los Andes Orientales: Historia de un Olvido.* CERES: Serie Estudios Historicos 2. Cochabamba.

- (1986): *En Busca del Poblamiento Etnico de los Andes Bolivianos* (SigloXV y XVI). Avances de Investigación 3. La Paz.
- Santoro, Calogero y Liliana Ulloa (1985): *Culturas de Arica*. Serie Patrimonio Cultural Chileno. Coleccion Culturas Aborigines.
- Seiler Baldinger, Annemarie (1981): Systematik der Textilen Techniken. Nach den „Grundlagen zur Systematik der Textilen Techniken" von Alfred und Kristin Bühler-Oppenheim erweitert und neu gefasst. *Basler Beiträge zur Ethnologie* Bd. 14.
- Stone-Miller, Rebecca (1992): To Weave for the Sun: An Introduction to the Fiber Arts of the Ancient Andes. In: Margaret Jupe (ed.), *To Weave for the Sun* (Boston), 11-23.
- Uhle, Max (1919): La Arqueología de Arica y Tacna. *Boletin de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos* (Quito) III:1-48.
- Van den Berg, Hans (1985): *Diccionario Religioso Aymara*. Iquitos.
- Wassén, Henry (1972): *A Medicine-man´s Implements and Plants in a Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia.* Göteborg.

Elektronische Medien

http://www.rolexawards.com/laureates/: The Rolex Award for Enterprise. The 1998 Laureates. Bubba Zamora, Christina: El Camino de las Almas.

1.5 Beispiel Quechua: Sprache, Identität und Politik

Rimaika kausaimi
kaisaika
kishpirishka kajpilla
kasilla
sumaj allimi kan.
La palabra es vida
vida es liberdad, paz,
armonia, reciprocidad.
De ella
"depende la forma, el fondo"
de cada día y cada noche
por eso
ella es indispensable
debe estar presente
junto a cada secundo
a cada minuto
caso contrario
el tiempo
actuaría a su gusto
y nos sometería a él
decían nuestros Yayas.
(Ariruma Kowii, Poema 1, 2000: 9, Ausschnitt)

Das **Quechua** war die ehemalige **Amtssprache des Inkareiches (*Tawantinsuyu*)** und wird heute **von ca. 8 Millionen Menschen in den Andenländern** sowie im angrenzenden Amazonasgebiet gesprochen. Sie ist jene unter den indianischen Sprachen, die heute am meisten Sprecher und Sprecherinnen hat.

Seit der Expansion des Inkareiches und damit der Verbreitung des Quechua über weite Teile des Andenraums ab dem 12. Jahrhundert durchliefen die Sprache und ihre kulturellen, sozialen und politischen Kontexte eine wechselvolle Geschichte.

1.5.1 Pachamama: Sprache und kultureller Kontext

Ein Beispiel für die **Verbindung von Sprache und Kultur** aus dem lexikalischen Bereich der **Quechua-Sprache** ist das Wort bzw. der Begriff **Pachamama**. Pachamama ist die "Mutter Erde", die weibliche Hauptgottheit im andinen Götterpantheon. Schon hinter dem Begriff pacha verbirgt sich ein komplexes System andinen Denkens: Pacha heißt nicht nur Erde, sondern auch Welt, Universum, Planet, Lebensraum, Raum und Zeit (Gugenberger 1999:31-35).

Verehrung der Berggötter. In Alberdi 1992: 87.

Die Erde, in der die Vorfahren ruhen, ist keine Ware, sondern vielmehr ein lebendiges Wesen, das auf die Vorgangsweise der Menschen reagiert. Die Mutter Erde steht im Mittelpunkt der Welt. Sie ist die zentrale Kraft, die einerseits die Macht des "oben", identifiziert mit den heiligen Bergen und den hier wohnenden Gottheiten (Apus), und andererseits die Macht des „unten", identifiziert mit den Quellen, der mythischen Schlange Amaru und der männlichen Erdgottheit Pachatata , aufnimmt und neutralisiert (vgl. Mariscotti de Görlitz 1994:54).

Damit ist **eines der Grundprinzipien andinen Denkens** angesprochen: die **Dualität**. Pachamama und Pachatata versinnbildlichen das **Konzept der Paarbildung**, das allem zugrunde liegt. Das Eine existiert nicht ohne das Andere: Mann-Frau, Sonne-Mond, Oben-Unten, Tag-Nacht, Materielles-Spirituelles, all dies sind polare Gegensätze als sich ergänzende Teile eines umfassenden Ganzen, die miteinander in Wechselwirkung treten (Gugenberger 1999:32).

1.5.2 Der "pago a la Pachamama"

Die Zeremonie des „***pago a la Pachamama***" (Bezahlen der *Pachamama*) findet im August statt, wenn die kalte Jahreszeit zu Ende ist und eine neuer Anbauzyklus beginnt. Zu dieser Zeit müssen der Mutter Erde in Ritualen Opfer dargebracht werden. Nur dann ist sie bereit, die Bauern im neuen Arbeitsjahr zu unterstützen, da sie nach andiner Ansicht „gereizt" ist, und der Boden „hungrig" und „offen" ist. Jedes Fleckchen Erde muß *Pachamama* bezahlt werden, damit es fruchtbar bleibt und gute Ernten erwartet werden dürfen.

Worte, die bei einer solchen Zeremonie an die *Pachamama* gerichtet werden, können etwa so lauten: *„Die Erde ist diejenige, die die Früchte für meine ganze Familie gibt und so muß ich Jahr für Jahr ihr immer etwas davon anbieten - was ich trinke, was ich kaue und rauche, als Zeichen der Dankbarkeit, denn du erhälts meine ganze Familie. Empfange das Gute als Opfer, das ich Dir gebe."* (Cerrón-Palomino 1993:63)

Besitzt man das entsprechende kulturelle Wissen nicht, kann man die Bedeutung der Worte *Pacha* und *Pachamama*, von einem oder einer Angehörigen andiner Kultur verwendet, niemals in ihrem ganzen Umfang begreifen. Sprache bringt dem demnach kulturelle Konzepte zum Ausdruck (Gugenberger 1999).

1.5.3 Apu Cristo: Sprache, Bedeutung, Veränderung

Die ***Apus*** sind, neben der *Pachamama*, die wichtigsten Gottheiten der andinen spirituellen Welt. Durch den Einfluß des Christentums wird die *Pachamama* mit der Mutter Gottes in Verbindung gebracht, während die *Apus* mit Christus assoziiert werden. Traditionelle Vorstellungen wurden erweitert, mit neuen, von außen herangetragenen Namen und Inhalten belegt und neu gedeutet. So ist die **Bedeutung von *Apu* erweitert** worden, die andinen Reliogionen sind von Synkretismus bzw. Hybridisierung geprägt.

Als Übersetzung findet man heute oft *„señor"* oder auch in Verbindung mit Christus die Bezeichnung *Apu Cristo*. Hier wird zum Ausdruck gebracht, dass Christus in die andinen Glaubensvorstellungen übernommen wurde, man könnte auch sagen, den traditionellen Gottheiten wurde ein christlicher Mantel umgehängt.

An diesem Beispiel sieht man nicht nur, wie sehr sich hinter **sprachlichen Ausdrücken vielschichtige kulturelle Konzepte** verbergen. Man kann auch erkennen, dass sich in der **Sprache kulturelle Veränderungen widerspiegeln** und dass sprachliche Entwicklungen immer auch in Zusammenhang mit gesellschaftlichen und politischen Prozessen gesehen werden müssen.(Gugenberger 1999:33)

1.5.4 Sprache, Kolonialherrschaft und Widerstand

Quechua bei der Beichte. In Alberdi 1992:86.

Das **Verhältnis von Quechua und spanischer Sprache und Kultur** stand in der Kolonialzeit im Mittelpunkt von Machtkämpfen. Zum einen wurde Quechua von vielen **Missionaren als Verkehrssprache** mit der indianischen Bevölkerung verwendet. Das Quechua wurde als "primitive Sprache" betrachtet und den Indianern wurde abgesprochen, die zivilisierte, "christliche Sprache" - das Spanische - erlernen zu können.

Auf diese Weise verfestigte sich das Quechua im Andenraum als generelles Idiom und verbreitete sich weiter über die Grenzen des ehemaligen Inkareichs hinaus (z.B. im Amazonasgebiet). Als Amtssprache wurde hingegen das Spanische eingesetzt.

Es entstanden aber auch verschiedene **Widerstandsbewegungen**, die ein Gegengewicht zur gewaltsamen Verbreitung der spanischen Sprache und der christlichen Religion darstellten. Zwischen 1537 und 1572 rief Manko Inka, Huayna Capacs Sohn, zur Wiederherstellung des

Sonnenkultes auf. Seine Worte gibt Titu Cusi Yupanki, der Sohn Manko Inkas, in seinen Chroniken wieder:

"Was ihr vielmehr tun sollt ist dies: Sie (die Spanier) werden vielleicht von euch verlangen, dass ihr anbetet, was sie anbeten: Das sind einige bemalte Tücher von denen sie sagen, sie seien Viracocha, und sie verlangen, dass ihr sie wie eine heilige Statue anbeten sollt. Es ist aber nichts weiter als ein Tuch. Tut es nicht, sondern bleibt bei dem, was wir haben. ... Wir können die Sonne und den Mond mit unseren eigenen Augen sehen, aber was sie (die Spanier) behaupten, das sehen wir nicht. Ich glaube, dass sie euch einmal mit Gewalt oder mit Täuschung dazu bringen werden, das anzubeten, was sie anbeten. Wenn ihr nicht mehr anders könnt, dann tut es vor ihren Augen, vergesst aber nicht auf unsere Zeremonien. Und wenn sie euch sagen, dass ihr eure heiligen Statuen zerbrechen sollt, und euch dazu zwingen, dann zeigt ihnen, was ihr entbehren könnt, und das andere verwahrt. Damit würdet ihr mir große Freude bereiten."

1565 entsteht in den Anden eine **Kulturbewegung** mit dem Namen **Taki Onqoy**. Taki bedeutet "Gesang" und Onqoy "Krankheit". Diese Kulturbewegung entstand als Reaktion auf die Missstände der spanischen Herrschaft und rief die Quechuabevölkerung auf, zu ihren Wurzeln zurückzukehren.

Alles Spanische wurde strikt abgelehnt, den Mitgliedern der Bewegung war es verboten sich wie die Spanier zu kleiden oder ihre Speisen zu essen, christliche Namen zu tragen, christliche Kirchen zu betreten oder Spanisch zu sprechen. Um sich der Bewegung anzuschließen mussten mehrere Auflagen erfüllt werden, dazu zählten Reinigungsrituale, Fasten, sexuelle Enthaltsamkeit sowie der ausschließliche Gebrauch der eigenen Sprache (Kowii 2003).

Die Taki Onquoy Bewegung stellt ein gutes Beispiel für Anti-Synkretismus in Zusammenhang mit Abgrenzungsbestrebungen von anderen Kulturen dar.

1.5.5 Schrift und Politik

Die Beziehung zwischen Sprache, Schrift und Politik beschreibt der Quechua Schriftsteller und Anthropologe Ariruma Kowii aus Ecuador folgendermaßen:

"Im Lauf der Zeit wurde es notwendig, die spanische Sprache und ihr Schriftsystem zu beherrschen. So brachten viele Quechua ihre Kinder zur Schule, und zwar trotz Misshandlung und Diskriminierung durch Lehrer oder Mitschüler. Das Ergebnis kann zum einen als Erfolg zum anderen als Misserfolg betrachtet werden.

Während heute die meisten Quechua Spanisch in Wort und Schrift beherrschen und zweisprachig sind, führte dieser Prozess auch oft zu einem Verlust der eigenen Sprache und Kultur. Viele Quechua leben jedoch heute sehr bewusst mit zwei Sprachen und Ausdrucksformen. Sie bemühen sich, die mündliche Tradition aufrecht zu erhalten, verwenden aber auch die Schrift, die heute unentbehrlich geworden ist.

Das Beherrschen der Schrift ist schon deshalb notwendig, weil wir in einem sozialen Umfeld leben, in dem nur das Geschriebene Rechtsgültigkeit besitzt. Aus diesem Grund haben die Quechua die Schrift auch immer als ein Machtinstrument betrachtet - auch wenn sie diese nicht beherrschten. Urkunden, z.B. über Grundbesitz, wurden immer sorgfältig gehütet und solche alten Urkunden ermöglichen es heute in einigen Fällen, vor Gericht die Wiedergabe von angestammten Ländereien einzufordern.

Trotz der Macht der Schrift hat die mündliche Tradition ihre Lebenskraft nicht verloren, sie bildet weiterhin einen wichtigen Bereich unseres Lebens. Die Flexibilität der

Quechuasprache, ihre Musikalität und ihre poetischen Eigenschaften, die Gabe aus dem Wort einen besonderen Augenblick entstehen zu lassen, begleiten uns auch in der Moderne.

Im Zeitalter der Globalisierung beschäftigen sich die indianischen Intellektuellen erneut mit der oralen Tradition, mit ihrer Struktur, ihrer Ausdruckskraft und mit ihrer Bedeutung für ein Fortbestehen des Lebens und der Freude." (Kowii 2003)

1.5.6 Quechua-Literatur und Kulturpolitik

Das **Verhältnis von Quechua-Literatur und nationaler Kulturpolitik** kommentiert vom Schriftsteller und Anthropologen Ariruma Kowii aus Ecuador:

"Literatur erfüllt wichtige gesellschaftspolitische Aufgaben und wird ihrerseits durch das politische, wirtschaftliche und kulturelle Umfeld beeinflusst. Auf staatlicher Ebene steht sie in Zusammenhang mit der Kulturpolitik, die ihr offizielle Anerkennung verleiht und institutionelle sowie ökonomische Unterstützung gewährt.

In Ecuador war diese Art von Kulturpolitik bis 1988, dem Jahr der Verfassungsänderung, auf die hispano-amerikanische Bevölkerung und ihre Kultur beschränkt. Nur spanisch-sprachige Literatur, die Ausdruck eines spezifischen Kulturverständnisses war, das eine hispanisch-mestizische Homogenität von Kultur und Gesellschaft im Nationalstaat postulierte, wurde offiziell anerkannt und respektiert.

So kam auch nur diese Literatur bez. ihre AutorInnen in den Genuss von finanziellen Mitteln oder der entsprechenden Infrastruktur, wie verschiedene kulturelle Einrichtungen. Dabei handelt es sich genau um jene Institutionen, die für die Definition einer Kulturpolitik verantwortlich sind, welche einen wichtigen Beitrag zur nationalen Identität eines Landes leistet.

Diese Politik kommt nicht nur innerhalb der Landesgrenzen zum tragen, sondern strukturiert auch die internationale Präsentation der kulturellen Leistungen einer Nation. Das internationale Szenario bestärkt wiederum die bestehenden Strukturen innerhalb des Landes. Das Postulat der kulturellen Homogenität, das bestimmt, was Kultur in unserem Land sei kann und sein darf, führt daher klarerweise zu einer Negation der kulturellen Leistungen und künstlerischen Ausdrucksformen anderer Nationalitäten. Diese Einstellung hemmt die künstlerische Entfaltung der Anderen im Staat und beschleunigt das Verschwinden ihrer Kultur.

In Ecuadors wurde 1988 eine neue Kulturpolitik verfassungsmäßig verankert, wenngleich sie bis heute nur sehr fragmentarisch umgesetzt wurde. Sie beruht auf der offiziellen Anerkennung des plurikulturellen Charakters des ecuadorianischen Staates, der in der neuen Verfassung aufgrund des Drucks der indianischen Völker und ihrer Organistionen als "Mehrkulturenstaat" definiert wurde.

Weiters wurden den indianischen Völkern kollektive kulturelle Rechte zuerkannt, d.h. sie wurden als historisch gewachsene Gesellschaften mit eigener Identität und eigener Kultur akzeptiert.

In dieser Dynamik kommt der Literatur grundlegender Bedeutung zu. Durch ihre verschiedenen Ausdrucksformen wird es möglich, die Erinnerung unseres Volkes wieder zu erlangen, seine Identität zu nähren und zu festigen.

So haben Kunst und Literatur der Quechua auch einen wichtigen Beitrag zu den politischen Aktionen der indianischen Völker in Ecuador geleistet. Musiker und Tänzer, Gedanken und Verse in Quechua, haben den politischen Kampf mitgestaltet, ihm einen besonderen Charakter und eine spezifische Identität verliehen. Denn - wie in allen Kulturen der Welt - präsentiert auch hier Literatur den geistigen Reichtum der Menschen." (Kowii 2003)

1.5.7 Quechua im WWW

- **Federation of Peoples of the Quichua Nationality of Ecuador** http://ecuarunari.nativeweb.org/ und http://www.ecuarunari.org/
- **RICANCIE** http://ricancie.nativeweb.org/: „A network of ten Quichua communities in the Upper Napo valley who have established a unique and genuine ecotourism programme based on a traditional respect for their natural and cultural heritage, as an alternative way of developing their communities for both present and future generations."
- **Sarayacu** http://www.sarayacu.com/: „La comunidad kichwa de Sarayacu, está ubicada en la región amazónica ecuatoriana, provincia de Pastaza, en las riveras del río Bobonaza a 30 minutos de vuelo en avioneta de la ciudad más cercana que es el Puyo y a dos días de navegación fluvial desde la parroquia Canelos. Cuenta aproximadamente con mil habitantes. Pertenece a la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP."
- **CyberQuechua** http://dolphin.upenn.edu/~scoronel/quechua.html: „This site contains a wealth of information on the Quechua language in general.

1.6 Bibliographie

- Adams, Richard N. 1989: *Internal and External Ethnicities: with Special Reference to Central America*. Institute of Latin American Studies, Univertity of Texas at Austin, Nr.279 Offprint Series.
- Alberdi, Alfredo 1992: *Sarhua. Eine andine Comunidad der Indio-Künstler*. Berlin, Edition Tumi.
- Archetti, Eduardo 2000: *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina.* Oxford/New York, Berg.
- Bhaktin, Michael 1981: *The Dialogic Imagination: Four Essays.* Austin, University of Texas Press.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1987: La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Revista Papeles de la Casa Chata* (Mexico) Ano 2, Núm.3: 23-43.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1990: *Mexico profundo. Una Civilización negada*. Mexico D.F.: SEP & Grijalbo.
- Brown, Michael 1993: Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L' Homme* 126-128, XXIII (2-4): 307-326
- Canclini, Nestor Garcia 1995: *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity.* Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo 1993: En poz de una revitalizoción lingua-cultural. In: *Pueblos indígenas y educación*, Nr.25:41-80.
- Eriksen, Hylland 1993: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London/Chicago, Pluto Press.
- Gugenberger, Eva 1999: "Mia san mia und ihr sads ihr": Sprache als Merkmal ethnischer Identität und Vermittlerin von Weltbildern. In: Mader, Elke und Maria Dabringer (Hrsg.), *Von der realen Magie zum Magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika.* Frankfurt/Main und Wien, Brandes & Apsel/Südwind: 25-44.

- Guss, David 1994: Syncretic Inventions: "Indianess" and the Day of the Monkey. In: Stewart, Ch. und R.Shaw (Hrsg.), *Sycretism/Antisyncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London and New York, Routeledge: 145-160.
- Hall, Stuart 1994: *Rassismus und kulturelle Identität.* Ausgewählte Schriften 2. Hamburg, Argument Verlag.
- Hannerz, Ulf 1996: *Transnational Connections. Culture, People, Places.* London, Routledge
- Hofbauer, Andreas 1995: *Afro-Brasilien.Vom weißen Konzept zur schwarzen Realität. Historische, politische, anthropologische Gesichtspunkte.* Wien, Promedia.
- Kowii, Ariruma 2000: *Tsaitsik. Poemas para construir el futuro*. Quito, Abya Yala.
- 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.
- Krotz, Esteban 1993: Folklore, Assimilierung, Zivilisationskritik. Zu Lage und Aussichten der lateinamerikanischen Indiobevölkerung. *Zeitschrift für Lateinamerika, Wien* 44/45: 19-33.
- Kuppe, René 2000/2001: Indianische Rechte und Partizipation im Rahmen der Verwirklichung eines plurikulturellen und multiethnischen Staates. *Indiana* 17/18:105-133.
- Lenz, Ilse und Ute Luig 1990: Jenseits von Matriarchat und Patriarchat. In: Dies.(Hrsg.): *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nicht-patriarchalischen Gesellschaften.* Berlin: Orlanda: 1-16.
- Mader, Elke 1997: Die indianische Herausforderung am Beispiel Ecuadors. In: Gabriel, Leo (Hrsg.), *Die globale Vereinnahmung und der Widerstand Lateinamerikas gegen den Neoliberalismus.* Frankfurt/Main & Wien, Brandes&Apsel/Südwind: 125-142.
- Mader, Elke 2001: Kulturelle Verflechtungen. Identität und Hybridisierung in Lateinamerika. In: Borsdorf, Axel, Krömer, Gertrut und Christoph Parnreiter (Hrsg.), *Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress.* Innsbrucker Geographische Studien: 77-85.
- Mariscotti de Görlitz, Ana María 1994: Götter- und Heiligenkult in den Zentralanden. In: Baumann, Max (Hrsg.), *Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika.* München, Diederichs: 42-78.
- Mathe, Martina 2002: Blocos Afros. Kultureller Widerstand, Poesia und Bewusstsein. Universität Wien, Diplomarbeit.
- Oertzen, Eleonore von 1992a: Editorial: Die Wilden und die Barbarei. In: Dirmoser D. e.a.(Hrsg.), *Die Wilden und die Barbarei.* Lateinamerika-Analysen und Berichte Nr. 16, Münster/Hamburg, Lit:1-12.
- Oertzen, Eleonore von 1992b: Man trägt wieder Unterschied: Der Rassismus der weißen Elite in Peru. In: Dirmoser D. e.a.(Hrsg.), *Die Wilden und die Barbarei.* Lateinamerika-Analysen und Berichte Nr. 16, Münster/Hamburg, Lit:79-94.
- Sahlins, Marshall 1985/1992: *Inseln der Geschichte.* Hamburg, Junius Verlag.
- Sahlins, Marshall 1998(?) : Two or Three Things that I know about Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) **: 399-418.
- Stavenhagen, Rudolfo 1988: *Derecho Indígena y Derechos Humanos en America Latina*. Mexico, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

- Stavenhagen, Rudolfo 1994: Indigene Rechte. Einige konzeptuelle Probleme. In: Cech, Doris, E.Mader und S.Reinberg (Hrsg.), *Tierra. Indigene Völker, Umwelt und Recht.* Frankfurt/Main & Wien, Brandes & Apsel/ Südwind: 17-39.
- Stewart, Ch. and R. Shaw (Hrsg.), *Sycretism/Antisyncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London and New York, Routledge.
- Steward, Julian (Hrsg.) 1948: *Handbook of South American Indians*; 7 Vols, Washington, Bureau of American Ethnology.
- Twine, France Winddance 1997: *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil.* Rutgers University Press.
- Wade, Peter 1997: *Race and Ethnicity in Latein America.* London/Chicago, Pluto Press.
- Whitten, Norman E. 1985: *Sicuanga Runa. The Other Side of Developement in Amazonian Ecuador.* Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Wolf, Eric 1956: *Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico.* American Anthropologist, Vol 58: 1065-1078.
- Wolf, Eric 1986: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt/Main & New York, Campus.

Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas
Eine Einführung

1 Kultur und Globalisierung

In den Diskussionen um die Auswirkungen der Globalisierung auf verschiedene Bereiche des gesellschaftlichen Lebens beschäftigt sich eine wichtige Frage mit dem „Ort der Kultur" (*location of culture*, vgl. Bhabha 1994) in diesen Prozessen Die intensiven Vernetzungen von Ideen und Lebenswelten durch Migrationen, Medien sowie durch eine globalisierte Warenwelt und einen weltumspannenden Markt verändern die kulturellen Landschaften und schaffen immer größere Zonen von Interaktionen und Begegnungen. Appadurai spricht in diesem Zusammenhang auch von "Entterritorialisierung" (*deterritorialization*) der Kultur (Appadurai 1996: 27-65).

Es entstehen ***globalization frontiers***, Kontakt- und Konfliktzonen, die das Leben sowohl in entlegenen Regionen als auch in Metropolen prägen. Kultur wird immer beweglicher und ist immer weniger an einen spezifischen Raum gebunden. Einzelne Kulturen sind also nicht nur in bestimmten Regionen zu finden, sondern manifestieren sich als kulturelle Ströme bzw. Bewegungen (*cultural flows*), die transnationale oder globale Vernetzungen zum Ausdruck bringen.

Was geschieht nun mit Kultur in einer Welt der Interaktionen und Verflechtungen?

Zu dieser Frage habe sich verschiedene Standpunkte herausgebildet:

- Einige AutorInnen setzen Globalisierung mit **kultureller Homogenisierung** gleich und prognostizieren eine totale **weltumspannende Kulturschmelz**e unter der Vorherrschaft US-amerikanischer Konsumkultur.
- Andere sprechen von einer **neuen Vielfalt**, von einer stärkeren Differenzierung kulturellen Lebens. Die neue Vielfalt beruht zum einen auf dem **Neben- und Miteinander von unterschiedlichen Lebenspraktiken und Bedeutungssystemen an einem Ort**, etwa in den postkolonialen Metropolen. Zum anderen beruht sie auf Prozessen der **Hybridisierung**, der Vermischung von Kulturelementen und der Entstehung neuer kultureller und sozialer Formen, die aus der Interaktion von verschiedenen Kulturen erwachsen. Auch weltweit verbreitete amerikanische Konsumgüter führen nicht zwangsläufig zu Uniformität: Globale Güter unterliegen oft einer Uminterpretation, einer Neu-Deutung oder einem Prozess der Kreolisierung bzw. Hybridisierung (vgl. u.a. Breidenbach und Zukrigl 1998, Hauser-Schäublin und Braukämper 2002, Howes 1996).

1.1 Kultur, Raum und Macht

Die sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskurse zum Verhältnis von Kultur und Globalisierung greifen mehrere Fragestellungen auf, die viel älter sind als die Globalisierung und ihre wissenschaftliche Analyse. Sie stehen generell mit kulturellen Begegnungen und Konflikten, mit Verflechtungen und Abgrenzungen sowie mit dem Verhältnis von Kultur, Raum und Macht in Zusammenhang.

Diese Phänomene beruhen auf der **Beweglichkeit von Menschen, Ideen und Objekten**, ein Charakteristikum aller Gesellschaften seit dem Beginn der Menschheitsgeschichte (vgl. Parkin 1998). Wenngleich die Interaktionen in der Vergangenheit langsamer von statten gingen und nicht in ein weltumspannendes Netzwerk integriert waren, so zeigen sich doch viele strukturelle Gemeinsamkeiten.

- Kulturen waren **nie geschlossene Systeme** mit einem gleichbleibenden Satz gemeinsamer Merkmale, sondern haben sich laufend verändert und wechselseitig beeinflusst, waren also immer hybrid und miteinander vernetzt (vgl. Wolf 1986). Das zeigt sich unter anderem im religiösen Bereich: Wenngleich viele Religionen (etwa das Christentum und der Islam) in ihren Diskursen häufig die Einzigartigkeit oder Reinheit ihrer Lehren unterstreichen, so entstanden doch alle Religionen aus anderen religiösen Konzepten (durch Vermischung und Neu-Interpretation heterogener Elemente).
- Auch **Homogenisierung ist per se nichts neues**: Politische und kulturelle Gefüge, die über einen längeren Zeitraum hinweg große Regionen und verschiedene Lokalkulturen beherrschen, bewirken immer ein gewisses Maß an Homogenisierung: Das gilt für die Globalisierung, den Kolonialismus, aber auch für den Hellenismus, das römische Reich oder die **südamerikanischen Imperien der präkolumbischen Epoche** (z.B. Tiwanaku, Chimu, Inka).

1.1.1 Der "neue" Kulturbegriff

Im anthropologischen Diskurs rund um Kultur, Raum, Macht und Globalisierung kommt der Diskussion des Kulturbegriffs und seiner Implikationen großer Stellenwert zu.

Dabei fordern viele AutorInnen eine Dekonstruktion des Kulturbegriffs der amerikanischen **cultural anthropology**, der **einmalige und voneinander getrennte kulturelle Einheiten, die an bestimmten Orten lokalisiert sind,** postuliert. Ein solcher Kulturbegriff kommt zum Teil im Rahmen des Konzepts der **Kulturregionen** (*culture area approach*) und der sozio-linguistischen Gruppen von Julian Steward zum Ausdruck.

Einige AnthropologInnen argumentieren, dieses Konzept diene lediglich dazu, Ordnung in eine ansonsten ungeordnete Welt zu bringen. Es etabliert den Rahmen für ein **bestimmtes Verständnis von kultureller Differenz** und kann auch eine Form des *"othering"* (dem Betonen der Fremdartigkeit des/der Anderen) darstellen. Die WissenschafterInnen, die dieses Konzept von Kultur verwenden, woll(t)en in erster Linie von **Kulturen von innen heraus**, von einem lokalen Blickwinkel aus verstehen. Danach können diese "Mosaiksteinchen" einer allgemeineren vergleichenden Analyse unterzogen werden, die wiederum einen Blick von außen auf die jeweilige Kultur wirft (Hastrup und Fog Olwig 1997: 1-3).

Dem gegenüber steht die Forderung nach einem **"neuen" Verständnis von Kultur**, das sowohl den **Verflechtungen als auch der Deterritorialisierung von Kultur** Rechnung trägt. In diesem Zusammenhang wird argumentiert, dass die Menschen heute nicht getrennten kulturellen und räumlichen Einheiten angehören, sondern vielmehr Teil einer vernetzten globalen Ökumene bilden. Eine klare Unterscheidung von Innen und Außen ist unter diesem Gegebenheiten nicht möglich. Anstelle von Kulturen, die in bestimmten Landschaften und Räumen lokalisiert sind, tritt uns heute eine transnationale Kultur von Tönen und Bildern entgegen (vgl. u.a. Gupta und Ferguson 1997, Hauser-Schäublin und Braukämper 2002, Hastrup und Fog Olwig 1997).

In bezug auf Lateinamerika handelt es sich dabei keineswegs um eine Neuheit. Viele VertreterInnen der Kultur- und Sozialanthropologie beschäftigen sich in bezug auf diesen

Großraum seit langem intensiv mit Interaktionen und Verflechtungen (vgl. z.B. Murphy 1960, Wolf 1956)

Die beiden Betrachtungsweisen von Kultur schließen sich nicht zwangsläufig gegenseitig aus, sondern können auch als zwei Konzepte gedacht werden, die einander ergänzen. Sie sprechen **unterschiedliche Dimensionen der Beziehungen von Raum, Kultur und Macht** an, die in verschiedenen Zusammenhängen und Situationen wirksam werden und auch immer wieder anders instrumentalisiert werden können. Beide Kulturkonzepte sind erforderlich, um die **komplexen Prozesse von Verwurzelung und Bewegung**, Verflechtung und Abgrenzung zu analysieren, die das Miteinander verschiedener Personen, Gruppen und Ideen prägen.

1.1.2 Globale (Handlungs)-Räume

Globalisierung kommt in verschiedenen Räumen zum tragen. Darunter fallen nicht nur geographische Räume: **Appadurai** spricht in diesem Zusammenhang von **"scapes"** (von "*landscape*"). Es handelt sich dabei um **Räume oder Orte, in denen Globalisierung stattfindet, die aber nicht an einen bestimmten Platz gebunden sind.**

Zu diesem Räumen zählen etwa

- ***financescapes*** - der Raum der globalisierten Finanzwelt,
- ***technoscapes*** - globale technologische Räume wie z.B. das Internet,
- ***mediascapes*** - global vernetze Medien,
- ***ideoscapes*** - komplexe ideelle Landschaften, die sich heute besonders schnell bewegen und immer wieder neue regionale Grenzen sprengen, sowie
- ***ethnoscapes*** - die deterritorialen Räume verschiedener Ethnien, die - in Zusammenhang mit der verstärkten Migration - oft über die ganze Welt verstreut Leben.

In solchen globalen Räumen (inter)agieren verschiedende Personen und Institutionen, es werden Waren und Ideen verbreitet und ausgetauscht. Aus der Vielfalt der Szenarien von Verflechtungen von lokalen und globalen Akteuren in Lateinamerika werden hier beispielhaft drei Bereiche behandelt: Das Internet, indigene Produkte und globale Märkte (Beispiel Kuna) sowie der Tourismus.

1.1.3 Philipp Budka: Kultur, Hybridität und Globalisierung in Lateinamerika - ein Seminar

Die folgenden Seiten setzten sich aus einführenden Texten, Seminararbeiten, Bibliographien und Linklisten zusammen, die alle dem großen Themenbereich "Kultur, Hybridität und Globalisierung in Lateinamerika" zugerechnet werden können.

Sämtliche Arbeiten wurden im Rahmen des Seminars "Kultur, Hybridität und Globalisierung in Lateinamerika", im So.Se. 2001 am Sozial- und Kulturanthropologischen Institut in Wien unter der Leitung von Univ.-Doz. Dr. Elke Mader geschrieben.

Jeder Themenbereich beginnt wahlweise mit einem einführenden Text. Auf Begriffsbestimmungen und Definitionen wurden hierbei bewußt verzichtet, da diese zu genüge in den Arbeiten Erwähnung finden.

Abstracts zu den Seminararbeiten sollen dem Leser die Auswahl erleichtern und einen kurzen Einblick in die jeweiligen Texte gewähren.

Sowohl die Bibliographien als auch die kommentierten Linklisten stellen nur eine Auswahl dar.

1.1.3.1 Globalisierung und Kultur

"**G**lobalisierung" ist eines jener Schlagworte, die nunmehr seit gut zehn Jahren die breite Öffentlichkeit dominieren. Zumeist wird unter Globalisierung die weltweite Ausbreitung ökonomischer Konzepte, wie Kapitalismus oder (Neo)Liberalismus, sowie die globale Expansion von Firmenkonzernen verstanden. Ulrich Beck (1997) bezeichnet diese Form der Globalisierung als "Globalismus".

Weitaus weniger Beachtung im weltweiten Diskurs über Globalisierung findet der Aspekt der Kultur. Aber gerade die Einbeziehung der kulturellen Dimension offenbart die Komplexität der Thematik, die sowohl von Befürwortern als auch von Gegnern der Globalisierung oftmals geleugnet wird, sowie die Notwendigkeit ihrer kritischen Analyse (Breidenbach und Zukrigl, 2000). In *Tanz der Kulturen* stellen Joana Breidenbach und Ina Zukrigl (2000:35ff.), neun Thesen zur kulturellen Globalisierung auf:

1. Durch Globalisierung differenziert sich die Welt (vgl. auch Appadurai, 1996:11).
2. Menschen interpretieren globale Waren und Ideen höchst unterschiedlich.
3. Weltweite Einflüsse lassen sich nicht auf US-amerikanischen Kulturimperialismus reduzieren.
4. Geographische Räume verlieren zunehmend an Bedeutung.
5. Die Ausdifferenzierung der Welt erfolgt über ein globales Referenzsystem. Diese Ebene wird als "Globalkultur" bezeichnet und besteht aus einer Reihe universeller Konzepte, wie Demokratie, Menschenrechte und Feminismus.
6. Die Globalkultur ist keine Kulturschmelze.
7. Die Globalkultur ist von ungleichen Machtverhältnissen geprägt.
8. Die Globalkultur ist authentisch. Waren, Ideen und Institutionen sind in dem Maße authentische, wie sie von Menschen erfolgreich für ihre eigene kulturellen Projekte angeeignet werden können.
9. Die Globalkultur verändert sich ständig.

Wie diese Thesen zeigen, ist der kulturelle Aspekt wesentlich, um unterschiedlichste Globalsierungs- Prozesse zu verstehen. An dieser Stelle kommt besonders den Sozial- und Kulturwissenschaften, als Analytikern und Interpreten kultureller Phänomene, eine wichtige Rolle zu.

Literatur

Appadurai, Arjun (1996): *Mordernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Breidenbach, Johanna; Zukrigl, Ina (2000): *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

1.1.3.1.1 Abstracts

"Kuba: Ethnoscapes und Diaspora."

von Rahel Baumgartner

Der erste Teil dieser Arbeit stellt einen Überblick über Arjun Appadurais Ansätze zur kulturellen Dimension der Globalisierung dar, die von der Autorin auf einer Kubareise rezipiert und als Interpretationsbasis für Alltagsbeobachtungen und -gespräche herangezogen werden. Es geht einerseits um Imaginationen, Massenmedien und Migration, andererseits um auseinanderdriftende globale Flüsse, die Appadurai als verschiedene Scapes konzeptualisiert. Im zweiten Teil wird das perspektivisch zu weitläufige Konzept der Ethnoscapes mit dem der Diaspora ergänzt und anhand der Situation von in den USA lebenden "KubanerInnen" erläutert.

1.1.3.1.2 Bibliographie

- **Appadurai, Arjun** (1996): *Mordernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- **Beck, Ulrich** (1997): *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- **Breidenbach, Johanna; Zukrigl, Ina** (1998): *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt.* München: Kunstmann.
- **Drechsel, P.; Schmidt, B.; Götz, B.** (2000): *Kultur im Zeitalter der Globalisierung: Von Identität zu Differenz.* Frankfurt/Main: IKO-Verlag.
- **Featherstone, Mike** (Ed.) (1990): *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity.* London: Sage.
- **Hannerz, Ulf** (1996): *Transnational Connections. Culture, People, Places.* London: Routledge.
- **Robertson, Roland** (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture.* London: Sage.
- **Wolf, Eric R.** (1986): *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400.* Frankfurt/Main & New York: Campus. Orig.: (1982): *Europe and the People Without History.* Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

Für Begriffsbestimmungen sowie weiterführende Literatur siehe auch:

- **Barnard, Alan; Spencer, Jonathan** (Ed.) (1998): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* London & New York: Routledge. (bes. S. 122-24; 566-67).

1.1.3.1.3 Hyperlinks

- Global Policy Forum
  "The Global Policy Forum monitors global policy making at the United Nations."
  URL: http://www.globalpolicy.org/globaliz/index.htm (Stand: 24.2.03)
- Globalization.com
  "Your portal to information about Globalization, Internationalization, Localization, and Translation."
  URL: http://www.globalization.com (Stand: 24.2.03)
- The Globalization Project
  "The Globalization Project was established at the University of Chicago with the broad aim of advancing international research and scholarly exchange on the cultural

dimensions of globalization."
URL: http://globalizationproject.uchicago.edu/ (Stand: 24.2.03)

- UNESCO - Management of Social Transformation Programme
"MOST is a UNESCO programme that promotes international, comparative and policy-relevant research on contemporary social transformations and issues of global importance."
URL: http://www.unesco.org/most/ (Stand: 24.2.03)

1.1.3.2 Indigene Bewegungen und Globalisierung

Im Zuge der globalen Verbreitung von Technologien, Medien und ideologischen Konzepten, zeigen viele indigene Gruppen und Bewegungen neues Selbstvertrauen als gleichberechtigte Partner an der "Welt- Gesellschaft" mitzuwirken.

Dabei kommt der sogenannten "Globalkultur" als weltweites Referenzsystem eine wesentliche Rolle zu (Breidenbach und Zukrigl, 2000; siehe auch Globalisierung und Kultur"). Innerhalb dieser globalen "Kultur der Kulturen" bekennen sich immer mehr Menschen zu ihrer indigenen Identität und pochen dabei auf ihre kulturelle Besonderheit und Selbständigkeit (Ebd.:210). So haben sich indigene Gruppen – von Sami- Gruppen Skandinaviens bis zu australischen Aborigines – zu "transnationalen" Organisationen und Gremien, wie dem "World Council of Indigenous Peoples" zusammengeschlossen. Eine besondere Funktion bei diesen Entwicklungen erfüllen Medien und Technologien, wie etwa das Internet. Diese ermöglichen die Kommunikation und Informationsdistribution innerhalb der indigenen Netzwerke sowie die (Re)Präsentation gegenüber nicht-indigenen Menschen, beispielsweise über das World Wide Web.

Auch in Lateinamerika sind sich indigene Gruppen und Bewegungen der zunehmenden Macht von Medien, wie Fernsehen, Radio und Internet durchaus bewußt. Und sie setzen diese Medien teilweise überlegt ein, um ihre Ziele, sei es nun wirtschaftlicher oder politischer Art, zu erreichen (vgl. beispielsweise Everett, 1998).

Graffiti in San Cristobal de Las Casas, Chiapas, Mexiko.
Foto: Philipp Budka (1997).

Als Fallbeispiel für diese Entwicklungen dient die indigene Widerstandsbewegung der EZLN in Chiapas, Mexiko.

Literatur

Breidenbach, Johanna; Zukrigl, Ina (2000): *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Everett, Margaret (1998): Latin America On-Line: The Internet, Development, and Democratization. In: *Human Organization*. 57/4. S. 385-393.

1.1.3.2.1 Abstracts

"Indigener Widerstand in Computernetzwerken: Die EZLN und das Internet."

von Philipp Budka

Computernetzwerke, wie das Internet und seine Applikationen, werden von einer immer größeren Zahl an Menschen genutzt um auf vielfältige Art und Weise zu interagieren. So haben auch indigene Gruppen längst erkannt, dass mit Hilfe der neuen Technologien relativ kostengünstig um Aufmerksamkeit und Unterstützung geworben werden kann. Anhand der mexikanischen EZLN soll das Verhältnis zwischen indigener Gruppe/Organisation und Internet untersucht werden.

1.1.3.2.2 Bibliographie

- **Almeida, Ilena; Arrobo Rodas, Nidia** (Ed.) (1998): *En defensa del pluralismo y la igualidad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado.* Quito: Abya Yala.
- **Cech, D.; Mader, E.; Reinberg, S.** (Ed.) (1994): *Tierra. Indigene Völker, Umwelt und Recht.* Frankfurt/Main & Wien: Brandes & Apsel/Südwind.
- **Mader, Elke** (1997): Die indianische Herausforderung am Beispiels Ekuadors. In: Gabriel, Leo (Ed.): *Die globale Vereinnahmung und der Widerstand Lateinamerikas gegen den Neoliberalismus.* Frankfurt/Main & Wien: Brandes & Apsel/Südwind.

Für Begriffsbestimmungen sowie weiterführende Literatur siehe auch:

- **Barnard, Alan; Spencer, Jonathan** (Ed.) (1998): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* London & New York: Routledge.

1.1.3.2.3 Hyperlinks

- Center for World Indigenous Studies
  "The Center for World Indigenous Studies (CWIS) is an independent, non-profit research and education organization dedicated to wider understanding and appreciation of the ideas and knowledge of indigenous peoples and the social, economic and political realities of indigenous nations."
  URL: http://www.cwis.org/ (Stand: 24.2.03)
- Cultural Survival
  "Currently Cultural Survival is developing new strategies for responding directly to the critical needs of the world's indigenous populations." Weiters publiziert die Organisation die Zeitschrift Cultural Suvival Quaterly.
  URLs: http://cs.org/newpage/index.cfm und
  http://www.cs.org/newpage/publications/csq/index.cfm (Stand: 24.2.03)
- Latin America Network Information Center (Univ. of Texas, Austin)
  Informationen zu indigenen Gruppen in Lateinamerika.
  URL: http://lanic.utexas.edu/ (Stand: 24.2.03)
- NativeWeb
  Umfangreiches Portal zu indigenen Gruppen weltweit.
  URL: http://nativeweb.net/ (Stand: 24.2.03)

1.1.3.3 Tourismus, Konsum und Kultur

In einer Welt, die durch technische Entwicklungen, wie beispielsweise im Transportwesen, immer näher zusammenrückt, kommen Menschen unterschiedlichster Regionen und Kulturen über Tourismus und Konsumgüter miteinander in Kontakt. Dabei kann Tourismus auch als eine Art Konsum von fremden Ländern und Menschen gesehen werden.

So ist es heute für Menschen, vorzugsweise aus den Industrienationen Europas oder Nordamerikas, ohne größere Schwierigkeiten möglich, ihren Urlaub in den andinen Regionen Ekuadors oder im Amazonasbecken Brasiliens zu verbringen. Doch nicht nur Menschen transportieren auf ihren Reisen, sei es nun freiwillig (Tourismus) oder unfreiwillig (Migration), kulturelle Ansichten und Erfahrungen. Auch Konsumgüter, wie Fernsehen und Nahrungsmittel vermitteln Kultur, Lebensstile und Weltbilder. Konsum ist nach Breidenbach und Zukrigl (2000:179) dabei "weder gut noch schlecht, der Konsument weder das passive Opfer noch der kreative Individualist."

Das all diese Prozesse keineswegs einseitig verlaufen sondern sich wechselseitig bedingen und beeinflussen, soll anhand einiger Texte mit lateinamerikanischen Schwerpunkt aufgezeigt werden.

Literatur

Breidenbach, Johanna; Zukrigl, Ina (2000): *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

1.1.3.3.1 Abstracts

"Ökotourismus als umwelt- und sozialverträgliche Alternative des Reisens?"

von Birgit Hader

Vorliegende Arbeit soll dem Leser grundlegende Informationen zur Klärung des Begriffes "Ökotourismus" liefern. Es wird eingegangen auf die Vielfalt der vorherrschenden Definitionen, auf die verschiedenen Formen von Ökotourismus und ebenso auf die unterschiedlichen Gruppen von Ökotouristen. Ferner soll aufgezeigt werden, wie Ökotourismus im Idealfall verlaufen sollte, wie er dem Konzept der Nachhaltigkeit gerecht werden kann und welche Rolle der Ökotourismus in und für Schutzgebiete spielt.

"Tourismus in Lateinamerika"

von Andrea Urferer

Lateinamerika ist ein Kontinent, der gerade erst vom Tourismus entdeckt wird. Tourismus kann unter den richtigen Umständen dazu beitragen, die Wirtschaft des Landes zu fördern und das Leben der ansässigen Bevölkerung zu verbessern. Allerdings ist es umstritten, welche Arten von Tourismus solche positiven Auswirkungen haben und welche nicht. Die Einflüsse des Tourismus auf die einheimische Bevölkerung sind jedenfalls unterschiedlich und hängen von vielen Faktoren ab.

"Biopiraterie: Ein Phänomen im Spannungsfeld zwischen indigenen Rechten und internationalem Recht"

von Michaela Windischgrätz

Das Phänomen der Biopiraterie ist mit dem aktuellen Globalisierungsprozeß eng verknüpft. Es sind vor allem transnationale Konzerne, aber auch staatliche und internationale Forschungseinrichtungen, die auf der Suchen nach genetischen Ressourcen sind und sich dazu des Wissens indigener Völker bedienen. Die vorliegende Arbeit soll zeigen, welche Machtverhältnisse und Handlungsmöglichkeiten die verschiedenen Akteure in Hinblick auf den Zugang zu und die Verwertbarkeit von biologischen Ressourcen haben.

1.1.3.3.2 Bibliographie

- **Appadurai, Arjun** (Ed.) (1986): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.
- **Archetti, Eduardo** (1997): *Guinea-Pigs. Food, Symbol and Conflict of Knowledge in Ecuador.* Oxford & New York: Berg.
- **Friedman, Jonathan** (Ed.) (1994): *Consumption and Identity.* Chur: Harwood Academic Publishers.
- **Howes, David** (Ed.) (1996): *Cross-Cultural Consumption. Global Markets, Local Realities.* London & New York: Routledge.
- **MacCannell, D.** (1989). *The Tourist.* New York: Schocken.
- **Miller, Daniel** (1987): *Material Culture and Mass Consumption.* Oxford: Blackwell.
- **Smith, V.L.** (Ed.) (1989): *Host and Guest: The Anthropology of Tourism.* Philadelphia: University of Pennsylvenia Press.

Für Begriffsbestimmungen sowie weiterführende Literatur siehe auch:

- **Barnard, Alan; Spencer, Jonathan** (Ed.) (1998): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* London & New York: Routledge. (bes. S. 128-29; 551-53).

1.1.3.3.3 Hyperlinks

- Lateinamerikanisches Essen in Wien
  Website, gestaltet von Teilnehmern am Seminar "Kultur, Hybridität und Globalisierung in Lateinamerika".
  URL: http://wu-wien.ac.at/usr/h94/h9420763/local.html (Stand: 24.2.03)
- About Globalization and Tourism
  Mehre Links zu Tourismus, Globalisierung und Reisen.
  URL: http://globalization.about.com/cs/travel/ (Stand: 24.2.03)
- Bibliography of the Anthropology of Tourism
  Eine Menge Literatur zu Anthropologie und Tourismus.
  URL: http://coombs.anu.edu.au/Biblio/biblio_tourism1.html (Stand: 24.2.03)
- Gemeinsame Arbeitskreis Tourismus und Ethnologie
  "Der Gemeinsame Arbeitskreis Tourismus und Ethnologie (GATE e.V.) setzt sich für eine nachhaltige Tourismusentwicklung ein. Hierbei sollen insbesondere ethnologische Sichtweisen in der Tourismusbranche etabliert werden, um im Bereich des Tourismus zwischen Reisenden und Bereisten zu vermitteln."
  URL: http://www.gate-tourismus.de/ (Stand: 24.2.03)
- Richard Wilks Homepage
  Britischer Ethnologe, der u.a. über Fernseh-Konsum in Belize arbeitet. The Global Consumer Culture Project.
  URL: http://www.indiana.edu/~wanthro/ (Stand: 24.2.03)

1.1.3.4 Migration, Kultur und Globalisierung

Obwohl die (Massen) Migration von Menschen kein Produkt der Moderne ist, haben technologische und ideologische Prozesse in den letzten Jahrzehnten, den globalen "Trend" zur Migration verstärkt. Arjun Appadurai (1996: 4) sieht die globalisierenden Phänomene Migration und (elektronische) Medien als Ursache für die Entstehung von "diasporic public spheres". Diese "Sphären" bilden in weiterer Folge dann die Basis – Appadurai (1996:22) spricht von "crucibles", Schmelztiegeln – für eine postnationale politische Ordnung.

Wesentlich in der Debatte um Migration und die daraus entstehenden sozialen und politischen Konstellationen sind Aspekte, wie Kultur, Identität und Herkunft. Durch diese finden sich Migranten in ihrer neuen Heimat zurecht sowie Anschluss an Menschen mit ähnlichen Biographien. Eine Folge dieser Prozesse ist die Entstehung von "deterritorialisierten Nationalstaaten", welche nicht mehr über ein Territorium sondern über ihre Mitglieder bestimmt werden (vgl. beispielsweise Breidenbach und Zukrigl, 2000:149ff.).

Die global zunehmende Migration von Menschen hat also vielfältigste Auswirkungen. Sowohl auf die Migranten selbst, als auch auf Einwanderungsländer und die Staaten aus denen die emigrierten Menschen stammen.

Literatur

Appadurai, Arjun (1996): *Mordernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Breidenbach, Johanna; Zukrigl, Ina (2000): *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

1.1.3.4.1 Bibliographie

- **Clifford, James** (1994): Diasporas. In: *Cultural Anthropology* 9 (3). S. 302-38.
- **Gabbert, Karin; et al.** (Ed.) (1999): *Migrationen.* Lateinamerika Analysen – Berichte Nr. 23. Bad Honnef: Horlemann.
- **Haferkamp, R.; Holzapfel, A.; Rummenhöller, K.** (1995): *Auf der Suche nach dem besseren Leben. Migranten aus Peru.* Bad Honnef: Horlemann.
- **Vertovec, Steven; Cohen, Robin** (Ed.) (1999): *Transnationalism.* Cheltenham & Northampton: Elgar Publishing.
- Für Begriffsbestimmungen sowie weiterführende Literatur siehe auch:
- **Barnard, Alan; Spencer, Jonathan** (Ed.) (1998): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* London & New York: Routledge. (bes. S. 370-71).

- Hyperlinks Center for Immigration Research
  "The Center for Immigration Research seeks to study the consequences of current immigration trends in order to inform decision making concerning international and national immigration policies, as well as to disseminate information to local institutions, organizations and policy-makers involved with the settlement and incorporation of America's "new immigrants" into their communities."
  URL: http://www.uh.edu/cir/ (Stand: 24.2.03)
- International Organization for Migration
  "IOM is committed to the principle that humane and orderly migration benefits

migrants and society."
URL: http://www.iom.int/ (Stand: 24.2.03)

- Migration News
  "Migration News summarizes the most important immigration and integration developments of the preceding month."
  URL: http://migration.ucdavis.edu/mn/ (Stand: 24.2.03)
- UNHCR
  "The agency helps the world's uprooted peoples by providing them with basic necessities such as shelter, food, water and medicine in emergencies and seeking long-term solutions, including voluntary return to their homes or beginning afresh in new countries."
  URL: http://www.unhcr.ch/cgi-bin/texis/vtx/home (Stand: 24.2.03)

1.1.3.5 Synkretismus und Hybridisierung

Die global verstärkte Verbreitung unterschiedlichster Ideologien – politischer, wirtschaftlicher und religiöser Konzepte – unterstützt die Entstehung neuer Konzepte und "Lebensformen" jeglicher Art.

Diese "Kulturmelange", in der unterschiedlichste Kultur- Elemente teilweise ungewohnte Kombinationen eingehen, läßt sich sowohl an Individuen als auch immer häufiger als gesellschaftliches Phänomen beobachten (Breidenbach und Zukrigl 2000:81ff.).

Ulf Hannerz (1996) bezeichnet diese Prozesse als "Kreolisierung". Der Begriff, der eigentlich aus der Linguistik stammt, versucht auf Kultur übertragen, jener neuen kulturellen Diversität gerecht zu werden, die mehr auf Verbindung als auf Autonomie einzelner Kulturen basiert (Breidenbach und Zukrigl 2000:85).

Die Verbindung und Vermischung unterschiedlichster Kultur- Elemente ist kein Prozess, der erst seit den letzten zehn Jahren von statten geht. Allerdings haben unterschiedliche Entwicklungen, wie die globale Verbreitung von Technologien, z.B. Transport und (elektronische) Medien, sowie Migrationsbewegungen zu einer Zunahme von synkretistischen und hybriden Konzepten geführt.

Einige dieser neuen Konzepte sowie die genauere Erläuterung der Begrifflichkeiten werden in den Texten behandelt. Schwerpunkt bilden dabei synkretistische und hybride Bedeutungssysteme in Lateinamerika.

Literatur

Breidenbach, Johanna; Zukrigl, Ina (2000): *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections. Culture, People, Places.* London: Routledge.

1.1.3.5.1 Abstracts

"Synkretismus: Zur Rehabilitierung eines Begriffs der Reaktion."

von Stephan Rutkowski

Diese Arbeit hat eine Analyse des Synkretismus– Begriffs zum Ziel, genauer gesagt, die Frage was Synkretismus eigentlich ist und warum er entsteht, allerdings nicht wie im einzelnen. Ein Ergebnis der Untersuchung ist, dass erzwungener Synkretismus auf System–

Ebene eine bewußte Reaktion auf eine akute Verunsicherung, darstellt, bei der durch dialektische Interaktion eine neue Religion entsteht, die durch verschiedenste Mechanismen Sinn macht und nicht unsinnig kombiniert.

"Candomblé. Die afrobrasilianische Religion im Internet."
von Oliver Mark

Webseiten mit religiösem Inhalt sind im Internet im Vergleich zu anderen Themen überproportional oft vertreten. Der Hauptgrund für viele Religionen, sich auf Homepages zu präsentieren, manifestiert sich in der Möglichkeit, objektive und ungefilterte Informationen zu verbreiten, und dadurch neue Mitglieder zu rekrutieren.

1.1.3.5.2 Bibliographie

- **Archetti, Eduardo** (2000): *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina.* Oxford & New York: Berg. (bes. Kapitel 1: Situating Hybridity and Hybrids. S. 23-45.)
- **Bhabah, Homi K.** (1994): *The Location of Culture.* London & New York: Routledge.
- **Canclini, Nestor Garcia** (1995): *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- **Steward, Charles; Shaw, Rosalind** (1994): Introduction: Problematizing Syncretism. In: Steward, Ch.; Shaw, R. (Ed.): *Syncretism/Antisynkretism. The Politics of Religious Synthesis.* London & New York: Routledge. S. 1-26.
- **Rosaldo, Renato** (1989): *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis.* Boston: Beacon Press.
- Für Begriffsbestimmungen sowie weiterführende Literatur siehe auch:
- **Barnard, Alan; Spencer, Jonathan** (Ed.) (1998): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* London & New York: Routledge. (bes. S. 539-41).

1.2 Philipp Budka: Indigene Gruppen und das Internet. Beispiele einer ethnographischen Online-Untersuchung.

Computer und Computernetzwerke spielen, in einer vernetzten Welt, eine immer bedeutendere Rolle. Zumeist werden die Prozesse und Abläufe, die mit der Ausbreitung dieser Technologien zusammenhängen aus technologischen und ökonomischen Perspektiven behandelt. **In diesem Hypertext, der einen Auszug aus der Studie "Indigene Gruppen und Computernetzwerke: Eine ethnographische Online-Untersuchung." darstellt, werden Computernetzwerke wie das Internet und das World Wide Web (WWW) aus einem sozio-kulturellen Blickwinkel beleuchten.**

Schwerpunkt ist dabei die allgemeine Frage nach der **Nutzung von Computernetzwerken durch Indigene Gruppen**. Wie und warum präsentieren sich Indigene im WWW? Wie, von wem und warum werden Sie repräsentiert?

Die komplette Untersuchung findet sich, ebenso wie Abbildungen, Hyperlinklisten, bibliographische Angaben sowie eine Liste der verwendeten Computersoftware, als pdf-Dokument auf der Website: http://www.philbu.net.

1.2.1 Definitionen

An dieser Stelle werden, die im Hypertext verwendeten **Begrifflichkeiten** näher beschrieben und definiert. Dies geschieht in erster Linie aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive.

1.2.1.1 Indigene und Indigene Gruppe - unterschiedliche Definitionen

In diesem Hypertext werden Begriffe wie „Natives“, „Aborigines“, „Aboriginals“, „Indígenas“ sowie „Indigenous Peoples“ und „Vierte Welt“ unter den Bezeichnungen **„Indigene“ und „Indigene Gruppe“ subsumiert**. Auch wenn diese Begriffe unterschiedliche Entitäten bezeichnen, und es innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie differierende Meinungen hinsichtlich der Verwendung dieser Bezeichnungen gibt. Als Arbeitsbegriff soll also im weiteren Verlauf „Indigene Gruppe" verwendet werden. Nicht zuletzt auch deswegen, da indigene Bewegungen und Organisationen in diese Begrifflichkeit miteinbezogen werden.

1.2.1.1.1 Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen – UNDP

Das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP) vereint in seiner Definition von „Indigenen“ die Begriffsbestimmungen von ILO und UNO:

UNDP's definition incorporates both that of Martinez-Cobo and the ILO. It also recognizes that despite common characteristics, no single accepted definition of indigenous peoples that captures their diversity exists. Therefore, self-identification as indigenous or tribal is usually regarded as a fundamental criterion for determining indigenous or tribal groups, sometimes in combination with other variables such as language spoken and geographic location or concentration. UNDP further extends the definition to include a much wider array of groups who are susceptible to being disadvantaged in the development process.

In dieser Begriffsbestimmung wird dem Charakteristikum der **indigenen Selbst-Identifikation oder Selbst-Zuschreibung** eine zentrale Rolle zuteil. Weiters wird auch der entwicklungspolitische Gedanke berücksichtigt und in die Definition miteinbezogen.

1.2.1.2 Indigene Gruppe

Die, für vorliegende Hypertext verwendete Definition von „Indigener Gruppe“ stellt in Anlehnung an die angeführte Begriffsbestimmung des UNDP die indigene Selbst-Identifikation in den Mittelpunkt. **So können als „Indigene Gruppe“ jene bezeichnet werden, die sich als solch eine Gruppe, aufgrund gemeinsamer Kultur, Sprache, Historie, Territorium oder Abstammung, definieren. Ebenfalls in den Begriff „Indigene Gruppe“ einbezogen werden indigene Bewegungen und indigene Organisationen.**

1.2.1.3 Computernetzwerke

Ein Computernetzwerk ist dann vorhanden, wenn mindestens zwei Computer solcher Art miteinander verbunden sind, dass ein **Datenaustausch** zwischen den Rechnern möglich ist. In diesem Zusammenhang wird auch davon gesprochen, dass **der Computer bzw. das Computernetzwerk „online“** ist (Eher 2000). Einen Überblick zu Internet und seinen

diversen Applikationen, sowohl in technologischer als auch in historischer Hinsicht, bietet die Website The Living Internet (http://www.livinginternet.com/).

1.2.1.3.1 Internet

Das Internet und seine Applikationen verwenden die selbe **Daten-Übertragungstechnik**, nämlich das sogenannte **TCP/IP** Protokoll (Transaction Control Protocol/Internet Protocol). Dabei sorgt das TCP für die Umwandlung der Daten in einen Strom von Datenpaketen, und das IP sorgt für die Weiterleitung der Pakete anhand ihrer Adresse (Bühl 1997:97). Die zweite Grundlage des Internet ist das **Client/Server-Prinzip**. Dabei werden die diversen Internet Dienste mit Server-Programmen (z.B. WWW-Servern) angeboten, die wiederum Client-Programme (z.B. WWW-Browser) in Anspruch nehmen können (z.B. Potempa et. al. 2001:19).

Statistische Angaben über die Anzahl der Internet User bzw. Internet Anschlüsse sind, aufgrund der dynamischen Strukturen der Computernetzwerke, mit einiger Vorsicht zu genießen. Daher finden an dieser Stelle statistische Daten nur kurz Erwähnung: Die Internet Marketing Agentur **Nielsen//NetRatings** beziffert die weltweite Anzahl an Usern, welche von zu Hause aus Zugang zum Internet haben mit ca. 580 Mio. für das vierte Quartal 2002 (http://www.nielsen-netratings.com/pr/pr_030220_hk.pdf Stand: 18.6.03). Das jährliche Wachstum der globalen Internet Population wird mit durchschnittliche 4 Prozent angegeben.

Nach einer Analyse von **Nua** - Firma für Internet Demographie und Statistik - waren im September 2002 global etwa schon 605 Mio. Menschen online, davon ca. 33 Mio. in Lateinamerika (http://www.nua.com/surveys/how_many_online/index.html Stand: 18.6.03).

1.2.1.3.2 World Wide Web

Das **World Wide Web (WWW)** hat entscheidend zur Popularität und Verbreitung des Internets beigetragen. Grundlage des Web sind **Hypertext-Dokumente**, die mit Hilfe von **Hyperlinks** auf andere Texte verweisen und so ein Netz bilden. (Technologische Grundlage für den Informationsaustausch bildet wiederum ein Protokoll: das Hyper Text Transfer Protocol, HTTP). Auch ist es möglich Bild-, Audio- oder Video- Dateien in diese Dokumente einzubinden – man spricht dann von Hypermedia. Die Darstellung und Navigation der diversen Hypertext-Dokumente wird von speziellen Programmen - sog. „Browsern“, wie *Internet Explorer* oder *Netscape* - ermöglicht (vgl. http://livinginternet.com/w/w.htm). Zusammengefaßt, stellt das World Wide Web also ein spezielles Netzwerk an vernetzten Dokumenten im Internet dar (Bühl 1997:99).

1.2.2 Methode der ethnographischen Textanalyse

Als Methode für die Analyse von Seiten im WWW wurde die **ethnographische Textanalyse** gewählt.

Bei der ethnographischen Textanalyse kommt dem kulturellen Kontext eine besondere Rolle zu (Titscher et.al. 1998:109): „Gemeinsames Anliegen aller ethnographischer Methoden ist es wohl, Texte vor dem Hintergrund kultureller Strukturen zu interpretieren oder gar mit Hilfe von Texten jene kulturellen Strukturen zu rekonstruieren.“ Und Christine Hine (2000:52) schreibt in diesem Zusammenhang: „The text becomes ethnographically (and socially) meaningful once we have cultural context(s) in which to situate it.“

Wichtigstes Instrument ethnographischer Analysen sind nach (Hammersly und Atkinson 1997:209ff.) sogenannte **„analytische Kategorien“**. Ein Set solcher Kategorien soll vorab

mittels einer ersten Datenanalyse erstellt werden. Sodann muß das gesamte Datenmaterial mit Hilfe dieser Kategorien kodiert werden.

Ein weiterer Schritt sieht anschließend die Feinanalyse der wichtigsten Kategorien vor, um auf diese Weise deren Bedeutung sowie ihre Beziehung zu anderen Kategorien zu erkennen.

Wesentlichster Unterschied zu anderen Textanalysen, beispielsweise der Inhaltsanalyse, ist, dass bei der ethnographischen Textanalyse nicht mit vorab bestimmten Konzepten und Kategorien gearbeitet wird. Die jeweiligen Kategorien haben immer nur einen vorläufigen Charakter, der sich im Zuge der Untersuchung ändern kann (Titscher et. al. 1998).

1.2.2.1 Auswahl der Websites

Die eigentliche Recherche nach geeignetem empirischen Material für die Studie begann mit einer **Stichwortsuche** im WWW, unter Zuhilfenahme der **Suchmaschine** Google (http://www.google.com). An dieser Stelle ist auf die, keineswegs unproblematische Verwendung von Suchmaschinen generell und im speziellen von Google hinzuweisen. Denn die Reihung und Auflistung der Suchergebnisse erfolgt nicht immer nach den offiziell angegebenen Kriterien (vgl. Rötzer 2002, Schröder 2002, Thomson 2002).

Nach Eingabe des Suchbegriffs „Indigenous People(s)“ wurde an erster Stelle die **Website NativeWeb** (http://www.nativeweb.org) gereiht. Diese Site stellt eine der umfangreichsten Ressourcen zu Indigenen Gruppen rund um die Erde dar. Sie ist also besonders gut geeignet, um erste Daten zu erheben und so einen Überblick zur Thematik zu erhalten. In weiterer Folge diente NativeWeb auch als eine Art Portal, von dem aus andere Websites gefunden und bearbeitet werden konnten.

Die **Kriterien** für die Auswahl der Websites wurden eng an die Analyse des **Webportals NativeWeb** gekoppelt. Einerseits wurden Websites, die auf NativeWeb unter der **Kategorie „Internet und Computer“** zu finden sind, in die Analyse einbezogen. Andererseits wurden auch Websites untersucht, die **Ähnlichkeiten** in Bezug auf Inhalt und Aufbau mit **NativeWeb** aufweisen. Sämtliche Websites wurden mit Hilfe eines Kriterienkatalogs, der in Anlehnung an den inhaltlichen Aufbau von NativeWeb erstellt wurde, analysiert.

1.2.3 Websites

Um die unterschiedlichen Websites auswerten zu können, bedarf es, in Anlehnung an die ethnographische Textanalyse, eines **Set an Kategorien**. Dieses wurde erst nach Analyse der Websites erstellt. Mit Hilfe der so eruierten Kategorien können die diversen Websites dann systematisch miteinander verglichen werden. Zuerst mußten allerdings Kriterien für Website festgelegt werden, nach denen diese dann in Kategorien eingeteilt werden konnten. Als Modell für diesen **Kriterienkatalog** diente das **Webportal NativeWeb** (http://www.nativeweb.org).

Kriterienkatalog

Tabelle 1: Kriterienkatalog der Websites

Such-funktion	Kontakt-möglichkeit	Ressourcen	Kommuni-kation	News	Website-Infos	Kommerz
Suchen innerhalb der Website/ Daten-banken	E-Mail, Post, Telephon	Linkliste, Literatur (Daten-banken)	interne Kommuni-kation (Message Boards), externe Kommuni-kation (E-Mail, Mailing Liste)	aktuelle, themen-spezifische Nachrichten	„Wir über uns" – About	Werbung, Waren-verkauf, Spenden

1.2.3.1 Analyse der Websites

Über das Web Portal **NativeWeb** wurden einerseits Websites analysiert, die unter der **Subkategorie „Internet und Computer"** zu finden sind. Diese „Subkategorie" kann unter http://www.nativeweb.org/resources/internet_computers/ (Stand: 20.12.03) gefunden werden. Andererseits wurden Websites, die sich thematisch und in Bezug auf ihr Volumen mit NativeWeb vergleichen lassen - Die Website des *Centers for World Indigenous Studies* (CWIS) und die Website von *Cultural Survival* - in die Untersuchung einbezogen. Auch diese wurden mit Hilfe der Suchmaschine Google ermittelt.

1.2.3.1.1 NativeWeb

Wie bereits erwähnt, ist **NativeWeb** eine jener Websites, die von unterschiedlichsten Suchmaschinen, bei der Suche nach Begriffen wie: „Indigene", „Indigene Gruppen", „Indigenous Groups", „Natives", etc. ganz oben gereiht wurde. Bei näherer Betrachtung erwies sich die Seite als eine Fundgrube an unterschiedlichsten Themen in Bezug auf Indigene Gruppen rund um die Erde.

Abb.1: NativeWeb - http://www.nativeweb.org

NativeWeb is an international, nonprofit, educational organization dedicated to using telecommunications including computer technology and the Internet to disseminate information from and about indigenous nations, peoples, and organizations around the

world; to foster communication between native and non-native peoples; to conduct research involving indigenous peoples' usage of technology and the Internet; and to provide resources, mentoring, and services to facilitate indigenous peoples' use of this technology (http://www.nativeweb.org/info/ Stand: 20.12.03).

Diese Erklärung ist auch auf Spanisch angeführt, was schon etwas auf die sprachlichen und somit auch regionalen Schwerpunkte der Website hinweist.

Zu den weiteren Absichten von NativeWeb gehört es, „to provide a cyber-place for Earth's indigenous peoples." Besonderer Wert wird dabei auf Kommunikation gelegt: „Our purpose is […] to foster communication among peoples […]."

Eine entscheidende Funktion erfüllen dabei neue Technologien, wie das Internet:

Through NativeWeb, indigenous people (and peoples) become visible to each other and themselves and organize actions in a multitude of local, national, and international institutions. The shape of indigenous social action changes as wider audiences are created and especially as the means of creating audiences become the means by which audiences become actors. From Chiapas to Nunavut and from Samiland to Thailand, indigenous communities widen, coalesce, and interact as they work, communicate, and organize via the Internet (http://www.nativeweb.org/info/ Stand: 20.12.03).

Die Betreiber von NativeWeb sehen also durch die Nutzung von Informations- und Kommunikationstechnologien, wie dem Internet, wesentliche Vorteile für Indigene Gruppen weltweit. Besonders die kommunikativen und interaktiven Elemente des Internet sowie die potentiell breite Öffentlichkeit, welche das Netz bietet, werden hervorgehoben.

1.2.3.1.1.1 Aufbau und Leistungen

Da, durch die Erstellung des Kriterienkatalogs bereits der inhaltliche **Aufbau von NativeWeb** grob behandelt wurde, werde ich nur kurz auf wesentliche Aspekte der Website eingehen.

1.2.3.1.1.1.1 "Website-hosting"

NativeWeb bietet als **„Webhost"** vor allem Speicherplatz und die geeignete Software, um Websites auf ihrem Server kostenlos zu „beherbergen". Voraussetzung für dieses Service ist allerdings, dass sich die Seiten mit indigenen Belangen befassen. Auch wird darauf hingewiesen, dass „persönliche" Sites nicht „gehostet" werden (http://www.nativeweb.org/hosted/host-info.php). Bei Fragen oder Problemen kann sich der User an den namentlich genannten Leiter dieses Projekts via E-Mail wenden. Insgesamt wurden im Zeitraum der Untersuchung zwischen 45 und 49 Websites gehostet (http://www.nativeweb.org/hosted/index.php). Die Analyse der Websites wurde zwischen März und Oktober 2002 durchgeführt. Im Seiten-Index wurden, neben einer Kurzbeschreibung der Seite, auch die geographische Region und die indigene „Nation" der die Website zuzurechnen ist, sowie die Anzahl der „Hits" (Besuche auf die Site vom Server NativeWeb aus) angegeben.

Auf **Regionen** verteilt kam **Südamerika** die größte Zahl an gehosteten Websites zu, nämlich 22 (März 2002) bzw. 24 (Oktober 2002). Dann folgten die **USA**, welche noch in West, Zentral und Ost unterteilt wurden, mit 16 bzw. 17 Websites. Schließlich **Zentralamerika** mit konstant 4, **Kanada** mit 2 bzw. 3 sowie **Mexiko** mit ebenfalls konstant 1 Website.

In der **Kategorie** indigene „Nation" - diese entspricht in den meisten Fällen der **Sprache bzw. Sprachgruppe** - war **Quechua** am stärksten vertreten, gefolgt von **Lakota**. Die meisten „Hits" innerhalb unseres Untersuchungszeitraum hatte die Seite

American Indian Language (http://www.nativeweb.org/hosted/language/), die wenigsten die Website Servicio Digitales Amaru (SEDAM) (http://sedam.nativeweb.org/).

1.2.3.1.1.1.2 "Community Center"

Neben dem Service Websites zu hosten, bietet NativeWeb auch ein **„Community Center“**. Dieses beinhaltet ein „Message Board“ zur internen Kommunikation unter den Usern, kostenlose NativeWeb E-Mail Adressen, sowie Datenbanken für Jobs, Nachrichten und „Events“. Außerdem werden E-Mail Listen von NativeWeb sowie ein Archiv an unterschiedlichsten Mailing Listen angeboten. Im **„Relief Center“** können Interessierte Kontakt mit Organisationen und Einzelpersonen aufnehmen, die Indigene unterstützen: „This section is devoted to listing organizations or individuals working to distribute clothing, food and supplies into reservations and other area's where people are in need of these items“ (http://www.nativeweb.org/community/relief/, Stand: 20.12.03).

1.2.3.1.1.1.3 "Book & Music Center"

Ein weiterer, wesentlicher Teil von NativeWeb ist das **„Book & Music Center“**, in dem Bücher, unterschiedlichste Tonträger und Video Kassetten erstanden werden können. Dies geschieht in Zusammenarbeit mit dem Online Buch und Medien Anbieter **Amazon.com** (http://www.amazon.com/).

1.2.3.1.1.1.4 "Resource Center"

Der letzte wichtige Bereich des Webportals NativeWeb ist das **„Resource Center“**, mit seinen, in die unterschiedlichsten Kategorien und Subkategorien unterteilten, Hyperlinks. Insgesamt umfaßt dieser Teil der Seite **38 Kategorien** von „Anthropology & Archeology“ bis „Women“. In der vorliegenden Analyse habe ich mich nur auf die **Kategorie „Internet & Computers“** konzentriert, da sie mir am besten geeignet schien, Antworten auf die Forschungsfragen zu liefern.

1.2.3.1.2 Rubrik "Internet & Computers" auf NativeWeb

Die in dieser **Rubrik** (http://www.nativeweb.org/resources/internet_computers/) **angeführten Websites** werden einerseits mittels des Kriterienkatalogs analysiert. Andererseits werden diese auch in drei grobe Kategorien für Websites unterteilt, die **Daniel Miller und Don Slater** (2000) in ihrer Studie über das Internet auf Trinidad erstellt haben. Obwohl diese grobe Website-Typologie eigentlich den Entwicklungsstufen kommerzieller Sites entspricht, bietet sie auch einen Einblick in die grundlegenden Unterschiede von Websites im WWW. Desweiteren soll dieses Website-Entwicklungsmodell die abschließende Kategorienbildung unterstützen.

Von den 14, im Untersuchungszeitraum (März 2002 - September 2002) angeführten Hyperlinks in der Rubrik "Internet & Computers" waren lediglich 10 aktiv, d.h. über sie konnten Websites erreicht werden.

1.2.3.1.2.1 Website-Typologie - Daniel Miller und Don Slater

Der erste **Typus von Websites** wird von Miller und Slater (2000:150) **„Flyer“ oder „Advertisment“** genannt: „this is a simple „presence“ on the net, usually a static website, stating what the business is and how to contact it, with little interactivity beyond

a hyperlink or two and an email adress.“ Die design- und programmiertechnischen Fähigkeiten eine solche Website zu gestalten, müssen nicht allzu groß sein.

Der **„Catalogue“ Typus** (Ebd.) entspricht in den meisten Fällen der Gestaltung eines „Offline“ Katalogs im weiteren Sinn: „[…] includes advertising functions, but also involves the consumer in shopping, selecting, ordering, and feedback.“ Der Anspruch an Software- und Designverständnis ist, aufgrund der komplexeren und interaktiveren Gestaltung der Site höher als noch beim ersten Typus.

Der dritte und letzte Typus, oder nach Miller und Slater (2000:151) die dritte Stufe, ist das **„Interface“**. Hier erhält der User direkten Zugang zu Datenbanken und noch mehr Interaktivität erlaubt effizienteres bestellen, kaufen und kommunizieren. Der User soll hier direkt in die „Organisation“ eingebunden werden. Ein Beispiel für diesen dritten, technologisch und kommerziell am weitesten entwickelten, Typus wäre die Website des Buch- und Medienkonzern Amazon.com (http://www.amazon.com/).

1.2.3.1.2.2 AMMSA

The Aboriginal Multi-Media Society - AMMSA (http://www.ammsa.com/index.htm) ist ein Unternehmen, das Medien speziell für die indigene Bevölkerung Kanadas produziert. So ver- bzw. betreibt die „Gesellschaft“ in Kanada mehrere Zeitungen und Zeitschriften sowie eine Radiostation. Eines der Ziele von AMMSA ist es: „[…] to providing objective, mature and balanced coverage of news, information and entertainment relevant to Aboriginal issues and peoples while maintaining profound respect for the values, principles and traditions of Aboriginal people“ (http://www.ammsa.com/ammsahistory.html).

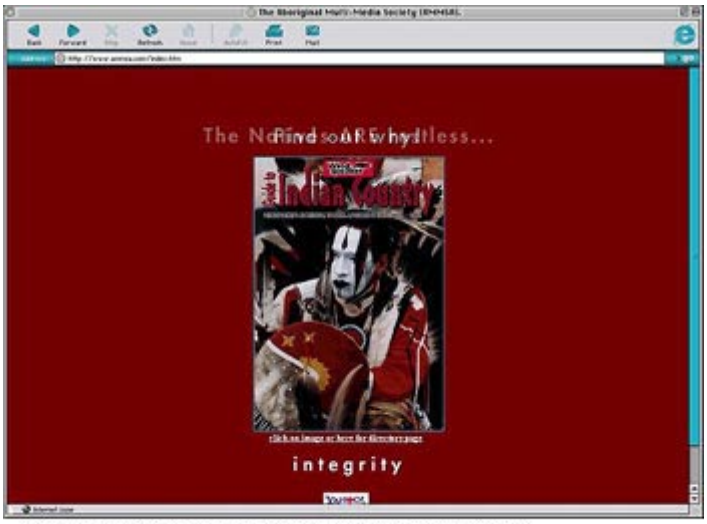


Abb.2: The Aboriginal Multi-Media Society (AMMSA) - http://www.ammsa.com/index.htm

Die Organisation selbst sieht sich als:
an Aboriginal communications society dedicated to serving the needs of Aboriginal people throughout Canada. A leader in communications, AMMSA has taken up the challenge and has provided training, support, and encouragement for other Aboriginal groups, communities, and societies wishing to establish their own communications facilities (http://www.ammsa.com/ammsahistory.html).

Die Website von AMMSA ist ziemlich umfangreich gestaltet und verfügt neben Kontaktmöglichkeiten, Ressourcen (Linkliste) und Website-Infos auch über eine

Suchfunktion. Allerdings beschränkt sich diese Funktion auf ein, teilweise kostenpflichtiges, Online-Archiv an Artikeln, das von diversen Zeitschriften und Magazinen gespeist wird. Die Websites dieser Medien, wie beispielsweise Windspeaker (http://www.ammsa.com/windspeaker/), werden außerdem auf dem AMMSA Server gehostet. Im kommerziellen Bereich verkauft AMMSA Abonnements ihrer Zeitschriften, sowie Werbefläche in ihren Magazinen. Weiters vertreibt die „Gesellschaft" Merchandising Produkte, wie bedruckte T-Shirts. Nicht in der Website enthalten ist die Möglichkeit entweder intern, z.B. via Message Board, oder extern via Mailing Liste zu kommunizieren.

Nach dem System von Miller und Slater (2000) würde die Website AMMSA am ehesten dem zweiten Typus – **„Catalogue"** – entsprechen. So ist die Website im kommerziellen Bereich relativ weit entwickelt, wie etwa das gebührenpflichtige Archiv zeigt. Um sie der dritten Stufe zuordnen zu können, fehlt es jedoch an kommunikativen und interaktiven Elementen.

1.2.3.1.2.3 COLNODO

Diese Website (http://www.colnodo.apc.org/index.php3) wird von der **Kolumbianischen Vereinigung der Nichtregierungs- Organisationen für elektronische Kommunikation** (Asociación Colombiana de Organizaciones no Gubernamentales para la Comunicación Vía Correo Electrónico) betrieben. Das primäre Ziel von **COLNODO** ist es, Kommunikation und Erfahrungsaustausch zwischen Organisationen mit entwicklungspolitischem Schwerpunkt sowohl auf lokaler, als auch auf nationaler und internationaler Ebene zu ermöglichen. Dabei kommen Themen, wie Menschenrechte oder Umweltschutz in Kolumbien besondere Bedeutung zu. COLNODO ist in mehrere Netzwerke sowie in nationale und internationale Projekte eingebunden, u.a. The Association for Progressive Communications - APC (http://www.apc.org/) und Red de Desarrollo Sostenible de Colombia (http://rds.org.co/), eine Initiative des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen - UNDP (http://www.undp.org/).

Die Website ist äußerst umfangreich und kann eigentlich als Portal zu Themenbereichen wie Entwicklung und Internet in Kolumbien bzw. in Lateinamerika bezeichnet werden. Neben Ressourcen in Form von Hyperlink Listen helfen eine Suchfunktion, Informationen über die Website, sowie Kontaktmöglichkeiten sich auf der Seite zurechtzufinden. Weiters kann auf COLNODO sowohl intern als auch extern kommuniziert werden. Eine Mailing Liste und ein Archiv informieren den User über Neuigkeiten und themenrelevante Ereignisse. Die Organisation bietet unterschiedliche gebührenpflichtige Services, wie ISP (Internet Service Provider), Webhosting, Installation und Betreuung von Computernetzwerken, Kurse für Webdesign, etc. an. Die Einnahmen wiederum werden durchwegs in Projekte zur sozialen Entwicklung und Förderung durch Kommunikations- und Informationstechnologien investiert.

Obwohl es sich bei COLNODO nicht um eine kommerzielle Website handelt, entspricht sie in mancher Hinsicht einem **Hybrid-Typus zwischen zweiter und dritter Stufe** im Entwicklungskonzept von Miller und Slater (2000). So gibt es auf der Site unterschiedliche Kommunikationsmöglichkeiten, u.a. einen „Chat Room" und Mailing Listen. Auch kann die für diverse Services benötigte Software online heruntergeladen werden.

1.2.3.1.2.4 Tribal Law Intellectual Property Home Page

Bei dieser Website (http://world.std.com/~iipc/) soll es sich, nach eigenen Angaben, eigentlich um eine Art Ergänzung zu eine Mailing Liste handeln: „The Tribal Law Intellectual Property List is a topically restricted, majordomo managed mailing list […].“ Doch auf der gesamten Seite ist keine Mailinglist Adresse oder auch nur ein Hinweis darauf zu finden, wie man sich in diese Liste einträgt. Auch wenn inhaltlich kurz auf die Absichten und Ziele der Website bzw. der Liste eingegangen wird.

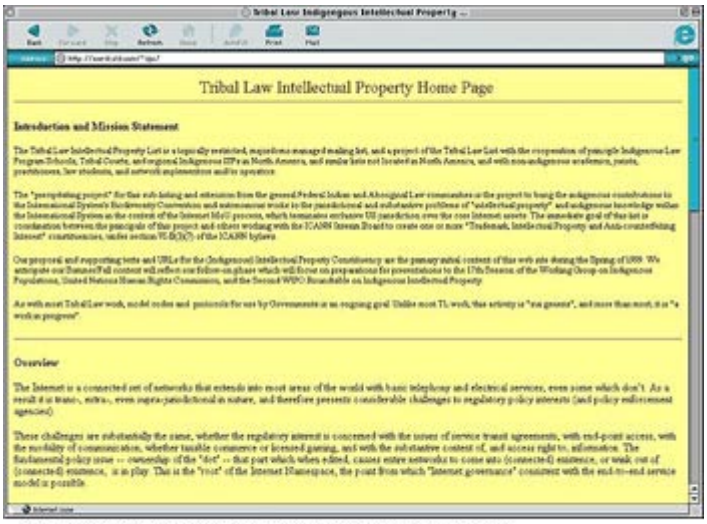


Abb.4: Tribal Law Intellectual Property Home Page - http://world.std.com/~iipc/

Nach Miller und Slater (2000) kann diese Website als **„Flyer“ oder „Advertisement“** bezeichnet werden. Bis auf einige Hyperlinks und eine E-Mail Adresse halten sich die interaktiven Elemente auf dieser Seite eher in Grenzen.

1.2.3.1.2.5 IUCN

Bei **The World Conservation Union – IUCN** (http://www.iucn.org/) handelt es sich um eine transnationale Organisation, die seit den 1940er Jahren innerhalb globaler Konventionen bestrebt ist Umweltschutz und Biodiversitäts Strategien in den unterschiedlichsten Ländern zu implementieren: „Its mission is to influence, encourage and assist societies throughout the world to conserve the integrity and diversity of nature and to ensure that any use of natural resources is equitable and ecologically sustainable“ (http://www.iucn.org/2000/about/content/index.html).

Diese Website besitzt neben einer Suchfunktion, Kontaktmöglichkeiten, einen „News“-Bereich und Informationen über die Seite. Weiters kann sich der eingeschriebene User mittels „Newsletter“ über die neuesten Entwicklungen bei IUCN informieren lassen. Finanziert wird die Organisation durch private und staatliche Spenden sowie den Verkauf von Publikationen.

Insgesamt entspricht die Website dem **„Catalogue“** Typus. Kommunikative und interaktive Elemente sind zwar vorhanden, allerdings beschränken sich diese auf Links, E-Mail Adressen und Mailing Listen.

1.2.3.1.2.6 INTERCOM – Ecuanex

INTERCOM-Ecuanex (http://www.ecuanex.apc.org/index.html) ist eine ekuadorianische „non-profit" Kooperation, die sich der sozialen Entwicklung durch Kommunikations- und Informationstechnologien verschrieben hat. Dabei arbeitet sie eng mit unterschiedlichsten NGOs (Non Governmental Organizations), Experten und Initiativen, die im Bereich der sozialen Entwicklung tätig sind, zusammen. So ist die Kooperation etwa auch Mitglied im weltweiten Netzwerk der APC (http://www.apc.org/). Die Ziele von INTERCOM sind u.a. die Demokratisierung von Kommunikation und Wissen (besonders in Ekuador), die Stärkung der Zusammenarbeit div. Organisationen im Bereich Entwicklung, sowie die verstärkte Teilnahme der Bürger an diesen Prozessen. Diese Visionen sollen mit Hilfe konkreter Projekte, wie beispielsweise einem elektronischen Netzwerk für die indigene Bevölkerung im ekuadorianischen Teil Amazoniens umgesetzt werden. Einzelheiten zu diesem Projekt sind auf der Website http://www.redes-comunitarias.apc.org/ecuanex_project/ nachzulesen.

Die Website von INTERCOM verfügt über Suchfunktionen, Kontaktmöglichkeiten, Informationen über die Seite, einen „News"-Bereich, sowie über die Möglichkeiten sich extern über Mailing Listen informieren zu lassen. Weiters kann sich der Benutzer der Site auch in einem Gästebuch – „Libro de Visitas" – eintragen, oder Artikel, Texte und Analysen in einem Online Archiv herunterladen. Finanziert wird INTERCOM v.a. durch das Angebot unterschiedlichster Services wie Website designen und installieren, lokale Netzwerke einrichten, ISP, sowie der Verkauf von Soft- und Hardware. Kostenlos kann über den FTP-Server der Organisation Software heruntergeladen werden.

Hier würde ich, in Bezug auf das Stufensystem von Miller und Slater (2000), einen **hybriden Typus zwischen zweitem und drittem Website-Typ** vorschlagen. Kommunikationsmöglichkeiten und Information sind in unterschiedlichster Form vorhanden, doch fehlen in kommerzieller Hinsicht umfangreiche Datenbanken.

1.2.3.1.2.7 Colombia - Sensitive Map

Bei dieser Website (http://www.univalle.edu.co/MapaSens.html) handelt es sich um eine Karte Kolumbiens, auf der größere Städte und Regionen mit Hyperlinks unterlegt sind. Diese führen den Benutzer so dann zu meist universitären Websites. Erstellt oder zumindest gehostet wird diese sensitive Karte auf der Website der Universidad de Valle in Cali.

Da diese Seite weder über Kontaktmöglichkeiten via E-Mail noch über nähere Informationen verfügt, entspricht sie nicht einmal der Kategorie **„Flyer"**.

1.2.3.1.2.8 NATIVECULTURE.COM

Bei dieser Website (http://www.nativeculture.com/home/default.asp) handelt es sich um ein Portal zu unterschiedlichsten Themen im Bereich Native Americans und ihre Kultur. Die, doch etwas pathetische Vision der Site Betreiber lautet: *We at NATIVECULTURE.COM want this site to be a blessing to all who use it. This portal of communication is dedicated to making the world a better place through understanding. Please take the lessons you learn here and use them to build a peaceful world for yourself and your children.*

Einem Artikel über die Website ist zu entnehmen, dass NATIVECULTURE.COM von der Webdesign Firma Global Thinking, Inc (http://www.globalthinking.com/) aus Boca Raton, Florida entwickelte wurde.

Abb.8: NATIVECULTURE.COM - http://www.nativeculture.com

Die Site enthält neben Kontaktmöglichkeiten zu Mitarbeitern, Informationen über die Seite, Neuigkeiten zu div. Themen und einem Gästebuch bzw. „Bulletin Board“, auch eine Unmenge an Ressourcen in Form von Links. Dabei sind die Links in die Bereiche „Tribes and Nations“, „Arts and Expression“ und „Learning Teaching and Information Sharing“ unterteilt. Im „Shop“ werden, in einer Vielzahl an Kategorien, Hyperlinks zu Websites angeboten, auf denen der Konsument dann Produkte und Dienstleistungen auf unterschiedliche Art und Weise erstehen kann. Diese Auflistung div. kommerzieller Websites ist gebührenpflichtig. Auf der Website des NATIVECULTURE.COM „Computerstore“ können sämtliche Produkte via Kreditkarte bezahlt und bestellt werden. Weiters bietet die Website Werbeflächen („Banner“), Webhosting und Webdesign zum Verkauf an.

Da der „Computerstore“ (http://nativeculture.vstorecomputers.com/) zwar von NATIVECULTURE.COM gehostet wird jedoch nicht direkt auf der Seite liegt, kann auch hier von einem **Hybrid-Typus zwischen zweiter und dritter Kategorie**, im Sinne von Miller und Slater (2000), gesprochen werden. Neben diverser Kommunikations- und Kontaktmöglichkeiten, ist bei der Website eine starke kommerzielle Ausrichtung festzustellen. Allerdings fehlt in diesem Bereich die interaktive Einbindung der User, da zumeist nur andere kommerzielle Websites gehostet oder verlinkt werden.

1.2.3.1.2.9 Wairua Designs

Diese Website (http://geocities.com/pipi_designs/index.htm) ist, nach Angaben des Autors, noch nicht fertig gestellt. Der Besucher wird auf eine andere Maori-Design und Graphik Site – Winson (http://winson.maoriart.net/) – verwiesen. Die einzige Kontakt- bzw. Kommunikationsmöglichkeit ist eine Mailing Liste mit dem Titel maori-open-on-spirituality (http://groups.yahoo.com/group/maori-open-on-spirituality/), in die auch die Website-Betreiberin eingeschrieben ist.

Diese Seite entspricht ganz klar der Kategorie **„Flyer“ oder „Advertisment“**; ist sie doch nichts anderes als eine Ankündigung für die, wahrscheinlich umfangreichere, fertig-gestellte Website.

1.2.3.1.2.10 Macrons

Auf dieser Website (http://www.dream-it.co.nz/) werden vor allem Online-Ressourcen über Macrons, die Schriftzeichen der Maoris, angeführt. So finden sich neben einer Einführung über Macrons und ihre historische Bedeutung auch Computer-relevante Aspekte, wie die Darstellung der Zeichen auf einem Computer oder die Probleme beim Erstellen bzw. Anzeigen einer Website mit Macrons. Weiters finden sich Links zu Sites auf denen div. Software, zum Erstellen bzw. Darstellen der Maori Zeichen, angeboten werden.

Abb.10: Macrons - http://www.dream-it.co.nz/

Neben umfangreichen Ressourcen zu diesem Themenbereich und einer kurzen Information über die Website, bietet die Seite auch die Möglich via E-Mail in Kontakt mit dem Autor zu treten.

Macrons entspricht am ehesten einer Mischung aus erster und zweiter Stufe, im System von Miller und Slater (2000). Kontaktmöglichkeiten und Hyperlinks sind zwar vorhanden, allerdings befindet sich die herunter zu ladende Software größtenteils auf anderen Websites.

Am Ende des Untersuchungszeitraumes, Oktober 2002, ist die hier analysierte Website durch eine andere Seite ersetzt worden. Über diese neue Seite kann der Free Maori Spell Checker, eine Software zum Erstellen und Verwenden von Macrons, bezogen werden. Weiters entspricht die Website in ihrer neuen Form mehr einer **Mischung aus Stufe zwei und drei**, im Modell von Miller und Slater (2000).

1.2.3.1.2.11 Venezuela en el Web

Bei dieser Website (http://taquion.ivic.ve/inst.html) handelt es sich um eine Auflistung von Hyperlinks zu und über Venezuela. Diese sind in verschiedene Kategorien, von „Infómaciones sobre Venezuela“ bis „Turismo“, unterteilt.

Neben diesen Ressourcen in Form von Links kann auch der Webmaster der Seite per E-Mail kontaktiert werden.

Auf diese Site trifft die erste Stufe, bzw. Kategorie – **„Flyer“** – am ehesten zu.

1.2.3.1.3 CWIS

Gegründet wurde das **Center for World Indigenous Studies** - CWIS (http://www.cwis.org/) 1984 von zwei Native Americans als Reaktion auf die fehlende Dokumentation indigener Angelegenheiten, welche auf der Conference of Tribal Governments in the United States und dem World Council of Indigenous Peoples zur Sprache kam.

The Center for World Indigenous Studies (CWIS) is an independent, non-profit research and education organization dedicated to wider understanding and appreciation of the ideas and knowledge of indigenous peoples and the social, economic and political realities of indigenous nations (http://www.cwis.org/who.html).

Ziele des Center sind vor allem die Zusammenarbeit zwischen indigenen Nationen und staatlichen Organisationen, sowie das Lösen sozialer, ökonomischer und politischer Probleme in der „4. Welt". Verwirklicht werden sollen diese Ziele mit Hilfe von Forschung, Dokumentation, Organisation von Konferenzen und Symposien, sowie Bildung. So beteiligt sich das CWIS auch an mehreren Projekten und initiierte diverse Programme, wie beispielsweise das Forum for Global Exchange. Für die exakte Beschreibung dieser Programme siehe http://www.cwis.org/who.html. Näheres zum Forum for Global Exchange findet sich auf der Seite http://www.cwis.org/260fge/260fge.html.

Abb.12: Center for World Indigenous Studies (CWIS) - http://www.cwis.org

Die Website des CWIS verfügt neben einer Reihe an unterschiedlichen Ressourcen, wie Linkliste und einem „Bookstore" , auch über eine Suchfunktion, sowie die Möglichkeit Mitarbeiter via E-Mail zu kontaktieren. Des weiteren werden Neuigkeiten und aktuelle Geschehnisse, wie neue Publikationen (Das CWIS publiziert das Fourth World Journal, http://www.cwis.org/fwj/index.htm) oder Veranstaltungen, auf der Site angekündigt.

Insgesamt entspricht die Website einem **Hybrid-Typus zwischen zweiter und dritter Stufe** im Entwicklungsmodell von Miller und Slater (2000). Auf kommerzieller Ebene kann der User online seine Spenden überweisen, und im „Bookstore" (http://www.cwis.org/store/index.htm) können die dort aufgelisteten Bücher über Amazon.com bezogen werden. Für die dritte Kategorie fehlen der Seite aber interaktivere Elemente, wie beispielsweise eine Mailing Liste, ein Bulletin Board oder eine Datenbank.

1.2.3.1.4 Cultural Survival

Gegründet wurde die Organisation (http://www.cs.org/newpage/index.cfm) bereits in den 1960er Jahren und zwar von drei Havard Professoren, darunter auch David Maybury-Lewis. Ziel war es Indigene Gruppen vor Zerstörung und Ausbeutung zu schützen. 1982 wurde dann das periodisch erscheinende Journal *Cultural Survival Quaterly* (http://www.culturalsurvival.org/newpage/publications/csq/index.cfm) gegründet, welches heute, nach eigenen Angaben, das führende Magazin in den USA für indigene Angelegenheiten ist. Mit Hilfe unterschiedlichster Forschungsprojekte, Aktionen und Bildungsprogrammen versucht Cultural Survival auf die weltweite Situation indigener Menschen aufmerksam zu machen:

Currently Cultural Survival is developing new strategies for responding directly to the critical needs of the world's indigenous populations. It is analyzing and publicizing examples of how indigenous peoples have successfully responded to the serious crisis, as have, for example, the Secoya of Ecuador, the James Bay Cree of Quebec, the Maori of New Zealand or the Bininy of Australia. These case studies are now the central issues of Cultural Survival's research, education and advocacy program. They are discussed in Cultural Survival's conferences, in its publications and on its web site. Above all, they are analyzed by indigenous leaders and specialists as well as by others who have made a special study of the situations of indigenous groups. In this way Cultural Survival seeks to use the resources of the new information age to benefit the indigenous peoples who might otherwise be its victims (http://www.culturalsurvival.org/newpage/about_us/history.cfm).

Cultural Survival ist also bemüht mit Hilfe seiner Website indigene Völker zu unterstützen, da diese sonst Opfer der Informationsgesellschaft werden könnten.

Abb.13: Cultural Survival - http://www.cs.org

Die Website selbst beinhaltet neben eine Vielzahl an themenrelevanten Ressourcen, welche in drei Regionen, die Amerikas, Afrika und Europa sowie Asien, unterteilt sind, auch eine Suchfunktion. Weiters kann sich der interessierte Besucher über die historische Entwicklung der Organisation, ihre Ziele und Aktivitäten informieren oder Mitarbeiter kontaktieren. Finanziert wird Cultural Survival zu einem Großteil über Spenden und Mitglieder, die für ihren jährlichen Beitrag die Publikationen *Cultural Survival Quaterly* und *Cultural Survival Voices* (://www.culturalsurvival.org/newpage/publications/voices/voices.cfm) erhalten. Die

Anmeldung zur Mitgliedschaft kann wahlweise über ein Online-Formular oder via Post erfolgen. Hervorzuheben ist, dass sämtliche Ausgaben von Cultural Survival Quaterly und Cultural Survival Voices kostenlos online gelesen bzw. herunter geladen werden können. Außerdem finden wichtige Ereignisse in den *Indigenous Weekly News* (http://www.culturalsurvival.org/newpage/publications/news/index.cfm) Erwähnung.

In dem von Miller und Slater (2000) erstellten Stufen- oder Kategorienmodell würde die Website von **Cultural Survival** am ehesten einem **Mischtyp zwischen zweiter und dritter Stufe respektive Kategorie** entsprechen. So kann der Benutzer diverse Publikationen online beziehen, sowie sich online für eine Mitgliedschaft anmelden. Anderseits beschränkt sich die Kommunikation zwischen User und Betreiber auf einige E-Mail Adressen.

1.2.3.2 Kategorienset der Websites

Während Miller und Slater (2000) in erster Linie den kommerziellen Charakter von Websites berücksichtigen, will ich den **Schwerpunkt** meines **Kategoriensets** auf die **„organisatorischen Strukturen“** hinter den Websites legen. Unter diesen Strukturen können die diversen Menschen, Vereine und Organisationen verstanden werden, welche die analysierten Websites unterhalten. So kann man etwa Websites, wie Nativeweb oder Cultural Survival, hinter denen eine Organisation oder Verein steht, einer Kategorie zuordnen. Hingegen werden Seiten, wie die Tribal Law Intellectual Property Home Page, die weniger aufwendig gestaltet sind, zumeist von Einzelpersonen betrieben.

Nun hängen diese organisatorischen Strukturen aber eng mit **finanziellen und kommerziellen Aspekten** zusammen. So wird es einer Privatperson nur schwer möglich sein, beispielsweise eine vierteljährlich erscheinende Publikation herauszugeben. Dementsprechend verfügen Organisationen und Vereine über ein größeres Potential auf kommerzieller Ebene Geld zu verdienen. Dies hat wiederum direkte Auswirkungen auf die Gestaltung und den Aufbau der Website. Denn mit Hilfe eines technologisch ausgereiften Webauftritts können neue Unterstützter und Kunden gewonnen, Produkte angeboten und verkauft werden.

Zusammengefasst lassen sich die, in die Analyse aufgenommen, Websites also in die Kategorien: (1) Organisation/Verein und (2) Individuum/Privatperson unterteilen.

1.2.3.3 Resultate

Ausgangspunkt für die kleine Reise in die Welt der indigenen Websites war die Seite NativeWeb. Eine, von einer nicht näher beschriebenen Organisation betriebene, Website mit einer **Unmenge an Ressourcen** zu Indigenen Gruppen und Themen weltweit. Guillermo Delgado-P. und Marc Becker (1998:26) beschreiben NativeWeb in ihrem Artikel als indigenes Netzwerk, das über einen längeren Zeitraum Unterstützung von US-Universitäten erhielt.

Im Bereich **„Computer & Internet“** findet man unterschiedliche Websites zu diversen Themenbereichen, die nicht immer mit Computern und Internet zusammenhängen, beispielsweise The World Conservation Union (IUCN). Auch die kleine, nach eigenen Angaben, noch im Aufbau befindliche Seite Wairua Designs hat nichts mit dieser Thematik zu tun. Hingegen widmen sich Websites und die dahinter stehenden Organisationen bzw. Individuen, wie COLNODO aus Kolumbien oder Macrons aus Neuseeland zu einem Großteil Computer-technischen Inhalten.

Inwieweit sind nun Indigene bzw. Indigene Gruppen in diesen Websites vertreten und eingebunden? Nun, auch hier kommt man zu unterschiedlichen Resultaten. Während Websites, wie The Aboriginal Multi-Media Society – AMMSA, von Indigenen gestaltet und betrieben werden, findet sich beispielsweise auf der Seite Venezuela en el Web nicht einmal ein Hinweis zu indigenen Bevölkerungsgruppen. Dieser Umstand lässt vermuten, dass NativeWeb, bezüglich der thematische Relevanz von Ressourcen, keine exakten Kontrollen vornimmt. Zumindest im Bereich der verlinkten Websites scheint dies der Fall zu sein.

Vergleicht man die diversen Webseiten in Bezug auf Sprache und, wenn angegeben, in Bezug auf ihren geographischen Produktionsort, so kann eine **Dominanz der beiden Amerikas** festgestellt werden. Neben der Mehrzahl an nordamerikanischen und lateinamerikanischen Websites finden sich auf NativeWeb, und besonders unter der Rubrik „Computer & Internet", auch einige Seiten mit Maori – also neuseeländischem – Schwerpunkt.

Neben NativeWeb wurden ja auch zwei Websites in die Analyse einbezogen, die ebenfalls unter die **Kategorie Organisation/Verein** fallen und sich gänzlich mit indigenen Belangen befassen: Cultural Survival und das Center for World Indigenous Studies (CWIS). Diese beiden Organisationen unterscheiden sich hinsichtlich ihres personellen Aufbaus ganz gewaltig. So wurde das CWIS von Native Americans gegründet und wird zurzeit auch von indigenen Menschen aus aller Welt geleitet. Cultural Survival hingegen wurde von einer Gruppe Anthropologen ins Leben gerufen. Neben einigen Akademikern finden sich derzeit aber auch Mitglieder Indigener Gruppen auf der leitenden Ebene. Was das Angebot an Ressourcen über Indigene, sowie diverse Projekte mit Indigenen betrifft, ähneln sich die beiden Organisationen – oder zumindest ihre Websites.

1.2.4 Diskussion der Ergebnisse

Im Zuge der Analyse der Websites konnte festgestellt werden, dass sich die Website-Betreiber in: **(1) Individuum/Privatperson** und **(2) in Organisation/Verein** unterteilen lassen.

In weiterer Folge kann diese Typologie wiederum zweigeteilt werden: **(1) Websites, die von Indigenen betriebene und erstellte werden**, sowie **(2) Sites, welche von nicht-indigenen Personen und Organisationen unterhaltene werden**.

Ein Aspekt, der in diesem Zusammenhang aufgeworfen wird, ist jener der Repräsentation bzw. der Legitimation andere zu (re)präsentieren. „Wer ist berechtigt eine Indigene Gruppe im WWW zu präsentieren bzw. zu repräsentieren?" Wie Nils Zurawski (2000:184) in seiner Studie *Virtuelle Ethnizität: Studien zu Identität, Kultur und Internet* feststellt, besteht die Gefahr, dass „einige wenige für eine Gruppe in ihrer Gesamtheit sprechen."

In diesem Kontext spielt der Aspekt des **Zugangs zu Technologien**, wie dem Internet eine entscheidende Rolle. Sieht man sich statistische Daten, etwa zur Dichte des Telephon- und Stromnetzes, in Entwicklungsländern oder auch in ruralen Gebieten an, so wird schnell klar, dass dem Großteil der indigenen Bevölkerung ein Zugang zu den neuen Informations- und Kommunikationstechnologien versagt bleibt (siehe z.B.: http://www.icamericas.net/Map/mapa/mapagene.html). Gründe sind, neben fehlenden infrastrukturellen Voraussetzungen, mangelnde **Sprachkenntnisse** sowie **Analphabetismus**. Sind sprachliche Grundkenntnisse und infrastrukturelle Erfordernisse gegeben, wie in weiten Teilen der englischsprachigen Nationalstaaten, muß sodann der **Umgang mit Computern und Software** erlernt und trainiert werden.

Viele Indigene Gruppen sind also auf **indigene und nicht-indigene Vertreter** ihrer Anliegen angewiesen, wenn sie z.B. im WWW präsentiert werden wollen. Nils Zurawski (2000:184)

bezeichnet diese Vertreter als **„Techno-Elite“**. Arjun Appadurai (1998:195) spricht in diesem Zusammenhang, und in Anlehnnung an, besonders in universitären Institutionen tätige Migranten, von **„transnational intelligentsia“**. Ein Beispiel für diese „Techno-Elite“ ist etwa das Center for World Indigenous Studies (http://www.cwis.org). Eine kompakte Zusammenfassung der Haupthindernisse für Indigene Gruppen in der Nutzung von Computernetzwerken, wie dem Internet, liefert Bjorn-Soren Gigler (2001).

Auch nicht-indigene Organisationen und Personen unterstützen Indigene Gruppen, indem sie deren Anliegen und Forderungen im Internet publizieren und verbreiten. Beispiele wären die Betreiber der Websites EZLN – ¡Ya Basta! (http://www.ezln.org) und NativeWeb (http://www.nativeweb.org) (vgl. auch Budka 2004). Die Frage nach der Berechtigung kann also, zumindest in dieser Untersuchung, nicht eindeutig geklärt werden. **Festzustellen bleibt, dass unter den derzeitigen technologischen und ökonomischen Bedingungen auch weiterhin eine kleine Gruppe von Indigenen für die Mehrheit der Indigenen Gruppen weltweit sprechen wird.**

1.2.5 Bibliographie

- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Budka, Philipp (2002). *Indigene Gruppen und Computernetzwerke: Eine ethnographische Online-Untersuchung.* Wien: Universität Wien. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Online: http://www.philbu.net.
- Budka, Philipp (2004). Indigene Widerstandsbewegungen im Kontext von Globalisierung und Informations- und Kommunikationstechnologien. Das Fallbeispiel der EZLN in Mexiko. *Journal für Entwicklungspolitik*, 1/2004: 33-44.
- Bühl, Achim (1997). *Die virtuelle Gesellschaft: Ökonomie, Politik und Kultur im Zeichen des Cyberspace.* Opladen: Westdt. Verlag.
- Delgado-P., Guillermo; Becker, Marc (1998). Latin America: The Internet and Indigenous Texts. *Cultural Survival Quaterly*, Vol. 21, No. 4: 23-28.
- Eher, Marion (2000). *Online-Ressourcen im Internet - neue Quellen für die ethnohistorische Forschung?*, Diplomarbeit an der Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien.
- Gigler, Bjorn-Soren (2001). Empowerment through the Internet: Oppertunities and Challanges for Indigenous Peoples. *TechKnowLogia*, Juli/August. Online: http://www.developmentgateway.org/node/133831/sdm/docview?docid=627641, (Stand: 30.3.2004).
- Hammersly, Martyn; Atkinson, Paul (1997). *Ethnography. Principles in practice.* London & New York: Routledge.
- Hine, Christine (2000). *Virtual Ethnography*. London: Sage Publications.
- Miller, Daniel; Slater, Don (2000). *The Internet. An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.
- Potempa, Thomas; Franke, Peter; Osowski, Wilfried; Schmidt, Maria-Elisabeth (2001). *Information finden im Internet. Leitfaden für die gezielte Online-Recherche.* München: Hanser.

- Rötzer, Florian (25.10.2002). Die Welt ist keineswegs alles, was Google auflistet. *Telepolis.* Online: http://www.telepolis.de/deutsch/inhalt/te/13486/1.html, (Stand: 30.3.2004).
- Schröder, Burkhard (22.07.2002). Google filtert. *Telepolis.* Online: http://www.telepolis.de/deutsch/inhalt/te/12948/1.html, (Stand: 30.3.2004).
- Thomson, Bill (25.10.2002). Google censoring web content. *BBC News.* Online: http://news.bbc.co.uk/1/hi/technology/2360351.stm, (Stand: 30.3.2004).
- Titscher, Stefan; Wodak, Ruth; Meyer, Michael; Vetter, Eva (1998). *Methoden der Textanalyse: Leitfaden und Überblick.* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Zurawski, Nils (2000). *Virtuelle Ethnizität: Studien zu Identität, Kultur und Internet.* Frankfurt am Main: Lang.

1.3 Beispiel Kuna (Panama): Molas, Kultur und Globalisierung

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 kulturellen und ethnischen Identität (*ethnic boundary marker*) bildet heute ihre **Textilkunst**, sogenannte ***molas*** bzw. *molakana*. *Molas* 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).

Molas 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.

1.3.1 Geschichte einer „traditionellen Kleidung"

Die Kunst der ***mola*-Herstellung** sowie die Trachten der Kuna-Frauen sind **relativ jungen Datum.** Sie 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 theFace ... 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. Dabei spielte der **Zugang zu europäischer Handelsware** (Baumwollstoffe, Nähnadeln, Zwirn, Scheren etc.) eine wichtige Rolle.

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

1.3.2 Molas und Ökonomie

Die Bedeutung der ***molas*** für die Kuna ist eng mit **nationalen und transnationalen 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 Handelswaren, die u.a. von fahrenden Händler gegen industriell gefertigte Gebrauchgegenstände eingetauscht wurden.

Zwischen 1950 und 1960 wurde ca. 80% des Bestands an Kokospalmen in Panama durch eine Krankheit vernichtet. Dieses Ereignis bedeutete auch für die Kuna einen **Einbruch in ihre Ökonomie**. Den Verlusten wurde auf zwei Ebenen begegnet:

- Die Männer nahmen 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 führte bald zu einer gesteigerten 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 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 1995, 2002).

1.3.3 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:** Es gibt nicht eine 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 medizinischen und 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 *molas* klarerweise in weiblichen Händen. Die große wirtschaftliche Bedeutung der *molas* in den vergangenen Jahrzehnten verstärkte auch den **Einfluß der Frauen** in den Kuna-Gemeinschaften.

1.3.4 Die mythische Herkunft der molas

Bilderhandschrift der Kuna (ca. 1920)

Die enge Verbindung von ***molas* und Frauen** kommt in einer **Mythe** zum Ausdruck, welche von den Herkunft der *molas* und ihren 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 *molas* 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 ließen 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 wandelwaren 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.

1.3.5 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.

Die **Motive der *molas*** sind keineswegs auf ein Set von traditionellen Mustern beschränkt, sondern werden ständig neu gestaltet und kreativ erweitert. Kuna-Frauen shaben 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. Frauen produzieren und tragen manchmal *molas* mit den Kandidaten ihrer Wahl für ein politisches Amt.

Andere Motive sind "Warnschilder" vor besonderen Gefahren: etwa ein *mola*, das darstellt, wie ein Kind von einem Kaiman gefressen wurde. Es wurde von einer Frau getragen, 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 von anderen Bevölkerungsgruppen 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/~ wwwwbma/mola.html, 2002)

1.3.6 Kuna und molas im WWW

- **Dulenega** http://dulenega.nativeweb.org/: „Este sitio pretende ilustrar a todos sobre la cultura, literatura, lengua, arte, espiritualidad y cotidianeidad del pueblo Kuna o Dule de la ciudad de Panama y la Comarca de Kuna Yala o Dulenega, como muchos dules o kunas preferimos llamarlo.“
- **FUNDACIÓN DOBBO YALA** http://dobboyala.org/: „Es una organización indígena no gubernamental, sin fines de lucro, que tiene como lema: "El Desarrollo Indígena y la Conservación Ambiental." Dobbo Yala es la unión de dos palabras indígenas que significan tierra, territorio, ambiente. Dobbo en lengua Gnóbe y Yala en lengua Kuna.“
- **The Art of Being Kuna** http://www.conexus.si.edu/kuna/index.htm: Website zu einer Austellung über die Kunst der Mola-Fertigung.
- **La Asociacion Napguana** http://www.geocities.com/TheTropics/Shores/4852/casa.html: „La ASOCIACION NAPGUANA, es una organizacion indigena con Personería Jurídica #182 de Abril de 1991 expedida por el Ministerio de Gobierno y Justicia del gobierno panameño, es una organización privada, sin fines de lucro, integrada por indígenas Kunas de Panamá.“
- **Kuna Indians of Panama** http://www.quiltethnic.com/kuna.html: Website zu Kunas und Fertigung von Molas.

1.4 Tourismus: Lokale Räume, globale Träume.

Tourismus ist kein einheitliches Phänomen sondern ein **komplexes Gefüge von Handlungen und Konzepten**. Heute stellt Tourismus in vieler Hinsicht einen wesentlicher Aspekt von Globalisierung dar, er involviert und betrifft weltweit große Gruppen von Menschen und Institutionen.

- Tourismus stellt **eine der größten Wirtschaftsbranchen der Welt dar** und umfaßt daher auf der Makro-Ebene globale ökonomische Prozesse.
- Neben Film und Medien bildet Tourismus einen wesentliche Aspekt von **globalen Imaginationen** im Sinne der *ideoscapes* von Appadurai (1996). Er konstruiert fiktive und hybride Räume aus Versatzstücken lokaler Landschaften und Lebenswelten (Hennig 1999, Mader 2003a, 2004).
- Tourismus ist zwar **global verbreitet**, aber immer **an bestimmte Orte gebunden**. Diese Orte werden auf Grund ihrer Besonderheiten bereist, besucht und/oder besichtigt. Tourismus ist auf der Micro-Ebene ein stark lokalisiertes Phänomen (Meethan 2001:5).
- Tourismus impliziert eine Reihe von **interkulturellen Prozessen**: Darunter fallen die Interaktionen zwischen Touristen und Einheimischen, die auf verschiedenen Ebenen stattfinden. Diese sind stark durch die Konstruktion von Fremd- und Selbstbildern, die Vermarktung von Kultur und Konsumgütern, und die Inszenierungen von lokalen Identitäten geprägt (vgl. z.B. Abram et al. 1997, Crain 1996).
- Tourismus hat in vielen Regionen (Lateinamerikas) großen **Impakt auf verschiedene Bereiche der Lebenswelt lokaler Kulturen**, auf ihre ökonomisches, soziales und ideelles Gefüge.
- Bestimmte Formen des Tourismus werden als Potential für **nachhaltige und ökologisch verträgliche Entwicklung** bewertet und bilden einen wichtigen Aspekt der Entwicklungszusammenarbeit.
- Der Tourismus war lange ein Stiefkind der sozial- und kulturanthroplogischen Forschung. Während sich andere Disziplinen (Geographie, Ökonomie, Soziologie) seit längerem mit einer Bandbreite von touristischen Phänomenen beschäftigen, ist die Anthropologie des Tourismus relativ jungen Datums. Seit ca. 1980 entwickelte sich jedoch der Tourismus auch in dieser Fachdisziplin zu einem wichtigen Forschungsfeld, wobei eine große Bandbreite von Fragestellungen zu den oben angesprochenen Themen untersucht wurden und werden. In der Folge wird die **Konstruktion touristischer Räume im Spannungsfeld von lokaler Verortung und globaler Imagination** näher dargestellt.

1.4.1 Zur Konstruktion touristischer Räume

Im Rahmen der **Konstruktion touristischer Räume** verschränken sich innere Vorstellungen und äußere Welt miteinander. Wesentlich für diesen Prozess sind kollektive Phantasien: Einerseits werden **Phantasiebilder im Raum lokalisiert** bzw. auf bestimmte Orte projiziert, andererseits regen reale Landschaftenn oder Kulturen die Vorstellungskraft an und dienen als ihr Material. So entsteht nicht nur eine **"moderne imaginäre Geographie"** in den Köpfen der TouristInnen, ihre Wünsche und Träume prägen auch die spezifische Gestaltung des touristischen Raums. Tourismus entfaltet sich im Spannungsfeld kulturell vermittelter

Phantasien und realer Ortsveränderung, er wird wesentlich durch **die sinnliche Erfahrungimaginärer Welten** geprägt (Hennig 1999).

TouristInnen sind keine "schlechten (Kultur-)WissenschafterInnen", wenn sie sich meist nur sehr selektiv mit der Gesellschaft, die sie bereisen, beschäftigen. Wenngleich das Kennenlernen anderer Kulturen und Landschaften einen wichtigen Teil der touristischen Aktivitäten bildet, so steht es doch in einem spezifischen Zusammenhang: Primäres Ziel der TouristInnen ist es, den **Alltag zu verlassen** und - für begrenzte Zeit - in eine andere Lebens- und **Erlebniswelt** einzutauchen. An vielen Orten betreten sie dabei eine künstliche, entsprechend ihren Erwartungen arrangierte Welt.

Dies betrifft in Lateinamerika nicht nur die **Konstruktion touristischer Städte** oder Zonen wie etwa Cancun in Mexico, das speziell für Badegäste erbaut wurde. Es erstreckt sich auch auf die **Gestaltung touristischer Kleinräume,** etwa in der Region Quilotoa in Ecuador (vgl. Mader 2003a). Dabei kommt es zu speziellen Prozessen der Hybridisierung:

- Die Konstruktion touristischer Räume baut einerseits auf der lokalen Kulturlandschaft auf und wird von ihren Bewohnern aktiv mitgestaltet.
- Andererseits wird sie wesentlich von jenen **globalen Träumen, Bildern und Codes** bestimmt, welche die Touristen in ihrem geistigen Gepäck mitführen und während der Reise im Diskurs mit anderen aktualisieren und reproduzieren. Sie bestimmen wesentlich die Wahrnehmungsweisen und Handlungsfelder, welche ihre Erfahrungen vor Ort strukturieren.

Dabei handelt es sich sowohl um **Vorstellungen vom Natürlichen, Typischen, Traditionellen und Authentischen**, als auch um eine Reihe von anderen Wünschen, etwa nach Entspannung, Abenteuer, Wellness und Entlastung vom Alltag. Ein wichtiges Element bildet auch die Imagination des "Aussteigens", das Hand in Hand mit dem Eintauchen in eine bessere Welt geht.

1.4.1.1 Touristische Wahrnehmung und imaginäre Geographie

Die touristische Wahrnehmung ist auf eine spezifische Weise selektiv: Sie wählt **bestimmte Aspekte des bereisten Ortes** aus, diese **bilden Bausteine für Erlebnisse**, die nach den Bedürfnissen und Vorstellungen der Reisenden konstruiert werden (Hennig 1999, Vickers 1994). So kommt es zu einer spezifischen Collage bzw. Montage von Inhaltselementen: Dabei stellen sowohl Naturgegebenheiten als auch die Einheimischen, ihre Lebenswelt und ihre Kultur ein bedeutende Elemente dar. Dabei werden von der Tourismusforschung bestimmte allgemeine Tendenzen aufgezeigt: *"Natur wird in ihren `paradiesischen´ Aspekten wahrgenommen, die Einheimischen als unberührt von der neuzeitlichen Zivilisation gesehen, moderne Züge der Reiseländer systematisch ignoriert."* (Hennig 199:41).

Wahrnehmungsweisen werden durch Bedeutungssysteme strukturiert. Sie bilden den gedanklichen Raum, in dem sich Erfahrungen ereignen und sind eng mit der Sprache und dem Weltbild einzelner Gesellschaften verwoben. 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. In diesem Sinne **konstruiert jede Kultur ihre Landschaften**, sie semiotisiert den Raum, d.h. sie belegt ihn mit Zeichen und Sinn und erstellt eine **"imaginäre Geographie"**. Bei der Konfrontation mit dem Neuen, etwa im Rahmen der touristischen Erfahrung, werden die Zeichen bereits vorhandenen Bededeutungssystemen entnommen und auf das Andere übertragen.

1.4.1.2 Natur, Landschaft, Tourismus

Die Wahrnehmung und das Erleben von Landschaft wird maßgeblich durch kulturspezifische Einstellungen zur Natur kodifiziert. So unterschiedet sich das **Naturverständnis der Einheimischen** der Region Quilotoa in den 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.
- 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.

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.

1.4.1.3 Betrachten und Bewerten

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, die auf den visuellen Konsum, auf **ästhetischen Genuss** ausgerichtet ist. Wie die malerischen Armen in Gemälden des 18. Und 19. Jahrhunderts, werden die Einheimischen in diesem Kontext als Teil eines Landschaftsbildes betrachtet.

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 werden solche Urteile maßgeblich durch die Bedeutungsordnungen kulturspezifische Weltbilder bestimmt. Der Kauf und die Konsumption von Gütern werden in diesem Sinne zu

einer symbolischen Handlung, **Konsumgüter** - in diesem Fall touristische Räume - sind dabei Objekte, die mehr oder weniger begehrenswert sind, je nach dem welche Rolle sie in einem symbolischen System spielen.

1.4.1.4 Authentische Traditionen und abenteuerliche Erlebniswelten

Ein wichtiger 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 **Erlebniswelten**, die 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**, 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. Diese Facette des Tourismus steht in Zusammenhang mit dem Wunsch, eine Rolle bzw. Identität zu (er)leben, die sich von jener des Alltags unterscheidet.

1.4.1.5 Jenseits des Alltags: Die "andere Welt" und das große Fest

Ein zentrales Motiv für das Reisen ist das Verlassen des Alltags und das Eintreten in eine andere Wirklichkeit. Die **räumliche Trennung von sozialen Bezugsgruppen**, komplexen Anforderungen und klaren Rollenerwartungen führt zur Entspannung und oft auch zu einer veränderten Qualität des (Er)lebens und einem veränderten Bewusstsein.

Ein wesentliches Element ist dabei das "Zerreissen des Gefüges der Zwecke": Während der Alltag weitgehend von zweckrationalem Handeln bestimmt wird, können in der "anderen Welt" des Urlaubs bzw. des Reisens oft spielerische Aspekte des Erlebens in den Vordergrund treten, die Phantasie greift Raum.

Die **Raum- und Zeitwahrnehmung** der TouristInnen erfährt deutliche Veränderungen: Die verstärkte Mobilität - oft als **"Erlebnismobilität"** bezeichnet - verändert das Verhältnis zum Raum. Die **mühelose Überwindung von Raumgrenzen** ist ein alter Traum der Menschen, der in vielen Märchen und Mythen thematisiert wird (z.B. "Der fliegende Teppich"). Der globalisierte Tourismus bietet die Möglichkeit, diesen Traum - zumindest temporär - zu verwirklichen .Während paradiesische Orte lange Zeit auf den Bereich der mythischen Phantasie beschränkt war, ist es heute Millionen von Menschen möglich, jährlich zum Erleben imaginärer Welten aufzubrechen (Hennig 1999: 43-53).

Auch die **Zeitrhythmen des Alltags** werden durchbrochen, und ermöglichen ein anderes Zeitempfinden. Weiters sind heute Urlaubsreisen ein integrales Element des Jahreszyklus der Menschen in den Industrieländern. **Tourismus gliedert die Zeitrhythmen**, und hat in dieser Hinsicht einige Funktion übernommen, die einstmals von **Festen und Ritualen** erfüllt wurden. So war etwa der Lebensrhythmus im mittelalterlichen Europa in heute kaum vorstellbarer Weise durch den Wechsel von Feiern und Alltag geprägt (zwischen 100 und 150 Tage des Jahres waren arbeitsfrei).

Die Feierlichkeiten waren durch eine exzessive, chaotische **Auflösung der Alltagsordnung** gekennzeichnet, sie boten oft tage- oder wochenlang eine vom Alltag stark **abgehobene Erlebniswelt**, die auch durch eine **Transformation sozialer Rollen** gekennzeichnet war (etwa im Karneval). *"Der Niedergang der Festkultur vollzog sich in Europa parallel zur Entfaltung des modernen Reisen. ... Der Tourismus stellt nicht eine direkte Fortsetzung der Tradition des Feierns dar. Doch er hat viele ihrer Funktionen übernommen."* (Hennig 1999:77)

1.4.2 Die Vielfalt touristischer Räume in Lateinamerika

Die Reisekultur in Lateinamerika umspannt ein breites Spektrum von Reisemilieus , die wiederum primär in bestimmten Regionen angesiedelt sind. Sie verkörpern **unterschiedliche Erlebniswelten** und sind mit **verschiedenen Bildern, Erwartungen, Träumen und Imaginationen** verbunden. Manchmal beschränkt sich eine Reise auf einen Typus (z.B. Badetourismus), oft werden aber im Rahmen einer Reise verschiedene Welten besucht, erlebt und konsumiert, wobei aber meist der Schwerpunkt auf einem bestimmten touristischen Raum oder Reisestil liegt.

Einige wichtige touristische Räume in Lateinamerika können grob folgenden thematischen Kategorien und geographischen Zonen bzw. Ländern zugeordnet werden.

1.4.2.1 Am Palmenstrand

- Karibik, Mexico, Costa Rica, Brasilien

Seit Kolumbus ist die **Karibik** (ähnlich wie die Südsee) ein Ort der **"paradiesischen Inseln"**, ein Topos, das fest in der europäischen Mythologie verankert ist. Heute sind viele Küsten in Lateinamerika und der Karibik **globalisierte Zentren des Badetourismus** bzw. *"recreational tourism"*. Der Strand stellt ein speziellen touristischen Raum dar: Er zieht nach wie vor die Mehrheit der Urlauber an, zwei drittel des Welttourismus konzentrieren sich auf die großen Sonnenküsten (Hennig 1999:27).

Am Strand entsteht ein **besonderer sozialer Kosmos** mit seinen eigenen Gesetzen, Verhaltensweisen und Rhythmen. Er stellt eine **Sonderwelt** dar, in der sich gewöhnlich streng beachtete Grenzen lösen:

- Soziale Grenzen verschwimmen, sie sind am Strand weniger wahrnehmbar;
- Status Marker, z.B. materielle Gegenstände, bleiben meist im Hotel zurück;
- Kleidung, ein wesentliches Attribut der Distinktion, fällt größtenteils;
- die Körper rücken sich näher als im Alltag;
- die Grenzen zwischen Kindern und Erwachsenen lösen sich, selten sind ihre Verhaltensweisen sich so nahe wie am Meeresufer;
- Rationalitäts- und Leistungsansprüche schmelzen in der Sonne dahin (Hennig 1999:27-28).

Strände werden erst dann zu einem touristischen Raum, wenn sie zumindest ein Minimum von touristischer Infrastruktur (Zufahrt, Übernachtungsmöglichkeiten, Verköstigung) aufweisen. In diesem Sinn stellen sie **künstlich gestaltete Erlebniswelten** dar, in denen **Inselträume sinnlich erfahren** werden können. Lokale Gegebenheiten, wie Fischerdörfer, werden manchmal in die Strand-Welt integriert und umgestaltet, sie bilden dann einen fixen Bestandteil der Raumgestaltung und der Erlebniswelt. Oft bestehen jedoch einheimische Wohngebiete und touristische Einrichtungen getrennt voneinander und es werden nur **ausgewählte Motive bzw. Elemente der lokalen Kultur** in die Gestaltung der Strand-Welt einbezogen (z.B. einige lokale Speisen, Anklänge in Architektur und Inneneinrichtung).

Der Palmenstrand bietet den TouristInnen entweder Ruhe und Abgeschiedenheit oder ein lautes Unterhaltungsprogramm. Das **Überschreiten der Alltagsnormen** kann dabei nicht nur in intensivem Feiern seinen Ausdruck finden, sondern auch Hand in Hand mit dem Übertreten moralischer Normen - etwa in Zusammenhang mit (Kinder)Prostitution - gehen.

1.4.2.2 Tempel, Kirchen, Pyramiden

- Mexico, Peru

Ein eigenes Reisemilieu stellen **Bildungsreisen** dar. Im Mittelpunkt steht die Besichtigung von **Kunst und Kulturdenkmälern**, oft ergänzt durch das Erleben von Naturschönheiten und Volkskultur. Diese Form des Tourismus orientiert sich am europäischen (Hoch)Kulturverständnis und am klassischen Bildungskonzept. Die **selektive touristische Wahrnehmung** konzentriert sich hier auf all jene **Kunst-Objekte**, die aus europäischer Perspektive als sehenswert gelten. Dem Besichtigen bestimmter Objekte wird ein sehr hoher

Wert zugeschrieben, **man muß sie sehen**. Die Kategorisierung erfolgt über Reiseliteratur und oft durch Reiseveranstalter bzw. ReiseleiterInnen (Hennig 1999: 40-41).

Diese Form des Reisens wurde immer wieder mit **Pilgerreisen** verglichen, z.B. in bezug auf die mystische Qualität der physischen Nähe zu einen (heiligen) Objekt oder der Präsenz an einem besonderen Ort (vgl.u.a. MacCannell 1976). In diesem Bereich kommt es auch zu Überschneidungen: So ist etwa die **Basilica der Virgen de Guadalupe** das **größte Pilgerzentrum in Lateinamerika** und gleichzeitig ein "Muß" auf allen Besichtigungsreisen in Mexico.

Ein anderes Beispiel ist die **Sonnenpyramide in Teotihuacan** (Mexico), eines der meist besuchten Bauwerke in Lateinamerika: Zum einen "pilgern" täglich Hunderte von Touristen zur bzw. auf die Pyramide, zum anderen war sie in altamerikanischer Zeit ein wichtiges religiöses Zentrum. Auch heute ist Teotihuacan für einige **neue (indiansche) religiöse Bewegungen Ziel von Pilgerfahrten** und Ort von Zeremonien (z.B. Iglesia Nativa, Azteken-Tänzer). In diesen Fällen **überschneidet sich der touristische Raum** mit dem **religiösen bzw. spirtuellen Raum**, ein Phänomen, das generell beim Besichtigen von Kirchen aber auch im Rahmen des spirituellen Tourismus verstärkt zum tragen kommt.

TouristInnen auf der Sonnenpyramide in Teotihuacan (Mexico).
Foto: Elke Mader.

1.4.2.3 Versunkene Welten

Palenque (Mexico) - der Palast. Foto: Elke Mader.

- Mexico, Guatemala, Peru, Bolivien

Berühmte Kulturdenkmäler - vor allen Ausgrabungen von **Stätten altamerikanischer Kulturen** - stellen einen **eigenständigen touristischen Raum** und oft eine **spezielle touristische Inszenierung** dar (z.B. *Son et Lumiere* in Maya Ruinen). Sie bilden auch ein Motiv der Architektur und der Warenproduktion: so greifen etliche Hotels in Yucatan Elemente der vorkolonialen Maya Kunst für ihre Gestaltung auf, eine vielfältige Souvenirkunst greift auf altamerikanische Vorbilder zurück. Zwischen Museum und Erlebniswelt angesiedelt, folgen "Ruinenparks" einerseits einem Bildungsziel, andererseits bilden sie einen Raum für Zeit- und Phantasiereisen, für das Eintauchen in eine andere Welt und ein imaginäres Abenteuer á la Indiana Jones.

Das Besichtigen von "Ruinen" ist in vielen verschiedenen Reisestilen kontextualisiert: Während eine große Gruppe von Reisenden **Schlüssel-Sehenswürdigkeiten** wie **Macchu Pichu** oder **Chichen Itza** besucht, obliegt es dem "echten Bildungsreisenden" eine sehr große Zahl von Kulturdenkmälern zu besichtigen. Je exklusiver die Reise, umso eher werden auch wenig frequentierte (und für den Laien oft wenig interessante) archäologische Stätten in das Programm einbezogen. Die **Sonderwelt der Bildungs- bzw. Studienreise** selektiert - wie viele andere Reisestile - eine **spezifische Kategorie von Objekten** aus der komplexen Lebenswelt, und bastelt daraus ihren touristischen Raum. Diesem widmet sie relativ ausschließlich ihre Aufmerksamkeit (Hennig 1999: 38-42).

1.4.2.4 Durch den (Öko)Dschungel

- Amazonasgebiet

Ein mehrtägiger Aufenthalt in einer Dschungel-Lodge im Amazonasgebiet gehört seit Jahrzehnten zum Programm vieler Lateinamerika-Reisen. Der touristische Raum ist hier klar umrissen: Er umfaßt **Wald und Fluss** im Nahbereich der Lodge, sowie **indianische Gemeinschaften**, die sich entweder in der Nähe befinden, oder vom Tourismus-Unternehmer dort angesiedelt wurden. Auch ein Teil der Tierwelt, der in der freien Natur nur schwer zugänglich ist (z.B. Raubkatzen), wird oft im Umfeld der Lodge zahm in einer Art Hotel-Zoo gehalten.

Die **touristische"Erlebniswelt Amazonas"** setzt sich aus zwei Komponenten zusammen, deren enge Verbindung tief im europäischen Gedankengut und der Mythologie verankert ist - nämlich **Wald und Wilde**, bzw. **Natur und Naturvölker**. Diese Grundidee durchzieht auch die große Bandbreite von Einrichtungen des Öko- und Ethnotourismus, der im Amazonasgebiet - aber auch in anderen Regionen - seit mehreren Jahren boomt.

Im Unterschied zu anderen Formen des Reisens sind TouristInnen im Amazonasgebiet fast ausschließlich in kleinen geführten Gruppen unterwegs, selbst überzeugte Individualreisende wählen für einen Aufenthalt im Dschungel meist ein **"Package"**, eine vorprogrammierte Tour. Dies zeigt deutlich, das der "tiefe Wald" auch als Gefahrenzone empfunden wird. Dabei wird nicht nur Furcht vor "realen" Gefahren (wie etwa Giftschlagen) wirksam, sondern auch die imaginäre Geographie des europäischen Märchens. Während der heimische Wald größtenteils erschlossen und entzaubert ist, wird das Bild des "tiefen Waldes" - einer Zone der Gefahr, aber auch des Abenteuers, der Mystik und der Magie (vgl. auch Harry Potter) - auf das Amazonasgebiet übertragen.

Das **Programm**, dass den TourstInnen geboten wird, **folgt in fast allen Angeboten dem selben Schema:** Es kombiniert kleine oder größere Ausflüge in den Wald, das Erleben

(unberührter) Natur, mit einem Besuch bei einer indianischen Gemeinschaft, dem Erleben (authentischer) Kultur.

Während die Grundbausteine des touristischen Raums wenig variieren, **differenziert sich das Reiseangebot** durch

- die Selektion spezifischer Elemente (z.B. Teilnahme an indigenen Ritualen),
- Dauer und Intensität der Erfahrung (wie "tief" man in den Wald vordringt, z.B. mehrtägiges Dschungel-Trekking),
- den ideologischen Rahmen der spezifischen Erlebniswelt (z.B. Naturschutz, Abenteuer/Sport, Kulturkontakt, spirituelle Erfahrung).

1.4.2.5 Haciendas, Märkte, Indios

- Mexico, Guatemala, Andenländer

Die Kultur-Landschaft als touristische Erlebniswelt kommt in Lateinamerika in verschiedenen Kontexten zum tragen: Dazu gehören vor allem jene Elemente der Lebenswelt, die von den Touristen als **typisch, pittoresk, traditionell und authentisch** wahrgenommen werden.

In bezug auf die iberoamerikanische Kultur handelt es sich oft um **malerische koloniale Städte**, welche "typisch lateinamerikanische" Kultur verkörpern bzw. inszenieren. Ein gutes Beispiel für diese Form des touristischen Raums ist die Silberstadt **Taxco** in Mexico, die viele Aspekte des **"typischen, traditionellen Mexico"** versinnbildlicht. Der Ort kann heute insgesamt als **touristische Inszenierung** betrachtet werden, wobei Elemente des Lokalen (koloniale Architektur, Markt, Handwerk, Landschaft) im Rahmen des Tourismus neu gestaltet bzw. umfunktioniert wurden.

So besteht ein Großteil des Ortes in erster Linie aus kommerziellen Einrichtungen (Silbergeschäfte, andere Souvenir- und Handwerksläden, Boutiquen, Cafés, Restaurants, Hotels). Taxco weist in vieler Hinsicht die **Struktur eines *shopping malls*** auf: wird jedoch jener meist eigens zu diesem Zweck erbaut und konzipiert, so wurde in Taxco die vorhandene Ortschaft in diesem Sinne umgestaltet. Mexikanische Kultur wird hier zu einem Markenzeichen von einem **spezifischen Gefüge von Waren und Dienstleistungen**. Sie entstammen (teilweise) der lokalen Kultur und bilden ihrerseits Bausteine eines klischeehaften Mexikobildes, das viele Elemente des Hollywoodkinos enthält und Teil der Träume und Vorstellungen der Reisenden ist.

Das Naheverhältnis zwischen Markt und touristischer Erlebniswelt kommt auch in bezug auf den Besuch von **"Indiomärkten"** zum tragen, die ein beliebtes Element vieler Lateinamerika-Reisen darstellen. Der Markt als öffentlicher Ort und **Ort des Austausches von Eigenem und Fremdem** erlangt hier eine spezielle Bedeutung: Zum einen stellt der "Indiomarkt" einen leicht zugänglichen (da öffentlichen) Ort dar, an dem einzelne Aspekte der indianischen Lebenswelt **betrachtet, fotografiert und erlebt** werden können. Objekte der Betrachtung sind in erster Linie die **Akteure auf dem Markt**, besonders wenn sie den touristischen Vorstellungen vom Traditionellen und Authentischen gerecht werden, also z.B. in einer farbenprächtigen **Tracht** gekleidet sind.

Auf einigen Märkten orientiert sich ein Großteil der **Waren** an den lokalen Bedürfnissen und wird so - als Teil der "anderen Welt" - ebenfalls zum Objekt der Betrachtung und zum Fotomotiv. Hier sind **Güter aus der regionalen (traditionellen) Produktion** (Früchte, Blumen, Nahrungsmittel, Handwerksprodukte, traditionelle Arzneimittel), welche die lokalen Akteure verkaufen, von wesentlich größerem Interesse, als die industriell gefertigten

Produkte, welche die lokale Bevölkerung einkauft (chinesisches Emaillegeschirr, Plastikwaren, Alutöpfe, Wäsche, Werkzeuge, Maschinen) und die ebenfalls auf allen Märkten zu finden sind.

Einige "Indiomärkte", die regelmäßig von vielen TouristInnen besucht werden, haben ihr Warenangebot erweitert bzw. umgestellt und der (neuen) Kundschaft angepaßt. Es richtet sich zum Großteil direkt an die TouristInnen und umfaßt ein breites Spektrum von **Kunsthandwerk und Souvenirkunst**, das oft aus verschiedenen Landesteilen zum Verkauf auf diese Märkte gebracht wird (z.B. Chichicastenango/Guatemala oder Otavalo/Ecuador). Solche Märkte können zum einen - ähnlich wie das Beispiel der Stadt Taxco - ebenfalls als spezifische touristische Inszenierungen und **Formen der Hybridisierung** betrachtet werden. Zum anderen bilden "Touristenmärkte" einfach eine spezielle Facette der **Ströme von Menschen und Waren**, welche die Vielfalt von Märkten und Marktplätzen in Lateinamerika prägen. Sie stehen auch manchmal in einer langen regionalen Tradition: So waren die Bewohner von Otavalo, einem Ort in Écuador, der den größten und bekanntesten "Touristenmarkt" des Landes beherbergt, bereits in präkolonialer Zeit als Händler tätig und bekannt.

Die Erlebniswelt "Indiomarkt" bietet den Reisenden die Möglichkeit, in einer vertrauten Situation (Markt) in engen **Kontakt mit einer fremden Kultur zu kommen** und and einem Bereich ihrer **Lebenswelt teilzunehmen**. Sie giebt ihnen die Chance, in eine andere Welt einzutauchen, die - trotz ihrer offensichtlichen Verflechtung mit globalen ökonomischen Prozessen - möglichst pittoresk und authentisch ist und auch wenig Züge von Modernität aufweisen soll. Das **Ausklammern von Zeichen der Moderne** stellt generell ein wichtiges Merkmal der selektiven touristischen Wahrnehmung dar, und wird in Lateinamerika ganz besonders in bezug auf indianische Kulturen wirksam.

1.4.2.6 Auf dem Pfad der Schamanen

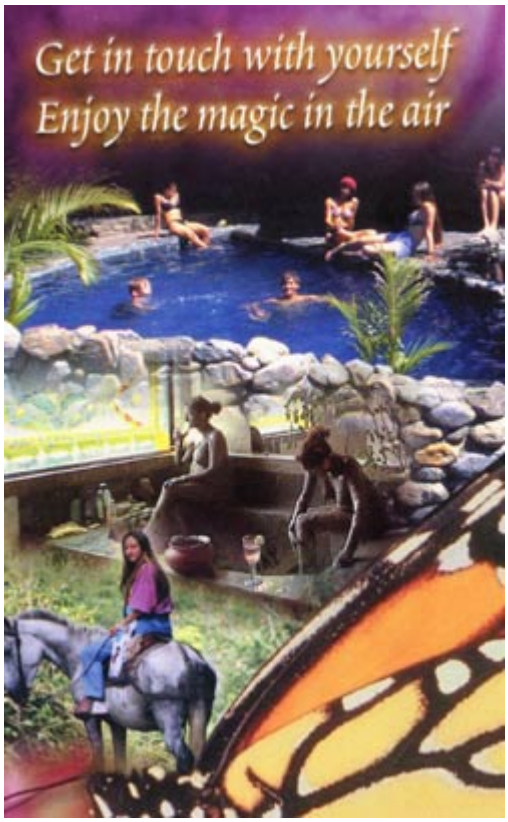
- Andenländer, Mexico, Mittelamerika, Amazonasgebiet

„Have a great and spiritual vacation!" (New Age Journeys. http://www.newagejourneys.com - 04.02.2002)

Eine besondere touristische Erlebnisraum bieten **"spirituelle Reisen":** 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.

Im Rahmen von des spirituellen Tourismus vermischen sich **Elemente von religiösen Handlungen** mit **Erfahrungen der touristischen Erlebniswelt**. Die beiden Sphären weisen - wie etliche Tourismusforscher immer wieder betonen (vgl. z.B. Graburn 1989) - auch einige Gemeinsamkeiten auf: So kennzeichen u.a. die Suche nach Erholung, Heil oder Heilung, nach einer Regeneration von Körper und Seele oder - wie Hennig es formuliert - nach einer "Transformation der Identität und einer inneren Erneuerung" (Hennig 1999: 84), sowohl verschiedene Formen des Tourismus, als auch religiöses Handeln.

1.4.3 Vilcabamba: Natur, Wellness und Magie



"Ranch and Spa" Madre Tierra, Vilcabamba, Ecuador (www.madretierra1.com)

„Known for ist mild climate, quiet surroundings and lovely views. The «Sacred Valley» of Vilcabamba is located in the Province of Loja, 42 kms south of the city of Loja. This enchanted valley has been reputed to have beneficial effects on the health and the life span of human beings. An ideal destination for those seeking a quiet get-away in a beautiful location, among friendly people. Activities like visiting the Podocarpus National Park, walking, hiking, horseback riding and spas will fill your day with enjoyment and pleasure!

Where years are added to your life ... and life is added to your years!" (Vilcabamba - Valley of Longevity Visitors Guide)

Das Beispiel des Dorfs Vilcabamba in den südlichen ecuadorianischen Anden zeigt, wie verschiedene Versatzstücke lokaler Gegebenheiten sowie globaler kollektiver und individueller Imaginationen bei der Konstruktion eines touristischen Micro-Kosmos zusammenwirken.

Lokale Gegebenheiten sind zunächst Natur und Landschaft, die sich jedoch nicht wesentlich von vielen anderen Dörfern im Andenraum des südlichen Ecuador oder des nördlichen Peru unterscheiden. Das Phänomen der Langlebigkeit einiger BewohnerInnen des Tales bildet dabei die Basis für die Semiotisierung des Raums im Sinne Amodios (1993), dem im Rahmen einer imaginären Geographie besondere Qualitäten zugeschrieben werden.

Das Tal von Vilcabamba besteht im Rahmen der touristischen Diskurse aus einer Mischung von Natur, Wellness und Magie, die auf vielfältige Weise mit Fragmenten von kollektiven und persönlichen Imaginationen und Träumen verbunden ist. Diese sind teilweise in europäischen Mythen und Vorstellungsbildern (z.B. Paradiesmythen, Jungbrunnen) sowie in bestimmten Konzepten von Gesundheit, Heil und Heilung verankert, die auch von

Gedankengut der New Age - Bewegung beeinflusst sind. Sie nähren sich aber ebenfalls aus lokalen (andinen) Konzepten von Natur, Spiritualität und (magischer) Macht (vgl. Mader 2004).

Vilcabamba im WWW:
http://www.vilcabamba.org/
http://www.ieeni.org/
http://groups.yahoo.com/group/Vilcabamba/

1.4.3.1 Das Tal des langen Lebens

Der hohe Anteil von teilweise über 100 Jahre alten Menschen in Vilcabamba ist seit den 1960er Jahren Gegenstand verschiedener medizinischer und klimatologischer Untersuchungen, die zu widersprüchlichen Ergebnissen führten. Einige WissenschafterInnen betonen die besonderen Umweltbedingungen, wobei das ausgeglichene Klima, die „gute Luft" und der Mineralgehalt des Wassers im Vordergrund der Untersuchungen standen. Etliche führen die Langlebigkeit in erster Linie auf genetische Faktoren oder auf den Lebenstil zurück, wiederum andere stellen das Alter der Menschen bzw. die Glaubwürdigkeit der entsprechenden Einträge im Taufregister in Frage.

In der Zwischenzeit wurden die *ancianos* - die Alten - zu einem Logo von Vilcabamba, kaum ein Reiseprospekt verzichtet auf einen Hinweis auf das „Tal des Langen Lebens", etliche Restaurants und Hotels sind nach ihm benannt. Viele dieser Einrichtungen verstehen sich als „Öko-Kurhotels" (z.B. Madre Tierra), die gemeinsam mit der Unterbringung in kleinen Hütten und/oder Bungalows in einer weitläufigen Gartenanlage am Rand der einheimischen Zuckerrohrfelder den Gästen auch eine Reihe von Kur- bzw. Wellness - Behandlungen offerieren (Whirlpool, Massagen, Packungen aus lokalen Erden und Tonen, Schwitzbäder etc.).

Während viele Wellness - Einrichtungen dem euro-amerikanischen Verständnis von Gesundheit und der Tradition der „Kurreise" entsprechen, sind in Vilcabamba andere, vor allem spirituelle Elemente des Wohlbefindens stärker mit den indianischen Religionen und Weltbildern verknüpft. Darauf verweisen auch einige Namen von touristischen Einrichtungen - etwa „*Madre Tierra*", das sich auf Pachamama, die „Erdgöttin" in der andinen Kosmologie bezieht, oder viele andere, die *„valle sacrado"* (Heiliges Tal) im Namen führen.

1.4.3.2 Natur-Mythen

Die Eigenschaften der Natur sind eng mit dem Lebenstil verbunden, der mit ihrer BewohnerInnen assoziiert wird: Diese führen ein ruhiges, natürliches Leben das - gemeinsam mit den Umweltbedingungen - als Grundlage für das Phänomen der besonderen Langlebigkeit gilt.

Die Kombination von bestimmten Ausformungen der Natur und einem besonders harmonischen Verhältnis von Mensch und Natur knüpft hier an die romantische Naturkonzeption sowie an Vorstellungsbilder von Paradiesmythen, von Arkadien und anderen „lieblichen Orten" an. Die entsprechenden Erzählungen beschreiben auch die Lebensqualität solcher Gegenden: Langlebigkeit, ewige Jugend oder Unsterblichkeit gehen oft mit dem Aufenthalt an einem solchen (magischen) Platz einher - der Mensch erlangt Eigenschaften, die generell Göttern und anderen nicht-menschlichen Wesen zugeschrieben werden. Die Kraft

solcher Orte soll das menschliche Leben verlängern und unangenehme Aspekte der Conditio Humana - wie Krankheit, Alter oder Tod minimieren oder eliminieren.

1.4.3.3 Magische Pflanzen und Riten im Heiligen Tal

Dem Tal des Langen Lebens werden besondere spirituelle Qualitäten zugeschrieben. Es gilt als „Heiliges Tal" dessen mystische Vergangenheit in den altamerikanischen Kulturen verwurzelt ist. Dies beruht auf dem andinen Verständnis der spirituellen Macht von Bergen, Seen und anderen Elementen der Landschaft, das u.a. im Quechua-Konzept von *waka* zum Ausdruck kommt. Waka ist eng mit dem Begriff des *encanto* (Zauberkraft) verknüpft, der im andinen Schamanismus der Gegenwart von großer Bedeutung ist. Encanto bezeichnet die ambivalenten Kräfte von Objekten und Orten, die einerseits Krankheiten verursachen können, andererseits von Schamanen als Kraftplätze zum Erlangen spiritueller Macht und als Hilfsgeister im Rahmen von Heilzeremonien herangezogen werden.

Auch Vilcabamba genießt den Ruf eines Ortes von besonderer spiritueller Kraft: Wenngleich dem Tal im Rahmen des lokalen Schamanismus keine besondere Bedeutung zukommt (großen Stellenwert haben vielmehr die im angrenzenden Nordperu gelegenen Lagunas Huarinjas), bilden Elemente der andinen spirituellen Traditionen Versatzstücke der Konstruktion des touristischen Raums in Vilcabamba.

So war die Einnahme von San Pedro lange Zeit für viele TouristInnen ein Hauptmotiv für einen Besuch von Vilcabamba. Diese (spirituelle) Erfahrung wurde jedoch meist ohne Kontakt zu lokalen Schamanen gemacht. In den vergangenen Jahren entwickelte sich in Vilcabamba eine Form von spirituellen Tourismus, die in erster Linie auf dem Besuch von Seminaren und Ritualen im Kontext von New Age und Neo-Schamanischen Traditionen beruht.

Ein wichtiger Vertreter dieser Richtung ist der österreichische Arzt und Schamane Valentin Hampeis, der viele Jahre in Ecuador lebte. Er gestaltet in Vilcabamba (und Europa) regelmäßig Seminare und Heilrituale, die eine Mischung aus schamanischen, christlichen und hinduistischen Elementen darstellen. Seine Veranstaltungen werden vor allem von einer europäischen Klientel besucht (http://www.surtrek.de/ecuador/Erlebnisreisen/shaman.htm). Auch die *Iglesia Nativa*, veranstaltet Rituale in Vilcabamba und spricht damit sowohl lokale wie internationale TeilnehmerInnen an.

1.4.3.4 Naturerleben und Ökotourismus

Besondere Bedeutung kommt in Vilcabamba auch dem Ökotourismus zu. Das Tal des Langen Lebens, der (heilige) Berg Mandango sowie der angrenzende Nationalpark Podocarpus (der für seinen Artenreichtum in Bezug auf Flora und Fauna des Nebelwalds bekannt ist) bieten eine Vielfalt an Möglichkeiten touristischen Naturerlebens und Naturbetrachtung.

Diese kann zu Fuß oder zu Pferd unternommen werden, ein Ritt durch das Tal oder eine mehrtätige Wanderung in den Nationalpark stehen am Programm vieler BesucherInnen. Ferner verstehen sich Hotels bzw. *cabañas* als Einrichtungen des Ökotourismus und folgen - mehr oder weniger - den entsprechenden Auflagen.

Generell kann jedoch durchaus gesagt werden, dass - im Vergleich zu anderen Regionen Ecuadors (z.B. Baños) - in Vilcabamba sowohl die Betriebe als auch die Kunden mit der natürlichen Umwelt sorgsam umgehen (Hader 2002). Dies steht auch in enger Verbindung

mit dem Stellenwert, den das Versatzstück „Natur“ im Rahmen der imaginären touristischen Geographie des Tales einnimmt.

1.4.4 Ethno- und Ökotourismus im WWW

- **Ethno-Ecotourism in the Saraguro Region** http://www.saraguro.org/tourism.htm: Website zu Menschen in der Saraguro Region, Ekuador http://www.saraguro.org/.
- **Federación de Organizaciones Indígenas de las Faldas del Chimborazo – FOCIFC** http://www.interconnection.org/focifch/: „Conservacion y Ecoturismo, en la Reserva Nacional de Fauna Chimborazo.“
- **The Ethnic Shop** http://www.theethnicshop.com/index.html: „The Ethnic Shop´s mission is the promotion of the region´s (Ecuador) art, handcrafts and jewelry, among other initiatives, as sustainable alternatives to the destruction of the environment.“
- **GEMEK** http://www.achiyacu.org/: „Community-Based Ecotourism in the Upper Amazon Napo Province, Ecuador. The GEMEK founders speak Quichua as their native language and are proud of their cultural background. GEMEK is fully registered and licensed with the tourism board of Ecuador (CETUR) and its guides are approved as professionals by CETUR.“
- **Yandup – Etnoecoturismo** http://yandup.tripod.com/: Ein ethno-ökologisches Tourismusprojekt der Dobbo Yalla Föderation (Kuna) http://dobboyala.org/.
- **Indigenous Tourism Rights International** http://www.tourismrights.org/: „Indigenous Tourism Rights International, formerly the Rethinking Tourism Project, is dedicated to collaborating with Indigenous communities and networks to help protect native territories, rights and cultures. Our mission is to facilitate the exchange of local experiences in order to understand, challenge and take control of the ways in which tourism affects our lives.“
- **Exploring Ecotourism Resource Guide** http://www.planeta.com/ecotravel/etour.html: „The Planeta.com website http://www.planeta.com deals broadly with environmental travel around the globe. This section is always a work-in-progress intended for travelers, researchers and entrepreneurs interested in exploring ecotourism. We explore both the definitions as well as the applications. Regional profiles are included as well as useful references. The goal is to have this document in print by the beginning of 2003.“
- **Asociación Ecuatoriana de Ecoturismo** http://www.ecoturismo.org.ec/ „La Asociación Ecuatoriana de Ecoturismo – ASEC fue fundada en 1991, por un grupo de empresarios, conservacionistas y catedráticos con una clara visión del desarrollo de la actividad en Ecuador y en el mundo. La misión de ASEC es: Promover la Armonía entre el Turismo, la conservación y la sociedad. Uno de los principales objetivos de ASEC es generar herramientas útiles que apoyen al desarrollo de sus miembros, y al mismo tiempo al desarrollo sostenible del ecoturismo.“

1.5 Bibliographie

- Abram, S., Waldren, J. und D. V.L. Macleod (Hrsg.) 1997: *Tourists and Tourism. Identifying with People and Places.* Oxford & New York: Berg.

- Appadurai, Arjun (Hrsg.) 1986: *The Social Life of Things*.
- Appadurai, Arjun 1996: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis and London, University of Minnesota Press.
- Bhabha, Homi K. 1994: *The Location of Culture*. Routledge, London & New York.
- Breidenbach, Joana und Zukrigl, Ina 1998: *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt.* München, Kunstmann.
- Crain, Mary 1996: Negotiating Identities in Quitos Cultural Borderlands. Native Women s Performances for the Ecuadorean Tourist Market. In: Howes, David (Hrsg.), *Cross-Cultural Consumption.Global markets, local realities.* London & New York: Routledge, 125-137.
- Eder, Walter 1991: Zu Hause in der Fremde? Der Verlust der Raumerfahrung als Verlust des Erfahrungsraums beim Reisen. In: Schäffler, Ottfried, *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung.* Opladen: Westdeutscher Verlag, 158-172.
- Gupta, Akil und Ferguson, James 1997: Introduction. In: dies. (Hrsg.), *Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era*. Duke University Press: 1-29.
- Graburn, Nelson 1989: Tourism. The Sacred Journey. In: Smith, Valene (Hrsg.) *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Hastrup und Fog Olwig (Hrsg.) 1997: *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object.* London & New York, Routledge.
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Braukämper, Ulrich (Hrsg.) 2002: *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin, Reimer Verlag.
- Hennig, Christoph 1999: *Reiselust. Touristen, Tourismus und Urlaubskultur.* Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Hirsch, Eric (Hrsg.) 1995: *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- Howes, David (Hrsg.) 1996: *Cross-Cultural Consumption. Global markets,local realities.* London & New York: Routledge.
- Kremser, Manfred 1999: Cyber Anthropology und die neuen Räume des Wissens. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien*, Bd.129: 275-290.
- Mac Cannell, Dean 1976: The Tourist. A New Theory of the Leisure Class. New York.
- Mader, Elke 2002: Reisende zwischen den Welten. Schamanismus und Globalisierung in Lateinamerika. In: Gabbert, Karin et.al. (Hrsg.), *Religion und Macht*. Jahrbuch Lateinamerika Analysen Berichte 26, Münster, Westfälisches Dampfboot: 69-86.
- Mader, Elke 2003: Detrás de los Nevados: Paisaje, Cultura y Turismo en el Ecuador. In: Gugenberger, Eva (Hrsg): *Comunicación intercultural en América Latina. Del conflicto al diálogo?* Hispano-Americana Bd.32, Peter Lang Verlag:125-140.
- Mader, Elke 2004: Lokale Räume, globale Träume. Tourismus und Imagination in Lateinamerika. In: Halbmayer, Ernst und Elke Mader (Hrsg.), *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raums in Zeiten der Globalisierung*. Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika Instituts, Frankfurt/Main, Brandes & Apsel.
- Meethan, Kevin 2001: *Tourism in global society. Place, culture, consumption*. Houndmills & New York, Palgrave

- Murphy, Robert 1960: *Headhunter`Heritage. Social and Economic Change among the Mundurucu Indians*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Parkin, David 1998: Foreword. In: Lovell, Nadia (Hrsg.): *Locality and Belonging.* New York & London, Routledge: VIII-XIV.
- Perrin, Michel 1997: Bordados femeninos, palabras masculinas. In: Perrin, Michel und Marie Perruchon (Hrsg.): *Complementaridad entre Hombre y Mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia.* Quito, Abya Yala:169-182.
- Reinberger, Brigitte 2002: Maya Spiritualität und Globalisierung. Diplomarbeit, Universität Wien
- Selwyn, Tom (Hrsg.) 1996: *The Tourist Image. Myths and Myth Making in Tourism.* Chichester, New York: John Wiley&Sons.
- Tice, Karin 1995: *Kuna Crafts, Gender and the Global Economy*. Austin, University of Texas Press.
- Tice, Karin 2002: Kuna Molas and the Global Economy. 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: 219-224.
- Tucker, Hazel 1997: The Ideal Village: Interactions through Tourism in Central Anatolia. In: Abram, S., Waldren, J. und D. V.L. Macleod (Hrsg.), *Tourists and Tourism. Identifying with People and Places.* Oxford & New York: Berg: 107-128.
- Urry, John 1995: *Consuming Places*. London & New York, Routledge
- Vickers, Adrian 1996: *Bali - Ein Paradies wird erfunden.* Bielefeld, ReiseKnowHow - Rump Verlag.
- Wolf, Eric 1986: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400.* Frankfurt/Main & New York, Campus.