

Ethnologische Mythenforschung.

Theoretische Perspektiven und Beispiele aus Lateinamerika.

1 Das Erzählen einer Geschichte

Das Erzählen einer Geschichte ist eine **poetische und intellektuelle Auseinandersetzung mit der Welt**. Es bringt Denken und Fühlen zum Ausdruck, ermöglicht Einblicke in verschiedene Lebensentwürfe und führt die Seele auf Reisen. In dieser Form kann man sich dem Schönen wie dem Entsetzlichen, der Freude und der Angst, dem Guten wie dem Bösen annähern.

Erzähltraditionen aller Zeiten - von Homer bis Hollywood - vermitteln **Ideen, Vorstellungen und Normen** wie sie in verschiedenen sozialen und kulturellen Gefügen zum tragen kommen. Sie zeigen ein breites **Spektrum von Bewertungen** bestimmter Eigenschaften, Ereignisse und Handlungen, wollen das Denken und Fühlen ihres Publikums beeinflussen und es gleichzeitig unterhalten.

Mythen sind **multidimensionale Gebilde**, deren vielstimmiger Diskurs in einem breiten Spektrum von Definitionen, Analysen und Interpretationen reflektiert wird. Sie sind generell der Lebenswelt jener Menschen verbunden, die sie weitergeben und gestalten, sie erklären Natur und Übernatürliches, berichten von Menschen, Göttern, Geistern und Dämonen, vom Ursprung der Dinge und von den Regeln des Zusammenlebens in einer bestimmten Gesellschaft. Ferner sprechen sie oft über Gefühle, Wünsche oder Konflikte, die Menschen in verschiedenen Kulturen auf ähnliche Weise berühren.

1.1 Das Undefinierbare des Mythos

„Die Begriffe Mythos und Mythologie sind nach wie vor umstritten, obgleich es in der Ethnologie, der Religions- und Literaturwissenschaft kaum ein Sujet gibt, über das so viel geforscht worden ist wie über den Mythos.“ (Zinser 1992:147)

Bei Mythen handelt es sich meist um **sprachliche Texte oder Erzählungen**, die oft in Prosa oder als Epos vorliegen. Diese Aussage bildet laut Zinser den einzigen minimalen Konsens der verschiedenen Projekte einer Definition des Mythos, mit dem allerdings wenig anzufangen ist.

Alle darüber hinausgehenden Differenzierungen geben bereits Anlass zu **Kontroversen**. So z.B. auch die zunächst unproblematisch klingende Kategorisierung von Mythen als **„traditionelle Texte“**, also als Texte, die einer kollektiven Überlieferung angehören: Die Bezeichnung führt jedoch sofort „in Teufels Küche“, und zwar einerseits mitten in die Debatten um den Begriff der Tradition, andererseits in die Diskussionen um das Verhältnis von kollektiver „Tradition“ und individueller Gestaltung in bezug auf mythische Texte.

Die Schwierigkeiten bei der Definition des Mythos stehen in Zusammenhang mit der **großen Bandbreite von theoretischen Perspektiven**, aus denen diese Erzählungen betrachtet werden können, reflektieren aber auch besondere Eigenschaften des Mythos. Mythen sind vielstimmige und vieldeutige Diskurse, die sich einer eindeutigen bzw. eindimensionalen Definition entziehen. Dies wurde bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts vom Ethnologen Paul Ehrenreich kommentiert.

Auch der Religionswissenschaftler Mircea Eliade zweifelt daran, ob man eine einzige Definition des Mythos finden könne, die imstande wäre, alle Typen und Funktionen des Mythos in allen Gesellschaften zu umfassen, denn:

„Der Mythos ist eine äußerst komplexe kulturelle Realität, die sich aus vielen und einander ergänzenden Perspektiven erörtern und interpretieren läßt.“ (Eliade 1988/1963: 15)

Der Philosoph und Soziologe **I.C. Gulian** schließt sich dieser Meinung an und fügt hinzu: *„Fast alle Deutungen, die dem Mythos bis heute gegeben wurden, haben das eine oder andere seiner Momente, diese oder jene seiner Funktionen erfaßt.“ (Gulian 1971:11)* Weiters betont er, dass die Vielschichtigkeit des Mythos auch nach einer *„elastischen Methode verlangt, welche frei ist von präformierten oder deformierten Auffassungen, wie sie häufig aus der Beschränktheit des Fachdenkens entstehen.“ (Gulian 1971:12)*

Die verschiedenen Definitionen und Theorien sind demnach immer auch **Deutungen des Mythos**, die sich meist auf unterschiedliche Kriterien (Form, Inhalt, Funktion oder Kontext - vgl. Kirk 1984: 49-51) beziehen. Der Altphilologe **G.S. Kirk**, der sich in erster Linie mit der antiken Mythologie beschäftigt, warnt ausdrücklich vor einer Reduktion des Mythos auf eine einzelne theoretische Position.

Die Auseinandersetzung mit Inhalten und Formen von Mythen findet in unterschiedlichen Kontexten statt und verfolgt eine große Bandbreite von Zielen.

1.1.1 Zitat Ehrenreich

„Erfahrungsgemäß kann man in der Mythologie wegen ihrer proteusartig wechselnden Gestalten - und Situationsfülle tatsächlich von verschiedenen Gesichtspunkten aus scheinbar alles erklären, namentlich wenn alles Passende hervorgehoben, das nicht Passende als verderbt unbeachtet gelassen wird.“ (Ehrenreich 1915: 2)

1.1.2 Zitat Kirk

„Der größte Fehler der modernen Mythenforschung liegt darin, dass sie meist aus einer Reihe angeblicher Universaltheorien besteht, die sich gegenseitig ausschließen, wobei ein jede durch eine beliebige Anzahl von Gegenbeispielen leicht widerlegt werden kann. Dennoch scheinen die meisten dieser Theorien einige Mythen erhellt zu haben: zum Beispiel jene, die eine besondere Form aufweisen, oder jene, die mit einer besonderen Gemeinschaft oder Kultur verbunden sind. Immerhin kann eine Theorie nur dann Fuß fassen, wenn es bestimmte Phänomene gibt, auf die sie sich in der einen oder anderen Weise bezieht. Trotzdem bin ich der Überzeugung, dass es nicht nur eine einzige und alles umfassende Mythentheorie geben kann - außer vielleicht der Theorie, dass solche Theorien mit Notwendigkeit falsch sind.“ (Kirk 1970: 37)

1.2 Kontexte und Ziele der Beschäftigung mit Mythen

Erkenntnisse können im Rahmen verschiedener Formen der Beschäftigung mit Mythen und anderen traditionellen Erzählungen gewonnen werden. Die Auseinandersetzung mit ihren Inhalten und Formen findet in unterschiedlichen Kontexten statt und verfolgt eine große Bandbreite von Zielen.

- Die **wissenschaftlichen Untersuchungen** von Mythen und traditionellen Erzählungen erstrecken sich auf die Forschungsfelder verschiedener akademischer Fachdisziplinen (Philologie, Philosophie, Theologie, Kultur- und Sozialanthropologie, Linguistik, Archäologie, Geschichte, Religionswissenschaft, Psychologie, Kognitionsforschung).
- Mythen und Erzählungen werden nicht nur im abendländischen akademischen Kontext erforscht und interpretiert, sondern bilden in vielen Gesellschaften einen wichtigen Aspekt von **Erkenntnisfindung und Kreativität**. Dazu zählt der Prozess der „**Produktion**“ von Mythen und traditionellen Erzählungen, die von bestimmten Personen gelernt, gestaltet, erzählt oder gesungen und an andere weitergegeben werden. Ferner bilden die Inhalte der Mythen einen integralen Bestandteil des Wissensgefüges verschiedener Kulturen und stellen oft die **Grundlage für Weltbild und Religion** dar.

Die verschiedenen Kontexte der Auseinandersetzung mit Mythen kommen auch in der Forschungsgeschichte zur Mythologie in Lateinamerika zum Ausdruck.

Beispiele für **Kontexte und Ziele** der Beschäftigung mit Mythen:

1.2.1 spezifisches Wissensgefüge

Beschäftigung mit Mythen im Rahmen eines spezifischen Wissensgefüges über die Welt (z.B. Kosmologie, Ritual, Religion und Ethik).

Die Kenntnis und Interpretation von Mythen bildet in vielen Kulturen die **Basis für wichtige Rituale in verschiedenen Lebensbereichen** (z.B. Initiationsriten, religiöse Zeremonien). In diesem Sinne beschäftigen sich z.B. **religiöse SpezialistInnen** mit den Inhalten und Botschaften von Mythen, gewinnen **spirituelle sowie intellektuelle Erkenntnisse** und interpretieren sie u.a. im Rahmen von Schamanismus, Theologie oder Kosmologie.

1.2.1.1 Wissen und Symbolsysteme in der inkaischen Gesellschaft

Im *Tawantinsuyu* (Inka-Reich) wurde **Wissen oral weitergegeben**, dafür waren eine Reihe von SpezialistInnen zuständig:

- *Kamachik Kamayuk*. – Rechtsgelehrte
- *Janpichik Kamayuk* oder *Yahak* – traditionelle Ärzte
- *Wasichik Kamayuk* – Architekten und Baumeister
- *Yakuchik Uamayuk* – Spezialisten für den Bau von Bewässerungsanlagen
- *Kipu-Kamayok* Fachleute in der Handhabung der *kipus* (Aufzeichnungen in Knotenschrift)
- *Amauta* – Weise und Philosophen
- *Willak Umus* oder *Yachak* – geistige Führer und Schamanen

- *Arawiku* – Dichter
- *Shuyuk* – Maler
- *Takik* – Sänger
- *Aranwa* – Schauspieler
- *Aya Uma* – Pantomimen

(Kowii 2003)

Einige dieser Spezialisten - vor allem die Weisen und Philosophen, die geistigen Führer, Dichter, Maler, Sänger und Schauspieler - trugen auch die **Verantwortung für die Bewahrung des Wissens, der Erinnerung und der Geschichte** der Quechua. Wissen wurde immer gleichzeitig in vielerlei Formen festgehalten, unter anderem auch in Symbolsprachen wie dem *kipu*. So gehörte - ihren jeweiligen Aufgabenbereichen entsprechend - auch das Beherrschen von verschiedenen Symbolsystemen zu ihren Qualifikationen.

Dabei handelte es sich um **Kenntnis und Anwendung materieller, mündlicher und spiritueller symbolischer Systeme**.

Unter **materiellen Symbolsystemen** versteht man hier jene Gefüge von Zeichen und Bedeutungen, die als eine Art Schrift durch verschiedene Materialien verdinglicht zum Ausdruck gebracht werden, etwa durch Knotenschnüre (*kipu*), aber auch durch Keramik, Weberei, Körper- oder Gesichtsbemalung. Die mündlichen Zeichensysteme sind direkt mit der gesprochenen Sprache und verschiedenen literarischen Ausdrucksformen, u.a. auch mit den Mythen verbunden.

Die **spirituelle Symbolkunde** bezieht sich auf die Deutung von Omen, Träumen, Visionen und anderen Erfahrungen und Ereignissen; sie bildete einen wichtiger Aufgabenbereich der Weisen und der geistigen Führer. Wissen wurde generell in mehreren Zeichensystemen kodifiziert, die einzelnen Personen mussten also immer mehrere Kommunikationssysteme beherrschen. (Kowii 2003)

1.2.1.1.1 Amauta

Als *amauta* bezeichnete man in der inkaischen Gesellschaft Personen, die über besondere **Fähigkeiten und Kenntnisse in verschiedenen Bereichen von Dichtung und Wissenschaft** verfügten. *Amauta* waren Autoren der großen dramatischen Dichtungen, gleichzeitig aber auch politische Akteure, Ratgeber, Historiker und Philosophen. Der Chronist Inca Garcilaso de la Vega (16. Jahrhundert) beschreibt ihren Wirkungsbereich folgendermaßen:

„Die amautas wussten sehr viel und beherrschten viele Künste: sie waren Philosophen, sie schufen Komödien und Tragödien, die an hohen Feiertagen vor den Königen (inka) und dem Hof aufgeführt wurden. Die amauta gehörten nicht zu den Untertanen, sie waren Inka und Adelige, Söhne von Fürsten (curacas), manchmal auch selbst Fürsten und militärischen Führer (capitanes). In den Tragödien stellten sie oft ihre eigene Geschichte dar, denn das Theater handelte von militärischen Ereignissen, von Triumpfen und Siegen, vom Ruhm und der Größe der Könige (inka) in vergangenen Zeiten und von anderen Heldentaten.“ (Garcilaso de la Vega in Alcina Franch 1989:12).

Zu den Aufgaben der *amauta* gehörte auch das **Bewahren und die Weitergabe der Geschichte der Inka** sowie das Verfassen von Triumphhymnen und von Dankesgesängen an die Götter. Sie waren oft auch *kipu kamayok*, Experten für die **Kodifizierung von Wissen in kipun (Knotenschnüren)**. Darüber hinaus waren die *amauta* für die Ausbildung

der jungen Adeligen zuständig und galten als oberste Autorität in Fragen der Moral sowie in bezug auf die philosophischen Prinzipien, die das Leben in der Gesellschaft bestimmten.

1.2.1.1.2 Arawiku

Als *arawiku* bezeichnete man in der inkaischen Gesellschaft Personen, die Lieder und Gedichte mit einem bestimmten Inhalt (*arawi*) verfassten. Ihre Dichtungen thematisierten nicht militärische und historische Ereignisse, sondern brachten persönliche Gefühle und Empfindungen zum Ausdruck. Der Begriff *arawi* bezieht sich auf verschiedene Formen der Poesie, die Freude oder Traurigkeit ausdrücken, insbesondere aber auf **Liebeslyrik**. Einige Autoren engen diese Gattung noch stärker ein und definieren *arawi* als „Gedicht oder Lied, das die traurigen Gefühle der Liebe (*la tristeza del amor*), das Verlassenwerden und den Liebesschmerz zum Thema hat.“ (Alcína Franch 1989:16).

Die DichterInnen dieser Form von Poesie, die *arawiku*, waren nicht auf den Adel beschränkt, sondern konnten allen gesellschaftlichen Schichten angehören.

1.2.2 Mythos und Geschichte

Beschäftigung mit Mythos und Geschichte, die Verflechtungen auf verschiedenen Ebenen aufweisen. Dazu zählt die Tätigkeit von Gelehrten, denen die Weitergabe der Geschichte ihrer Gesellschaft obliegt, die mündliche oder schriftliche Überlieferung von Ereignissen der Vergangenheit, den Ursprüngen ihrer Gesellschaft oder ihres Herrschergeschlechts (z.B. die *amauta* und *kipu kamayuk* im Inka Reich).

Ein akademisches Untersuchungsfeld zu diesem Themenkomplex bilden Studien über die **Interpretation historischer Ereignisse** und das **Geschichtsbewusstsein** verschiedener Kulturen wie es in Mythen und Erzählungen zum Ausdruck kommt. Eine Auseinandersetzung mit den Geschichten über die Vergangenheit kann auch dazu dienen, bestehende politische Verhältnisse zu festigen oder diese zu untergraben.

1.2.3 Erklärung von sozialen Prozessen und Symbolsystemen

Beschäftigung mit Mythen als Teil der Beschreibung, Interpretation und Erklärung von gesellschaftlichen Prozessen und Symbolsystemen.

Mythen und Erzählungen stellen einen Schlüssel zum **Verständnis fremder Kulturen** dar, da sie vielstimmige Diskurse zur Lebenswelt einer Gesellschaft darstellen. Sie reflektieren Sprache, Denkweisen, Bewertungen, religiöse Konzepte und soziale Normen. In diesem Sinne werden sie vor allem von der kultur- und sozialanthropologischen Mythenforschung untersucht, z.B. im Rahmen der soziologischen Theorie des Mythos.

1.2.4 Missionierung

Beschäftigung mit Mythen zum Zweck der Missionierung.

Das Forschungsinteresse von Missionaren wurde (und wird) meist von dem Wunsch geleitet, die Heiden zum christlichen Glauben zu bekehren. Mythen geben Einblick in die lokale

Religion und können dazu verwendet werden, diese effizient zu bekämpfen. Sie werden in verschiedenen Kontexten für die Missionierung instrumentalisiert, z.B. um die christlichen Lehren durch lokale mythische und religiöse Konzepte zu verbrämen, damit sie leichter rezipiert werden.

Die meisten frühen Quellen zur Mythologie der indianischen Kulturen in Lateinamerika sowie viele neuere Mythensammlungen stammen von Missionaren und reflektieren das Spannungsfeld von Zerstörung und Dokumentation von indianischen Glaubenssystemen und Mythologien durch das Christentum.

1.2.5 allgemein menschliche Eigenschaften

Beschäftigung mit Mythen zum Zweck der Erforschung allgemein menschlicher Eigenschaften.

Solche Untersuchungen konzentrieren sich vor allem auf psychische und intellektuelle Prozesse. Struktur und Symbolik von Mythen geben u.a. Aufschluss über die **Dynamik des menschlichen Denkens**. Sie werden in diesem Zusammenhang u.a. aus sprachwissenschaftlicher Perspektive (Strukturalismus, z.B. Claude Lévi-Strauss) untersucht und haben in einigen Forschungsfeldern der Psychoanalyse große Bedeutung (z.B. bei C.G. Jung).

1.3 Bibliographie

- Alcína Franch, José 1989: *Mitos y literatura quechua*. Madrid: Alianca Editorial.
- Ehrenreich, Paul 1915: *Die Sonne im Mythos*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Eliade, Mircea 1988 (1963): *Mythos und Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Gulian, C.I. 1971: *Mythos und Kultur - Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Wien/Frankfurt/Zürich: Europa Verlag.
- Kirk, G.S. 1970: *Myth - Its Meaning and Function in Ancient and other Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G.S. 1973/1984: On Defining Myth. In: Dundes, Alan (Hg.), *Sacred Narrative - Readings in the Theory of Myth*. Berkeley: University of California Press: 53-61.
- Kowii, Ariruma 2003: Das Quechua. Von der Oralliteratur zur Schriftliteratur. In: Mader, Elke und Helmuth Niederle (Hrsg.), *Die Wahrheit ist weiter als der Mond. Europa-Lateinamerika: Literatur, Migration, Identität*. Wien: WUV.
- Mader, Elke und Gippelhauser Richard (Hrsg) 1989: Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Südamerika. *Zeitschrift für Lateinamerika Wien 34* (Sondernummer).
- Zinser, Hertmut 1992: Theorien des Mythos. In: Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.), *Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven*. Frankfurt/Main & New York: Ed. Qumran im Campus Verlag: 147-161.

2 Definitionsversuche und Theorien des Mythos



Orte und Akteure in Mythen der Quichua del Agaurico.
Foletti-Castegnaro 1993: 21.

Die Vielstimmigkeit von Mythen geht Hand in Hand mit einem breiten Spektrum von Theorien, was ein Mythos sei und welcher Stellenwert ihm im Gefüge von Denken und Handeln zukommt. Dabei stehen einerseits **verschiedene Fragestellungen** im Vordergrund der Betrachtung, andererseits werden **unterschiedliche Methoden** benützt, um die jeweiligen Fragen zu beantworten.

Einige Ansätze sind zwar im Rahmen der Geschichte der Mythenforschung von Interesse, für die gegenwärtige Forschung aber kaum mehr relevant. Die meisten Theorien und Methoden - von denen hier nur eine Auswahl näher behandelt wird - existieren jedoch weiterhin mit- und nebeneinander und fließen auf verschiedenen Ebenen in die aktuelle wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Mythen ein. Die verschiedenen theoretischen Strömungen und ihre Bedeutung kommen auch in der Forschungsgeschichte zur Mythologie in Lateinamerika zum Ausdruck.

2.1 Mythen, Märchen, Sagen - die typologische Zuordnung

Die typologischen Definitionen versuchen ein **analytisches Raster** zu erstellen, das **interkulturelle vergleichende Studien** erleichtern soll. Aus ethnologischer Perspektive sind sie aber oft wenig hilfreich. Heute wird neben dem Begriff Mythen oft allgemein der Begriff Erzählungen bzw. Erzähltraditionen (*narratives bzw. traditional narratives, indigenous narratives etc.*) verwendet.

2.2 Der Mythos als vorwissenschaftliche Erklärung

Mythen wurden im **19. und frühen 20. Jahrhundert** oft als Ausdruck von mangelnden Einsichten in die „realen“ = naturwissenschaftlich begründeten Ursachen der Phänomene und als Ausdruck eines „**prälogischen Denkens**“ gewertet. Diese Theorien standen meist in Zusammenhang mit **evolutionistischen Modellen** in den Sozialwissenschaften und der Betrachtung von "Naturvölkern" als frühe und primitive Stadien der Menschheits- und Kulturentwicklung.

Diese These vertrat auch die Schule der Naturmythologen, deren Vertreter Mythen in erster Linie als **(falsche) Erklärungsmodelle für Naturprozesse** erachteten.

2.3 Der Mythos als Kulturmerkmal

Seit dem 19. Jahrhundert bringt die ethnologische (Mythen-) Forschung der **Verbreitung und den Strömen von kulturellen Phänomenen und Merkmalen** großes Interesse entgegen. Diese Fragestellungen stehen in engem Zusammenhang mit der **motivvergleichenden Mythenforschung** und wurden aus unterschiedlichen Perspektiven behandelt, z.B. im Sinne des **Diffusionismus**, der Beschäftigung mit Kulturkreisen oder Kulturarealen oder der Analyse von **cultural flows im Kontext von Transnationalismus und Globalisierung**.

Diese theoretischen Ansätze wurden auch in Bezug auf Mythen und Erzählungen angewandt u.a. im Rahmen der **historischen bzw. historisch geographischen Schule**. Sie werden oft mit einer **vergleichenden Methodik** untersucht, wobei dem Motiv-Vergleich großer Stellenwert zukommt. Andere Fragestellungen in diesem Zusammenhang beschäftigen sich u.a. mit Veränderungen, **Synkretismus und Hybridisierung** im Rahmen der Mythologie.

2.4 Der Mythos als "gelebte Realität"

Mit seiner Aussage „*myth is not a story told, but a reality lived*“ formulierte der Ethnologe **Bronislaw Malinowski** einen zentralen Grundsatz der **soziologischen Theorie des Mythos**, die primär von Vertretern der **britischen Social Anthropology** entwickelt wurde.

Sie betont in erster Linie die **Funktion von Mythen in einem sozialen Gefüge**, vor allem zur **Legitimation** von sozialen Regeln oder religiösen Praktiken und als **Vorbild** für richtige Handlungsweisen. Mythen sollen demnach in ihrem spezifischen gesellschaftlichen Kontext untersucht werden. Diese Zugangsweise stellt bis heute eine der wichtigsten Pfeiler der ethnologischen Mythenforschung dar.

2.5 Der Mythos als Ausdruck von Religion und Ritual

Fragen nach den **Verflechtungen von Mythos, Religion und Ritual** bilden eine Konstante der Mythenforschung seit dem 18. Jahrhundert. Besonders großes Interesse galt immer wieder dem Verhältnis von Riten und Mythen, das von vielen Forschern als homologe Beziehung konzipiert wurde.

Mythen werden weiters oft als **Beglaubigung von Ritualen** angesehen, die beiden Bereiche werden auch gemeinsam als **Ausdruck des Weltbilds** (als „gestaltete Welterkenntnis“ - Jensen 1951) untersucht. Die Analyse von Mythen in ihrem religiösen und rituellen Kontext wird heute aus verschiedenen theoretischen Perspektiven betrieben und stellt weiterhin einen Schwerpunkt der Mythenforschung dar.

2.6 Der Mythos als sprachliches Gefüge

Seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts wurden Mythen aus sprachwissenschaftlicher Perspektive mit den entsprechenden Theorien und Methoden erforscht (vor allem Morphologie, Strukturalismus, Semiologie, Semiotik).

Der bekannteste Vertreter dieser Forschungsrichtung ist Claude Lévi-Strauss dessen umfangreiches Werk der **strukturellen Mythologie** weniger auf regionale und kulturspezifische Detailstudien ausgerichtet ist, sondern die Mythen des indigenen Amerika als ein weitgespanntes **Netz logischer Transformationen** behandelt. Seine Theorien und Methoden liefern wichtige Impulse für viele Bereiche der Mythenforschung und werden breit rezipiert.

2.7 Der Mythos als Darstellung des Anderen

Mythen thematisieren oft die Beziehung des Eigenen zum Anderen/Fremden, und zwar sowohl zum Anderen in der eigenen Gesellschaft (z.B. zum anderen Geschlecht, zu anderen Verwandtschaftsgruppen, anderen sozialen Schichten und Klassen etc.), als auch zu anderen Kulturen oder Wesenheiten (z.B. die Beziehung Mensch/Natur, Mensch/Übernatürliches).

In bezug auf Lateinamerika betrifft dies sowohl die **europäischen Mythen über die „Neue Welt“** mit ihren Amazonen, Wilden und Kannibalen, als auch die **indigenen Mythologien** und ihre verschiedenen Kategorisierungen der Anderen. Dabei geht es nicht nur um andere Menschen und Kulturen im Sinne einer mythischen Ethnographie, sondern um andere nicht-menschliche Wesen (Götter, Geister, Riesen, Ungeheuer etc.), ihr Verhältnis zueinander und zu den Menschen.

2.8 Der Mythos als (falsche) Geschichte

Seit dem 19. Jahrhundert bildet das Verhältnis von Mythos und Geschichte eine wichtige Fragestellung der Mythenforschung, wobei Mythen oft als „falsche Geschichte“ bezeichnet wurden. Es erhebt sich vor allem die Frage, in welcher Form **Mythen auf historische Ereignisse bezug nehmen**.

Zum einen besteht in einigen Gesellschaften eine enge Beziehung zwischen der Weitergabe historischer Überlieferungen (z.B. *oral history*) und mythischen Traditionen, z.B. in der Mythos-Geschichte des Inkareichs.

Zum anderen **interpretieren viele Mythen historische Ereignisse** und stellen sie in einen spezifischen kulturellen Bedeutungskontext. So werden etwa Kontakt und Konflikt zwischen indigener Kultur und den europäischen Kolonisatoren in vielen Mythologien Lateinamerikas thematisiert.

2.9 Der Mythos als Kunstwerk

Mythen werden zwar von einer Generation auf die andere weitergegeben und können als integraler **Bestandteil des symbolischen Bedeutungsgefüges** einer Gruppe verstanden werden, sie werden aber auch von einzelnen Individuen gestaltet.

So stellen Texte und Erzählweisen auch **kreative und künstlerische Ausdrucksformen** dar. Weiters sind Mythen oft eng mit anderen Formen von Kunst verbunden, z.B. mit Theater, Poesie, Malerei, Kunsthandwerk oder (sakraler) Baukunst.

2.10 Bibliographie

- Jensen, Adolf E. 1951: *Mythos und Kult bei den Naturvölkern*. Wiesbaden.

3 Der Lernprozess: Die Erforschung der Mythen in indianischen Kulturen

Der Lernprozess des Abendlands über indianische Kulturen ist eng mit der Geschichte von **Eroberung, Zerstörung und Kolonisation** verbunden, reflektiert aber auch **respektvolles Interesse** für andere Kulturen. In diesem Spannungsfeld bewegt sich auch die Mythenforschung und ihr Erkenntnisprozess. Diese wird hier aus kultur- und sozialanthropologischer Perspektive behandelt und zwar in erster Linie in bezug auf indianische Mythen und Erzählungen aus Südamerika (vgl. auch Niles 1981, Bierhorst 1988: 3-8).

Der Lernprozess umfasst **mehrere Phasen** und eine **große Bandbreite von Perspektiven**, die teilweise in Zusammenhang mit der Entwicklung der theoretischen Strömungen in der Ethnologie stehen. Ein wichtiger Aspekt ist das **Anlegen von Mythensammlungen**, welche die Grundlage für eine wissenschaftliche Analyse bilden. Die Vielfalt der Betrachtungsweisen reflektiert aber auch das dichte Gefüge von Bedeutungen und Funktionen der Mythen und traditionellen Erzählungen, die vielstimmige Diskurse zu verschiedenen Dimensionen der Lebenswelt darstellen.

3.1 Phasen der Forschungsgeschichte

- Während der Conquista und der Kolonialzeit beschäftigten sich in erster Linie Missionare und Chronisten mit der Mythologie der Unterworfenen. Es ist eine Phase der **Zerstörung von Mythen**, aber auch die Zeit der **ersten Aufzeichnungen** indianischer Erzähltraditionen durch Europäer.
- Im 19. Jahrhundert beginnt die naturwissenschaftliche und ethnologische Forschung in Lateinamerika, im Rahmen der ersten großen Feldforschungen bei den "Naturvölkern" werden auch Mythen aufgezeichnet und entsprechend der theoretischen Perspektiven der Zeit wissenschaftlich bearbeitet.
- Neben dem Aufzeichnen von Erzähltraditionen - ein Prozess, der bis heute anhält und keineswegs abgeschlossen ist - beginnt man um 1910 mit den ersten **vergleichenden Studien** der indianischen Mythen, wobei in den folgenden Jahrzehnten die Ansätze der Naturmythologen und motiv-vergleichende Studien großen Raum einnehmen.
- In Zusammenhang mit dem **Konzept der Kulturareale** und der Entstehung des mehrbändigen *Handbook of South American Indians* (Steward 1948) wächst das Interesse an der **Verbreitung** von bestimmten Kulturmerkmalen (u.a. Mythen und ihre Motive), das neue

Impulse für motiv-vergleichende Forschungen und das erstellen von mythologischen Regionen“ setzt.

- Die größte Bandbreite von theoretischen Betrachtungsweisen und Methoden der Mythenanalyse zeigt die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. In diesem Zeitraum entstehen die meisten ethnologischen Arbeiten über Lateinamerika, was auch in einer intensiven Auseinandersetzung mit der Mythologie, z.B. durch Claude Lévi-Strauss, zum Ausdruck kommt.

3.1.1 Missionare und Chronisten

Im Zuge von Conquista und Kolonialzeit zeigten vor allem Missionare und Regierungsbeamte Interesse an der Kultur und den Mythen der indianischen Völker. **Die ersten Mythen, die ein Europäer in Amerika aufzeichnete**, stammen von den Taino der Insel Hispanola (Haiti). **Frater Ramon Pané** dokumentierte sie im Auftrag von Christoph Kolumbus gemeinsam mit anderen Informationen über die Glaubenswelt der Taino-Indianer.

Oft galt das Interesse an den Mythen in erster Linie ihrer Vernichtung, da sie als „Teufelwerk“ und als Ausdruck „heidnischer Götzenanbeterei“ betrachtet wurden. In Mittelamerika führte diese Haltung zur **Vernichtung (Verbrennung) eines Großteils der altamerikanischen Schriften (Kodizes)**. In anderen Regionen gab es nichts zu verbrennen, da die mythischen Traditionen mündlich überliefert wurden (z.B. in ganz Südamerika). Hier wurde in vielen Regionen die Überlieferung durch die generelle Zerstörung der kulturellen und sozialen Strukturen schwer beeinträchtigt.

Missionare und Regierungsbeamte dokumentierten und kommentierten auch Mythen und andere Aspekte der lokalen Kulturen, die entsprechenden Chroniken und Berichte (*relaciones*) wurden in der Folge an übergeordnete Stellen von Staat und Kirche weitergeleitet. Diese Berichterstattung setzte sich während der gesamten Kolonialzeit fort. Die Kommentare zu den Mythen waren meist von der christlichen Weltanschauung, der Verteufelung der einheimischen Religion und kolonialpolitischen Interessen geprägt.

3.1.1.1 Die ersten dokumentierten Mythen in Amerika

Der erste europäische Mythensammler in Amerika war **Frater Ramón Pané**. Seine Dokumentation der Mythologie der **Taino**, einer ethnischen Gruppe der indianischen Bevölkerung der Antillen zur Zeit der Conquista, erscheint in seinem Bericht **„Relación acerca de las antigüedades de los indios“** (Pané 1498/1974). Sie umfaßt verschiedene Erzählungen zur Entstehung der Welt, dem Ursprung der Menschen und den Taten von Kulturhelden. Pané ist manchmal von der Struktur der Erzählungen verwirrt und **skeptisch, ob er die Mythen korrekt aufzeichnet**. Er bemüht sich dabei um **große ethnographische Genauigkeit**:

„Und da sie weder Buchstaben noch Schrift kennen, wissen sie auch diese Fabeln nicht gut zu erzählen, und ich kann sie nicht richtig aufschreiben. Denn ich habe den Eindruck, dass ich Dinge an den Anfang stelle, die eigentlich ans Ende gehören und das Ende zu Anfang erzähle. Aber alles, was ich schreibe, haben sie mir so erzählt, ich schreibe es genauso nieder wie ich es von den Einheimischen gehört und verstanden habe.“ (Pané 1498/1974:26)

Pané verweist auch auf die **„freie Tradition“ der mythischen Überlieferung**, eine Eigenschaft vieler indianischer Erzähltraditionen, die bis heute einen wichtigen Punkt

ethnologischer Reflexionen bildet (vgl. z.B. Münzel 1992). Dabei zeigt er Befremden über die **verschiedenen Variationen**, die er von den Mythen hört. Er führt diese Abweichungen auf Fehler in der Überlieferung zurück, wobei er wiederum das Fehlen von Schrift beklagt:

„Und da sie ja weder Buchstaben noch Schrift haben, können sie (die Mythen) nicht genau so erzählen, wie sie es von ihren Vorfahren gehört haben, und deshalb stimmen ihre Erzählungen nicht überein, und man kann auch nicht ordentlich aufschreiben, von was sie eigentlich handeln.“ (Pané 1498/1974:24)

Retrospektive ergeben die Aufzeichnungen von Pané sehr wohl Sinn und stellen - trotz ihres fragmentarischen Charakters - eine wertvolle ethnologische Quelle dar. So finden sich z.B. in der Mythologie der Taino mehrere Motive und Konzepte, die charakteristisch für die indigenen Mythologien und Weltbilder in Amerika sind.

3.1.1.2 Mythen der Taino

Ramón Pané präsentiert in seiner *„Relación acerca de las antigüedades de los indios“* Nacherzählungen von mehreren Mythen der Taino (Pané 1498/1974: 22-31). Die Erzählungen beinhalten mehrere Motive und Konzepte, die charakteristisch für die indigenen Mythologien und Weltbilder in Amerika sind. Einzelne Aspekte sollen nun an Hand einer zusammenfassenden Nacherzählung einiger Mythen kurz erörtert werden:

In der mythischen Zeit hielten sich die Menschen in Höhlen auf, die von einem Mann (Mácoael) bewacht wurden, bis es entschieden war, an welchem Ort der Insel sie sich ansiedeln sollte. Eines Tages verspätete sich der Wächter und wurde zur Strafe von Sonne (einem göttlichen Wesen) in einen Stein verwandelt.

Auch ein anderer Mann, der die Höhle verließ, um reinigende Kräuter zu sammeln, wurde von Sonne gefangen und in einen Vogel verwandelt.

Schließlich entschloss sich ein Mann (Guahayona), die Menschen aus den Höhlen zu holen. Er nahm zuerst nur die Frauen mit, er überredete die Frauen, ihre Männer und Kinder zurückzulassen und mit ihm wegzugehen - er würde die anderen später holen. Guahayona brachte die Frauen auf die Insel Maitininó und ließ sie dort zurück. Von dieser Insel heißt es, dass dort bis zum heutigen Tag nur Frauen leben. Dann brachte er die Kinder zum Ufer eines Baches und ließ sie dort liegen, sie begannen vor Hunger zu schreien und zu klagen und verwandelten sich in Frösche. Die Männer aber blieben zurück und hatten jetzt keine Frauen mehr.

Guahayona raubte auch gemeinsam mit seinem Schwager die Frauen eines Fürsten und brachte sie ebenfalls nach Maitininó. Als er mit seinem Schwager das Meer in einem Kanu überquerte, stieß er ihn ins Wasser. Er ließ alle Frauen auf der Insel, nur eine, die ihm besonders gefiel, nahm er mit und fuhr mit ihr auf eine andere Insel.

3.1.1.3 Kommentar: Verwandlungen

In den Mythen der Taino werden in verschiedenen Episoden und Handlungskontexten **Menschen in Tiere verwandelt**. Diese Verwandlungen werden in einigen Fällen durch ein **Fehlverhalten der Akteure** selbst ausgelöst (z.B. der Wächter, der zu spät auf seinen Posten kommt - er ist zu beweglich - und von der Sonne in einen Stein verwandelt wird - er muss nun völlig unbeweglich bleiben).

In anderen Fällen werden die Transformationen durch die **Handlungen anderer Personen** ausgelöst: So kommt der Trickster-Held (*Guahayona*) seinem Versprechen nicht nach, die Kinder zu ihren Müttern auf die Insel zu bringen, sondern läßt sie hungrig an einem Bach zurück. Sie schreien hungrig (wie Frösche am Bach) und verwandeln sich in diese Tiere, deren Eigenschaften (bzw. einer ihrer Eigenschaften) sie schon in menschlicher Gestalt angenommen haben.

Aus einer **Vielzahl solcher Transformationen formt sich in der mythischen Zeit die heutige Welt mit ihren Wesen**, die im indianischen Weltbild auch in der Gegenwart sehr eng miteinander verbunden sind.

Das **Konzept der Transformationen** repräsentiert ein **Grundprinzip indianischer Weltbilder** und kommt in der Mythologie, dem Schamanismus und auch dem Konzept der Person sowie im Verhältnis Mensch (Kultur) und Natur zum Ausdruck. Es bezieht sich auch auf die Entstehung der Welt und den Ursprung der Dinge: Von einem **bestehenden Kosmos** ausgehend entsteht die Welt der Gegenwart im Rahmen einer **Reihe von Verwandlungen**. Im Zuge der mythischen Metamorphosen vergrößern sich die Unterschiede zwischen den einzelnen Wesen: Diese betreffen sowohl ihre Gestalt, ihren Lebenswelt wie die Möglichkeiten der Kommunikation untereinander.

Den Wesen der mythischen Zeit kommen im Prozess der Transformationen unterschiedliche Rollen zu, die meist mit **richtigem oder falschem Handeln** in Verbindung stehen. Dummheit, Ungehorsam oder ein Bruch der ethischen und sozialen Normen stehen oft im Mittelpunkt des Geschehens und bewirken Veränderungen. Diese Prozesse führen zur **Genese von Zuständen und Formen**, von Lebensbedingungen und natürlichen Phänomenen, die Geschichten sind auf diese Weise in die Landschaft, in die Fauna und Flora aber auch in die menschlichen Gemeinschaften, in Alltag und Ritual eingeschrieben.

Das Konzept der Transformationen kommt auch in anderen Mythen zum Ausdruck, vgl. z.B.

- Der Shuar und die Wildschweine
- Die Flutmythe der Selk`nam

3.1.1.4 Kommentar: Trickster

Guahayona ist eine zwielichtige und vieldeutige Gestalt. Er ist ein wichtiger Akteur im mythischen Geschehen und der Held einer Reihe von Geschichten, die vom Ursprung der Taino erzählen. Seine Handlungen sind äußerst **ambivalent**. Einerseits setzt er **große Taten**: er holt die Menschen aus den Höhlen und bringt sie in neue Lebensgebiete, später besiegt er auch viele Feinde der Taino, seine Erfolge erringt er durch trickreiche Aktionen. Andererseits schafft er völliges Chaos: Er **trennt Männer, Frauen und Kinder** und stört somit das normale gesellschaftliche Leben empfindlich. Er nimmt auch anderen Männern die Frauen weg und tötet bei diesem Unterfangen seinen Schwager, den er kurzerhand im Meer über Bord wirft. Seine Handlungen sind aber **nicht nur destruktiv, sondern es erwachsen aus ihnen auch Veränderungen und Verwandlungen**, aus denen neue Verhältnisse und neue Wesen (z.B. die Frösche) entstehen.

Guahayona teilt diese Eigenschaften und Handlungsweisen mit vielen weiteren **Trickster Figuren**: Der Trickster ist eine (meist männliche) Figur, die weltweit in vielen Mythologien und Erzähltraditionen auftritt und durch eine Reihe von typischen Eigenschaften und Handlungsweisen charakterisiert wird. Er ist eine **schillernde Persönlichkeit, die geschmeidig die Grenzen zwischen Richtig und Falsch, Gut und Böse, Ernst und Clownerie, Erfolg und Versagen überschreitet**. In mancher Hinsicht verkörpert er „die

Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (Goethe: Faust). In vielen indianischen Mythologien gehört er zu den Kulturheroen der mythischen Zeit, die als Weltgestalter auf der Erde und unter den Menschen lebten.

Oft wird der Trickster in gefährliche Abenteuer verwickelt, die er durch seine Schläue und seine Tricks besteht. Er versinnbildlicht das **Chaos in seiner negativen wie positiven Dimension**, gerät immer wieder in Konflikte mit jenen mythologischen Gestalten, welche die gesellschaftliche und kosmische Ordnung verkörpern, verfügt aber auch selbst über große schöpferische Kraft, die Gutes wie Böses bewirken kann und die Welt in Bewegung versetzt. Er gilt oft als Herr der Kreuzwege, Herr über Leben und Tod, aber auch als Clown, Scharlatan oder als Verführer mit einer besonders starken erotischen Ausstrahlung.

3.1.1.5 Kommentar: Insel der Frauen

Der Trickster *Guahayona* überredet die Taino-Frauen, ihm in ein anderes Land zu folgen und dabei ihre Männer und Kinder zurückzulassen. Er verspricht, alle bald nachzuholen, doch er bricht sein Wort. So bleiben die **Frauen alleine auf einer Insel**, wo sie - so die MythenerzählerInnen der Taino zur Zeit von Kolumbus und Ramón Pané - immer noch leben. Frauen, die ohne Männer in eigenen Dörfern oder auf einer Inseln im Meer oder in einem großen Fluss leben, sind ein **weit verbreitetes Motiv in Nordosten Südamerikas**, besonders bei Karib-SprecherInnen (eine große indigene Sprachgruppe, die viele indianische Gesellschaften umfaßt - vor allem in Venezuela, den Guyana-Staaten und Brasilien).

So erzählen z.B. Mythen der **Kalina und Xikrin** von entlegenen Lichtungen im Wald oder von Inseln im Fluss, die ausschließlich von Frauen bewohnt werden. Die **Frauen** - aus verschiedenen Gründen der Männer überdrüssig - **haben dort ihre eigene Gesellschaft errichtet**, in der sie alle Arbeiten selbst erledigen und oft völlig autonom von den Männern leben. Die Unabhängigkeit vom anderen Geschlecht geht in einigen Mythen sehr weit: Die Frauen legen sich nackt in die Sonne oder in den Wind, und werden so von diesen Naturelementen befruchtet. In anderen Erzählweisen dürfen die Männer ab und zu die Frauen kurz besuchen und mit ihnen schlafen: Werden Kinder geboren, so erhalten die Männer die Knaben, die Mädchen bleiben bei den Frauen (Jara 1988, vgl. auch Magaña 1986, Koch-Grünberg 1921:90-93, Prinz 1999).

Solche Geschichten erinnerten die Europäer an die antike Mythologie über die Amazonen und nährten Vermutungen, dass in Amerika Amazonen (und andere außergewöhnliche Wesen und Monster) lebten (vgl. Kohl 1982, Prinz 1999, Mader 2002).

3.1.2 Pioniere

Karl von den Steinen und **Paul Ehrenreich** publizierten ausgewählte Mythen verschiedener indigener Völker des südlichen Amazonasraums (Steinen 1894, Ehrenreich 1891). Die **erste umfassende Mythensammlung** einer ethnischen Gruppe (Arekuna in der Roroima-Region) lieferte **Theodor Koch Grünberg**, der mehrere Jahre Feldforschungen in verschiedenen Teilen des Amazonasgebiet durchführte (Koch-Grünberg 1920, 1921, 1923). Etwa zur selben Zeit verbrachte **Konrad Theodor Preuss** mehrere Jahre bei den Kogi und Witoto in Kolumbien und untersuchte die Mythologie vor allem in **ihrem religiösen Kontext** (Preuss 1919-1922, 1921-23).

Viele Mythenforscher dieser Epoche z.B. **Paul Ehrenreich**, gehörten der Schule der Naturmythologen an. Paul Ehrenreich kommt darüber hinaus der Verdienst zu, die **erste vergleichende Untersuchung** der oralen Traditionen Südamerikas (in bezug auf Gemeinsamkeiten der Motive) durchgeführt zu haben. In dieser Hinsicht ist er auch als ein Vorläufer der vergleichenden Analysen von **Claude Lévi Strauss** zu betrachten (Oppitz 1993: 187-190).

Andere Fragen bewegten Pater **Martin Gusinde** im Zuge seiner Feldforschungen bei den letzten **Selk'nam in Feuerland**, die - wie viele andere indigene Völker des *Cono Sur* - physisch ausgestorben sind bez. ausgerottet wurden (vgl. Gusinde 1931). Er leistete wichtige Beiträge zur Ethnographie Feuerlands und verfaßte eine umfangreiche (1200 Seiten), profunde und engagierte Beschreibung der Kultur der Selk'nam, die auf mehrjährigen intensiven Feldforschungen aufbaut. Weiters legte er umfangreiche Mythensammlungen an (vgl. auch Wilbert 1975) - darunter eine Flutmythe der Selk'nam.

Gusinde führte auch **motiv-vergleichende Studien** durch (Gusinde 1930), die teilweise von der naturmythologischen Schule und von der „**Wiener Schule**“ beeinflusst waren. Die „Wiener Schule“ war eine kulturhistorische Forschungsrichtung in der Tradition der katholischen Missionsethnologie, für sie repräsentierten Religion und Mythologie der Naturvölker ein frühes Stadium der Menschheitsgeschichte.

3.1.3 Ethnographen und Mythensammler

Viele Mythensammlungen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stammen von EthnologInnen, die sich meist nicht ausschließlich mit der Erzähltradition beschäftigten, sondern an umfassenden **monographischen Studien zu verschiedene Ethnien und Kulturen** arbeiteten. In der Zeit zwischen 1910 und 1950 lieferten z.B. die Arbeiten von den ethnologischen „Allroundern“ **Curt Nimuendajú** und **Alfred Métraux** wichtige Impulse für die Mythenforschung in Lateinamerika. Sie dokumentierten viele lokale Erzähltraditionen und analysierten die **Mythen in ihrem religiösen und sozialen Kontext** (Nimuendajú 1914, 1915, 1946, 1952; Métraux 1931, 1943, 1946a, b).

Die Arbeiten der EthnologInnen leisten zwar einen wichtigen Beitrag zur Dokumentation der Mythologie, werfen aber auch **Probleme** auf. Die Texte der Mythen und Erzählungen wurden im Vergleich zu heutigen Standards oft sehr **mangelhaft aufgezeichnet** - und nicht alle MythenforscherInnen teilen die Haltung von Claude Lévi-Strauss alle Fassungen einer Mythe seien so gut wie jede andere (um die relevanten Strukturen herauszuarbeiten) (Lévi-Strauss 1964, Oppitz 1993: 214, 295-297). So liegen die **Mythentexte in sehr unterschiedlichen Formen vor**: Während einige wenige den Text in der Originalsprache publizierten, liefern andere die Nacherzählung einer Übersetzung, wodurch den ÜbersetzerInnen und EthnologInnen eine aktive Rolle bei der Gestaltung des Textes zukommt. Sie haben somit an der „freien Tradition“ der Überlieferung teil, was natürlich auch zu Fehlern (z.B. Auslassungen) führen kann. Andererseits trugen gerade die kunstvollen Nacherzählungen wesentlich zur Rezeption indianischer Mythen in Europa bei.

Ein gutes Beispiel bildet das Buch „**Indianermärchen aus Südamerika**“ im Eugen Diederichs Verlag, in dem **Theodor Koch Grünberg** - aufbauend auf eigenen Mythensammlungen und solchen anderer Ethnologen - **Mythen mehrere ethnischer Gruppen des Amazonasgebiet nacherzählte und herausgab**, so z.B. die Mythe "Jaguar und Regen" der Taulipang (Koch-Grünberg 1921). Die Sprache der Nacherzählung orientiert sich dabei an europäischen Erzähltraditionen. Die Übersetzung und Nachdichtung von Mythen ist

demnach ein transkulturelles Unterfangen, das Produkt ist multikulturell und ist das Ergebnis einer Interaktion zwischen *mythmakers* und EthnologInnen.

3.1.4 Beispiel: Jaguar und Regen

Es war einmal ein Haus, in dem es nachts sehr heiß und rauchig war, weil die Leute ein großes Feuer im Haus angezündet hatten. Deshalb gingen die Leute vor das Haus, banden dort ihre Hängematten an und schliefen draußen. Weit vom Hause war ein Jaguar. Der Regen begegnete ihm und sagte: „O Schwager, was machst Du da?“ Er antwortete: „Ich mache den Leuten Angst, die dort vor dem Hause sind, damit sie wieder ins Haus gehen.“ Da sagte der Regen: „Die Leute haben keine Angst vor Dir, Schwager!“ Da sagte der Jaguar: „Doch, sie haben Angst! Willst Du es sehen? Ich werde singen rund um das Haus. Gehe hin und höre zu, was die Leute sagen!“ Der Regen ging hin und setzte sich nahe bei den Leuten nieder und horchte, was sie sagen würden. Da sang der Jaguar: „Hö, Hö, Hö, Hö, Hö!“ Die Leute sagten: „Ah, das ist ein Fell für meine Jagdtasche!“ Da sang der Jaguar wieder: „Hö,Hö,Hö!“ Der Regen horchte. Die Leute sagten: „Wir wollen morgen den Jaguar mit Pfeilen schießen!“



Mythischer Jaguar. In Foletti-Castegnaro 1993.

Der Regen ging weg und begegnete dem Jaguar. Der Jaguar fragte ihn: „Was haben sie gesagt, Schwager?“ Der Regen antwortete: „Nichts! Sie haben nichts gesagt!“ Da sagte der Jaguar: „Sie hatten wohl Angst, Schwager?“ Der Regen antwortete: „Nein! Sie hatten keine Angst! Weißt Du, was sie sagten? Sie sagten: Ah, das ist ein Fell für meine Jagdtasche! Sie sagten, sie würden kommen und dich mit Pfeilen schießen! Sie haben keine Angst vor Dir!“ Da sagte der Regen: „Vor mir, ja! Vor mir haben sie Angst!“ Der Jaguar erwiderte: „Nein! Sie haben keine Angst vor Dir!“ Darauf sagte der Regen: „Doch! Willst Du es sehen? Ich will mich bewaffnen, damit du nicht sagen kannst, sie hätten keine Angst vor mir!“

Der Regen ging, sich zu bewaffnen, und befahl dem Jaguar: „Jetzt gehe du hin horchen, Schwager!“ Der Jaguar ging in die Nähe der Leute und setzte sich nieder. Der Regen bewaffnete sich, und es wurde ganz dunkel. Es kam ein starker Wind. Da riefen die Leute:

„Dort kommt Regen!“ Der Regen kam näher, und es fing an stark zu regnen. Da banden die Leute ihre Hängematten los und liefen ins Haus. Der Jaguar bekam den Regen. Da begegnete der Regen dem Jaguar und sagte: „ Hast du es gesehen, Schwager? Sie haben Angst vor m i r, vor d i r nicht!“

So ist es noch heute. Wir haben Angst vor dem Regen, aber nicht vor dem Jaguar.

Mythe der Taulipang (Hochland von Guyana), Koch-Grünberg 1921: 137-138.

3.2 Mythensammlungen und ihre Kontexte

Die Beschäftigung mit Mythen stellt einen komplexen Erkenntnisprozess dar, der oft aus einer **Interaktion von verschiedenen Kulturen und/oder Bedeutungssystemen** erwächst. Der Erkenntnisprozess der akademischen Mythenforschung wird immer von mehreren Personen getragen: Vom Erzähler oder der Erzählerin, Träger einer lokalen Tradition, die Mythen weitergeben und dabei auch interpretieren und gestalten, und von einer Person, die oft nicht dieser Tradition angehört, welche die Mythen aufzeichnet und/oder im Kontext bestimmter Interessen oder Forschungsfragen analysiert und interpretiert.

Die Mythenforschung baut auf guten publizierten Mythensammlungen auf, die waren (und sind) keineswegs vollständig vorhanden. In diesem Sinne ist es bis heute eine wichtige Aufgabe, Erzähltraditionen zu dokumentieren und möglichst zweisprachig zu publizieren, besonders da viele mündliche Traditionen die drastischen kulturellen Veränderungen der vergangenen (und der kommenden) Jahrzehnte nicht überstehen sondern dem Vergessen anheimfallen.

Das Sammeln bzw. Aufzeichnen der Mythen und ihre weitere Bearbeitung können - etwa im Sinne einer klassischen ethnologischen Feldforschung - von ein und derselben Person vorgenommen werden. In vielen Fällen handelt es sich aber um verschiedene Personen. Publierte Mythensammlungen, meist von Missionaren oder EthnologInnen angelegt, werden von anderen WissenschaftlerInnen immer wieder aus verschiedenen Perspektiven bearbeitet. In einzelnen Fällen, wo die lokale mündliche Überlieferung in Vergessenheit geriet, greifen auch indianische Gemeinschaften auf solche Quellen zurück, um alte Traditionen zu revitalisieren. Heute werden auch viele Mythensammlungen von indianischen ForscherInnen erstellt.

3.2.1 Mythentexte

In vielen Fällen wurde bei der Aufnahme von Mythen im Rahmen einer Feldforschung dem Kontext des Erzählens wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Über den namhaften Forscher **Erland Nordenskiöld** wird etwa berichtet, er habe sich während der Mythenrezitationen der Chocó (Argentinien), die sich oft die ganze Nacht hinzogen, schlafen gelegt. Am nächsten Morgen bat er die Mythenerzähler, dieselben Geschichten ihm (und seinem Übersetzer) noch einmal zu erzählen (Wassen 1933: 106-107 in Bierhorst 1988:5).

Nordenskiöld interessierte nur der **Text** des Mythos, nicht die **Performance des Vortrags**. Den Text konnte er unter den gegebenen Umständen und technologischen Standards (kein Tonband, kein Video, keine bilingualen MitarbeiterInnen, die Tonbandprotokolle am Computer transkribieren) nach seiner Methode am besten aufnehmen. Diese Nacherzählungen veröffentlichte er auf Norwegisch und vereinzelt auch auf Deutsch (Nordenskiöld 1912). Nordenskiöld ist kein Einzelfall. Neben dem generell fragmentarischen Charakter der

Dokumentation von Erzähltraditionen, liegen viele Texte nur in den Muttersprachen der EthnologInnen vor, darüber hinaus oft in schwer zugänglichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen.

Einzelne Forscher legten jedoch äußerst großen Wert auf die Genauigkeit bei der Aufnahme und Veröffentlichung von Mythentexten. Besonders hervorzuheben sind hier die Arbeiten von **Konrad Theodor Preuss**, z.B. seine Dokumentation und Bearbeitung von Mythen und Gesängen der Kagaba (Kogi) in der Sierra Nevada in Kolumbien (Preuss 1919-1922). Hier präsentiert er die Texte in Originalsprache mit einer wörtlichen und einer freien Übersetzung, ferner unterzieht er die Mythen einer tiefen Inhaltsanalyse in Bezug auf ihren religiösen Kontext.

Die in den Werken einzelner Ethnologen verstreuten Mythentexte waren (und sind) oft schwer aufzufinden. Eine partielle Lösung für dieses Problem stellen größere Editionsprojekte dar.

3.2.1.1 Editionen von Mythensammlungen

Die allgemein schwierige Quellenlage zur Mythologie Südamerikas war Anlass für ein großes Übersetzungs- und Editionsprojekt von Mythensammlungen, das **Johannes Wilbert** 1970 begann. In der Reihe „The Folk Literature of South American Indians“ veröffentlichte er (ab 1978 gemeinsam mit Karin Simoneau) verschiedene Quellen zu den Erzähltraditionen einzelner ethnischer Gruppen in englischer Übersetzung. Sein Ziel war es, das Quellenmaterial für eine wissenschaftliche Bearbeitung international leichter zugänglich zu machen. Ein weiteres großes Editionsprojekt - die Reihe "**Los Pueblos Indios en sus Mitos**" - wird seit ca. 1990 von der Edition Abya Yala in Quito (Ecuador) betrieben. Durch die Veröffentlichung vieler bedeutender Mythensammlungen und ethnologischer Arbeiten zu dem Thema in spanischer Sprache werden die Texte sowohl der wissenschaftlichen Gemeinschaft als auch den VertreterInnen indigener Kulturen in Lateinamerika zugänglich gemacht.

3.2.2 Mythensammlungen und Editionen indianischer ForscherInnen

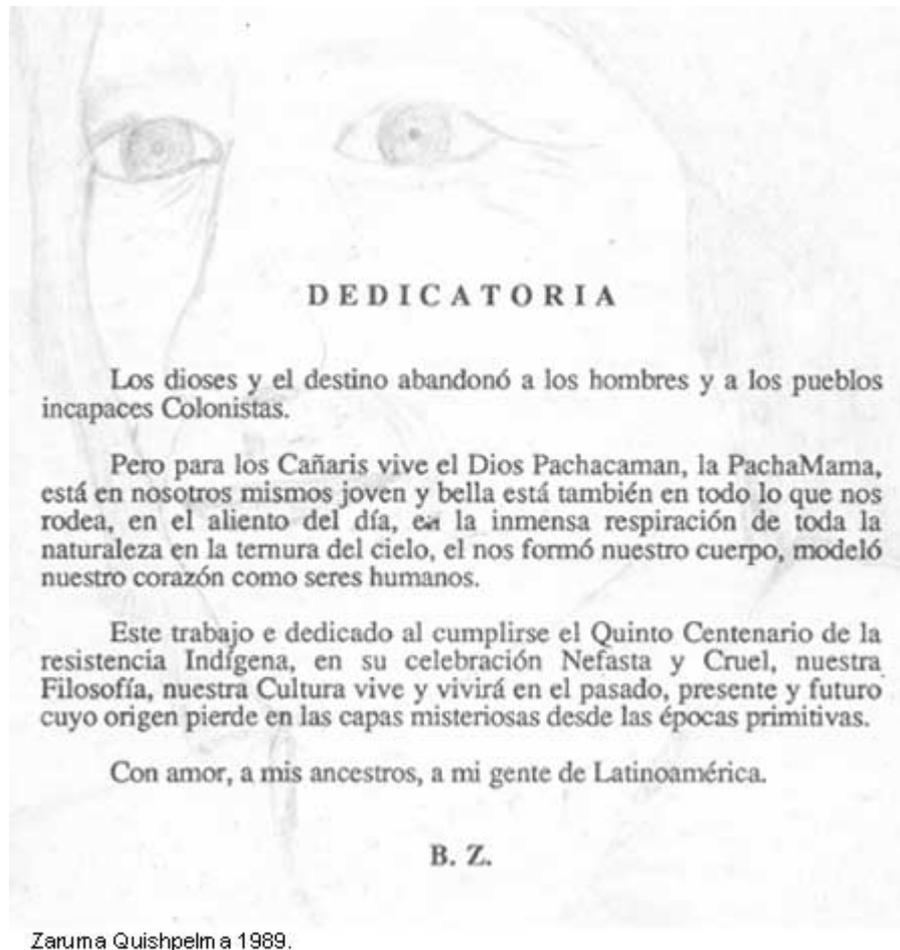
Heute werden immer mehr Mythensammlungen von **Mitgliedern der eigenen Tradition** erstellt, mit Mitteln von NGO's zweisprachig veröffentlicht und teilweise auch analytisch bearbeitet. Meist haben sie zum Ziel in einer Zeit des kulturellen Umbruchs und des Vergessens von mündlichen Überlieferungen das Wissen der Alten schriftlich niederzulegen und auf diese Weise zu erhalten. Oft ein komplizierter Prozess, wie ein Interviewausschnitt mit **Vincente Puwainchir** zeigt, der in seinem Dorf eine Mythensammlung für seine Abschlussarbeit an der lokalen pädagogischen Akademie anlegte (Sucúa, Ecuador, 1990):

„Wenn ich Mythen oder Gesänge aufnehme, wollen viele Leute nicht erzählen, sie schämen sich und glauben, man wird sie auslachen. Sie schämen sich, da muss ich zuerst selbst über diese Dinge sprechen, ein Lied singen und zeigen, dass ich es ernst nehme.

Dann kann man manchmal die Alten motivieren, Gesänge zu singen oder eine Mythe zu erzählen, doch oft weigern sie sich und erzählen nichts.

Andere wieder sagen: „Ich bin Shuar und bewahre meine Kultur.“ Sie erzählen gerne Mythen, sie stehen um 4 Uhr morgens auf und rufen die Kinder zusammen um Mythen zu erzählen. So unterweisen sie ihre Kinder und lehren sie, was sie tun oder lassen sollen.“

3.2.2.1 Vorwort zu einer Mythenedition der Canar in Ecuador



3.3 Bibliographie

- Bierhorst, John 1988: *The Mythology of South America*. New York: Quill/William Morrow.
- Ehrenreich, Paul 1891: *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*. Berlin: Spermann.
- Gusinde, Martin P. 1930: Das Brüderpaar in der südamerikanischen Mythologie. *Acta des 23. Internationalen Kongresses der Americanisten* (New York 1928): 687-689.
- Gusinde, Martin P. 1931: *Die Selk' nam. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der großen Feuerlandinsel*. (Die Feuerland Indianer Bd.1) Mödling bei Wien: Anthropos Verlag.
- Koch-Grünberg Theodor 1905: *Anfänge der Kunst im Urwald*. Berlin: Wasmuth.
- Koch-Grünberg Theodor 1921: *Zwei Jahre bei den Indianern Nord-westbrasiliens*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Métraux, Alfred 1931: Mitos y cuentos de los indios chiriguano. *Revista del Museo de Plata* 33:119 ff.

- Métraux, Alfred 1943: A Myth of the Chamacoco Indians and its Social Significance. *Journal of American Folklore* 113-119.
- Métraux, Alfred 1946 a: *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Memoirs by the American Folklore Society. Vol. 40.
- Métraux, Alfred 1946 b: Twin Heroes in South American Mythology. *Journal of American Folklore* 59: 114-123.
- Münzel, Mark 1992: Die Kreativität einer Guaraní-Mythe. In: Kohl, Karl-Heinz (Hg.), *Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven*. Frankfurt/Main & New York: Ed. Qumran im Campus Verlag: 79-105.
- Niles, Susan A. 1981: *South American Indian Narrative: Theoretical and Analytical Approaches. An Annotated Bibliography*. New York & London: Garland Publishing Inc.
- Nimuendajú, Curt 1914: Die Sagen von der Erschaffung und der Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani. *Zeitschrift für Ethnologie* 46:284-403.
- Nimuendajú, Curt 1915: Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão). *Zeitschrift für Ethnologie* 47: 281-301.
- Nimuendajú, Curt 1946: Social Organisation and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology* 2:93- 115.
- Nimuendajú, Curt 1952: *The Tukuna*. Berkeley, University of California Press.
- Oppitz, Michael 1993/1975: *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Pané, Ramón 1974/1498: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- 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 1921-23: *Religion und Mythologie der Uitoto*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Prinz, Ulrike 1999: *"Das Jacaré und die streitbaren Weiber." Poesie und Geschlechterkampf im östlichen Tiefland Südamerikas*. Marburg: CURUPIRA.
- Steinen, Karl von den 1894: *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*. Berlin: Diertrich Reimer Verlag.
- Urton, Gary 1990: *The History of a Myth. Pacariqtambo and the Origins of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.
- Wilbert, Johannes (Hrsg.) 1975: Folk Literature of the Selknam Indians. Martin Gusinde's Collection of Selknam Narratives. *Journal of Latin American Lore* 32.

4 Märchen, Mythe, Sage - zur Typologie von Erzählungen

Seit dem 19. Jahrhundert werden verschiedene Texte bzw. Narrationen der Gattung „Volkserzählung“ (*folk narrative*) oder „traditioneller Erzählung“ (*traditional narrative*) zugeordnet. Innerhalb dieses Genres trafen die **Brüder Grimm** eine typologische Unterscheidung in bezug auf europäische Erzähltraditionen, und zwar zwischen Märchen, Mythe und Sage.

Diese Typologie wurde in der Folge von vielen WissenschaftlerInnen übernommen und modifiziert, z.B. von **William Basom**. Eine Unterscheidung in verschiedene Typen von Erzählungen wird aber keineswegs nur von der Wissenschaft getroffen, sondern viele Kulturen teilen ihre Erzähltraditionen in verschiedene Gattungen ein.

Daher ist grundsätzlich zwischen analytischen Kategorien (der Wissenschaft) und autochtonen Kategorien (der Gesellschaften, aus denen die Erzählungen stammen) zu unterscheiden (Dundes 1984: 5). Die Unterscheidungskriterien beziehen sich in beiden Fällen oft auf den Inhalt der Erzählungen, aber auch auf ihre Form oder einen spezifischen Kontext, in dem sie vorgetragen werden.

Die Anwendbarkeit dieser analytischen Kategorien auf die traditionellen Erzählungen außereuropäischer Gesellschaften wurde immer wieder diskutiert und stellt nach wie vor ein Problem dar, das sich einer einheitlichen Lösung entzieht (Dundes 1984: 5).

4.1 Anwendbarkeit von Typologien

Die Typologien wurden und werden immer wieder aus verschiedenen Gesichtspunkten kritisiert: Teilweise werden sie als zu eng befunden, um die Fülle an Typen von Erzählungen in verschiedenen Kulturen zu erfassen. Eine mögliche Lösung dieses Problems ist es, die Zahl der Typen zu erweitern. Ein solcher Versuch wurde von **Hermann Baumann** unternommen, der die Unterteilung in Mythe, Märchen, Sage zum einen stärker differenziert (er unterscheidet verschiedene Typen bzw. Aspekte von Mythen und Märchen) und zum anderen erweitert (z.B. um die ätiologische Erzählung, Legende, Epos etc.), wobei formale und inhaltliche Kriterien oft vermischt werden (Baumann 1959: 1-17).

Andere ForscherInnen zweifeln generell am Nutzen solcher Typologien, da sie sich oft schlecht auf die Erzähltraditionen anderer Kulturen anwenden lassen.

Einer der ersten Ethnologen, der die Sinnhaftigkeit einer solchen Unterscheidung in Frage stellte, war **Franz Boas**, der Begründer der Kulturanthropologie in den USA. In seiner Arbeit über Mythen und Märchen der indigenen Völker Nordamerikas beschäftigt er sich u.a. mit Motiven und ihrer Verbreitung. Zur Anwendbarkeit europäischer Typologien schreibt er: Egal welche Kriterien zur Unterscheidung zwischen Mythen und Märchen herangezogen würden - sei es die Erklärung der Welt und der Entstehung der natürlichen Phänomene, sei es die Verbindung mit Ritual und religiösen Praktiken oder der Charakter der Handlungsträger - immer wird man feststellen, dass sich einzelne Elemente der unterschiedlichen Gattungen in ein und derselben Erzählung finden:

"In all these cases the same tales will have to be considered, in one case as myths, and in another as folk-tales, because they occur both in explanatory and non-explanatory forms, relating to personified animals or natural objects and to human beings, with ritualistic significance and without it." (Boas 1949c/1914: 454).

Der Versuch, die Erzählungen der nordamerikanischen Indianer diesen Gattungen zuzuordnen, erschien ihm nicht zielführend: *"It goes without saying that in this way unnecessary difficulties are created." (Boas 1949c/1914: 454).* Dasselbe gilt für die meisten indigenen und afro-amerikanischen Erzähltraditionen in Mittel- und Südamerika. Dieses Problem kommt auch in der oft willkürlichen und austauschbaren Verwendung des Begriffs Mythen, Märchen oder Sagen zur Bezeichnung der indianischen Erzählungen durch die einzelnen ForscherInnen zum Ausdruck. Auch die Akteure selbst, etwa die ErzählerInnen in indianischen Gemeinschaften, nehmen es nicht besonders genau, sondern übersetzen ihre autochtonen Bezeichnungen oft abwechselnd einmal mit *mito* (Mythe) und ein andermal mit

cuento (Erzählung, Märchen). In der Folge wird generell der Begriff „Mythos“ als Arbeitsbegriff verwendet.

Interessanter erweist sich meist die Frage nach den autochtonen Kategorien bzw. nach jenen Kriterien, mit denen verschiedenen Gesellschaften ihre Erzählungen charakterisieren.

4.2 Typologie nach Bascom

Der Inhalt bildet das wichtigste Zuordnungskriterium der Typologie, die der Ethnologe **William Bascom** als analytische Kategorie für die vergleichende Analyse von Erzählungen (prose narratives) formulierte. Unter Erzählungen versteht er eine weit verbreitete und wichtige Kategorie der verbalen Kunst, die Märchen (folktales), Mythen und Sagen (legends) beinhaltet (Bascom 1984/1965: 7). Diese Unterteilung verkörpert keine universellen Kategorien, sondern stellt analytische Konzepte dar, die in der vergleichenden Forschung selbst dann sinnvoll angewendet werden können, wenn sie sich von autochtonen Kategorien unterscheiden.

4.2.1 Märchen

Märchen sind Erzählungen, die als **erfunden** und **imaginär** erachtet werden. Sie werden weder als Dogma noch als Geschichte betrachtet, sie können sich zugetragen haben oder auch nicht, ihre Handlung kann zu jeder Zeit und an jedem Ort spielen. Märchen werden nicht ernst genommen und in erster Linie zur **Unterhaltung** erzählt. Trotzdem haben sie oft wichtige soziale Funktionen, sie haben eine „**Moral**“, eine Aussage die ethische und gesellschaftliche Normen reflektiert.

Bascom lehnt den Begriff "*fairy tales*", der im anglophonen Raum oft für Märchen gebraucht wird ab. Feen, Ungeheuer oder auch Götter können in Märchen vorkommen, aber meistens erzählen sie die Abenteuer von Tieren oder Menschen (Bascom 1984: 8).

4.2.2 Mythen

Mythen sind Erzählungen, die als **wahrhaftige Berichte** über Ereignisse gelten, die in der Vergangenheit geschehen sind. Sie werden erzählt, um geglaubt zu werden und werden als Autorität, als Antwort auf Unwissen, Zweifel oder Unglauben zitiert. Mythen sind der **Ausdruck eines Dogmas**, sie sind oft mit Theologie und Ritual verbunden.

Ihre Hauptfiguren (Handlungsträger) sind meist keine Menschen, haben aber oft menschliche Attribute - sie sind Tiere, Gottheiten oder Kulturhelden, deren Handlungen in einer früheren Welt spielen, die sich von der heutigen unterscheidet, oder in einer anderen Welt wie dem Himmel oder der Unterwelt.

Mythen beschäftigen sich mit der Entstehung der Welt, der Menschheit, des Todes, oder mit dem Ursprung der Eigenschaften der Tiere, der Entstehung von geographischen Gegebenheiten und anderen natürlichen Phänomenen. Sie können die Handlungen von Göttern erzählen, ihre Familienbeziehungen, Freund - und Feindschaften, Siege und Niederlagen. Sie können dazu beitragen, Details im zeremoniellen oder rituellen Bereich zu erklären, oder Tabus legitimieren.

Ätiologische Elemente (die den Ursprung eines Phänomens begründen bzw. erklären) sind jedoch nicht auf Mythen beschränkt, sondern kommen mitunter auch in Märchen und Sagen vor (Bascom 1984: 9).

4.2.3 Sagen

Sagen sind Erzählungen die - wie Mythen - von den ErzählerInnen und ihrem Publikum als **wahr** erachtet werden. Sie spielen ebenfalls in der Vergangenheit, jedoch in einer **weniger entfernten Zeitperiode**, in der die Welt ungefähr der heutigen glich.

Sagen sind öfters profan als heilig, ihre Hauptfiguren sind meistens Menschen. Sie berichten von Wanderungen, Kriegen und Siegen, den Taten von Helden der Vergangenheit, von Königen oder Häuptlingen, der Abfolge der Dynastien. Als solches sind sie oft die orale Entsprechung geschriebener Geschichte, umfassen aber auch Geschichten über Geister, Feen und Heilige (Bascom 1984: 9).

4.3 Autochtone Typologien

Neben den europäischen Erzählungstypen (Märchen, Sage, Mythe) gibt es in vielen Kulturen mehr oder weniger vergleichbare Typologien (vgl. auch Bascom 1984: 14-25).

Franz Boas stand der Anwendung europäischer Typologien auf die Erzählungen anderer Kulturen kritisch gegenüber. Er forderte die Forscher auf, jene Kategorisierungen zu übernehmen, welche die ErzählerInnen selbst treffen. So unterscheiden viele indianische Kulturen zwei Typen von Erzählungen, das wichtigste Unterscheidungskriterium ist dabei der Zeitraum, auf den sie sich beziehen:

„One group relates to incidents which happened at a time when the world had not yet assumed its present form, when mankind was not yet in possession of all the arts and customs that belong to our period. The other group contains tales of our modern period.“ (Boas 1948/1914: 454)

Bronislaw Malinowski dokumentierte eine andere Typologie bei den Trobriandern in Ozeanien und spricht von „klar unterscheidbaren Typen, wie Märchen, Legende, Sage und sakrale Geschichte, d.h. Mythe.“ Bei seiner Analyse der autochtonen Typologie interessierte ihn in erster Linie die soziale und religiöse Funktion der einzelnen Erzählungstypen. (Malinowski 1982/1848: 93 -143). Erzählungen werden auch oft einer größeren Kategorie von Kunstformen zugerechnet, wie z.B. bei der Typologie der Quechua der inkaischen Epoche (Peru), die eine Vielzahl von Formen verbaler und darstellender Kunst unterschieden (Kowii 2001, Alcina Franch 1989).

Viele indianische Traditionen treffen keine expliziten Unterscheidungen in bezug auf verschiedene Typen von Erzählungen. So bezeichnen etwa die Shuar im ecuadorianischen Amazonasgebiet ihre Mythen/Erzählungen generell als *jaunchu uj matsamu* - das Erzählte aus der vergangenen Zeit. Eine Zuordnung der einzelnen Geschichten zu den europäisch-analytischen Kategorien ist nicht möglich, da sich in allen Erzählungen Elemente finden, die unterschiedlichen Kategorien (vor allem Märchen und Mythe) zugehören. Es gibt jedoch eine Reihe von Merkmalen und Charakteristika der Erzählungen, die von den Shuar immer wieder hervorgehoben werden.

4.3.1 Beispiel: Märchen und Mythen auf Trobriand

Ein klassisches Beispiel für die Auseinandersetzung mit autochthonen Typologien und ihrer Vergleichbarkeit mit den europäischen Kategorien Märchen, Sage und Mythen ist die Analyse der Erzähltypen in Trobriand (Ozeanien) von Bronislaw Malinowski (Malinowski 1982/1948).

Er beschreibt drei Typen:

4.3.1.1 kukwanebu

Bei Erzählungen vom Typus *kukwanebu* steht der Unterhaltungswert im Vordergrund, den „Märchen“ kommt aber auch eine wichtige Funktion im Rahmen der Landwirtschaft zu. Diese Geschichten werden zu einer bestimmten Jahreszeit erzählt und sollen positiven Einfluß auf die Fruchtbarkeit der Felder ausüben. Ähnliche Prozesse kennzeichnen auch die Agrarriten anderer Gesellschaften. Jede Geschichte gehört einem Mitglied der Gemeinschaft: Obwohl viele Personen die Erzählung kennen, darf sie nur von ihrem Besitzer / ihrer Besitzerin erzählt werden, kann von dieser Person aber auch an andere verschenkt werden.

Diesen Erzähltypus vergleicht Malinowski mit der europäischen Kategorie des Märchens, wengleich einige Eigenschaften der *kukwanebu*-Erzählungen (z.B. ihr Wirkungspotential auf die Felder und das Wachstum der Pflanzen, persönlicher Besitz der Erzählungen) nicht unbedingt mit diesem Typus übereinstimmen.

4.3.1.2 libwogwo

Ein weiterer Erzählungstypus ist *libwogwo*, darunter versteht man Geschichten, die als Nacherzählung historischer Ereignisse gelten und von Malinowski dem Typus „Sage“ zugeordnet werden.

Sie handeln meist von großen Seefahrten, berichten persönliche Erinnerungen und erzählen Geschichten von besonderen Ereignissen und Erlebnissen, die von Generation zu Generation weitergegeben werden. Bei diesen Erzählungen steht die soziale Funktion im Vordergrund: großartige und bedeutsame Heldentaten der Vorfahren werden aufgezählt und tragen zum Ansehen des Einzelnen, seiner Nachkommen oder einer ganzen Gemeinschaft bei. Sie werden von jenen Personen lebendig erhalten, deren Ahnen sie glorifizieren, die Zuhörer sollen sich die Taten der Ahnen zum Vorbild nehmen.

Malinowski spricht in diesem Zusammenhang vom soziologischen Charakter der Erzählung: die Einstellung der Menschen zu der Geschichte gibt dem Text seine Aussagekraft und seinen Sinn. *Libwogwo* werden nicht wie *kukwanebu* („Märchen“) zur Unterhaltung erzählt, sondern machen ernsthafte Aussagen und befriedigen soziale Ambitionen.

"Der Mythos kommt ins Spiel, wenn Ritus, Zeremonie oder eine soziale oder moralische Regel Rechtfertigung verlangt, Gewähr für ihr Alter, ihre Realität und ihre Heiligkeit." (Malinowski 1982/1948:89)

4.3.1.3 liliu

Die dritte Gruppe von Erzählungen (*liliu*) ordnet Malinowski dem Typus „Mythen“ zu. *Liliu* stehen in enger Verbindung mit rituellem Handeln. So werden z.B. einzelne Abschnitte bei der Vorbereitung großer Feste von Mythen begleitet, deren Inhalt auch die Zeremonie begründet.

In den Mythen kommt am deutlichsten die Funktion der Erzählungen als Charta für das religiöse und soziale Leben zum Ausdruck, die im Mittelpunkt der soziologischen Theorie des Mythos von Malinowski steht.

"Ich behaupte, dass es eine spezielle Art von Geschichten gibt, die für heilig gehalten werden, die verkörpert werden im Ritual, in den Sitten und der sozialen Ordnung und einen wesentlichen und aktiven Teil primitiver Kultur bilden. Diese Geschichten leben nicht durch müßiges Interesse, nicht als fiktive oder auch wahre Geschichten; vielmehr bedeuten sie für den Eingeborenen die Darstellung einer uralten, größeren und relevanteren Wirklichkeit, durch die das gegenwärtige Leben, die Schicksale und Aktivitäten der Menschheit bestimmt werden und deren Kenntnis dem Menschen das Motiv für rituelle und moralische wie auch Hinweise für ihre Ausführung liefert." (Malinowski 1982/1948)

4.3.2 Beispiel: Gattungen verbaler und darstellender Kunst der Quechua

In der inkaischen Zeit (12.-15.Jh) bestand im Andenraum eine besonders große Vielfalt von Ausdrucksformen verbaler und darstellender Kunst. Die verschiedenen Formen der Quechua-Literatur wurden immer mündlich tradiert und bildeten einen integralen Bestandteil der komplexen oralen Kultur und des Wissensgefüges der inkaischen Gesellschaft. Die Texte wurden nicht wörtlich weiter- und wiedergegeben, sondern immer wieder neu gestaltet und interpretiert. Experten auf diesem Gebiet waren Philosophen amauta, Dichter, Darsteller und Interpreten, die auch für eine „Erneuerung der Sprache“ zuständig waren.

„Große Bedeutung kam in diesem Kontext auch der Mimik und der Körpersprache zu: Sie ist eng mit der Entstehung von Gedichten, Liedern und Erzählungen aus dem Alltag verflochten, deren Motive oft von Gesten und körperlichen Ausdrucksformen inspiriert wurden. So entstand eine Vielfalt von literarischen Formen. Ihre Blüte war die Zeit vor der Invasion der Spanier, doch einige konnten sogar bis in unsere Tage fortbestehen. Die spirituelle Dimension der Quechua-Literatur verweist schließlich auf ihren mythischen Ursprung: Die Quechua und ihre Kultur wurden aus einem Traum der Götter geboren.“ (Kowii 2001)

Der ecuadorianische Literat und Ethnologe **Ariruma Kowii**, dessen Muttersprache das Quechua ist, nennt folgende Gattungen, die sich in bezug auf ihre Form, ihren Inhalt und den Kontext ihrer Darbietung voneinander unterscheiden (Kowii 2001):

4.3.2.1 Taki (Lieder, Gesänge):

Taki (Lieder, Gesänge): Sie wurden bei verschiedenen Anlässen von einzelnen SängerInnen oder im Chor vorgetragen, so gab es etwa Liebeslieder, Klagelieder, Trauergesänge sowie Gesangszyklen für die verschiedenen religiösen Zeremonien. Jedes dieser Genres zeichnete sich durch einen eigenen Namen und eine spezifische Rhythmik aus.

4.3.2.2 Tushui (Tanz)

Tushui (Tanz): Die Tänze sind eng mit den Liedern verbunden und können Augenblicken der Freude oder der Trauer rituell Ausdruck verleihen. In den Tänzen wird auch oft die Beziehung zwischen Mensch und Natur dargestellt: Dabei kommt eine abstrakte Bewegungssymbolik zum Tragen, die eng mit der Traumdeutung verbunden ist.

4.3.2.3 Arawi (Gedichte)

Arawi (Gedichte): Dabei handelt es sich um kurze oder längere lyrische Formen, vor allem auch Liebeslyrik. Sie haben manchmal epischen Charakter und sollen so verfasst sein, dass sie für eine breite Bevölkerungsschicht verständlich sind und in der Gemeinschaft weitergegeben werden können. Die DichterInnen wurden (nach dieser Gattung) arawiku genannt.

4.3.2.4 Jaway (Triumphgesänge)

Jaway (Triumphgesänge): Darunter verstand man Jubelrufe und Huldigungen, in denen von großen Errungenschaften der Gemeinschaft erzählt wird.

4.3.2.5 Aranwa (Theater)

Aranwa (Theater): Das Theater war auch speziell auf die Gemeinschaft ausgerichtet, die durch diese Darstellungsform direkten Zugang zu bestimmten mythischen Geschichten und historischen Ereignissen bekam.

4.3.2.6 Aya Uma (Pantomime)

Aya Uma (Pantomime): Diese Kunst ist ebenfalls eng mit der Mythologie verbunden, so ist *Aya Uma* der Name einer mythischen Gestalt der Quechuatradition, welche die Pantomimen bei vielen Vorstellungen inspirierte.

4.3.2.7 Yupay (Erzählung, Mythos)

Yupay (Erzählung, Mythos): Mythen beziehen sich auf die Kosmologie, die Herkunft und Wirken der Götter und Herrschern (z.B. Dynastie der Inka), der Natur und der sozialen Normen der Gesellschaft.

4.3.2.8 Chinapurari (Dialog)

Chinapurari (Dialog): Darunter versteht man interaktive Erzählungen, die von zwei Darstellern gesprochen oder gesungen vorgetragen werden.

4.3.3 Beispiel: Merkmale der Erzähltradition der Shuar

"Diese Mythen haben in unserer Wirklichkeit großen Wert; sie sind wie eine allgemeine Geschichte, eine Geschichte, die wirklich Bestand hat. Diese Erzählungen sind nicht erfunden, nicht geschrieben. Sie bleiben in alle Zukunft bestehen, für die Kinder oder für andere Personen, die sich für Mythen interessieren. Ist es nicht so?" (Aus einem Interview mit Alejandro Tsakimp, Utunkus, 1990)

Die **Shuar** nennen ihre Erzähltradition *aúj matsamu* - das **Erzählte** bzw. *yaunchu aúj matsamu* - das **Erzählte aus der vergangenen Zeit** (vgl. Mader 1999: 59-65). Sie umfaßt ca. 150 einzelne Geschichten, diese berichten von Ereignissen, die zur Entstehung der Welt in ihrer heutigen Gestalt und der Gesellschaft der Shuar mit ihren Werten und Normen führten, erzählen die Taten von Göttern bzw. Kulturheroen, von richtigem und falschem Handeln der Vorfahren. Die Erzähltradition beinhaltet auch Geschichten über Geister und Ungeheuer, die heute die Wildnis bevölkern und die Shuar heimsuchen können, und erzählt von Abenteuern, die Vorfahren mit ihnen erlebten.

Die Bedeutung des Erzählten für die Gesellschaft der Shuar ist vielfältig: Es vermittelt Wissen über die Ordnung der Welt, die Entstehung der gesellschaftlichen Institutionen, über die Entwicklung der Geschlechterrollen, die Ursachen von menschlichem Fehlverhalten oder die Herkunft spiritueller Macht und den Zugang zu ihr. Die Shuar vertreten keine einheitliche Meinung in bezug auf die Charakterisierung von dem „Erzählten aus der Vergangenheit“, einzelne Personen stellen unterschiedliche Merkmale in den Vordergrund ihrer Erläuterungen.

4.3.3.1 autochtone Kriterien

Die Shuar heben folgende Merkmale für ihre Erzähltradition hervor:

- Es gibt einen einheitlichen Terminus für alle Erzählungen - *yaunchu aúj matsamu*, der im bilingualen Sprachgebrauch meist mit *mito* (Mythe) übersetzt wird. Dementsprechend werden die Erzählungen grundsätzlich als zusammengehörig und gleichwertig aufgefasst. Darüber hinaus messen einige Shuar bestimmten Mythen besondere Bedeutung bei, da sie zentrale Aspekte des **Weltbilds** und der **Gesellschaftsordnung** ansprechen.
- Grundsätzlich gelten alle Erzählungen als wahr, d.h. als seit der "Urzeit" von einer langen Reihe von Vorfahren tradierte Berichte über wahre Ereignisse. Die Kontinuität der Tradition garantiert ihre Wahrhaftigkeit. Die Erzählungen werden demnach als ein zusammenhängender Aussagenkomplex verstanden, der sich als "totale Geschichte" von der Vergangenheit in die Gegenwart erstreckt.
- Einzelne Personen unterscheiden auf einer relativen Zeitskala vage in uralte (*weát*) und alte (*yaunchu*) Geschichten; einige von ihnen erachten einen Teil der "jüngeren" Erzählungen als unwahr. Diese Unterscheidung kann jedoch nicht mit den Kategorien Mythe und Sage, oder Mythe und Märchen gleichgesetzt werden: Zum einen wird sie

nicht von allen Personen getroffen, zum anderen teilt sie die Erzähltradition maximal in zwei Untergruppen, nicht in zwei verschiedene Gattungen.

- Der Inhalt vieler Erzählungen bildet einen integralen Teil der religiösen Vorstellungen, in diesem Sinne werden sie im spanischen manchmal als "heilig" (*sacrado*) bezeichnet.
- Die wichtigste Funktion des Mythenerzählens ist die Erziehung; aus diesem Grund wird dem ernsthaften, lehrreichen Charakter der Geschichten großer Wert beigemessen.
- Die Erzähltradition wird heute von vielen Shuar bewusst als kultureller Wert, als Ausdruck ethnischer Identität empfunden.

Beispiele für Mythen der Shuar:

- Der Shuar und die Wildschweine
- Die Sonne und der Riese Iwia
- Nunkui und die Nahrung
- Der verliebte Fuchs und der Mond
- Kolibri und Rabe und die Kunst des Rodens

4.4 Bibliographie

- Alcína Franch, José 1989: *Mitos y literatura quechua*. Madrid: Alianca Editorial.
- Bascom, Wiliam – (1964/1985) “The Forms of Folklore: Prose Narratives”. In: Dundes, A. (Hrsg.), *Sacred Narratives – Readings in the Theory of Myth*. Berkeley: University of California Press.
- Baumann, Hermann 1959. Der Mythos in ethnologischer Sicht, *Studium Generale* 12, Heft 1:1-17, Heft 9:583-597.
- Boas, Franz 1949a (1891): Dissemination of Tales among the Natives of North America. In: ders., *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company: 425-436.
- Boas, Franz 1949b (1896): The Growth of Indian Mythologies. In: ders., *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company: 437-445.
- Boas, Franz 1949c (1914): Mythology and Folk-Tales of the North American Indians. In: ders., *Race, Language and Culture*. New York, The Macmillan Company: 451-490.
- Dundes, Alan (Hg.) – (1984) *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. Berkley: University of California Press.
- Kowii, Ariruma 2002: Das Quechua. Von der Oralliteratur zur Schriftliteratur. In: Mader, Elke und Helmuth Niederle (Hrsg.), *Die Wahrheit ist weiter als der Mond. Europa-Lateinamerika: Literatur, Migration, Identität*. Wien: WUV.
- Mader, Elke 1999: *Metamorfosis del poder - persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- Malinowski, Bronislaw 1948/1982: *Magic, Sience and Religion and other Essays*. London: Souvenir Press.

5 Die Schule der Naturmythologen

„Die Natur ist der mütterliche Grund und Anfang der Vorstellungen von den Göttern gewesen.“ (Ludwig Preller 1854, in de Vries 1961: 203)

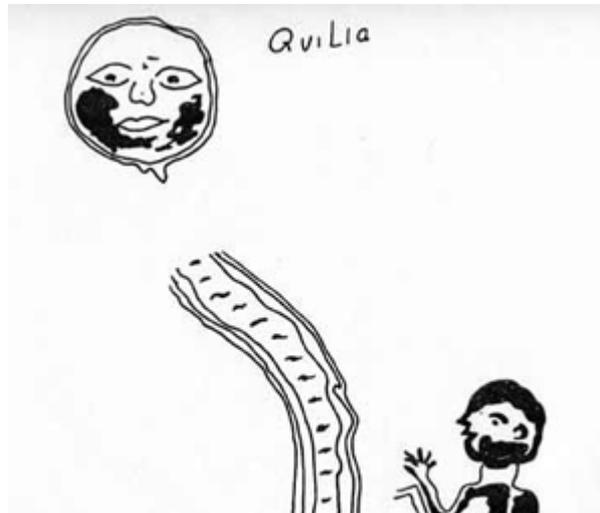
Mythen sind Metaphern für natürliche Prozesse - so lautet die zentrale These dieser Forschungsrichtung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Mythen entstanden - so etwa **Max Müller** - zu einer Zeit, als die Menschen zwar denken konnten, aber kein großes Abstraktionsvermögen besaßen. Mythen sind ein Überbleibsel aus einer vergangenen Epoche der Menschheitsgeschichte, ihre Urform kann durch sorgfältige motiv-vergleichende Studien aus ihren Varianten rekonstruiert werden (Müller 1869). Mythen sind ein primitiver Versuch, verschiedene Naturphänomene zu erklären, diese Erklärungsversuche stellen auch die zentrale Aussage des Mythos dar, wie etwa Beispiele von Erzählungen über die Entstehung der Mondscheiben. Im Gegensatz dazu stand die Ansicht vieler Mythenforscher derselben Epoche, dass Mythen „bewusste Dichtungen“ sind und einen „Teil der Kunstpoesie“ darstellen.

Die Vertreter der Naturmythologie gingen von einem **evolutionistischen Konzept** der Entwicklung von Mythen aus, an deren Urgrund eine „sehr einfache, aber ganz seelenvolle Naturanschauung“ (Preller 1854, in de Vries 1961:204) zu finden ist. Die elementaren Kräfte und Vorgänge in der **Natur** (Regen, Blitz, Reifen der Pflanzen etc.), vor allem aber die Kontemplation der **Himmelskörper** (besonders Sonne und Mond) waren in der Vorzeit Anlass zur Mythenbildung.

So entbrannten auch heftige Diskussionen um die Frage, ob **Sonnen- oder Mond-Motive** die **Urform der Mythen** kennzeichnen. Die Sonnentheorie bildete den Ausgangspunkt dieser Debatten und wurde von Max Müller und vielen anderen vertreten. Sie wurde später von der Mondthese abgelöst: Diese These geht von der Annahme aus, dass der Mondkalender in den indoeuropäischen Kulturen älteren Datums ist als der Sonnenkalender. Demgemäß sollen auch Mond-Mythen älter sein als Sonnenmythen und die Urform der Mythen in diesem Raum darstellen (vgl. u.a. Ehrenreich 1915).

Des Weiteren beschäftigten sich die Vertreter dieser Schule mit der Beziehung zwischen Mensch, Natur und Übernatürlichem im Mythos.

5.1 Mondschatten - naturmythologisch



Mondschatten, Illustration zu einer Mythe der Quichua (Ecuador) von Blanca Vargas, in Foletti-Castegnaro 1993:53.

Oppitz führt als Beispiel für die Argumentation der Naturmythologen jene Mythen an, die vielerorts von der Entstehung der Mondschatten erzählt werden. Die Naturmythologen interessiert in diesem Zusammenhang weder der spezifische kulturelle oder religiöse Kontext der Erzählung noch ihre Aussagekraft in Bezug auf andere Gesellschaftsbereiche, sondern ausschließlich jene Aspekte, welche - oft nur in einer kleinen Schlussbemerkung - auf das natürliche Phänomen der Mondschatten verweisen (Oppitz 1993: 180-181). Heute werden solche Verweise auf die Entstehung von Naturerscheinungen häufig als aetiologische (erklärende) Elemente einer Erzählung bezeichnet. Viele Mythen über die Entstehung der Mondschatten sind jedoch in größere Zyklen über den Ursprung der Welt eingebunden und vermitteln eine Reihe unterschiedlicher Botschaften.

Die Definition und Interpretation der Mythen durch die Naturmythologen bildet ein gutes Beispiel für jene Theorien, die ihre spezifische Position zu einer Universaltheorie des Mythos erklären. Diese Vorgangsweise stellt einen Aspekt der Mythen in den Vordergrund, ignoriert andere und missachtet die Vielstimmigkeit der Mythen, denn

„... es heißt die Mythen einschränken, wenn man ihnen nicht einräumt, daß sie zugleich verschiedene Botschaften übermitteln, die sich überdies oft genug mehr als eines einzigen Codes bedienen.“ (Oppitz 1993: 181)

5.1.1 Beispiel: Der verliebte Fuchs und der Mond

Kujan Cham, der Fuchsmann, prahlte gerne herum und sprach zu seiner Schönen:

"Ich bin ein mutiger Krieger, ich töte, ich bin ein großer Jäger! Es gibt nichts, das ich nicht könnte!"

"Wie schön doch der Mond ist!" - sagte seine Geliebte -

"Ich werde ihn für dich vom Himmel holen!" - antwortete Kujan Cham: Er stieg auf einer Liane zum Firmament empor, doch als er nach dem Mond griff, verbrannte er sich die Hände.

*Die Zeichen seiner Hände blieben am Mond kleben und so hat dieser bis heute Flecken.
Kujan Cham ti iwiar tumau.*

Mythe der Shuar (Ecuador), erzählt von Juan Wisum, in: Rueda und Tankamash 1983: 109, Übertragung ins Deutsche: Elke Mader.

5.1.1.1 Kommentar

Die Mythe der Shuar erzählt verschiedene Geschichten, die Erklärung des Naturphänomens ist nur eine Botschaft unter mehreren: Sie erzählt zunächst von einem verliebten Mann, der alles tun und können möchte, um seine Geliebte zu erfreuen und zu beeindrucken. Sie erzählt auch von einem „Prahlhans“, der sich selbst rühmt und dann doch versagt.

Diese Dimension des Diskurses wird vor allem im lokalen kulturellen Kontext deutlich: in der Mythologie der Shuar verkörpert der Fuchsmann Kujan Cham eine zwielichtige Trickster-Figur, eine Person, die nicht die Anweisungen der Wissenden befolgt und durch Unfug und Versagen in der mythischen Zeit viele unliebsame Zustände in die Welt brachte (vgl. auch „Der verliebte Fuchsmann und das Fliegen“). Die Mondschaten werden nicht nur durch seine Handlungen erklärt, sie bilden auch eine Botschaft, eine „Moral“, die in der Natur festgeschrieben ist: „Greife nicht nach dem Mond (oder den Sternen), du könntest dir die Finger verbrennen!“

5.1.2 Beispiel: Sonne und Mond auf Entenjagd

"Sonne ging als Ente verkleidet auf Entenjagd. Er war sehr erfolgreich. Zurückgekehrt, gab er seinem Freund Mond eine der erbeuteten Enten ab. Doch da Mond diese zu alt und zu zäh fand, machte er sich selbst auf die Jagd. Obgleich Mond sich der gleichen Fangtechnik bediente wie Sonne, blieb er, da die Enten mittlerweile Verdacht geschöpft hatten, ohne Erfolg. Die mißtrauischen Enten forderten den ebenfalls als Ente verkleideten Mond auf, gleich ihnen sein Geschäft zu verrichten. Als sie merkten, daß seine Exkremete weitaus mehr stanken als die ihren, griffen sie ihn vereint an und quetschten ihm den Körper aus. Die heutigen Mondschaten sind die blauen Narben des Zugriffs der Enten auf seinem Bauch."

Mythe der Mataka (Gran Chaco), in Oppitz 1993: 180-181.

5.1.2.1 Kommentar

Die Mondschein-Mythe der Mataka kann einem weit verbreiteten Typus von Erzählungen zugeordnet werden, die von zwei mythischen Helden handeln (oft Zwillinge, Brüder oder Freunde - vgl. Bierhorst 1988:25-40). Oft sind die Helden durch kontrastierende Eigenschaften charakterisiert, so ist etwa einer der „Gewiefte“ und der andere der „Blöde“, einer der Gute, der andere der Schlechte. Ihre Erlebnisse sind oft voll von (manchmal auch groben) Scherzen, solche Episoden werden auch sehr unterhaltsam erzählt, was jedoch der Ernsthaftigkeit des Handelns der Heroen keinen Abbruch tut. Die mythischen Geschichten ihrer Erlebnisse erzählen von der Entstehung vieler gesellschaftlicher Einrichtungen und natürlicher Gegebenheiten, bilden aber auch einen Diskurs über richtiges und falsches Handeln sowie über schätzenswerte und unliebsame Eigenschaften im Alltag.

Bei den Matakos ist also die Geschichte von der Entstehung der Mondschatten in die Erzählung über die unterschiedlichen Eigenschaften der Helden Sonne und Mond eingebettet, die in der mythischen Zeit als Weltgestalter umherzogen.

5.2 Naturmythologien zur Beziehung von Mensch, Natur und Übernatürlichem

Die Naturmythologien formulierten auch eine These zur Deutung der **Beziehung zwischen Mensch, Natur und Übernatürlichem** im Mythos: Götter, Helden und andere mythische Akteure stellen für die Vertreter dieser Schule Schlüsselfiguren bzw. Metaphern für Naturerscheinungen dar, deren wahre Bedeutung aus dem Bewusstsein der Menschen entschwunden ist. So werden Naturerscheinungen in den Mythen als Handlungen und wechselnde Zustände beseelter Wesen vorgestellt und in bildhaften Erzählungen metaphorisch ausgedrückt. Aus diesen Vorstellungen entwickeln sich auch die komplizierten Götterwelten, die ebenfalls auf Grundlogik der Naturmetaphern reduziert werden können.

Im Gegensatz zu anderen Erklärungsmodellen, die von einer Anthropomorphisierung der Natur im Mythos sprechen (Natur bringt menschliche, soziale Konzepte zum Ausdruck: vgl. z.B. die Thesen von Philippe Descola 1992), vertreten die Naturmythologien die Ansicht, dass (in den Mythen) menschliche Handlungen natürliche Phänomene beschreiben und erklären (zur Naturmythologie vgl. auch de Vries 1961: 199-253).

Wenngleich viele Ansätze der Naturmythologien (vor allem das Evolutionsschema der Entwicklung von Mythen) überholt sind, so bleibt das Grundthema - die Konzeption und Darstellung von Natur im Mythos - weiterhin relevant und bildet auch einen Teil der „**Anthropologie der Natur**“ im Sinne von Philippe Descola, die einen wichtigen Forschungszweig zum Weltbild indianischer Kulturen darstellt (Descola 1992, 1996).

5.2.1 Zitat Siecke

In der Herabziehung des unverstandenen himmlischen Vorgangs in die menschliche Sphäre liegt das Mythische. Daher ist selbst unsere landläufige Rede: „Die Sonne geht unter“ eine beibehaltene mythische Ausdrucksweise, weil wir der Sonne hier ein „Gehen“, ein „Hinabsteigen“ zutrauen. Unmythisch müßten wir sagen: „Unsere Erde ist bei ihrer Umdrehung so weit gekommen, daß uns der Anblick der Sonne gleich entschwinden wird.“ Man hat wohl gesagt, das wesentliche für den Mythos sei „Belebung und Deutung der Natur und ihrer Erscheinungen“, nicht unrichtig, doch m.E. nicht ganz treffend, denn das Wort „Deutung“ setzte eine Absichtlichkeit voraus, die, wie ich glaube, nicht anzunehmen ist. Man müßte wenigstens sagen: unbewußte Deutung. Die Mythen sind von Hause aus naive, ernst gemeinte, für wahr gehaltenen Urteile. Belebung und Deutung lief unbewußt nebenher. (Siecke 1915: 26-27)

5.3 Bibliographie

- 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 1996: *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*. In Descola, Philippe und Pálsson, Gisli (Hrsg.): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London.
- Ehrenreich, Paul 1915: *Die Sonne im Mythos*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Lévi-Strauss, Claude 1966: *The Savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Lévi-Strauss, Claude 1970 (1964): *Das Rohe und das Gekochte. Mythologica I*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mader, Elke und Gippelhauser Richard (Hrsg) 1989: *Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Südamerika. Zeitschrift für Lateinamerika Wien 34* (Sondernummer).
- Oppitz, Michael 1993/1975: *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Siecke, E. 1915: *Zusätze zu dem Ehrenreich'schen Fragment*. In: Ehrenreich, Paul, *Die Sonne im Mythos*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung: 22-82.
- Vries, Jan de 1961: *Forschungsgeschichte der Mythologie*. Freiburg/München: Verlag Larl Alber.

6 Motive und Motiv-Vergleiche

Als **Motive** bezeichnet man in der Mythenforschung bzw. in *folklore studies* **Inhaltseinheiten von Prosaerzählungen oder Gedichten**. Motive können unterschiedlichen Texteinheiten zugeordnet werden: In einigen Fällen wird eine ganze Erzählung (Mythe) einem Motiv zugerechnet, darüber hinaus sind auch kleinere Einheiten - etwa eine Episode - mit einem Motiv verbunden sodass eine Erzählung mehrere Motive umfasst.

Motive reflektieren auch den **kulturellen Kontext** oder das „**übernatürliche setting**“ einer Erzählung, stehen oft in Zusammenhang mit spezifischen Aspekten von Weltbild, Religion und Gesellschaft und/oder sind mit bestimmten Handlungsträgern verbunden (Apo 1997). So verweist etwa das Motiv „die Geburt Christi“ auf einen bestimmten religiösen Kontext (das Christentum), kann aber auch der größeren Kategorie von Motiven „die wundersame Geburt des Helden“ zugerechnet werden, die in verschiedenen kulturellen Zusammenhängen vorkommt.

Der Begriff „Motiv“ gewann zu Beginn des 20. Jahrhundert im Rahmen von vergleichenden Textstudien seine Bedeutung und wurde und wird seither aus verschiedenen Perspektiven untersucht.

6.1 Vergleichs- und Verbreitungsstudien

Motiv-vergleichende Untersuchungen standen oft in Zusammenhang mit **Verbreitungsstudien**, die u.a. dazu dienten, größere kulturelle Gefüge (Kulturkreise, Kulturareale) zu definieren. Besonderen Stellenwert kommt dabei der „**historisch-geographischen Methode**“ zu, die ab 1870 in Finnland entwickelt wurde (vgl. Virtanen 1997).

Im Rahmen der motiv-vergleichenden Studien entstanden mehrere Motiv-Indizes, die den Vergleich erleichtern und die Bezeichnung der Motive standardisieren sollen. Dazu gehört das „**Verzeichnis von Märchentypen**“ von **Antti Aarne**, das lange die Basis für motiv-

vergleichende Studien von traditionellen Erzählungen (*folk-literature*) bildete (vgl. Aarne 1913, Aarne und Thompson 1961). Darauf aufbauend gab **Stith Thompson** 1955 das sechsbändige Werk „**Motiv-Index of Folk-Literature**“ heraus: Dort werden Motive aus Erzähltraditionen in Eurasien systematisch gelistet und klassifiziert, Thompson entwickelt dabei auch eine Hierarchie von Kategorien und Subkategorien, denen einzelne Motive zugerechnet werden (Thompson 1955).

Die motiv-vergleichende Methode sowie die Motiv-Indizes wurden aus verschiedenen Perspektiven kritisiert: Ein Aspekt dieser Diskussionen war die Frage nach der Kategorisierung von Motiven sowie die genaue Definition des Begriffs im Gegensatz zu „Thema“ oder „Erzählungstyp“. Die Beschäftigung mit den Motiven wurde darüber hinaus von vielen ForscherInnen generell als unzureichend für die Textanalyse von Mythen und traditionellen Erzählungen erachtet und vielfach durch die strukturelle Textanalyse (Propp 1968, Lévi- Strauss 1967) abgelöst.

Wichtige Forschungsansätze in diesem Themenfeld waren und sind:

6.1.1 Die historisch-geographische Schule

Diese Forschungsrichtung sucht nach Ähnlichkeiten zwischen Mythen verschiedener geographischer Provenienz, und zwar mit dem Ziel, ein gemeinsames Verbreitungsgebiet einzugrenzen (vgl. Oppitz 1993: 181-183). Sie wurde ab 1870 vor allem in Finnland entwickelt, wobei dem Märchenforscher **Antti Aarne** besonderer Stellenwert in Bezug auf die Entwicklung einer motiv-vergleichenden Methode sowie die Klassifikation von Erzählungen zukommt (vgl. Virtanen 1997; Aarne 1910, 1913; Aarne und Thompson 1961).

Später erfuhr die historisch-geographische Schule in den USA durch den Ethnologen Franz Boas und seine SchülerInnen sowie durch den Vertreter der *folklore studies* Stith Thompson spezifische Ausprägungen.

6.1.2 Franz Boas zur Verbreitung von Mythen

Franz Boas, der Begründer der Kulturanthropologie in den USA, entwickelte die Forschungsrichtung des historischen Partikularismus in der Ethnologie, deren theoretische Ausrichtung auch viele seiner Studien zur Mythologie (indianischer Völker Nordamerikas) prägte.

Im Gegensatz zu evolutionistischen Ansätzen und weltumspannenden Verbreitungsstudien, wie sie zu seiner Zeit Mode waren, lenkte er die Aufmerksamkeit auf die spezifischen **historischen und kulturellen Gegebenheiten** einer Region (Kulturareale). Er 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).

In diesem Sinn beschäftigte sich Boas auch mit Mythen, ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Wie viele andere Forscher (z.B. Paul Ehrenreich und Claude Lévi-Strauss) sucht er nach einem Modell, um die erstaunlichen Ähnlichkeiten der indianischen Mythologie Nord- (und Südamerikas) zu erklären. Anhand der Mythologie will er aber auch generelle Charakteristika der Verbreitung von Kulturelementen untersuchen. Ferner erstellte er umfangreiche Mythensammlungen und setzte sich mit Fragen der Typologie der indianischen

Erzählungen auseinander. Er formuliert in diesem Zusammenhang mehrere Thesen und Methoden.

6.1.2.1 Kulturzentren und Mythen

Bei seinen Verbreitungsstudien geht Franz Boas generell von folgender Annahme aus: Das Vorkommen einer Geschichte (Mythe), welche dieselben Elemente umfasst, in zwei verschiedenen Regionen lässt auf einen **gemeinsamen Ursprung der Erzählung** und ihre entsprechende **Verbreitung** schließen. Ferner postuliert Boas „**kulturelle Zentren**“, die eine besonders große Dichte von kulturellen und künstlerischen Ausdruckformen hervorgebracht haben (der Schwerpunkt seiner Untersuchungen liegt an der Nord-Westküste Nordamerikas).

Von solchen Zonen ausgehend verbreiten sich Mythen durch Weitererzählen und Reisende in benachbarte Regionen, wobei seine These lautet, dass die kontinuierliche Präsenz von analogen Erzählungen ausschließlich in einer Region auf die Verbreitung dieser Mythen von einem einzigen Zentrum aus schließen lässt. Auf ihren Wanderungen werden die Erzählungen oft vereinfacht, sie verlieren einige ihrer Elemente, andere Elemente werden in die Geschichten integriert, wobei er annimmt dass einzelne Episoden der Mythen dabei ihren ursprünglichen Sinn verlieren (1949b/1896, Boas 1949a/189). In diesem Sinn beschäftigt sich Boas auch mit Veränderungen und Transformationen der Mythen.

Diese Thesen gelten auch für die Geschichten weiter und weniger systematisch über die kulturelle Landschaft verteilt sind, wie etwa eine Flutmythe, die über weite Regionen Nordamerika hinweg von vielen lokalen Kulturen erzählt wird:

Around the Great lakes we find a deluge legend: A number of animals escaped in a canoe or raft, and several of them dived to the bottom of the water in order to bring up the land. The first attempt was in vain, but finally muskrat succeeded in bringing up a little mud, which was expanded by magic and formed the earth. (Boas 1949/ 1891: 439)

Durch vergleichende Studien kommt Boas zu dem Schluß, dass diese Mythe und ihre Variationen von der Küste ins Landesinnere verbreitet wurde. In verschiedenen Untersuchungen dieser Art stellt er fest, dass jede Gruppe von Mythen eine bestimmte Ursprungsregion zugeordnet werden kann und sich von dort über gewisse Zonen des amerikanischen Kontinents verbreitet hat.

In Bezug auf die vergleichende Methodik, mit welcher die Verbreitung von Motiven und Mythentypen untersucht wird, verweist Boas auf die Notwendigkeit, die bestehenden Ansätze zu verfeinern: Nicht nur die Art der Mythen-Elemente, sondern auch ihre logische Verbindung untereinander muss dabei in Betracht gezogen werden (Boas 1949a/189: 438). In diesem Sinne spricht er einige Aspekte der strukturalen Theorie des Mythos an, wie sie später von Claude Lévi-Strauss formuliert wurde.

6.1.3 Vergleichende Motivforschung: Stith Tompson

Aufbauend auf **Antti Aarne** und andere Vertreter der „finnischen“ oder historisch-geographischen Schule“ entwickelte der Vertreter der *folklore studies* **Stith Tompson** eine spezifische Methode, die in Zusammenhang mit den sechs Bänden seines "**Motiv-Index of Folk-Literature**" steht (Tompson 1955).

Die Methode besteht aus folgenden Arbeitsphasen (vgl. Oppitz 1993: 181-182): Tompson zergliedert die Erzählung zunächst in **Motive** und **Episoden** und stellt daraufhin bestimmte

Motivgruppen zusammen. Einige davon sind: Tiermotive, Tabus, Magie, Rückkehr der Toten, Wunder, Ungeheuer, Prüfungen und Tests, der Weise und der Narr etc. Thompson überträgt in der Folge die Verteilung der Motive auf eine Verteilungskarte, errechnet ihre Frequenz und schafft für jeden Mythos und seine Varianten eine aus einem Mittelwert erstellte Geschichte. Eine verwandte Methodik wurde bereits - mit einer anderen Zielsetzung - zur Konstruktion der Urform von Mythen (z.B. von der naturmythologischen Schule) verwendet.

Für Thompson ist die „**Durchschnittsmythe**“ - eine Form von Prototyp - für ein bestimmtes Gebiet mehr oder weniger als Referenztypus verbindlich. Einen solchen Prototyp konstruiert etwa auch Bierhorst für die Zwillingsmythen des südamerikanischen Tieflandes (Bierhorst 1988:12), der auch Verbreitungskarten von Motiven der indianischen Mythologie erstellt.

Ziel dieser Methode ist u.a. „**eine Naturgeschichte der mythischen Erzählung**“ zu rekonstruieren (Oppitz 1993: 182), wobei von Varianten einer Geschichte in der Gegenwart auf frühere Formen und den historischen Prozess ihrer Verbreitung geschlossen wird. Solche Schlussfolgerungen gelten heute als wenig relevant und spekulativ, wenngleich die Verbreitung von Motiven und Erzählungstypen im (u.a. in Lateinamerika) weiterhin ein interessantes Forschungsfeld darstellt.

6.1.4 Motivvergleiche in Südamerika

Motiv-Vergleiche werden in Zusammenhang mit verschiedene Theorien und Fragestellungen angestellt und wurden bereits von den Naturmythologen als wichtiges methodisches und analytisches Instrument eingesetzt. In Bezug auf die indianische Mythologie Südamerikas gilt dabei besonderes Interesse weit verbreiteten Motiven wie den Zwillingsmythen, den Flutmythen sowie Erzählungen über die wundersame Geburt eines Gottes oder Helden.



Die Zwillinge, Großmutter Jaguar und der menschen-fressende Geier. Zeichnung zu einer Zwillingsmythe der Quichua, Olimpia Vargas (Puyupungu, Ecuador), in Foletti-Castegnaro 1993: 93.

Die wichtigste frühe Arbeit zur vergleichenden Forschung stammt von **Paul Ehrenreich**, der zum ersten Mal auf die erstaunlichen Ähnlichkeiten der indianischen Mythen von Nord- und Südamerika hinwies (Ehrenreich 1905). Bereits sechs Jahrzehnte vor Claude Lévi-Strauss und seinem Konzept der Transformationen machte er die Beobachtung, dass diese Mythen einen großen „organischen Zusammenhang“ darstellen (vgl. Oppitz 1993: 187-190).

Viele motiv-vergleichende Studien in Lateinamerika standen in Zusammenhang mit dem Interesse an der Verbreitung von bestimmten Kulturmerkmalen und dem Erstellen von Kulturarealen (*culture areas*) im Sinne von Franz Boas, **Clark Wissler** und **Julian Steward**. **Alfred Métraux**, der auch maßgeblich an der Erstellung des *Handbook of South American Indians* (Steward 1948) beteiligt war, führte vergleichende Studien in Bezug auf verschiedene Motive der indianischen Mythologien durch. Er beschäftigte sich in diesem Rahmen mit den Zwillingshelden (*twin heros*), der wundersamen Geburt, kosmogonische Motive, sowie mit den Charakteristika von Schöpfergestalten und Kulturheroen (z.B. Métraux 1946). Herbert Baldus untersuchte ausgewählte Motive aus den Erzähltraditionen über ethnische Grenzen hinweg und versuchte ihre regionale Verbreitung zu erfassen (z.B. Baldus 1932). Pessoa beschäftigte sich mit den Charakteristika und der Verbreitung von Flutmythen (Pessoa 1950). Neuere Beiträge zu Verbreitungsstudien liefert John Bierhorst, der mythologische Regionen“ für Nord- und Südamerika erstellt (Bierhorst 1988).

6.1.4.1 "mythologische Regionen"

John Bierhorst unterteilt in seinen Anthologien der Mythen Nord- und Südamerikas die Erzähltraditionen in „**mythologische Regionen**“, die auf den Kulturarealen von Julian Steward im *Handbook of South American Indians* (Steward 1948) aufbauen (Bierhorst 1988).

In einem kleineren Rahmen wird dieses Konzept etwa von Alba Moya verwendet: Sie erstellte einen „mythologischen Atlas“ der indigenen Völker Ecuadors, wobei sich hier die mythologischen Regionen mit „Kulturarealen“ gemäß der ethno-linguistischen Gruppen decken (Moya 1999). Moya stellt in dieser Arbeit Mythen aus den verschiedenen Kulturarealen in ihrem jeweiligen sozialen und symbolischen Kontext vor.



Mythische Regionen. Bierhorst 1988: 19.

6.2 Zwillingsmythen

Viele indianische Mythen weisen **Gemeinsamkeiten** in Bezug auf ihre **Motive** und den **Handlungsverlauf** auf. So erzählt man in verschiedenen Kulturen Nord- und Südamerikas eine Geschichte von **Zwillingen** oder **Brüdern**, meist mythische Helden oder Kulturheros, die den Menschen der mythischen Zeit wichtige Erkenntnisse vermitteln, ihnen verschiedene Kulturgüter bringen und eine Reihe von Abenteuern bestehen. Bei den Zwillingen handelt es sich meistens um ein Brüderpaar, selten um Schwestern. Sie verkörpern **oft gegensätzliche Eigenschaften**, die im Lauf der Handlung immer wieder angesprochen werden, z.B. ist ein Bruder der Schlaue und Effiziente, der andere der Dumme und Tollpatschige.

Einen **Prototyp des Zwillingsmythos**, der von der Geburt der Helden und ihrer Jugend handelt, kann man laut Bierhorst etwa folgendermaßen zusammenfassen (Bierhorst 1988: 12):

"Die Geschichte erzählt von einer schwangeren Frau, die von ihrem Mann verlassen wurde. Sie zieht allein durch den Wald und kommt zum Haus eines Jaguars, der sie tötet, die Zwillinge aus ihrem Bauch holt und die Frau dann frisst. Die Frau des Jaguars hilft ihm dabei, rettet aber die Zwillinge und zieht sie mit ihren eigenen Kindern auf. Wenn die Knaben herangewachsen sind, erfahren sie von einem Vogel die Wahrheit über ihre Eltern. Die Zwillinge rächen den Tod ihrer Mutter und töten den Jaguar und seine Frau. Dann ziehen durch den Wald um ihren Vater zu finden."

Dieses Handlungsgerüst und eine bestimmte Kombination von Motiven werden in vielen lokalen Traditionen und Sprachen am ganzen Kontinent in verschiedenen Variationen erzählt und mit Details ausgestaltet. Dabei sind die Handlungsträger sowie einzelne Handlungssequenzen der Geschichte Veränderungen unterworfen. Die Geschichte wird im lokalen Kontext entsprechend den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen, den Besonderheiten von Mythologie und Weltbild und den Intentionen der ErzählerInnen immer wieder anders und neu interpretiert (vgl. Zwillingsmythe der Shuar). Trotz aller Abweichungen sind die lokalen Versionen jedoch deutlich als Variationen über das Grundthema (Prototyp) zu erkennen.

Die indianischen Zwillingsmythen haben immer wieder die WissenschaftlerInnen fasziniert und wurden aus verschiedenen theoretischen Perspektiven der vergleichenden Mythenforschung analysiert: So etwa von Martin Gusinde, der Zwillingsmythen im Rahmen der Theorie der Wiener Schule der Kulturhistorie behandelt (Gusinde 1930), oder auch von Claude Lévi Strauss, der in seinem Buch „Die Luchsgeschichte“ die strukturalen Transformationen dieser Mythengruppe vor allem in Nordamerika darlegt (Lévi-Strauss 1993).

6.2.1 Beispiel: Sonne und der Riese. Eine Zwillingsmythe der Shuar

"Höre, ich werde von Iwia, dem Riesen, erzählen."

Eine Shuar-Frau heiratete einen Riesen, doch dieser hatte bereits eine Frau namens Aip. Die Shuar-Frau ging jeden Tag zu ihrer Pflanzung am Ufer des großen Flusses und brachte Feldfrüchte und große Nayümpi-Fisch nach Hause. Dann kochte sie Maniokknollen und Fischsuppe, so ernährte die Shuar-Frau den Riesen. Aber die Riesen-Frau war eifersüchtig. Sie sprach zu ihrem Mann: "Sieh dir doch ihre Fische an! Ein Mann hat sie mit einem Fischspeer gefangen, man sieht genau, wo sie durchbohrt sind! Keine Frau kann so große Fische fangen!" Der Riese dachte: Es könnte wohl wahr sein, sie könnte aber auch aus

Eifersucht so sprechen. Als die Shuar-Frau wieder mit Fischen nach Hause kam, bat er sie, die Fische zu braten; da bemerkte er, dass wirklich alle von einem Speer durchbohrt waren.

Es heißt, früher war Piái, die kleine Wildente, ein Mensch (Shuar), er fing Fische und gab sie seiner Geliebten. Er tauchte ins Wasser, holte mit seinem Speer Nayúmpi-Fische herauf und überreichte sie seiner Geliebten, der Frau des Riesen. Ja, die Shuar-Frau und der Wildenten-Mann waren Geliebte. Ja, ja, und der Iwia verdächtigte sie schon. Als seine Frau wieder aufs Feld ging, folgte er ihr. Er versteckte sich in der Nähe des Feldes und beobachtete alle Bewegungen seiner Frau; sie erntete Maniok und wusch die Knollen im Fluss. Im gleichen Augenblick sprang am anderen Ufer ein Mann ins Wasser, holte mit einem Speer Fische und warf sie ans Ufer. Die Shuar-Frau sammelte sie ein und gab auf sie acht. Als er alles gesehen hatte, kam Riese aus seinem Versteck und fragte seine Frau: "Woher kommt dieser Mann und mit wem lebst du eigentlich?" Ohne auf ihre Antwort zu warten, tötete er sie.

Die Frau war schwanger, doch sie trug statt der Kinder zwei große Eier in ihrem Körper. Der Riese nahm die beiden Eier aus ihrem Bauch, reinigte sie mit seiner Zunge und legte sie auf einen Stein. Dann begann er gierig die Frau zu verschlingen. Währenddessen beobachtete ihn Piái, der Enten-Mann, von der anderen Seite des Flusses. Da der Riese derart mit seinem Hunger beschäftigt war, tauchte der Mann ins Wasser und schwamm zu den Eiern. Er bedeckte sie mit Wasser und nahm sie mit; zu Hause gab er die beiden Eier seiner Frau zum ausbrüten. Nach einigen Tagen schlüpfen die Zwillinge, zwei wunderschöne Knaben aus, Sonne Etsa und Mond Nantu.

Die Knaben wuchsen schnell heran und bald schickte sie der Enten-Mann auf Besuch zu ihrer Großmutter Jimianch, die in der Nähe der Riesen lebte. In einer Ecke ihres Feldes stand eine große Chilipflanze voll reifer Schoten. Die Knaben stiegen daraufhin jede Nacht aus dem Wasser und aßen Chilischoten. Als die Gefolgsleute des Riesen ihre Spuren entdeckten, fragten sie sich: "Wer isst wohl diese Chilischoten. Woher kommen die Kinder, die hier Chili essen?"

Da trug Riese dem Grillenmann Tinkishap und dem Käfermann Tsékeancham auf, die Kinder zu fangen. "Bringt sie mir", sprach er, "ich habe Lust, sie zu verspeisen." Die beiden legten sich in der Nacht auf die Lauer: Sie sahen zwei Lichter aus dem Fluss steigen, doch als die Lichter näher kamen, fielen die Kinderfänger in einen tiefen Schlaf. Sie erwachten erst in dem Augenblick, als die Lichter wieder im Fluss verschwanden. So geschah es das eine um das andere Mal. Schließlich teilten sie dem Riesen mit, es sei unmöglich die Kinder zu fangen. Da sandte Iwia den Larvenmann Káar und den Vogelmann Kúup aus. Die beiden legten sich nun auf die Lauer, um den Auftrag des Riesen zu erfüllen: Bald sahen sie die Lichter, sie kamen aus einem großen Strudel im Wasser und näherten sich der Sandbank. Dann stiegen zwei kleine Knaben aus dem Fluss - sie waren so groß wie mein Pablito hier. Káar und Kúup kämpften tapfer gegen den Schlaf und als die Kinder zu essen begannen, fingen sie beide mit einem Sprung - sie waren ja zu zweit. Die Knaben schrien und weinten, doch Káar und Kúup versicherten ihnen, dass ihnen nichts geschehen würde: sie wollten sie nicht töten, sondern nach Hause bringen. Zum Riesen sagten sie: "Keine Tiere sondern Kinder haben den Chili gegessen." Da dachte der Riese, die beiden könnten die Kinder sein, die er verloren hatte; von nun an sollten sie in seinem Haus leben.

Er gab den beiden Knaben Nánku-Rohre, damit sie lernten wie man mit einem Blasrohr umgeht, die Knaben schossen bald mit großer Treffsicherheit auf Fliegen und brachten sie dem Riesen, ihrem Vater. Er verschlang alles schnell und gierig. Dem Riesen fiel die Geschicklichkeit der Kleinen auf, kein einziger Schuss ging fehl, darüber wunderte er sich sehr. Bald baten sie ihn um ein richtiges Blasrohr für die Vogeljagd. Als sie das Blasrohr bekamen, schnitzten sie viele Pfeile, das Blasrohr benützten sie abwechselnd. Der erste schoss und während er dann den erlegten Vogel holte, nützte der andere die Zeit, legte seine

Pfeile ins Blasrohr und tötete noch einen Vogel. Beide waren ausgezeichnete Schützen, sie kamen immer mit einem großen Bündel Vögel nach Hause. Mit der Zeit wurden sie perfekte Jäger, sie brachten dem Riesen viele Vögel und anderes Wild, denn sie waren überzeugt, er wäre ihr Vater.

Aip, die Riesen-Frau, hatte ein Auge der Shuar-Frau aufgehoben und getrocknet. Waren Sonne und Mond auf der Jagd, nahm sie das Auge ihrer Mutter aus einem Korb, sie glättete damit ihre Tongefäße und polierte sie. Der Riese hatte noch den Schädel seiner Shuar-Frau auf dem er kräftig trommelte um Sonne und Mond Jagdglück zu verschaffen, denn der Ton des Schädels zog die Vögel an. Wenn die jungen Männer nach Hause kamen, verbargen die Riesen diese Dinge in einem Korb, der hoch oben im Dach hing.

Eines Tages ging Etsa, der Sonnenmann, wieder auf die Jagd. Er hatte im Lauf der Zeit schon so viele Vögel erlegt, dass es immer schwieriger wurde, neue aufzustöbern. Da sprach plötzlich aus einem Baum die Taubenfrau Yapakam zu ihm: "Mach nur so weiter! Zeig mir dein Blasrohr! Mach nur so weiter! Zeig mir dein Blasrohr!" Sonne suchte verzweifelt herum, konnte sie aber nirgends entdecken. Als er schließlich das Blasrohr hob und es ihr zeigte, fiel sie aus dem Baum, stand neben ihm und sprach: "Du hast alle meine Kinder getötet. Du jagst, um jene Leute zu ernähren, die deine Eltern getötet haben, so hast du die Vögel völlig ausgerottet. Aber du sollst wissen, wenn du zur Jagd gehst, trommelt Iwia auf dem Schädel deiner Mutter, und Aip, seine Frau, glänzt mit dem Auge deiner Mutter ihre Töpfe! Wenn deine Schritte hören, versteckt der eine den Schädel und die andere das Auge. Weißt du das? Zum Schluss werden sie dich auch noch verschlingen!" Dann zeigte die Taube auf die toten Vögel, die am Boden lagen und fuhr fort: "Sammle all diese Federn auf und stecke sie in dein Blasrohr, dann blase kräftig hinein und alle Vögel, die du getötet hast, werden wieder lebendig werden." So geschah es. Dann schärfte ihm die Taubenfrau noch ein: "Wenn du zum Haus zurückkehrst, schleiche dich lautlos an, dann wirst du alles mit eigenen Augen sehen.

Etsa befolgte ihre Anweisungen: Er schlich sich lautlos durch das Feld und spähte durch die Ritzen in der Wand ins Haus: Da nahm auch schon der Iwia den Schädel seiner Mutter und trommelte darauf - buaumm, buaumm, buaumm, die Frau holte das getrocknete Auge aus dem Korb und glättete ihre Töpfe. Mit einem Satz sprang Sonne in das Haus. Als der Riese ihn sah, warf er schnell den Schädel auf ein Regal im Dach. Die Frau beeilte sich, das Auge loszuwerden, aber sie hatte Pech und traf nicht in den Korb. Das Auge kollerte Etsa vor die Füße, es weinte, eine Träne fiel auf die Erde. Da dachte Etsa bei sich: Die Taubenfrau hat die Wahrheit gesprochen!

Er schien unbekümmert, übergab dem Riesen ein paar Vögel und sagte: "Vater, es gibt keine Vögel mehr." Man gab ihm zu essen und er kündigte an: "Morgen werde ich ein Reh töten, neben der Pflanzung der Mutter ist eine Stelle, an der die Rehe immer Wámpu-Früchte fressen. Hole Feuerholz und bereite alles vor, morgen töte ich das Reh und bringe es euch."

Der Riese holte Shimuit-Holz aus dem Wald, härtete es und spitzte es zu, so fertigte er eine Lanze an. Zu Sonne sagte er: "Ich werde selbst das Reh töten, du kannst das Tier verfehlen." Daraufhin brachte Sonne eine Bananenstaude, stellte sie in einiger Entfernung auf und sagte: "Versuche zuerst einmal, ob du überhaupt etwas triffst!" Dabei verzauberte er die Lanze mit einem Hauch und übergab sie dem Riesen. Iwia nahm sie und warf sie mit aller Kraft auf die Bananen, doch er verfehlte sein Ziel. Da sprach Sonne: "Siehst du, du wirfst daneben! Es ist besser, ich erlege das Reh!" Iwia erwiderte: "Gut, mein kleiner Sohn, dann versuche du, ob du die Bananenstaude triffst." Etsa nahm die Lanze und zzzz, schon steckte sie im Ziel und durchbohrte den Stamm. Da sagte er: "Du siehst, ich treffe genau, also werde ich morgen alleine auf die Jagd gehen." Der Riese stimmte ihm zu.

Im Morgengrauen brach Sonne auf und legte sich neben dem Weg zum Feld auf die Lauer, da kam schon die Frau des Riesen. Mit aller Gewalt durchbohrte er sie voll Zorn mit der Lanze und sie fiel tödlich getroffen zu Boden. Sofort sprach Sonne magische Worte: "Sei Reh, Reh, sei Reh, Reh". Wirklich verwandelte sich ihr Körper in ein Reh, nur ihr Kopf behielt seine menschliche Form. Da schnitt Sonne einfach den Kopf mit einem Messer ab, nahm den Körper und trug ihn nach Hause.

"Vater, ich habe das Reh getötet, den Kopf habe ich abgeschnitten und zurückgelassen, denn er ist sehr schwer, ich hole ihn später." Der Riese zog dem Reh sofort das Fell ab, trennte die Innereien vom Fleisch und schnitt es in Stücke. Einen Teil des Fleisches aß er roh, aus dem Rest kochte er eine Suppe. Nachdem er den ersten Hunger gestillt hatte und die Suppe schon garte, forderte er Etsa auf, seine Frau zu rufen. Sonne ging gehorsam hinaus und rief: "Mamduaaaa!" und von weither erklang eine Stimme: "Was ist los?" "Komm schnell zurück!" "Ich habe hier erst zu arbeiten begonnen!" Der Riese fragte: "Was ruft sie?" Und Sonne erklärte ihm: "Sie sagt, sie hätte gerade erst ihre Arbeit begonnen."

Doch der Riese wurde getäuscht: Er hörte nicht die Stimme seiner Frau; Sonne hatte ihren Grabstock, mit dem sie auf dem Feld arbeitete, verzaubert, damit er an ihrer Stelle antwortete. Wie sollte sie auch zurückkommen, wo sie doch tot war? Sonne nahm das Fleisch aus dem Topf und gab es dem Riesen, der aß gierig, nur ein kleines Stück legte er zur Seite und sagte: "Sie kann ja später essen, wenn sie sich so lange aufhält, bekommt sie eben nur Suppe."

Währenddessen sagte Sonne zum Riesen: "Esse nur, ich gehe einstweilen zum Fluß baden und komme gleich zurück." Beim Fluss bereitete er Sèkemur-Seife vor und ließ sie auf einem Stein liegen. Als er zum Haus zurückkehrte, war der Riese mit dem Essen fertig. Da schlug ihm Sonne vor, er solle ein ausgiebiges Bad nehmen, während er den Kopf des Rehs holte. Bei seiner Rückkehr werde schon alles fertig sein. Der Riese zog los, aber plötzlich war die Entfernung zum Fluss endlos geworden, der Fluss entfernte sich mehr und mehr. Das geschah, weil Sonne den Fluss angewiesen hatte sich zu entfernen, damit er genug Zeit habe, sein Vorhaben auszuführen. Nach großen Anstrengungen gelangte der Riese schließlich zum Fluss. Dort fand er auch die Sèkemur-Seife, aber da es eben sein Unglückstag war, kam ihn die Seife in ein Auge, sodass der arme Riese nicht mehr wusste, was er mit seinem Auge tun sollte, so sehr schmerzte es ihn.

Währenddessen lief Sonne leichtfüßig an den Ort, wo er die Frau umgebracht hatte. Er holte den Kopf, entfernte die Haut mit den Haaren und warf sie weg, den Schädel gab er in den Kochtopf und stellte ihn aufs Feuer. Während am Fluss der Riese mit der Sèkemur-Seife kämpfte, kochte Sonne, nahm den Topf von Feuer und stellte ihn auf einen Tisch. Gleich darauf kam der Riese. Scheinheilig fragte ihn Sonne, wo er denn so lange geblieben sei und lud ihn ein, von der frisch gekochten Speise zu essen. Ohne viel zu denken langte der Riese mit der Hand in die Schüssel und holte den Schädel heraus. Als er genauer hinsah, erkannte er das Gesicht seiner Frau. "Mein Enkel, mein kleiner Enkel, du rächst dich, das ist deine Rache!" Mit diesen Worten griff der Riese schnell nach seiner Lanze, aber Sonne war darauf vorbereitet und mit einem Sprung durchbohrte er ihn mit seiner Lanze. So erzählten es meine Großväter."

Nach einer Erzählung von Mashu, aufgenommen 1990 im Centro Shuar Utunkus, Ecuador. Übersetzung aus dem Shuar: Carlos Utitaj, Übersetzung aus dem Spanischen: Elke Mader.

6.2.1.1 Kommentar

Die Zwillingsmythe der **Shuar** (Ecuador) ist eine der beliebtesten Geschichten ihrer Mythologie und wird von den Kindern, die meist das Publikum bilden, besonders gerne gehört. Die Erzählung weicht in einigen Punkten stark vom Prototyp der Zwillingsmythe ab, der typische Handlungsverlauf und die zentralen Motive sind jedoch klar erkennbar.

Die Abweichungen betreffen vor allem die verschiedenen Handlungsträger:

6.2.1.1.1 Die Zwillinge: Sonne (Etsa) und Mond (Nantu)

Die Geschichte handelt von Sonne (Etsa) und Mond (Nantu), um die sich viele Erzählungen der Shuar ranken. Wie in vielen anderen Zwillingsmythen verkörpern die Brüder unterschiedliche Eigenschaften. Sonne (Etsa) ist der wichtigste männliche Kulturheros, er gilt als perfekter Jäger und großer Krieger, aber auch als Meister des Kanubaus und anderer männlicher Tätigkeiten. All diese Kenntnisse und Fähigkeiten lehrte er in der mythischen Zeit den Vorfahren der Shuar und unterwies sie auch in den ethischen und sozialen Normen ihrer Gesellschaft.

Mond (Nantu) ist hingegen eher eine Randfigur im mythischen Geschehen, er ist ein schwacher Abglanz seines strahlenden Bruders, mit dem er die Stunde seiner Geburt und eine Ehefrau teilt. Die gemeinsame Ehe mit der schönen Vogelfrau (Aju) ist ein unglückliches Unterfangen, bei dem die Zwillinge aus Eifersucht so aneinander geraten, dass sich Mond, nachdem ihm sein starker Bruder ein blaues Auge geschlagen hat, ans Firmament zurückzog, wo er seither nur schwach leuchtet.

Dementsprechend weicht auch die Darstellung des Zwillingepaares im Mythentext der Shuar vom Prototypen ab. Während die beiden Brüder in der ersten Phase der Geschichte zugleich geboren werden und miteinander agieren, geht der schwächere Bruder (Mond) im Lauf der Handlung verloren, es ist einfach nicht mehr von ihm die Rede, sein strahlender Bruder (Sonne) übernimmt im Alleingang die Heldenrolle. Er ist auch der Held einer Reihe von weiteren Erzählungen, in deren Verlauf er den mythischen Shuar hilft, die Riesen (Iwia) zu töten.

Die Zwillinge werden nicht sofort von den Menschenfressern aufgenommen, sondern erst später - als Kleinkinder - von Gefolgsleuten des Riesen gefangen und leben dann in seinem Haus (wie es der Prototyp vorsieht). Weitere Episoden verweisen auf die ausgezeichneten Fähigkeiten der Knaben bei der Jagd, womit eine wichtige Eigenschaft des Kulturheros Sonne angesprochen wird. In dieser Phase verschwindet auch der Zwilling Bruder Mond kommentarlos aus der Handlung, doch der typische Handlungsverlauf der Zwillingsmythe wird beibehalten. Durch den Vogel (hier eine Taube) erfährt Sonne vom Schicksal seiner Mutter und tötet aus Rache den Riesen und seine Frau. In der Folge (in einer anderen Mythe) zieht er weiter, aber nicht um seinen Vater zu suchen, sondern um den Riesen, der wieder zum Leben erwacht, gemeinsam mit anderen mythischen Helden endgültig zu besiegen.

Ein anderes Beispiel für eine Geschichte über das Brüderpaar Sonne und Mond ist die Mythen von der Entstehung der Mondscheitler der Mataco.

6.2.1.1.2 Die Menschenfresser

Eine weitere Abweichung vom Prototyp betrifft andere Handlungsträger: Die Rolle der Jaguare wird in der Erzählweise der Shuar von menschenfressenden Riesen (Iwia) übernommen, die in der mythischen Zeit eine große Bedrohung für die Menschen darstellten und nur mit der Hilfe von Sonne besiegt werden konnten. Während also die Gestalt der Figuren verändert ist (Riesen statt Jaguare) bleibt ihre wichtigste handlungstragende Eigenschaft gleich: Sie fressen Menschen und eben auch die Mutter der Zwillinge.

6.2.1.1.3 Die Mutter der Zwillinge

Abweichungen vom Prototyp betreffen auch die Anfangsepisode, die außerdem von einzelnen ErzählerInnen unterschiedlich gestaltet wird. In einigen Versionen überfällt der Riese die Shuar-Frau am Flussufer, im vorliegenden Text wird eine weitläufige Geschichte über Ehebruch erzählt, die schließlich dazu führt, dass der Riese die Frau tötet und verschlingt.

Die Zwillinge (in diesem Stadium noch Eier, die der Riese aus dem Bauch der Frau holt), werden von ihrem Vater, dem Geliebten der Shuar-Frau gerettet und aufgezogen. In anderen Versionen rettet sie der Fischotter Wakanim, ein mythisches Wesen das Tsunki, dem Herrn der Gewässer und der schamanischen Kräfte zugeordnet wird, und zieht sie in seinem Unterwasserreich auf.

Die schwangere Frau wird in der Zwillingsmythe der Shuar (und vielen Versionen anderer Kulturen) nicht von ihrem Mann verlassen, sondern eine unerlaubte sexuelle Beziehung bildet den Ausgangspunkt des mythischen Geschehens. In der Shuar-Variante handelt es sich dabei um einen Ehebruch, in einer Zwillingsmythe der Quichua del Napo (Ecuador) um einen Inzest zwischen Bruder und Schwester (Folletti-Categnaro 1993:55).

6.3 Flutmythen

Das Motiv einer großen Flut, die nur wenige (auserwählte) Menschen überleben, die **Ende** und **Neubeginn** einer Epoche der Weltgeschichte bedeutet, ist in vielen mythischen Traditionen der Welt zu finden. Die Parallele zur **biblischen Sintflut** erweckte schon bei den Missionaren Erstaunen und Interesse. Die weltweite Verbreitung des Motivs gibt auch immer wieder Anlass zu vergleichenden Studien und zu Spekulationen über „reale“ Hintergründe der Flutmythen: Etwa eine riesige Flutwelle, ausgelöst durch einen Meteoriteneinschlag, der sich weltweit in den mythischen Traditionen niedergeschlagen haben soll.

Flutmythen werden in Lateinamerika unter mehreren Gesichtspunkten untersucht:

6.3.1 Motive

Flutmythen stellen (wie auch Zwillingsmythen) ein beliebtes Feld der motiv-vergleichenden Forschung dar. Die Flut gehört zu einer Gruppe von Motiven, die verschiedenen Katastrophen und Kataklysmen in Zusammenhang mit Weltuntergang und Welterneuerung beschreiben.

Die große Flut ist dabei eine unter vielen Möglichkeiten einer globalen bzw. kosmischen Katastrophe, andere sind ein großes Feuer (Weltenbrand), große Kälte oder ein apokalyptischer Schneefall, das Zerschellen oder Zerbrechen der Erde, das Verschwinden der Sonne. Manchmal werden auch verschiedene Motive (besonders Wasser und Feuer) miteinander kombiniert (vgl. z.B. Bierhorst 1988, Vallota 1988).

Innerhalb der Gruppe der Flutmythen gibt es wiederum verschiedene Motive, die u.a. in indianischen Mythen weit verbreitet sind, so z.B. die Orte, an welche sich einzelne Menschen retten können.

Beispiele:

- Flutmythe der Selk'nam
- Die große Flut der Anakonda (Shuar)
- Die ersten Achuar und die Papageien-Frauen (Achuar)
- Der liebe Gott, die Sintflut und die großen Berge (Quichua del Aguarico)

6.3.2 Kontexte

Flutmythen bilden oft eine Facette von umfassenden Modellen der **Kosmogonie**, von **Weltuntergang** und **Welterneuerung** oder der mythischen Geschichte von Menschen und Göttern. Im indigenen Amerika stehen sie oft in Zusammenhang mit Vorstellungen von einer **zyklischen Erneuerung** des Zeit/Raums (etwa im Sinne einer Eschatologie). Der lokale Kontext umfasst in diesem Fall Weltbild, Religion und Ritual. In einigen Flutmythen wird die Idee einer Welterneuerung auch nur angedeutet, die Geschichte beginnt „nach einer großen Flut“ und markiert damit eine Zeit der Anfänge oder eine neue Epoche.

Geschichten über eine große Flut oder andere Kataklysmen erzählen auch über **ethische und moralische Normen**. Die Katastrophen werden oft durch Fehler der mythischen Vorfahren ausgelöst, die nicht den Erwartungen ihrer SchöpferInnen entsprechen, sich durch falsches Verhalten den Zorn mächtiger Wesen zuziehen oder bei einer wichtigen Tätigkeit versagen. Die Flut steht oft nicht im Mittelpunkt der Handlung sondern bildet das „böse Ende“ einer Geschichte. Die Inhalte der Flutmythen geben daher auch Aufschluss über gesellschaftliche Regeln (und Regelbrüche) und können im sozialen Kontext analysiert werden.

Beispiele:

- Flutmythe der Selk'nam
- Die große Flut der Anakonda (Shuar)
- Die ersten Achuar und die Papageien-Frauen (Achuar)
- Der liebe Gott, die Sintflut und die großen Berge (Quichua del Aguarico)

6.3.3 Synkretismus und Hybridisierung

Im Zuge von Conquista und Kolonisierung der indianischen Kulturen in Lateinamerika kommt es auf verschiedenen Ebenen zu Veränderungen in den Erzähltraditionen. Dies betrifft zum einen die Mythensammlungen, die zu dieser Zeit meist von Missionaren aufgenommen wurden. Bei der Wiedergabe und der Interpretation der indigenen Texte kommt es oft zu

einem Vermengen theologischer Konzepte. **Gerhards** betont, dass christliche Autoren oft die eigenen theologischen Konzepte mit den fremden Konzepten vermengen, sobald in den indianischen Überlieferungen auch nur geringfügige Ähnlichkeiten mit christlichen Vorstellungen gefunden werden (Gerhards 1981:4).

Weiters führt die **Interaktionen** zwischen europäischer und indianischer Kultur und Religion zu Synkretismus und Hybridisierung, d.h. es entstehen Mythen, die Elemente aus beiden Kulturen miteinander verbinden und zu einer neuen Erzählung gestalten. Man spricht auch von der „**Kontaktmythologie**“, die als Antwort auf **Kulturkonflikt** und **kulturelle Verschmelzung** entstand und weiter entsteht. Im Zuge solcher Veränderungsprozesse kommt es u.a. zur Übernahme von Erzählstoffen aus europäischen Traditionen: Dabei fließen verschiedene europäische Erzählstoffe in die lokalen Traditionen ein: Einen großen Anteil haben dabei die **Bibel und christliche Legenden**, die in der Kolonialzeit im Zuge der intensiven Missionskampagnen im 17. und 18. Jahrhundert große Verbreitung fanden - ein Prozess, der bis heute anhält. Aber nicht nur biblische Erzählstoffe wurden verbreitet: Auch iberische Märchen und verschiedene Figuren der europäischen traditionellen Erzählungen wie Hexen oder Werwölfe wurden weitergegeben und oft in die indigene Mythologie und das Weltbild integriert (vgl. Gerhards 1981: 28-30).

Im Rahmen der Missionierung erlangte u.a. die biblische Mythe der Sintflut weite Verbreitung in Lateinamerika. In vielen Fällen wurde sie in lokale Erzähltraditionen integriert und mit bestehenden Motiven und Vorstellungen verflochten. Dabei ist es manchmal kaum mehr möglich, die Herkunft der einzelnen Elemente zu rekonstruieren.

Beispiel:

- Der liebe Gott, die Sintflut und die großen Berge: Eine synkretistische Flutmythe der Quichua im ecuadorianischen Amazonasgebiet.

6.3.4 Beispiel: Flutmythe der Selk'nam



Feuerländer. Ratzel 1885: 669.

"Einstmals in alter Zeit kam sehr viel Wasser. Unser ganzes Land wurde davon überschwemmt. Das Wasser stieg immer höher. Schließlich wurden auch die Berge vom Wasser bedeckt.

Die Menschen sahen das große Wasser kommen. Um sich zu retten, liefen sie auf die Felsen. Dabei wurden einige zu Seelöwen und andere zu Vögeln. Das Wasser verlief sich nachher wieder. Deshalb sitzen heute die Seelöwen und die Vögel so gerne auf Felsen und Sandbänken.

Dieses viele Wasser war deshalb gekommen, weil die Medizinmänner von damals nicht früh genug achtgegeben hatten als das Wasser herannahte. Sie hätten dasselbe aufhalten und zurückdrängen sollen.

Nach langer Zeit wollte das Wasser abermals aufsteigen und unsere Heimat überschwemmen. Aber diesmal merkten es die großen Medizinmänner zeitig genug. Alle traten zusammen und vereinigten ihre Kraft. Gegen so viele und mächtige xon vermochte das große Wasser nichts. Das Wasser konnte jetzt nicht mehr weitersteigen, somit blieben die Menschen und auch die Tiere unbehelligt und lebten nun weiter."

Mythe der Selk'nam (Feuerland/Chile) aufgenommen ca. 1923 von P. Martin Gusinde (Gusinde 1931: 625-626).

6.3.4.1 Berge, Felsen, Palmen: Die Rettungsanker der Flutmythen

Ein zentrales Motiv von Flutmythen sind hochgelegene Orte in der Landschaft, auf die sich einige auserwählte oder besonders findige Menschen retten können, die so die Flut überleben und ein neues Menschengeschlecht gründen. Solche Orte sind oft Berge (vgl. z.B. die synkretistische Flutmythe der Quichua aus Ecuador), in Flutmythen aus dem Amazonasgebiet klettern die Menschen meist auf einem Hügel und dort auf einen hohen Baum (Palmen), hier warten sie bis das Wasser sinkt (vgl. z.B. die Mythe „Die große Flut der Anakonda“ der Shuar in Ecuador).

In der ersten großen Flut der Erzählung der Selk'nam versuchen sich die Menschen auf Felsen zu flüchten, einigen gelingt die Rettung und sie leben nach der Flut als Menschen weiter, andere verwandeln sich in Tiere. Gusinde erwähnt jedoch eine andere Variante dieser Flutmythe, die erzählt, dass diejenigen gerettet wurden, welche „die sehr hohen Berggipfel im Süden erstiegen hatten. Als das Wasser sich verlaufen hatte, kehrten jene Leute wieder in die nördliche Ebene zurück und bauten hierselbst unbehelligt ihre Hütten abermals auf.“ (Gusinde 1931: 626)

Die Mythe verwendet also ein weit verbreitetes Motiv in Zusammenhang mit einer großen Flut (Rettung auf Berge oder andere hochgelegene Plätze) und wie in vielen anderen Erzählungen gelingt es nur einer kleineren Gruppe von Menschen dort den Kataklysmus zu überstehen.

6.3.4.2 Menschen, Seelöwen und Vögel: Transformation und Multinaturalismus

Die Flutmythe der Selk'nam erklärt bestimmte Erscheinungsformen oder Verhaltensweisen von Menschen, Tieren oder Naturerscheinungen.

Nur ein Teil der Menschen kann sich retten, aber auch die anderen gehen nicht völlig zugrunde. Die Flut ist hier der Anlass für eine Metamorphose, die Menschen werden in Tiere verwandelt, und zwar in solche, denen das Wasser temporär nichts anhaben kann, die aber dennoch dem Land verbunden sind (Seelöwen und Vögel). Die Lebensweise dieser Tiere wird ebenfalls mit dem mythischen Handlungsverlauf in Verbindung gebracht: Da sie sich (als Menschen) auf Felsen retten wollten, halten sie sich auch in der Gegenwart gerne auf Felsen und am Strand auf. Sie haben zwar ihren Körper verändert um die große Flut zu überleben, sind aber nicht - wie etwa Fische - völlig im Wasser zuhause, sondern bleiben Grenzgänger zwischen Land und Wasser. Dadurch bleiben sie auch den Menschen ähnlich, die ebenfalls die Küsten bewohnen, im Wasser fischen und am Land schlafen. Diese Verbindung wird auch in anderen Mythen der Selk'nam thematisiert, etwa in der Geschichte „Wie ein Seelöwe sich in ein Mädchen verliebte“ (Gusinde 1931: 668-671).

Die Episode der Transformation bindet die Mythe in eine große Erzählung über den Ursprung der Dinge, über die Entstehung der Welt in ihrer gegenwärtigen Form ein, die in der Mythologie der Selk'nam in unterschiedlichen Epochen abläuft und auch durch das Wirken von Kulturhéroen* gekennzeichnet ist (vgl. Gusinde 1931). Das Konzept der Transformationen verbindet die Mythe wiederum mit den Grundprinzipien indianischer Weltbilder. Ein solches Prinzip wird von Viveiros de Castro als „Multinaturalismus“ bezeichnet (Viveiros de Castro 1998): Während alle Bewohner des Kosmos eine Seele und Subjektivität besitzen, unterscheiden sie sich voneinander durch ihre „Naturen“, ihren Körper, der das Spezifische und Andere einer Kategorie von Subjekten ausmacht. Der Körper wird dabei oft als eine Art Kleidung betrachtet, die - etwa von Schamanen während eines Rituals - auch willentlich gewechselt werden kann. So wechselten auch die mythischen Selk'nam in der Not ihre menschlichen Körper(kleider) gegen jene von Seelöwen und Vögeln, ohne sich jedoch komplett von ihrer vorherigen Wesenheit zu verabschieden.

6.3.4.3 Die Flut und die Macht der Schamanen

In der Mythe der Selk'nam stellt die Flut weder göttliche Fügung noch ein Naturereignis dar, das unaufhaltsam über die Menschen hereinbricht, sondern wird auf das Versagen einer bestimmten Gruppe von Personen zurückgeführt - den Schamanen bzw. Medizinmännern, wie sie in der älteren Literatur oft bezeichnet werden.

Gusinde fügt der Mythe einen erklärenden Kommentar hinzu: Das weite Meer war der mächtigste *xon* (Medizinmann, Schamane) aller Zeiten und wollte den Leuten Schaden zufügen. Die Vereinigung aller Schamanen zur Abwehr eines übermächtigen Gegners reflektiert die Auseinandersetzungen zwischen Schamanen zur Zeit der Mythenaufnahme (Gusinde 1931: 626). Hier bezieht sich der Mytheninhalt auf den religiösen und sozialen Kontext in der Gesellschaft der Selknam, er trifft also nicht nur Aussagen in Bezug auf die mythische Zeit, sondern auch in Bezug auf ein wichtiges Element des Alltags der Selk'nam zur Zeit der Mythenaufnahme, nämlich die Macht der Schamanen und ihre ambivalente Beziehung zu den Menschen. So werden sie in der Mythe zum einen für ein großes Unglück, eine Katastrophe - die Flut - verantwortlich gemacht, zum anderen sind sie - wenn sie richtig handeln - Retter der Menschheit. Diese Episode reflektiert die soziale Dynamik von Hexen und Heilen sowie von Furcht und Ehrfurcht, die den schamanischen Handlungsraum in vielen indianischen Gesellschaften kennzeichnet.

Die Verbindung von Schamanismus und einer großen Flut ist in indianischen Mythen weit verbreitet, u.a. auch bei den Shuar (Die große Flut der Anakonda, Tsunki und der erste Schamane).

6.3.5 Beispiel: Die große Flut der Anakonda (Shuar)

"Einige Shuar gingen zur Jagd und richteten sich im Wald eine Hütte als Jagdlager ein. Sie erlegten viele Affen, räuchernten das Fleisch und hielten von neuem Ausschau nach Wild. In einem hohlen Baumstamm neben der Hütte lebte aber eine riesige Anakonda; mit ihrem Schwanz holte sie sich das Fleisch und verschlang es. Als die Jäger aus dem Wald zurückkehrten, war ihre Beute verschwunden. So ließen sie, bevor sie wieder zur Jagd auszogen, einen Mann als Spion zurück, er sollte der Sache auf den Grund gehen. Und wirklich sah er, wie die Riesenschlange aus dem Baum kroch und das Fleisch verschlang. Nach der Rückkehr der anderen Jäger beschloss die Männer, die Anakonda zu verbrennen. Sie zündeten den hohlen, trockenen Baum an und die Schlange verbrannte mit ihm.

Die gebratene Anakonda verbreitete einen köstlichen Duft. Dem konnte einer der Jäger nicht widerstehen und kostete ein Stück Schlangenfleisch. Es schmeckte herrlich, wie geräucherter Fisch. Sein Bruder sah ihn und sprach: "Esse das nicht, es ist Anakonda!" Der Andere aber, verführt von dem würzigen Duft, nahm noch ein Stück. Die beiden Brüder machten sich bald auf den Heimweg, doch unterwegs befahl jenen Mann, der von der Anakonda gegessen hatte, ein schrecklicher Durst. Er leerte zuerst seinen ganzen Vorrat von Maniokbier, aber es konnte seinen Durst nicht stillen. Da begann er Wasser aus den Bächen zu schöpfen, aber er wurde immer nur durstiger und sein Körper begann sich grässlich aufzublähen. Er sprach zu seinem Bruder: "Brüderchen, mich bringt der Durst um, hilf mir doch diesen kleinen Wasserfall herzuleiten, damit ich ihn trinken kann. Dann klettere auf eine Uwi-Palme dort auf dem Hügel um dich zu retten." So leitete der Mann den Wasserfall direkt in den Mund seines Bruders und ließ ihn dort zurück.

Kaum hatte er die Palme erreicht hörte er einen entsetzlichen Knall und mit einem furchterregenden Dröhnen wogte Wasser über alles, die Flut stieg bis knapp unter die Krone der Palme. Die ganze Erde wurde zerstört. Nur er, und das Haus seiner Familie auf einem Hügel blieben verschont. Als die Fluten am nächsten Morgen wieder gesunken waren, ging er zu seinem Haus zurück. An der Stelle, wo sein Bruder den Wasserfall getrunken hatte, fand er eine kleine Schlange. Er nahm sie mit, weil sie doch sein Bruder war, und legte sie in eine Pfütze. Dort begann sie zu wachsen und mit ihr wurde die Pfütze jeden Tag größer und tiefer. Die Kinder wollten im Wasser spielen, aber kaum näherten sie sich dem Teich, kam die Schlange an die Oberfläche. Mit der Zeit wurde sie immer größer und größer, da beschloss der Shuar sie in einen Fluss bringen.

Die Schlange aber ließ das nicht zu, sie brachte die Erde und das Wasser zum Erbeben. Da bekam der Mann Angst und er ließ sie, wo sie war. So wurde sie langsam zu einer riesigen Anakonda, die Menschen verschlingt. So wurde der Mensch in eine Anakonda verwandelt. So - heißt es - ging die Welt unter."

Shuar panki yua: Mythe der Shuar, erzählt von Mashu, aufgenommen 1990 im Centro Shuar Utunkus, Ecuador. Übersetzung ins Spanische: Carlos Utitiaj; Übersetzung ins Deutsche: Elke Mader.

6.3.5.1 Flutmythen und Weltuntergang (Shuar und Achuar)

Einige Mythen der **Shuar und Achuar** sprechen von einer Großen Flut (*nujank amúkarnam* - alles war überflutet), die einen Übergang zu einer neuen Phase des mythischen Geschehens andeutet, und berichten von den Ereignissen, die zu dieser Katastrophe führten. Diese Mythen stehen bei den Shuar mit diffusen Vorstellungen von

einem Weltuntergang und einer zyklischen Welterneuerung in Verbindung (*nunka mesétai* - die Erde wird verletzt, beschädigt, oder *nunka amútai* - die Erde wird überflutet), eine Sonnenfinsternis wird als Vorzeichen für ein solches Ereignis gedeutet. In traurigen Liebesliedern singt man auch manchmal vom Ende der Welt, hier handelt es sich oft um eine Metapher für eine unglückliche Liebe oder für unüberwindbare Schwierigkeiten, die einer Liebe im Wege stehen.

Die Vorstellungen vom Weltuntergang zeigen auch Anklänge an das zyklische andine Zeitkonzept und den Begriff des *pachakuti*, der Zerstörung bzw. Umkehrung der Welt, die zu solchen Zeitpunkten eintritt. Die Vorstellung, dass sich mythische Ereignisse - wie etwa eine große Flut - in der Gegenwart oder der Zukunft wiederholen können, bildet ebenfalls einen Teil der gedanklichen Verbindung von mythischer Welt und Alltagswelt. Die indigenen Erklärungsmodelle für den Weltuntergang legen nahe, dass solche Ereignisse wiederholbar sind, in den Mythen des Amazonasgebiets führen meist menschliche Verfehlungen zu solchen Kataklysmen (vgl. Bierhorst 1988:139).

Weltuntergang und Welterneuerung spielen jedoch im Vergleich zu anderen Kulturen des Amazonasraums im Weltbild der Shuar und Achuar generell eine untergeordnete Rolle. Sie bilden einen integralen Bestandteil der Metamorphosen der mythischen Zeit, prägen aber den Handlungsverlauf und die Botschaft der Mythen nur begrenzt. In der Ursprungsmythe der Achuar (Die Achuar und die Papageienfrauen) wird die Flut nur zu Beginn erwähnt als Zeichen für eine Zeit des Anfangs bzw. des Übergangs, die Ereignisse nach der Flut bilden den Kern der Geschichte. Dieser Handlungsverlauf kennzeichnet viele Flutmythen des Amazonasraums. In der Mythe von der „Großen Flut der Anakonda“ stellen hingegen die Ereignisse, die zu der Flut führten im Mittelpunkt des mythischen Geschehens. Er greift auch bekannte Flutmotive auf, z.B. Menschen retten sich auf einen hohen Baum. Wie kommt es zu der Flut? Die Jäger töten eine Anakonda, die ihnen Schaden zugefügt hat, und einer der Männer geht soweit ihr Fleisch zu essen, das in der Gesellschaft der Shuar tabuisiert ist. Dieses Vergehen stellt nicht nur einen Bruch der sozialen Regeln dar, sondern provoziert die Macht der Anakonda, einem Tier dem auch übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden und das eng mit der Macht der Schamanen assoziiert ist. Auch dieser Text kann - stärker verschlüsselt als in der Mythe der Selk'nam als ein Kommentar zur Macht der Schamanen gelesen werden, die auch hier eine bedrohliche Dimension aufweist.

Ob die „Sintfluten“ in den Mythen der Shuar und Achuar ein indigenes Motiv sind oder auf christliche Einflüsse zurückgehen, ist nicht eindeutig zu klären. Die Flutmythen der Shuar weisen deutlich weniger Anklänge an biblischen Geschichten auf als etwa jene der benachbarten Quichua, wo in einigen Mythen das Arche Noah Motiv klar erkennbar ist (Foletti Castegnaro 1993: 21-28).

6.3.5.1.1 Papagei am Flußufer

Papagei am Flußufer

Kleiner Papagei

Auf einem leeren Baum

Ohne Früchte

Hast du dich niedergelassen

Allein

Du gurrst

Ich werde dir etwas erzählen

*Meine Geliebte, mein kleines Schwesterchen
In weiter Ferne
In einem anderen Land
Sitz auch ich und gurre
Ich sage
Kleiner Papagei
Meine kleine Schwester
Schwester, geliebte Schwester
Auf der anderen Seite der Erde
Kämpfe ich in einem Krieg
Und wenn die Welt untergeht
Wird nur geschehen
Was die Alten erzählen.
Anent gesungen von Alejandro Tsakimp, Utunkus, Ecuador, 1991.*

6.3.5.2 Metamorphosen der mythischen Zeit



Die Verwandlung der Frauen Ipiak und Sua in Bäume.
Pellizzaro 1978/X: 303.

Viele Shuar-Mythen sind **Metamorphosen**, sie sind eine Chronik von **Wandlungen** und schildern eine Vielfalt von **Transformationen**. Von einem bestehenden Kosmos ausgehend, gestaltete sich die heute belebte und erfahrene Welt aus der Veränderung der mythischen. Die Welt als Raum, in dem die Erde als eine große Insel im unendlichen Meer schwimmt und

über der sich der Himmel mit seinen anderen Lebenswelten ausdehnt, wird in den Mythen immer als gegeben vorausgesetzt. Die Mythologie schweigt aber nicht vollständig zu Fragen des Ursprungs und wird auch von den Shuar als historisch im Sinne einer Auseinandersetzung mit vergangenen Ereignissen und ihren Auswirkungen für die Gegenwart verstanden.

Die Beziehung der **mythischen Zeit** zur **Gegenwart** beinhaltet **Kontinuitäten** und **Brüche**. Einige Ereignisse sind auf die mythische Epoche beschränkt, etwa bestimmte Formen von Verwandlungen. So ist diese Zeit durch eine besonders enge Verflechtung von Mensch, Natur und Übernatürlichem gekennzeichnet, im Zuge des mythischen Prozesses kommt es dann zu einer stärkeren Differenzierung zwischen den verschiedenen Wesen und ihren Lebenswelten. Dies geschieht im Zuge von Verwandlungen, in deren Verlauf oft Tiere und Pflanzen entstehen.

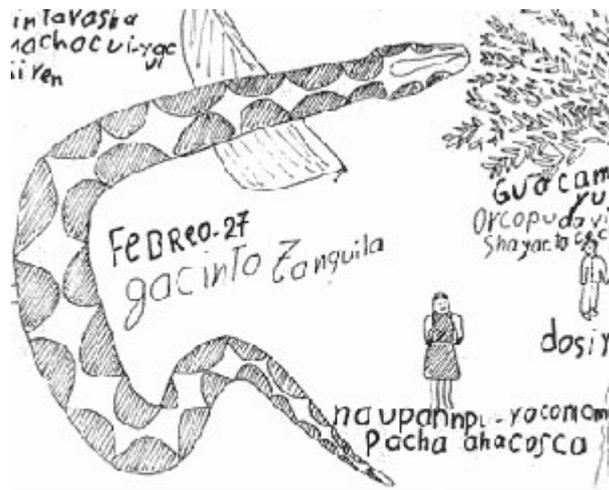
6.3.5.2.1 Die Entstehung von Mensch und Natur

Die Entstehung der Natur wird als ein abgeschlossener Prozess der mythischen Zeit betrachtet, der nicht der heutigen Lebenswelt angehört. Alle Naturerscheinungen sind jedoch auch heute mit spirituellen und sozialen Eigenschaften ausgestattet, wodurch eine Kontinuität mit der engen Verflechtung der Wesen in der mythischen Zeit gegeben ist. Dies kommt unter anderem bei der Vorstellung von den spirituellen Komponenten der Personen zum Ausdruck, so etwa bei *wakán* - ein multidimensionaler Begriff, der sich auf eine Form von Geist, Seele, Bewusstsein, Gestalt und Vitalität bezieht, die allen Wesen der Welt - Mensch, Tier und Pflanze, Lebenden und Toten - zu eigen ist. Diese geistigen Qualitäten bildet die Grundlage für die Klassifikation dieser Wesen als "bewusste Wesen" oder Personen (*aents*). Grenzen und Grenzüberschreitungen zwischen Mensch und Tier werden in vielen Mythen behandelt, u.a. in der Geschichte vom Shuar und den Wildschweinen.

Das Naheverhältnis von Mensch und Natur kommt auch in der Namensgebung der Shuar und Achuar zum Ausdruck: Die Bezeichnungen von Tieren und Pflanzen bilden einen großen Teil der Eigennamen von Männern und Frauen. Auch die Gesänge illustrieren deutlich diese Verflechtungen: Analogie und Identifikation von Mensch und Tier bilden hier die Grundlage für eine reiche Natursymbolik, die poetisch immer neu gestaltet wird.

Abgeschlossen ist auch die Einrichtung der menschlichen Lebensbedingungen: Paradiesische Zustände, die von KulturheroInnen kurzfristig als Möglichkeiten menschlichen Seins in die Welt gebracht wurden, gelten als unwiederbringlich verloren. Diese Prinzip kommt u.a. in der Mythe von Nunkui und der Nahrung zum Ausdruck. Die mythischen Metamorphosen betreffen kaum die räumliche Ordnung des Kosmos, sondern beschäftigen sich vor allem mit seinen Bewohnern. Ihre Beziehungen zueinander sowie zu ihrem Lebensraum, ihr Denken, Fühlen und Handeln steht im Mittelpunkt der Mythen. Auf diese Weise steht die Handlung der einzelnen Geschichten in einem direkten Zusammenhang mit der Lebenswelt der Shuar: Sie zeigt Werte und Normen für richtiges und falsches Handeln und gibt Einblick in moralische und ethische Grundlagen der Gesellschaftsordnung.

6.3.5.3 Die magische Anakonda



Die große Anakonda. Ausschnitt aus einer Zeichnung von Filomena Tanquilla in Foletti-Castegnaro 1993: 71.

Die Anakonda ist eines der stärksten Tiere des Regenwaldes, sie kann bis zu 10m lang werden und einen Durchmesser von 40 cm erreichen. In Mythen und Gesprächen nimmt sie oft „drachenartige“ Dimensionen an, wobei die Grenzen zwischen Natur und Übernatürlichem verschwimmen.

Ihre körperliche Kraft wird durch ihre übernatürliche Macht noch verstärkt. Bei den Shuar und Achuar gilt sie auch als *arútam*, als Manifestation einer spirituellen Kraft, der Männer und Frauen in einer Vision begegnen können. In Visionen erscheint oft die „dunkelbringende Anakonda“ (*kintia panki*), sie verdunkelt die Sonne, wenn sie aus dem Wasser steigt, wenn sie sich im Wasser bewegt so dröhnt der ganze Fluss, als wäre eine Ladung Dynamit explodiert.

Eine solche Erscheinung kann einem Krieger die Kraft geben, seine Feinde zu besiegen, sie kann ihn auch unverwundbar machen, da sich ihre glatte und undurchdringliche Haut wie ein Schutzpanzer um seinen Körper legt. Frauen gibt die Anakonda oft eine besondere erotische Anziehungskraft, sie kann ihnen auch die Gabe verleihen Neid, Missgunst und böse Nachrede abzuwehren oder sie gibt ihnen die Macht, bei einer heimlichen Liebesbeziehung nicht entdeckt zu werden.

Besondere Bedeutung kommt der Anakonda im Rahmen des Schamanismus zu. Zum einen gilt sie als ein Symbol der Gesundheit, zum anderen ist die Anakonda auf engste mit der Macht des Schamanen verbunden, sie ist ein Zeichen seiner Kräfte, mit denen er auf andere einwirken kann. In schamanischen Ritualen wird sie durch Gesänge gerufen, sie gewährt Schutz und kann alle Feinde überwinden:

Wir Shuar wissen, daß die Anakonda ein ausgezeichnete Schamane ist, sie kann andere beeinflussen. Mit diesen Fähigkeiten zieht sie ihre Beute an. Die Anakonda strahlt eine besondere Kraft aus, mit der sie einen bestimmten, begrenzten Raum umschließt. Dort wirkt sie wie ein Magnet, soweit ihr magnetisches Feld reicht. Diesen Raum beherrscht und bewacht sie ...

Jeder, der ein guter Schamane werden will, hofft, die Macht der Anakonda als arútam und auch Anakonda-Kraftpfeile (tsentsak) zu erlangen. Sie ist ein Meister-Schamane mit machtvollen Pfeilen....

Um ein erfolgreicher Schamane zu sein, macht man sich auch andere Kräfte der Anakonda zunutze: Nehmen wir an, eine Anakonda hätte Probleme, sie könnte diese sofort beseitigen. Ich habe gehört, eine große Anakonda kann einen Felsen, der ihr im Weg liegt, in tausend Stücke zerschmettern. So muß sich ein Schamane, der ein schwere Krankheit heilen will, auf die Macht der Anakonda konzentrieren, so kann er alle Krankheiten zerstören und die Patienten] heilen.

Die Anakonda ist also kein „gewöhnliches Tier“, ist vielmehr ein Inbegriff von spirituellen Kräften, die in verschiedenen Lebensbereichen sowohl aggressiv wie defensiv eingesetzt werden können. So wird ihr von den Shuar auch die Macht zugesprochen, durch eine große Flut die Welt zu zerstören, eine Macht, die auch Tsunki, dem Meister aller Schamanen und dem Herrn der Gewässer zugeschrieben wird.

6.3.6 Beispiel: Der ersten Achuar und die Papageien-Frauen

"In der alten Zeit, nach dem Weltuntergang und der großen Flut, gab es keine Frauen, es gab nur zwei Männer auf der Welt. In ihrer Nähe lebten zwei schöne Papageien - Awármás, mit ihrem bunten Gefieder, und Parik. Sie hielten sich in einem menschenleeren Haus auf, dort plauderten und lachten sie wie zwei Frauen. Eines Tages kamen die jungen Männer in die Nähe des Hauses und hörten schon aus der Ferne ihr klingendes Lachen. Da sagten sie: "Gehen wir doch näher, wir wollen lauschen, was sie so sprechen!" Doch als sie sich den Papageien näherten, flogen die Vögel auf und entflohen den Männern. So kehrten die beiden in ihr Haus zurück.

Einige Tage danach begaben sich die beiden Männer wieder zum Haus der Papageien. Hier geschah dasselbe als zuvor: Man konnte wieder von weitem das Plaudern und Lachen im menschenleeren Haus hören und die Männer kamen vorsichtig näher, um die Vögel genauer zu betrachten. Da nahmen sie all ihre Geschicklichkeit zusammen und fingen die Papageien-Frau Awármás, die plötzlich in menschlicher Gestalt vor ihnen stand. Daraufhin zogen die beiden Männer in das Haus dieser Frau, lebten mit ihr und hatten zahlreiche Nachkommen.

Das war der Ursprung der Achuar, so wird es erzählt. Die Achuar stammen von Awármás ab, deshalb haben die Achuar auch so große Nasen. Würden wir von der anderen Papageien-Frau, von Parik, abstammen, so hätten wir alle hübsche kleine Nasen. So erzählten es meine Vorfahren."

Yanchuik Achuar itiurak paamparia nuu aujmat samu. Mythe der Achuar, erzählt von Chumpi, aufgenommen 1991 in Puerto Rubina, Chankuap/Río Huasaga, Peru. Übersetzung ins Spanische: Marco Aij, Übersetzung ins Deutsche: Elke Mader.

6.3.7 Der liebe Gott, die Sintflut und die großen Berge: Eine synkretistische Flutmythe der Quichua im ecuadorianischen Amazonasgebiet

"Am Anfang lebten viele Menschen, sehr viele Menschen, doch sie führten ein schlechtes Leben. Daher sandte ihnen Gott, unser Vater, eine Flut. Diese Menschen waren vom Geschlecht der Schildkröte, der Schlangen und der Taube - „Sie sollen sich nicht vermehren! Die Nachkommenschaft der Anakonda soll verschwinden! Ich werde sie alle vernichten!“ So sprach Gott Vater und schickte das große Wasser.



Der Berg Sumaco als Ort der Rettung vor der Flut.
Blanca Vargas in Foletti-Castegnaro 1993:31.

Diese Menschen waren nicht wie wir heutzutage, sie konnten kaum sprechen, sie waren dumm, einige sprachen gar nicht, andere wiederum konnten nicht arbeiten um sich zu ernähren. Deshalb wollte Gott, dass sie verschwinden. Nur einige Menschen sollten überleben, und zwar die besonders schlauen.

Am Beginn der Menschheit, in der Stunde der Bestrafung, der Zeit der Gerichte, als die Flüsse zu steigen begannen, ließ Unser Vater die Berge anwachsen. Drei Berge begannen zu wachsen - der Cola Urcu, der Chota und der Sumaco. Zuerst wuchs der Cola Urcu und alle Menschen flüchteten sich auf seinen Gipfel. Der Chota und der Sumaco wurden auch höher, aber der Sumaco konnte nicht besonders hoch anwachsen. Deshalb sagte er zum Chota: „Du bist ein wie ein richtiger, starker Mann! (Tú eres macho!) Chiiviii...“ Und er kam nicht mehr höher. Da antwortete ihm der Chota: „Ja, ich bin ein richtiger, starker Mann! (Yo sí que soy macho!) Chichuuuu...“ Und er wurde immer größer. Der Sumaco hingegen meinte bedauernd: „Ich kann nicht weiter wachsen!“

Als die Welt überflutet wurde, landeten der Tapir, der Condor, der Puma und einige Flösse mit Menschen am Sumaco. Auf den Gipfel des Chota retteten sich der Hirsch und viele Menschen. Dort waren auch alle Schutzengel, sie waren völlig verschreckt! In Vögel verwandelt umkreisten sie den Gipfel des Berges. Auf die Höhen des Cola Urcu retteten sich auch viele Menschen, sehr viele Menschen, dort auf dem Gipfel waren zwei Bäume gewachsen, ein Baumwollbaum und ein anderer Baum mit herrlichen Blüten.

Um sich vor den Fluten zu retten bauten die Menschen große Balsa-Flöße, sie machten sie aus Damahua-Holz. Auf den Flößen hatten sie alles, was sie brauchten: Obst, Yams, Mehlbananen, Mais, Papaya - einfach alles. Die Flöße banden sie am Gipfel des Berges fest. Als das Wasser weiter anstieg, begab sich sogar der Berg auf die Suche nach den Kindern, um sie zu retten. Manche versuchten schwimmend den Berg zu erreichen, doch während sie schwammen kam die große menschenfressende Anakonda (Sira Amarun) und verschlang sie.



Die Anakonda verschlingt die Menschen.
Ausschnitt aus einer Zeichnung von Blanca Vargas in
Foletti-Castegnaro 1993: 31.

Im Wasser trieben alle Fische, auch die Schlangen schwammen herum und erzeugten Strudel in den Fluten. Sie waren hungrig und wollten einen Menschen mit ihrem Biss töten und essen. Als das Wasser zu sinken begann, landeten die Flöße auf den Bergen und blieben dort liegen.

In diesen alten Zeiten, am Beginn, lebte Gott Vater noch auf der Erde, erst später ging er in dem Himmel. Als er noch auf der Erde lebte, verursachte er großes Sterben, am Beginn der Menschheit, in der Zeit des Wassers, der Zeit der Gerichte."

Yacucuna Jundamushcapi / El juicio de agua. Mythe der Quichua del Aguarico, Ecuador. Aufgenommen ca. 1980, ErzählerIn nicht genannt, publiziert in Quichua und Spanisch in Foletti-Castegnaro 1993: 27-30, Übersetzung aus dem Spanischen Elke Mader. Illustration: „El Juicio de Agua“, Zeichnung von Blanca Vargas aus Puyupungu in Foletti-Castegnaro 1993: 25, mit freundlicher Genehmigung des Verlags Abya Yala.

6.3.7.1 Kommentar

Die Flutmythe der Quichua del Aguarico ist ein gutes Beispiel für Prozesse der Hybridisierung in der Mythologie. Das Motiv der großen Flut, das sowohl der biblischen wie der indigenen Tradition zu eigen ist, wird hier neu gestaltet, wobei christliche und indianische Elemente kombiniert und zu etwas Neuem verwoben werden.

Die Quichua del Aguarico sind indianische Gemeinschaften, die in der Zeit des Kautschukbooms aus ihrem Siedlungsgebiet am Andenabhang im Rahmen von Zwangsarbeit in verschiedene Regionen des Tieflands im Grenzgebiet von Ecuador, Peru und Kolumbien verschleppt und umgesiedelt wurden. Dort wurden sie als Kautschuksammler eingesetzt, aber auch als militärischer Schutz gegen andere ansässige indigene Gemeinschaften, z.B. gegen die „wilden“ Huarani, die sich dem Eindringen der Kautschuksammler widersetzen.

Die Flutmythe ist hier Teil einer Reihe von Geschichten, die über verschiedene Arten eines „Gerichts“ in der mythischen Vorzeit erzählen und trägt den Titel „Das Gericht des Wassers“. Andere Geschichten erzählen vom „Gericht des Feuers“, einem Weltenbrand, wie er in vielen Erzähltraditionen des Amazonasraums und des Gran Chaco zu finden ist (vgl. Foletti-Castegnaro 1993, Bierhorst 1988). Die Mythen bilden Teil eines Weltbilds, in dem verschiedene Welten und ihre Bewohner periodisch zerstört werden, um für eine Erneuerung und Verbesserung der Welt Platz zu machen. Dieses Konzept wird hier mit der biblischen

Erzählung von der Sintflut verschmolzen, wobei es kaum möglich ist, fein säuberlich den indigenen Erzählstoff bzw. seine Inhaltselemente von der biblischen Tradition zu trennen.

In der Folge sollen nur einige Aspekte dieser Verflechtungen angesprochen werden.

6.3.7.1.1 Der "liebe" Gott

Ein wichtiger Akteur im mythischen Geschehen der Flutmythe ist „Gott, unser Vater“. Es handelt sich dabei aber nicht um den transzendenten Schöpfergott der Bibel, sondern um eine göttliche Figur, die wie andere Kulturheroen und machtvolle Wesen in der mythischen Zeit auf der Erde lebte, sie transformierte und neu gestaltete. Gott bringt die große Flut über die Welt, da die Menschen „ein schlechtes Leben führen“. Er handelt jedoch nicht nach dem moralischen Konzepten der Bibel (vernichtet die Gottlosen, rettet die Gerechten) sondern nach anderen Prinzipien: Er vernichtet die Dummen und Ungebildeten und rettet die Klugen und Erfolgreichen. Die Flut ist auch Anlass für die Entstehung neuer Landschaftsformen: Gott lässt nicht nur die Flüsse ansteigen, sondern auch die Berge wachsen, auf die sich einige Menschen während der großen Flut retten können.

Nachdem er die Flut und das Wachstum der Berge bewirkt hat, greift er nicht mehr in das Geschehen ein. Andere Akteure haben Mitleid mit den Opfern der Katastrophe - „sogar der Berg begab sich auf die Suche nach den Kindern, um sie zu retten“. Erst in der letzten Passage der Mythe wird wieder von Gott gesprochen: „Als er noch auf der Erde lebte, verursachte er großes Sterben, am Beginn der Menschheit, in der Zeit des Wassers, der Zeit der Gerichte.“ Aber nicht nur Gott bedroht sie Menschen: Auch die Anakonda und andere Schlangen sind aggressive Akteure bei der Flutkatastrophe, wobei sich die christliche Symbolik der Schlange als Inbegriff des Bösen mit den indianischen Vorstellungen vermischt.

Die Gottesfigur in der Mythe ist polyvalent und multidimensional: Sie handelt ähnlich wie der biblische Gott, der als Strafe die Sintflut verursachte. Im Schlusssatz der Mythe wird er primär als „Todesbringer“ charakterisiert, als eine Person, die großes Unheil über die Welt bringt (sogar die Engel „waren völlig verschreckt“), aber auch eine Veränderung und Neugestaltung der Welt bewirkt. Der „liebe“ Gott trägt hier sowohl Züge des „strengen Gottvaters“ der biblischen Tradition, der sich gegen die Menschen richten kann, und reflektiert auch die zerstörerische Dimension des christlichen Gottes und seiner Repräsentanten (Missionare) in Bezug auf die indianischen Kulturen. Er trägt aber andererseits auch indianische Züge, nämlich die eines Tricksters, der weder klar auf der Seite des Guten, noch auf jener des Bösen angesiedelt ist.

6.3.7.1.2 Mensch, Natur und übernatürliche Wesen

Die mythische Handlung wird von verschiedenen Wesen getragen, die nicht eindeutig den europäischen Kategorien Mensch, Natur oder Gott zugeordnet werden können. Die mythische Zeit - „am Beginn der Menschheit, in der Zeit des Wassers“ - ist wie in vielen indianischen Mythen durch eine geringe Differenzierung der Wesen gekennzeichnet: Menschen, Tiere, Berge, Gott und Engel agieren in einem gemeinsamen Handlungskontext, sie werden zum Großteil als Personen dargestellt, die alle Bewusstsein haben, aktiv handeln und miteinander kommunizieren können. Die Handlungswelt der Flutmythe bringt in diesem Sinn ein allgemeines Prinzip indianischer Weltbilder zum Ausdruck.



Die lebenden Berge. Zaruma Quishpelma 1989: 45.

Wichtige Akteure sind drei Berge (Cola Urcu, Chota und Sumaco), die drei höchsten Erhebungen der östlichen Bergkette der Anden im Nordosten Ecuadors, die das Bild der Landschaft im Grenzbereich zwischen Anden und Amazonastiefland beherrschen. Die drei Berge werden in der Mythe zwar in gewissem Sinn von „Gott geschaffen“, d.h. er bewirkt ihr Anwachsen, sie entwickeln aber sofort ein Eigenleben, das keineswegs den abendländischen Vorstellungen von einer unbeseelten Natur entspricht.

Noch während sie Entstehen (Wachsen), beginnen die Berge miteinander zu reden: Die Episode betont ihre Eigenschaften als Personen, insbesondere als Männer. Auch die sexuelle Anspielung - jener Berg, der sich höher aufrichten kann, ist besonders *macho* (männlich, stark) - entfernt sich eindeutig vom biblischen Diskurs.

Die Betonung der Männlichkeit der Berge vernetzt die Mythe mit dem andinen Weltbild, in dem den Bergen als männliches und göttliches Element der Landschaft (ihre Pendant sind die weiblichen Seen und die weibliche Erde *Pachamama*) besondere Bedeutung in einem umfassenden Konzept einer mit spirituellen und mit göttlichen Eigenschaften ausgestatteten Natur zukommt. In der mythischen Handlung sind sie in vieler Hinsicht Gegenspieler von „Gott“, sie verkörpern jene Orte, wo die Menschen Zuflucht finden (auf dem Gipfel des Cola Urcu wächst sogar ein kleiner Garten mit zwei Bäumen), sie schützen die Menschen und greifen auch aktiv als Retter in das Geschehen ein.

6.3.7.1.3 Rette sich, wer kann!

Durch die Flut werden viele Wesen vernichtet, andere können sich retten. Die Vernichtung all jener Wesen, die nicht wie „richtige Menschen“ handeln, ist das erklärte Ziel der Flut. Dabei geht es weniger um ethisch-moralische Prinzipien, vielmehr um eine Selektion, wobei unvollständige bzw. „primitive“ Formen der Menschheit den „richtigen“, „zivilisierten“ Menschen weichen.

Dieses Konzept kommt in vielen Mythologien über die Entstehung der Welt in indianischen Kulturen zum Ausdruck, das oft von mehreren Entwicklungs- oder Schöpfungszyklen ausgeht. Die mythische Vorzeit umfasst dabei mehrere Perioden, in denen Menschenformen die Welt bevölkerten, die nicht den Maßstäben der Gegenwart (bzw. jener Kultur, in der die Mythen erzählt werden) entsprachen. Die „Urmenschen“ wurden oft von ihren Schöpfern selbst, oder aber von deren Gegenspielern vernichtet, um einer neuen Zeitepoche und „neuen Menschen“ Platz zu machen.

In der Flutmythe der Quechua del Aguarico handelt es sich dabei um „dumme Menschen“, denen wesentliche Eigenschaften fehlten: „Einige sprachen gar nicht, andere wiederum konnten nicht arbeiten, um sich zu ernähren.“ Die Personen, die sich auf die Berge retten können, sind die Tüchtigen und Zivilisierten: Sie bringen auch all das mit, was man braucht, um sich - im Sinne der Quechua - durch Arbeit ernähren zu können, d.h. vor allem Nahrungspflanzen, die Grundlage des Feldbaus. Die Dichotomie und die Konfrontation von Primitiven und Zivilisierten, die in dieser Mythe thematisiert wird, kann auch im Kontext der Beziehung zwischen den Gesellschaften des Andenraums und jenen des Amazonasgebiets gesehen werden. So sahen und sehen sich die Bewohner des Andenraums gerne als die „Zivilisierten“, deren Kultur den Wilden“ des Amazonasgebiets weit überlegen ist.

Darüber hinaus kann die Mythe auch auf spezifische Elemente der Konfrontation des Eigenem mit dem Anderen in der Geschichte der Quichua del Aguarico während des Kautschukbooms verweisen, etwa die auf die Auseinandersetzung der Weißen (Christen) mit dem Wilden (Huarani). Die Weißen wollten die Wilden vernichten, da ihre Lebensweise nicht ihren Interessen und Vorstellungen entsprach. Die schwierige und ambivalente Rolle der „zivilisierten“ Quechua in diesem historischen Prozess, käme bei einer solchen Deutung in der Rolle jener Tüchtigen zum Ausdruck, die sich auch in der größten Katastrophe noch irgendwie retten können.

6.4 Bibliographie

- Aarne, Antti 1913: *Leitfaden der vergleichenden Märchenliteratur*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Aarne, Antti und Thompson Stith 1961: *The Types of the Folktale*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Apo, Satu 1997: Motif. In: Green, Thomas (Hrsg.), *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Santa Barbara/Denver/Oxford: ABC-CLIO, Vol II: 563-565.
- Baldus, Herbert 1932: Die Allmutter in der Mythologie zweier Südamerikanischer Indianer Stämme. *Archiv für Religionswissenschaft* 29 (3/4): 285-292.
- Bierhorst, John 1988: *The Mythology of South America*. New York: Quill/William Morrow.
- Boas, Franz 1949b (1896): The Growth of Indian Mythologies. In: ders., *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company: 437-445.
- Ehrenreich, Paul 1905: Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt. *Zeitschrift für Ethnologie* 37 (Sondernummer).
- Foletti-Castegnaro, Alessandra 1993: *Quichuas Amazonicos del Aguarico y San Miguel*. Los Pueblos Indios en sus Mitos 16, Quito: Abya Yala.
- Gusinde, Martin P. 1930: Das Brüderpaar in der südamerikanischen Mythologie. *Acta des 23. Internationalen Kongresses der Americanisten* (New York 1928): 687-689.
- Gusinde, Martin P. 1931: *Die Selk' nam. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der großen Feuerlandinsel*. (Die Feuerland Indianer Bd.1) Mödling bei Wien: Anthropos Verlag.

- Harris, Marvin 1968: *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. New York, Th.Y. Crowell Company.
- Lévi-Strauss, Claude 1967/1984: „The Story of Asdiwal“. In: Dundes, Alan (Ed.) *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. (1984) London: University of California Press.
- Levi- Strauss, Claude 1993 (1991): *Die Luchsgeschichte. Zwillingsmythologie in der Neuen Welt*. München & Wien: Carl Hanser Verlag.
- Métraux, Alfred 1946b: Twin Heroes in South American Mythology. *Journal of American Folklore* 59:114-123.
- Moya, Alba 1999: *Ethnos. Atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador*. Quito: EBI/GTZ.
- Oppitz, Michael 1993/1975: *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Pané, Ramón 1974/1498: *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Pessoa, M.M. 1950: The Deluge Myth in the Americas. *Revista do Museo Paulista* 4:7-47.
- Propp, Vladimir 1968: *Morphology of the Folktale*. Austin: University of Texas Press.
- Steward, Julian 1948: Culture areas of the tropical forest. In: Steward, Julian (Hg.) *Handbook of South American Indians*; Vol.4, Washington: Bureau of American Ethnology: 883-899.
- Thompson, Stith 1955: *Motiv-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Kopenhagen: Rosenkilde and Bagger/ Indiana University Press (6 Bände).
- Vallota, Mario A. 1988: *El fin del mundo en la mitología indígena americana*. México/ Madrid/ Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Virtanen, Leea 1997: Historic-Geographic Method. In: Green, Thomas (Hrsg.), *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Santa Barbara/Denver/Oxford: ABC-CLIO, Vol I: 442-444.
- 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.

7 Die soziale Bedeutung von Mythen

Fragen nach dem Inhalt und der Funktion von Mythen in Hinblick auf ein spezifisches kulturelles und gesellschaftliches Gefüge bilden seit 100 Jahren einen Schwerpunkt der ethnologischen Mythenforschung. Die „soziologische Theorie des Mythos“ ist eng mit der britischen Sozialanthropologie verknüpft und steht in Zusammenhang mit der funktionalistischen bzw. struktural-funktionalistischen Theorienbildung (vgl. Georges 1968, Cohen 1969, Kohl 1992). Diese Betrachtungsweise gehen von dem Grundsatz aus, dass eine Gesellschaft eine organisierte, systematische und integrale Ganzheit darstellt, deren einzelne Teile funktional miteinander verbunden sind und zusammenwirken. Mythen bilden in diesem Sinn integralen Bestandteile des sozialen und kulturellen Gefüges einer Gemeinschaft, erfüllen bestimmte Funktionen und sind eng mit anderen Gesellschaftsbereichen verbunden.

Wichtige Impulse für die soziologische Theorie des Mythos setzte W.H.R. Rivers in seinem Essay „The Sociological Significance of Myth“: Am Beispiel der Aborigenes in Australien zeigt er Zusammenhänge zwischen Mythologie und Sozialstruktur auf und betont (River 1968). A.R.Radcliffe-Brown (Radcliffe Brown 1968), Bronislaw Malinowski (Malinowski 1922, 1948) und Raymond Firth (Firth 1968/1961), prominente Vertreter der britischen Sozialanthropologie, führten diese Tradition weiter und beschäftigten sich in ihren Arbeiten mit der sozialen und der religiösen Funktion von Mythen in tribalen Gesellschaften in Südostasien und Ozeanien (Radcliffe-Brown / Andamanen, Malinowski / Trobriand, Raymond Firth / Tikopia).

Die forschungsleitenden Fragen der Begründer der soziologischen Theorie des Mythos sind keineswegs nur von theoriegeschichtlichem Interesse, sondern stellen bis heute wichtige Themenfelder der ethnologischen Mythenforschung dar. Sie sind nicht auf die funktionalistische oder struktural-funktionalistische Schule beschränkt, sondern können in verschiedenen theoretischen Kontexten gestellt und bearbeitet werden.

Folgende Fragestellungen stehen im Mittelpunkt von Analysen zur sozialen Bedeutung von Mythen:

- **Welche Verbindungen bestehen zwischen Mythos und sozialem Kontext? (Malinowski, Firth, Beispiel Shuar: Mader)**
- **Auf welche Weise legitimieren Mythen soziale Praktiken und religiöse Riten? (Malinowski)**
- **Wie tragen Mythen zum sozialen Prestige einzelner Personen oder Gruppen bei? (Firth)**
- **Welche Bedeutung haben Mythen für soziale Identität? (Firth, Beispiel Shuar: Mader)**
- **Welche Bedeutung haben Mythen für die Begründung politischer Konzepte? (Beispiel Kuba: Gewecke)**
- **Welchen Stellenwert haben Mythen in Bezug auf ökonomische Aktivitäten? (Beispiel Shuar: Mader, Beispiel Kuba: Gewecke)**

7.1 Malinowski und die Mythmakers

Das Werk von **Bronislaw Malinowski** (1884-1942), einem der Begründer der soziologischen Theorie des Mythos, ist bis heute relevant und übt(e) auch immer wieder großen Einfluss auf die Mythenforschung in Lateinamerika aus. Malinowski betrachtet Mythen als Teil der funktionalen, pragmatischen und performativen Dimension einer Kultur, er versteht sie als Teil von Handlungen, die bestimmte Aufgaben in bestimmten Gemeinschaften erfüllen.

In diesem Sinne bildet für ihn die Feldforschung die wichtigste Methode der Mythenforschung: Mythen müssen „lebendig untersucht werden“ (*studied alive*). Eine profunde Auseinandersetzung mit ihren Inhalten und ihrer Typologie, aber auch mit den *mythmakers* (ErzählerInnen) sowie mit den sozialen, religiösen und politischen Kontexten des Mytheninhalts und der Menschen, deren Leben sie mitgestalten, kann nur vor Ort, im direkten Kontakt mit den *mythmakers* und ihrer Gesellschaft erfolgen. Nicht durch das Studium veröffentlichter Texte, sondern nur durch die Begegnung, die teilnehmende Beobachtung und den Dialog mit den *mythmakers* kann man wertvolle Erkenntnisse über die Bedeutung von Mythen im Leben der Menschen erlangen.

Malinowskis Arbeiten und Thesen zum Mythos beziehen sich auf mehrere Themenkreise, von denen hier zwei näher ausgeführt werden (vgl. Strenski 1992: xi)

7.1.1 Funktion und Praxis des Mythos

„Myth as it exists in a savage community, that is, in its living primitive form, is not merely a story told but a reality lived. Studied alive, myth, as we shall see, is not symbolic, but a direct expression of its subject-matter; it is not an explanation in satisfaction of a science interest, but a narrative resurrection of a primeval reality, told in satisfaction of deep religious wants, moral craving, social submissions, assertions, even practical requirements. Myth fulfills in primitive culture an indispensable function: it expresses, enhances, and codifies belief; it safeguards and enforces morality; it vouches for the efficiency of ritual and contains practical rules for the guidance of man. Myth is thus a vital ingredient of human civilization; it is not an idle tale, but a hard-worked active force; it is not an intellectual explanation or an artistic imagery, but a pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom.“ (Malinowski 1948 in Strenski 1992: 81,82)

Malinowski betrachtet Mythen primär unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion - „ein Mythos ist, was ein Mythos tut“ und bezeichnet sie als eine **pragmatische charter**, die Handlungen und Institutionen legitimiert. Kultur wird hier als ein organisches Ganzes verstanden, eine wesentliche Aufgabe der Mythen in diesem Gefüge ist es, soziale und religiöse Regeln und Handlungen zu rechtfertigen und zu untermauern (vgl. auch Strenski 1992: xvii-xxi). Dieser Aspekt von Mythen kommt z.B. auch in dem Verhältnis von Mythos und Politik in Kuba zum Ausdruck.

Mythen sind auf mehreren Ebenen Teil der Praxis, also der Handlungswelt der Menschen: Um sie zu verstehen, muss man sich auf die Wirkungsweisen von Mythen konzentrieren. In diesem Zusammenhang gewinnt auch der Akt des Erzählens bzw. Rezitierens von Mythen und sein sozialer und religiöser Kontext besondere Bedeutung: Diesen oft stark ritualisierten Handlungen werden bestimmte Wirkungen auf Phänomene und Ereignisse zugeschrieben, sie können etwa das Wachstum der Pflanzen beeinflussen, zum Heilen einer Krankheit beitragen oder das soziale Ansehen einer Person stärken.

- Mythen sind nicht so sehr Vorstellung, Reflexion oder Erklärung wie integraler Bestandteil handlungsbestimmender Wirklichkeit- Mythen haben direkten Einfluss auf das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft
- Ein wesentliches Element des Mythos ist der Handlungsrahmen, durch den er seine Bedeutung in der Gesellschaft erfährt

7.1.2 Kontext und Bedeutung von Mythen

„To understand [a particular society`s] myth, you must have a good knowledge of their sociology, religion, customs, and outlook. Then, and then only, can you appreciate what this story means to the natives and how it can live in their life.“ (Malinowski in Strenski 1992/1948: 90)

Die Bedeutung von Mythen kann nicht allein aus dem Text erschlossen werden, sondern vor allem durch den Kontext, durch ihre Verbindungen mit verschiedenen Dimensionen der Lebenswelt der Menschen. Die Texte sind mit den Kontexten verschmolzen und können nur

in Verbindung mit diesem entschlüsselt werden. (vgl. auch die Beispiele aus der Mythologie der Shuar: „Der Shuar und die Wildschweine“ oder „Kolibri und Rabe und die Kunst des Rodens“). Zum Verhältnis von Text und Kontext entwickelte auch Claude Lévi-Strauss eine spezielle Methodik der Mythenanalyse.

Mit dieser These zur Analyse und Interpretation des Inhalts von Mythen grenzen sich Malinowski und andere VertreterInnen der soziologischen Theorie des Mythos von anderen Schulen ab, die etwa im Rahmen von motiv-vergleichenden Studien Mythen aus ihrem kulturspezifischen Kontext lösen, miteinander vergleichen und auf diese Weise die Bedeutung der Texte erkennen wollen (z.B. Schule der Naturmythologen).

Eine wichtige Verbindung von Text und Kontext ist u.a. die Intention der Mythe, die auch durch die ErzählerInnen gesteuert bzw. verändert werden kann (eine Thematik, die auch später u.a. auch von Raymond Firth untersucht wurde). So kann dieselbe Mythe unterschiedliche Bedeutungen erlangen, je nach dem in welcher Situation sie erzählt wird und welche Interessen die *mythmakers* verfolgen. Sie können z.B. mit einer Mythe (Herrschafts-) Ansprüche legitimieren, die durch die Betonung bestimmter Inhaltselemente besonders hervorgehoben werden.

Die Mythe ist ein lebendiger Bestandteil größerer sozialer Gefüge und wird in der Interaktion zwischen ErzählerInnen und Publikum (in bestimmten Situationen und Kontexten) immer wieder neu gestaltet, gedeutet und instrumentalisiert. Die *mythmakers* erfinden die Geschichten nicht neu, bringen aber bestimmte Erzählweisen und Interpretationen in Umlauf, die auch konkreten sozialen und politischen Interessen dienen können. Das Publikum wiederum kann ebenfalls die Geschichten unterschiedlich hören und deuten (vgl. auch Strenski 1992: xxi-xxiv).

- Malinowski bricht das Monopol des Texts in dem er aufzeigt, dass die Fragestellungen zu Mythen weit über den Text hinausgehen. Er kommt zu dem Schluss, dass die Texte nicht verstanden werden können, wenn man die Kultur der *mythmakers* nicht kennt.
- Bedeutung und Kontext sind nicht einheitlich oder statisch, sondern Mythen zirkulieren und werden in unterschiedlichen Situationen immer wieder anders instrumentalisiert sowie interpretiert und können die Menschen auf verschiedene Weise beeinflussen.

7.2 Raymond Firth - Mythen als soziale Ressource

„For tales are not just preserved. In a community which can communicate tradition only orally, in the act of imparting it is invested with meaning for two parties, teller and recipient, in a manner different from imparting knowledge by written communication. Comment also may be stimulated by some different factors. In being imparted, the tales are told with an object - for recreation; for money - or the Tikopia equivalent, in goods; for self-assertion, to draw attention to oneself and control the reaction of others; for demonstration of some social position. They are heard, judged, commented upon in the same light.

They are part of the resources of the whole community, a sort of cultural furniture on a par with the customs of dressing, the institutions of initiation and marriage, or the patterns of kinship behaviour.“ (Firth 1968/1961: 168-169)

Die Studien zur sozialen Bedeutung von Mythen, die **Raymond Firth** in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts bei den Tikopia in Polynesien durchführte, schließen in vielen Punkten an die Arbeiten von Malinowski an. Firth bezeichnet Mythen als Ressource, die in verschiedenen Situationen zum Einsatz kommen kann und deren Bedeutung sich im Zuge von

gesellschaftlichen Veränderungen wandelt. Er betont auch den kommunikativen Aspekt von Mythen, durch die bestimmte Informationen von einem Erzähler an das Publikum weitergegeben werden. Mythen spielen eine aktive Rolle im dynamischen sozialen und politischen Gefüge und stehen in enger Verbindung mit Einfluss und Status. Sie werden von einzelnen Individuen und Gruppen in verschiedenen Kontexten immer wieder anders instrumentalisiert, ihre Erzählweisen variieren dementsprechend.

„ ... *the traditional tales may not reflect a unitary society. They may reflect social structure, but in its competitive, opposition aspects rather than in its integrative ones.*“ (Firth 1968/1961: 174)

7.2.1 Mythos, sozialer Status und Konflikt in Tikopia

Raymond Firth beschäftigt sich in seiner klassischen Studie über Mythos und sozialen Status in Tikopia (Polynesien) mit Geschichten, die die Geschichte erzählen: sie berichten über Herkunft und Abstammung von Häuptlingen und *lineages* (unilineare Verwandtschaftsgruppen) und über die Taten von Vorfahren. Eine ruhmreiche (mythische) Vergangenheit stellt hier eine wichtige soziale und politische Ressource in der Gegenwart dar (vgl. auch Mythos und Politik in Kuba). Die Mythen untermauern auch ökonomische und politische Ansprüche oder Macht, sie beziehen sich auf Landrechte, auf den Zugang zu ökonomischen Ressourcen und zu wichtigen Positionen im Ritual:

„*The tales of the origins of lineages verify their authenticity, and link them in various ways with other lineages, with clan membership, and with a ritual system.*“ (Firth 1968/1961: 173)

Das soziale und politische Gefüge in Tikopia, das in den Mythen begründet und legitimiert wird, ist weder statisch noch konfliktfrei. Zum einen erlangen im Zuge von historischen Ereignissen immer wieder andere Gruppen Machtpositionen auf der Insel, zum anderen bilden Konkurrenz und Konflikt zwischen verschiedenen Personen und Gruppen ein wichtiges Element der sozialen Dynamik. In diesen Prozessen spielen Mythen eine interessante Rolle: Ihre Inhalte werden je nach Situation den Absichten von Personen oder Gruppen angepasst. Das kann bedeuten, dass eine Gruppe während eines gewissen Zeitraums einen Teil einer Mythe auslässt oder ignoriert, da er im Moment nicht politisch opportun ist, dieselbe Geschichte jedoch zu einem anderen Zeitpunkt wieder aufgreift. Zum anderen existiert eine große Vielfalt von Erzählweisen, die bestimmte Interessen zum Ausdruck bringen.

„*The result is no general body of agreed tales but a series of competing tales from which it is impossible to extract a coherent reality in the distant past. (...) Traditional tales may be not so much a reflection of social structure itself as of organisational pressures within the social structure.*“ (Firth 1968/1961: 176, 178)

Die Mythen stellen demnach flexible Instrumente dar, die in sozialen und politischen Prozessen zum Einsatz kommen. Ihre Inhalte werden dabei nicht willkürlich erfunden, sondern es existiert eindeutig ein gemeinsamer „Kern“, der die Geschichten auch von jenen der Nachbarinseln unterscheidet. Ihre spezifische Erzählweise, die Betonung einzelner Inhaltelemente auf Kosten anderer, ist jedoch durch spezifische historische und politische Kontexte geprägt, welche die Lebenswelt von ErzählerInnen und ihrem Publikum bestimmen. So dienen Mythen Individuen und Gruppen als Ressource für soziale Identität in einem dynamischen gesellschaftlichem Gefüge, das immer wieder Veränderungen unterworfen ist.

7.3 Mythos als Begründungs- und Beglaubigungsrede: Die Kubanische Revolution

Mythen haben den Bestand der kubanischen Revolution begründet und bis heute gesichert - so die These von **Fraucke Gewecke**, die sich mit verschiedenen Dimensionen des Mythos in einem politischen Gefüge beschäftigt (Gewecke 1990). Sie geht dabei von einer soziologischen Definition des Mythos aus, die viele Parallelen zu den Theorien von Bronislaw Malinowski aufweist. Mythen versteht sie nicht als „Fabel“ oder „Fiktion“, wie es oft in unserer Gesellschaft der Fall ist, sie betont vielmehr ihre Funktion und Leistung in einem spezifischen gesellschaftlichen Kontext:

„Der Mythos begründet Sinnzusammenhänge von existentieller Bedeutung als absolute Wahrheiten und setzt oberste, als unverbrüchlich geltende transzendente Werte. Der Mythos leistet aber noch ein übriges: Er beglaubigt, in Anlehnung an ebendiese „heiligen“ Wahrheiten und Werte, Sachbezüge wie Institutionen und legitimiert oder sanktioniert hierarchische Strukturen ebenso wie ausgeübte Herrschaft; des weiteren orientiert er auf die Gegenwart und die Zukunft gerichtete Wünsche und Projektionen, motiviert und lenkt Handeln bei Individuum und Kollektiv.“ (Gewecke 1990: 75)

Im Gegensatz zu Malinowski, der seine Mythen Theorie für eine „primitive Gesellschaft“ formuliert, lehnt Gewecke die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen archaischen Gesellschaften oder Kulturen, die einem „prälogischen“ bzw. „mythischen Denken“ verpflichtet sind, und modernen Gesellschaften, die Rationalität und ein „aufgeklärtes Bewusstsein“ kennzeichnet, ab. Mythen sind keine „Residuen einer überwundenen Geisteshaltung“ sondern erfüllen in allen Gesellschaftsformen wichtige Funktionen:

„Die wichtigsten Funktionen des Mythos sind seine kommunikative und seine pragmatische Funktion: Kommunikativ wirkt er, indem er die Integration des Individuums in die Gemeinschaft und innerhalb der Gemeinschaft Identität, Kommunikation, Konsensbildung und Solidarisierung fördert; pragmatisch wirkt er, in dem er durch Bereitstellung und Perpetuierung von (abstrakten) Leit- und Modellvorstellungen und/oder (konkreten) Beispielen modellhaften Handelns das Individuum zu einem für die soziale Praxis als förderlich erachteten, d.h. auch gruppenkonformen Verhalten zu bewegen vermag.“ (Gewecke 1990: 75)

Moderne Nationalstaaten verfügen z.B. immer über eine nationale Mythologie, die aus einem System von Einzelmythen besteht, die im Verlauf historischer Prozesse verschiedene Funktionen erfüllen. Die Wirksamkeit solcher mythischer Erzählungen beruht auf denselben Prinzipien, die auch in sog. „primitiven Gesellschaften“ zur Geltung kommen und u.a. von Bronislaw Malinowski und Mircea Eliade (vgl. Kapitel 8) dargelegt wurden.

„Damit der Mythos wirksam wird bzw. bleibt, bedarf es aber der beständigen bildhaften Erinnerung an seine sakralen Ursprünge. Dies mag geschehen durch das Setzen von Symbolen, in denen sich der Mythos zum sinnhaften Zeichen verdichtet; oder durch die mythische Rede bzw. Erzählung, in der Mythos und Symbol ihre Exegese und narrative Begründung erfahren; oder schließlich durch rituelle Praktiken, in denen die sakralen Ursprünge des Mythos durch Handlung unmittelbar vergegenwärtigt werden.“ (Gewecke 1990: 76)

7.3.1 Mythen des Ursprungs: Revolution in der Geschichte und Geschichte der Revolution

Die Funktion der Mythen für die kubanische Gesellschaft seit 1959 ergab sich aus der permanenten Notwendigkeit, die Revolution und die neue Gesellschaftsordnung auf verschiedenen Ebenen zu stabilisieren und zu verteidigen. Die politische und ökonomische Bedrohung durch die USA und die generell schwierige wirtschaftliche Lage der Bevölkerung verlangte nach „Widerstands- und Verteidigungsmythen“ sowie nach „Erfolgsmythen“ (Gewecke 79-81). Dabei kommt immer wieder das Motiv „David gegen Goliath“, also der erfolgreiche Kampf eines „schwächeren“ Helden (Kuba, Revolutionäre) gegen einen übermächtigen Feind (USA, Batista-Regime) zum tragen. Generell dienen solche Mythen als Appell, sich über die Errungenschaften der Revolution mit dieser zu identifizieren und - auch im Sinne von „Kompensationsmythen“ - Opfer und Mängel bereitwillig hinzunehmen.

Die Erinnerung und Reaktualisierung mythenstiftender Ereignisse geschah - und geschieht - in Kuba durch Instrumente, die größtenteils Bestandteil auch der politischen Kultur westlicher Industrienationen sind: durch nationale Symbole wie Fahnen und Nationalhymne; durch Denkmäler und Bildnisse in oder an öffentlichen Gebäuden, durch Benennung von Straßen oder öffentlichen Einrichtungen nach Helden der Revolution sowie durch Gedenktage oder der Etablierung einer neuen Zeitrechnung. Die Erzählungen, welche die Basis für solche Inszenierungen bilden, beziehen sich sehr häufig auf die heroische und mythische Zeit der Anfänge bzw. des Ursprungs: Diese „starke Zeit“ bildet ein wichtiges Element der Verbindung von Mythos und Ritual (vgl. die Theorien von Mircea Eliade in bezug auf religiöse und kosmologische Kontexte von Mythen). In Kuba bezieht sich die Zeit der Anfänge zum einen auf die Unabhängigkeitskriege des 19. Jahrhunderts, zum anderen auf die Ereignisse der Revolution zwischen 1953 und 1959.

7.3.2 Die "Giganten" der Unabhängigkeitskriege

Die fernen Ursprünge der Kubanischen Revolution werden im 19. Jahrhundert angesiedelt: in ersten und zweiten Unabhängigkeitskrieg gegen Spanien (1868-78 und 1895-98). Die Helden waren zum einen die namenlosen *mambises*, Sklaven oder ehemalige Sklaven, die, als Prefiguration der Guerilleros der Sierra Maestra, wie diese vornehmlich in der Provinz Oriente einen hinsichtlich Zahl wie der Bewaffnung weit überlegenen Gegner heroischen Widerstand entgegensetzten. Zum anderen waren es die Führer der Befreiungsheere, die von Fidel Castro als „Giganten“ der nationalen Geschichte bezeichnet wurden, die den Kubanern „den kostbarsten Schatz des Vaterlandes“ hinterließen, nämlich eine revolutionäre Haltung, den Antiimperialismus und das Heldentum.

Als geistiger Mentor der Kubanischen Revolution gilt vor allem der „Prophet“, der Dichter und Sozialphilosoph José Martí, der 1895 im Kampf um die nationale Unabhängigkeit fiel. Zu seinen politischen und sozialen Zielen gehörte die Einrichtung einer demokratischen und sozial gerechten Republik, in der ehrbare, tugendhafte Menschen (*hombre honrado*) in solidarischer Übereinkunft eine neue, bessere Welt erbauen werden. Ferner betonte er die politische Notwendigkeit, dem Expansionsdrang der USA im karibischen Raum und in Mexiko entschieden entgegen zu treten. (Gewecke 1990: 77-78)

7.3.3 Die mythische Zeit der Kubanischen Revolution

Die verschiedenen Etappen der Kubanischen Revolution zwischen den ersten studentischen Protesten gegen das Batista-Regime 1953 und dem militärischen Sieg der Revolutionäre und dem Sturz der Diktatur am 1. Januar 1959 bilden die Basis für eine zweite Gruppe von Ursprungsmythen von Staat und Gesellschaft des gegenwärtigen Kuba. Die neuen *mambises* (Kämpfer der Unabhängigkeitskriege) waren nun die *barbudos* („Bärtige“), die ab 1956 die der Sierra Maestra eine Guerilla-Truppe bildeten, die sich - vor allem durch die Unterstützung der Bauern - zur „Rebellenarmee“ ausweitete. Ihr typischer „Outfit“: die militärische Tracht, der Bart, und die Zigarre - letztere als traditionelles Zeichen der *Cubanidad*.

Die Helden dieser Kämpfe und die maßgeblichen Akteure im politischen Prozess waren Fidel Castro, der zur zentralen Figur der Revolution und des neuen kubanischen Staats schlechthin wurde, sowie sein Bruder Raul Castro, Juan Almeida, Camilo Cienfuegos und Ernesto „Che“ Guevara. Der *maximo lider* Fidel Castro erscheint in den Erzählungen über die „mythische Zeit“ der Revolution meist als ihr Kulturheros als der unwandelbare providentielle Führer, als Übertäter der Nation und oberste Berufungsinstanz, als der eigentliche Stifter der „neuen Zeit“, der mit der Revolution und ihren Anfängen identisch ist. (Gewecke 1990: 78-79)

7.3.4 Eschatologie und die Magie der Anfänge: Mythen und Riten der Erneuerung

In vielen Kulturen herrscht die Ansicht, die Existenz der Welt sei nicht durch die Kosmogonie der mythischen Zeit für immer gesichert, sondern es besteht die Notwendigkeit einer - oft periodischen - Erneuerung der Welt. Das kann einzelne Bereiche betreffen, etwa das Rezitieren von Schöpfungsmythen einmal im Jahr um Tiere und Pflanzen rituelle neu zu erschaffen. Da die Menschen diese Wesen im Lauf des Jahres als Nahrung konsumiert haben, müssen sie rituell dafür sorgen, dass sie neu geschaffen werden, um weiterhin Leben und Nahrung zu gewährleisten. Die Rituale zur Erneuerung erstrecken sich auch in einige Fällen auf die ganze Welt und stehen in Zusammenhang mit Vorstellungen vom Weltuntergang (oder Revolution) und dem Anbruch einer neuen, besseren Zeit (Eschatologie). Eschatologische Konzepte kommen auch häufig in Flutmythen zum Ausdruck.

„...wenn man einen absoluten Anfang erreichen will, muß das Ende einer Welt radikal sein. Die Eschatologie ist nur die Präfiguration einer Kosmogonie der Zukunft. Aber jede Eschatologie unterstreicht folgende Tatsache: dass die Neue Schöpfung erst dann erfolgen kann, wenn diese unsere Welt endgültig vernichtet ist.“ (Eliade 1988:57)

Mircea Eliade hebt folgende Prinzipien dieses mythisch-rituellen Komplexes hervor:

- Die Welt ist kein zeitloser, unwandelbarer Kosmos
- Es ist eine lebendige Welt, die dem Gesetz des Werdens, Alterns und Sterbens unterworfen ist
- Sie verlangt nach periodischer Wiederherstellung, Erneuerung, Stärkung
- Dies manifestiert sich in Zyklen von Zerstörung und Neubeginn
- Das Konzept der Erneuerung der Welt beruht auf der Idee, dass der Anfang einen Idealzustand darstellt (vgl. Paradies)
- Die Erneuerung bedeutet die Wiederherstellung des reinen, heilvollen Anfangs und drückt die Hoffnung aus, die „Glückseligkeit der Anfänge“ wiederzugewinnen

(Eliade 1988: 50-59)

7.3.5 Ein eschatologischer Mythos: Guevara und der "neue" Mensch in einer "neuen" Gemeinschaft

In seinem Essay von 1965 „El socialismo y el hombre en Cuba“ entwarf Ernesto „Che“ Guevara einen Neuen Menschen in einer Neuen Gemeinschaft. Dabei verknüpfte er Elemente des Humanismus des Philosophen und Helden der Unabhängigkeitskriege José Martí mit marxistischen Gedankengut. Die neue, im Entstehen begriffene Gemeinschaft ist für Guevara zu diesem Zeitpunkt die kommunistische Gesellschaftsform: Der „Neue Mensch“ (*hombre nuevo*) erlangt dort durch Erziehung und Selbsterziehung ein umfassendes Bewusstsein seiner sozialen Existenz und verwirklicht sich im Rahmen von „befreiter Arbeit“, die nicht feudalen Herren sondern der Gemeinschaft zugute kommt. Die Verwirklichung der Ideale der Neuen Gesellschaft fordert immer wieder Opferbereitschaft des Einzelnen - wie sie etwa bei der großen Alphabetisierungskampagne zum tragen kam, in deren Verlauf 250.000 Freiwillige 700.000 Erwachsene alphabetisierten.

Der Entwurf Guevaras kann insofern als ein eschatologischer Mythos" verstanden werden, als er Ziel- und Sinnsetzung der Revolution als (quasi säkularisiertes) Heilsgeschehen in die Zukunft projiziert. Mit den Mythen des Ursprungs teilt der Mythos vom Neuen Menschen deren Begründungs- und Beglaubigungsfunktion und legitimiert Institutionen wie ausgeübte Herrschaft - hier konkret der Partei und der politischen Führung als Avantgarde der Revolution. Eine pragmatische Funktion kann dem Mythos vom Neuen Menschen und der Neuen Gemeinschaft ebenfalls zugesprochen werden, nämlich die Möglichkeit, Leit- und Modellvorstellungen für ganz konkrete Sachzusammenhänge zu entwickeln, u.a. für den Bereich Arbeit und Produktion.(Gewecke 1990: 82-83)

Die Verbindung von Mythos, Status und Arbeit ist in vielen Kulturen präsent und wird u.a. in einer Erzählung der Shuar (Kolibri und Rabe und die Kunst des Rodens) thematisiert.

7.4 Mythos und Gesellschaft bei den Shuar

Soziale Werte und Normen werden in vielen Mythen der Shuar direkt angesprochen, sie erzählen vom richtigen und falschen Handeln in der Gemeinschaft und können in vieler Hinsicht als ein Diskurs zur Legitimation bestehender Verhältnisse betrachtet werden.

Dabei nimmt die Beziehung zwischen Mann und Frau großen Raum ein: Die Mythen kreisen oft um Ehe und Familie, sie untermauern das Inzestverbot, thematisieren die Erwartungen an die Ehepartner, etwa das Erfüllen von wirtschaftlichen und sozialen Aufgaben; moralische Normen im Umgang mit Sexualität stehen oft im Mittelpunkt der Handlung.

Andere Mythen erzählen von der Entstehung der Wirtschaftsformen (Feldbau, Jagd, Fertigung von Gebrauchsgütern) oder über richtigen bzw. falschen Umgang mit ihnen. Sie beziehen sich sowohl auf die Einhaltung ritueller Vorschriften wie auf soziale Interaktionsformen im Arbeitsprozess. Fehlverhalten wird von den Göttern bzw. Kulturheroen bestraft, ein Versagen der mythischen Vorfahren führte in vielen Fällen zum Widerruf eines paradiesischen Zustandes der Fülle und etablierte den Status quo mühsamer Arbeit. (vgl. Kolibri und Rabe und die Kunst des Rodens", Nunkui und die Nahrung"). Auch nicht-traditionelle Wirtschaftszweige, etwa die Schweinezucht, die Ende des 19. Jahrhunderts übernommen wurde, sind in die mythische Genese der Arbeit miteinbezogen und sprechen für die

Anpassungsfähigkeit von Mythen an neue ökonomische oder soziale Einrichtungen (vgl. Firth 1960, Van Baaren 1972).

Ferner sprechen die Mythen verschiedene Ebenen der Beziehung der Shuar zum Anderen" oder Fremden an, so können viele Geschichten über Riesen und Ungeheuer auch als Ausdruck des Umgangs mit Bedrohungen ihrer Lebenswelt interpretiert werden. Aber auch die Beziehungen zwischen dem Selbst und dem/der Anderen in der eigenen Gesellschaft (gender, Verwandtschaft) oder das Verhältnis von Mensch, Natur und Übernatürlichem gehört zu diesem Themenkreis (vgl. z.B. den Mythos vom Shuar und den Wildschweinen).

In den Mythen ist auch die geschlechtliche Arbeitsteilung festgeschrieben und es werden Normen für Arbeitsbereiche von Frauen und Männern dargelegt. Über eine Reflexion der Arbeitspraxis hinaus, lehren die Mythen über die spirituellen Mächte, die eigentlichen Herren und Herrinnen des Wissens und der Produktivität, und bilden die Basis für einen Komplex von ökonomisch orientierten rituellen Handlungen (z.B. im Rahmen der Agrarriten)

Viele Mythen erzählen vom Zugang zu spiritueller Macht und beziehen sich u.a. auf die Visionssuche und auf die **Entstehung des Schamanismus**. Die Übertragung der dem Schamanen eigenen Kräfte von *Tsunki*, dem spirituellen Herrn des Schamanismus, ist das Thema mehrerer Mythen, die auch die Genese der Schadensmagie und sowie des weiblichen Schamanismus behandeln. Ferner verweisen viele Mythen auf die Folgen der Verletzung ritueller Regeln: sie beziehen sich auf Speisevorschriften, Verhaltensregeln bei kollektiven Zeremonien oder bei der Visionssuche.

7.4.1 Legitimation und Moral

Die pädagogische Funktion der Mythen ist bei den Shuar von großer Bedeutung und verweist auf ihre Funktion im Rahmen der Weitergabe sozialer und moralischer Normen der Gesellschaft. Das Erzählte illustriert erzieherisch die Relevanz ethischer und sozialer Werte oder zeigt die unheilvollen Folgen von Fehlverhalten. Die Dramatis Personae verkörpern erwünschtes oder unerwünschtes Handeln, sie dienen als gute oder abschreckende Beispiele. Bestimmte mythische Figuren haben Vorbildcharakter, sie verkörpern jene Eigenschaften, die auch in der Gegenwart hoch bewertet werden: so konstruieren die Mythen auch Idealbilder von Mann und Frau und ihren geschlechtsspezifischen Aufgaben und Rollen in der Gesellschaft.

Der Mythos stellt jedoch keineswegs ein einfaches Abbild der sozialen und ethischen Normen dar. Wie Claude Lévi-Strauss betont, bilden Widersprüche und Inversionen immer Teil des Mytheninhalts (vgl. u.a. Lévi-Strauss 1967a). Die Handlung der Mythen kann eine Inversion der sozialen Ordnung darstellen, darüber hinaus werden im Zuge einer Mythenerzählung oft bestimmte unerwünschte Handlungen kritisiert, während andere unwidersprochen stehen bleiben.

Das Spannungsfeld zwischen gesellschaftlicher Norm und individueller Praxis kommt in vielen Mythen zum Ausdruck. Dabei ist auch zu bedenken, dass Geschichten, in denen regelwidriges Verhalten thematisiert wird, nicht nur auf die Normen hinweisen, sondern gleichzeitig eine Bandbreite von Möglichkeiten aufzeigen, wie diese übertreten werden können.

Viele Mythen der Shuar können - im Sinne Malinowskis - als eine Chronik von Ereignissen betrachtet werden, in deren Verlauf sich die bestehende soziale Ordnung als Folge der Interaktion der Vorfahren mit göttlichen Wesen oder Kulturheroen formte. Die normative Aussage, die "Moral", ist jedoch nur eine von mehreren Aussageebenen einer Mythe. Das

Erzählte der Shuar stellt immer ein vielschichtiges Miteinander von sozial-normativen, erklärenden, ontologischen und unterhaltsamen Inhaltselementen dar.

7.4.2 Pädagogische Funktion von Mythen

Rezitation und Tradierung der Mythen sind bei den Shuar eng mit ihrer pädagogischen Funktion verknüpft. Mythenerzählen wird in erster Linie als Belehrung verstanden, die Ereignisse der mythischen Zeit sollen den jungen Menschen zeigen, welche Handlungen der Vorfahren richtig oder falsch, genauer gesagt heilbringend oder unheilbringend waren. Jede Mythe vermittelt eine Lehre, stellt einen Parameter für das Handeln in der Gegenwart auf:

"Früher haben die alten Shuar nie gescherzt, man hatte großen Respekt. Alle Geschichten sind sehr ernst: es gibt Geschichten, wie sich ein Mädchen oder ein junger Mann zu verhalten hat, es gibt z.B. eine Geschichte, die lehrt, kein Lügner zu werden. Geschichten nur zur Unterhaltung haben keinen Wert. Bei uns haben die Geschichten immer Wert und sind immer lehrreich; die Shuar erzählen nicht um des Erzählens willen, sondern um ihre Kinder zu erziehen." (B.Mashu, Sucúa, 1990)

Wenngleich der ernsthafte Charakter der Mythen immer wieder betont wird, ist Mythenerzählen oft auch Unterhaltung. Dafür sorgt schon eine Reihe humorvoller Geschichten oder Episoden, die von manchen Erzählern besonders ausdrucksvoll dargeboten werden. Viele Shuar halten "eine Mythe, um zu lachen" für ebenso wertvoll, auch unterhaltsame Geschichten haben ihre "Moral", wie z.B. die Erzählung über eine Begegnung mit einem Ungeheuer verdeutlicht.

Belehrung und Unterhaltung prägen auch die Kontexte des Erzählens. Ein Alter kann die Kinder während der Morgenstunden zusammenrufen, doch oft erzählen Männer und Frauen für ihre Kinder oder Enkel außerhalb dieses formalisierten Kontexts. Das geschieht etwa, wenn ein Kind einen Fehler begeht, der in einer Mythe angesprochen wird. Oft aber bitten die Kinder ihre Eltern oder Großeltern zu erzählen, viele Mythenerzähler erinnern sich, als Kinder ständig die Erwachsenen geplatzt zu haben, um möglichst viele Geschichten zu hören.

7.4.2.1 Erzählsituation

Während der frühen Morgenstunden, noch lange vor Sonnenaufgang, wird im Männerteil des Hauses das erste Feuer angefacht, ein Mann setzt einen Topf mit Wasser und *wayuz*-Blättern auf und bereitet daraus ein teeartiges Getränk zu. Ein Vater ermahnt seinen Sohn: "Steh auf, Mitternacht ist schon vorbei! Zuviel Schlafen bringt Unglück!"

Langsam versammeln sich mehrere Personen um die Feuerstelle, sie sprechen mit gedämpften Stimmen. Man trinkt *wayuz* und erbricht ihn wieder, das reinigt und befreit auch von unheilbringenden Einwirkungen, die während der Nacht mit den Träumen gekommen sein können. Dann bringt eine Frau Maniokbier und schenkt es den Männern ein.

Es ist die Zeit der "Morgengespräche": Der Tag wird gemeinsam geplant, man erzählt und interpretiert Träume; sie können darauf hinweisen, welche Tätigkeiten von Erfolg gekrönt sein werden und welche zu unterlassen sind. Wichtige Neuigkeiten der letzten Tage werden diskutiert, Konflikte werden besprochen.

An manchen Tagen ruft auch ein Alter die Kinder zu sich und beginnt eine Mythe zu erzählen.

7.4.2.2 Das übertölpelte Ungeheuer

Die folgende kleine Geschichte gehört zu einer Reihe von Mythen, welche die Shuar über Ungeheuer (*nekas iwianch*) erzählen. Da Missionare und Siedler diese mythischen Figuren als "Teufel" bezeichnen, hat sich diese Übersetzung für *iwianch* eingebürgert und wird auch vom Erzähler (der die Geschichte auf spanisch erzählte) gebraucht.

"Erinnere dich an die Geschichte, die ich dir auf dem Weg zu Mariana erzählt habe. Ich sagte, der Teufel (iwianch') entführte einen Menschen und sagte [zu ihm]: «Ich werfe dich in diesen Abgrund. Hier werfe ich dich hinunter, damit dich die Jaguare fressen, die dort unten sind.» Der Shuar antwortete darauf: «Ich lege mich nieder und schließe die Augen. Du, stelle dich nach vorne [an den Rand des Abgrunds] und wirf mich bitte auf diese Art hinunter, denn so merke ich nichts davon.»

Also, das begab sich in einem wahren Mythos, aber es ist witzig, denn anstatt ihn hinunter zu werfen, als sich der Teufel anschickte ihn hinunter zu werfen, da versetzte ihm der Shuar einen Tritt und schickte den Teufel in hohem Bogen hinunter. Das sind witzige Mythen, aber Wirklichkeit, alt, yaunchu chicham aúj matsamu (von alters her erzählte Rede)." (Erzählt in Sucúa, Ecuador von Alejandro Yurank Tsakimp, 1990, Übertragung ins Deutsche Elke Mader.)

Auch dieser Geschichte kommt durchaus pädagogischer Wert zu: Sie greift ein Grundmotiv vieler Mythen auf - den Kampf eines Shuars gegen einen übermächtigen Feind, den er durch eine List zu Fall bringt - und spricht damit wichtige Qualitäten eines Kriegers an. Dieses Motiv findet sich z.B. auch in den Mythen über den Kampf der Shuar gegen die menschenfressenden Iwia-Riesen.

7.4.3 Arbeit, Status und Macht: Kolibri und Rabe und die Kunst des Rodens

"Es heißt, eines Tages gingen Jempe (Kolibri) und Yákakua (Rabe) roden, um die Männer in der Macht der Arbeit zu unterweisen, und um zu zeigen, welcher von ihnen der bessere Arbeiter ist (1). Im Morgengrauen gingen sie fort.

Kolibri kehrte nach kurzer Zeit zurück und ließ sich im Haus Bier bringen (2), aber von der Rodung Yákakuas hörte man den ganzen Tag das Dröhnen stürzender Bäume (3). Die Mädchen im Haus sprachen über Jempe: «Was macht dieser Mann? Er arbeitet nicht. Aber Yákakua, die Leute von Yákakua, arbeiten. Yákakua wollen wir heiraten!» Drei Mädchen waren es, die so sprachen, Pánka (kleiner roter Vogel), Ikiánchim (mittelgroßer brauner Vogel) und Juáta (kleiner brauner Frosch). Und sie gaben Yákakua reichlich zu essen und setzten Jempe nur ungenießbare Früchte vor (4). Da sagte Jempe zu ihnen: «Ich werde euch erklären, wie ich arbeite: Ich komme hin, lasse die kleine Axt dort, ich bade, bleibe dort stehen, mache meinen Atem zu einem Windstoß, fälle so alle Bäume und komme zurück (5). Das ist meine Arbeit. Seht es euch selbst an!» So sprach er zu den Frauen.

Am nächsten Tag gingen sie zuerst die Arbeit von Yákakua begutachten. Aber dort verbrachten die Männer die Zeit damit, Steine zwischen den Abhängen herumzuwerfen. Yákakua rodete nicht, nur tausende von Steinen lagen am Boden und vom Steinewerfen war der Wald stark zerstört, wie wenn die Traktoren Straßen ausbaggern (6). «Dafür wirst du heute Abend bezahlen!» sprachen die Frauen unter sich. Sie kehrten ins Haus zurück und kochten, aber sie kochten nur iip (wilde Kräuter) und als Yákakua und seine Leute das aßen,

wurden sie in *Yákakua*-Raben verwandelt. Sie wurden verwandelt, weil sie ihre Aufgaben nicht erfüllt haben (7).

Dann gingen sie zur Rodung *Jempes*. Er hatte ihnen aufgetragen das Feld zu bepflanzen und ihnen gesagt: « Wenn ihr zu meiner Arbeit kommt, lasst eure drei Grabstöcke dort stehen, dann müsst ihr schnell wieder das Feld verlassen. So werdet ihr euch nicht abmühen und nicht leiden.» So hat er gesprochen. Aber sie haben sich nicht daran gehalten (8).

Es war nur ein kleines Stück gerodet. Sie lachten: «Ah, dieser *Jempe* hat nur wenig gearbeitet, dieses Feld werden wir schnell bepflanzt haben. Wir sind drei Frauen wir sind stark, da sind wir sofort fertig, danach werden wir ihn auslachen!» Und schon fingen sie an umzugraben. Aber je härter sie arbeiteten umso weiter dehnte sich die Rodung aus und sie fanden kein Ende (9).

Als erstes begann *Pánka*-Frau zu klagen: «Ah, ich bin müde und mich drückt mein Bauch!» Aber als sie losging, um sich zu entleeren, kam sie aus dem Feld nicht heraus, schließlich konnte sie es nicht mehr zurückhalten «*jujajai - kah,kah,kah*» schrie sie und schon verwandelte sie sich in einen Vogel. Auch *Ikiánchim*-Frau wollte aus dem Feld herauskommen, sie begann zu gehen, um sich im Schatten auszuruhen denn die Sonne war stark, aber sie wurde von der Müdigkeit besiegt: «*chik, chik, chik*» rief sie, und schon war sie ein Vogel. Und auch *Juáta*-Frau wurde verwandelt, *Juátu*, das ist ein Frosch den man nicht essen kann, immer wird er beleidigt, er hält sich in den Bächen im Wald auf. Also sie sagte: «Nein, ich halte durch, ich werde das fertigstellen, aber auch sie wurde von der Müdigkeit übermannt, es gab keinen Ausweg mehr, die Arbeit des *Jempe* dehnte sich immer mehr aus. *Jempe* war ihnen heimlich gefolgt um sie zu beobachten, aber sie verwandelten sich schon (10). So endeten sie, und *Jempe* kehrte nach Hause zurück lebte sein Leben weiter. Das ist die Geschichte von *Jempe*. So geschah es, dass sie sich verwandelten, schön langsam, einer nach dem anderen verwandelten sich die alten Generationen diese Geschichte erzählten alle, die Alten und die Väter, so wurde sie weitergegeben, als ob man sie geschrieben hätte." »

Erzählt von Alejandro Tsakimp, aufgenommen in Utunkus, Ecuador, 1990, Übertragung ins Deutsche: Elke Mader.

7.4.3.1 Arbeit, Status, Gender

Die Mythe, in deren Mittelpunkt der Umgang mit Arbeit steht, spricht verschiedene Aspekte der Differenzierung an. Die Handlungsträger unterscheiden sich in erster Linie durch ihre Fähigkeit bzw. Unfähigkeit, effizient zu Roden oder zu Pflanzen (1).

Im ersten Abschnitt werden zwei Männer gegenüber gestellt, deren Arbeitsweisen drastisch Effizienz und Ineffizienz zum Ausdruck bringen. Während der Kolibrimann *Jempe* aufgrund seiner außergewöhnlichen Kräfte in kürzester Zeit seine Arbeit bewältigt (2), macht der Rabenmann *Yákakua* mit seinen Leuten im wahrsten Sinne "viel Lärm um nichts"(3).

Die soziale Bewertung dieser Eigenschaften wird an Hand der Beziehung der Männer zu den drei unverheirateten Frauen thematisiert. Die Mythe betont dabei die Bedeutung männlicher Arbeit als Voraussetzung für den Zugang zu Frauen, Nahrung und Ansehen (4). Nur ein tüchtiger Arbeiter hat die Möglichkeit, mehrere Frauen zu heiraten und kann von ihnen erwarten, dass sie ihn reichlich mit gekochter Nahrung versorgen. Da jede Frau in einem (manchmal auch polygynen) Haushalt ein eigenes Feld bearbeitet, für dessen Rodung ihr Ehemann zuständig ist, besteht eine direkte Verbindung zwischen Roden und Frauen. Eine große Familie stellt ihrerseits ne wesentliche Komponente für soziales Ansehen und Einfluss in der Gesellschaft dar.

Die Mythe macht dieses Konglomerat aus verschiedenen Aspekten männlicher sozialer Identität (Roden-Frauen-Nahrung) zu einem Symbol für Menschsein. Wer unfähig ist, diese Voraussetzungen für männliches Sein in der Gesellschaft zu erfüllen, ist kein Shuar.

Die Fähigkeit zu arbeiten, in diesem Fall Natur produktiv zu machen, wird damit als eine wesentliche Eigenschaft des Menschen festgeschrieben. Den unfähigen Männern setzen die Frauen keine Feldfrüchte, keine Produkte ihrer Arbeit vor, sondern wilde Pflanzen, die Nahrung von Vögeln. Die Verwandlung der *Jákakua*-Leute in Raben, in ungenießbare Tiere (*yajásma*), entfernt sie aus dem menschlichen Zyklus von Arbeit und Produktivität (7).

Die Fähigkeit, effizient zu arbeiten, betrifft nicht nur männliche, sondern auch weibliche Identität, und steht in engem Zusammenhang mit Wissen und Macht.

7.4.3.2 Wissen und Macht

Die Handlungsträger unterscheiden sich durch ihre unterschiedlichen Fähigkeiten: Während *Yákakua* unter einem Mangel an Wissen leidet - er weiß offenbar nicht, wie man Bäume fällt, denn er verwendet keine Axt, sondern wirft Steine auf sie (6)- verfügt *Jempe* über einen Überfluss an Wissen und Macht. Seine Fähigkeiten überschreiten das Normale: Er bewegt die Axt mit seinem Atem (*mayái* - Atem, Hauch, Wind) und fällt die Bäume ohne Anstrengung oder größeren Zeitaufwand (5).

Diese Eigenschaften können einerseits als Metapher für Effizienz, Schnelligkeit und Eleganz interpretiert werden, wichtige Kriterien für "richtiges" Arbeiten. Siverts verweist auf diese Werte in seiner Studie über Wissen und Identität der Aguaruna:

"Observing the Aguaruna in their everyday life, whether in the chacras, on the river or in the forest, one is struck by the ease and economy shown in each movement; and precisely as an observer one is impressed by the speed and elegance demonstrated. Indeed one might be led to believe that "performing properly" is as essential as the mere practical result." (Siverts 1991: 306).

Die magischen Kräfte *Jempes* verweisen auch auf die Verbindung von spiritueller Macht und Leistungsfähigkeit im Denken der Shuar. Macht und Leistung sind mehrfach miteinander verbunden: Zum einen gilt persönliche, spirituelle Macht als Voraussetzung für Leistungen im Alltag, diese wiederum bewirken soziales Ansehen und damit eine einflussreiche Stellung in der Gemeinschaft.

7.4.3.3 Spirituelle Macht und Differenz

Jempe gehört einer Kategorie von Wesen an, von den Shuar als *arútam* bezeichnet werden. Der Begriff *arútam* ist multidimensional: Er bezeichnet einerseits eine bestimmte Form von spiritueller Macht, die ein Mensch in der Vision erlangen kann: sie wird Teil seiner persönlichen Identität und ist in seinem Körper verortet. Andererseits werden auch Visionserscheinungen, die Ausdruck bzw. Metaphern dieser Kräfte sind, als *arútam* bezeichnet.

Ferner umfasst der Begriff *arútam* jene Personen der Mythologie, die über besonders viel Wissen und Macht verfügen, und auch als Kulturheroen oder Götter bezeichnet werden können (z.B. *Núnkui*, *Etsa*, *Tsunki* oder *Jempe*).

In der Mythe von *Jempe* wird das differenzierende Element dieser Macht betont: Neben der Darstellung der Differenz zwischen den beiden Männern und ihren Kenntnissen und

Fähigkeiten, wird dieses Thema auch an Hand der Handlungsweisen der drei Frauen aufgegriffen.

Die Frauen befolgen nicht den Rat des Wissenden, sie wissen alles besser (8). Sie gehen falsch mit den magischen Eigenschaften des Feldes um, die sich daher gegen sie wenden. Die Macht, die ihnen zur Verfügung gestellt wurde, wird nicht richtig gehandhabt und hat daraufhin katastrophale Folgen (9). In dieser Mythe vergrößert sich durch das Fehlverhalten der Frauen die Distanz zwischen den einzelnen Wesen, die Differenzierung nimmt zu. Die Frauen können das Feld nicht mehr verlassen und verwandeln sich in Tiere, während *Jempe* allein weiterlebt (10).

7.4.3.4 Arútam-die Mächtigen der mythischen Zeit

Die mythischen *arútam* können Mensch und Natur durch ihre Worte beeinflussen bzw. verändern. Sie haben Macht über Naturgewalten, die Teil ihrer Person bzw. ihrer persönlichen Macht sind (*Tsunki* schickt eine große Flut, *Jempe* macht seinen Atem zu Wind). Sie sind bestimmten Orten zugeordnet, die entweder als ihr Lebensraum gelten oder mit ihnen identifiziert werden (*Etsa-Sonne*, *Núnkui-Erde*, *Tsunki-Wasser*). Sie sind Meister bestimmter Tätigkeiten (*Núnkui*: u.a. Feldbau, Töpferei, Hühnerzucht; *Etsa*: u.a. Jagd, Kanubau, Kriegskunst; *Tsunki*: Heilen, schamanische Tätigkeiten, *Jempe/Shakaim*: Roden, Maisanbau); ihre Kenntnisse beziehen sich sowohl auf Techniken als auch auf Regeln des ökonomischen, sozialen und rituellen Handelns. Sie gelten als Herren oder Herrinnen bzw. Schutzgötter oder -göttinnen dieser Tätigkeiten, die von den Menschen der Gegenwart nur durch den richtigen Kontakt mit ihnen erfolgreich bewältigt werden können. Ihre Wirkungsbereiche verweisen auf die Aufgabenteilung zwischen Mann und Frau in dieser Gesellschaft. Die mythischen *arútam* sind "unsterblich", ihr Wirken ist nicht auf die mythische Zeit beschränkt, sondern erstreckt sich - in unterschiedlicher Intensität - auch auf die Gegenwart.

7.5 Bibliographie

- Cohen, Percy S. 1969: Theories of Myth. *Man n.s.*4: 337-353.
- Firth, Raymond 1968/ 1961: Oral Tradition in Relation to Social Status. In: Georges, Robert A. (Hrsg.), *Studies on Mythology*. Homewood/Nobleton: The Dorsey Press: 167-183.
- Georges, Robert A. (Hrsg.), *Studies on Mythology*. Homewood/Nobleton: The Dorsey Press: 167-183.
- Kohl, Karl-Heinz 1992: Einleitung In: Ders. Hrsg.: *Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven*. Frankfurt/M. & New York: Qumram im Campus Verlag.
- Gewecke, Fraucke 1990: Mythen als Begründungs- und Beglaubigungsrede: Das Beispiel der kubanischen Revolution. *Iberomericana*, 14. Jahrgang, Nr.2/3 (40/41): 74-95.
- Malinowski, Bronislaw 1922/1961: *Argonauts of the Western Pacific*. Dutton Press: New York.
- Malinowski, Bronislaw 1948/ 1982: *Magic, Science and Religion and other Essays*. London: Souvenir Press.

- Radcliffe-Brown, A. R. 1968: The Interpretation of Andamanese Customs and Beliefs: Myths and Legends. In: Georges, Robert A. (Hrsg.), *Studies on Mythology*. Homewood/Nobleton: The Dorsey Press: 46-71.
- Rivers, W.H.R. 1968: The Sociological Significance of Myth. In: Georges, Robert A. (Hrsg.), *Studies on Mythology*. Homewood/Nobleton: The Dorsey Press: 27-45.
- Siverts 1991: 306 Siverts, Henning 1991: Technology and Knowledge Among the Jivaro of Peru. In: Grønhaug, Reidar, G. Haaland und G. Henriksen (Hg.), *The Ecology of Choice and Symbol. Essays in Honour of Fredrik Barth*. Bergen: Alma Mater Forlag AS: 297-311.
- Strenski, Ivan (Hrsg.) 1992: *Malinowski and the Work of Myth*. Princeton: Princeton University Press.

8 Mythos, Religion und Ritual

Die enge Verbindung von Mythos, Religion und Ritual wurde seit den Anfängen der ethnologischen und religionswissenschaftlichen Mythenforschung immer wieder betont und aus verschiedenen Perspektiven untersucht (vgl. u.a. de Vries 1961, Dundes 1984, Kohl 1992). Ein bedeutender Vertreter dieser Forschungsrichtung ist Mircea Eliade, der die Zusammenhänge zwischen Ritualen und Ursprungsmythen untersuchte.

Wichtige Fragestellungen in diesem Kontext waren und sind:

Verbindung zwischen Mythen und religiösen Konzepten

- Welche religiöse Konzepte kommen in Mythen zum Ausdruck?
- Wie werden sie durch Mythen tradiert und kommuniziert?
- Auf welche Weise begründen Mythen religiöse Vorstellungen und Praktiken?

Verflechtungen von Mythos und Ritual

- Welche Beziehungen bestehen zwischen Mythen und Ritualen?
- Begründen Mythen Rituale oder erzählen sie eine Geschichte zu den Ritualen?
- Welche Dimensionen des Mythos stehen in besonderer Verbindung zum Ritual?

8.1 Mircea Eliade und der gelebte Mythos

Der rumänische Religionswissenschaftler **Mircea Eliade** analysiert verschiedene Formen der Verbindung von Mythos und Ritual. Dabei geht er von der These Malinowskis aus, dass Mythen religiöse Praktiken (u.a. Rituale) begründen und rechtfertigen. In Gesellschaften mit „lebendigen Mythen“ bildet der Mythos die Rahmenbedingung für menschliches Verhalten, er vermittelt Modelle für Handlungsweisen, bestimmt Wert und Sinn des Lebens (zur politischen Dimension dieser Thesen vgl. Mythos und Politik in Kuba). In diesem Sinn bezeichnet Eliade Mythen generell als „heilig, beispielhaft und bedeutungsvoll“.

Er hebt folgende charakteristische Merkmale des Mythos hervor:

- Der Mythos wird gelebt.

- Der Mythos erzählt die Geschichte der Taten der übernatürlichen Wesen.
- Diese Geschichte gilt als absolut wahr und heilig.
- Der Mythos bezieht sich immer auf eine „Schöpfung“, da er erzählt, wie etwas zur Existenz gelangt ist oder wie ein Verhalten, eine Institution oder eine Arbeitsweise gegründet wurde; das ist der Grund, weshalb die Mythen die Paradigmata jeder bedeutsamen menschlichen Handlung bilden.
- Wenn man den Mythos kennt, kennt man den Ursprung der Dinge, und kann sie daher beherrschen oder beeinflussen. Es handelt sich dabei um eine Kenntnis, die man auf rituelle Weise „lebt“, entweder in dem man den Mythos zeremoniell erzählt oder indem man das Ritual ausführt, das er zur Rechtfertigung braucht.
- Den Mythos „leben“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass man von der heiligen, erhebenden Kraft der Ereignisse, die man in Erinnerung ruft oder reaktualisiert, ergriffen wird. Die Mythen leben, impliziert eine „religiöse“ Erfahrung, da sie sich von der Alltagserfahrung unterscheidet.

(Eliade 1988: 27)

8.1.1 Die "starke" mythische Zeit und das "magische Prestige der Ursprünge"

Besondere Bedeutung misst Eliade den Ursprungsmythen zu, die Teile eines kosmogonischen (Kosmogonie=Weltschöpfung, Weltentstehung) Gefüges sind.

„Jede mythische Geschichte, die vom Ursprung eines Dings berichtet, setzt die Kosmogonie voraus und führt sie fort.... Jeder Ursprungsmythos erzählt und rechtfertigt eine „neue Situation“ - neu insofern, als sie nicht seit Beginn der Welt bestanden hat. Die Ursprungsmythen verlängern und ergänzen den kosmogonischen Mythos: sie erzählen, wie die Welt verändert, bereichert oder verarmt worden ist.“ (Eliade 1988:30)

Die Qualität der mythischen Zeit, der „Zeit der Ursprünge“, spielt eine zentrale Rolle im Erklärungsmodell von Mircea Eliade zum Verhältnis von Mythos und Ritual. Der mythischen Zeit werden besondere Kräfte zugeschrieben, sie gilt als starke Zeit und muß in verschiedenen Kontexten neu belebt bzw. aktualisiert werden.

„... indem man den Ursprungsmythos rezitiert oder zelebriert, läßt man sich von der heiligen Aura durchdringen, in der diese wundersamen Ereignisse stattgefunden haben. Die mythische Zeit der Ursprünge ist eine „starke“ zeit, weil sie durch die aktive, schöpferische Gegenwart der übernatürlichen Wesen verklärt wurde. Durch das Rezitieren der Mythen kehrt man in jene märchenhafte Zeit zurück und wird gleichsam zum „Zeitgenossen“ der beschworenen Ereignisse, man hat teil an der Gegenwart der Götter und Heroen. Zusammenfassend könnte man sagen, dass man, indem man die Mythen „lebt“, aus der profanen, chronologischen Zeit heraustritt und in eine qualitativ andere Zeit eindringt, in eine „heilige“, sowohl primordiale wie immer wieder zurückzugewinnende Zeit.“ (Eliade 1988:26)

8.1.2 Das Wissen um den Ursprung: Mythos und Ritual

Kenntnis der Mythen - also das Wissen um den Ursprung der Dinge und die Bedeutung der starken Zeit - hat laut Mircea Eliade nicht nur akademischen Wert, sondern erfüllt wichtige,

oft lebenswichtige, praktische Funktionen, die in verschiedenen Kontexten von Bedeutung sind:

- **Begründung und Übertragung von (politischer) Macht - Beispiel Hawaii**
- **Erwerben von spiritueller Macht und Heilkunst - Beispiel Südamerika**

8.2 Mythen und Agrarriten der Shuar

Die These Mircea Eliades vom „magischen Prestige der Anfänge“ und dessen Bedeutung für die rituelle Praxis kann auch auf vielen Agrarriten angewandt werden. Das Beispiel der Shuar (Ecuador) zeigt die komplexen Verflechtungen von Mythos und Ritual in bezug den Feldbau (vgl. Mader 1996, 1999).

Um ein Feld erfolgreich zu bestellen, müssen technische und symbolische bzw. rituelle Komponenten der Arbeit zusammenwirken; umfangreiches Wissen in beiden Bereichen trägt auch wesentlich zum sozialen Ansehen einer Frau bei. Mythen und Rituale beziehen sich auf die Gestalt der *Núnkui*, einer Erdgöttin bzw. Kulturheroin, die in der mythischen Zeit den Frauen Zugang zu Nahrung und Wissen über das Pflanzen gab.

Im Mittelpunkt des rituellen Umgangs mit *Núnkui* stehen Beschwörungsgesänge (*anent*), die alle Tätigkeiten begleiten; darüber hinaus legen die Frauen magische Steine (*nantar*), die als Geschenke von *Núnkui* betrachtet werden, an einen versteckten Platz in ihr Feld. Eine Reihe von Verhaltensvorschriften stehen in Zusammenhang mit der spirituellen Herrin des Feldes.

Die Weitergabe dieser Kenntnisse erfolgte bis ca. 1970 meist im Rahmen der Mädcheninitiation *nua tsankram*, einem mehrtägigen kollektiven Ritual anlässlich der ersten Menstruation einer jungen Frau. Durch den Einfluß von Mission und hispano-amerikanischer Lebensweise wurden diese Rituale größtenteils aufgegeben. Heute wird das Wissen über Agrarriten meist in kleinen Ritualen, die nur zwei Personen involvieren, von einer Generation auf die nächste weitergeben.

8.2.1 Die Mythe von Núnkui und der Nahrung

"Ich werde die Geschichte von Núnkui erzählen. Über Núnkui werden viele Mythen erzählt, über die Töpferei, über den Maniok oder über das Fleisch. Núnkui konnte mit den Frauen in Verbindung treten, sie konnte ihnen schön getöpferte Schalen schicken oder auch Maniokschalen im Fluß zu ihnen schwimmen lassen.

So war es auch einmal, als eine Frau hungrig umherging und Schnecken sammeln wollte (1). Sie kam zu einem großen Fluß und sah, wie Maniokschalen im Wasser trieben. Neugierig ging sie weiter, da sah sie plötzlich auch süße Bananen und Mehlbananen. «Was ist das?» fragte sie sich, «Woher kommen all diese Dinge?»

Sie ging weiter und weiter, viele Stunden folgte sie dem Fluß. Da traf sie schließlich auf schöne Frauen mit einem kleinen Mädchen, das ganz zufrieden und fröhlich lachte. Sie waren von reichen Pflanzungen umgeben, Maniok, Bananen, Papaya, alles gedieh im Überfluß (2). Was war da der Hunger!

«Was machst du hier?» fragte eine der Frauen. «Warum bist du gekommen?» Die junge Frau antwortete: «Bei mir gibt es keine Nahrung, wir sterben vor Hunger, wir haben nichts zu essen! Wer bist du?» (3) «Ich bin die Núnkui-Frau,» gab sie zur Antwort und sprach: «Warum ziehst du leidend umher? Ich werde dir zu essen geben, denn meine Tochter macht

die Nahrung. Das Mädchen spricht und es wird Nahrung. Nimm sie mit und behüte sie gut (4). Du kannst sie auffordern, Essen zu rufen, sie kann für dich Fleisch machen, oder Erdnüsse, so werdet ihr mit allem reichlich versorgt sein (5).»

Voll Freude nahm die Frau das kleine Mädchen und kehrte nach Hause zurück. Núnkui hatte ihr auch ein kleines Stück Maniok in den Korb gelegt, und auf dem Weg begann sich die Knolle zu vermehren, der Korb wurde schwerer und schwerer, und als sie zu Hause ankam, war er ganz mit Maniok gefüllt. In ihrem Haus stellte sie den vollen Korb nieder und rief nach den anderen Leuten: «Kommt, jetzt haben wir genug zu essen, wir haben jemanden, der uns zu essen gibt! Sprecht zu dem Mädchen, bittet sie um Essen, denn aus ihren Worten entsteht Nahrung, ihre Worte werden zu Maniok, zu Bananen!» Und so geschah es, das Mädchen sprach und es wurde Maniok, sie sprach wieder und es wurden Fische und Fleisch, alles gab es in Fülle (6).

Und wie geschah dann das Unglück? Wie kam es, daß die Frauen heute hart arbeiten müssen, um ihre Felder zu bebauen? Wie immer geschah es aus Leichtsinn, weil sie die Anweisungen der Núnkui-Frau nicht befolgten. So geschieht Unglück, wenn man den Rat der Alten in den Wind schlägt. Hatte Núnkui nicht gesagt, die Frau müsse das Mädchen gut behüten? Sie sagte: «Gib gut auf meine Tochter acht, laß sie nicht allein, sei immer in ihrer Nähe und Sorge gut für sie!»(7)

Doch eines Tages ging die Frau auf ihr neues Feld, auf dem alles in Überfluß gedieh, und ließ die kleine Núnkui im Haus zurück (8). Dort waren etliche Knaben, die mit dem Mädchen Unfug trieben. Sie neckten sie und riefen ihr zu: »Warum machst du immer Fleisch ohne Köpfe, mach doch Köpfe, wir wollen Hirn essen!« Und als sich Núnkui weigerte, Köpfe zu machen, da riefen sie: «Mach doch Schlangen (napi)! Mach doch iwianch' -Ungeheuer!» Da sprach die kleine Núnkui und das Haus war voller Schlangen und Ungeheuer (9). Die Knaben erschrakten und wurden zornig: Sie holten Asche aus der Feuerstelle und warfen sie dem Mädchen in die Augen. So mißhandelten sie die kleine Núnkui.

Da lief sie zum großen Hauspfosten und begann hinaufzuklettern, sie stieg immer höher und rief dabei: «Kenku, kenku, Bambusrohr, Bambusrohr, komm näher, komm näher!» Schon war sie beim Dach, sie öffnete das Dach und stieg hinaus. Da erhob sich ein mächtiger Wind und bewegte den Bambus, der neben dem Haus stand. Der Wind wehte und das Bambusrohr kam näher und näher. Da berührte es Núnkui, sie hielt sich fest und verschwand durch das Bambusrohr in die Erde (10).

Ein gewaltiger Sturm tobte (11). Die Frauen am Feld erschrakten (12). Die Feldfrüchte wurden langsam weniger und weniger. «Dem Mädchen ist etwas geschehen!» rief die Frau und lief zum Haus zurück. «Was ist geschehen?» fragte sie die Kinder. So erfuhr sie, daß sich die Knaben über die kleine Núnkui lustig gemacht hatten, sie hörte von den Schlangen und Ungeheuern, die Núnkui gerufen hatte, sie hörte auch, wie sie mißhandelt wurde und verschwand.

Da begann sie schnell das Bambusrohr zu fällen, Stück für Stück suchte sie nach dem Núnkui-Mädchen, aber vergeblich. Ganz unten, am Boden, fand sie schließlich ein winzig kleines Wesen, wie eine Puppe, das war die chikia - Pflanze. Als die Frau das Wesen bat, für sie Nahrung zu rufen, rief sie nur «chikia, chikia» und überall wuchsen die kleinen Chikia-Kartoffel, wie sie die Frauen auch heute pflanzen, damit der Maniok gut gedeiht. Mit Hilfe dieser Pflanze konnten sie weiter mit Mühe ihre Felder bebauen, sonst wären sie wieder ohne Nahrung gewesen.

So geschah das alles vor vielen Jahrhunderten. Núnkui sprach einen Fluch aus und seit dieser Zeit müssen die Shuar-Frauen mit Mühe ihre Felder bebauen. Nur durch Núnkui haben sie heute zu essen, nur mit Hilfe ihrer Beschwörungslieder (anent) bekommt man Nahrung. Das ist die Geschichte von Núnkui (13)."

Erzählt von Carmela Tsakimp, aufgenommen in Utunkus, Ecuador, 1991, Übersetzung ins Deutsche Elke Mader.

8.2.1.1 Núnkui-Kulturheroin und Erdgöttin

Die Gestalt der *Núnkui* ("die in der Erde", abgeleitet von *nunka*-Erde) steht Mittelpunkt mehrerer Mythen, die weibliche Produktivität thematisieren. *Núnkui* nimmt aufgrund ihrer dominanten Bedeutung für den weiblichen Lebensbereich eine Sonderstellung innerhalb der mythischen Gestalten (die von den Shuar auch als *arútam* bezeichnet werden) ein. So spricht etwa Karsten von einem "Kult der göttlichen Erdmutter" (Karsten 1935:371-372), Descola von einer "symbolischen Überdeterminiertheit des Feldbaus" (Descola 1986:238).

Die Gestalt der *Núnkui* und die rituelle Praxis, die sich mit ihr verbindet, verweist in einigen Aspekten auf andine Vegetationsgöttinnen, vor allem auf die von Quechua und Aymara verehrte *Pachamama*, und stellt eine Verbindung der Mythologie der Jivaro mit dem Andenraum dar.

In den Mythen erscheint *Núnkui* als Herrin der Nahrung und des Gedeihens der Kulturpflanzen, als Herrin der Töpferei und der domestizierten Tiere (Hunde, Hühner, Schweine etc.). Ferner gilt sie als Schöpferin einiger Tiere, die sich nahe oder in der Erde aufhalten (z.B. Gürteltier *shushui*, Schlangen *napi*).

Im Gegensatz zur Entstehung der meisten Tiere im Zuge von Metamorphosen, schafft *Núnkui* das Gürteltier aus Ton (Pellizzaro 1978a/VIII: 131-138). Sie steht im Mittelpunkt von Ritualen in Zusammenhang mit dem Lebensweg der Frau (Mädcheninitiation *nua tsankram*) und den ihr zugeordneten Tätigkeiten (Feldbau, Töpferei etc.). Im Rahmen der schamanischen Praxis wird sie auch als Hilfsgeist (*pasuk*) angerufen.

Die Mythe von *Núnkui und der Nahrung* (*yurumak* wörtlich das Essbare) stellt, gefolgt von der Geschichte vom Kampf des Kulturheros Sonne (Etsa) gegen den Riesen Iwia, die populärste Mythe der Shuar und wahrscheinlich aller Jivaro Völker dar. Descola bemerkt dazu:

"Si l'on devait juger de l'importance sociale d'un mythe dans une culture au nombre de gens qui sont capables de le conter, il est hors de doute que le mythe de Núnkui serait le credo fondamental des Jivaro." (Descola 1986:239).

Es liegen mehrere Studien vor, die sich mit verschiedenen Aspekten von *Núnkui* in Mythos und Ritual bei verschiedenen Gruppen der Jivaro beschäftigen (vgl. u.a. Brown und Van Bolt 1980 Descola 1986, Karsten 1935, Mader 1999, Napolitano 1988).

8.2.1.2 Die hungrigen Menschen

Die Mythe von *Núnkui und der Nahrung* erklärt den Ursprung der Kulturpflanzen und der gekochten Nahrung, weiters begründet sie ein Wirkungsgefüge, das die Basis für gegenwärtiges Handeln bildet. Im ersten Teil der Mythe werden Mangel und Überfluß einander gegenüber gestellt: Während die Shuar-Frau hungrig umherzieht (1), verfügt *Núnkui* über eine Fülle an Nahrung (2). Als die beiden Frauen einander begegnen, klagt jene, die nichts zu essen hat, der anderen ihr Leid (3).

Die Betonung des Mangels, die das Mitleid des machtvollen Wesen erweckt und es zum Geben bewegt, stellt einen direkten Bezug zur rituellen Dynamik her. Sie kommt im Rahmen der Visionsriten in Gesängen (*anent*) zum Ausdruck, mit denen die Visionsuchenden *arútam*

rufen. Ferner bildet diese Haltung ein wichtiges Element vieler *anent-Gesänge*, mit denen sich Frauen während der Feldarbeit an *Núnkui* wenden.

8.2.1.3 Die Gabe der Nahrung

Núnkui übergibt der Menschenfrau ihre Tochter, die über ihre Macht verfügt: Ihre Worte lassen Nahrung entstehen (5). Mit dieser Gabe überträgt *Núnkui* der Shuar ihre Kapazitäten, der "Besitz" der *Núnkui*-Tochter macht die Frau zu einer Herrin des Gedeihens, die mühelos einen Überfluß an Nahrung produziert (6). Die Gabe stellt eine Machtübertragung dar und hebt die Differenz zwischen den beiden Frauen auf, die Shuar-Frau ist jetzt wie *Núnkui*, sie verfügt über dieselben Kräfte und Fähigkeiten.

Die Gabe ist mit bestimmten Bedingungen verbunden, sie muß richtig behandelt werden, will man ihre Vorteile genießen. Diese Dynamik, die auch in der Mythe von Kolibri Jempe und Rabe Yakakúa bei der Rodung zum Ausdruck kommt, prägt den Handlungsablauf im zweiten Teil der Mythe. So trägt *Núnkui* der Shuar auf, ihre Tochter gut zu behüten (4,7).

Die Bedingung wird nicht erfüllt, die Shuar-Frau läßt das Mädchen im Haus zurück, anstatt sie - wie eine umsichtige Mutter ein Kleinkind - immer bei sich zu tragen (8). Sie setzt sie dem Unfug der anderen Kinder aus, die das Mädchen ärgern und mißhandeln. Statt lebenserhaltender Nahrung entstehen lebensbedrohliche Schlangen (*napi*) und Ungeheuer (*iwianch'*) (9), das *Núnkui*-Mädchen verläßt die Frau (10) und entzieht ihr damit die Macht über die Nahrung (11).

Im Mittelpunkt des mythischen Geschehens steht die Interaktion zwischen Machtgeber und Machtnehmer, die eine Grundlage des rituellen Handelns in dieser Gesellschaft bildet. Sie bildet auch eine wichtige Komponente der sozialen Ordnung im Rahmen der Interaktion zwischen Alt und Jung, zwischen Wissenden und Unwissenden.

8.2.1.4 Der Fluch

In der Mythe führt Fehlverhalten zum Entzug von Macht. Während ein Sturm tobt (11) - in der Symbolik der Visionsbilder ein Zeichen für die Gegenwart von *arútam* - zieht sich die *Núnkui*-Tochter in die Erde zurück (10). Das Verschwinden der *Núnkui* bewirkt einen Rückgang der angebauten Pflanzen, in manchen Varianten dieser Mythe verschwinden sie völlig (12).

Die Differenz zwischen *Núnkui* und Mensch wird aufs neue etabliert und stellt eine ontologische Bedingung für Handeln in der Gegenwart dar. Im rituellen Umgang mit dem Feldbau, versuchen heute die Frauen, die Annäherung an *Núnkui*, wie sie der Mythos zum Ausdruck bringt, aufs neue zu vollziehen. Alle diese Riten beruhen alle auf der Überzeugung, daß ohne die Kräfte der *Núnkui* keine Pflanzung erfolgreich bebaut werden kann (13).

8.2.2 Anent - Machtvolle Gesänge

Anent-Gesänge sind bei den Shuar keineswegs auf den rituellen Umgang mit der Feldarbeit oder mit *Núnkui* beschränkt, sondern werden in verschiedenen Kontexten verwendet. Im Grenzbereich zwischen Lyrik, Zauberspruch und Gebet angesiedelt, werden sie meist

gesungen, können aber auch gesprochen oder gedacht werden und sollen Einfluß auf Menschen, Tiere, Pflanzen, Ereignisse oder spirituelle Wesen ausüben.

Brown bezeichnet sie als magische Lieder "*with the power to act directly upon the natural and social worlds*" (Brown 1986:70). Ihre Anwendungen umfassen verschiedene Wirtschaftsbereiche (Feldbau, Jagd, Fischfang), ferner dienen sie der Manipulation sozialer und emotionaler Beziehungen: Sie sollen auf den Verlauf von Liebesbeziehungen einwirken, den Ehepartner oder die Kinder beeinflussen, die Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft verbessern (etwa *anent* gegen Neid oder gegen böse Nachrede).

Sie sind ein wichtiger Teil der "spirituellen Kriegsführung" und begleiten verschiedene Abschnitte von bewaffneten Auseinandersetzungen. Sie sind Teil der Visionsrituale und der schamanischen Praxis. Kurz gesagt, es gibt keinen Lebensbereich, für den es kein *anent* gibt, es gibt kein Problem, das nicht mit *anent* behandelt werden kann.

8.2.2.1 Anent, Status und Macht

Anent gelten als Privateigentum und werden geheimgehalten, sie werden nur im Rahmen von bestimmten Zeremonien öffentlich gesungen. Die Texte werden entweder von Person zu Person weitergeben oder im Traum bzw. Zuge eines Visionserlebnisses erfahren. Die *anent*-Texte sind, ähnlich wie die Mythen, von einem Wechselspiel aus Tradition und persönlicher Kreativität geprägt.

Von Hunderten dokumentierten Texten gleicht kaum einer mit dem anderen, sie setzen sich jedoch meist aus standardisierten Metaphern und Inhaltselementen zusammen. Die metaphorische Sprache des *anent* ist eng mit Mythos und Ritual verbunden und stellt ein komplexes symbolisches System dar. *Anent* stellen eine Form von Macht dar und verweisen auf die enge Verbindung spiritueller, natürlicher und sozialer Prozesse im Denken der Shuar. Der Besitz bzw. die Kenntnis von *anent* gilt als Ausdruck persönlicher Macht und hebt das soziale Ansehen einer Person.

8.2.2.2 Die Worte der Núnkui

Die Mythe von Núnkui etabliert eine kausale Beziehung zwischen Wort und Nahrung. *Núnkui*, die Herrin der Nahrung, tritt in der Mythe in zwei Erscheinungsformen auf: Zum einen als erwachsene Frau, die über ein Feld verfügt, auf dem Nahrung im Überfluß gedeiht, zum anderen in Gestalt des *Núnkui*-Mädchens, ihrer Tochter, deren Worte Nahrung entstehen lassen. Wenngleich die mythische Shuar-Frau diesen direkten Zugang zu Nahrung durch ihr Fehlverhalten für immer verlor, blieb eine kausale Beziehung zwischen Wort und Nahrung bestehen.

Die Worte der *Núnkui* gelten als Ursprung der Feldbau-*anent*, mit denen die Shuar-Frauen (meist durch eine Identifikation mit der Erdgöttin) heute dasselbe bewirken wollen wie *Núnkui* in der mythischen Zeit, nämlich das Entstehen von Nahrung in Form des Gedeihens der Feldfrüchte. Die Gesänge stellen somit einen Aspekt der Gabe Núnkui's dar, der bis in die Gegenwart wirksam blieb:

"Als Núnkui sprach, damit Nahrung entsteht, erschien alles im Überfluß; sie sagte: Es werde Maniok, es werden Bananen, es werde Yams, es werden Süßkartoffel. So gab es alles in großen Mengen, alle waren glücklich. So entstanden die anent, Núnkui rief die Nahrung, deshalb rufen sie auch unsere Mütter, wenn sie zur [Feld] Arbeit gehen. Es werden anent

gesungen, damit alles im Überfluß gedeiht." (Aus einem Interview mit Núnkuich, Utunkus, 1991)

8.2.2.3 "Ich bin die Núnkui-Frau"

Die Frau, die ein *anent* singt, identifiziert sich oft mit *Núnkui* oder richtet sich mit einer Bitte an sie. Die symbolische Annäherung an die Herrin des Gedeihens zielt darauf ab, ihre Kräfte auf die Frauen zu übertragen und für sie und für ihre Arbeit wirksam machen.

Die Einflussnahme auf das Gedeihen der Pflanzen durch *anent* steht auch mit auf der Konzeption der Pflanzen als Wesen (*aents*), die über eine spirituelle Qualität (*wakán*) verfügen, in Verbindung. Sie ermöglicht eine direkte Kommunikation zwischen Mensch und Natur und bildet die konzeptuelle Grundlage für das Rufen der Pflanzen. Die *anent* in Zusammenhang mit der Feldarbeit beziehen sich auf das Gedeihen der Pflanzen im allgemeinen, auf einzelne Arbeitsabschnitte, einzelne Pflanzen oder Arbeitsprobleme.

8.2.2.4 Beispiel: Gesänge gegen Unkraut

Üppige Maniokpflanzen

Seid fröhlich

Ich bin hier

Eine Frau mit Macht

Mit meinem kraftvollen Grabstock

Niemand braucht mich zu fürchten

Ich bin die Núnkui-Frau

Ich jäte all das Unkraut.

(Chiriap 1988: 157)

Wo ist meine Mutter?

Weinend singe ich zu meiner Mächtigen

Ich singe und singe

Mächtige Núnkui

Du bist die Herrin der Nahrung

Laß mich keinen Mangel leiden

Durch dieses riesige Unkraut.

(Chiriap 1986:36)

8.2.2.5 Beispiel: "Ich rufe die Früchte des Feldes"

**Ich bin die Núnkui-Frau
Núnkui-Frau bin ich
Hier, die Herrin des Gedeihens
Hier bist auch du
Shaikaim-Mann
Mit großem Durst
Mit großem Durst**

**Ich stehe hier
Und rufe die Früchte des Feldes
Ich ziehe sie an
Denn ich komme allein in der Nacht
Und in der Nacht kommen sie
Ich bin hier
Denn ich bin die Núnkui-Frau
Hier in der Nähe des Shakaim Mannes
Arbeite und arbeite ich**

**Ich rufe die Früchte des Feldes
Tag und Nacht rufe ich sie
Allein komme ich
Allein mitten in der Nacht.**

Anent von Nunkuich', aufgenommen in Utunkus, Ecuador 1991, Übersetzung ins Spanische Gustavo Tsakimp. Übertragung ins Deutsche Elke Mader.

8.2.2.5.1 Kommentar

In diesem *anent*, das für frisch gepflanzte Manioksetzlinge gesungen wird, identifiziert sich die Sängerin auf mehreren Ebenen mit *Núnkui* und konstruiert Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und "Göttin". Sie geht "allein in der Nacht" aufs Feld: Dabei bezieht sie sich nicht auf ihre konkrete Arbeitszeit in der Pflanzung - diese fällt meist in die frühen Morgenstunden - sondern auf die Eigenschaft *Núnkuis*, sich nachts in den Feldern aufzuhalten und dort zu singen.

Die nächtliche Anwesenheit *Núnkuis* fördert das Gedeihen der Pflanzen, in der Nacht geht eine Frau aufs Feld, um in visionären Kontakt mit *Núnkui* zu treten. Anderen Personen es ist untersagt, nachts ein Feld zu betreten oder etwa dort einen Geliebten zu treffen. Solche Personen laufen Gefahr, *Núnkui* zu erzürnen. Diese kann bewirken, dass die Maniokpflanzen den Menschen das Blut aussagen.

Diese aggressiven Eigenschaften *Núnkuis*, die Ambivalenz ihrer Macht verweist, können auch von Frauen beschworen werden, um ihr Haus bei einem Überfall zu schützen (Die Häuser sind traditionellerweise von Feldern umgeben, so dass Feinde, die sich einem Haus nähern, diese durchqueren müssen).

Die Sängerin identifiziert sich auch mit *Núnkui* als Ehefrau von *Shakaim* bzw. *Jempe*, dem Herrn des Rodens, dessen "großer Durst" nur ein ertragreiches Feld, das ausreichend Maniok für das Brauen von *nijamanch* (Bier) liefert, stillen kann.

Im Vordergrund steht jedoch *Núnkuis* Eigenschaft mit Worten die Pflanzen rufen bzw. anziehen, die ihre Macht über diese Sphäre verkörpert.

8.2.2.5.2 Mythos, rituelle Gesänge und die Macht der Ursprünge

Das mythische Geschehen bringt die Anziehungskraft *Núnkuis* auf die Nahrung doppelt zum Ausdruck: Zum einen durch die Fähigkeit des *Núnkui*-Mädchens die Nahrung zu rufen (anzuziehen), zum andern durch das Verschwinden der Pflanzen, sobald sie selbst durch das Bambusrohr in die Erde verschwunden war. *Anent* stellen demnach in diesem Kontext eine Verbindung von mythischer Welt und aktuellem Handeln auf mehreren Ebenen dar: Zum einen kann die Konzeption ihrer Wirkungsweise als ein Nachvollziehen des mythischen Geschehens angesehen werden.

Die Identifikation der Frauen mit *Núnkui* beschwört die Phase der Gabe, der mythischen Nähe von Mensch und *arútam*, die ihnen Macht über natürliche Prozesse, in diesem Fall über das Gedeihen der Pflanzung verleiht.

8.2.2.5.3 Mythos, sozialer Status und weibliche Identität

Der Besitz bzw. die Kenntnis von *anent* stellt eine Komponente der persönlichen Macht sowie ein Kriterium für soziales Ansehen dar und verschafft einer *anéntin*, einer Meisterin der Gesänge, Respekt und Anerkennung in ihrer Gemeinschaft. Frauen, die über eine umfangreiche Kenntnis von *anent* verfügen, gelten als gute Pflanzerinnen, deren Felder besonders hohe Erträge bringen. Diese Korrelation besteht nicht nur im Denken der Shuar, sondern wurde auch von westlichen Agrarexperten bestätigt, die diesen Umstand auf die Sorgfalt der *anéntin* bei der Feldarbeit und ihre umfassenderen Kenntnisse der traditionellen Anbautechniken zurückführen (Hans Caycedo Amador, Leiter der landwirtschaftlichen Entwicklungsprojekte der *Federación Shuar-Achuar*, 1994: persönliche Mitteilung).

Die Identifikation einer Frau mit der mythischen *Núnkui*, die u.a. über ihre Kenntnis von *anent* konstruiert wird, wird auf diese Weise zu einem sozialen und wirtschaftlichen Faktum, das die weibliche Lebenswelt maßgeblich beeinflusst. Dieses Wissen, das mit spiritueller Kraft gekoppelt ist, stellt ein differenzierendes Element zwischen Frauen dar, das aufs engste mit ihrer Rolle als Nahrungsspenderin und deren sozialer Bewertung verbunden ist.

Die Identität der Frau als Nahrungsspenderin bildet die wichtigste Komponente für ihren sozialen Status in dieser Gesellschaft. Sie geht Hand in Hand mit einem weiblichen Selbstverständnis als erfolgreiche Frau beim Bearbeiten einer ertragreichen Pflanzung, der Verarbeitung des Manioks zu Bier oder der Aufzucht von Schweinen und Geflügel und wird als eine soziale Verpflichtung im Rahmen der geschlechtlichen Aufgabenteilung, als weiblicher Beitrag zum "Guten Leben" (*penker pujústin*) einer Hausgemeinschaft, verstanden.

Frauen müssen im täglichen Leben in möglichst hohem Maß ihrer "Núnkui-Rolle" nachkommen, um sich Anerkennung und Respekt in ihren sozialen Umfeld zu verschaffen. Eine "Große Frau" ist nicht nur produktiv wie Núnkui, sie läßt auch ihren Mann und andere Mitglieder ihrer Hausgemeinschaft großzügig an dieser Produktivität teilhaben. Den Frauen obliegt sowohl die Distribution der von ihnen erwirtschafteten Nahrungsmittel, über die sie autonom verfügen, wie auch die Verteilung der Jagdbeute, die ihnen von den Männern übergeben wird. Wie Núnkui die hungernden Shuar der mythischen Zeit großzügig mit Nahrung versorgte, so sollen es ihr die Frauen heute gleichtun und ihre hungrigen Ehemänner gut versorgen (vgl. auch Mader 2001).

8.2.2.5.4 Hungrige Ehemänner

Frauen, die wenig Sorgfalt bei der Feldarbeit an den Tag legen, gelten als *wantsanua*, als Frauen eines schlecht gedeihenden Feldes. Eine schlampig gejätere Pflanzung, die nur geringe Erträge bringt oder der die Pflanzenvielfalt fehlt, ist *wantsa*. Eine *wantsa*-Frau hat auch keinen Erfolg beim Aufziehen der Haustiere, sie vernachlässigt ihre Kinder, sorgt schlecht für ihren Ehemann und geizt mit ihren Produkten.

Dieser Mangel an Identifikation mit Núnkui zieht eine Abwertung der betreffenden Person nach sich, die sich auch in Spannungen und Konflikten in Ehe und Familie manifestiert. Die Angst, neben den vollen Körben der Núnkui Hunger zu leiden, bezeichnet aber auch einen Bereich männlicher Ohnmacht, der durch den Verweis auf die Verpflichtung der Frau zur Weitergabe und die Drohung mit männlicher Aggression entschärft werden soll.

Im Alltag verweist Entzug von Nahrung durch die Ehefrau meist eine Beziehungskrise und ist für die Frauen ein Ausdrucksmittel zur Kritik am Verhalten des Ehemannes.

8.3 Bibliographie

- Brown, Michael 1986: *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Brown, Michael und Van Bolt, Margaret 1980: Aguaruna Gardening Magic in the Alto Río Mayo, Peru. *Ethnology*, Vol. 19, Nr.2:169-190.
- Chiriap, Antonieta 1986: *Rito de Nua Tsankram*. Unveröffentlichte Abschlußarbeit: Instituto Normal Bilingue Intercultural Shuar, Bomboiza.
- Chiriap, Antonieta 1988: El rito de la Nua Tsankram. In: Napolitano, Emanuela: *Shuar y Anent: El canto sagrado en la historia de un pueblo*. Quito: Abya-Yala: 141-162.
- Descola Philippe 1992: *Societies of nature and the nature of society*. In: Kuper, Adam (Hrsg.) *Conceptualizing society*. London & New York: Routledge:107-126.
- Eliade, Mircea 1988 (1963): *Mythos und Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Karsten, Raphael 1935: *Headhunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador*. Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanorum i Herorum Vol.7, Nr.1, Helsingfors.
- Mader, Elke 1996: *Arútam. Person, Vision und Macht in der Gesellschaft der Shuar und Achuar (Ecuador/Peru). Eine ethnologische Studie*. Habilitationsschrift, Universität Wien.

- Mader, Elke 1999: *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador/Peru)*. Quito: Abya Yala.
- Mader, Elke 2001: Nua, Weibliche Identität in Mythos und Gesellschaft der Shuar und Achuar (Ecuador/Peru). In: Sulikowski-Davis, U.; Diemberger, H.; Gingrich, A. und Helbling, J. (Hrsg.): *Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen*. Frankfurt: Campus: 331-355.
- Napolitano, Emanuela 1988: *Shuar y Anent: El canto sagrado en la historia de un pueblo*. Quito: Abya-Yala.
- Pellizzaro, Siro 1978: Mitologia Shuar, 12 Bände, *Mundo Shuar*, Serie F; Quito: Abya Yala.

9 Die Struktur der Mythen

Die strukturelle Mythenanalyse untersucht Mythen in erster Linie als sprachliche Gebilde. Sie arbeitet dabei mit Theorien und Methoden der Sprachwissenschaft, und sucht nach Gesetzmäßigkeiten des Mythos als sprachliches System - etwa im Sinne einer Grammatik, Phonetik, Morphologie oder Semiologie.

Im 20. Jahrhundert entstanden verschiedene Formen der strukturalen Analyse von Mythen. Pionier auf diesem Gebiet war der russische Wissenschaftler Vladimir Propp dessen Arbeit „Die Morphologie des Märchens“ (1928) einen wesentlichen neuen Impuls in der Mythenforschung setzte. Diese Arbeit erwuchs aus den Bemühungen, Erzählungen zu ordnen und nach neuen Kriterien zu analysieren. Propp die vorherrschende Forschungsrichtung seiner Zeit - Motivvergleiche und Verbreitungsstudien - für unzureichend, um das breite Spektrum von Erzählungen zu systematisieren und zu bearbeiten.

9.1 Syntagmatische und paradigmatische Strukturanalyse

Ausgangspunkt für die Methodik von Vladimir Propp ist der Handlungsverlauf von Erzählungen, den er an Hand von 350 osteuropäischen Märchen einer strukturalen Analyse unterzieht. In dieser syntagmatischen Strukturanalyse untersucht er die Struktur der formalen Organisation eines Textes, in dem er der chronologischen Ordnung der linearen Sequenz von Textelementen im Erzählungsablauf folgt. Er gliedert den Text zunächst in konstitutive Elemente und bezeichnet diese als „Funktionen“. Die syntagmatische Struktur bzw. Sequenzstruktur der Erzählung ergibt sich aus der Anordnung und Abfolge der Funktionen (Propp 1968, Dundes 1968).

In der Mitte des 20. Jahrhunderts entwickelt Claude Lévi-Strauss eine weitere Form der strukturalen Mythenanalyse, die paradigmatische Strukturanalyse: Sie beschreibt Muster von Beziehungen, die mehrere Texte durchziehen und baut dabei auf einem Prinzip von binären Gegensätzen auf. Dieses Muster unterscheidet sich von Sequenzstruktur (=syntagmatischen Struktur): Konstitutive Elemente (von Lévi-Strauss als Mytheme bezeichnet) werden aus der "gegebenen Ordnung" - dem Handlungsverlauf - gelöst und einem analytischen Schema zugeordnet.

Während sich die lineare Sequenzstruktur (syntagmatische Struktur) auf den offensichtlichen bzw. manifesten Inhalt der mythischen Erzählung bezieht, beschäftigt sich die paradigmatische bzw. schematische Struktur vor allem mit dem latenten Inhalt des Mythos.

Ziel der paradigmatischen Strukturanalyse ist es, die lineare Struktur zu durchbrechen um ein übergeordnetes paradigmatisches Organisationsmuster zu erkennen.

Während der syntagmatische Ansatz empirisch bzw. induktiv vorgeht - sein Resultat ist daher wiederholbar -, ist die paradigmatische Analyse deduktiv und oft spekulativ, ihr Resultat ist nicht leicht wiederholbar (Dundes 1968: XI).

9.1.1 Syntagma und Paradigma

Das Oppositionspaar paradigmatisch/syntagmatisch wurde vom Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure geprägt.

Syntagma und Paradigma bezeichnen unterschiedliche Formen der Ordnung von Elementen sprachlicher Gebilde:

- in der syntagmatischen Ordnung hängt der Wert eines Gliedes von dem Kontrast zu dem, was vorausgeht, und dem was folgt ab
- in der paradigmatischen oder auch assoziativen Ordnung opponiert ein Glied mit denjenigen, die nicht in der Rede vorkommen

9.2 Funktionen und Sequenzen: Die syntagmatische Strukturanalyse von Vladimir Propp

Propp gliedert den Text zunächst in konstitutive Elemente und bezeichnet diese als Funktionen der *Dramatis Personae* (Handlungsträger). Eine Funktion ist die Handlung einer Figur, die im Licht ihrer Bedeutung im Handlungsablauf definiert wird. In der Folge untersucht er Beziehungen der Funktionen zueinander. Die Struktur der Erzählung ergibt sich aus der Abfolge der Funktionen.

Nach der Gliederung einer Erzählung in Funktionen lautet bei Vladimir Propp die nächste Forschungsfrage:

Wie werden Funktionen klassifiziert und in welcher Sequenz trifft man Funktionen an?

Die Funktionen werden numeriert bzw. mit einem Buchstabencode (ABCD...) geordnet. Einzelne Funktionen sind oft eng miteinander verbunden und treten immer miteinander auf: Eine große Zahl von Funktionen sind in Paaren geordnet (z.B. Verbot/Übertretung, Kampf/Sieg), andere Funktionen bilden Gruppen, d.h. mehrere Funktionen stellen miteinander eine Art Einheit dar, die in verschiedenen Erzählungen immer in derselben Sequenz vorkommen; neben solchen Kombinationen gibt es auch individuelle Funktionen.

Die Sequenz von Funktionen kann zunächst an einer einzelnen Mythe untersucht werden, Ziel ist es jedoch, in einem Korpus von Mythen bzw. Erzählungen eine gemeinsame Struktur herauszuarbeiten.

9.2.1 Merkmale der Funktionen

- Eine Funktion ist die Grundkomponente einer Erzählung

- Die Funktion darf nicht an ausführende Person gebunden sein, sie bezeichnet vielmehr eine bestimmte Art der Handlung: z.B. ein Familienmitglied verlässt das Zuhause, ein Verbot wird dem Helden gegenüber ausgesprochen, das Verbot wird übertreten etc. Die forschungsleitenden Frage ist: Was tun die Personen? Sekundäre Fragen sind: Wer tut es, wie tun sie es?
- Die Funktion darf nicht aus dem Kontext (Handlungsablauf) gerissen werden, der Kontext des Handlungsablaufs ist für die Bedeutung ausschlaggebend
- Identische Handlungen können verschiedene Bedeutungen haben
- Es existiert nur eine beschränkte Anzahl von Funktionen

9.2.2 Syntagmatische Strukturanalyse und soziale Prozesse

Vladimir Propp beschäftigt sich ausschließlich mit isoliertem Textmaterial, in seiner Arbeit gibt keine Berücksichtigung des kulturellen oder sozialen Kontexts.

Er unternimmt keinen Versuch, seine Strukturanalyse z.B. zur russischen Kultur in Beziehung zu setzen. Die syntagmatische Strukturanalyse kann jedoch auch wirkungsvoll zu kulturellen oder sozialen Phänomenen in Beziehung gesetzt werden. Sie zeigt wesentliche formale Ordnungen eines Textes auf, diese Form kann sehr wohl mit verschiedenen Dimensionen der Kultur, in der sie angetroffen wird, in Beziehung gesetzt werden, z.B. mit sozialen Prozessen.

Dundes formuliert eine Fragestellung in diesem Zusammenhang folgendermaßen: "*To what extent is the structure of the fairy tale related to the structure of the ideal success story in a culture?*" (Dundes 1968: XII).

9.2.2.1 Handlungsträger, Handlungsablauf und soziale Prozesse bei den Shuar

In den Mythen der Shuar werden Zustände, Eigenschaften und Handlungsweisen thematisiert, die zentrale Bedeutung für das Leben in dieser Gesellschaft haben. Die Interaktion der handelnden Personen und der Handlungsablauf in diesen Mythen zeigen weitreichende Gemeinsamkeiten, die eine große Mythengruppe charakterisieren (z.B. Nunkui und die Nahrung, Rabe und Kolibri und die Kunst des Roden).

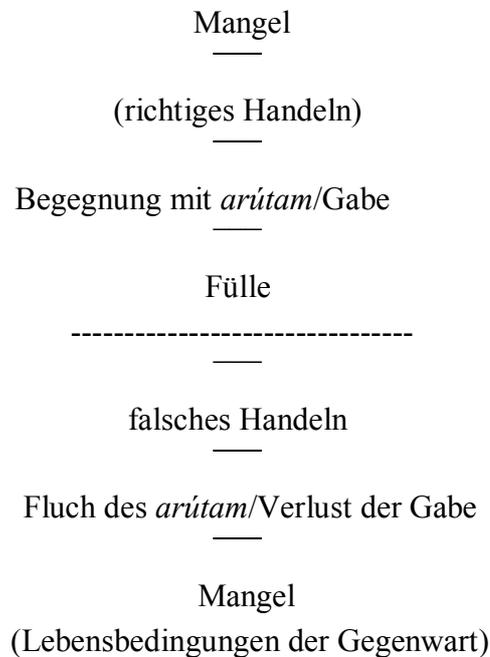
Die Handlung kreist um die Interaktion von Personen, die mit unterschiedlichen Fähigkeiten ausgestattet sind und daher über mehr oder weniger Macht verfügen. Im Mittelpunkt der Handlung steht oft eine Gabe, die Person und Lebensbedingungen der Nehmer tiefgreifend verändert. Ferner führt in vielen Mythen falsches Handeln zu einem partiellen oder vollständigen Verlust der Gabe und oft zu einem ontologischen Fluch, der einen Seinszustand der Natur oder des menschlichen Lebens festlegt.

9.2.2.1.1 Sequenzen des Handlungsablaufs

Die Handlung bzw. die Interaktionsprozesse dieser Mythengruppe bauen sich um ein Schema auf, das Bewegungen von einem Zustand zu einem anderen zum Ausdruck bringt; in den einzelnen Mythen (z.B. Nunkui und die Nahrung) wird dieses Schema dem

jeweiligen konkreten Handlungskontext angepasst und entsprechend gefüllt. Idealtypisch kann es folgendermaßen skizziert werden:

Schema 1:



Dieses Schema kann auch als Kombination zweier Prozesse betrachtet werden, die gegenläufige Bewegungen zum Ausdruck bringen und in verschiedenen Mythen unterschiedlich kombiniert werden:

Schema 2:



Schema 3:



Mangel

9.2.2.1.2 Mythische Prozesse, Person und Macht

Die Transformationsprozesse, die in den Mythen der Shuar dargestellt werden, betreffen in erster Linie Eigenschaften, Fähigkeiten und Lebensumstände einzelner Personen. Der "Mangel" wird dabei oft mehrdimensional dargestellt, d.h. er wird mit seinen materiellen, sozialen und emotionalen Konsequenzen geschildert, die alle im Zuge der mythischen Handlung verändert werden. Die einzelnen Mythen haben unterschiedliche Schwerpunkte, eine Geschichte spricht auch immer mehrere Lebensbereiche an und setzt sie zueinander in Beziehung.

Die Schemata zeigen kausale Verknüpfungen von Zuständen und Handlungsweisen, die sich heilbringend oder unheilbringend auf das Leben des Einzelnen auswirken. Sie zeigen typisierte Handlungsabläufe und ihre Konsequenzen, wobei soziale Auf- bzw. Abwertung eine wesentliche Rolle spielt. "Agers movendi" in dieser Dynamik sind machtvolle Personen (*arútam*), die Wissen und Kraft zur Verfügung stellen oder falsches Handeln bestrafen.

Die Interaktion mit *arútam* kann eine Person "verwandeln", sie macht unwissende Menschen zu Wissenden, Versager zu Erfolgsmenschen, Verlierer zu Gewinnern oder aber die Interaktion endet mit einem Verlust dieser Eigenschaften bzw. mit einer Verwandlung in ein Tier, also mit dem Verlust des Mensch-Seins (vgl. Kolibri und Rabe und die Kunst des Rodens).

Diese mythischen Prozesse stehen auf mehreren Ebenen mit sozialen und rituellen Prozessen in Verbindung. Die soziale Ordnung stellt, wie Sahlins es formuliert, die vermenschlichte Form der kosmischen Ordnung dar, mythische Ereignisse werden zum Gestaltungsprinzip der gegenwärtigen Existenz (Sahlins 1985/1992: 64). Die mythischen "Erfolgsgeschichten" (Schema 2) zeigen weitgehende Entsprechungen mit der Dynamik der Visionssuche. Sie beinhalten die Begegnung und Interaktion mit *arútam*-Gestalten, die den Visionssuchenden jene Fähigkeiten und Kräfte übertragen, mit denen sie ihr Leben erfolgreich gestalten können. Die Interaktion der Shuar mit mythischen Gestalten verweist also auf die Visionserfahrung und ihren sozialen Stellenwert.

9.3 Methodische Elemente der strukturalen Mythologie von Claude Lévi-Strauss

Die paradigmatische Strukturanalyse von Claude Lévi-Strauss ist für die Ethnologie Lateinamerikas von besonderer Bedeutung, da sie in erster Linie auf der Basis von indianischen Mythen aus Südamerika erfolgte (die Analyse bezieht sich im weiteren auch auf indianische Mythologien Mittel- und Nordamerikas).

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

9.3.1 Eine Mythendefinition

„Mythen sind Geschichten, die zu einer Zeit spielen, in der Tiere und Menschen noch nicht getrennte Wesen waren, im Grunde erklären alle Mythen, wie diese Trennung erfolgte und wie, nach dieser fundamentalen, wesentlichen und sinnstiftenden Trennung alle weiteren Trennungen erfolgten, bis hin zu den Problemen des Alltags und der Welt in der die Menschen leben.“

- „Finden Mythen in unserer übertechnisierten Gesellschaft, die sich dem wissenschaftlichen Fortschritt verschrieben hat, überhaupt noch einen Platz?“

„Ich bin denn doch der Meinung, dass das Wesen der Mythen darin liegt, uns für verschiedene Phänomene eine gemeinsame Erklärung zu geben. Das heißt also, Mythen geben uns ein- und dieselbe Erklärung für die Trennung von Sonne und Erde, aber auch Feuer und Wasser, von Freunden und Feinden, von Kälte und Hitze, für die einer zu nahen Ehefrau von einer zu weit entfernten, und immer weiter so fort, bis ins Unendliche.

Natürlich wenden wir uns, wenn wir auf diese Fragen Antworten erhalten wollen, an verschiedene Disziplinen wie Jura, Meteorologie, Astronomie usw. mit Ausnahme eines Bereichs - usw. ist das, meiner Ansicht nach, die Geschichte, weil wir (und ich spreche jetzt nicht von Geschichte als wissenschaftlicher Disziplin, für die ich die größte Hochachtung habe) uns der Geschichte bedienen, als ob sie ein großer Mythos wäre, der, je nach unserem philosophischen oder politischen Standort unterschiedlich ist. Wir interpretieren die Vergangenheit unserer Gesellschaft nicht in der gleichen Art und Weise, vielmehr versuchen wir, durch diese Vergangenheit, so wie wir sie imaginieren, unsere Gesellschaft zu erklären und die Richtung vorzugeben, in die sich unsere Gesellschaft entwickeln soll - und das ist genau die Funktion des Mythos.“

Claude Lévi-Strauss in einem Fernsehinterview, mit herzlichem Dank an J.Krivanec.

9.3.2 Phasen und Fragestellungen

Die Methoden, mit denen Lévi-Strauss den mythische Stoff bearbeitet, können im Rahmen seiner wissenschaftlichen Entwicklung in drei Phasen gegliedert werden, die sich mit unterschiedlichen Fragestellungen beschäftigen (vgl.Oppitz 1993: 205).

- Was ist ein Mythos und wie ist er zu behandeln?
- die Erforschung der Beziehungen, die Mythen mit der ethnographischen, der sozialen und ökonomischen Realität unterhalten
- eine komparative Mythologie in erweiterten geographischen Zusammenhängen

9.3.2.1 Was ist ein Mythos? Der Mythos als Sprache und Metasprache

Die Grundlagen der Methode der strukturalen Mythenanalyse legt Lévi-Strauss in dem Artikel „Die Struktur der Mythen“ dar (Lévi-Strauss 1967:226-253). Alle Mythen sind zuallererst linguistische Gebilde.

Alle mythischen Mitteilungen bewegen sich gleichzeitig auf zwei Ebenen: Auf der ersten Ebene sind sie also rein sprachlich, auf einer zweiten Ebene sind sie metasprachlich zu

verstehen. Diese Unterscheidung basiert auf der Differenz zwischen parole (Rede) und langue (Sprache), die auf Saussure zurückgeht.

Daraus ergeben sich folgende Schlussfolgerungen (vgl. Lévi-Strauss 1967: 231):

- der Mythos besteht aus konstitutiven Einheiten (Mytheme)
- wenn Mythen einen Sinn haben, kann dieser nicht an isolierten Elementen hängen, sondern an der Art und Weise, wie sie zusammengesetzt sind
- obwohl der Mythos zur Ordnung der Sprache gehört, zeigt diese im Mythos besondere Eigenschaften
- diese Eigenschaften können nur über dem üblichen Niveau des sprachlichen Ausdrucks gesucht werden, weil sie komplexer sind

9.3.2.1.1 Mytheme und Beziehungsbündel

Die Mytheme oder konstitutiven Einheiten des Mythos müssen auf dem Satzniveau gesucht werden, bei einer Mythenanalyse ist also die Reihenfolge der Ereignisse in möglichst kurzen Sätzen wiederzugeben. Jede Teileinheit muß zunächst in der Zuweisung eines Prädikats zu einem Subjekt bestehen, wodurch eine Beziehung zum Ausdruck bringt.

Diese Teileinheiten setzen das Vorhandensein solcher Teileinheiten voraus, die normalerweise in der Struktur der Sprache vorhanden sind (Phoneme, Morpheme, Semanteme). Mytheme sind jedoch keine isolierten Beziehungen sondern Beziehungsbündel. Der Mythos erlangt nur durch die Kombinationen solcher Bündel eine Bedeutungsfunktion (Lévi-Strauss 1967: 232).

Damit übernimmt Lévi-Strauss die Sinnkonzeption der Semiotik von Saussure und seinen Nachfolgern, wobei der Sinn selbst als strukturiert bestimmt wird und immer in einem System von Sinnkombinationen und Sinnmodifikation auftritt. Aufgrund seiner Strukturiertheit ist der auch als etwas, das verstanden werden kann, und läßt sich immer auf etwas anderes zurückführen.

Um die innere Logik der Mythen analysieren und aufdecken zu können, verwendet Lévi-Strauss die Begriffe Gerüst, Code und Botschaft.

9.3.2.1.2 Gerüst, Code, Botschaft

Die Deutung der Mythen kann nicht von außen an den Mythos herangetragen werden: „*Sie muß sich aus den Mythen selbst oder aus dem ethnographischen Kontext ergeben.*“ (Lévi-Strauss 1971 in Oppitz 1993: 213) Um die innere Logik der Mythen analysieren und aufdecken zu können, verwendet Lévi-Strauss die Begriffe Gerüst, Code und Botschaft, welche drei verschiedene Analyseebenen darstellen. (vgl. auch Katschnig 2000: 81-84)

„*Gerüst wollen wir eine Gesamtheit von Merkmalen nennen, die in zwei oder mehreren Funktionen invariant bleiben; Code das System von Funktionen, die jeder Mythos diesen Merkmalen zuschreibt; Botschaft den Inhalt eines bestimmten Mythos.*“ (Lévi-Strauss 1971:259)

Besondere Bedeutung schenkt Lévi-Strauss der **Beziehung zwischen Code und Botschaft**.

- Der bzw. die Codes eines Mythos werden als die Sprache des Mythos definiert, in dem die Botschaft ausgedrückt werden kann (z.B. der kulinarische Code, der Bekleidungs-Code etc.) Semantisch gesehen besteht ein Mythos aus Sektionen bzw. Codes, die im einfachsten Fall Gegensätze zwischen sinnlichen Qualitäten darstellen, z.B. roh/gekocht,

oben/unten, laut/leise. Je nach Brauchbarkeit und den augenblicklichen Bedürfnissen werden diese Codes vom Mythos verwendet, um die gewünschte Botschaft zum Ausdruck zu bringen.

- Die Botschaft stellt für Lévi-Strauss Inhalt und Bedeutung eines Mythos dar. Ihre Struktur ist identisch mit dem Code.
- Code und Botschaft von Mythen - derselben oder unterschiedlicher Gesellschaften - können auf verschiedene Arten miteinander in Beziehung treten
 - Code und Botschaft sind in beiden Fällen ident
 - Codes sind ähnlich, Botschaften unterscheiden sich
 - Codes unterscheiden sich, Botschaften sind gleich
 - Code und Botschaft sind in beiden Fällen unterschiedlich

9.3.2.2 Struktur und "ethnographische Realität"

„Die Musik führt dem Individuum seine physiologische Verwurzelung vor, die Mythologie tut das gleiche mit seiner gesellschaftlichen Verwurzelung. Die eine packt uns an den Eingeweiden, die andere, wenn man so sagen darf, an der Gruppe.“ (Lévi-Strauss 1971:48)

Die Inhalte einer Mythe werden laut Lévi-Strauss aus zwei Quellen gespeist:

- aus anderen Mythen, deren Inhalte sie übernehmen und transformieren
- aus der „ethnographischen Realität“, also der Lebenswelt der Menschen, von denen sie erzählt werden
- Lévi-Strauss versucht die Strukturen, die er in Mythen findet, mit der „Welt“ in Beziehung zu setzen.
- In seiner Arbeit „Die Geschichte von Asdiwal“ (Lévi-Strauss 1967:1) definiert er zwei Ziele:
 - Die verschiedenen Ebenen, auf denen sich der Mythos entwickelt - die geographische, ökonomische, soziologische und kosmologische Ebene - sollen isoliert und verglichen werden. Die einzelnen Ebenen, mit dem ihnen zugrundeliegenden Symbolismus, werden dabei als Transformationen einer darunter liegenden logischen Struktur, die allen gemeinsam ist, betrachtet.
 - Die verschiedenen Versionen des Mythos sollen verglichen und Gründe für die Unterschiede zwischen einigen von ihnen gefunden werden.

9.3.2.2.1 Die verschiedenen Ebenen der Mythe

Eine mythische Erzählung bezieht sich auf Dinge und Ereignissen, die unterschiedlichen Ebenen zuzurechnen sind. In seiner Analyse einer Mythe der Tsimian (Nordamerika, Nordwestküste) unterscheidet Lévi-Strauss vier Ebenen (Lévi-Strauss 1967):

- Geographische Ebene: Bewegungen der Handlungsträger im realen Raum (z.B. Flussauf-Flussab / Ost- West), Anordnung der Dörfer, Flüsse etc.
- Ökonomische Ebene: z.B. Wanderbewegungen in Zusammenhang mit Jagen und Fischen, jahreszeitliche Unterschiede in ökonomischen Aktivitäten

- Soziologische Ebene: z.B. Heiratsregeln, Regeln der postnuptialen Residenz, Verwandtschaft etc. Hier zeigen sich im Gegensatz zu den ersten beiden Ebenen nicht nur Parallelen, sondern oft auch Diskrepanzen zur „ethnographischen Realität“: „It is not a question of an accurate documentary picture of the reality of native life, but a sort of counterpoint which seems sometimes to be in harmony with this reality, and sometimes to part from it in order to rejoin it again.“ (Lévi-Strauss 1967: 10)
- Kosmologische Ebene: z.B. Reisen in andere Welten (Himmel, Unterwelt). Auch hier weicht die mythische Handlung immer wieder von der „ethnographischen Realität“ ab, real and imaginary institutions are interwoven“ (Lévi-Strauss 1967: 13).

9.3.2.2 Mythos und Wirklichkeit: Eine dialektische Beziehung

Lévi-Strauss zeigt in vielen seiner Arbeiten die komplexen Beziehungen der Mythen zur Lebenswelt der Gesellschaft, in der sie erzählt werden. Die Beziehungen zwischen Mythos und ethnographischer Realität“ sind zahlreich und vielfältig und können - entsprechend dem ethnographischen Wissens des/der Interpreten/in - sehr detailliert recherchiert werden, wie auch Oppitz im Rahmen seiner Bearbeitung der „Geschichte von Asdival“ (Lévi-Strauss 1967) erörtert.

Die Beziehungen, die Lévi-Strauss zwischen Mythos und Gesellschaft erarbeitet, greifen also etliche Thesen der soziologischen Theorie des Mythos (Malinowski, Firth etc.) auf, verweisen jedoch richtigerweise darauf, dass das Verhältnis von Mythos und Lebenswelt über eine reine Rechtfertigung von Verhaltensnormen und Institutionen hinausgeht. Der Mythos steht in einem dialektischen Verhältnis zur Gesellschaft und gibt einen äußerst differenzierten Kommentar zu ihr ab.

9.3.2.3 Der strukturelle Mythenvergleich von Claude Lévi-Strauss

Die methodische Vorgangsweise der Mythenuntersuchung von Lévi-Strauss ist vor allem durch den strukturellen Vergleich von Mythen gekennzeichnet.

Der strukturelle Vergleich dient dazu

- das semantische Feld zu bestimmen, in dem ein Begriff steht
- unverständliche Einzelheiten eines Mythos mittels anderer Mythen zu erhellen
- isomorphe Beziehungen, also das Vorliegen gleicher oder ähnlicher Formen bei verschiedenen Mythen aufzudecken
- Der Vergleich kann auf zwei Ebene stattfinden:
- Vergleich im Inneren einer Mythe: Eine syntagmatische Kette wird in konstitutive Teile zerlegt und diese werden übereinander gereiht. Daraus entsteht eine paradigmatische Anordnung, aus der die wiederkehrenden Variationen zum gleichen Thema hervortreten.
- Vergleich mehrerer Mythen: Eine Mythe wird über andere Mythen bzw. Segmente von Mythen gelegt und miteinander einer Interpretation unterzogen. Dieser Prozess kann verschiedene Grade der Komplexität umfassen, und er kann sich auf mehrere mythische Systeme erstrecken.

Die Methode des Vergleichs ist, wie auch Dundes erörtert, zu einem gewissen Grad spekulativ (vgl. Dundes 1968: XII). Der Vergleich setzt eine Reihe von Manipulationen

voraus: Zunächst ist die Auswahl der zu vergleichenden Mythen oder spezifischer Fragmente, die sich ja gegenseitig erhellen sollen, der Willkür des Interpreten überlassen. Zum anderen wird der Vergleich auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau betrieben, so dass er von kritischen Stimmen oft als eher als ein Kunstwerk des Autors, bzw. als intellektuelle Spielerei bezeichnet wird.

9.3.2.3.1 Mythenanalyse im erweiterten geographischen Zusammenhang: Die Mythologiques

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. Daher muß der Ausgangspunkt der Analyse zufällig gewählt werden. Diese Mythe bezeichnet er als „Referenzmythos“.

Ausgangspunkt der *Mythologiques* bildet ein Boróro-Mythos, den Lévi-Strauss auf Grund seiner persönlichen Kenntnis dieser Kultur und der Fülle des ethnographischen Materials, das über sie vorhanden ist, wählt. Die Beziehungen, die zwischen Mythen zu finden sind, werden in einem System von Formeln ausgedrückt, die u.a. Äquivalenzen und Transformationen bezeichnen. Ziel der *Mythologiques* ist es, die Opposition Natur/Kultur verständlich zu machen. Seinen Ausdruck findet dieser Gegensatz in der Vielfalt der (süd)amerikanischen Mythen, die ihn in verschiedenen Codes Ausdruck bringen.

9.3.2.3.2 Der Begriff der Transformation bei Claude Lévi-Strauss

Mythen werden immer wieder neu erzählt und sind dadurch ständig Umwandlungen ausgesetzt. Das gilt nicht nur für die mündliche Überlieferung, sondern auch für schriftliche Traditionen, die oft auch voneinander abweichen. Grundsätzlich stellt jedes Erzählen eines Mythos für sich in gewissem Maße ein Deutung dar. Die Veränderungen, denen die Mythen durch wiederholten Vortrag ausgeliefert sind, entstammen demnach einer Absicht, sie sind das Ausrichten einer Botschaft nach neuen Bedürfnissen. Die Mythen sind, wenn man so will, auch ein Mittel des Widerspruchs - gegen sich selbst und gegen andere Mythen.

Den engsten Rahmen für Transformationen bildet demnach der einzelne Mythos mit seinen Varianten innerhalb einer Kultur. Die Transformationen reichen aber auch über ein kulturelles Gefüge hinaus. Das Feld dehnt sich aus, wenn der gleiche Mythos auch aus benachbarte Gesellschaften bekannt werden, wo er sich den dortigen Gegebenheiten anpasst. Durch die strukturelle vergleichende Analyse, das Aufzeigen von Äquivalenzen und Abweichungen, vor allem durch das Aufzeigen von isomorphen Beziehungen zwischen Mythen, analysiert Lévi-Strauss mehrere Komplexe von Mythen. Er zeigt u.a., dass Mythen aus Zentralbrasilien und von der Nordwestküste Nordamerikas enge Beziehungen zueinander haben, die im Rahmen der strukturellen Transformationen erklärt werden können. (vgl. Oppitz 1993: 215-219)

9.3.3 Logische Strukturen und die Logik des Konkreten

"Wie immer man es betrachten mag, es entwickelt sich gleich einem Sternennebel, ohne je auf dauerhafte oder systematische Weise die Gesamtheit der Elemente zusammenzuhalten, aus denen es blind seine Substanz zieht, im Vertrauen darauf, daß das Wirkliche ihm als Führer dienen und ihm die Straße zeigen wird, die sicherer ist als jene, die es hätte erfinden können." (Lévi-Strauss 1971: 12)

Begibt man sich auf die Suche nach den Strukturen, die den Mythen zugrunde liegen, so forscht man nach den logischen Strukturen des Denkens. Eigentliches Objekt der Strukturanalyse sind Modelle, welche laut Lévi-Strauss - in Anlehnung an die Sprachwissenschaft - folgende vier Bedingungen erfüllen müssen:

- Eine Struktur zeigt Systemcharakter und besteht aus Elementen, die so angeordnet sind, dass die Veränderung eines von ihnen eine Veränderung aller übrigen nach sich zieht.
- Jedes Modell gehört zu einer Gruppe von Umwandlungen, deren jede einem Modell derselben Familie entspricht, sodass das Ganze dieser Umwandlungen eine Gruppe von Modellen bildet.
- Voraussagen über die Reaktion eines Modells bei der Veränderung seiner Element sind möglich.
- Das Modell muß so konzipiert sein, dass es allen festgestellten Tatsachen Rechnung tragen kann. (Lévi-Strauss 1967: 301f)

9.3.3.1 Der Mythos als System

Für die Mythenanalyse setzt Lévi-Strauss die Regeln der strukturalen Analyse folgendermaßen um:

- Ein Mythos darf niemals nur auf einer einzigen Ebene interpretiert werden. Privilegierte Erklärungen sind nicht vorhanden, da der Mythos aus einem In-Beziehung-Setzen verschiedener Erklärungen besteht.
- Mytheninterpretation darf sich nicht auf den Einzelmythos, sondern auf Transformationsgruppen beziehen
- Auch Mythengruppen müssen mit Hilfe anderer Mythengruppen und der Ethnographie der Gesellschaft, denen sie entstammen, interpretiert werden. (Lévi-Strauss 1975:81f)
- Ein wesentliches Element der Logik des Mythos sind binäre Oppositionen.

9.3.3.2 Die binären Oppositionen

Die Logik der Mythen beruht für Lévi-Strauss auf der generellen Logik des Denkens. Für beide gibt es eine grundsätzliche Erfahrung, die Erfahrung einer Opposition: Zu dem Selbst tritt der, die oder das Andere hinzu und wird als Opposition erfasst. Diese Erfahrung führt zum sehen weiterer Oppositionen, die meist ebenfalls binärer Natur sind. So

photographiert das Auge nicht bloß naturgetreu die Objekte der sichtbaren Welt ab, es codiert sie gleichzeitig in ein System binärer Oppositionen.

Genauso verfährt das mythische Denken, das sich seine Mytheme nach deren Eignung wählt, bestimmte binäre Oppositionen auszudrücken. Als eine Logik der sinnlichen Qualitäten hat die Mythologie der südamerikanischen Indianer z.B. folgende Oppositionen verwirklicht: Roh/gekocht, Geräuchert/Gesotten, Verfault/Verbrannt, Trocken/Feucht, Schnell/Langsam etc.

Die **binären Oppositionen**, die das mythische Denken zur Vermittlung seiner Botschaften regelmäßig herstellt, sind im Grunde elementare Mechanismen, mit deren Hilfe überhaupt erst die Ausübung des Denkens ermöglicht wird. (Vgl. Oppitz 1993: 291-292)

Als eine der zentralen Oppositionen postuliert Lévi-Strauss den Gegensatz zwischen Natur und Kultur. Als „Kultur“ bezeichnet er all jene Bereiche, die durch besondere Regeln geordnet sind, das Fehlen von Regeln bedeutet für ihn einen natürlichen Prozess (Lévi-Strauss 1981: 52).

In seinen Mythenanalysen versucht er zu zeigen, dass die Opposition zwischen Natur und Kultur auch das Denken indianischer Kulturen prägt, eine These die inzwischen mehrfach widerlegt wurde. Generell wird Lévi-Strauss mehrfach vorgeworfen, dass er bestimmte Opposition in die Mythen hineininterpretiert. Die Opposition von Natur und Kultur reflektiert z.B. zwar das abendländische Denkmodell, wird aber den komplexen, anderen Modellen der Welt nicht gerecht.

Das Verhältnis von Natur und Kultur in einer indianischen Mythe sowie die Möglichkeiten seiner Interpretation werden auch bei der Geschichte vom Shuar und den Wildschweinen dargelegt. Eine weiteres Gegensatzpaar, das für die Analyse von Mythen von großer Bedeutung ist, betrifft die Beziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden, die auf vielfältige Weise thematisiert werden.

9.4 Bibliographie

- Dundes, Alan 1968: Introduction to the Second Edition. In: Propp V., *Morphology of the Folktale*. Austin: University of Texas Press: XI-XVII.
- Dundes, Alan 1984: Introduction. In: ders. (Hrdg.) *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. Berkeley: University of California Press.
- Katschnig, Julia 2000: Integrale Anthropologie. Die Verknüpfung von strukturaler Analyse und Semiotik im Werk von Claude Lévi-Strauss. Diplomarbeit, Universität Wien.
- Lévi-Strauss, Claude 1958/1967: *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: 226-253.
- Lévi-Strauss, Claude 1964/1976: *Das Rohe und das Gekochte. Mythologica I*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude 1966/1972: *Vom Honig zur Asche. Mythologica II*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude 1967/1984: „The Story of Asdiwal“. In: Dundes, Alan (Ed.) *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. (1984) London: University of California Press.

- Lévi-Strauss, Claude 1968/1973: *Der Ursprung der Tischsitten. Mythologica III.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude 1971/1975: *Der Nackte Mensch, Mythologica IV.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude 1985: *La potière jalouse.* Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude 1991/1993: *Die Luchsgeschichte. Zwillingsmythologie in der Neuen Welt.* München & Wien: Carl Hanser Verlag.
- Oppitz, Michael 1993/1975: *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Propp, Vladimir 1968: *Morphology of the Folktale.* Austin: University of Texas Press.
- Sahlins, Marshall 1985/1992: *Inseln der Geschichte.* Hamburg: Junius Verlag.

10 Das Eigene und das Fremde im Mythos

Das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden wird in Mythen auf vielfältige Weise behandelt. Viele Arbeiten zu dieser Thematik bauen auf der These von Claude Lévi-Strauss auf, dass Menschen - konfrontiert mit einer vielfältigen und kontinuierlichen Wirklichkeit - diese gedanklich in kleinere Einheiten zergliedern, diese Versatzstücke wiederum benennen und ihnen einen bestimmter Sinn verleihen. Solche Klassifikationen, die u.a. die Konzeption von Innen und Außen, vom Wir und von den Anderen betreffen, bilden den gedanklichen Raum, in dem sich Erfahrungen ereignen. Das Subjekt der Erkenntnis ist dabei immer in bestimmte Bedeutungssysteme und Sprachen, in soziale, kulturelle, historische und politische Kontexte eingebettet und wird von ihnen wesentlich beeinflusst. Beschreibungen von Wirklichkeiten sind in diesem Sinne als subjektive und kontextrelationale Konstruktionen zu verstehen, die innerhalb bestimmter Kontexte generiert werden (vgl. Varela, Thompson und Rosch 1995).

Wichtige Fragestellungen in diesem Zusammenhang sind:

- Wie definieren Mythen bzw. ihren ErzählerInnen das Verhältnis von Mensch (Gesellschaft) und Natur zum Übernatürlichen und welche Konzepte über die verschiedenen Wesen der Welt artikulieren sie?
- Wie wird Kosmos, Raum und Landschaft in der Mythologie dargestellt?
- Mit welchen Wesen teilen sich die Menschen bzw. die Angehörigen einer Gruppe den Kosmos oder ihre Lebenswelt? Wie sind diese Wesen beschaffen (sind sie auch „Menschen“ oder sind sie Ungeheuer, Monster, Geister etc.) Welche Beziehungen haben die Menschen bzw. Angehörigen einer Gruppe zu ihnen?
- Wie werden die Beziehungen zum Anderen in der eigenen Gesellschaft (z.B. zum anderen Geschlecht, zu anderen Verwandtschaftsgruppen, anderen sozialen Schichten und Klassen etc.) in den Mythen dargestellt?

10.1 Geschichten vom Anderssein

Edmundo Magaña und **Peter Mason** betonen die Eigenschaft von Mythen, Geschichten über Andere zu erzählen. Mythische Diskurse sind in vieler Hinsicht eine Selbstdarstellung einer Gesellschaft und ihrer Beziehungen zu ihrer Umwelt im weitesten Sinn. Die Mythen bilden in diesem Sinn ein Netz von Diskursen, das die Vorstellungen einer bestimmten Gesellschaft über sich und die Anderen zum Ausdruck bringt. In diesem Sinn stellen Mythen eine „Ethno-Ethnologie“, „Ethno-Zoologie“, „Ethno-Geographie“ oder „Ethno-Astronomie“ dar, d.h. sie reflektieren und tradieren das Wissen und die Imaginationen einer Gemeinschaft in diesen Bereichen (Magaña und Mason 1986).

Im Rahmen der mythischen Kosmologie, Geografie und Ethnologie kommt der Konstruktion des Bildes bzw. der Bilder von anderen Kulturen großer Stellenwert zu. Mythen (und oft auch andere Formen der Literatur) zeigen uns u.a. eine imaginäre Wirklichkeit, die sich in der Hauptsache auf das Andere bezieht. Edmundo Magaña und Peter Mason sprechen von einer "imaginären Ethnographie" die Gegenstand einer "Anthropologie des Imaginären" bilden: diese beschäftigt sich mit den ideologischen Konstrukten, die mit der Darstellung des Menschen verknüpft sind und keine offensichtliche empirische Verankerung haben (Magaña und Mason 1986: 14).

Emanuele Amodio spricht von einer „außergewöhnlichen Geographie“: Bei der Wahrnehmung anderer Landschaften und Kulturen verschmilzt der gedankliche Raum, gestaltet durch Zeichen und Symbole, mit dem physischen Raum. Wie Emanuele Amodio es ausdrückt, ist in Amerika - und natürlich auch anderswo - die „empirische Geographie“ mit einer „außergewöhnlichen Geographie“ (*geografía diferente de tipo extraordinario*) verflochten. Letztere beruht auf Geschichte und Geschichten, also auf historischen Ereignissen und Erfahrungen sowie auf Mythen und Imaginationen. Die „außergewöhnliche Geographie“ semiotisiert den Raum, sie belegt ihn mit Zeichen und Sinn. Bei der Konfrontation mit dem Neuen, etwa mit einer „Neuen Welt“, werden die Zeichen bereits vorhandenen Bedeutungssystemen entnommen und auf eine "Neue Welt" übertragen (Amodio 1993:18).

In diesem Kontext sind die Zuschreibungen und Bewertungen von bestimmten Eigenschaften der Anderen (Menschen, Kulturen) von besonderem Interesse: Im Zuge der Begegnung und/oder Konfrontation von verschiedenen Gemeinschaften oder Kulturen wird der Andere oft gemäß der (mythischen) Ethnologie einer bestimmten Kategorie von Wesen zugeordnet. Ein breites Forschungsfeld zu dieser Thematik bilden die Begegnungen von Menschen und Imaginationen am amerikanischen Kontinent im Rahmen der „Entdeckung“ und Eroberung der „Neuen Welt“ (vgl. u.a. Mader 2002). Dies betrifft die europäischen Imaginationen über die Anderen, die großen Einfluß auf das Bild der Indianer hatten, aber auch das Bild der Weißen in der indianischen Mythologie. So bezeichnet z.B. der Jesuit Arlet die Indigenen als Wilde, die er mit Tieren gleichsetzt, da sie nackt gehen und keine Kultur haben; die Indigenen wiederum nehmen den Pater, der hoch zu Ross erscheint, zunächst als Monster wahr, als eine Art Ungeheuer, das teilweise mit dem Pferd verschmolzen ist (Magaña und Mason 1986: 14).

10.1.1 Das Bild der Wilden in Europa

Die europäische Mythenlandschaft verfügt über eine große Vielfalt von Wilden aller Arten, die wesentlich das Bild der Anderen, anderer Menschen und Kulturen mitbestimmen. Hier kann man verschiedene Regionen oder Schichten ausmachen: Dazu zählen etwa die Antike,

deren Gedankengut auch in der höfischen Kultur des Mittelalters und der Neuzeit immer wieder präsent ist, oder lokale Erzähltraditionen und Weltbilder wie jene der Alpenregion, die wiederum eine Vielfalt von Vernetzungen und Transformationen in bezug auf andere Regionen aufweisen. Eine weitere Schicht bilden die christlichen Lehren, die teilweise in lokale Traditionen inkorporiert werden oder auch umgekehrt Elemente nicht-christlicher Weltbilder in ihre große Erzählung einbinden. Sie sind aber, durch ihr Streben nach Reinheit der kirchlichen Doktrin, in einen ewigen Kampf gegen ihre Widersacher verwickelt - seien es Teufel, Dämonen, Ketzler, Hexen, Juden oder Heiden

10.1.1.1 Wald, Wilde und Unheimliches

Tief in Walde, ganz allein

wohnt die Hexe Kniesebein

(Aus dem Kinderbuch „Hatschi Bratschis Luftballon“, Ginzkey 1968)

Im Jahr 1999 machte ein Film besonders von sich reden. Aus einer billigen Produktion weit ab von den großen Hollywood-Studios wurde ein internationales mediales Ereignis - *The Blair Witch Project*. Diese Horror-Version einer Erzählung von der „Hexe im Wald“ lehrte Millionen von Menschen weltweit das Gruseln und spielte allein im Jahr 1999 an die 20 Millionen Dollar ein.

Gruselige Geschichten, die von Begegnungen mit unheimlichen und oft bedrohlichen Wesen tief im Wald oder in der Wildnis, jenseits der Grenzen der zivilisierten Welt berichten, sind ein sehr altes und weit verbreitetes Topos abendländischer Erzähltradition (und darüber hinaus). Solche Narrationen treten uns in unterschiedlichen Formen und in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten entgegen.

Eine Geschichte dieser Art war im 16. Jahrhundert ein großer Publikumserfolg, nämlich die „*Wahrhaftig Historia und Beschreibung einer Landschaft der wilden, nacketen, grimmigen menschenfresser Leuten, in der neuen Welt America gelegen*“. Dabei handelte es sich um die Reisebeschreibung von Hans Staden, in der er seinen Aufenthalt in den Wäldern des tropischen Südamerika darstellte. Das verbindende Element zwischen Erlebnisbericht bzw. ethnographischer Quelle der frühen Neuzeit und Kino der Postmoderne ist deutlich zu erkennen, es ist das Motiv vom Wald und seinen unheimlichen Bewohner.

10.1.1.2 Drachen, Kasmandln, Wildfrauen

Die lokalen Traditionen in Mitteleuropa, z.B. die alpine Sagenwelt, reflektieren die Konstruktion von Wald, Wildnis und Wilden in Europa. Die ländlichen Gebiete der Alpen waren bis ins 20. Jahrhundert eine mehrheitlich orale Kultur mit einem reichen Erzählgut. In den Sagen erscheint der Wald oft als Gefahrenzone für seine Anwohner, vor allem wenn sich diese „zur Unzeit and Unorte wagten, wo Unholde vermischter Herkunft auf der Lauer lagen.“ Im Gegensatz zur „Heimat“ im älteren Sinn, nämlich dem Gehöft, dem die Menschen zugehörten, den Ansiedlungen, die lange als umhegte Lichtungen in Wald und Wildnis lagen, weste draußen, in den Forsten und Gebirgen, das Unheimliche und das Wunderbare.

Der Wald als Ort mythischer, machtvoller Wesen war nicht nur Ort des Bösen: Neben Drachen und Riesen, Kasmandln, Putzgauchen, Werwölfen, Hexen, Teufeln und anderem dämonischen Gelichter erwähnen die Sagen auch liebliche und verführerische Wildfrauen, tüchtige Bergmännlein oder Venedigermändln und andere hilfreiche Geister. All diese

Gestalten künden von einem komplexen spirituellen Naturbild, dessen vorchristliche Wurzeln in vielen Fällen gut nachvollziehbar sind. Die Natur, der Wald, das Hochgebirge waren hier wie in vielen anderen Weltbildern „beseelte Landschaft“, welcher der Mensch respektvoll gegenüberstand, da sie heilbringende Geister und Gottheiten, aber auch viele furchteinflößende Wesen beherbergt (Steiner 1993).

10.1.1.3 Priester, Wald und Hexen

Die christliche Missionierung, die im Lauf des Mittelalters langsam in den einschichtigen Tälern der Alpen Fuß fasste, trug wesentlich zur Polarisierung von Mensch und *holz* (Wald), *wilt* und *zam* bei. Diese Dichotomien waren nicht nur für das europäische Mittelalter bedeutsam, sondern brachen von hier zu neuen Ufern auf und begegnen uns in der Ideologie der Eroberung der Neuen Welt wieder. In Mitteleuropa konstruiert die Christianisierung eine Kluft zwischen der zivilisierten Kirche - dem gebauten Haus Gottes als Ort des Heiligen - und der dämonischen Natur als Ort des Heidnischen und Teuflischen.

Ausführliche Berichte über Maßnahmen gegen den Aberglauben, etwa das Verbot der Verehrung wundertätiger Steine, sowie die Protokolle der Hexenverfolgung geben Aufschluss über diesen Prozess. Bezeichnungen wie Heidenloch, Hexenstein, Satanswand und Teufelstritt schreiben diese Dämonisierung in die Landschaft ein, Sagen und Märchen erzählen die Geschichten dazu - so kam die Hexe in den Wald. (Steiner 1993)

10.1.1.4 Die Wilden Leute

Die Ambivalenz der europäischen mythischen Imaginationen zur Wildnis und ihren Bewohnern wird vielleicht am deutlichsten in den Vorstellungen über die Wilden Leute, eine bunte Palette von Gestalten und Geschichten. So wird in vielen Teilen Europas von Begegnungen mit der Wilden Jagd erzählt, einem Spuk in stürmischen Nächten. Die Wilden Leute und der Wilde Mann geistern auch durch die höfische Kunst und Literatur des Mittelalters. Hier begegnen wir Wesen, die jenseits der Grenzen der Zivilisation, dem Raum für richtiges menschliches Leben und richtiges Verhalten, existieren.

So bezeichnete *wilt* zunächst die unterschiedlichsten Formen gesellschaftlicher Abweichung, der Wilde Mann tritt oft als gewalttätiger Wilder Jäger oder Waldschrott (*waldscrazze*) auf, der unschuldige Frauen verfolgt, die schließlich von wohlgezogenen Rittern gerettet werden. Der Wilde Mann teilt hier seine Rolle mit Drachen und anderen Ungeheuern. Der Wald ist auch in den mythischen Ritterromanen des Mittelalters meist ein dunkler, unheimlicher Ort in dem Abenteuer bestanden werden müssen.

10.1.1.5 Der Rand der Welt

Scylla macht die rechte Seite unsicher, die linke die ruhelose Charybdis. Diese erfaßt und verschlingt Schiffe und speit sie wieder aus; jene ist am dunklen Unterleib mit wilden Hunden umgeben, hat das Gesicht einer Jungfrau ... (Ovid, Metamorphosen)

In der *twilight zone* am Ende der vertrauten und bekannten Welt, in der Dämmerung des Unbekannten verschwimmen die Grenzen zwischen Mensch und Tier, Mensch und Dämon, Mensch und Übernatürlichem. Der Rand der Welt ist der Raum des Ungewöhnlichen, der

verkehrten Welt, die sich als Himmel oder Hölle, als paradiesische Utopie oder dämonischer Alptraum manifestiert: Eine mythische Tradition die bis heute weiterlebt - etwa in *science-fiction* Filmen und ihrer Darstellung der Außerirdischen.

10.1.1.6 Wilde Weiber und Amazonen

In der antiken Mythologie begegnen wir neben Göttern und Göttinnen verschiedenen Wesen, die von der bekannten menschlichen Norm abweichen. Dazu zählen auch die Amazonen, deren Lebensweise aus dem Blickwinkel der patriarchalen Griechen eine verkehrte Welt darstellt. Die Erzählungen von den Frauen, die sich selbst regieren und ihre eigenen Kriege führen, sind nicht als ethnographischen Beschreibungen einer matriarchalen Gesellschaft zu verstehen, sondern als Teil eines moralisch-belehrenden Diskurses oder einer verkehrten Welt.

Wie die Wilden Weiber (*wilde wiip*) im mitteleuropäischen Mythenraum bilden sie ein Gegenbild zum Ideal von Weiblichkeit in ihrer Gesellschaft, sie sind destruktiv und gefährlich, und werden von den griechischen Männern bekämpft und besiegt. So auch vor Troja. Ein Held des trojanischen Krieges, Odysseus, wird auf seiner langen, berühmten Heimreise ebenfalls in Auseinandersetzungen mit Hexen, Wilden und Ungeheuern verwickelt, aus denen auch er immer siegreich hervorgeht. (Lefkowitz 1986: 17-29)

10.1.1.7 Wilde Männer, Monster und "plinische Rassen"

Als Prototyp für einen Wilden Mann in der antiken Mythologie kann der Riese Polyphem aus dem Stamm der Zyklopen gelten. Polyphem fällt eindeutig in eine Kategorie von Wesen, die im griechischen mit *tera* im lateinischen mit *monstrum* bezeichnet wurden. Solche Wesen tauchen auch in geographischen und ethnographischen Texten des Altertums auf und werden oft als „plinische Rassen“ bezeichnet: Herodot berichtet über Berichte von Stämmen östlich von Persien mit ziegenbeinigen Menschen und Kopflosen, die ihre Augen auf der Brust tragen, und von Kannibalen.

Die Antike und das Christentum entwickeln eine eigene Wissenschaft des Monströsen - die *Teratologia*. Monster werden dabei durch verschiedenen Arten der Abweichung gekennzeichnet: Physiologisch, moralisch und theologisch - sie sehen anders aus, sind böse und gelten als Widersacher des Göttlichen und des rechten Glaubens, stehen also außerhalb der körperlichen, ethischen und religiösen Ordnung.

In diesem Zusammenhang steht auch die Alexanderlegende, eine beliebte Erzählung der höfischen Literatur des Mittelalters. Sie berichtet von den Abenteuern Alexander des Großen und von seinem Kampf gegen die Wilden am Ende der Welt. Hier tauchen manchmal die Wilden Leute mitteleuropäischer Prägung wieder auf, manchmal sind es die biblischen Völker der Könige Gog und Magog, die Alexander in ein ödes Tal einschließt, das er mit einem großen Tor versperrt. Ausgesperrt, am Ende der Welt müssen sie auf das Ende der Zeit warten. (Palencia-Roth 1996:21-26)

10.1.2 Monster und Wilde in der indianischen Mythologie

Die außergewöhnliche Geographie der Amazonasvölker ebenso reich an Monster wie jene Europas: Der Wald ist hier nicht nur Lebens- und Wirtschaftsraum, nicht nur vertraute und nutzbare Natur, auch hier gibt es Zonen des Wilden und Unheimlichen. Da lauern menschenfressende Jaguare, die sich manchmal in Menschen verwandeln (und umgekehrt); da wagt die riesige Anakonda, groß wie ein Drache, und wartet auf ihre Beute; da gehen, besonders in der Nacht, *Iwianch* um, Ungeheuer in menschlicher oder affenartiger Gestalt, die Menschen bedrohen und verschleppen.

Die Welt der mythischen Wesen ist aber im Amazonasraum nicht auf die machtvollen Kulturbringer beschränkt (vgl. z.B. die Mythe der Shuar von Nunkui und der Nahrung), viele Geschichten erzählen über Geister und Ungeheuer, welche die Wildnis bevölkern und die Menschen heimsuchen können, oder von Kannibalen, die Menschen jagen und fressen - auch hier wagt allerhand unheimliches Geschlecht.

10.1.2.1 Kannibalen in indianischen Mythen

Kannibalen treten uns in Amazonien in verschiedenen Gestalten und Kontexten entgegen: Amodio verweist bei seiner Analyse der Textstellen über die Kannibalen in den Tagebüchern von Kolumbus auf einen Komplex von indianischen Erzählungen über die *Kanaima* - Monster, die Menschen anfallen und das Blut ihrer Opfer trinken, oder Schamanen, die sich in Tiere (meist in einen Jaguar) verwandeln und Menschen töten (Amodio 1993: 66-74). Die Mythologie der Shuar (Ecuador) verfügt über eine Reihe von Geschichten über Monster und andere unangenehme Wesen, etwa die menschenfressenden *Iwia*-Riesen, die in der mythischen Zeit die Menschen jagten und frassen.

In Westamazonien erzählt man sich auch von den *Jurijri*, die in der Nacht Menschen überfallen, Frauen und Kinder verschleppen und die Kinder verschlingen: Die *Jurijri* haben menschliche Gestalt, sie sind groß und hellhäutig, sie tragen spanische Rüstungen und Waffen oder moderne Uniformen und Maschinengewehre. Andere Geschichten vom oberen Amazonas erzählen von den *Pishtacos*, dämonischen Weißen oder *Gringos*, die den Indianern das Fett aussaugen. Sie sind mit Booten am Fluss unterwegs, legen in der Nacht heimlich bei den Dörfern an, schleichen sich zu den Häusern und nähern sich den Schlafenden. Durch Spalten im Boden der Pfahlbauten stecken sie große Spritzen, deren Einstich - wie der Biss eines Vampirs - schmerzlos ist. Dann entziehen sie ihren Opfern das Fett, das für spezielle Zwecke, für die moderne Medizin oder die Raumfahrt verwendet wird. In vielen Mythen sind Monster eine Metapher kolonialer Beziehungen, sie bilden aber darüber hinaus einen festen Bestandteil des indianischen Weltbilds.

10.1.2.2 Die Anderen als Monster

Die Kategorie des Monströsen ist fest im mythischen Bedeutungssystem Amazoniens verankert und bildet einen wichtigen Kode für die Kategorisierung des Anderen. So werden in den Schöpfungsmythen Feinde oft als Geschöpfe böser Dämonen dargestellt. Die Machiguenga in Peru erzählen von zwei Schöpfergestalten, einem guten Wesen, das die Machiguenga aus Balsaholz formte und ihnen dann Leben einhauchte, und von bösen Dämonen, die „wilde Menschenfresser“, andere Feinde der Machiguenga, die Hochlandbewohner Perus und die Weißen schufen. Die Weißen wurden zunächst als unterirdische Dämonen erschaffen, ein Teil dieser Wesen schlüpfte schließlich aus einem Loch in der Erde: Das waren die Vorfahren der Weißen.

Wenn nicht als Dämonen und Monster, so werden die Weißen oft im Rahmen der Schöpfungsgeschichte als minderwertige Geschöpfe klassifiziert, wie etwa in Mythen aus Guayana, wo der Schöpfer die Vorfahren einzelner Ethnien aus verschiedenen Hölzern schnitzte: die Weißen wurden dabei aus dem schlechtesten Holz geschnitzt. (Gerhards 1981:111-119)

10.1.3 Das Bild der Weißen in der Mythologie des Amazonasgebiets

Die Beschreibung der Weißen in der indianischen Mythologie des Amazonasgebiets zeigt zwei große Tendenzen der Zuordnung zu bestimmten mythischen Figuren: Zum einen existiert eine Kategorie der „dämonischen Wilden“, die auf die Anderen, auf Weiße oder auf sonstige Feinde übertragen wird. Zum anderen gibt es in vielen indianischen Mythologien die Figur des Kulturbringers, der den Menschen Kenntnisse vermittelt und Güter verteilt. Diese Figur wird oft für die ungleiche Verteilung von materiellem Besitztümern verantwortlich gemacht, in solchen Narrationen wird das einfache, naturnahe Leben meist negativ bewertet, die eigenen Gebrauchsgegenstände werden als minderwertig eingestuft, die Güter der Weißen sind eindeutig die Objekte der Begierde (vgl. Gerhards 1981).

In diesen Diskursen werden die Weißen nicht abgewertet, sie sind vielmehr Vertreter einer utopischen Gesellschaft, in der materielle Güter im Überfluss vorhanden sind. In einigen Fällen werden ihnen auch Eigenschaften der mythischen Kulturhelden zugeschrieben: Sie sind „Edle Zivilisierte“, deren Aufgabe es ist, den indianischen Gemeinschaften Wissen und Waren zu bringen. Ob solche Mythen die Rolle des Missionars, des Entwicklungshelfers oder anderer Akteure, die materielle Güter bringen, vorzeichnen oder reflektieren, sei dahingestellt.

10.1.3.1 Weiße und Kulturgüter

Viele indianische Mythen beschäftigen sich mit der materiellen und technischen Überlegenheit der Weißen. Die Aufteilung der Kulturgüter fand meist in der mythischen Zeit statt: Manchmal bekommen die Indianer zunächst alle Güter von ihrem Schöpfergott zugesprochen und werden dann von den Weißen bestohlen, so dass ihnen nur die naturnahen Produkte und Technologien bleiben - was in allen Mythen als großer Mangel empfunden wird.

Oft aber geht diese ungleiche Verteilung der Güter auf ein Fehlverhalten der Vorfahren zurück. In einigen Geschichten breitet der Schöpfer alle Objekte vor Indianern und Weißen aus und lässt sie auswählen, welche sie wollen. Die Indigenen machen dabei einen schlimmen Fehler, anstatt zu Gewehren, Eisenwerkzeugen und Dosen zu greifen, nehmen sie sich Pfeil und Bogen und andere Holzgegenstände und besiegeln so ihre ökonomische und technische Unterlegenheit. Dadurch fallen sie oft bei ihren göttlichen Kulturbringern in Ungnade, manchmal werden sie auch für ihre schlechte Wahl bestraft, wie etwa in einer Mythe der Chiriguano: Da die Indianer so dumm waren, den Weißen die Gewehre zu überlassen, durchbohrte der Gott ihre Lippen und sie mußten von nun an einen Lippenpflock tragen. Weiters verurteilte er sie dazu, immer arm zu bleiben und den Weißen, die große Reichtümer haben, zu dienen. Darauf zog er sich aus der Welt zurück und überließ die Indianer ihrem Schicksal.

Andere Geschichten erzählen von mythischen Helden, die in das Land der Weißen vordrangen und mit den begehrten Gütern zu ihren Dörfern zurückkehrten. Einem Trickster-

Helden der Arekuna gelang es, nach England zu kommen, wo die Gewehre auf den Bäumen wachsen: Er konnte auch einen Engländer überreden, die Bäume für ihn zu schütteln und brachte so Gewehre zu seinem Volk. Manchmal können die mythischen Helden auch ganze Schiffsladungen von Gütern aus der paradiesischen Warenwelt der Weißen erlangen, die sie dann nach Hause schicken: Diese Sendungen gehen jedoch meist auf dem langen Weg zu den Indianern verloren oder verschwinden im mythischen Zeit-Raum, aus dem sie irgendwann in der Zukunft wieder auftauchen sollen. (vgl. Chernela 1988, Gerhards 1981, Reisner 2000)

10.1.4 Das Bild der Wilden und der koloniale Blick

... derjenige, der ihrer (der Indianer) das erste Mal ansichtig wird, vermeint, er sehe vor seiner eine Schar abscheulicher Teufel in menschlicher Gestalt. ... (sieht) wie barbarisch ihre Gemütsart, solange sie im Heidentum verharren, sein müsse, welche ihre Vernunft so verfinstert, das sie vielmehr Vieh als Menschen zu sein scheinen...

Aus der Beschreibung von Bewohnern des oberen Amazonas durch den Tiroler Jesuiten Niclutsch 1781: 49,54.

Wald, Wilde und andere seltsame Wesen verweisen auf den Raum da draußen“, abseits des heimischen, fern des Bekannten und Gewohnten. Ein solcher Raum tat sich von Europa aus betrachtet in der „Neuen Welt“ auf. Amerika tauchte wie ein „*mundo ex machina*“ unerwartet an Rand der bekannten Welt auf, ein weiter Raum für imaginative Projektionen. Amerika lieferte neue Geschichten zu Wald und Wilden, die bestehenden Bilder der europäischen Imagination stellten dabei die Bedeutungsordnung dar, welche die Wahrnehmung und die Interpretation des Anderen strukturierte. Taussig spricht in diesem Kontext von einer „Wahrnehmungsweise“ (*mode of perception*), die ihren festen Platz im kolonialen Machtgefüge einnimmt (Taussig 1987).

Diese oszilliert zwischen zwei Polen, den monströsen Wilden und den Edlen Wilden, die auch die Beschreibung und Bewertung der indianischen Gemeinschaften im Amazonasraum kennzeichnet. Beide Dimensionen der Kategorie des Wilden werden im abendländischen Denken mit Natur assoziiert. Natur wird dabei als ein vom Sozialen und Zivilisierten getrennter Bereich verstanden, diese Ideen reflektieren wiederum bestimmte Konzepte von Mensch, Gott, Kultur und Gesellschaft, wie sie auch in europäischen Mythen zum Ausdruck kommen.

Die europäische Mythologie erzählt auch vom Schlaraffenland und ist voller Träume von verborgenen Schätzen, die oft von bösen Geistern oder Drachen bewacht werden. Der tapfere Held muß Entbehrungen auf sich nehmen, große Hindernisse überwinden und schließlich die Monster besiegen, um unermessliche Reichtümer zu erlangen. Diese narrativen Sequenzen kennzeichnen u.a. die mediterranen Erzähltraditionen und werden von Amodio als mythisches Handlungsschema der Conquista betrachtet (Amodio 1993: 74-82)

Eine wichtige Rolle für die Kategorisierung von Menschen in Amerika spielt das Konzept des Wilden, und zwar im Sinne von heidnischen, teuflischen und mörderischen „*indios bravos*“. Dieser Diskurs durchzieht die Darstellungen von den ersten spanischen Berichten bis ins 20. Jahrhundert, die Wildheit der Anderen stellt dabei ihre Menschlichkeit in Frage, sie werden nicht als gleichwertige Subjekte wahrgenommen und behandelt, sondern als moralisch unterlegene Objekte der Eroberung und Missionierung klassifiziert. Die Kategorien des Monströsen wurden dabei oft den europäischen Mythen und der *Teratologia*, der Lehre von den Ungeheuern, entnommen. Die berühmtesten Figuren dieses Szenarios waren die Amazonen und Kannibalen. Diese Gestalten sind einerseits fest in der europäischen Bilderwelt verwurzelt, andererseits gehören sie auch der indigenen Mythologie an.

(Zu diesem Thema vgl. u.a. Kohl 1982, Todorov 1982, Scharlau 1982, Taussig 1987, Mader 1993)

10.1.4.1 Amazonas und Amazonen

Die Amazonen gaben nicht nur dem Amazonas-Fluss ihren Namen, sie waren im 16. und 17. Jahrhundert auch eine Metapher für ganz Amerika. Die allegorischen Darstellungen des „neuen“ Kontinents greifen dabei sowohl die antike Mythologie als auch die Vorstellungen von den „Wilden Weibern“ der mitteleuropäischen Erzählungen auf und verschmelzen ihre symbolischen Elemente zu einer Figur (vgl. u.a. Kohl 1982).

Wie kommen die Amazonen an den Amazonas? Versuchen wir es zunächst mit ethnographischen Dokumenten über weibliche Lebenswelten in dieser Region. Hier wird man nicht besonders fündig, denn im Gegensatz zu anderen Ländern - etwa Westafrika - erfahren wir nichts von weiblichen Armeen oder von einer ausgeprägten Tradition von Kriegerinnen - wenngleich sich die Frauen sicher mannhaft gegen Übergriffe zur Wehr setzen. Und das mag es wohl gewesen sein, was die Männer der Expedition von Francisco de Orellana im Juni 1542 erlebten. Pater Carjaval, der bei diesem Zwischenfall schwer verletzt wurde, berichtet: „Die Amazonen waren nackt, nur ihre Scham war bedeckt. In der Hand hielten sie Pfeile und Bogen und jede von ihnen schlug sich wie zehn Männer.“ (Caspar de Crajaval in Gheerbrant 1990: 27)

Dieses Erlebnis wurde in der Folge nicht nur im Bedeutungskontext der europäischen Mythologie interpretiert, sondern wahrscheinlich auch durch lokale Diskurse bereichert. Die Erzähltraditionen der indianischen Kulturen des Amazonasraums haben nämlich auch ihre „Amazonen“. So erzählen Mythen der Kalina und Xikrin von entlegenen Lichtungen im Wald oder von Inseln im Fluss, die ausschließlich von Frauen bewohnt werden (Jara 1988, vgl. auch Magaña 1986, für eine umfassende Analyse des Amazonen-Motiv in der südamerikanischen Mythologie siehe Prinz 1999)

10.1.4.2 Kannibalen

Im kolonialen Diskurs über die indianischen Gemeinschaften des Amazonasraums vermischen sich verschiedene Elemente, es kommt zu Verflechtungen von indianischen und europäischen Mythen, Reisebeschreibungen und anderen Medien der „Berichterstattung“. Dies wird in einem Stich von de Bry aus dem Jahr 1599 besonders deutlich. Das Bild zeigt „das periodische Treffen von Amazonen und Kannibalen“, ein fröhliches Beisammensein nackter Männer und Frauen, die ihre Mitmenschen verspeisen.

Die Kannibalen stellen eine weitere wichtige Dimension der Kategorisierung und Bewertung der indigenen Völker Amerikas darstellten. Gerüchte und Geschichten über die Kannibalen - bedrohliche Wilde, die Menschen überfallen, ihr Blut trinken und ihr Fleisch verzehren - finden sich bereits in den Tagebüchern von Kolumbus. Dabei handelt es sich wiederum um eine multiple Verschränkung von Diskursen: Zum einen sind Menschenfresser - die *anthropophagi* - fester Bestandteil des Weltbilds von Kolumbus, der besonders durch die Texte von Marco Polo und Juan de Mandeville mit ihrer Beschreibung von den plinischen Rassen beeinflusst wurde. Zum anderen sind die Kannibalen fester Bestandteil des indigenen Weltbilds: Die Taino - Einheimische der Karibik - erzählen den Mitgliedern der Expedition von Kolumbus von Feinden, die wie Monster aussehen und Menschen verzehren.

Ich möchte hier nicht im Detail auf die Diskussion über die Existenz von Kannibalismus in Amerika eingehen - nur einige Worte dazu. Ritueller Kannibalismus in Zusammenhang mit dem Totenkult und mit Kriegsritualen existiert(e) in verschiedenen indigenen Gesellschaften Südamerikas. So verzehren etwa die Yanomami Asche und Knochen ihrer verstorbenen Verwandten um ihnen dadurch Respekt zu erweisen (vgl. Herzog-Schröder 2000). Viel weiter verbreitet waren und sind jedoch die Vorstellungen und Geschichten von bedrohlichen menschenverschlingenden Wesen, die in mythischer Zeit existierten oder am Rande der bekannten Welt ihr Unwesen treiben.

10.1.4.3 Der Edle Wilde

Edel sei der Mensch, hilfreich und gut (Johann Wolfgang Goethe)

Das Konzept des Edlen Wilden ist eng mit romantischen Denkströmungen des 19. Jahrhunderts verbunden, vor allem auch mit der Philosophie von Jean Jacques Rousseau. Der Edle Wilde versinnbildlicht das Ideal des von Natur aus guten Menschen, der von den Zwängen und Lastern der Zivilisation unverdorben in der freien Natur lebt und den reinen menschlichen Geist und seine positiven Eigenschaften verkörpert. Dieses Konzept wurde in verschiedenen Regionen und historischen Kontexten mit indianischen Gesellschaften assoziiert.

Auch diese Imagination des Abendlands hat eine lange Geschichte und geht oft Hand in Hand mit Utopien von einer heilen Welt: dazu gehören das biblische Paradies und die antiken Inseln der Seligen, im Mittelalter manifestieren sich diese Vorstellungen in Geschichten über die Wilden Leute. In diesen Dichtungen und bildlichen Darstellungen verkörpern die Wilden zwar auch eine Abweichung von der Norm, aber diesmal im Sinne eines positiven Gegenbildes, einer Naturidylle frei von allen Übeln des normalen gesellschaftlichen Lebens.

In diesem Kontext ist der Mangel an Zivilisation keine Metapher für das monströse und böse, sondern Zeichen für einen paradiesischen Zustand. Der Wald verwandelt sich in einem Garten Eden, in dem Mensch und Mensch aber auch Mensch und Tier friedlich miteinander leben. Nicht nur eine Öko-Idylle sondern auch ein goldenes Zeitalter, ein gesellschaftliches Gegenmodell, das ein konfliktfreies Miteinander aller Personen postuliert.

Das Konzept von den Edlen bzw. "Grünen Wilden" kommt heute im Diskurs über den Regenwald und die indigenen Völker des Amazonasgebiets zum tragen, es schlägt sich in Medien und Politik nieder und reflektiert das Verhältnis von Imagination und Globalisierung. Die Idealisierung der Anderen, denen das "normal sein" verweigert wird, ist ebenso wie ihre Dämonisierung ein Facette des kolonialen Blicks.

10.1.4.3.1 Die Wilden Leute als Ökoidylle

Die Vorbilder für die "Grünen Wilden" liegen in den Vorstellungen über die wilden Leute, die positive und negative Gegenbilder zum gesellschaftlichen Sein verkörpern. In einer Dichtung von Hans Sachs aus dem 16. Jahrhundert findet man - lange vor Rousseau oder der „Öko-Bewegung“ - Edle und „Grüne Wilde“, die fern ab von der *ungetrwen Welt* im Einklang mit der Natur leben:

*Seyt nun die welt ist so vertrogn
Mit untrew, list ganz ueberzogn*

*So seyen wir gangen darauss
Halten im wilden walde hauss
Mit unseren unerzogen kinden
Dass uns die falsch welt nit moeg finden
Da wir der wilden fruecht uns nehrn
von den wuerzlein der erden zehrn
Und trincken ein lautern brunnen.
Uns thut erwermen die liecht sunnen.
Miess laub und gras ist unser gewandt.
Davon wir auch bett und deck hand.
Eine steyne hoel ist unser hauss.
Da treibet keins das ander aus
Unser gesellschaft und jubiliern
Ist im holz mit den wilden thiern
So wir den selben nichts nit than
Lassens uns auch mit frieden gan*

.....

*Eynig und bruederlich wir lebn
Kein zanck ist sich bei uns begebn
ein jedes tut, was es dann wollt
Als ihm von jhem geschehen solt.*

Sachs, Werke III, 561-564, vv.85f. in Steiner 1993: 84

10.1.4.3.2 Reine Natur und "Grüne Wilde"

Die positive Bewertung des naturnahen Lebens - und damit jener Menschen und Kulturen, die es verkörpern - verstärkt sich Hand mit Hand mit der Veränderung des Naturbilds in Europa. Die Romantik thematisiert Natur immer deutlicher als Gegenbild zur beginnenden Industriegesellschaft und wird zum Wegbereiter für jenes grüne Bewusstsein, das sich gegenwärtig u.a. um das Erhalten der Reste ursprünglicher Natur bemüht. Heute sind Natur, Wald und Wildnis nicht mehr bedrohlich für den Menschen, vielmehr stellen die Menschen - vor allem die Industriegesellschaft - eine massive Bedrohung für die Natur dar. Oder - wie Steiner es formuliert: „Ein öffentliches Anliegen ist Natur, seit der Kampf gegen sie ihre Ressourcen erschöpft und ausgelaugt hat. Bislang nie erfahrene Zuwendung kommt ihr zu, wo sie als Denkmal und Museumsstück von anderen Verwertungsstrategien ausgeklammert ist.“ (Steiner 1993: 14)

So soll Natur innerhalb gewisser Grenzen Schutz genießen: Das gilt besonders auch für das Amazonasgebiet, dessen Waldbestände bedroht sind. Hier führen seit etwa 30 Jahren die indigenen Völker und ein Netzwerk von NGO's einen politischen Kampf gegen lokale Kolonisierung sowie gegen regionale und transnationale Firmen um Wald und Wilde. Ohne in irgendeiner Weise die Berechtigung ihrer Forderungen in Frage zu stellen, soll hier die mythische Dimension dieser Auseinandersetzungen angesprochen werden, und zwar in bezug auf das Image der indigenen Völker des Amazonasraums.

Die traditionelle Wirtschaft und Lebensweise der indianischen Gemeinschaften im tropischen Regenwald, die gut an das Habitat des tropischen Regenwaldes angepasst ist,

wird im Indianerbild der Öko-Bewegung zu einem Inbegriff der harmonischen Idylle des Lebens im Einklang mit der Natur. Das naturnahe Leben erlangt hier hohen moralischen Wert und wird zum utopischen Gegenbild zur Konsumgesellschaft. Die indianischen Gemeinschaften versinnbildlichen dabei nicht nur Harmonie mit der Natur, sondern es werden ihnen auch generalisierend andere Merkmale der Edlen Wilden zugeschrieben - besondere Friedfertigkeit, harmonische zwischenmenschliche Beziehungen, ein besonders ausgeprägtes Gruppengefühl, große spirituelle Fähigkeiten sowie ganz allgemein hohe moralische Grundsätze.

10.1.4.3.3 "Grüne Wilde" in den Medien

Das Bild des „Grünen Wilden“ greift durch die Globalisierung auch in den Medien Raum. Spätestens seit der Demonstration der Kaiapó in Altamira im Kampf gegen ein Staudamm-Projekt betreten die indigenen Völker Amazoniens die globale Bühne. Altamira wurde durch die Tätigkeit verschiedener NGO's sowie durch das persönliche Engagement von Sting zu einem internationalen Medienereignis. (Zu Altamira vgl. u.a. Gheerbrant 1990: 144-150, zu Sting: Gheerbrant 1990: 162-163.)

Das globale Interesse für die ökologischen Probleme des Planeten rücken das Amazonasgebiet, „die Lunge der Erde“, in das Zentrum vieler Diskussionen. Das Kino, z.B. der Film „*Medicine Man*“ mit Sean Connery als Urwaldforscher auf der Suche nach einem Heilmittel gegen Krebs, greift das Thema auf. Dabei wird teilweise das Edle Wilde - Image nordamerikanischer Indianer, wie es im Kevin Costner Film „*Dances with Wolves*“ zum Ausdruck kommt, auf die Amazonas-Indianer übertragen.

10.1.4.3.3.1 Imagination und Globalisierung

Imagination ist weder reine Phantasie, noch eine Flucht aus der Wirklichkeit oder ein Produkt des beschaulichen Müßiggangs - Imagination ist eine organisierte Form von sozialer Praxis, eine Art von Arbeit, eine Form der Vermittlung zwischen verschiedenen Orten des Handelns. So beschreibt **Arjun Appadurai** die Rolle der Imagination im sozialen Leben der Gegenwart. Die Konstruktion imaginärer Landschaften und imaginärer Welten stellt in seinem Modell transnationaler Verflechtungen ein konstitutives Element des Globalisierungsprozesses dar.

Auf diese Weise formen sich komplexe ideelle und mediale Landschaften (*ideoscapes*, *mediascapes*) in einer durch Migration und Entterritorialisierung geprägten Welt. Die Bilder sind heute beweglich und sprengen regionale Grenzen, sie sind - anders als früher - nicht auf den expressiven Raum von Mythos, Ritual und Kunst beschränkt, sondern stellen - wie er es ausdrückt - eine „alltägliche geistige Arbeit von normalen Menschen in vielen Gesellschaften dar“ (Appadurai 1996). Mythen und mediascapes weisen jedoch viele Parallelen auf.

10.1.4.3.3.2 Bilder vom Anderen und Medien

Appadurai verweist in seinen Ausführungen auf eine wesentliche Dimension von Beziehungen zwischen verschiedenen Menschen, Gesellschaften und Kulturen, nämlich auf den Stellenwert der Bilder und Vorstellungen, die wir voneinander haben und die unsere Wahrnehmung und die Bewertung der Anderen prägen (Appadurai 1996). Diese

„alltägliche geistige Arbeit“ wurde zwar durch moderne Medien und Globalisierung erweitert und beschleunigt, bildet jedoch ganz generell ein wichtiges Element, das alle Prozesse kultureller Interaktionen mitgestaltet.

Wenngleich heute Ideen und Bilder sicher schneller als früher von einem Ort zum anderen gelangen, so ist dieser Vorgang per se nichts Neues. Menschen, Ideen und Güter bewegen sich seit Beginn der Menschheitsgeschichte, Bilder und Vorstellungen von der Welt und den Anderen, oft in mythischen Erzählungen kodifiziert, verbreiteten sich auch ohne Hilfe Neuer Medien über große räumliche und kulturelle Distanzen. So besteht ein fließender Übergang zwischen früheren Formen der Vermittlung von Bildern oder Vorstellungen und der ideellen und medialen Globalisierung.

10.1.4.3.3 Mythen, "mediascapes" und die Ordnung der Dinge

Mythos, *ideoscapes* und *mediascapes* weisen viele Parallelen auf: Mythen sind - wie Medien - Ausdrucksformen und Vermittler von Bedeutungsgefügen, die das Welt- und Menschenbild einer Gesellschaft zum Ausdruck bringen. Ferner beeinflussen sie das Verständnis des Anderen, konstruieren ideelle Landschaften und imaginative Welten.

Der Fall Amerika zeigt das besonders deutlich. Er bildet ein Paradebeispiel für den Stellenwert von kulturellen Bedeutungsgefügen und die Kontinuität des Mythischen bei der ideellen, sozialen und politischen Konstruktion eines geographischen Raums. Das Bild Amerikas und der Indianer aus der Perspektive der Eroberer und Kolonisatoren kann als „Ordnung der Dinge“ im Sinne Foucaults betrachtet werden, die fundamentale Codes und Wahrnehmungsschemata einer Gesellschaft zum Ausdruck bringt und damit auch die Hierarchie der Praktiken beherrscht (Foucault 1966/1971). Ähnliche Konzepte gestalteten auch die Vorstellungen der indianischen Gemeinschaften von den „Weißen“ oder ihre Konzeptionen vom Fremden in bezug auf andere indianische Gesellschaften oder nicht-menschlichen Wesen. Das vielschichtige Bild des Indio, seine Entstehung und seine Relevanz für politische Prozesse wurde von vielen AutorInnen behandelt, deren Analysen auch in diese Ausführungen einfließen (vgl. u.a. Todorow 1982, Kohl 1982, Mires 1992, Amodio 1993).

Die Vermittlung von Bildern und Ideen ist heute sicher schneller und intensiver als in anderen historischen Perioden, doch ist diese Veränderung meiner Ansicht nach eher quantitativ als qualitativ. Mythen und Imagination verfügen immer über lokale und transkulturelle Dimensionen. Sie sind lokal im Sinne ihrer Funktion als Teil des Weltbilds sowie der Werte und Normen einer spezifischen Gesellschaft. Sie sind aber gleichzeitig ein transkulturelles und über territoriales Phänomen: Zum einen werden sie über kulturelle Grenzen hinweg tradiert und verbreitet, zum anderen bilden sie Codes für das Verständnis des Fremden. So bildet die Arbeit der Imagination seit 500 Jahren eine wichtige Ebene der Beziehungen zwischen Europa und Lateinamerika. Die außergewöhnliche Geographie und die mythischen Geschichten bilden dabei einen transkulturellen Diskurs über einen Raum und seine Bewohner, in dem indigene und europäische Symbolwelten aufeinander treffen, sich verflechten, aufeinander einwirken und eine Vielfalt von Bildern über die Anderen generieren.

10.1.4.3.4 "Grüne Wilde" und Politik

Für die indigenen Völker Amazoniens haben diese **idealisierten Bilder als „Grüne Wilde“** gewisse Vorteile und werden von ihren politischen Akteuren auch in vielen Diskursen

reproduziert und instrumentalisiert. Diese Imago unterstützt sie in ihrem berechtigten **Kampf um Landrechte**, um kulturelle und politische Anerkennung und Selbstbestimmung, in dem sie positive Gefühle bei ihren Allianzpartnern vor allem in den Industrieländern weckt. Die Aktivitäten von internationalen Unterstützungsgruppen sind heute ein wichtiger Aspekt der Politik der indianistischen Bewegungen, da diese teilweise Druck auf die lokalen nationalen Regierungen ausüben können.

Wie alle Idealbilder hat aber auch jenes des „Grünen Wilden“ eine problematische Seite, denn es ist immer schwer, solchen überhöhten Erwartungen zu entsprechen. So legen viele Personen in den Industrieländern auch besondere Maßstäbe an, wenn es um die Bewertung der Lebensweise indianischer Gemeinschaften oder die moralische Integrität ihrer Politiker geht. Jedes **Abweichen vom Idealbild** wird von der interessierten Öffentlichkeit kritisch wahrgenommen.

10.1.4.3.5 "Normale Wilde" brauchen wir nicht

Ein Abweichen vom Idealbild wird besonders kritisch wahrgenommen: Das gilt zum einen für all jene Facetten der betroffenen Gesellschaften, die nicht *politically correct* sind oder sonst nicht ins Bild passen, wie gewaltsame Auseinandersetzungen, interne Machtkämpfe, Unterdrückung von Frauen, ein großes Faible für die Warenwelt der Konsumgesellschaft und vieles mehr. Zum anderen betrifft es Verfehlungen indianischer Politiker, etwa in bezug auf persönliche moralische Schwächen (z.B. die Affären und das luxuriösen Lebens des Kaiapó Vertreters Payacan) oder in bezug auf die Wahl ihrer Allianzpartner (z.B. die Kooperation der Huarani mit Ölgesellschaften, vgl. Feser 2000).

Im internationalen Diskurs (etwa im Rahmen der NGO's) werden solche Abweichungen manchmal scharf kritisiert, meist aber negiert und tabuisiert, vor allem wenn es sich um unliebsame Aspekte des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens handelt. Die Anderen zu respektieren oder in ihrem Kampf um Selbstbestimmung zu unterstützen, wenn sie weder einem Idealbild entsprechen noch unsere Werte verkörpern, fällt offenbar schwer. Zwar gehört das Bild des „teuflischen Wilden“ in Hinblick auf die indianischen Gesellschaften größtenteils der Vergangenheit an, doch - und daran hat sich in den vergangenen 500 Jahren relativ wenig verändert - nur „Edle Wilde“ finden unsere Zustimmung. „Normale Wilde“ brauchen wir nicht.

10.2 Grenzen und Grenzüberschreitungen

Mythen sind vielstimmige Diskurse zur Lebenswelt der Gesellschaft in der sie erzählt werden. Sie sind ein System von Mitteilungen, sie verdichten und verflechten Aussagen über verschiedene Dimensionen des Seins und stellen Beziehungen zwischen mehreren Ebenen von Diskurs und Praxis her. Claude Lévi Strauss spricht von Beziehungsbündeln, die Reihen von Bedeutungsträgern formen und mit anderen vernetzt sind. Solche Beziehungen konstituieren die Struktur des Mythos und geben auch Aufschluss über die Relationen, welche die Mythen mit ihrem sozialen und ökonomischen Umfeld unterhalten.

Die Mythe vom Shuar und den Wildschweinen konstruiert und transformiert eine Reihe von Beziehungen und Beziehungsbündel. Sie stellt dadurch Verbindungen zwischen welche mehrere Dimensionen der Lebenswelt her und spricht von Grenzziehungen und Grenzüberschreitungen in bezug auf zentrale Zonen der traditionellen Gesellschaftsordnung,

z.B. ,Geschlechterbeziehung, Heiratsordnung, postnuptiale Residenz, Verwandtschaft, Beziehung Mensch/Tier, Jagd, Konflikte und bewaffnete Auseinandersetzungen.

10.2.1 Beispiel: Der Shuar und die Wildschweine

"Schon unsere Vorfahren erzählten die Mythe von einem Shuar, der eine Wildschweinfrau heiratete. Die Shuar lebten immer von der Jagd, sie stellten vielen Tieren nach. Eines Tages zog ein Shuar mit seinem Blasrohr und seinen kostbaren Giftpfeilen auf die Jagd, er schlich lautlos durch den Wald, um irgendein Wild zu erlegen. Als er so dahinging bemerkte er Wildschweinspuren. Hier waren vor kurzem Peccari vorbeigekommen, die Spuren waren noch ganz frisch. So folgte er dem Pfad der Wildschweine. Er ging weiter und weiter und kam zu einer kleinen Lichtung an der pumpu-Blätter, in denen man Speisen zubereitet, wuchsen. Da sah er eine junge schöne Frau, die gerade Blätter sammelte.

Als sie den Shuar bemerkte, fragte sie ihn: "Wer bist du? Was willst du hier?" Da antwortete er: "Ich folge den Spuren der Wildschweine." "Dann bist du schon an deinem Ziel," sagte die Frau, "wir sind die Wildschweinleute, wir sind Wildschweine aber wir sind auch Personen und haben Menschengestalt!" Der Shuar war ganz verliebt in die junge Frau, doch sie wehrte seine Annäherungsversuche ab. "Ich bin verheiratet, ich kann nicht länger bei dir bleiben. Aber ich habe eine Schwester, die werde ich zu dir schicken, mit ihr kannst du plaudern. Warte hier auf sie!" So sandte die Frau ihre Schwester zu diesem Mann, und er beehrte sie sehr. "Ich möchte mit dir sein, ich möchte ein Teil von dir werden!" Das waren seine Worte. Da nahm ihn das Mädchen mit und brachte ihn in das Haus ihres Vaters, wo der Shuar um sie anhalten mußte. Er wurde gut aufgenommen und nach einem langen Gespräch mit dem Hausherrn konnte er bei dem Mädchen bleiben. So heiratete der Shuar die Wildschweinfrau. Er lebte im Haus seines Schwiegervaters und lernte das Leben der Paki kennen. Er lernte, wie sie sich ernährten, was sie aßen. Wildschweine fressen Käfer und Ungeziefer in fauligen Früchten, doch in den Augen des Shuar verwandelten sich diese Dinge in schmackhafte Kartoffel. Er konnte nicht erkennen, daß er eigentlich verdorbenes Zeug und Ungeziefer aß. Er lebte wie ein Wildschwein, er aß dieselbe Nahrung, und legte sich mit ihnen zum Schlafen nieder. Die Paki hatten auch ein Feuer, um sich in der Nacht zu wärmen, und es heißt, dieses Feuer entzündeten sie mit ihrem Anus, der in der Nacht wie ein Herdfeuer leuchtete. So geschah es auch, daß sich der Shuar eines Nachts dem Hinterteil seines Schwiegervaters näherte, um sich daran zu wärmen. Er verwechselte ihn mit der Feuerstelle! Da sprach der Alte, der Herr der Wildschweine, zu seiner Tochter: "Kümmere dich besser um deinen Mann, damit er nicht in der Nacht frierend umherirrt und andere belästigt. Halte ihn warm und mach ihm jede Freude!"

So lebte der Shuar mit den Wildschweinen und zog mit ihnen durch die Wälder, angeführt von seinem Schwiegervater. Langsam begann sich seine Gestalt zu verändern, auf seinem Körper wuchsen Borsten und sein Penis sah beinahe so aus, wie der eines wilden Ebers.

Der Jäger wurde bald von seinen Verwandten vermisst. Sie stellten Suchtrupps zusammen und zogen mit ihren Jagdhunden durch den Wald. Seine Brüder und Nachbarn waren sehr besorgt. Was könnte ihm zugestoßen sein? Hat er sich verirrt? Hat ihn ein Jaguar zerfleischt oder eine Schlange gebissen? So machten sie sich auf die Suche; einige Männer wollten auch mit ihren Hunden Wildschweine jagen.

In dieser Nacht hatte der Schwiegervater, der Herr der Wildschweine, einen unheilvollen Traum. Er träumte, seine Leute würden angegriffen und verfolgt, aber er sah im Traum auch einen Mann, der die Wildschweine mutig verteidigte. Dieser Mann tötete die wilden Tiere, die mit den Angreifern kamen, ihm war es zu verdanken, dass sie nicht alle starben.

In der Morgendämmerung rief der Schwiegervater seine Leute zusammen und sprach über seinen Traum. Zu seinem Schwiegersohn sagte er: "Wenn dich die Feinde fangen und du mit ihnen lebst, so werden sie uns jagen und töten, aber du sollst nie von unserem Fleisch essen. Du sollst immer daran denken, damit du nicht deine Schwiegermutter, deine Frau oder deine Schwäger verspeist!"

Am nächsten Tag griffen die Jäger die Wildschweine an. Sie umzingelten die Herde mit ihren Hunden, da bemerkten sie zwischen den Wildschweinen den Shuar, der wild um sich schlug. Sie erkannten zwar sein Gesicht, doch aus seinem Mund kamen keine menschlichen Laute, nur lautes Grollen. Mit Gewalt mußten sie ihn nach Hause schleppen, er hatte sich schon beinahe in ein Wildschwein verwandelt, er hatte seine Sprache vergessen. Dort wuschen sie ihn sorgfältig. Langsam gewöhnte er sich wieder an das menschliche Leben, und erzählte allen, was er erlebt hatte. Wenn die Jäger Wildschweine erlegten, so nannte er ihre Namen und sagte: "Das ist meine Schwiegermutter, das ist mein Schwiegervater! Esst nur, ich werde nicht davon essen!" Eines Tages brachten die Männer wieder ein Wildschwein von der Jagd zurück, da sprach er traurig: "Das ist meine Frau, ich werde nicht essen!"

So wird die Mythe über den Shuar, der mit den Wildschweinen lebte, erzählt. Er entdeckte ihre Lebensweise, all ihre Instinkte kannte er, die ganze Welt dieser Tiere. Er erzählte er den anderen über die Gebräuche der Wildschweine, und die Shuar wurden ausgezeichnete Jäger. Sie lernten auch, dass man die Wildschweine aus einiger Distanz riechen kann und so ihre Spur leichter findet. Doch der Shuar wäre beinahe selbst zum Wildschwein geworden und hätte für den Rest seines Lebens als Wildschwein gelebt. Das ist die Mythe vom Shuar und den Wildschweinen."

10.2.1.1 Der Jäger im Wald

Die erste Episode schildert einen Shuar auf der Jagd, erzählt also von einem alltäglichen Vorgang, der im männlichen Handlungsraum einen bedeutenden Platz einnimmt. Die Jagd ist der wichtigste Beitrag der Männer zur Ernährung, Wildschweine sind - neben Maniokbier, das die Frauen zubereiten - die beliebteste Speise. Auf die Jagd gehen, heißt auch den häuslichen Raum der Siedlung und der Hausgemeinschaft verlassen und sich in den Wald begeben, in eine Zone, die auch mit dem Wilden, Gefährlichen und Spirituellen assoziiert wird.

Der Wald ist nicht nur der Ort der Jagd, sondern auch ein Ort der Visionssuche, bei der man eine Begegnung mit Geistern und Kräften der Verstorbenen sucht, sowie ein Ort, den auch Ungeheuer (*iwianch*) und andere unangenehme Gesellen bevölkern. Auf den Jagdzügen, die mehrmals pro Woche unternommen werden, sind die Männer alleine, oft aber auch in Begleitung einer ihrer Frauen oder anderer Männer unterwegs. Besonders wenn eine Herde Wildschweine (Halsband-Peccari: *paki*) gesichtet wird, ziehen alle Männer der Nachbarschaft los, um einen Teil der Tiere zu umzingeln und möglichst viele zu erlegen. Solche Herden sollen in früheren Zeiten mehrere hundert Tiere gezählt haben, heute ist es auch in guten Jagdgebieten selten, wenn man auf eine Gruppe von mehr als zwanzig Wildschweinen stößt.

10.2.1.2 Nahrung und Geschlecht

Der mythische Jäger verlässt also seine Gemeinschaft und geht alleine in den Wald, als er Wildschweinspuren entdeckt, folgt er ihnen sofort. Sein Ziel ist es, Nahrung (*yurumak* -

wörtlich: das Essbare) zu finden und Wildschweinspuren sind ein vielversprechendes Zeichen, dass er sich dem richtigen Weg befindet. Nahrung wird aber bei den Shuar und Achuar nicht nur mit Jagdbeute assoziiert, vielmehr besteht eine sehr starke symbolische (und konkrete) Beziehung zwischen Nahrung und Frauen.

Die Frau gilt als Nahrungsspenderin par excellence, als eine Verkörperung der mythischen Nunkui, die den Vorfahren der Shuar Nahrung im Überfluss zur Verfügung stellte. Den Frauen obliegt sowohl die Verteilung der von ihnen erwirtschafteten Nahrungsmittel (u.a. alle Anbauprodukte), über die sie autonom verfügen, wie auch die Verteilung der Jagdbeute, die ihnen von den Männern übergeben wird. Wie Nunkui die hungernden Shuar in der mythischen Zeit großzügig mit Nahrung versorgte, so sollen es ihr die Frauen heute gleichtun.

Die Wildschweinspuren führen den mythischen Jäger zu einer Lichtung, wo sich die Symbole für Nahrung vervielfältigen, verdichten und Transformationen erfahren. Anstatt der erwarteten Jagdbeute trifft er auf eine Frau, die *pumpu*-Blätter pflückt, in denen Fleisch, Fisch oder Palmherzen über der Feuerstelle gegart werden. Im Gespräch stellt sich die Frau als Wildschweinfrau vor und verkörpert somit verschiedenen Aspekte von Nahrung: Jagdbeute, die vom Mann erlegt wird, Weiblichkeit als nahrungsspendende Dimension, die Blätter in ihrer Hand könnten auch zusätzlich als Verweis auf die Transformation vom Rohen zum Gekochten gelesen werden, die in erster Linie den Frauen obliegt.

10.2.1.3 Wir und die Anderen

Das Verhältnis zwischen dem Jäger und der Wildschweinfrau (sowie später auch ihren Verwandten) reduziert sich aber nicht auf den Bereich der Nahrung, sondern stellt ein facettenreiches Beziehungsbündel dar, das sich aus verschiedenen Relationen mit dem Anderen zusammensetzt, welche die Mythe auf mehreren Ebenen behandelt.

Dabei werden verschiedene Dimensionen von Differenz miteinander verflochten und in der Dynamik des Handlungsablaufs zueinander in Beziehung gesetzt: Es geht vor allem um Grenzen und Verbindungen zwischen dem „Wir“ und dem Anderen, und zwar in Bezug auf Tier und Mensch, Mann und Frau, Genießbares und Ungenießbares, Blutsverwandte und Afinalverwandte, Freund und Feind. Im Mittelpunkt stehen Möglichkeiten, wie sich diese Differenzen auf die Identität, die Gruppenzugehörigkeit und die Handlungsweisen einer Person auswirken können. In diesem Sinne konstruiert der Mythos nicht nur strukturelle, logische Verbindungen sondern auch virtuelle Handlungsfelder (vgl. Drummond 1995) in verschiedenen Kontexten.

10.2.1.4 Mensch und Tier

Grenzen und Grenzüberschreitungen bestimmen die Darstellung des Verhältnisses von Mensch und Tier. Die Wildschweinfrau stellt sich dem Shuar mit folgenden Worten vor - *"wir sind Wildschweine aber wir sind auch Personen und haben Menschengestalt"* - sie definiert ihre Identität als Tier aber auch als Person und wird in dieser Situation auch vom Jäger in menschlicher Gestalt wahrgenommen. Seine Perspektive der Wahrnehmung hat sich gewandelt, er nimmt die Wildschweinfrau nicht von außen - wie ein Mensch - als Tier, sondern von innen - wie ein Wildschwein - als Mensch wahr. Die durchlässigen Grenzen des mythischen Zeitraums erlauben es ihm, mit der Lebenswelt der Wildschweine nicht nur als

Jäger, sondern auch als gleichartige Person in direkten Kontakt zu treten und soziale Beziehungen mit ihnen aufzunehmen.

Hier kommen mehrere Prinzipien zum tragen, die das Weltbild und die Konzeption der Beziehungen zwischen Mensch und Tier in indigenen Kulturen des Amazonasraums auszeichnen: Eine wichtige Komponente stellt die animische Qualität des Weltbilds im Sinne von Descola dar: Diese basiert auf dem Glauben, dass die Natur über eine eigene spirituelle Qualität verfügt und somit Menschen persönliche und soziale Beziehungen mit „Naturwesen“ eingehen können.

Wesentlich ist für Descola die soziale Kontinuität zwischen Natur und Kultur: In diesem Prozess werden den natürlichen Phänomenen menschliche Attribute zugeschrieben, diesselben Kategorien, die das menschliche Leben organisieren, prägen auch die Beziehungen zwischen Mensch und Natur. Das Verhältnis von Mensch und Tier stellt sich demzufolge als ein Feld sozialer Beziehungen und sozialer Praktiken dar (vgl. Descola 1992, 1996).

10.2.1.5 Perspektivismus

Weiters kommt in der Mythe auch die „perspektivische Qualität“ des Denkens zum Ausdruck, das vielen indianischen Kulturen zu eigen ist (Lima 1999, Århem 1996). Viveiros de Castro fasste 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 Geister 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 leben und ihre spezifische Lebensweise oder Kultur haben. Ihre Nahrung nehmen sie als menschliche Nahrung war. Die verschiedenen Wesen unterliegen somit wechselseitig unterschiedlichen Formen der Wahrnehmung und der Kategorisierung (Viveiros de Castro 1998:470).

10.2.1.6 Multinaturalismus

Viveiros de Castro spricht vom Konzept des Multinaturalismus im indianischen Weltbild. Die verschiedenen Wesenheiten des indianischen Kosmos nehmen nicht nur unterschiedliche Perspektiven ein, sondern unterscheiden sich durch ihre „Naturen“ voneinander: Das westlich- naturwissenschaftliche Denken ist seiner Ansicht nach durch einen ontologischen Multikulturalismus gekennzeichnet: Die Natur - der Körper - wird 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 Gegensatz zu diesem Modell geht der indianische Multinaturalismus von der Gleichartigkeit des Geistes aller Wesen aus, die jedoch verschiedene Körper oder „Naturen“ besitzen. Während alle Bewohner des Kosmos eine Seele und Subjektivität - also auch Geist und Kultur besitzen, unterscheiden sie sich voneinander durch ihren Körper, der das Spezifische und Andere einer Kategorie von Subjekten ausmacht. Im westlichen Weltbild bildet also der Geist die Differenz zwischen den Wesen, das indianische Weltbild hingegen

postuliert eine metaphysische Kontinuität und eine physische Diskontinuität des Kosmos. So wurden etwa im Rahmen der Eroberung Amerikas lange diskutiert, ob die Indianer eine Seele haben und dadurch der Kategorie Mensch zuzuordnen seien, die Indianer hingegen zweifelt nie daran, dass die Europäer eine Seele haben (Tier und Geister haben ebenfalls Seelen), hier gab es jedoch öfters Zweifel ob sie einen menschlichen Körper besitzen (Viveiros de Castro 1998:479).

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 sowie in mythischen Transformationen als Kleidung zu verstehen, die von den Subjekten auch gewechselt werden kann und die ihnen verschiedene Fähigkeiten in unterschiedlichen Kontexten verleiht.

Andere Beispiele:

- Mythen der Taino
- Flutmythe der Selk`nam
- Flutmythen der Shuar und Achuar

10.2.1.7 Kontinuität und Diskontinuität

Die soziale Kontinuität zwischen Mensch und Natur, die perspektivische Qualität der Wahrnehmung der Welt und der Multinaturalismus sind in der Mythe von der Wildschweinfrau eng miteinander verbunden. Dabei wird deutlich, dass diese Konzepte verschiedene Dimensionen des Weltbilds zum Ausdruck bringen, die einander wechselseitig bedingen: Könnte sich der mythische Shuar sofort in die Wildschweinfrau verlieben und sie in der Folge heiraten, sexuelle und enge soziale Beziehungen zu ihr aufnehmen, würde er sie nicht aus einer anderen Perspektive, nämlich als Mensch (*shuar*) wahrnehmen?

Die soziale Kontinuität und der Perspektivenwechsel sind wiederum eng mit dem Prinzip des Multinaturalismus verbunden: Eine grundsätzliche geistige Kontinuität zwischen allen Wesen, welche die Körper und Gestalten bis zu einem gewissen Grad austauschbar macht, bildet eine wesentliche Voraussetzung für die Logik der mythischen Handlung. Das Wechseln der Perspektive wiederum ermöglicht das überschreiten von Grenzen, die Gruppen voneinander trennen und beeinflusst so den gemeinsamen Handlungskontext und die Art der Interaktionen.

Der mythische Jäger sieht seine potentielle Beute aus einer anderen Perspektive, er erkennt die andere Natur seines Gegenübers und ändert dementsprechend seine Handlungsweise: Anstatt das Wildschwein zu erlegen und als Nahrung zu konsumieren, verliebt er sich in die Frau und konsumiert in der Folge die Ehe, durch die er in Genuss von anderer (weiblicher = von Frauen produzierter) Nahrung kommt. Die Interaktionen kontrastieren auch zwei Arten von Beziehungen bzw. Modalitäten des Handelns: konflikthaft/aggressive und harmonisch/friedliche (vgl. auch Halbmayer 1998). Die daraus folgenden Verwicklungen und Transformationen in bezug auf sexuelle und soziale Beziehungen bilden den Kern der Handlung in den nächsten Episoden.

10.2.1.8 Harmonie und Konflikt

Das Verhältnis zwischen dem Shuar und der Wildschweinfrau wird ausdrücklich als rechtmäßige, eheliche Beziehung dargestellt, wobei eine weitere Differenz in den mythischen Diskurs eingeführt wird, nämlich jene zwischen richtiger und falscher, legitimer und illegitimer Sexualität. Diese Unterscheidung wird gleich bei der ersten Begegnung getroffen und durch die Verdopplung der Figur der Wildschweinfrau in eine verheiratete und eine unverheiratete Schwester unterstrichen. Sie verdichtet den Diskurs über die Differenz zwischen harmonisch/friedlichen und konflikthaft/aggressiven Beziehungen. Legitime sexuelle Beziehungen (Ehen) etablieren starke soziale Bindungen, die nicht nur die EhepartnerInnen, sondern eine größere Gruppe von Personen in ein Netzwerk von wechselseitigen Rechten und Pflichten einbinden und idealerweise harmonisch und friedlich verlaufen sollen. Illegitime sexuelle Beziehungen bilden hingegen ein großes soziales und politisches Konfliktpotential, das zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, Fehden und Blutrachezyklen führen kann.

Nachdem der Shuar die richtige, die unverheiratete Schwester trifft und ihr seine Liebe erklärt, folgt Schritt für Schritt der Prozess der Eheschließung entsprechend der gesellschaftlichen Regeln der Alltagswelt: Ein junger Shuar bittet (oft mit Hilfe eines Fürsprechers) im Zuge von mehrstündigen Gesprächen den Brautvater um seine Tochter, wobei die Eigenschaften der zukünftigen EhepartnerInnen und die Verpflichtungen und Ansprüche innerhalb der Heiratsallianz zur Sprache kommen. Nach der Heirat verlässt er seine Eltern und lebt in der Hausgemeinschaft des Schwiegervaters, dem er zu Allianz verpflichtet ist. Auch der mythische Jäger wechselt durch die Ehe seine Gruppenzugehörigkeit, wobei die Andersartigkeit seiner neuen (Afinal-) Verwandten eine wichtige Komponente des mythischen Handlungsverlaufs bildet. Dabei wird die ambivalente Position des jungen Ehemannes dargestellt, die einerseits eine starke emotionale und soziale Nähe zu seiner Frau, seinem Schwiegervater und den anderen Familienmitgliedern impliziert, andererseits auch ein Gefühl des Fremdseins als neues Mitglied einer sozialen Gruppe - eine Erfahrung, die in vielen anderen Gesellschaften von den Bräuten bzw. den jungen Ehefrauen gemacht wird und die von vielen Shuar-Männern als schwieriger Lebensabschnitt erlebt und empfunden wird.

10.2.1.9 Nähe und Distanz

Die Verflechtungen vom Vertrauten und Fremden, von Nähe und Distanz werden in diesem Mythenabschnitt in bezug auf mehrere Lebensbereiche angesprochen. Die Erzählung bzw. der Erzähler wechselt immer wieder die Perspektive (zwischen Mensch und Wildschwein), um das Spannungsfeld zwischen dem „Ich“ und dem Anderen zu verdeutlichen.

Das Thema Nahrung kommt in diesem Kontext wieder zur Sprache - *er lernte, wie sie sich ernährten, was sie aßen*. Die Aussage beinhaltet Anklänge die traditionellen Rituale des „Essen-Lernens“ zu Beginn eines neuen Lebensabschnitts, die auch mit jung verheirateten Paaren vollzogen werden. In diesen Ritualen wird (meist nach einer Periode des Fastens) Nahrung in einen neuen Lebenskontext integriert und rituell von gefährlich (unzuträglich) zu ungefährlich (zuträglich) transformiert. Diese Unterscheidung wird in der Mythe durch die Akkumulation von Differenzen, zu denen auch jene zwischen Mensch und Tier zählt, vertieft: Die neue Sichtweise des mythischen Shuar und seine neue Gruppenzugehörigkeit machen (für Menschen) ekelerregende ungenießbare Dinge zu köstlicher genießbarer Nahrung.

Auch Sexualität und soziale Nähe sind Teil des mythischen Diskurses in diesem Abschnitt: Dabei werden die Beziehungen des Mannes zu seiner Ehefrau und zu seinem Schwiegervater in Zusammenhang gebracht werden, die beide intensive, wenngleich verschiedene Formen von Nähe darstellen. In der anzüglichen Episode um den „leuchtenden Anus“ nähert sich der Held in der Nacht seinem Schwiegervater, um sich an seinem Feuer zu wärmen, wobei soziale und körperliche Nähe durcheinander geraten. Der Schwiegervater muss den jungen Tölpel auf den richtigen Ort der Sexualität - die Ehefrau - hinweisen, die er auffordert, ihrem Mann alle Wünsche zu erfüllen. Eine scherzhafte Passage, die aber auch als Metapher für die Macht der Brautgeber verstanden werden kann, die den Zugang der jungen Männer zu richtiger, legitimer Sexualität kontrollieren. Trotz aller anfänglicher Schwierigkeiten lebt sich der Mann gut in seinen neuen Familienverhältnissen ein, er gibt seine alte Identität auf und nimmt eine neue an. Die Differenz zwischen ihm und den Wildschweinleuten wird immer kleiner, die soziale Transformation wird im mythischen Diskurs auf der Ebene Mensch/ Tier verdichtet: Der Jäger verwandelt sich langsam in ein Wildschwein, er nimmt die Gestalt seiner Beute an, zu der er sexuelle und soziale, also zwischenmenschliche Beziehungen unterhält.

Die erste Hälfte der Mythe erzählt also den Prozess der Annäherung an die Anderen, wobei verschiedene Ebenen von Verbindung und Verschmelzung angesprochen werden. Die engen Verflechtungen stehen jedoch in Widerspruch zu den „normalen“ Verhältnissen zwischen den beiden Gruppen (Menschen/Wildschweine), die sich in einem konstanten Kriegszustand befinden. Sich in die Wildschweinfrau zu verlieben anstatt sie zu töten, kann kein gutes Ende nehmen. An dieser Stelle wechselt die Handlung kurzfristig den Schauplatz und die Perspektive, um die Widersprüche zu verdeutlichen. Die Mythe schildert die Situation in der Herkunftsgruppe des Jägers. Man bricht gerade in den Wald auf und will zwei Aufgaben erfüllen, den Vermissten finden und Wildschweine jagen. Die „normale“, die menschliche Wildschweinjagd, das Töten der Anderen und seine Implikationen bilden das Kernstück der zweiten Hälfte des mythischen Diskurses.

10.2.1.10 Nahrung, Jagd und Krieg

Während in der ersten Hälfte der Mythe die symbolische Verbindung Nahrung - Frau - Heirat(sallianz) im Vordergrund steht, wird sie im zweiten Teil von der Verknüpfung Nahrung - Jagd/Beute - Krieg abgelöst. Die Erzählung nimmt wieder die Perspektive der Wildschweine und des in seine Beute verwandelten Jägers ein und schildert die Jagd als Überfall im Sinne der traditionellen Fehden und „Kriege“ (*meset*).

Bei der Darstellung dieses Handlungskontexts orientiert sich die Mythe wiederum an gängigen Praktiken in der Lebenswelt der Shuar und Achuar. In einem unheilvollen Traum (*kara mesémamu*) sieht der Herr der Wildschweine eine große Gefahr voraus, Feinde werden seine Gemeinschaft überfallen. In Zusammenhang mit gewaltsamen Konflikten werden Träume besonders sorgfältig analysiert, so wird auch dieser Traum in der Gemeinschaft besprochen. Das gilt auch für Krieger, die einen Angriff planen: Hat ein Krieger knapp vor den Überfall einen unheilbringenden *mesémamu*-Traum, der ihm zeigt, dass jemand seine Kräfte beeinträchtigt, oder der andere unheilbringende Zeichen beinhaltet, nimmt nicht an dem Kriegszug teil: Er würde nicht nur sich, sondern das ganze Unternehmen gefährden. Dem Jäger/Schwiegersonn wird eine besondere Rolle bei diesem Konflikt vorhergesagt: Er wird besonders tapfer kämpfen, um seine (Afinal-) Verwandten zu verteidigen, besonders gegen *die wilden Tiere, die mit den Angreifern kamen*, die Jagdhunde seiner (Bluts)Verwandten - ein weiteres Beispiel für die unterschiedlichen Wahrnehmungen der Wesen. Der Mut und Einsatz im Kampf zeichnen ihn dabei als perfekten Schwiegersonn aus, der seine wichtige soziale und

politische Aufgabe, die Allianz mit dem Schiegervater, ausgezeichnet erfüllt. Hier betont der mythische Diskurs noch einmal die soziale Nähe des Helden zu den Wildschweinen, die durch die prophetischen Worte und die Anweisungen des Schwiegervaters bestärkt werden: „*Wenn dich die Feinde fangen und du mit ihnen lebst, so werden sie uns jagen und töten, aber du sollst nie von unserem Fleisch essen. Du sollst immer daran denken, damit du nicht deine Schwiegermutter, deine Frau oder deine Schwäger verspeist!*“

10.2.1.11 Allianz und Feindschaft

Hier wird das Spannungsfeld der Differenzen zwischen Mensch und Tier/Beute/Nahrung, Allianz und Feindschaft, dem Konsum von sozialen und sexuellen Beziehungen und dem Konsum von Nahrung/Jagdbeute noch einmal kondensiert. Diese Verdichtung kommt auch darin zum Ausdruck, dass am Ende des Handlungsorts „bei den Wildschweinen“ beide Perspektiven (Menschen/Wildschweine) miteinander verbunden und gleichzeitig gegeneinander gestellt werden.

Im Mittelpunkt steht die Forderung nach der Kontinuität der Allianz: Der Herr der Wildschweine fordert seinen Schwiegersohn auf, ihm auch weiterhin die Treue zu halten, indem er einen essentiellen Teil der Perspektive der Wildschweine beibehält: Er soll sie weiterhin als Menschen/Verwandte betrachten, als Personen, zu denen er enge soziale und kooperative Beziehungen unterhält, und nicht als Tiere/Jagdbeute/Feinde, Personen, zu denen aggressive Beziehungen bestehen.

Die Mythe wechselt nun die Perspektive und schildert den „Überfall“ und die Rückkehr des mythischen Jägers aus menschlicher Sicht. Der Shuar hatte weitgehend die Identität der Anderen angenommen und wichtige Attribute seiner früheren (menschlichen) Identität verloren - vor allem die Sprache. Er wird langsam in seiner Gruppe resozialisiert und kann schließlich auch in der Sprache der Menschen (*shuar*) über seine Erlebnisse sprechen. Wie der Erzähler in seinem abschließenden Kommentar anmerkt, brachte sein Aufenthalt bei den Anderen große Vorteile für seine Gemeinschaft: Sie kennt nun die Gewohnheiten des Jagdwilds (der Feinde), durch diese Kenntnisse können die Jäger (die Krieger) das Wild (die Feinde) effizienter jagen (besiegen). In dieser Passage wird die Parallelisierung von Jagd und Krieg besonders deutlich: Die Rolle des Shuar bei den Wildschweinen kann aus der Perspektive seiner Gruppe als Spionage gesehen und genützt werden. Er fungierte für sie als *anarkatin*, als Spion bzw. Krieger, der einen Hinterhalt plant, der etwa bei einem Besuch in einer anderen Gemeinschaft freundliche Absichten vortäuscht und so einen Überfall vorbereitet. *Anarkatin* erfüllen wichtige strategische Aufgaben, die in einigen Fällen auch von Frauen übernommen werden.

10.2.1.12 Die Moral von der Geschichte

Wie geht nun die Geschichte für den mythischen Helden aus? Die zweite Hälfte der Mythe beschäftigt sich mit dem Prozess der Trennung jener Beziehungen, die im ersten Teil etabliert wurden. Die Trennung wird in mehreren Etappen vollzogen und schließlich mit dem Töten der Anderen abgeschlossen, trotzdem bekommt der Held nicht ungebrochen sein frühere Identität als Wildschweinjäger zurück. Am Ende dieses Prozesses ist er weder ganz der glückliche Heimkehrer, der einem schrecklichen Schicksal entronnen ist, noch konnte er seine andere Identität (als Wildschwein) längerfristig leben, da sie in zu starkem Widerspruch zu den Interessen seiner Gemeinschaft (an Jagdwild/Nahrung) stand. Er verbleibt in einer Art

Schwebezustand: Zwar *gewöhnt er sich wieder an das menschliche Leben*, doch ist er auch weiterhin den Anderen verbunden und betrachtet die Wildschweine nicht als Nahrung sondern als Verwandte, deren Namen er kennt. Und mit einer gewissen hilflosen Trauer sieht er zu, wie einer nach dem anderen getötet wird, auch sein „Schwiegevater“ und seine „Frau“.

Der komplexe mythische Diskurs könnte noch nach vielen Richtungen hin analysiert werden. Aus der vorliegenden Bearbeitung ergeben sich doch zwei wichtige Bedeutungsbündel, die sowohl mit anderen mythischen Diskursen als auch mit der Lebenspraxis vernetzt sind. Dabei handelt es zum einen um soziale Grenzen zwischen dem „Wir“ und dem Anderen und die ambivalente Position einer Person inmitten konfliktiver Identitäten, Zugehörigkeiten und Allianzen, für die es keine eindeutigen Lösungen gibt. Zum anderen geht es um die Verflechtungen von Nahrung und *gender*, insbesondere in bezug auf die Geschlechterrollen und den Beziehungen zwischen Männern und Frauen, die bei den Shuar auch in anderen literarischen Formen zum Ausdruck kommt:

*Mein Mann
Mein geliebter Mann
Er sei
Ein zahmes Wildschwein
Das leise quickt, damit ich ihm Essen gebe
Das zärtlich grunzt
In Gedanken an mich versunken
Nur Liebe und Begehren in seinen Gedanken
Grunzt er zufrieden.*

Magisches Lied (*anent*), um die Liebe des Ehemanns zu festigen.

10.3 Bibliographie

- Amodio, Emanuele 1993: *Formas de la Alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Colección Tierra Incógnita 6, Quito: Abya Yala.
- Appadurai, Arjun 1996: *Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- 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.
- Chernela, Janet 1988: Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in an Arapaço Narrative. In: Hill, Jonathan (Hrsg.), *Rethinking History and Myth. Indigenous Perspectives on the Past*. Urbana und Chicago: University of Illinois Press: 35-49.
- 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 1996: Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: Descola, Philippe and Pálsson, Gisli (Hrsg.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London.
- Drummond, Lee 1995: *American Dreamtime. A Cultural Analysis of Popular Movies, and their Implications for a Science of Humanity*. Boston: Littlefield Adams Books.
- Feser, Heiko 2000: *Die Huarani auf den Wegen ins neue Jahrtausend*. Ethnologische Studien Bd.35, Hamburg: Lit Verlag.
- Foucault, Michel 1966/1971: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gerhards, Eva 1981: *Mythen im Wandel. Veränderungen in der Mythologie verschiedener Ethnien des außerandinen Südamerika durch den Kontakt mit den Weißen*. Münchner Beiträge zur Amerikanistik Bd.4, Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.
- Gheerbrant, Alain 1990: *Amazonas, der sterbende Riese*. Ravensburg: Maier.
- Gingrich, Andre und Mader, Elke (Hrsg.) 2002: *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Studien zum Verhältnis von Natur und Weltbild*. Wien/Köln: Böhlau Verlag.
- Ginzkey, Franz Karl 1968: *Hadschi Bratschis Luftballon*. Wien: Forum Verlag.
- Halbmayer, Ernst 1998: *Kannibalistische Sonne, Schwiegervater Mond und die Yukpa. Prinzipien der Sozialorganisation und des Weltbildes bei den Yukpa-Indianern in Nordwest-Amazonien*. Frankfurt/Main: Brandes & Apsel.
- Herzog, Schröder Gabriele 2000: *Okoyóma - Die Krebsjägerinnen. Vom Leben der Yanomami-Frauen in Südvenezuela*. Hamburg: LIT.
- Jara, Fabiola 1988: Monstruosité et alterité. Le mythe des Amazones des indiens Kalina et Xikrin. In Magaña, Edmundo (Hrsg.): *Les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine*. Cahiers de recherche sur l'imaginaire 16-19, Paris, Lettres modernes: 49-79.
- Kohl, Karl Heinz (Hrsg.) 1982: *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Berlin: Frölich&Kaufmann.
- Lima, Tânia Stolze 1999: The Two and ist Many: Reflections on Perspektivism in a Tupi Cosmology. *Ethnos*, Vol.64: 107-131.
- Lefkowitz, Mary R. 1986: *Women in Greek Myth*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Mader, Elke 1993: Der Diskurs des Wilden. Europäische Beschreibung und indigene Identität in Amazonien. *Zeitschrift für Lateinamerika Wien*, Nr. 44-45: 35-49.
- Mader, Elke 2002: Von Kannibalen zu "Grünen Wilden". Mythen und Imaginationen zu Amazonien. In: Mader, Elke und Niederle Helmuth (Hrsg.), *Die Wahrheit ist weiter als der Mond. Europa-Lateinamerika: Literatur, Migration, Identität*. Wien: WUV.
- Magaña, Edmundo und Peter Mason (Hrsg.) 1986: *Myth and the Imaginary in the New World*. Amsterdam: CEDLA, Latin American Studies 34: 95-164
- Mires, Fernando 1992: *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*. Quito: Abya Yala.
- Nielutsch, Francisco 1781: *Americanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianern in Maragnon*.
- Palencia-Roth, Michael 1996: Enemies of God: Monsters and the Theology of Conquest. In: Arnold, James A. (Hrsg.), *Monsters, Tricksters, and Sacred Cows. Animal Tales and American Identities*. Charlottesville & London: University Press of Virginia: 23-49.

- Prinz, Ulrike 1999: *Das Jacare und die streitbaren Weiber. Poesie und Geschlechterkampf im östlichen Tiefland Südamerikas*. Marburg: Föderverein Völkerkunde in Marburg.
- Reisner, Barbara 2000: *Darstellungsformen des kolonialen Konflikts in der Mythologie der Kágaba, Sierra Nevada de Santa Marta (Kolumbien)*. Universität Wien, Diplomarbeit.
- 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.
- Steiner, Gertraud 1993: *Wunderkammer Hohe Tauern. Über Mythen und Sagen Innergebirg*. Salzburg: Otto Müller Verlag.
- Steiner, Gertraud 1999: *Winkelwelt. Sagen aus dem Lungau*. Tamsweg: Verlag W. Pfeifenberger.
- Taussig, Michael 1987: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago/London.
- Todorov, Tzvetan 1982: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 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.
- Varela, Francisco, Evan Thompson und Eleanor Rosch 1995: *Der Mittlere Weg der Erkenntnis. Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erkenntnis*. Bern, München, Wien.

11 Mythos, Veränderung, Geschichte

Mythen erzählen zwar oft von Ereignissen, die sich in der Vergangenheit zugetragen haben, sind jedoch immer ein lebendiger Bestandteil der Gegenwart. Insofern sind **Mythen (wie alle Gegebenheiten) nicht statisch, sondern permanenten Veränderungen unterworfen**. Die ethnologische Mythenforschung analysiert diese Prozesse aus mehreren Perspektiven, die jeweils eine bestimmte Dimension des Wandels in den Vordergrund stellen:

- Mythen stehen auf mehreren Ebenen mit historischen Prozessen in Beziehung. Sie werden von einigen Autoren als **Früh- oder Vorform von Geschichte** betrachtet (Lévi-Strauss 1963) bzw. als eine Betrachtungsweise der Vergangenheit, die - im Gegensatz zur Historie - **fiktiv** ist.
- Andere AutorInnen betrachten das Naheverhältnis von Mythos und Geschichte als zwei einander ergänzende Darstellungsformen des Vergangenen, die **unterschiedliche Aspekte von Wirklichkeit** reflektieren (Hill 1988).
- Mythen sind weiters auf verschiedene Weise **aktiv in historische Prozesse eingebunden und gestalten diese mit**: Als Teile eines (kulturspezifischen) Weltbilds informieren und strukturieren sie u.a. Selbst- und Fremdbilder und (politisches) Handeln (Sahlins 1985). Sie nehmen daher Einfluß auf Diskurse und Handlungen in bestimmten historischen Kontexten (z.B. im Rahmen der Conquista und der Kolonisation (Kohl 1982, Mader 2003).
- Mythen sind - wie Kultur - nicht statisch, sondern permanent Veränderungsprozessen unterworfen: Ihre Motive bzw. andere Inhaltselemente durchlaufen verschiedene Prozesse des **Wandels und der Hybridisierung** (Firth 1984, Gerhards 1981).

- Mythen reflektieren und kommentieren auf verschiedene Weise **Kulturkontakte**: Sie thematisieren u.a. Elemente von fremden Kulturen, die im Zuge von "mythischen Aneignungsprozessen" oft in die mythische Geschichte einer Gruppe integriert werden.
- Mythen verändern sich wie alle Aspekte einer Kultur nicht nur durch Kommunikation und Interaktion mit Anderen, sondern auch auf Grund der **Kreativität ihrer ErzählerInnen**, die sie immer wieder neu gestalten (Münzel 1992).
- Der Inhalt von Mythen und ihre Interpretation verändert sich **Hand in Hand mit kulturellem und sozialem Wandel** und wird immer wieder neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten angepasst.

11.1 Mythos und Historie

Verfaßt von Barbara Reisner (vgl. Reisner 2000)

Chronisten, Geschichtsschreiber, Archäologen, Ethnohistoriker und andere Forscher haben sich seit dem Beginn des 16. Jh. mit der historischen Entwicklung in Lateinamerika beschäftigt. Sie haben ihre Forschungsergebnisse und Erlebnisse niedergeschrieben und auf diese Weise das historische Bild der für die Neue Welt geprägt. Mit dem scheinbaren Gegensatz zwischen Mythos und Geschichte beschäftigt sich dieser Abschnitt. Dabei stehen zwei Fragestellungen im Vordergrund:

- Wie sieht die Beziehung zwischen den beiden Bereichen, Mythologie und historische Geschichtsschreibung aus?
- Sind Mythos und Geschichte zwei Kategorien, die einander ausschließen, entsprechend dem oft zitierten Gegensatz zwischen Mythos und Logos?
- Eine Auswahl von Betrachtungsweisen des Verhältnisses von Mythos und Geschichte wird genauer behandelt:
- **Mythos ist Historie** bezüglich des Wahrheitsgehalts (Pettazzoni) und seiner Wirksamkeit (van der Leew)
- **Geschichte löst den Mythos ab** in bezug auf seine Funktion als Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart (Lévi-Strauss)
- **Mythos und Geschichte** sind gleichwertige Betrachtungen der Wirklichkeit (Hübner)
- Mythos und Geschichte als **komplementäre Formen des Bewußtseins** (Hill, Turner)

11.1.1 Mythos = Geschichte

Die Geschichte setzt sich mit historischen, also "wahren" Ereignissen und Entwicklungen auseinander. Sie beschreibt das Handeln historischer Personen und kann zur Erklärung der jetzt herrschenden Umstände herangezogen werden. Als die Konquistadoren über den Verlauf ihrer Expeditionen, ihre Kämpfe mit Indigenen und ihre allmähliche Ausbreitung über das "neu entdeckte" Gebiet berichteten, geschah dies oft in der Absicht Eroberungsansprüche, Unterwerfung und Missionierung der indigenen Bevölkerung zu legitimieren (vgl. Gerhards 1981: 3).

In diesen beiden Funktionen, nämlich als **Erklärung des Jetzt-Zustandes** und als **Legitimation** für bestimmtes Handeln, kommen sich Geschichte und Mythos sehr nahe, zumindest was ihre Funktion betrifft. Sowohl Geschichte als auch Mythos können zur

Erklärung von Zuständen und zur Legitimation von Handlungen eingesetzt werden. Van den Leew, ein Vertreter der niederländischen “Kulturellen Anthropologie” meint dazu:

“...daß die Geschichte, soweit sie lebendig ist und auf unser Leben einen bestimmten Einfluß ausübt, eben ein Mythos ist, bei dem es sich weniger handelt um dasjenige, was geschehen ist, als um dasjenige, was ‘wirkt’, indem es wiederholt wird und vorbildlich ist. Die Geschichte ist dann nicht nur ein gutes oder böses Beispiel, sondern eine lebendige Kraft: ein Geschehen aus früherer Zeit wirkt in der heutigen.” (van der Leew 1959 in: Schoenaker 1991: 145)

Eine weitere Übereinstimmung zwischen Mythos und Geschichte ist demzufolge die **Wirksamkeit** beider. Die Geschehen aus früherer Zeit wirken in der Gegenwart weiter und spannen somit den Bogen von der Vergangenheit bis in die Gegenwart.

Mythos und Geschichte sind demnach keine undurchdringbaren Kategorien, die ausschließlich streng voneinander getrennt existieren, sondern sie können sich in bestimmten Bereichen überschneiden.

Während van der Leew die Wirksamkeit von Geschichte und Mythos betont, sieht Pettazzoni den Aspekt der **Wahrheit** als deren Gemeinsamkeit an. Er betrachtet Mythen als wahre Geschichten, und demnach als Historie, die von wahren Ereignissen berichtet.

“Es wird also offenbar, daß der Mythos keine reine Fiktion ist: er ist nicht Fabel, sondern Historie, d.h. “wahre Geschichte” und nicht “falsche Geschichte”. Das wahre Wesen des Mythos ergibt sich aus seinem Inhalt, indem er aus Berichten über tatsächlich vorgefallene Geschehnisse besteht, beginnend mit den großartigen Ereignissen der Welt-Entstehung.” (Pettazzoni 1950:4)

11.1.2 Die Geschichte folgt dem Mythos

Lévi-Strauss betrachtet Geschichte als die Ablösung und Fortführung der Mythologie und geht somit von einer **Abfolge von Mythos zur Geschichte** aus. Er ist der Meinung, daß in unserer heutigen Gesellschaft die Geschichte die Mythologie bezüglich ihrer Funktionen abgelöst hat.

“Ich neige zu der Ansicht, daß in unseren Gesellschaften die Geschichte die Mythologie abgelöst hat und deren Funktion erfüllt und es das Ziel der Mythologie in Gesellschaften ohne Schrift und Archive ist, sicherzustellen, daß die Zukunft der Gegenwart und der Vergangenheit so treu wie möglich folgt (eine völlige Übereinstimmung ist wohl nie möglich). Für uns hingegen soll sich die Zukunft immer und zunehmend mehr von der Gegenwart unterscheiden, wobei bestimmte Unterschiede natürlich von unseren politischen Vorentscheidungen abhängen. Dennoch können wir die Kluft, die es in unserem Denken zwischen Mythologie und Geschichte in gewissem Maße gibt, wahrscheinlich dadurch überbrücken, daß wir Geschichtsdarstellungen untersuchen, die als keineswegs von der Mythologie getrennt, sondern als deren Fortführung begriffen werden.” (Lévi-Strauss 1963: 56)

11.1.2.1 Kritik an Lévi-Strauss

Lévi-Strauss’ Position drückt nicht nur die Betrachtung der Geschichte als Fortführung der Mythologie aus, sondern impliziert auch die strauss’sche Dichotomie von “kalten”, mythischen Gesellschaften, die dem historischen Wandel widerstehen, und “heißen”, sich schnell wandelnden Gesellschaften (1966: 234). Diese Dichotomie kann jedoch aus heutiger

Sicht nicht mehr aufrechterhalten werden (Hill 1988:3). Turner führt diese Sichtweise auf zwei falsche Annahmen zurück:

"To think in terms of 'cold' societies (...) is all too often to commit the double error of failing to recognize the role of social dynamics and historical contradiction in their formation and reproduction and of ignoring the events and changes the members of such societies themselves find significant. (...) Rather, we must begin, ..., by recognizing in theory as well as in fact that the 'structures' of native sociocultural systems are formed by social and historical processes involving conflict and change." (Turner 1988: 238)

Die Betrachtung der Geschichte als "Fortführung" der Mythologie nach Lévi-Strauss drückt nicht nur ein zeitliches Nacheinander aus, sondern beinhaltet zugleich eine Ausschließlichkeit von mythischem und historischem Bewußtsein. Hill bezeichnet die Annahme, "that there are, or were, such things as 'cold' societies without history or 'hot' ones that have 'progressed' beyond myth" als einen "theoretischen Mythos" (Hill 1988: 4). Diesen theoretischen Mythos kritisiert er ebenso wie die strukturalistische Unterscheidung zwischen Mythos als atemporale Ordnung und Geschichte als eine chronologische Abfolge von Ereignissen und die Betrachtung des Mythos als Fiktion im Gegensatz zur Geschichte als Faktum.

11.1.3 Zwei Seiten einer Münze

In dem Artikel "Aufstieg des Mythos vom Logos? Eine wissenschaftstheoretische Frage" setzt sich Kurt Hübner mit der Frage auseinander, ob denn der Übergang vom Mythos zum Logos, verstanden als eine Vorstufe der Wissenschaft, tatsächlich als ein Aufstieg betrachtet werden kann. Er kommt zu dem Schluß, daß der Übergang vom Mythos zum Logos weder ein Aufstieg noch ein Abstieg war, "sondern es war der Übergang zu einem anderen und **neuen Aspekt der Wirklichkeit.**" (1989: 49) Bezüglich der Wissenschaft meint er weiter:

"Die Meinung, die Wissenschaft biete auf empirischer Grundlage im Gegensatz zum Mythos ein zutreffendes Bild der Wirklichkeit, ist zwar ein weitverbreitetes Klischee, hat sich aber dennoch als Irrtum erwiesen. Alles, was wir sagen können, ist, daß sie ein anderes Bild von der Wirklichkeit bietet als er, und zwar in dem Sinne, wie man von einem anderen Aspekt spricht. Verschiedene Aspekte widersprechen einander ja nicht, so wie die Ansichten der Vorder- und Rückseite einer Münze einander nicht widersprechen." (Hübner 1989: 46)

Die Geschichtswissenschaft und die Mythologie können demzufolge als zwei **unterschiedliche Betrachtungsweisen der Wirklichkeit** angesehen werden. Selbst "die von der Wissenschaft erfaßte Wirklichkeit ist...nicht die Wirklichkeit an sich, sondern sie ist stets eine auf bestimmte Weise gedeutete." (Hübner 1985: 252)

11.1.4 Mythos und Geschichte als "interpretative framework"

Jonathan Hill betrachtet sowohl Mythos als auch Geschichte als **Formen des sozialen Bewußtseins**, durch welche Menschen grundlegende gemeinsame interpretative Strukturen (*interpretative framework*) erschaffen. Mythisches und historisches Bewußtsein schließen einander nicht aus, sondern ergänzen einander sogar und können sich gleichzeitig innerhalb einer einzigen Gesellschaft, ja sogar innerhalb einer einzigen Rede, eines narrativen Zyklus oder eines narrativen Genres entwickeln (Hill 1988: 9).

Turner teilt diese Ansicht und meint:

“...that history and myth, far from being contradictionary modes associated with different evolutionary stages of social development, are not merely compatible but complementary forms of consciousness, and that this relation continues to hold in complex societies with secular historical traditions.” (Turner 1988: 251f.)

Demzufolge existieren auch in unserer westlichen Gesellschaft mythisches und historisches Bewußtsein nebeneinander und ergänzen sich.

Bezugnehmend auf die Arbeiten von Finley (1965), Leach (1969) und Cohn(1961) mein Turner weiter, dass die **Co-Existenz von mythischen und historischen Darstellungen** keine Anomalie sind,

“...but, on the contrary, a general condition. Myth and history do not in practice appear as contradictory modes of consciousness because they are essential forms of understanding related to different levels of questions. Myth is an attempt to formulate the essential properties of social experience in terms of a series of ‘generic events’, at a level transcending any particular context of historical relations or events; history by contrast, is concerned precisely with the level of particular relations among particular events.” (Turner 1988: 252)

Während der Mythos die historischen Beziehungen und sozialen Erfahrungen transzendiere, beschäftige sich die Geschichte mit den besonderen Beziehungen zwischen den besonderen Ereignissen. Indem man nun beide Arten des Bewußtseins in Betracht zieht, kann sich der Mythenforscher ein komplexeres Bild von der Wahrnehmung indigener Gesellschaften ihrer Vergangenheit machen.

“Through careful study of the full range of genres that give expression to mythic and historical (or mythic-historical) consciousness, researchers can begin to study how indigenous peoples have constructed shared interpretative frameworks for understanding the social situations of contact and the historical process of coping with a dominant, external society.” (Hill 1988: 9)

Die Betrachtung der Mythen kann demzufolge Aufschluß geben über die indigene **Wahrnehmung und Interpretation der Kontaktsituation** und des Zusammenlebens mit einer dominanten Gesellschaft. Durch das kombinierte Studium von mythischen und historischen Darstellungen der Kontaktsituation wird der “interpretative framework” deutlich, durch welchen die Sichtweise der historischen Ereignisse und deren Konsequenzen durch die Menschen geprägt wird. Der Umgang mit der historischen Vergangenheit und deren Interpretation kann auf diese Weise verdeutlicht werden.

“Although oral and nonverbal formulations cannot be literally read as direct accounts of historical processes, they can show how indigenous societies have experienced history and the ongoing means by which they struggle to make sense out of complex, contradictory historical processes. Combining these indigenous formulations with reconstructions of the global political-economic structures of contact and colonization, the researcher is then able to identify the criteria of historical accuracy and the range of acceptable renderings of the past in terms of the local or regional understandings of what constitutes historical process and its interpretation. (Hill 1988 nach Price 1983a)

11.2 Die "Plastizität" von Mythen

Der Artikel von **Raymond Firth** "*The Plasticity of Myth: Cases from Tikopia.*", der 1960 zum ersten Mal erschien, setzte wichtige Impulse für die sozialanthropologische Analyse der Wandelbarkeit von Mythen: Viele Arbeiten der ethnologischen Mythenforschung beschäftigten sich zu dieser Zeit mit der Mythologie als Element einer Gesellschaft und ihres

Weltbilds. Dieser Betrachtungsweise zu Folge perpetuiert die Mythologie einer Gruppe ihre Traditionen und verleiht ihrem Verständnis von Mensch und Welt Ausdruck. Die Mythen bilden - etwa im Sinne von Bronislaw Malinowski - ein moralisches System, eine Kosmologie sowie eine Geschichte.

Raymond Firth fasst diese Thesen folgendermaßen zusammen: „Was auch immer die spezifische Form oder Funktion der Mythen ist, im allgemeinen hält man sie für die Verkörperung von Glaubensvorstellungen und grundlegenden sozialen Ideen und Werten, die für die jeweilige Gesellschaft typisch sind.“ (Firth 1984: 208)

Firth stimmt diesen Thesen grundsätzlich zu, kritisiert jedoch dabei das statische Konzept von Mythos: Im Rahmen dieser Betrachtungsweise, die auf Emile Durkheim zurückgeht, steht die Kontinuität und Stabilität von Mythen im Vordergrund, während ihre Plastizität wenig Beachtung findet.

Er verweist auf mehrere Fragen, die das Bild von Homogenität und Konstanz der Mythen aufbrechen:

- Einige betreffen den Grad der Übereinstimmung über die Form und den Inhalt eines Mythos, wie sie von den Mitgliedern einer Gruppe erwartet wird. In diesem Zusammenhang verweist Firth auf die verschiedenen Versionen einer (Ursprungs)Mythe, die von unterschiedlichen Erzählergruppen oder Individuen innerhalb einer Gesellschaft erzählt werden können. Solche Mythen-Variationen reflektieren **unterschiedliche Interessen und Gruppenzugehörigkeiten**.
- Als weitere Gründe für den Reichtum an verschiedenen Versionen einer Mythe betont Firth **ästhetische Präferenzen, Phantasie und Laune der ErzählerInnen**, oder auch spezielle familiäre oder persönliche Faktoren.
- Andere Fragen in Bezug auf die Plastizität von Mythen widmen sich der textlichen Konstanz, die von einem Mythos erwartet wird. Diese Frage steht in Zusammenhang mit den Prozessen des **Synkretismus und der Hybridisierung in narrativen Traditionen**.

11.2.1 Prototypen vs. spezifische Interessen

Normalerweise wird angenommen, dass in einer Gesellschaft ein **basic set von Mythen** existiert, die in einer **klar erkennbaren, spezifischen Form** vorliegen. Ein Feldforscher kann diese Form (**Prototyp**) erkennen, wenn er sich mit den einzelnen Versionen einer Mythe auseinandersetzt.

Im Rahmen solcher Forschungen wird jedoch jenen Versionen, die von der Norm abweichen, meist zu wenig Beachtung gezollt. Unterschiedliche Versionen von dem, was allgemein für ein und denselben Mythos gehalten wird, sind jedoch nicht einfach das pittoreske Ergebnis des menschlichen Erfindungsreichtums: Sie stehen vielmehr oft in **Zusammenhang mit unterschiedlichen Interessen der Erzähler**.

Das betrifft etwa Ursprungsmythen, die politische und ökonomische Ansprüche sowie den Status einer (Verwandtschafts)Gruppe begründen und legitimieren. Über die Interessen der einzelnen Gruppen hinaus, gibt der Mythos jedoch auch Aufschluss über den Stellenwert, den die gesamte Gesellschaft bestimmten Gegebenheiten zuschreibt: dem Herkunftsort, den Zeitpunkt der Ankunft in einer Region, der Kontrolle des Heiligen, etc.

Der **Zusammenhang zwischen Mythenversionen und Gruppenstruktur** innerhalb einer Gesellschaft ist oft relativ leicht aufzuzeigen, schwieriger wird es bei individuellen Versionen. Dabei können individuelle Ansprüche, Aggressionen oder Ressentiments im Rahmen der strukturellen Gegebenheiten einer Gesellschaft dokumentiert werden.

(Firth 1984: 208)

11.2.2 Textliche Konstanz und Veränderungspotential von Mythen

In Bezug auf das Verhältnis von textlicher Konstanz und Wandel von Mythen argumentiert Raymond Firth (1984) folgendermaßen:

Wenn Mythen das traditionelle Wertsystem einer Gesellschaft, inklusive der moralischen Normen repräsentieren, so würde man erwarten, dass sie sich von Generation zu Generation wenig verändern. In der Mythenforschung besteht die Tendenz, Mythen eine zeitlose Haltung entgegenzubringen anstatt sie als eine **rezente, die gegenwärtige Struktur der Gesellschaft betreffende soziologische Bewertung** zu sehen.

Im Gegenteil, man neigt eher dazu mit ihnen eine Projektion in die Vergangenheit zu versuchen als sie, als rezente, dynamische und veränderbare Entitäten zu behandeln. Dagegen spricht das Entstehen von **Synkretismen**, die den Mythos viel eher als **flexibles und offenes System** erscheinen lassen. Er zeigt diese Flexibilität des Mythos an Hand von zwei Beispielen aus Tikopia (Trobriand Inseln, Ozeanien). Die beiden Erzählungen wurden im Jahr 1929 aufgenommen und handeln vom Bau eines Tempel im religiösen Zentrum von Tikopia. Das Tempelgebäude existiert auf zwei Ebenen, einer spirituellen und einer materiellen. Der Tempel in Tikopia hat einen Prototyp im Himmel, wo er von einem göttlichen Zwillingsspaar erbaut wurde.

11.2.3 Der Tempelbau

"Der Tempel wurde von den Zwillingen erbaut. Im Zuge des Baus wurde er mit Kokosfasern verbunden. Aber der Große Gott, der älter als die Zwillinge war, stand überhalb von ihnen und rief hinunter, sie sollen ihm Eisennägel heraufreichen. Aber sie gaben ihm keine, sie weigerten sich und gaben ihm nur Kokosfasern und Kokosschnüre. Sie bauten weiter an dem Haus, und als der Bau fertig war, kam der große Gott herunter. Er nahm ihnen das Eisen weg und zog in das Land der Weißen, das Land der Schwarzen ließ er hinter sich, und brachte das Eisen in das Land der Weißen. Er sagte zu seinen Brüdern: "Ihr habt euch geweigert mir das Eisen zu geben, ich habe euch um Eisen gebeten um das Haus zu sichern. Ihr könnt hierbleiben und eure Häuser weiterhin mit Kokosfasern bauen." Und er ging weg und verteilte alles Wertvolle im Land der Weißen, während dieses Land mit dem ganzen alten Zeug sein Auskommen finden mußte." (Firth 1984:210)

Der Hauptteil des Mythos handelt weniger von der Errichtung des Tempels, er stellt vielmehr eine "Begründungsrede" dar, warum die Weißen und nicht Tikopia das Eisen und andere wertvolle Ressourcen vom Großen Gott bekamen bekamen. Bei der Erzählung schwingt auch Ärger auf die Götter mit, die zu dumm wäre, eine gute Sache zu erkennen und sie für Tikopia zu bewahren.

Eine andere Version desselben Mythos war noch exotischer: In dieser Erzählung wurde der Tempel von den Zwillingen in England, im Land der Weißen, gebaut. Der ältere Bruder stieg aufs Dach und rief auf Englisch nach unten um Nägel. Aber seine Brüder verstanden ihn nicht, da er eine fremde Sprache sprach, und gaben ihm alle möglichen Fasern hinauf um das Dach festzubinden, zum Schluß die Kokosfasern. Da wurde er zornig und vertrieb sie, und sie kamen in einem Kanu nach Tikopia. So blieb das Eisen bei den Weißen, und die Kokosfasern in Tikopia. Als Krönung der ganzen Geschichte wurde der ältere Bruder Gott genannt.

11.2.4 Kommentar

Diese Mythe bildet ein gutes Beispiel für das Motiv der "Verteilung der Kulturgüter", das auch indianischen Mythen weit verbreitet ist und **verschiedene Aspekte von Kulturkontakt, ökonomischer Ungleichheit und Herrschaftsverhältnissen zum Ausdruck bringt** (vgl. u.a. Gerhards 1981, Mader 2003, Reisner 2000.) Eine solche Erzählung reflektiert eine konkrete historische und ökonomische Situation, zu der sie einen mythischen Kommentar abgibt.

Firth (1984:211) betont folgende Elemente der Mythe über den Tempelbau in Tikopia:

- Der Bau des Tempels ist aufgrund von Genealogien auf ca. 1700 zu datieren, die Kenntnis des Eisens konnte jedoch frühesten 100 Jahre später nach Tikopia gelangt sein
- Eisen ist ein sehr wichtiges und begehrtes Produkt
- Die Eisen - Episode wurde später in die Mythe integriert
- zeigt Plastizität und Anpassungsfähigkeit von Mythen an neue Gegebenheiten
- Mythen: nicht nur intellektuelle oder imaginative Übung, sondern Antwort auf eine Situation der Herausforderung.

11.3 Kontaktmythologie

Als "Kontaktmythologie" werden häufig jene Mythen bezeichnet, die besonders deutlich eine Situation intensiven Kulturkontakts oder Kulturkonflikts zum Ausdruck bringen. In Lateinamerika bezieht sich dieser Begriff in erster Linie auf die **Kontakte zwischen indianischen Gesellschaften und Weißen** (Ibero-AmerikanerInnen).

Im Rahmen der Kontaktmythologie kommt es zu diversen Veränderungsprozessen von Mythen aller Beteiligten bzw. von allen beteiligten Mythen. Eine Facette solcher Prozesse ist die **Übernahme und die Umgestaltung von Erzählstoffen**.

In diesem Zusammenhang spielt(e) die Mission eine bedeutende Rolle: In vielen indianischen Kulturen kam und kommt es zu verschiedenartigen Synkretismen von Erzählstoffen und Bedeutungen.

- Zum einen werden biblische Erzählstoffe in lokale mythische Traditionen integriert und in diesem Kontext neu gestaltet und uminterpretiert (vgl. Beispiel: synkretistische Flutmythe),
- zum anderen vermengen Missionare gerne eigene theologische Konzepte mit den fremden, sobald in den indianischen Überlieferungen auch nur geringfügige Ähnlichkeiten mit christlichen Vorstellungen gefunden werden.
- Die Übernahme und Umgestaltung von Erzählstoffen beschränkt sich nicht auf Biblisches.
- Bereits während der Kolonialzeit kam es zu einer großen **Mobilität europäischer Erzählstoffe** (z.B. iberische Märchen und Legenden) und ihrer Figuren (Könige, Prinzessinnen, Hexen, Werwölfe, Teufel etc.). So entstanden in vielen Regionen Lateinamerikas hybride ibero-amerikanische und Erzähltraditionen, die auch immer wieder neu gestaltet werden. Weiters wurden einige Motive und Figuren in indianische Mythologien integriert und vice versa.

- In etlichen indianischen Mythologien wurde der Kontakt zu den Weißen ein Teil des Erzählstoffs. Verschiedene (mythische) Episoden dieses Kontakts werden im Rahmen des indigenen, mythischen Weltbild interpretiert (z.B. Mythen über die Verteilung der Kulturgüter). (vgl. Gerhards 1981: 1-30)

11.4 Die Kreativität von Mythen

Die **Vieldeutigkeit von Mythen** steht in Zusammenhang mit Verflechtungen von mythischer Zeit und Gegenwart, die gemäß der jeweiligen Vortragssituation und der jeweiligen historischen Situation flexible gestaltet wird. **MythenerzählerInnen spielen mit mit den verschiedenen Bedeutungsebenen**, dabei kommt es immer wieder zum Umdichten von Mythen. Einen wichtigen Faktor in diesen Prozessen bildet die schöpferische Abwandlung eines Themas.

MythenerzählerInnen können - entsprechend der jeweiligen Gesellschaftsordnung - aktive und passive Träger einer Überlieferung sein. In vielen indianischen Oralkulturen kommt ihnen eine wichtige Rolle bei der kreativen Gestaltung und der Veränderung von Mythen zu. (Münzel 1986: 202-208)

11.4.1 Die individuelle Kreativität des Bastlers

Mark Münzel spricht von der "mythenerzählenden Abneigung gegen fertige, abgeschlossene Systeme von der Art westlicher Kosmologien und Ideologien." (1992: 80)

In Anlehnung an Claude Lévi-Strauss's Begriff "*bricolage*" (Basteln) zeigt er am Beispiel einer Guarani-Mythe, wie Mythen - im Sinne vieler ethnologischer Forscher - nach einem Art "Patchworkprinzip" aufgebaut sind, wobei die **individuelle "MythE"** die Bausteine für die **Konstruktion des Gesamt-"MythOS"** liefert. Während der MythOS nach dem Inhalt mythischer Vorstellungen fragt, ist die MythE eine genau umrissene, erzählende Form.

Viele WissenschaftlerInnen (z.B. Lévi-Strauss) erachten die MythE nur als Baumaterial für das umfassendere Bedeutungsgefüge des MythOS: Dem gegenüber fordert Münzel eine eigenständige Auseinandersetzung mit individuellen MythEn, die die **MythenerzählerInnen** nicht systematisch ausblendet, sondern persönliche Kreativität und künstlerischen Impetus in den Mittelpunkt einer poetischen Analyse von MythEn stellt (Münzel 1992).

11.4.2 Kreative Imagination

Viele Mythen, die oft als Kernstücke bzw. Prototypen einer "ewigen indianischen Mythologie" betrachtet werden, können auch "ein Stück hervorragender mündlicher Erzählkunst sein, das den individuellen Stempel seiner Erzähler trägt: Also nicht nur uralter MythOS, sondern auch kreativ durchgeformte MythE, ein Kunstwerk mit einer bestimmten stilistischen Struktur, die dem Ausdruck bestimmter aktueller Gedanken diene." (Münzel 1992:101)

MythEn können also - wie auch Raymond Firth betonte - als Antwort auf intellektuelle Herausforderungen des Augenblicks gelesen werden. In der MythE kommen die Prinzipien des kreativen Schaffens zum Ausdruck, hier kann die Phantasie, die in der Mythenforschung

oft vernachlässigt wird, Raum greifen. Das Imaginäre, phantastische wird oft durch die (Über)Betonung religiöser und sozialer Inhalte zurückgedrängt. Doch - "vielleicht ist gerade die Mythenforschung mit ihren phantastischen und die Phantasie ansprechenden Objekten ein guter Weg, mit der Phantasielosigkeit allzu demütig ergriffener Mythosssuche zu brechen" (Münzel 1992:102)

11.5 Bibliographie

- Cohn, Bernard 1961: The Past of an Indian Village. in: *Comparative Studies in Society and History* 3 (3): 241-249.
- Finley, M.I. 1865: Myth, Memory, and History in: *History and Theory* 4(3): 281-302.
- Firth, Raymond 1984 (1960). The Plasticity of Myth: Cases from Tikopia In: A.Dundes (Hrsg.), *Sacred Narrative - Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, University of California Press: 207-216.
- Gerhards, Eva 1981: *Mythen im Wandel. Veränderungen in der Mythologie verschiedener Ethnien des außerandinen Südamerika durch den Kontakt mit den Weißen*. Münchner Beiträge zur Amerikanistik. *Iberoamericana*, 14. Jahrgang, Nr. 2/3 (40/41).
- Hill, Jonathan D. (Ed.) 1988: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press,. Darin ders.: Introduction: "Myth and History".
- Hübner, Kurt 1985 - *Die Wahrheit des Mythos*. München.
- Hübner, Kurt 1989: "Aufstieg vom Mythos zum Logos? Eine wissenschaftstheoretische Frage" in: *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft* Fischer, Frankfurt am Main.
- Kohl, Karl-Heinz (Hg.) 1982: *Mythen der Neuen Welt - Zur Entdeckungsgeschichte Amerikas*. Berlin, Fröhlich & Kaufmann: 49-56.
- Leach, Edmund 1969: *Genesis as Myth*. London: Grossman, Cape Editions.
- Lévi-Strauss, Claude 1963/1993: The Structural Study of Myth. In: *Lévis-Strauss, Claude Structural Anthropology I*, (1993), London: Pinguin.
- Mader, Elke (2003) Von Kannibalen zu "Grünen Wilden": Mythen und Imaginationen zu Amazonien. In Mader, Elke und Helmuth Niederle (Hrsg.) *Die Wahrheit ist weiter als der Mond. Europa-Lateinamerika: Literatur, Migration, Identität*. Wien: WUV.
- Münzel, Mark 1986: Indianische Oralkultur der Gegenwart. In: Scharlau, Birgit und Mark Münzel: *Qellquay. Mündliche Kultur und Schriftradition bei den Indianern Lateinamerikas*. Frankfurt/New York, Campus: 157 - 258
- Münzel, Mark 1992: Die Kreativität einer Guaraní-Mythe. In: Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.), *Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven*. Frankfurt/Main & New York, Ed. Qumran im Campus Verlag: 79-105.
- Reisner, Barbara 2000: Darstellungsformen des kolonialen Konflikts in der Mythologie der Kágaba, Sierra Nevada de Santa Marta (Kolumbien). Universität Wien, Diplomarbeit.
- Pettazzoni, Raffaele 1950: Die Wahrheit des Mythos. In: Ad. E. Jensen (1950) *Mythe, Mensch und Umwelt. Beiträge zu Religion, Mythologie und Kulturgeschichte*. St. Otto, Bamberg.
- Sahlins, Marshall 1985/1992: *Inseln der Geschichte*. Hamburg: Junius Verlag.

- Schoenaker, Gerda 1991: *Die Mythenforschung in der niederländischen "Kulturellen Anthropologie". Ein Beitrag zur Geschichte der Mythenforschung unter besonderer Berücksichtigung des niederländischen Strukturalismus*. Diplomarbeit, Wien.
- Turner, Terence 1988: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: Hill, Jonathan (Hrsg.) (1988) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana/ Chicago: University of Illinois Press.

12 Bildnachweise

- Bates, Henry Walter 1924: *Elf Jahre am Amazonas. Abenteuer und Naturschilderungen, Sitten und Gebräuche der Bewohner unter dem Äquator*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Bierhorst, John 1988: *The Mythology of South America*. New York: Quill/William Morrow.
- Doepler E. und Ranisch W. (undatiert, ca 1900) *Wallhall. Die Götterwelt der Germanen*. Berlin: Martin Oldenbourg.
- Foletti-Castegnaro, Alessandra 1993: *Quichuas Amazonicos del Aguarico y San Miguel*. Los Pueblos Indios en sus Mitos 16, Quito: Abya Yala.
- Gusinde, Martin P. 1931: *Die Selk'nam. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der großen Feuerlandinsel*. (Die Feuerland Indianer Bd.1) Mödling bei Wien: Anthropos Verlag.
- Koch-Grünberg Theodor 1905: *Anfänge der Kunst im Urwald*. Berlin: Wasmuth.
- Koch-Grünberg Theodor 1921: *Zwei Jahre bei den Indianern Nord-westbrasilien*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Koch-Grünberg Theodor 1923: *Von Roroima zum Orinoco*. Band2, Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Mader, Elke und Gippelhauser Richard (Hrsg) 1989: Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Südamerika. *Zeitschrift für Lateinamerika Wien 34* (Sondernummer).
- Nösselt, Friedrich (undatiert, ca.1900): *Mythologie der Griechen und Römer*. Berlin, Verlag von Friedberg und Mode.
- Pellizzaro, Siro 1978: Mitología Shuar, 12 Bände, *Mundo Shuar*, Serie F; Quito: Abya Yala.
- Ratzel, Friedrich 1885: *Völkerkunde* (2 Bde), Leipzig: Verlag des Bibliographischen Instituts.
- Sann, Hans von der 1912: *Sagen aus der grünen Mark*. Graz: Leykam.
- Steinen, Karl von den 1894: *Unter den Naturvölkern Zentralbrasilien*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Wolf, Eric R. 1986: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt / New York: Campus Verlag.
- Zaruma, Bolívar Q. 1989: *Hatun Cañar Apunchicunamanta Nishcallata Yuyashca*. Cuenca: Monsalve Moreno Cía.Ltda.

13 Zitate

13.1 Zitat Katschnig

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

13.2 Zitat Oppitz

„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)

13.3 Zitat Oppitz

„Jede konstitutive Einheit des Mythos muß ernstgenommen werden, auch wenn sie aus sich heraus keinen Sinn zu ergeben scheint. In der Tat tragen die konstitutiven Einheiten isoliert nicht unbedingt eine bezeichnende Funktion, sie entsteht oft erst im paradigmatischen Arrangement, in der Beziehung, die sie zu anderen konstitutiven Einheiten unterhalten. Die vertikalen Säulen konstitutiver Einheiten werden auch Beziehungsbündel genannt. Durch das Anordnen der konstitutiven Sätze des Mythos in syntagmatische Ketten und paradigmatische Reihen wird eine der Orchesterpartitur vergleichbare Lesung der mythischen Geschichte möglich. Man kann sie horizontal lesen und das zeitliche Nacheinander der konstitutiven Einheiten verfolgen, man kann sie auch vertikal lesen, wobei dann die konstitutiven Einheiten als synchronische Beziehungsbündel erkennbar werden. ... Ziel jeder Isolation konstitutiver Einheiten des Mythos ist es, dem Mythos immanente, ihn bezeichnende Korrelationen und Oppositionen aufzudecken, anders ausgedrückt: logische Beziehungen zwischen den Elementen aufzufinden.“ (Oppitz 1993: 207-208)

13.4 Zitat Oppitz

„In vielen Fällen spiegelt der Mythos direkt die Realität, aus der er seinen Stoff entleiht: Er wird ihr Doppelgänger und Apologet. Er sagt auf ideologischem Podest in Worten noch einmal das, was in der Realität als Faktum bereits existiert. Auf sozialem und ökonomischen Sektor ist der wiederholende Mythos ein Resultat des Handelns, sein nachvollziehendes Sprachrohr. Zugleich ist er Determinante des Handelns: Als normative Kraft nimmt er

zukünftiges Verhalten vorweg, das sich im Rahmen des Gehabten abspielt. Der Mythos kann aber auch andere Lösungen als die bekannten vorschlagen. Nicht selten widerspricht er der gelebten Realität. Bisweilen kehrt er diese sogar systematisch um: Er wird zur kritischen Instanz. Diese Kritik kann sich der Mythos erlauben, da er die Probleme der Gesellschaft auf symbolischer Ebene zu lösen versucht. Ohnehin wird die mythische Kritik immer auf verschlüsselte Weise ausgesprochen. ...

Die bejahenden und verweigernden Funktionen des Mythos schließen einander nicht aus. Ein einziger Mythos kann Impulse der Rechtfertigung ebenso abgeben wie solche der Kritik. Er bleibt politisch nach allen Seiten offen.“ (Oppitz 1993: 289)

13.5 Zitat Oppitz

„In nahezu zwei Jahrzehnten, während derer Lévi-Strauss seine Aufmerksamkeit bevorzugterweise den Mythen schenkte, ist ein Opus entstanden, das in seinem Umfang nur noch schwer zu überschauen ist. Zahlreiche kleinere und größere Arbeiten, sowie 4 voluminöse Bände gelten ausschließlich dem Thema Mythologie. Die gigantischen Mythologiques nehmen dabei einen fast hermetischen Platz ein, nicht jedoch in dem Sinne, dass sie dem Uneingeweihten den Zutritt absolut verweigerten. Das Einlesen in die Mythologiques ist verhältnismäßig einfach, begünstigt durch die Attraktivität der erzählten Geschichten. Die Schwierigkeit liegt anderswo. Man kommt, wenn man so sagen darf, aus den Bänden nicht mehr heraus.

Das ist ein Resultat des Entwurfs. Die rund 2000 Seiten sind in einer Weise konzipiert, dass sie eine punktuelle Visite verbieten. Keiner der 800 vorgestellten Mythen nämlich steht für sich. Jeder ist der Beweis und das Mittel der Erhellung eines anderen oder mehrerer anderer. Sich darüber hinwegzusetzen hieße, den Grundgedanken der mächtigen Komposition negieren, demzufolge die Mythen der beiden Amerikas ein einziges, zusammenhängendes Netz von Transformationen bilden. Mit anderen Worten: die Erfahrung, die die Mythologiques vermitteln - die verstrickende Reise durch ein riesiges Gewebe von Zusammenhängen - lässt sich nur durchs Lesen nachvollziehen.“ (Oppitz 1993: 204)

13.6 Zitat Eliade

„ Der unter dem Namen Kumulipo bekannte rituelle Text aus Hawaii ist ein genealogischer Hymnus, der die königliche Familie, in deren Besitz er sich befand, nicht nur mit den Göttern des ganzen Volkes verband, die gemeinsam mit den verbündeten polynesischen Gruppen verehrt wurden, nicht nur mit den vergöttlichten Häuptlingen, den Ao, die in der Welt der Lebenden in der Familiengruppe geboren wurden, sondern auch mit den Gestirnen des Himmels, den Pflanzen und Tieren, die im irdischen Leben von Nutzen sind. Der Anfang des Liedes erinnert an

*Die Zeit, da die Erde gewaltsam verändert wurde,
die Zeit, da die Himmel sich getrennt veränderten,
die Zeit, da die Sonne aufging,
um dem Mond Licht zu geben*

Solche rituellen genealogischen Gesänge werden von den Barden komponiert, wenn die Prinzessin schwanger ist, und den hula-Tänzern übermittelt, damit sie sie auswendig lernen. Diese Sänger und Sängerinnen tanzen und rezitieren den Gesang ununterbrochen bis zur

Geburt des Kindes. So als würde die embryonale Entwicklung des künftigen Häuptlings von der Rekapitulation der Kosmogonie, der Weltgeschichte und der Geschichte des Stammes begleitet. Während ein Häuptling ausgetragen wird, schafft man die Welt symbolisch „von neuem“. Die Rekapitulation ist sowohl eine Erinnerung wie eine rituelle Reaktualisierung wichtiger mythischer Ereignisse, die seit der Schöpfung stattgefunden haben, mittels der Gesänge und des Tanzes.“ (Eliade 1988: 31)

13.7 Zitat Eliade

„ Den Ursprung eines Gegenstandes, eines Tieres, einer Pflanze usw. kennen, kommt der Tatsache gleich, magische Macht über sie zu erwerben, durch die man sie nach belieben beherrschen, vermehren oder reproduzieren kann. Erland Nordenskiöld hat einige besonders eindrucksvolle Beispiele der Cuna-Indianer angeführt. Nach deren Vorstellungen ist derjenige ein erfolgreicher Jäger, der den Ursprung des Wildes kennt. Und wenn es gelingt, bestimmte Tiere zu zähmen, so deshalb, weil die Magier das Geheimnis ihrer Erschaffung kennen. Ebenso kann man ein glühendes Eisen in der Hand halten oder Giftschlangen packen, wenn man den Ursprung des Feuers und der Schlangen kennt.

Die Vorstellung, dass ein Heilmittel nur dann wirkt, wenn man seinen Ursprung kennt, ist weit verbreitet. Zitieren wir noch einmal Erland Nordenskiöld: Jedem magischen Gesang muß eine Beschwörung vorausgehen, die vom Ursprung des verwendeten Heilmittels spricht, da es sonst nicht wirkt.“ (Eliade 1988: 25)

14 Glossar

14.1 Kulturheros/heroin

Weltweit in vielen Gestalten verbreitete mythische Figur, die wesentlich an der Genese der Gesellschaft und ihrer Einrichtungen, oder auch am Entstehen der Differenz zwischen Menschen und Tieren beteiligt ist. Ein/e Kulturheros/herion lehrt die Menschen lebenswichtige Tätigkeiten (z.B. Gebären, verschiedene wirtschaftliche Tätigkeiten und Künste) und/oder verteilt Kulturpflanzen und/oder Kulturgüter an die Menschen. Die Aufteilung von bestimmten Gütern markiert in einigen Fällen Grenzen zwischen verschiedenen (ethnischen) Gruppen.

Oft hat er/sie Eigenschaften eines Tricksters, der neben den heilbringenden Einrichtungen auch Übel und Unheil in die Welt bringt. Manchmal überlisten KulturheroInnen auch andere Wesen (Götter, Ungeheuer), um den Menschen wichtige Einrichtungen (z.B. das Feuer) zu bringen. Im indianischen Amerika sind Kulturheroen oft Brüder oder Zwillinge, die im Zuge ihrer Abenteuer verschiedene Institutionen und Transformationen bewirken.

Die Figur des/der Kulturheros/heroin wird aus verschiedenen Perspektiven untersucht, z.B. in Zusammenhang mit der Verbindung von Mythos und Ritual (u.a. Agrarriten), aus vergleichender und/oder strukturalistischer Perspektive oder auch in Verbindung mit Fragen nach der sozialen Bedeutung von Mythen.

Campell, Josef 1949: *The Hero with a Thousand Faces*. New York, Pantheon.

Cunningham, Keith 1997: Culture Hero. In: Green, Thomas (Hrsg.), *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Santa Barbara/Denver/Oxford: ABC-CLIO, Vol I: 164-167.

Jensen, Adolf. E. 1951: *Mythos und Kult bei den Naturvölkern*. Wiesbaden.

14.2 Synkretismus und Hybridisierung

Hybridisierung und Synkretismus bezeichnen Prozesse der Verflechtung und Verschmelzung von unterschiedlichen Kulturen, Bedeutungssystemen, Traditionen. Der Begriff Synkretismus kommt aus der Religionswissenschaft und wird in erster Linie für religiöse Konzepte und Praktiken verwendet. Der Begriff Hybridisierung kommt aus der Biologie und wurde zunächst von der Literaturwissenschaft auf kulturelle Prozesse angewandt (Bhaktin 1981). Für Lateinamerika wurde er von García Canclini überarbeitet, der eine zeitliche Komponente (Tradition und Moderne) als weitere Ebene der Verschmelzungen in sein Modell der hybriden Kulturen miteinbezieht (García Canclini 1995).

Synkretismus und Hybridisierung erfolgen oft unter spezifischen Machtverhältnissen (etwa im Rahmen von Missionierung, Kolonialismus, Globalisierung), die in ihre Analyse miteinbezogen werden müssen. Ferner gehen sie manchmal Hand in Hand mit Prozessen von Anti-Synkretismus (Abgrenzung, Erhalten des "Reinen", "Authentischen"), die ebenfalls eine politische Dimension aufweisen können und auch in Zusammenhang mit Revitalisierungsbewegungen stehen (vgl. Stewart und Shaw 1994).

Bhaktin, Michael 1981: *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin, University of Texas Press.

García Canclini, Nestor 1995: *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis/London, University of Minnesota Press.

Stewart, Charles and Shaw, Rosalind 1994: Introduction: Problematizing Syncretism. In: Stewart, Ch. and R. Shaw (Hrsg.), *Syncretism/Antisyncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London and New York: Routledge: 1-26.

14.3 Kosmogonie

Entstehung der Welt. Die Kosmogonie wird in (Ursprungs)Mythen überliefert, sie begründet die Ordnung der Welt, ihre Gestalt, die Eigenschaften der verschiedenen Wesen und die Entstehung der Menschen. Es gibt verschiedene Modelle von Kosmogonie, die Erschaffung der Welt aus dem Nicht, aus dem Chaos, aus einem kosmischen Ei etc. (vgl. Köhler 1999).

In vielen indianischen Mythologien (z.B. im Amazonasgebiet) wird die Kosmogonie als ein Prozess von Transformationen verstanden, dem kein grundsätzlicher Schöpfungsakt vorausgeht. Die Existenz der Welt (des Universums) wird dabei als gegeben vorausgesetzt.

Die Kosmogonie erfolgt oft in mehreren Phasen, die von periodischem Weltuntergang und Welterneuerung (Eschatologie) geprägt sind (vgl. u.a. Eliade 1988), wie es z.B. in Flutmythen zum Ausdruck kommen. Diese Vorstellungen stehen oft mit einem zyklischen Zeitverständnis in Verbindung und sind im indianischen Amerika weit verbreitet (z.B. Azteken, Maya, Andenraum).

Köhler, Ulrich 1999: Kosmogonie. In: Hirschberg, Walter (Hrsg.), *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer Verlag: 216.

Eliade, Mircea 1988: *Mythos und Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

14.4 Funktionalismus

Betrachtung sozio-kultureller Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion innerhalb einer Gesellschaft. Eine Gesellschaft wird dabei als ein organisches Ganzes verstanden, als ein Gefüge von Komponenten, die miteinander verbunden sind und sinnvoll zusammenwirken. Wichtige Fragestellungen der funktionalistischen Ethnologie beziehen sich auf die Prinzipien dieses Zusammenwirkens, z.B. auf die soziale Organisation. Einzelne Aspekte einer Gesellschaft werden nicht isoliert betrachtet und als Einzelphänomene mit anderen Gesellschaften verglichen, sondern im Kontext ihres spezifischen sozialen und kulturellen Gefüges untersucht und analysiert.

Der Funktionalismus wurde mit Aspekten des Strukturalismus kombiniert (Struktural-Funktionalismus) und war lange Zeit ein zentrales Paradigma der europäischen (vor allem der britischen) Sozialanthropologie. Viele Thesen des (Struktural)Funktionalismus bauen auf den Theorien des Soziologen und Ethnologen Emile Durkheim auf, wichtige Vertreter dieser Schule sind u.a. Bronislaw Malinowski, A.R. Radcliffe-Brown, Raymond Firth.

Kritik am (Struktural)Funktionalismus bezieht sich u.a. anderem auf die holistische Betrachtung einzelner Kulturen und auf das Vernachlässigen transkultureller Interaktionen und Veränderungsprozesse.

Kuper, Adam 1975: *Anthropologists and Anthropology*. The British School 1922-1972. Harmondsworth.

Radcliffe-Brown A.R. 1952: *Structure and Function in Primitive Society*. London.