



Hans-Rudolf Wicker

**DIE GUARANÍ
IM TIEFLAND SÜDAMERIKAS**

Studien zu einer indigenen Minderheit

REIMER

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Layout und Umschlaggestaltung: Nicola Willam, Berlin
Umschlagabbildung: Santiago Mendozas Wohn- und Ritualhaus (vgl. S. 71, Abb. 13, Foto H.-R. Wicker 1991)

Druck: Prime Rate Kft., Budapest
Papier: Profi Bulk, 115 g/m²
Schriftart: Times New Roman

© 2017 Dietrich Reimer Verlag GmbH, Berlin

Alle Rechte vorbehalten
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

ISBN 978-3-496-01584-0

Gewidmet Balbino Vargas

Inhalt

Anmerkung zum Umgang mit schriftlichen Quellen	9
Danksagung	11
Einleitung	13

ERSTER TEIL: GESCHICHTE

1. Kapitel	
Ethnohistorische Suche nach den Guaraní.	27
2. Kapitel	
Christliche Ethnographie im 17. Jahrhundert: Antonio Ruiz de Montoyas Konstruktion	77
von guaranitischer Wirklichkeit	
3. Kapitel	
Tupí-Guaraní als Objekt der frühen Einübung von kulturelrelativistischem Denken	123

ZWEITER TEIL: MODERNISIERUNG UND KOLLEKTIVE RECHTE

4. Kapitel	
Landraub, Landreform und indigene Rechte	149
5. Kapitel	
Landsicherungen für guaranitische Gemeinden	183
6. Kapitel	
Cerro Akangue – ein Fallbeispiel	217

DRITTER TEIL: SOZIOPOLITISCHER WANDEL

7. Kapitel	
Guaranitische Führung im Wandel	245

8. Kapitel	
Subsistenz- versus marktorientiertes Handeln	273

VIERTER TEIL: FLEXIBLE KULTUR

9. Kapitel	
<i>Taruju</i> – der von Gottseelen erzeugte geistige Schaden, der Guaraní in den Suizid treibt	303

10. Kapitel	
<i>Tupaju</i> – der gelbe Gott. Zum guaranitischen Wahrnehmen und Nutzen von Farben	327

11. Kapitel	
<i>Ñengarete</i> – Heilige Gesänge	341

Abkürzungen	371
-------------------	-----

Glossar	372
---------------	-----

Literatur	375
-----------------	-----

Einleitung

Mit der Übernahme der Koordination des im Nordosten Paraguays wirkenden *Proyecto Paĩ-Tavyterã* (PPT) im März 1975 begann meine Beschäftigung mit den Guaraní. Zum Aktionsfeld dieses entwicklungspolitischen Projektes gehörte unter anderem der Kampf um sowie die Sicherung von Land für indigene Gemeinden. Diese in Zusammenarbeit mit einem Rechtsteam von mir geleitete Tätigkeit führte nicht nur zu Kontakten mit Protagonisten der Politik, der Verwaltung und der Justiz Paraguays, sondern auch zu Begegnungen mit den in Amambay und den angrenzenden Departementen ansässigen Paĩ-Tavyterã, Mbyá und Ava-Guaraní. Die sechs in Paraguay verbrachten Jahre dienten freilich nur beschränkt dem wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn. Die Zeit stand vielmehr im Zeichen des Lernens sowie des Sammels von Kenntnissen, die mithalfen, die gesteckten entwicklungspolitischen Ziele zu erreichen. So gehörte das Meistern der Guaranísprache zu den Voraussetzungen, um den Zugang zu den monolingualen Indigenen zu finden. Trotz der je mehrwöchigen Aufenthalte in Häusern von Führern in Tavamboae, Pirary und Yvypyte dauerte es ein halbes Jahr, bis mir diese komplizierte Sprache einigermaßen geläufig war – und es verfloss ein Jahr, bis sich nächtliches Träumen in Guaraní einstellte. Zum Erkunden gehörten zudem Besuche in allen der damals bekannten *Tekoha*, den Orten des Seins der Guaraní (s. Kapitel 5). Im Kontakt mit indigenen Gemeinden und deren Führern wurden jene Strategien ausgehandelt, die ihnen zu ihrem Land verhelfen und letztlich

ihre Existenz sichern sollten. Die in dieser Zeit anfallenden Studien bezogen sich mehrheitlich auf Landfragen. Mittels Feldaufenthalten wurden jene Daten (Siedlungsgeschichte, Zensus, Sozialstruktur, Besitzverhältnisse) erhoben und zu Expertisen verarbeitet, die Landforderungen von Indigenen zu stützen vermochten.

Gelegenheiten zur Durchführung eigentlicher ethnologischer Studien ergaben sich erst nach meinem Ausscheiden aus dem *Proyecto Paĩ-Tavyterã* im Jahr 1981. Schnell einmal zeigte sich, dass für solch wissenschaftliches Tun die früher erworbene Sprachkompetenz, die Teilhabe an einem zwar kurzen, jedoch äusserst intensiven Teil der guaranitischen Geschichte sowie die langjährige Bekanntschaft mit religiösen und politischen Führern sich für einen schnellen und unverkrampften Zugang zu den *Tekoha* als fundamental erwiesen. 1987 kehrte ich in die Region Amambay zurück, wenn auch nur für einen knappen Monat. 1991 startete ich eine Suizidstudie (s. Kapitel 9), 1992 führte ich eine Gruppe von Studierenden der Universität Bern für eine längere Forschung zu den Guaraní, 1993 und 1997 begab ich mich abermals für mehrere Wochen ins Feld. 1999 begleiteten mich erneut Studierende für mehrere Monate dorthin. Die Forschung führte uns dieses Mal in die südlichen Gefilde der Paĩ-Tavyterã, nämlich in die *Tekohas* Tavyterã, Mba'e marangatu, Piraymi und Itaju. Weitere Feldaufenthalte ergaben sich in den Jahren 2006, 2007 und 2010. Es war dies die Zeit, während der hauptsächlich *Ñengarete* – heilige Gesänge – aufgezeich-

net und Sprachstudien vorangetrieben wurden (s. Kapitel 11).

Das vorliegende Buch dient der Präsentation von Forschungsergebnissen, die – so zumindest meine Sicht – den Rahmen üblicher ethnologischer Tätigkeit in mehrfacher Hinsicht sprengen. Erstens mit Blick auf den Langzeitaspekt der Forschung. Zweitens hinsichtlich der bewusst gesuchten Verschränkung von Theorie und Praxis. Und drittens in Bezug auf die analytische Tiefe, die in der Behandlung einzelner Themen angestrebt wird. Der Erläuterung dieser Faktoren dienen die folgenden Zeilen.

Langzeitforschung

Für die sich über vier Jahrzehnte hinziehende Beschäftigung mit den Guaraní ist die Bezeichnung Langzeitforschung angebracht. In dieser Phase bewegten sich meine Untersuchungen zu den Guaraní weg von einfacheren und hin zu komplexeren Themen. Im übertragenen Sinn simpler waren die Studien der Jahre 1975 bis 1981 insofern, als diese auch ohne vertiefte Guaraníkenntnisse realisiert werden konnten. Ein einfaches Guaraní genügte vorerst, um in indigenen Gemeinden mit Führern zu kommunizieren und um jene harten Daten zusammenzutragen, die für das Erstellen von Expertisen mit Blick auf Landsicherungen gefragt waren. Alltagsguaraní genügte freilich nicht, um die mit Ethik, Religion, Mythen oder Ritualen angereicherten Themen zu ergründen. Da solche Felder gewöhnlich mit kognitiven und semantischen Ordnungen durchzogen sind, setzt deren Erforschung eine gemeinsame und geteilte Sprache voraus; ein Guaraní folglich, das weit in die Geschichte und die Philosophie der Indigenen hineinführt. Hält man sich darüber hinaus vor Augen, dass – wie später zu zeigen sein wird – nicht nur Indigene ihre eigene Sprache – und den Sprechakt als solchen – hochhalten, sondern dass bereits jesuitische Missionare im 17. Jahr-

hundert (s. Kapitel 2) das Guaraní ausserordentlich wertschätzten und moderne Anthropologen dies auch heute noch tun, so wird nachvollziehbar, dass ich mich erst an das Beforschen von solch komplexen Themen heranwagte, nachdem eine intensivere Auseinandersetzung mit der indigenen Sprache stattgefunden hatte. So sind die Kapitel des zweiten und dritten Teils im vorliegenden Sammelwerk mehr der frühen beziehungsweise der „einfacheren“ Studienphase zuzuordnen, während die Kapitel der beiden anderen Teile aufgrund der Tatsache, dass sie beträchtliche Sprachkompetenz voraussetzen, erst einer späteren, um nicht zu sagen einer reiferen Phase angehören. Angesichts solcher Zusammenhänge ist Langzeitforschung als fortschreitender Lernprozess zu verstehen. Dies als Voraussetzung dafür, dass sich für das Untersuchen kultureller Phänomene semantische Türen erst öffnen müssen. Sprache ist – wie bereits andere vor mir festgestellt haben – der Schlüssel zum Verständnis von Kultur im Allgemeinen und zum Erforschen von guaranitischen „Sein“ im Besonderen.

Praxisgeleitetes Forschen

Eine weitere, meine Guaranístudien durchziehende Konstante lässt sich mit „praktischem Zugang zum Untersuchungsfeld“ beschreiben. Von Beginn weg wurde ich den Guaraní als jener *Antropólogo* vorgestellt, der sich nicht nur persönlich um ihre Landprobleme kümmern, sondern zusammen mit seinen Mitstreitern (Juristen, Mediziner, Krankenpflegerinnen, Agronomen, Pädagogen) auch nach Verbesserung ihrer Lebensumstände suchen würde. Obwohl in den Sozialwissenschaften Grundlagen- und angewandte Forschung nach wie vor als sich gegenseitig ausschliessend behandelt werden, weicht diese duale Denkweise doch langsam – um mit Bourdieu (1976: 139–202) zu sprechen – einer Praxeologie, in der sich objektivistische und subjektivistische Prinzipien als Teile eines einzigen, sich ergän-

zenden Wahrnehmungs- und Handlungssystems erweisen. Auf den vorliegenden Fall bezogen dürfte zutreffen, dass es die prekäre Situation, in der sich die Guaraní zu Beginn der 1970er Jahre befunden haben, nicht erlaubt hätte, sich ihnen zwecks Wahrung sogenannt objektiver Erkenntnisgewinne in „reiner“ Forschungsabsicht zu nähern.

Neben ethischen lassen sich andere Gründe auflisten, die für eine praktische Methodologie sprachen. Allein die damals in fast allen indigenen Gemeinden gefühlten und von deren Führern auch denunzierten Landkonflikte brachten das Team des *Proyecto Paĩ-Tavyterã* dazu, innerhalb kurzer Zeit alle indigenen Gemeinden zu orten und aufzusuchen – mehrere Dutzend *Tekoha* demnach, die sich auf einer Fläche grösser als die Schweiz verteilten. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass die existenziellen Bedrohungen, denen Indigene zu jener Zeit ausgesetzt waren, das Erkenntnispektrum weitgehend bestimmten. Nicht nur führte uns die sichtbare Not zu den Guaraní hin, die besondere Situation zwang uns auch, das nichtindigene Umfeld in die Analyse mit einzubeziehen. Auch waren es praktische Gründe, die uns motivierten, das soziale Leben jeder einzelnen Gruppe genauer verstehen zu wollen, prägten soziale Zustände doch massgeblich die Einschätzung und Handhabung von Landkonflikten. Vereinfacht lässt sich sagen, dass Landsicherungsversuche, die zusammen mit geeinten und gut geführten Gruppen initiiert wurden, wesentlich leichter einem erfolgreichen Ende zugeführt werden konnten, als solche von Gemeinden, die mit schwerwiegenden internen Konflikten beziehungsweise mit schwachen, unter sich zerstrittenen Führern zu kämpfen hatten (s. Kapitel 5). Um entwicklungspolitische Interventionen zum Erfolg zu führen, war ethnographisches Wissen folglich unabdingbar, und dies unabhängig davon, ob sich die Praxis auf rechtliche Fragen, auf medizinische und landwirtschaftliche Hilfe oder gar auf Alphabetisierung bezog.

Selbstverständlich haben sich mit Austritt aus dem Projekt eingespielte Rollenerwartungen nicht einfach verflüchtigt. Auch während späterer Besuche konnte ich die Augen vor Problemen, denen sich Guaraní ausgesetzt sahen, nicht einfach verschliessen. Als ich zum Beispiel um die Jahrhundertwende in Itaypavusu und Jakaira auf versuchten Landraub von Seiten lokaler *Caudillos* stiess, organisierte ich aus dem Stand heraus einen Rechtsbeistand, um die Angriffe abzuwehren. Sinnvoll schien mir auch, vor Ort jene *Indigenistas* zu unterstützen, die sich um Landtitel für indigene Gemeinden bemühten (s. Kapitel 4) oder sich im Feld der Gemeindeentwicklung betätigten (s. Kapitel 6). Verständlicherweise zeigten Indigene – insbesondere älter werdende Führer – auch eine gewisse Mühe, in mir jenen Anthropologen zu sehen, der sich von praktischer Hilfe abkoppeln will, um künftig allein guaranitische Kultur zu untersuchen. Sogar während meiner letzten, mehr als zwei Jahrzehnte nach Austritt aus dem *Proyecto Paĩ-Tavyterã* getätigten Besuche – einer Phase, in der ich mich vor allem für guaranitische Religion und Rituale interessierte – unterbreiteten mir Führer *Proyectos*, für deren Umsetzung sie externe Hilfe benötigten.

Beide Herangehensweisen – die praxeologische und die objektivistische – haben ihre Berechtigung, wobei auch beide Vor- und Nachteile nach sich ziehen. Die praxeologische Methodik zielt auf die Breite hin; insofern nämlich, als sie aufgrund der vielfältigen Kontakte in praktisch allen bekannten Guaraní-Gemeinden zu jenem Wissen führte, das für die erfolgreiche Umsetzung entwicklungspolitischer Programme Voraussetzung war. Tiefe wiederum äussert sich in jener wissenschaftlich bedeutsamen Information, die über bereits Bestehendes hinausreicht und neue Analysen ermöglicht. Sie resultiert weniger aus dem Sich-Bewegen in grossen Netzwerken als vielmehr in Kontakten zu gut informierten, an der eigenen Geschichte interessierten Indigenen.

Der Wechsel von einem „breiten“ zu einem „tiefen“ Ansatz bringt freilich als unbeabsichtigte Nebenwirkung eine massive Schrumpfung des Begegnungsradius mit sich. Grund dafür ist, dass jene *Indigenistas*, die sich im praktischen Sinn mit den Guaraní beschäftigt haben, alle Gruppen und Gemeinden zu kontaktieren suchten, unabhängig davon, wie weit entfernt vom Standort des *Proyecto Paĩ-Tavyterã* diese auch siedelten und wie schwierig sie auch zu erreichen waren. Für spätere Besucher, die sich nicht mehr dem „breiten“ Ansatz verpflichtet fühlten, gilt dies nicht mehr. Leicht lässt sich beobachten, dass sich die Zahl besuchter Gemeinden kontinuierlich verringerte. Insbesondere die entfernten, nur schwer zugänglichen *Tekoha* fallen zusehends dem Vergessen anheim, während die leicht erreichbaren – vor allem jene, die in der Nähe von Überlandstrassen angesiedelt sind – von häufigen Besuchen zu berichten wissen. Es ist auch für mich unrühmlich eingestehen zu müssen, dass sich Gruppen aufzählen lassen, die von mir während mehr als dreissig Jahren nicht mehr aufgesucht worden sind. Dies aus dem einfachen Grund, weil mich kein „praktisches Anliegen“ mehr in deren Gebiete geführt hat; und auch, weil es um einiges bequemer ist, in leicht erreichbaren Gemeinden zu forschen.

Zur Stellung der Guaraní und der guaranitischen Sprache

Unter Guaraní getätigte entwicklungspolitische Arbeiten und anthropologische Forschungen werden – was nicht weiter erstaunt – durch die besondere Stellung beeinflusst, die dieser ethnischen Gruppe in der lateinamerikanischen Geschichte zukommt und die sie bis heute gegenüber dem Staat und in der Gesellschaft einnimmt (s. Kapitel 1). Zwar bilden Indigene in Paraguay ebenso eine verschwindend kleine Minderheit wie solche in Brasilien, Argentinien und im bolivianischen Tiefland. Im Unterschied zu Auto-

chthonen in den Nachbarländern wird paraguayischen Guaraní jedoch in der Kolonial- und späteren Nationalgeschichte eine gesellschaftskonstituierende und identitätsbildende Rolle zugeschrieben. Der Grund für diese Sonderstellung findet sich in der Tatsache, dass sich in Paraguay neben Spanisch Guaraní als zweite Nationalsprache zu behaupten vermochte. Dieser in Bezug auf die Länder der Amerikas einzigartige *Bilinguismo* reduziert die soziale Distanz zwischen einzelnen Gruppen, zumal zwischen Guaraní und benachbarten *Campesinos*, bilden Guaraní und *Jopara* – die guaranitisch-spanische Mischsprache – doch zumindest in Ostparaguay die Grundlage jeglicher Interaktion.

Diese besondere Sprachsituation bringt es mit sich, dass Aussenstehende sich zwar den Chaco-Indianern sowie den Autochthonen Argentiniens, Boliviens und Brasiliens in Spanisch beziehungsweise in Portugiesisch nähern können, nicht jedoch den paraguayischen Guaraní. Tun sie es trotzdem, erscheinen sie in den Augen der Aufgesuchten als unwissend oder gar als dumm. Nicht zufällig ist deshalb – wie auf den folgenden Seiten zu zeigen sein wird –, dass anthropologische Forschungen unter den Guaraní seit jeher entweder von Paraguayern selbst durchgeführt worden sind, oder aber von Auswärtigen, die sich diese spezifische indigene Sprache angeeignet haben. Der Vergleich mit Jesuiten drängt sich auf, die, als sie vor vierhundert Jahren die Guaraní zu missionieren begannen, zuerst einmal deren Sprache erlernt haben (s. Kapitel 2). Vor dem Hintergrund dieser Konstellation wirkt Sprachkompetenz – um mit Anthony Giddens (1984: 162–193) zu sprechen – strukturierend, nämlich befähigend und einschränkend zugleich: Das Einüben der Guaranísprache und das Verstehen von entsprechenden Bedeutungssystemen befähigen nicht nur zum Ausweiten von Kommunikations- und Handlungsspielräumen, sie prägen auch in eindrucklicher Weise die entwicklungspolitische Sphäre und das Forschungsambiente mit. Sichtbar wird

dies in den folgenden Kapiteln: Ob Jesuitenmission, Landrechte, indigene Führung, sozialer Wandel, Suizid oder Religion, es wird sich kaum ein Thema finden lassen, das unter Ausschluss guaranitischer Semantik erfolgreich analysiert werden könnte. Andererseits jedoch – und dies ist die negative Seite im Strukturierungsprozess – wirkt Forschung, in der Sprachsemantik als wichtiges methodisches Instrument gewertet wird, auf den Kreis jener einschränkend, die keinen Zugang zum Guaraní haben.

Positionierung

Bevor die einzelnen Kapitel zur Sprache kommen, sei eine letzte Bemerkung erlaubt. Wie bestens bekannt, ist der Übergang von einem mehr „modernen“ zu einem mehr „postmodernen“ Wissenschaftsverständnis mit einem Paradigmenwechsel verknüpft, der insbesondere in den Sozial- und Geisteswissenschaften sichtbar wird. Begünstigte die modernistische Weltansicht einen analytischen Wissenschaftsstil, so brachte die Postmoderne den interpretativ-narrativen Modus hervor. Der diesen Wandel begründende Zeitgeist findet sich in jenen Flexibilisierungsszenarien, die nationalstaatlich organisierte Gesellschaften instabiler machen und diese immer stärker in die Abhängigkeit von transnational beziehungsweise global organisierten Netzwerken führen. Fortschreitende Globalisierung auf der Ebene des ökonomischen Handelns und die sich ausbreitende Universalisierung im Bereich des Normativen führen – wenn auch nur indirekt – zu einer deutlichen Schwächung des analytischen Denkens, wofür nicht zuletzt die ansteigende Komplexitätsdichte verantwortlich zeichnen dürfte. So scheint es heute unvorstellbar, Themen so umfassend und mit solcher Tiefe behandeln zu wollen, wie dies Karl Marx mit Kapitalismus, Emile Durkheim mit Gesellschaft und Claude Lévi-Strauss mit dem menschlichen Geist getan haben. Themen dieser Art sind heute

mehrheitlich an die Evolutionswissenschaften, an die Neurologie und an die Gentechnik delegiert, während sich Forschende der Sozial- und Geisteswissenschaften mit dem Beschreiben von direkt Erfahrbarem begnügen, sie folglich die dem Gesellschaftlichen eigenen Oberflächen schon gar nicht mehr zu durchdringen suchen.

Wie leicht festgestellt werden kann, bin ich in meinem Wissenschaftsverständnis gewissermaßen in der „Moderne“ steckengeblieben. Das Dekonstruieren – das beliebteste und praktisch einzige methodologische Instrument von Postmodernisten – bleibt mir solange suspekt, als nicht aufgezeigt wird, welcher Ideologie diese Bewegung zudient, beziehungsweise, was aus den Trümmern einer dekonstruierten Realität heraus an Neuem entsteht. So arbeite ich mit Kategorien, die postmodernistischen Protagonisten zufolge längst Teil der Wissenschaftsgeschichte sein sollten, da sie jenen Holismus insinuierten, den es so in Wirklichkeit nicht gibt. Zu diesen Begriffen gehören Kultur, Ethnie, Gemeinschaft, Nation und andere mehr; Kategorien folglich, die über das Individuum hinaus auf Kollektive verweisen. Ich werde generische Begriffe wie Guaraní, Paĩ-Tavyterã, Mbyá und andere verwenden, ohne dem Druck nachzugeben, diese über etymologisches Erklären und historisches Einordnen hinaus immer wieder neu dekonstruieren zu müssen. Fest steht, dass Guaraní und andere Indigene als eigenständige Subjekte beziehungsweise als real existierende ethnische Minoritäten nach Anerkennung streben; als Gruppen folglich, die sich innerhalb ihres jeweiligen nationalen Kontextes um Autonomie, um eigene Identität sowie um eine bessere Zukunft bemühen. Im Versuch des Nutzens von Ressourcen ideeller, materieller und sozialer Natur greifen sie je nach Kontext auf lokale, nationale und transnationale Quellen zurück, was die Basis für analytische Annäherungen schafft. Allerdings mündet dieses Vorgehen nicht, wie vielleicht erwartet werden könnte, in eine Monographie alten Stils, sondern in ein Aneinan-

derreihen von Abhandlungen, deren Ausgangspunkt jeweils die Guaraní oder aber Teile ihrer Lebenswelt, ihrer sozialen Realität oder ihrer Kultur bilden. Der ausufernden Beschreibung, welche die Oberfläche des medial vermittelten Faktischen nicht zu durchstossen vermag, ziehe ich die in die Tiefe führende Analyse vor.

Das sich über Jahrzehnte hinziehende Forschen, das Verknüpfen von Theorie und Praxis, der Rückgriff auf klassische Analyseformen und das Generieren von emischen Einsichten, die sich nicht zuletzt über die Guaranísprache erschliessen lassen, zeichnen – so meine eigene Wertung – die folgenden Studien aus.

Zu den Kapiteln

Die ersten drei der im vorliegenden Buch gesammelten Aufsätze sind historisch ausgerichtet. Behandelt werden Eroberung und Missionierung sowie die komplexe Gemengelage, welche aus der Interaktion von guaranitischen Gruppen mit ihren Konquistadoren entstand. Da Indigene des lateinamerikanischen Tieflandes über Jahrhunderte hinweg über keine eigene Stimme verfügt haben und sie aus diesem Grund heute fast nur über den Nachlass ihrer Eroberer sichtbar gemacht werden können, sind entsprechende Quellen mit besonderer Vorsicht auszuwerten.

Das **erste Kapitel** ist der Ethnogenese gewidmet. Gezeigt wird, welche Wege ostparaguayische und südbrasilianische Guaraní durchlaufen haben, bis sie gegen Ende des 19. Jahrhunderts als ethnische Gruppen mit je eigener Charakteristik und eigenem Namen in der Literatur erschienen. Die während der Zeit der Feuer- und Schwertpolitik gesetzten positiven (Carios als tapfere Krieger und als willige Nahrungslieferanten) und negativen (Kannibalen, Verkäufer von Frauen) Zuschreibungen werden ebenso behandelt wie die Formen von versuchter Unterwerfung mittels des Einforderns von *Servicios*

durch die Eroberer im Sinne der *Encomienda*. Frühe Klassifizierungen, wie sie sich insbesondere in Werken von Söldnern finden, werden diskutiert. Im 17. und 18. Jahrhundert sind sodann jesuitische Quellen hilfreich, um ein differenzierteres Bild der Guaraní entstehen zu lassen. In gewolltem Kontakt mit Guaraní und der Eingeborenen-sprache mächtig, erstaunt es nicht, dass sich in jesuitischen Schriften nicht nur Hinweise zu *Costumbres* der Guaraní finden, sondern auch Belege hinsichtlich sprachdialektaler Eigenheiten. In diese Zeit fallen sodann die Aufteilung der Guaraní in Mestizen – die spätere rurale Bevölkerung Paraguays – und Waldlandindianer sowie die Genese der drei grösseren, heute noch existierenden Guaranígruppen. Der letzte Teil des Kapitels ist dem forcierten Wandel gewidmet, den die verbleibenden Guaraní trotz einem in Abgeschiedenheit geführten Leben unter dem Druck nationaler Gesellschaften zu ertragen hatten.

Im **zweiten Kapitel** wird versucht, durch jesuitische Quellen hindurch einen Blick auf die Guaraní und deren Kultur zu werfen, wobei die schriftlichen Erzeugnisse jener Missionare im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden sind. Die Analyse lebt von der Einsicht, dass die in Spanisch abgefassten Schriften erkennbar autozensuriert und vorurteilsbeladen sind, mussten diese doch den Kirchenoberen unterbreitet werden. Die in Guaraní verfassten Texte hingegen vermitteln, da den Ordensbrüdern zufolge nicht „barbarische Kultur“, sondern „unverdorbene Sprache“ zur Diskussion steht, ein sachlicheres und objektiveres Bild von Indigenen.

Eingangs des Kapitels wird die besondere Stellung beleuchtet, die Antonio Ruiz de Montoya innerhalb der kleinen Gruppe anthropologisch tätiger Ordensbrüder der Kolonialzeit zukommt. Montoya führte die jesuitische Missionierung der Guaraní von Guaira an, quasi nebenbei lernte er deren Sprache und verfasste

neben dem *Tesoro* – einem erweiterten spanisch-guaranitischen Wörterbuch – auch andere Schriften in und zu den Guaraní. Sowohl Montoyas missionarisches Wirken als auch sein besonderes Interesse an der indigenen Sprache werden erläutert. Ebenso werden von Jesuiten verfasste Jahresberichte, in denen sich ethnographische Daten finden, ausgewertet. Unter diesen sticht Diego Ferrers *Carta anual* zu den Itatín aus dem Jahre 1633 besonders hervor. Im Zentrum des Kapitels steht sodann der Versuch, mittels der in Guaraní verfassten Schriften einen Teil der sozialen und kulturellen Wirklichkeit der Indigenen zu beleuchten. Ein erstes Beispiel handelt von Seinskategorien der Guaraní, sofern sich diese über das im *Tesoro* gesammelte Vokabular erschliessen lassen. Semantische Muster nehmen Konturen an, wie sie in der guaranitischen Sozialphilosophie und Religion noch heute gebräuchlich sind. Im zweiten Beispiel werden Begriffe und Szenarien zusammengestellt, die den Kern von Initiationsritualen junger Frauen erkennen lassen. In diesem Zusammenhang finden sich auch auf Schwangerschaft und Geburt bezogene Tabus, die insbesondere werdende Väter zu befolgen hatten. Es ist dies eine erste Beschreibung dessen, was Jahrhunderte später *Couvade* (Männerkindbett) genannt wird. Das dritte Beispiel handelt vom guaranitischen Verwandtschaftssystem. Bisher unbeachtet blieb, dass Jesuiten gleich in zwei unterschiedlichen Quellen vollständige Listen von Verwandtschaftstermini hinterlassen haben, und zwar sowohl solche der denotativen als auch solche der klassifikatorischen Art. Mit Hilfe dieser Listen lassen sich Verwandtschaftsordnungen und Heiratsysteme eruieren. Gezeigt wird in diesem Kapitel, dass Jesuiten kraft ihres sprachlogischen Zugangs zu den Guaraní weit mehr ethnographische Information zurückgelassen haben als andere damalige Zeitzeugen.

Gegenstand des **dritten Kapitels** sind jene Tupinambá – Guaraní der brasilianischen Küste – die Mitte des 16. Jahrhunderts im frankophonen Europa aufgrund besonderer kolonialgeschichtlicher Umstände zum Objekt jenes kulturellrelativistischen Denkens mutierten, das viel später in Rousseaus *Edlem Wilden* seinen Höhepunkt finden sollte. Hintergrund des damaligen Geschehens waren einerseits die Hugenottenkriege und andererseits der Versuch Frankreichs, sich im portugiesischen Brasilien ein eigenes Gebiet zu sichern. Gezeigt wird, dass dieses politische Projekt französische Aufmerksamkeit auf die Tupinambá lenkte. So mussten brasilianische Indigene 1550 zu Ehren Heinrichs des Zweiten und Katharinas von Medici in Rouen ein Dorf bauen und darin zur Belustigung aristokratischer Besucher „wildes Leben“ vorführen. Dortselbst sammelte Montaigne auch Material für seinen berühmten Essay *Des Cannibales*, wodurch Tupinambá in der entstehenden kulturellrelativistischen Philosophie einen prominenten Platz zugewiesen erhielten. Gestützt wurde diese Diskurslinie durch Theologen – mehrheitlich Hugenotten –, die in Brasilien das Projekt einer „französischen Antarktis“ vorantreiben sollten und die nach ihrer Rückkehr ausführliche Monographien zu den Tupinambá verfassten. Es ist dies die Geburtsstunde der modernen Ethnographie. Das Kapitel wird abgeschlossen mit dem Hinweis auf eine gegen Ende des 16. Jahrhunderts entstandenen, insbesondere von Teodor de Bry vorangetriebene calvinistische Ikonographie, zu deren wichtigstem Objekt kannibalische Tupinambá gemacht wurden. De Brys relativierendes Genre findet in der Vermengung von Wildem und Zivilisiertem seinen höchsten Ausdruck.

Der zweite Teil der Aufsatzsammlung handelt von der Entwicklung indigener Rechte in Paraguay sowie von Landsicherungen zugunsten guaranitischer Gruppen. Da diese Themen bisher – so meine Sicht – wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit gefunden haben, sind ihnen ebenfalls drei Kapitel gewidmet.

Kapitel vier ist vorrangig normativer Natur. Die Entstehung und der Wandel von Landrechten im sich formierenden paraguayischen Staat werden beleuchtet. Auf eine Phase isolationistisch begründeter Autarkie, in der Land zu fast hundert Prozent in Staatsbesitz übergang, folgt nach dem grossen Krieg (1864–1870) eine Privatisierungswelle, benötigte der bankrotte Staat für Schuldentilgungen und den Wiederaufbau des Landes doch beträchtliche Mittel. Die entstehenden, vorwiegend extensiv bewirtschafteten Latifundien wuchsen sich für die in relativer Abgeschiedenheit lebenden Waldlandindianer vorderhand nicht zu einer existenziellen Bedrohung aus. Dies sollte sich gegen Mitte des 20. Jahrhunderts hin ändern. Durch die damals erstmals in Agrarverfassungen auftauchende Forderung nach „rationaler“ Bewirtschaftung wurden Latifundisten gezwungen, Teile ihrer Immobilien abzustossen und verbleibende Flächen intensiver zu bewirtschaften. Auf den mittelgrossen (bis hunderttausend Hektaren) und kleinen (bis zehntausend Hektaren) Grossgrundbesitzern gerieten Indigene nun sukzessive unter Vertreibungsdruck. Obwohl die zu Beginn der 1960er Jahre verabschiedeten Landreformgesetze auf *Campesinos* zielten und Indigene nur in einem einzigen Nebenartikel Erwähnung fanden, diente das damalige Regelwerk als wichtige – und einzige – Referenz mit Blick auf die ab den 1970ern erfolgreich durchgeführten Landsicherungen für indigene Gruppen. Mit dem 1981 verabschiedeten Indianerstatut 904 (*Ley para Comunidades Indígenas*) wurden sodann erste Rechtsunzulänglichkeiten ausgemerzt. Indigene erhielten nicht nur erstmals staatliche Anerkennung, sie wurden auch mit Rechten auf ihren Lebensraum ausgestattet. Mit der gesetzlich festgelegten Prozedur kann von nun an Land als Kollektiveigentum auf die Gemeinden übertragen werden. Mit der Ratifizierung der ILO-Deklaration 169 und der 1992 revidierten Verfassung wurden indigene Rechte sodann ausgedehnt, und es entstand eine eigentliche staat-

liche Minoritätenpolitik. Im Schlussteil des Kapitels wird deren Umsetzung kritisch beleuchtet.

In **Kapitel fünf** werden jene Landabsicherungen erläutert, die zu Beginn der 1970er Jahre auf Verlangen und zum Vorteil indigener Gemeinden eingeleitet wurden. Der vom *Proyecto Paĩ-Tavyterã* zu Beginn seiner Tätigkeit durchgeführte Survey gibt erstmals detailliert Aufschluss zu den in Nordostparaguay zerstreut siedelnden Guaraní, zu deren prekären Lebensbedingungen sowie zum ansteigenden Vertreibungsdruck. Gezeigt wird sodann, wie unter Bezugnahme auf Landreformgesetze erste Landsicherungen getätigt werden konnten, wobei zwecks Öffnung von Rechts- und Administrationswegen vorab einfachere (Gemeinden auf Staatsland) und später komplexere Fälle (Gemeinden auf Privatland) angegangen wurden. Landabsicherungen, die sich aus Anspruchsbelegen, Vermessungen und Prozessen staatlicher Verrechtlichung zusammensetzten, stellten sich als wirksames Mittel dar, um indigene Gruppen in die Lage zu versetzen, ihre Situation selbst zu verbessern – kurzfristig wirtschaftlich und sozial, mittelfristig auch gesellschaftlich. So drängten sie, was abschliessend erläutert wird, auf das Sanieren von unvollständigen oder unkorrekt durchgeführten Landvermessungen, auf das Ausweiten eigener Territorien sowie schliesslich auf das definitive Überschreiben derselben auf ihre Namen entlang des Gesetzes 904.

Befunde der beiden vorangehenden Abschnitte werden im **sechsten Kapitel** am Beispiel von Cerro Akangue zusammengeführt. Es handelt sich um eine grössere Paĩ-Gruppe, die vor der Landsicherung auf einem halben Dutzend *Estancias* (Viehzuchtbetrieben) zerstreut lebte. Die Siedlungssituation erschwerte das Beharren auf der sogenannten „tatsächlichen Besiedlung“ – der Rechtsbasis jeder Landsicherung – erheblich, fehlte aus juristischer Sicht doch die Einheit der Materie. Auch fiel es der heterogenen

Paĩ-Gruppe schwer, sich selbst auf eine Lösung zu einigen, was unter anderem erklärt, weshalb ein erster Landsicherungsversuch scheiterte. Schliesslich sammelte sich die Gemeinde hinter ihrem angesehenen politischen Führer, der gleich die gesamte Immobilie jenes paraguayischen Eigentümers einzufordern vorschlug, auf der er selbst mit seiner Familie lebte. Trotz den offensichtlichen Schwächen, die dem Vorschlag anhafteten, liess sich die Landsicherung durchsetzen, und dies nicht zuletzt deshalb, weil sich der Eigner mit seiner aggressiven – und illegalen – Abwehr jegliche Sympathie in der Öffentlichkeit verscherte. Beispielhaft führt Cerro Akangue vor Augen, was eine schwierige Landsicherung unter Guaraní auszulösen vermag. Innerhalb kurzer Zeit füllte sich das Territorium mit Zuzüglern aus umliegenden *Estancias*. Die Gemeinde reformierte Führungsstrukturen und revitalisierte Rituale, sie baute die Subsistenzwirtschaft aus und als erste Guaranígemeinde überhaupt ergänzte sie die Kleinviehzucht mit Grossviehhaltung. Seit langer Zeit verfügt die Gemeinde nun über die juristische Persönlichkeit und den kollektiven Landtitel, sie führt Schulen und sie ist stolz auf einen eigenen Ordnungsdienst. Innerhalb von zwei Jahrzehnten nach der Landvermessung mutierte Cerro Akangue zu einer eigentlichen Vorzeigegemeinde.

Bereits im vierten Kapitel wird auf tiefgreifende Veränderungen hingewiesen, die frei lebende Guaraní ab der Wende zum 19. Jahrhundert erfahren haben. Zu diesen gehören die Übernahme des Streusiedlungstyps sowie von spanischen Vor- und Familiennamen. Im dritten Buchteil wird nun jener Wandel thematisiert, den Guaraní ab Mitte des 20. Jahrhunderts verzeichnen, wobei Landsicherungen als Strukturierungen verstanden werden, die indigene Gemeinden in ein Vorher und in ein Danach teilen.

Kapitel sieben ist der guaranitischen Führung gewidmet. Den Ausgangspunkt der Analyse bilden jene Führer in gesetztem Alter, die ihre

Sozialisierung in einer Zeit erfahren haben, als Latifundien sukzessive durch moderne Agrar- und Viehzuchtbetriebe ersetzt wurden. Diese in den 1970ern nach wie vor aktive Riege sah sich durchwegs dem „alten Sein“ – der Tradition – verpflichtet, und sie teilte sich auf in religiöse Führer (*Tekoha ruviva, Pa'i*), die ihre Leute mit Mythen, mit religiös fundierter Ethik und mit Ritualen versorgten, und in politische Führer (*Mburuvixa*), die für das Aufrechterhalten der Ordnung nach innen und für die Organisation der Verteidigung nach aussen verantwortlich zeichneten. Es waren diese älteren Gruppen- und Gemeindevorsteher, die mit Vehemenz für kulturelle Eigenständigkeit einstanden und eigenes Land einforderten. So wichtig sie für den Landkampf aber auch waren, so überfordert erwiesen sie sich nach getätigten Landvermessungen, die sich neu konstituierenden Gemeinden zu führen. Es waren ältere Führer, die entgegen eigener Ankündigung begannen, illegal Edelholz zu verkaufen, was sich in der Mehrheit der landrechtlich gesicherten Gemeinden zu massiven sozialen und politischen Verwerfungen auswachsen sollte. Der Bedarf nach einer neuen Vorsteherriege war offensichtlich; nach jungen religiösen Führern demnach, die tradierte ethische Prinzipien zu Leitlinien ihres eigenen Tuns erhoben, und nach jungen politischen *Líderes*, die nicht mehr die grossen, nach aussen hin zerfliessenden Orte des Seins, sondern die auf gesicherten – und begrenzten – Territorien lebenden, sich neu formierenden Gemeinden zur Referenz ihres Handelns machten. Und die sich zudem in die Lage versetzt sahen, mittels partizipativer Verfahren neue Bedürfnisse zu erkennen und deren Erfüllung anzustreben. Die Analyse zeigt, dass in einigen Gemeinden dieser Wandel hin zu basisorientierter Führung sehr schnell, in andern erst mit zeitlicher Verzögerung und bei dritten nie eigentlich erfolgt ist. Nur in jenen Gemeinden, die den Wandel auf Führungsebene im positiven Sinne schafften, konnten Konsolidierungen erzielt und wirtschaftliche Kräfte freigesetzt werden.

In **Kapitel acht** steht Wirtschaftliches zur Diskussion. Es ist dies eine Sphäre, deren Entfaltung sich – auf Gemeinden der Paĩ-Tavyterã bezogen – ebenfalls in eine Phase vor und eine solche nach der Landsicherung unterteilen lässt. Bis in die 1970er Jahre hinein praktizierten Guaraní traditionelle Ökonomie (Brandrodungsfeldbau, Sammelwirtschaft, Jagd, Fischfang), die bisweilen mit bescheidenen Einkünften aus Tagelohnarbeit auf umliegenden *Estancias* ergänzt wurde. Eingangs wird auf die Art verwiesen, wie sich die auf Selbstversorgung gründende Wirtschaftsweise in der guaranitischen Semantik widerspiegelt. Im Guaraní-Vokabular fehlt letztlich jene abstrakte Begrifflichkeit, die eine auf Lohnarbeit gründende Marktwirtschaft voraussetzt. Mit Beispielen wird erläutert, weshalb extern und intern induzierte Versuche, indigene Gemeinden in lokales Marktgeschehen einzubinden, mit dem Ziel, sie am Fortschritt teilhaben zu lassen, zum Scheitern verurteilt waren. Bleibt als Schlussfolgerung, dass zumindest hinsichtlich der zur Diskussion stehenden Guaranígemeinden „Entwicklung“ nur über den Ausbau von Subsistenzbereichen zu erlangen war; über die Intensivierung jener produktiven Tätigkeiten demnach, die allein die Selbstversorgung zu verbessern suchte. Bloss Subsistenzüberschüsse sollten dem Markt zugeführt werden. In Befolgung dieser Regel setzte in den Gemeinden „Entwicklung“ ein, was bedeutete, dass sich Ernährung und Gesundheit merklich verbesserten und weiterführende Projekte (Aufbau von Schulen, Einführung von Grossviehzucht, Kampf gegen Alkohol und Gewalt) in Angriff genommen werden konnten. Allerdings zeigte sich, dass allein sozial konsolidierte Kommunen, die auch bereits ihre Führung im positiven Sinn verjüngt hatten, zu solcher Entwicklung fähig waren. Gemeinden hingegen, die in ihrem alten, meistens konfliktgeladenen Modus verhängt blieben, hatten hinsichtlich ihrer Lebenssituation kaum Verbesserungen zu verzeichnen.

Im vierten und letzten Teil des Buches sind drei Aufsätze gesammelt, die einen direkten Bezug zu guaranitischer Kultur – genauer: zu jener der Paĩ-Tavyterã – aufweisen. **Kapitel neun** handelt von Selbstmord beziehungsweise von einer Suizidwelle, die zwischen 1988 und 1992 unter den Paĩ-Tavyterã und Kaiowá beidseits der paraguayisch-brasilianischen Grenze grassierte. Obwohl in diesen Gruppen auch früher Selbsttötungen nicht unbekannt waren, führte erst die massive Häufung zu entsprechenden Studien. Eingangs des Beitrags werden epidemiologische Suizidaten zusammengestellt und es wird eine ungefähre Suizidrate errechnet – dies mit Referenz auf eine ethnische Gruppe, deren Zivildaten in keinem Register erfasst sind. Die typische Art der Selbsttötung – Strangulation im Stehen oder Sitzen – wird beschrieben. Im Mittelteil des Artikels wird detailliert nachgezeichnet, welche emische Bedeutung die Paĩ dem Suizid – in ihren Worten, dem *Taruju* beziehungsweise dem „göttlichen Schaden“ – zuschreiben. Sowohl das Erzeugen als auch das Abwenden von *Taruju* und das Verorten des „Schadens“ im Religionssystem werden analysiert. Im Schlussteil wird die Haltung der Paĩ gegenüber Suizidanten nachgezeichnet und der aus ihrer Sicht durch Krankheit ausgelöste Selbstmord wird mittels Anamnesedaten und vor dem Hintergrund westlicher Psychiatriediagnostik interpretiert.

Kapitel zehn handelt von guaranitischer Farbwahrnehmung. Meine Aufmerksamkeit auf dieses Thema wurde durch den Umstand gelenkt, als die Guaranísprache allein fünf Farbnennungen kennt (schwarz, weiss, rot, gelb und grün/blau). Mithilfe der Farbklassifikation von Berlin und Kay (1969) wird diese Besonderheit in einen interkulturellen Vergleich gestellt. Es zeigt sich, dass der Guaranímodus gut ins System jener Sprachen passt, die allein mit fünf Farbnennungen auskommen. Nicht bestätigt wird allerdings die von Berlin und Kay vertretene These, die besagt, dass wenige Farbbegriffe

von evolutionistisch bedingter Primitivität, viele Farbnennungen hingegen von zivilisatorischer Entwicklung zeugen. Die Farbpraxis der Guaraní legt eine andere Auslegung nahe. In Alltagsgesprächen werden Farbbegriffe selten bis nie benutzt, hingegen wird diesen in der Sphäre des Symbolischen umso grössere Bedeutung beigegeben. Göttliches und Heiliges werden gelb (*-ju*) untermalt, Rituale stehen im Zeichen roter Einfärbung (*pytã*). Die menschliche Gemeinschaft begrenzende, als wild und unzählbar geltende Natur wiederum – die unter anderem durch den Jaguar repräsentiert wird – erscheint den Guaraní als grün/blau (*tovy*) gefärbt.

Im **elften Kapitel** wird das thematisiert, was Guaraní als Kern der eigenen Kultur und Identität betrachten. Es handelt sich um die während grosser Rituale von religiösen Führern vor- und von Gemeinden nachgesungenen *Ñengarete*, die wirklichen Gesänge, die als Erinnerungsgerüste zum Nacherzählen von Schöpfungsmythen und Sagen dienen. Im Bemühen um Ausweitung des Wissens zu den von León Cadogan in den 1940er

Jahren gesammelten Gesangsfragmenten suchte ich über Jahre hinweg unter den Paĩ-Tavyterã nach solchen Liedtexten. Diese wurden mithilfe guaranitischer Informanten aufgezeichnet. Nach Einführung in die von Cadogan erschlossene Erkenntniswelt werden die Gesänge, die hundert oder mehr Strophen umfassen können, vorgestellt, in Teilen übersetzt und hinsichtlich ihres Symbolgehalts diskutiert. Behandelt werden *Pa'i Kuara Ñengarete* (der heilige Gesang des Sonnengottes), *Mborahei Puku* (der von der Erschaffung der Welt handelnde „grosse Gesang“) sowie *Herosypy*, ein weiterer, relativ abstrakt gehaltener Schöpfungsgesang. Es folgen sodann Gesangstexte, die bisher in der Anthropologie keine Erwähnung gefunden haben. Es sind dies *Arakuaavy*, Gespräche, welche von Göttern untereinander oder zwischen Menschen und Göttern geführt werden, sowie *Guahu*. Bei Letzteren handelt es sich um Gesänge, deren Texte in einer Geheimsprache abgefasst sind und die laut Informanten auch von Guaraní nicht verstanden werden. Religiösen Führern folgend handeln *Guahu* von der Erschaffung der Tierwelt.