

Münchener Beiträge zur Amerikanistik



Eva Gerhards

MYTHEN IM WANDEL

Veränderungen in der Mythologie verschiedener Ethnien
des außerandinen Südamerika
durch den Kontakt mit den Weißen

Klaus Renner Verlag
Hohenschäftlarn

Münchner Beiträge zur Amerikanistik

Band 4

Herausgeber: Dr. phil. Otto Zerries

Diese Arbeit wurde im SS 1979
von der Ludwig-Maximilians-Universität München
als Dissertation angenommen

ISBN 3-87673-075-9

DISSERTATIONS - UND FOTODRUCK FRANK GmbH
8000 München 2, Gabelsbergerstraße 15, Tel. 2809090

Eva Gerhards

MYTHEN IM WANDEL

Veränderungen in der Mythologie verschiedener Ethnien
des außerandinen Südamerika
durch den Kontakt mit den Weißen

1981

Klaus Renner Verlag
Hohenschäftlarn

Danksagung

Dem Betreuer dieser Arbeit, Herrn Prof. Dr. Otto Zerries, möchte ich an dieser Stelle für seine Hilfestellungen meinen besonderen Dank aussprechen.

In gleicher Weise bin ich Herrn Prof. Dr. Lázlő Vajda, Herrn Dr. Helmut Schindler und Herrn Dr. Jörg Helbig für ihre kritischen Kommentare und Literaturhinweise verpflichtet.

Mein herzlicher Dank gilt ferner Herrn Dr. Hermann Amborn, der mir mit viel Geduld bei der Durchsicht der Endfassung half.

Danken möchte ich auch Frau Barbara Esslinger, Frau Dr. Citha D. Maass und Frl. Michaela Kametz für Schreib- und Korrekturarbeiten, Frau Maria Susanna Cipoletti für die Übersetzung der spanischen Zusammenfassung sowie meinem Bruder Wolfgang Gerhards für die Anfertigung der Karte.

Dank auch allen nicht genannten Freunden für ihre Anteilnahme und ihre Aufmunterungen.

INHALT

1.0	Einleitender Teil	1
1.1	Vorbemerkungen	1
1.2	Anmerkungen zu den Quellen und den verschiedenen Ansätzen zur Analyse synkretistischer Mythen	3
2.0	Die indianischen Ethnien und die Kolonisation Amerikas	10
3.0	Die Veränderungen der indianischen Mythologie	27
3.1	Die verschiedenen Kategorien der Veränderung	27
3.11	Wandel in der Einstellung der Indianer den Überlieferungen gegenüber	27
3.12	Übernahme von Erzählstoffen der abendländischen Tradition	28
3.13	Integration des Weißen und seiner Kultur in das indianische mythische Weltbild	30
3.2	Die Analyse synkretistischer Mythen	31
4.0	Die Übernahme christlicher Traditionen: Genesismotive in indianischen Anthropogonien und Urzeitmythen	33
4.1	Die Entstehung des Menschen aus einer Rippe	33
4.2	Versuchung und Fall: Die Verstöße gegen die Gebote Gottes und ihre Bestrafung	53
4.3	Die "Ungleichen Kinder Evas": Uminterpretation einer christlichen Legende	67
4.4	Die große Flut	73
4.5	Zusammenfassung	93

II

5.0	Die Auseinandersetzung mit den Fremden: Indianer und Weiße in den Mythen von der Entstehung und Urzeit des Menschen	97
5.1	Indianer und Weiße werden von demselben Demiurgen hergeleitet	98
5.2	Indianer und Weiße entstehen zu unterschiedlichen Zeiten	106
5.3	Indianer und Weiße besitzen unterschiedliche Schöpfer oder Stammväter	107
5.4	Indianer und Weiße werden aus unterschiedlichen Materialien gebildet	116
5.5	Abstammung der Weißen von Tieren oder Tier-Mensch- Verbindungen	121
5.6	Die Differenzierung der Hautfarben	126
5.7	Die Differenzierung der Sprachen	134
5.8	Zusammenfassung	137
6.0	Die mythische Begründung für die Ungleich- heit der Kulturen	140
6.1	Der Ursprung der neuen Kulturgüter	140
6.11	Erschaffung der neuen Kulturgüter durch ein Ur- zeitwesen	141
6.12	Geburt der neuen Kulturgüter aus einer Urzeitfrau	147
6.13	Ursprung der neuen Kulturgüter aus einem wunder- baren Urzeitbaum	148
6.14	Erwerb der neuen Kulturgüter durch Diebstahl oder List	149
6.15	Zusammenfassung	154
6.2	Die Verteilung der Kulturgüter	155
6.21	Wertfreie Verteilung der Güter an Weiße und Indianer	155

III

6.22	Die Verteilung der Kulturgüter bei Betonung der indianischen Werte	161
6.23	Die Verteilung der Kulturgüter nach Fähigkeiten	165
6.24	Fehlverhalten der Indianer	167
6.25	Weißer als Diebe der Kulturgüter	178
6.26	Zusammenfassung	182
6.3	Der Heros geht, von den Indianern verfolgt, zu den Weißen	185
7.0	Das Bild der Indianer von den Weißen	205
7.1	Indianische Klassifizierung der Weißen	205
7.2	Weißer als Urzeitmonster, böse Geister und koloniale Unterdrücker	225
7.3	Mythen über die Bekämpfung der Weißen	243
8.0	Zusammenfassung der Ergebnisse	253
9.0	Anhang	265
9.1	Karte und Liste der besprochenen Ethnien	265
9.2	Kurze Charakterisierung der für die Untersuchung relevanten Ethnien	267
9.3	Glossar der indianischen und spanischen Tier- und Pflanzennamen	292
9.4	Literaturliste	295
	Sumario	326

1.0 Einleitender Teil

1.1 Vorbemerkungen

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, Veränderungen in den Erzähltraditionen verschiedener Ethnien des außerandinen Südamerika zu untersuchen, und zwar solche Veränderungen, die als Reaktion auf den Zusammenprall mit den Weißen - von der Eroberung des Kontinents über die Kolonisation bis hin zu den modernen Nationalstaaten - zu verstehen sind. Unberücksichtigt bleiben alle Phänomene, die sich aus dem Kontakt der Indianer mit den von den Weißen als Sklaven eingeführten afrikanischen Bevölkerungsgruppen ergeben haben.

Die Fülle des Materials macht eine Beschränkung auf einen bestimmten Bereich innerhalb der Vielzahl veränderter und übernommener Erzählstoffe notwendig. Untersucht werden sollen die Mythen von der Entstehung der Menschen, der Entwicklung ihrer Kultur sowie den Beziehungen zwischen den verschiedenen Kulturen, Mythen also, die auch in der autochthonen indianischen Tradition einen breiten Raum einnehmen. Gerade in diesen auf die Menschen und ihre Kulturen bezogenen Mythen tritt die indianische Reaktion auf eine durch die Weißen veränderte Welt besonders prägnant zutage.

Innerhalb dieses Mythenbereichs wurde versucht, ein möglichst vielfältiges und geographisch breit gestreutes Material zusammenzustellen, um die bedeutenden Unterschiede aufzuzeigen, die in der mythischen Aufarbeitung des Zusammentreffens mit den Weißen zwischen den einzelnen Ethnien und (innerhalb ein und derselben Ethnie) zu den verschiedenen Kontaktzeiten und in den unterschiedlichen Kontaktsituationen bestehen.

Aus dem mir zur Verfügung stehenden Material ergaben sich geographische Schwerpunkte der Untersuchung im Großraum Amazonien(einschließlich Guayanas) und dem Gran Chaco, ergänzt durch Quellen aus dem übrigen außerandinen Südamerika.

Wie der geographische, so ist auch der zeitliche Rahmen weit gesteckt. Er reicht von einer Mythe der Tupinambá des ausgehenden 16. Jahrhunderts bis zu Erzählungen aus der jüngsten Vergangenheit, wobei der überwiegende Teil des Materials aus unserem Jahrhundert stammt. Mythenaufnahmen aus den ersten Jahrhunderten der weißen Kolonisation sind für das außerandine Südamerika generell selten; "verfälschte" Traditionen galten außerdem lange Zeit nicht als sammelnswert (vgl. Kap. 1.2).

Die starke Verallgemeinerung, die Begriffe wie "der Indianer" und "der Weiße" und vor allem ihre Kontrastierung beinhaltet, ist mir wohl bewußt. So dürfte z.B. ein mehr oder minder akkultuierter Indianer Amazoniens einem Angehörigen der benachbarten neobrasilianischen Caboclo-Bevölkerung kulturell näherstehen als einem Indianer Feuerlands. Trotzdem halte ich die Weiterverwendung dieses Oppositionspaares in der folgenden Untersuchung für gerechtfertigt:

- Erstens wird es in den Mythen, von denen hier ausgegangen wird, selbst verwendet;
- zweitens bringt es einen faktisch immer noch existenten Gegensatz zum Ausdruck: Auch der ärmste und - im rassischen Sinne - gemischteste "Weiße", d.h. Angehörige der jeweiligen nationalen Bevölkerung, fühlt sich dem Indianer weit überlegen. -

Die im folgenden zitierten Mythen und die Zitate der verschiedenen Autoren wurden, sofern sie nicht in deutscher Sprache publiziert sind, von mir übersetzt, ohne daß dies im Einzelfall gesondert vermerkt wird. Hervorhebungen der jeweiligen Autoren wurden hierbei weggelassen.

1.2 Anmerkungen zu den Quellen und den verschiedenen Ansätzen zur Analyse synkretistischer Mythen

Die Primär-Quellen für die vorliegende Untersuchung reichen von den Chroniken der frühen, meist jesuitischen Missionare über die Reiseberichte und Tagebücher von Militärs, Naturforschern und Missionaren der verschiedensten Bekenntnisse bis zu den Feldforschungsberichten der Ethnographen unserer Tage, wobei der Hauptanteil des verwendeten Materials letzteren entnommen ist. Die Angaben der ersten Chronisten, vorwiegend katholischer Missionare und Konquistadoren, über die indianischen Mythen sind spärlich. Die frühen, meist jesuitischen Missionare, von denen Berichte überliefert sind, schildern vor allem das Leben in den Missionsdörfern, ihre Erfolge in der Missionierung und den Eifer der Neophyten (vgl. insbesondere die verschiedenen Berichte in den "Lettres Edifiantes" 1838/43 und dem "Neuen Weltbott", ed. Stöcklein 1726; Dobrizhoffer 1783/84; Paucke 1966). Die Konquistadoren (vgl. z.B. Schmidel 1962; Staden 1923) berichten über den Verlauf ihrer Expeditionen, die Kämpfe mit den Indianern etc. Die Bedeutung der Berichte beider Gruppen für die allgemeine Ethnographie Südamerikas und vor allem die Ethnohistorie sei ungeschmälert (zu ihrem Stellenwert vgl. z.B. Métraux 1944; Gusinde 1946:5 ff), doch der gesamte geistige und religiöse Bereich der von ihnen beschriebenen Ethnien wird kaum und wenn, dann meist abschätzig, erwähnt. Im allgemeinen liegt diesen Berichterstattern auch von ihren eigenen Interessen her mehr daran, die "Religionslosigkeit" der eroberten oder zu erobernden Völker zu konstatieren, um damit sowohl Eroberungsansprüche als auch missionarische Tätigkeiten zu legitimieren ("conquista militar" und "conquista espiritual"), als die indianischen Vorstellungen und Überlieferungen zu erkunden (1). Oder sie interpretieren indianische Traditionen so, daß sie mit Ihnen die Rechtmäßigkeit der Bekehrungskampagnen begründen können. Da wird dann z.B. aus einem Kulturheros der Tupinambá, Sumé, bei Vasconcellos und verschiedenen späteren Chronisten der Apostel Thomas, der einst den christlichen Glauben in Amerika verbreitet hätte, dessen Lehren aber im Laufe der Jahrhunderte korrumpiert worden wären. Denn Sumé hatte - neben der phonetischen Ähnlichkeit seines Namens zu Thomas - den Überlieferungen nach versprochen wiederzukehren, wie dies für einen indianischen Kulturheros

(1) zum Problem der "gerechten Kriege" gegen die "Heiden" vgl. Höffner 1969

durchaus üblich ist. Die Missionare nun halten sich für die Vollstrecker dieses Versprechens, denn sie sind ja die legitimen Nachfolger des Hl. Thomas bzw. Sumés (vgl. Métraux 1928:16 ff).

Andere christliche Autoren vermengen eigene theologische Konzepte mit den fremden, sobald in den indianischen Überlieferungen irgendwelche auch nur geringfügigen Ähnlichkeiten mit christlichen Vorstellungen gefunden werden. So wird dann den Manasí z.B. der Glaube an eine Dreieinigkeit mit Gott Vater, Sohn und Hl. Geist einschließlich einer jungfräulichen Gottesmutter zugeschrieben (vgl. L. Cahallero in Serrano y Sanz 1933; s.a. Herran 1839:175). Häufig ist in solchen Fällen nicht mehr klar voneinander zu trennen, was nun bereits indianische Veränderung neu erlernter christlicher Tradition ist und was Hineininterpretation des Chronisten in eine noch unbeeinflusste Überlieferung.

Mit den Expeditionen ethnographisch interessierter Naturforscher im 18. und 19. Jahrhundert wird zwar die Quellenlage zur allgemeinen Mythologie Südamerikas bedeutend verbessert, aber wenig nur die Quellenlage zur synkretistischen Mythologie. Auch die frühen Ethnographen kümmern sich vorwiegend um die "unverfälschten" Überlieferungen. "Die übrigen Traditionen tragen...ziemlich deutlich christliche Beimischungen an sich, weshalb ich sie auch nicht weiter anführe" (Schomburgk 1847/48,2:320). Eine derartige Haltung bestimmt lange Zeit die Mythenforschung. Der Ethnograph, selbst ein Teil des dominanten sozio-politischen Systems, empfindet die koloniale Situation seines Forschungsobjektes als störend, verdrängt sie, strebt anstelle ihrer Analyse eine Rekonstruktion der "ungetrübten", "jungfräulichen" Zustände an. Und so bleiben die Erzählungen, die die geistige Auseinandersetzung der Indianer mit den Weißen und der durch sie initiierten Veränderungen reflektieren, häufig unerwähnt oder werden als Kuriosa oder als Beispiele für den fortschreitenden Verfall indianischen Erbes zitiert.

In unserem Jahrhundert werden synkretistische Mythen immer mehr in Stammesmonographien und Mythensammlungen aufgenommen. Das gezielte Sammeln christlich beeinflusster indianischer Mythen setzte ein in Nordamerika mit Boas' Interesse am Prozeß der Entstehung von Mythen. Die infolge seiner Anregung gesammelten Erzählungen wurden meist jedoch kommentarlos wiederge-

geben, bzw. beschränkten sich die Kommentare auf den Hinweis der Abhängigkeit von bestimmten Bibelstellen (vgl. z.B. Teit 1916; weitere Hinweise auf die frühe nordamerikanische Literatur bei Ramsey 1976).

Stammesmonographien und Mythensammlungen bilden, wie erwähnt, die hauptsächlichsten Primärquellen für die vorliegende Untersuchung. Eine wichtige Zusammenstellung eines Teils des bis dahin bekannten Materials (vor allem, was Übernahmen aus der Bibel anbelangt) und Anregungen für eine weitere Bearbeitung findet sich in einem Kapitel Schadens über die "indianische Akkulturation" (1965:201 ff).

Eine Bemerkung zur Verwendbarkeit der Quellen:

In den meisten der älteren und teilweise auch in den neueren Quellen sind die Erzählungen nur in einer gerafften Nacherzählung des Autors wiedergegeben, die das in den Vordergrund rückt, was diesem Autor von Bedeutung erscheint, und das sind, bei der erwähnten Fixierung auf die traditionelle vorkoloniale Kultur der Indianer, meist gerade nicht die im Kontakt mit den Weißen entstandenen oder veränderten Mythen.

In der vorliegenden Arbeit werden desöfteren Varianten einer Mythe, die zu verschiedenen Zeiten gesammelt worden sind, miteinander verglichen. Veränderungen, die hierbei herausgestellt werden, sind jedoch nicht unbedingt als eine Reaktion der gesamten Gruppe auf eine veränderte Situation zu werten. Vielmehr dürfte neben der unterschiedlichen Interpretation durch die Feldforscher häufig die Sicht eines einzelnen Erzählers vorliegen. Doch in den Quellen werden nur selten Angaben gemacht über die Rolle des Erzählers innerhalb der Gruppe, seine Position, seine Verbundenheit mit den traditionellen Mythen, seine Einstellung den Weißen und ihrer Kultur gegenüber, oder über Varianten, die etwa zur gleichen Zeit von anderen Informanten geliefert werden.

Eine wissenschaftliche Bearbeitung synkretistischer südamerikanischer Mythen erfolgt erst um die Mitte des Jahrhunderts. D. Ribeiro (1950) ist der erste, der in Südamerika über das reine Sammeln synkretistischer Mythen hinausgegangen ist. In seinem Werk über "Religion und Mythologie der Kadiweu" stellt er Varianten der Ursprungsmythe dieser Ethnie zusammen, die aus unterschiedlichen Epochen überliefert sind. Er weist die Unterschiede

zwischen den einzelnen Fassungen auf und setzt sie in Beziehung zu den Veränderungen, die diese Ethnie insbesondere im Hinblick auf ihre Wertvorstellungen im Laufe des Kontakts mit den Weißen erfahren hat.

In den letzten Jahren nimmt das Interesse an der Aufnahme und Bearbeitung synkretistischer Mythen beständig zu. Besonders zu nennen sind hier folgende Artikel:

P. und E.K. Maranda stellen in ihrem Reader über die "Strukturelle Analyse oraler Traditionen" aus dem Jahre 1971 ein Experiment vor, zu dem namhafte Autoren mit unterschiedlichen analytischen Ansätzen eingeladen wurden. Es ging hierbei um Analyse-Vorschläge zu vier Varianten einer synkretistischen Erzählung der Xerénte, die von Maybury-Lewis in den Jahren 1955/56 bei dieser Ethnie aufgenommen worden waren. Diese Varianten sind die Xerénte-Interpretationen des biblischen Themas "Verstoß gegen das Gebot Gottes, eine Frucht zu essen", das hier in Kombination auftritt mit der volkstümlichen europäischen Legende von den "Ungleichen Kindern Evas" (vgl. S.58 ff der vorliegenden Untersuchung).

Dundes (1971:295 ff) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß bei Erzählungen, deren Stoff aus dem europäischen Bereich übernommen ist, die Inhaltsanalyse vor der strukturalen Analyse zu stehen habe, und er betont die Wichtigkeit der Identifikation des Originals.

Leach (1971:298 ff) beschränkt sich auf einen kurzen Kommentar, in dem er stichwortartig die verschiedenen, in den einzelnen Varianten unverändert fungierenden "Rollen" charakterisiert, von denen er die in den Varianten auftretenden Variablen unterscheidet. Als Grundbedingung für eine weiterführende Analyse stellt er einen Katalog von Fragen an den Ethnologen auf, die sowohl auf den gesamtulturellen Hintergrund der Xerénte, wie auf in den Varianten angeschnittene Detailprobleme und auf die Aufnahmesituation zielen. Abschließend skizziert er knapp die in den Varianten in unterschiedlicher Weise reflektierte Einstellung der Xerénte sich selbst und den Weißen gegenüber. P. Maranda (1971:301 ff) stellt eine Computer-Analyse der Varianten vor, erstellt mithilfe von Angaben aus 135 Jê-Mythen.

Abgeschlossen wird der Versuch durch Maybury-Lewis' Angaben (1971:312 ff) über die Informanten, die Mythenaufnahme und die aktuelle Situation, in der sich die Xerénte zur Zeit der Aufnahme befanden. Maybury-Lewis kommentiert desweiteren die Varianten selbst sowie die oben beschriebenen Analyseversuche angesichts des gesamtulturellen Hintergrundes der Xerénte, geht ein auf ihre Kenntnisse von der christlichen Dogmatik und deren Vermischung mit autochthonen religiösen Vorstellungen und schildert die Konflikte Indianer vs. "civilizado", die sich in den Varianten manifestieren. In dem "Experiment" kam insgesamt klar zum Ausdruck, daß synkretistische Mythen von einem Verfahren allein ausgehend nicht befriedigend analysiert werden können.

Ebenfalls in Marandas Reader aufgenommen ist ein Aufsatz da Mattas (1971), in dem dieser, basierend auf der strukturalen Analyse, zwei Erzählungen der Timbira (gesammelt von Nimuendajú) miteinander vergleicht: eine autochthone über die Herkunft des Feuers und die synkretistische Auké-Mythe, die u.a. von der Verwandlung des Kulturheros in einen Weißen handelt (vgl. S. 186 ff). Die unter dem Eindruck der nationalen Bevölkerung entstandene Auké-Mythe erweist sich nach da Matta als "Anti-Mythe", denn in ihrer Reflexion der durch die Weißen veränderten Situation zeigt sich bereits historisches Bewußtsein. Und dies steht, da Mattas Auffassung nach, dem mythischen Bewußtsein entgegen (da Matta 1971:272).

Gegen diese ahistorische Konzeption vom Mythos ist einzuwenden, daß auch schon in voreuropäischen Zeiten reale historisch belegbare Ereignisse im Mythos festgehalten worden sind und als solche identifizierbar sind (1). Die "Anti-Mythe" ist ein früher Versuch einer gegebenen Gesellschaft, den weißen Mann in ihr Klassifikationssystem einzuschließen" (da Matta 1971:272). Doch auch schon in vorkolonialen Zeiten wurden Fremde, nämlich fremde indianische Gruppen, in autochthone Klassifikationssysteme aufgenommen. Die spätere Integrierung des Weißen folgt in der Regel den hierfür entwickelten Schemata. Synkretistische Mythen wie die Auké-Mythe sind nicht, wie der Begriff "Anti-Mythe" impliziert, den autochthonen

(1) In diesem Zusammenhang sind vor allem Wanderungsbewegungen, Kämpfe mit Nachbargruppen, bestimmte kosmische Ereignisse etc. zu nennen. Derartige Motive sind als historische Komponenten von Mythen zu werten, auch wenn sie zeitlich nicht exakt fixierbar sind. Über den Wert oraler Traditionen als historische Quellen vgl. vor allem Vansina 1965; s.a. S. 28 f der vorliegenden Untersuchung.

entgegengesetzt. Vielmehr basieren sie auf diesen und bilden ihre folgerichtige Fortsetzung (was in der vorliegenden Untersuchung herausgearbeitet werden soll).

M.A. Bartolomé (1976) stellt in einem Artikel über die "Kontakt-Mythologie bei den Mataka" mehrere von ihm selbst in den Jahren 1970/71 aufgenommene synkretistische Mythen vor und interpretiert sie. Bartolomé betont, im Gegensatz zu da Matta, die enge Verbundenheit der "Kontakt-Mythologie" mit der traditionellen Mythologie (1976:518; 545). Er sieht die "Kontakt-Mythologie" als "symbolische Antwort der Mataka auf den Kulturkonflikt, ... erstellt auf der Basis des gleichen symbolischen Kodes, innerhalb dessen sich die traditionelle Mythologie entwickelt hat" (Bartolomé 1976:518). Bartolomé folgt in seinem Ansatz dem Mythosbegriff Barthes' (1976) vom Mythos als Botschaft.

Anhand der Analyse einer von ihm 1970/71 aufgenommenen synkretistischen Mythe der Aruak über den Klanursprung versucht Drummond (1977) verschiedene Analyseverfahren miteinander zu verbinden, nämlich das auf den Text bezogene strukturelle und das auf den Kontext bezogene prozessuale oder performative. Hierbei bringt das prozessuale Verfahren insbesondere die Faktoren Zeit, aktueller gesamt-kultureller Kontext und Interpretation einer Erzählung durch die Erzähler selbst in die Analyse ein.

Bei diesen Ansätzen zur Analyse synkretistischer südamerikanischer Mythen handelt es sich stets um Einzelanalysen. Untersucht werden die synkretistischen Erzählungen einer einzigen Gruppe (D. Ribeiro 1950; M.A. Bartolomé 1976) oder eine synkretistische Mythe mit ihren verschiedenen Varianten (Dundes u.a. 1971) oder eine synkretistische Mythe wird mit ihrer autochthonen Parallele (da Matta 1971) oder ihren Transformationen bei anderen Ethnien (Drummond 1977) verglichen.

Zum Abschluß sei noch ein Ansatz aus der Afrikanistik erwähnt, der seiner allgemeinen theoretischen Bedeutung wegen von besonderem Interesse für das vorliegende Thema ist. Es handelt sich um Balandiers Aufsatz (1962) über die "Politischen Mythen der Kolonisation und Dekolonisation in Afrika", der eine Klassifizierung der Gesamtheit der synkretistischen afrikanischen Mythen gemäß ihrer Reaktion auf das koloniale System vornimmt. Balandier stellt hierbei drei Phasen der Auswirkung des Kolonialismus auf die Mythologie heraus, die verschiedenen Phasen des Kolonialismus entsprechen:

1. "Die Erkenntnis der kolonialen Realität, ihre Interpretation und Akzeptierung; die koloniale Realität wird erlitten, man muß sich mit ihr auseinandersetzen, um wohl oder übel seinen Platz zu finden."
2. "Die Reaktion auf die koloniale Herrschaft" mit der Herausbildung einer "militanten Mythologie" oder mit der Entstehung von prophetischen oder messianischen Bewegungen oder Volksaufständen, die in Zusammenhang mit mythischen Vorstellungen stehen.
3. "Die Rückforderung der Unabhängigkeit und, mit dieser Etappe, der Übergang von der Mythe in die politische Ideologie" (Balandier 1962:86).

Versucht man Balandiers Ansatz auf die Klassifizierung indianischer synkretistischer Mythen anzuwenden, ergibt sich folgendes Bild:

Der überwiegende Teil des untersuchten Materials ist der ersten Phase zuzuordnen. Hierunter fallen alle Erzählungen, die aus der europäischen Erzähltradition übernommen sind bzw. bestimmte europäische Motive integriert haben, und dann der große Komplex der Mythen, die die Integration der Weisen und ihrer Kultur in das indianische mythische Weltbild zum Gegenstand haben. Einige Mythen, die nativistische oder messianische Elemente enthalten oder das Motiv, daß der Weiße aus dem indianischen Leben zu eliminieren sei, gehören der zweiten Phase an.

Die dritte Phase Balandiers ist nicht ohne weiteres auf amerikanische Verhältnisse übertragbar (1). Das Ende der Kolonialzeit in Amerika bedeutet keineswegs die Beendigung der kolonialen Situation für die Indianer (vgl. S. 19 ff). Indianische Gruppen bilden außerdem im hier untersuchten außerandinen Südamerika eine verschwindende Minorität innerhalb der nationalen Gesellschaften.

Das in der vorliegenden Arbeit verwendete Analyseverfahren ist als ein kombiniertes Verfahren zu charakterisieren, das in Kap.3.2 näher erläutert wird. Die Untersuchung setzt sich zusammen aus einer Vielzahl von Einzelanalysen, deren Ergebnisse jeweils zum Abschluß eines Kapitels zusammengestellt und kommentiert werden.

(1) Balandier (1962:93) zitiert als hervorragendes Beispiel für die dritte Phase die Theorie der Negritude, also die bewußte Rückbesinnung von Intellektuellen und Politikern auf die afrikanischen Kulturtraditionen, deren Aufwertung und der Kampf gegen den Kolonialismus. Vielleicht vergleichbare Bewegungen unter den südamerikanischen Indianern fangen erst an sich zu formieren, angeregt nicht zuletzt von politischen Bewegungen nordamerikanischer Indianer.

2.0 Die Indianischen Ethnien und die Kolonisation Amerikas durch die Weißen

Für die Diskussion der Mythen ist die Kenntnis des traditionellen wie des durch den Kontakt mit den Weißen veränderten gesamt-kulturellen Zusammenhangs der jeweiligen Gruppe von entscheidender Bedeutung. Deshalb sollen die für die Untersuchung relevanten Ethnien stichwortartig charakterisiert werden nach linguistischer Zugehörigkeit, Habitat, vorwiegender Wirtschaftsform und Geschichte ihres Kontaktes mit den Weißen (vgl. Anhang Kap. 9.2). Die verschiedenen Phasen des Kolonialismus sowie die unterschiedliche Einflußnahme der verschiedenen Gruppen der weißen Invasoren werden im vorliegenden Kapitel aufgezeigt. Für die Mythenanalysen benötigte spezielle Daten werden jeweils in Zusammenhang mit der Analyse vermittelt.

Die Ethnien, die über weite Teile des außerandinen Südamerika, von Feuerland bis zur Karibikküste verstreut siedeln, erscheinen nach Kulturarealen gegliedert, die sich im wesentlichen an die Klassifizierung von Galvão (1967) für Brasilien und, in etwas modifizierter Form, an Stewards Schema (1948) für die übrigen Gebiete anlehnen. Die geographische, linguistische und kulturelle Einordnung der angesprochenen Ethnien orientiert sich desweiteren an den verschiedenen Artikeln des Handbook of South American Indians (ed. Steward 1946 ff), und für rezentere Entwicklungen an den von Hopper (1967) und Dostal (1972) herausgegebenen Sammelbänden sowie an den Zusammenstellungen von Zerries (1974) und Münzel (1976).

Die Schreibweise der Stammesbezeichnungen orientiert sich für Brasilien an der in Hopper (1967) verwendeten, die der Konvention der Brasilianischen Anthropologischen Assoziation folgt. Für die Ethnien des spanischsprachigen Raumes wird die Schreibweise der wichtigsten Autoren übernommen. Für die Darstellung der historischen Entwicklungen wurde u.a. auf die Bände der Fischer Weltgeschichte "Süd- und Mittelamerika I und II" (hrsg. von Konetzke bzw. Beyhaut 1965) zurückgegriffen.

Wie die Begegnung mit den weißen Invasoren sich für die verschiedenen Ethnien gestaltete, hängt von sehr unterschiedlichen Faktoren ab. Zunächst ist die Struktur der jeweiligen indianischen Gruppe zu beachten,

Ihre traditionelle Wirtschaftsform, Ihre soziale und religiöse Organisation, ihre zahlenmäßige Stärke, ihre Reaktion Fremden, ihre Einstellung Innovationen gegenüber etc.

So ließen sich z. B. traditionellerweise Intensiven Feldbau betreibende Ethnien leichter an die europäische agrarische Kolonisation assimilieren als wildbeuterische. Letztere konnten sich aber - in den Anfangszeiten der weißen Expansion - auch eher durch Rückzug in unzugänglichere und wirtschaftlich weniger attraktive Gebiete der Ausbeutung durch die Weißen entziehen.

Oder: die Struktur des autochthonen sozio-religiösen Systems konnte, wie bei den Guaraní Paraguays, die Christianisierung begünstigen, während Missionierungsversuche der Jesuiten bei anderen Gruppen, z. B. bei verschiedenen den Guaraní benachbarten Chaco-Ethnien, fehlschlagen oder ungleich mühsamer waren (1).

Die indianischen Religionen werden im allgemeinen zu den sog. "toleranten" Religionen gezählt, d.h. sie stellen keinen Absolutheitsanspruch für ihre eigenen Konzeptionen auf; fremde Vorstellungen können integriert werden und neben den traditionellen existieren, ohne das ursprüngliche System zu zerstören, was die Herausbildung von Synkretismen begünstigt.

Eine wichtige Rolle spielen bei der Untersuchung des Verhältnisses Indianer-Weiße auch demographische Faktoren wie die zahlenmäßige Stärke der Indianischen Gruppe gegenüber der der weißen Eindringlinge; oder der rapide Bevölkerungsschwund nach dem ersten Kontakt mit den Weißen durch Epidemien, Genozid, Folgen des Kulturschocks etc.; aber auch die gezielte Bevölkerungspolitik vor allem in den jesuitischen Missionen, durch die Propagierung hoher Geburtenraten, das Verbot des Infantizides etc.

Fremden gegenüber kann eine Gruppe offen und freundlich, verschlossen und feindlich oder abwartend sein. Ähnlich ist die Einstellung den von den Fremden eingeführten Innovationen gegenüber. Zu beachten ist auch, in welcher psychischen Situation sich eine Gruppe zur Zeit des Zusammentreffens mit den Fremden befindet, in einem stabilen oder labilen Zustand.

(1) Schaden (1955b:250) führt die hohe Blüte der jesuitischen Missionen gerade bei den Guaraní darauf zurück, daß diese in ihrer autochthonen Kultur ein theokratisches Regime entwickelt hätten, das Strukturen aufwies, die durch entsprechende Strukturen des paternalistischen Systems der Jesuiten leicht ersetzbar waren.

Entscheidend für die Übernahme fremden Kulturguts ist der wirtschaftliche und politische Druck, den die eindringende Gruppe ausübt. Daneben kann man mit Linton (1940:470 ff) allgemein für die Annahme von Innovationen noch folgende Faktoren geltend machen: leichte Durchschaubarkeit der Neuerung, Kompatibilität der Neuerung mit dem traditionellen Kulturinventar, ökonomische Vorteile, soziales Prestige durch die Annahme der Innovation, angenehme oder unangenehme Assoziationen, die meist durch formale Analogien geweckt werden etc.

Die Übernahme von neuen Kulturelementen erfolgt oft schon vor dem direkten Kontakt mit den Weißen. So werden z. B. Waffen, Werkzeuge, Nutztiere und -pflanzen im intertribalen Handel weitergegeben oder Nutztiere werden in verwildertem Zustand eingefangen wie die Rinder und Pferde in den argentinischen Pampas und dem Gran Chaco. Auch Erzählungen, die ursprünglich von den Weißen stammen, oder die Weiße zum Gegenstand haben, können so von Gruppe zu Gruppe weitergereicht werden (vgl. z. B. Übernahme der Pauserna von den Chiquitano, S. 62 f; S. 70 ff).

Ein weiterer, die Art der Beziehungen zwischen Indianern und Weißen determinierender Faktor, ist das Habitat der jeweiligen indianischen Gruppe. Seine geographische Lage, seine Erschließbarkeit, seine Bodenbeschaffenheit, seine Rohstoffe etc. bedingen seine Attraktivität für die weiße Ökonomie. So wurden z. B. die Ethnien der schiffbaren Küstenregionen des Kontinents schon im 16. und 17. Jahrhundert zu einem großen Teil ausgerottet oder ins Hinterland abgedrängt, während einige Splittergruppen bis heute den direkten Kontakt mit den Weißen vermeiden konnten (vgl. z. B. Galvão 1970:221), nun aber von Erdöl- oder Uransuchern oder auch von nordamerikanischen Missionaren in ihren letzten Schlupfwinkeln aufgestöbert werden.

Den wesentlichsten Faktor bilden die Weißen selbst, da sie aufgrund ihrer zahlenmäßigen und technologischen Überlegenheit letztlich immer bestimmend für die Entwicklung des Kontaktes bleiben (zu den Begriffen "Weiße" und "Indianer" vgl. S. 2).

Folgende weiße Gruppen, jede vertraut nur mit einem spezifischen, begrenzten Ausschnitt der europäischen Kultur und motiviert von unterschiedlichen Interessen dem Land und seinen ursprünglichen Bewohnern gegenüber, lassen

sich unterscheiden: Militärs, Vertreter der extraktiven Wirtschaft, kleinbäuerliche Pioniere der landwirtschaftlichen Kolonisation, großbäuerliche Betriebe, vor allem Viehzüchter, Vertreter der Plantagenwirtschaft, Händler, Missionare, Wissenschaftler, Indianerbeauftragte der Regierungen, Touristen. Diese Gruppen sind selbst wieder in die verschiedensten Untergruppen aufzugliedern. So unterscheidet sich z. B. ein Jesuitenmissionar des 17. Jahrhunderts wesentlich von einem heutigen Mitglied des Summer Institute of Linguistics (1). Weiter ist zu beachten, daß die koloniale Expansion stets von Männern getragen wurde.

Jede dieser Gruppen drang mit anderen Zielvorstellungen in das indianische Territorium ein, nahm einen anders garteten Einfluß auf Ökologie wie indianische Kulturen, bewirkte unterschiedliche Veränderungen. Im wesentlichen lassen sich jedoch die Interessen aller dieser Gruppen (mit Ausnahme vielleicht einiger Wissenschaftler) als ökonomische charakterisieren. Auch die Missionare wurden nicht allein zur Gewinnung von Seelen für das Christentum nach Amerika gerufen, sondern zur "Zivilisierung der Wilden", die dann um so leichter als billige Arbeitskräfte in der Landwirtschaft, im Haushalt etc. eingesetzt werden konnten. Das gleiche gilt für die Indianerschutzbeamten unserer Tage, die von ihren Regierungen her dazu bestimmt sind, die letzten freien Indianer zu "pazifizieren", um sie in die nationale Ökonomie zu integrieren.

Die erste Phase des Kolonialismus im außerandinen Südamerika im beginnenden 16. Jahrhundert ist geprägt von der Eroberung der Küstenstriche und von militärischen Expeditionen entlang der großen Flüsse. Die Suche nach El Dorado, dem sagenhaften Land mit den unermeßlichen Edelmetallschätzen, bildete eine der Haupttriebfedern der Konquista. Indianer wurden in dieser Phase vor allem zur Versorgung der Expeditionen mit Nahrung und Begleitmannschaften benötigt. Auch wurden sie, wie z. B. die Tupinambá der brasilianischen Küste, eingesetzt als Verbündete im Kampf der rivalisierenden Kolonialmächte oder, wie die Guaraní, bei der Entdeckung und Eroberung neuer indianischer Territorien.

(1) SIL: nordamerikanische, protestantische Gruppierung, die ein konservatives Christentum vertritt und die mithilfe von Bibelübersetzungen in indianische Sprachen die Missionierung und Integration bislang "unberührter" oder wenig berührter Ethnien betreibt (vgl. die erst nach Fertigstellung dieser Arbeit erschienene Dokumentation Gesellschaft für bedrohte Völker (ed.) 1979)

An der brasilianischen Küste belieferten die Indianer die portugiesischen Niederlassungen mit dem Holz, das dem Land seinen Namen gab und das u.a. zur Gewinnung von Farbstoffen benötigt wurde.

Diese erste Phase des Kolonialismus im außerandinen Südamerika zu Beginn des 16. Jahrhunderts ist nach Marchant (1942:28 ff) eine Zeit der Handelsbeziehungen und militärischen Allianz zwischen Indianern und Weißen. Eiserner Werkzeuge und andere europäische Güter wurden gegen die Naturprodukte der Indianer und ihre Dienstleistungen eingetauscht.

"Da in den Anfängen aller europäischen Kolonisationen Amerikas der allgemeine Wunsch die Auffindung von Gold, Gewürzen und anderen exotischen Produkten und die baldige Heimkehr mit den dort erworbenen Reichtümern waren, fehlte zunächst der Anreiz zur Begründung von Ackerbaukolonien" (Konetzke 1965:304). Je mehr Europäer nach Südamerika drängten, desto dringlicher wurde auch die agrarische Kolonisation, da Weizenlieferungen aus dem Mutterland zu kostspielig wurden und die außerandinen Indianer von sich aus kaum Überschüsse produzierten. Spanier und Portugiesen waren jedoch wenig gewillt, selbst körperlich zu arbeiten. So wurde um die Mitte des 16. Jahrhunderts das auf den Westindischen Inseln, in Mexiko und Peru schon seit einigen Jahrzehnten praktizierte und stets umstrittene Encomienda-System auch im außerandinen Südamerika eingeführt. Es ist dies ein am mittelalterlichen Lehnswesen orientiertes Abhängigkeitsverhältnis der Indianer von den weisen Grundherren - Land wurde für Verdienste bei der Eroberung verliehen. Anstelle von Steuern an die Krone wurden die Indianer zu Zwangsarbeit für den Encomendero herangezogen. Einem Encomendero wurde durch königliche Beleihung eine bestimmte Anzahl von indianischen Arbeitskräften zur Verfügung gestellt (Repartimiento), die er, nach dem Willen der spanischen Krone, als freie Menschen behandeln sollte, entlohnen, verköstigen und auch im christlichen Glauben unterweisen sollte. De facto bedeutete das Encomienda-System für die Indianer stets Leibeigenschaft, totale Ausbeutung ihrer Arbeitskraft. De jure wurde dieses System 1718 aufgehoben; für die Indianer änderte sich durch das königliche Dekret in der Praxis nicht viel. Attacken auf indianische Dörfer zur billigen Beschaffung von Arbeitskräften blieben an der Tagesordnung (zum Encomienda-System vgl. Zavala 1935; Simpson 1950; Konetzke 1965:173 ff).

Im portugiesischen Amerika begann die landwirtschaftliche Kolonisation mit der Einführung der lehnsrechtlichen Schenkungen (Donatarias) im Jahre 1534. Auch hier wurde der Bedarf an Arbeitskräften mit Indianern gedeckt - afrikanische Sklaven wurden in größerer Anzahl erst ab der Mitte des 17. Jahrhunderts eingeführt. Die portugiesische Krone zeigte weniger Skrupel als die spanische gegen die direkte Versklavung der Indianer. Sklavenjagden entvölkerten bald weite Teile der brasilianischen Küste und die Regionen entlang der großen, schiffbaren Flüsse. Paulistaner Sklavenjäger drangen auch in den spanischen Machtbereich ein, verwüsteten die jesuitischen Missionen Paraguays. In den Sklavenjagden wurden - ähnlich wie auch in Afrika - verfeindete indianische Stämme gegeneinander ausgespielt, intertribale Kämpfe weit über das frühere Ausmaß ausgedehnt (vgl. Wagley/Harris 1958:26).

Die in den Sklavenjagden erbeuteten Indianer wurden anfangs zum Teil zu den Westindischen Inseln exportiert, nachdem die dortige indianische Bevölkerung ausgerottet war; bald jedoch stieg der brasilianische Bedarf. Der Anbau von Zuckerrohr lieferte in Brasilien von Anfang an so hohe Erträge, daß die Ausfuhr in andere Teile der Kolonien und nach Europa Gewinne erbrachte, während die übrige agrarische Produktion in der Anfangszeit allein der Deckung des Eigenbedarfs der Konquistadoren und Kolonisatoren diente. Der Export von Zucker "machte überhaupt erst die Kolonisation Brasiliens ökonomisch attraktiv" und, "über anderthalb Jahrhunderte bildete der Zuckerrohranbau fast die einzige Grundlage des brasilianischen Wirtschaftslebens" (Konetzke 1965:320). Zuckerrohrplantagen haben jedoch einen sehr hohen Bedarf an Arbeitskräften. So wurden bei einer Fläche von ca. 18 km² ca. 800 bis 1000 Sklaven benötigt, bei viehwirtschaftlicher Nutzung der gleichen Fläche nur 10 bis 12 Arbeitskräfte (Thomas 1968:31). Bedenkt man noch die hohe Sterblichkeitsrate der Indianer in den Plantagen, so kann man den Umfang der Sklavenjagden ermessen.

In großen Monokulturen wurden für den Export ferner Tabak, Baumwolle, Reis, Kaffee angebaut. Vor allem im 19. Jahrhundert erfuhren die Monokulturen eine starke Expansion. Man spezialisierte sich jeweils auf nur ein Anbauprodukt, das versprach, auf dem Weltmarkt die höchsten Gewinne abzuwerfen (vgl. Beyhaut 1965:45).

Die spanische Krone hatte schon 1530 ihr erstes Verbot der Indianersklaverei ausgesprochen, das 1534 unter dem Druck der Konquistadoren wieder aufgehoben worden war. 1542 wurde die Versklavung der Indianer endgültig untersagt, mit Ausnahme der "kriegerischen und kannibalischen Stämme", wobei unter "kriegerisch" auch die indianische Verteidigung des angestammten Territoriums verstanden werden konnte. Ein ähnliches Verbot erging 1570 vonseiten der portugiesischen Krone, die jedoch auch die Versklavung der in einem "gerechten Krieg" erbeuteten Kriegsgefangenen zuließ (zu den unterschiedlichen Auslegungen des Begriffs "gerechter Krieg" vgl. Höffner 1969). 1609 wurden während der spanisch-portugiesischen Personalunion alle Indianer zu freien Menschen erklärt, ein Gesetz, das auf Protest der Kolonistoren 1611 widerrufen wurde. Eine Papstbulle von 1639 bedrohte sogar die Sklavenjäger und -halter mit der Exkommunikation. Doch all diese und die noch folgenden Gesetze und Verordnungen bewirkten im Hinterland kaum eine Veränderung der de facto-Situation für die Indianer. Die Sklaverei wurde im spanischen Bereich endgültig im Zusammenhang mit der Unabhängigkeitserklärung der einzelnen Staaten abgeschafft, Brasilien folgte nach Überwindung der Widerstände der verschiedenen Interessengruppen in den Jahren 1871-88 (vgl. Konetzke 1965:165 ff). Doch die sklavereiähnlichen Zustände setzten sich fort und bis heute werden immer wieder Fälle von brutalen Sklavenjagden auf die letzten noch unassimilierten Gruppen bekannt (vgl. z. B. Münzel 1973c; 1974).

Die Konquista Amerikas wurde nicht zuletzt mit dem päpstlichen Auftrag an die Krone, die Heiden zu christianisieren, gerechtfertigt. Getragen wurde die Mission von den verschiedenen Orden (vgl. Konetzke 1965:242ff; 261ff), im außerandinen Südamerika vor allem von den Jesuiten, während Weltgeistliche nur wenig Interesse an der "Heidenmission" zeigten. Die Missionare wurden in der Anfangszeit der Kolonisation meist zum Schutz der weißen Siedler vor den "wildten Stämmen" und zwecks deren Integrierung in die koloniale Ökonomie ins Land gerufen. Wanderprediger vor allem des Franziskanerordens, wie sie zu Beginn der Bekehrungskampagnen von Stamm zu Stamm zogen, veranstalteten zwar Massentaufen, hatten aber keine bleibenden Erfolge aufzuweisen. Die Anlage von festen Missionsdörfern (Reduktionen), wie sie vor allem von den Jesuiten betrieben wurde, war sowohl im Interesse

der Herrschenden, denn sie gewährte und unterstützte die Ausdehnung und Festigung des Herrschaftsbereiches, wie der Kirche, denn sie diente der Ausdehnung des Christentums, der Gewinnung von neuen Seelen. "A Dios infinitas almas, al Rey infinitas tierras - Gott unendlich viele Seelen, dem König unendlich viele Länder" (Schoen 1953:91), lautete die Maxime der Konquistadoren.

In den jesuitischen Reduktionen war die Unterweisung der Indianer im christlichen Glauben bestimmt durch die jesuitische Praxis der Akkommodation, d.h. der Anpassung der Lehre an die lokale Situation, an vorhandene religiöse Strukturen, an die Auffassungsgabe der Neophyten etc. Fast ebenso wichtig wie die religiöse Unterrichtung war die Vermittlung der christlichen Lebensweise und die Unterweisung in europäischen ökonomischen Aktivitäten, vor allem Landwirtschaft und den verschiedenen Handwerken.

Wie gesagt wurden die Missionare nicht zuletzt zum Schutze der weißen Siedler nach Amerika gerufen. Doch sehr bald sahen sie sich veranlaßt, ihre Zöglinge gegen die Weißen, vor allem die Encomenderos und die Sklavenjäger, zu schützen. Oft genug wurden die Guaraní-Reduktionen von Paulistaner Sklavenjägern heimgesucht, die hier, mit den schon an die europäische Arbeitsweise gewohnten Indianern, einen guten Fang machten. So sollen allein in den Jahren 1628 bis 1631 von den bekehrten Guaraní der jesuitischen Missionsprovinz Guairá 60 000 verschleppt und auf den brasilianischen Sklavenmärkten verkauft worden sein (Konetzke 1965:270). Daraufhin wurden die Reduktionen in weniger exponiertes Gebiet verlegt (worauf die Paulistaner mit der Verwüstung spanischer Siedlungen reagierten) und die Guaraní bewaffnet und militärisch geschult.

Neben dem "Jesuitenstaat" in Paraguay (und dem heutigen Argentinien, Provinz Misiones), dem bekanntesten und erfolgreichsten Projekt der Jesuiten in Südamerika, das im Jahre 1767 32 Missionsstationen aufzuweisen hatte, entstanden weitere, ähnlich strukturierte Reduktionen in anderen Gebieten, so bei den Chiquito und Mojo im Oriente Boliviens, in der Ordensprovinz Maynas, in der ecuadorianischen Montaña, entlang dem Orinoko, im Amazonas-tal und an der Ostküste Brasiliens bei den Tupí.

Nach der Vertreibung der Jesuiten aus Amerika in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden die Reduktionen z. T. von Franziskanern und anderen Orden

Übernommen, doch wiesen diese wegen ihrer geringeren Anpassungsfähigkeit an die indianischen Verhältnisse, wegen ihres stärkeren Dogmatismus, weniger Erfolge auf als die Jesuiten. Viele der Reduktionen wurden nach der Vertreibung der Jesuiten von ihren indianischen Bewohnern verlassen und zerstört, die Indianer kehrten zu ihrer früheren Lebensweise zurück, oder sie wurden in koloniale Städte und Dörfer umgewandelt und ihre Bewohner als unterste Schicht in die koloniale Bevölkerung integriert (1).

Die Attraktivität der Missionen, auch der heutigen, für die Indianer liegt in verschiedenen Faktoren begründet. Zunächst werden sie angezogen von den eisernen Geräten und den verschiedenen anderen materiellen Gütern der Zivilisation. Eine auch heute noch beliebte Methode ist es, Indianer mit Äxten, Messern, Gewehren, Fischangeln, Perlen, Spiegeln etc. in die Missionsstationen zu locken (vgl. z. B. die nordamerikanische "Unevangelized Fields Mission" nach Yde 1962:114). Sodann bedeutet das Leben in den Missionen vor allem für die vorwiegend wildbeuterischen Ethnien, die von periodischen Hungersnöten heimgesucht werden, eine regelmäßige und einfache Versorgung mit Nahrungsmitteln. Dies ist insbesondere auch für die heutigen "letzten Wilden" wichtig wegen der beständigen Verkleinerung ihres Territoriums, der Dezimierung des Wildbestandes, der Zerstörung ihrer Anpflanzungen durch das Vieh der Großgrundbesitzer. Und vor allem bieten die Missionen Schutz vor Sklavenjägern, Kolonisatoren, aber auch feindlichen indianischen Stämmen. Die paternalistische Herrschaft, die die Missionare meist ausüben, erscheint bei weitem als das kleinere Übel angesichts der Unterdrückung, Ausbeutung und oft auch physischen Ausrottung durch die übrigen weißen Gruppen. Verschiedene Ethnien gingen oft nur kurzfristige Verträge mit den Reduktionen ein, z. B. wenn sie sich einer direkten Bedrohung vonseiten der Kolonisatoren ausgesetzt sahen, oder einer Lebensmittelknappheit gegenüberstanden, ohne sich dauerhaft in Missionsdörfern niederzulassen (vgl. Becker-Donner 1963:6).

Gerade heute, da der Kontakt mit der nationalen Bevölkerung immer enger wird, kaum noch Möglichkeiten gegeben sind auszuweichen, ist es für viele Indianer wichtig, christlich getauft zu sein. Denn auch heute noch gilt

(1) zur Missionierung durch die übrigen Orden vgl. Konetzke 1965:248 ff

in den Augen der vorwiegend katholischen Bevölkerung des Hinterlandes nur ein Getaufter als Mensch, die "wilden" Indianer dagegen stehen auf einer Stufe mit den wilden Tieren.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich das Interesse Portugals in Amerika zu Beginn der Konquista auf die Gewinnung von Brasilholz zur Farbstoffherstellung konzentrierte. Auch in den folgenden Epochen spielte der Einsatz der umweltkundigen Indianer zur Ausbeutung der Waldprodukte, Holz, Farbstoffe, Nüsse, Früchte, Latex etc. eine wichtige Rolle. Im 19. Jahrhundert stieg der Bedarf an Holz durch die Erschließung weiter Gebiete vor allem um die großen Zentren im Osten Brasiliens, im Mato Grosso und im Gran Chaco durch Eisenbahnlinien (für Schwellen und Befuerung). Holz wurde auch gebraucht für die Masten der neu entstehenden Telegrafleitungen, für Hausbau, Möbelherstellung etc. 1872 wurde der hohe Tanningehalt des Quebracho colorado entdeckt (Tannin wird für Gerbereizwecke benötigt), der vor allem im Chaco verbreitet ist. Indianer verdingten sich nicht nur als Holzfäller, sondern auch in den entstehenden Holzverarbeitenden Fabriken. Der wahllose Raubschlag, dem selten eine Wiederaufforstung folgte, erzwang häufig die Umstellung der Indianer auf Lohnarbeit, da sie ihre traditionellen Subsistenzaktivitäten in den von Boden und Wildbestand her verödeten Regionen nicht mehr aufrechterhalten konnten.

Ende des 19. Jahrhunderts wurden weite Gebiete des amazonischen Regenwaldes vom "Rubberboom" heimgesucht. In den 40er Jahren des vergangenen Jahrhunderts waren luftgefüllte Gummireifen entwickelt worden, doch erst in den 80er Jahren setzte sich diese Neuerung in Zusammenhang mit Fahrrad und Auto durch. Plötzlich schnellte die Nachfrage nach Gummi in die Höhe. Gewonnen wurde er aus der *Hevea brasiliensis* und verschiedenen anderen Heveaarten, und diese gediehen vor allem in der brasilianischen Provinz Acre (die lange zwischen Brasilien und Bolivien umstritten war und erst 1903 endgültig Brasilien zugeschlagen wurde) und der angrenzenden Peruanischen *Montaña*. Diese Gebiete waren größtenteils von noch nicht assimilierten Indianern bewohnt, die sich der Invasion der Gummisammler widersetzen. Bluttige Auseinandersetzungen waren an der Tagesordnung. Zehntausende der armen Caboclo-Bevölkerung des Nordostens Brasiliens zogen mit vielen Hoffnungen

den Amazonas hinauf zu den Gummilagern; nur ein Teil kam an. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des 20. stieg die Bevölkerung von Manaus, des Haupthandelsplatzes für Rohkautschuk, von 5000 auf 70 000 (Galeano 1978:104 f). Doch der Bedarf an Arbeitskräften war groß, und man bevorzugte die mit dem Urwald und den lokalen Verhältnissen vertrauten Indianer. In organisierten Menschenjagden wurden die zum Gummisammeln Geeigneten gefangengenommen, der Rest der Gruppe getötet. Zwischen 1900 und 1908 kamen mindestens 30 000 Indianer im Gebiet der Peruvian Amazon Company um (Münzel 1976:288).

Ab 1911 flaute der Kautschukboom in Südamerika ab, nachdem durch Samenschmuggel eines Engländers Kautschuk in großen Plantagen in den britischen Kolonien in Ceylon und dem Malaiischen Archipel viel billiger produziert werden konnte. Im 2. Weltkrieg, als die Japaner den Malaiischen Archipel besetzt hatten, kam es in Brasilien zu einem erneuten Boom.

Tödlicher noch als die vielen Menschenjagden im Verlauf der Jahrhunderte waren für die Indianer des außerandinen Südamerika die neuen, von den Europäern eingeschleppten Krankheiten, meist wenig gefährlich für die Weißen, wie Erkältungskrankheiten, Masern, Windpocken. Doch die Indianer besaßen keine Abwehrstoffe. Die verheerende Wirkung der Epidemien wurde gerade auch durch die Zusammenpferchung einst verstreut siedelnder Gruppen in Plantagen, in den Lagern der Gummisammler und den Missionen noch verstärkt.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde die Pionierfront durch Masseneinwanderungen aus Europa, vor allem aus Italien und Spanien, aber auch von religiösen und ethnischen Minoritätengruppen aus dem übrigen Europa, weiter in die indianischen Territorien vorgeschoben. Diese Einwanderungen standen in Zusammenhang mit Plänen der Regierungen zur agrikulturellen Erschließung der "unbesiedelten" Gebiete (vgl. Beyhaut 1965:109 ff; 132 ff). Auch diese Erschließung erfolgte nicht gewaltlos, und die Indianer leisteten oft erbitterten Widerstand: "... in den Nadelwäldern der Staaten Paraná und Santa Catarina wurden die Xokleng Indianer von professionellen Indianerjägern gejagt, die aus öffentlichen Fonds bezahlt wurden, um die Indianer aus Gebieten zu vertreiben, die von italienischen und deutschen Einwanderern kolonisiert werden sollten. Zeitungen in Rio de Janeiro, São Paulo und

anderen Hauptstädten waren voll von Geschichten über diese Indianerkriege, die die ökonomische Expansion des Landes unterbrachen ..." (Wagley/ Harris 1958:31).

Die agrikulturelle Erschließung folgt in der Regel der Aufschließung des Gebietes durch die extraktive Wirtschaft. Für die Indianer bedeutet die Besiedlung mit Ackerbauern nicht allein die Reduzierung ihres Territoriums, sondern auch ökologische Veränderungen, die die traditionelle indianische Subsistenzwirtschaft unmöglich macht.

Ökologische Veränderungen folgen auch der Landnahme durch die Viehzüchter, die zwar in viel geringerer Personenzahl in die indianischen Gebiete eindringen, dafür aber umso mehr Raum für sich in Anspruch nehmen. So können z. B. im Gran Chaco auf einem Areal, auf dem 500 Mataka leben, zwei Viehzüchter-Familien nur mühsam ihren Unterhalt erwirtschaften (vgl. Fock 1966/67:94). Abweidung der Pflanzungen der Indianer, Vernichtung des Wildbestandes, Bodenerosion zwingen auch hier die Indianer zur Aufgabe ihrer herkömmlichen Wirtschaftsform.

Noch eine weitere Gruppe, die Händler, sei hier zu erwähnen als Agenten der Expansion der weißen Gesellschaft. Händler wurden in den Anfangszeiten des Kontakts im allgemeinen freundlich empfangen, da sie begehrte Zivilisationsprodukte brachten, ohne in das Leben der Gruppe direkt einzugreifen. So integrierten z.B. die Maquiritare die Handelsniederlassungen der Holländer und Engländer in Guayana in ihr Fernhandelssystem, tauschten Waldprodukte gegen europäische Waren (vgl. S.215 f). Konflikte entstehen jedoch durch die Abhängigmachung der Indianer von den Händlern im Patron-Kundensystem, das z.B. Münzel (1978b) für die Makú der Rio-Negro-Region dargestellt hat. Der Indianer als Kunde wird hier durch ständig steigende Verschuldung an den Händler gebunden.

1910 wurde in Brasilien der Indianerschutzdienst (SPI) durch Offiziere der Rondon-Kommission gegründet. Man entwickelte Methoden zur friedlichen Kontaktaufnahme, was neben den positiven Auswirkungen auch zur Folge hatte, daß 18 Stämme des Guaporé-Gebietes, die von der Rondon-Kommission in den Jahren 1907-1913 pazifiziert worden waren, innerhalb weniger Jahre ausgestorben waren. Dies ist nur zum Teil Resultat der neuen Krankheiten. Die

Gruppen näherten sich, nach dem freundschaftlichen Kontakt mit Rondon und seinen Leuten, vertrauensvoll auch den eindringenden Gummisammlern, in der Annahme, es handle sich um dieselbe Art von Weißen, was ihnen zum Verhängnis wurde (D. Ribeiro 1967:97 f).

Durch die Bildung von Reservaten wird in Brasilien und anderen Ländern versucht, den Indianern Rechte auf ihr Land zu gewährleisten. Durch den Druck der nationalen Bevölkerung jedoch werden diese Gebiete ständig verkleinert oder in ökonomisch weniger attraktive Regionen verlegt.

Ineffizienz und Korruption in den eigenen Reihen führten 1967 zur Ablösung des SPI durch die FUNAI, die sich in einer äußerst widersprüchlichen Situation sieht: "... FUNAI versucht zu verhindern, daß die Pläne zur Entwicklung des Landes den Indianer schädigen, und gleichzeitig versuchen sie zu vermeiden, daß der Indianer der nationalen Entwicklung entgegensteht" (Junqueira 1973:10). Die Wirkung dieser Organisation hängt stark von der Persönlichkeit und den Interessen ihrer einzelnen Mitglieder und den jeweils aktuellen Erschließungsplänen der Regierung ab (zu den sehr unterschiedlichen Situationen in verschiedenen brasilianischen Reservaten vgl. Junqueira 1973 und Chiappino 1975). Zwar bedeutet die Errichtung von Reservaten eine Herstellung künstlicher Verhältnisse, doch bietet sie z. Z. für viele Gruppen die einzige Chance zum Überleben (vgl. D. Ribeiro 1967:114).

Konquista und Kolonisation blieben nicht ohne Reaktion vonseiten der Indianer. Neben dem beständigen Kleinkrieg an der Kolonisationsfront kam es immer wieder zu größeren bewaffneten Auseinandersetzungen, teilweise in Zusammenhang mit messianischen Bewegungen.

So eroberten z. B. die Guaikurú-Gruppen des Gran Chaco gegen Ende des 16., Anfang des 17. Jahrhunderts nach der Übernahme des Pferdes bereits von den Weißen besiedelte Gebiete zurück und brachten die Expansion der Spanier zum Erliegen. "Auf diesen unermeßlichen Ebenen sah man vor Zeiten die viehreichsten Meyereyen, weil daselbst das beste Futter im Überfluß wächst, und überall Holz und Wasser leicht zu haben ist. Allein die Abiponer haben selbe schon lang zerstöret, und die schönen Fluren in eine traurige Einöde und ein Räubernest verwandelt", klagt der Jesuit Dobrizhoffer (1784, 3: 58), der als Missionar zu den Abipón gekommen war, sie zu befrieden.

Im 18. und 19. Jahrhundert erfolgten immer wieder blutige Feldzüge gegen die Chaco-Indianer; die stärkste Gruppe, die Toba, wurden erst 1870 und 1884 unterworfen.

Gegen Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es im Chaco zu wiederholten Aufständen bereits in das nationale ökonomische System integrierter Gruppen, vor allem der Mataka, Toba und Mokoví, gegen die unmenschlichen Arbeitsbedingungen in Holzfällerlagern, Plantagen und Viehbetrieben und gegen den Landraub durch die weißen Siedler. Teilweise entwickelten sich diese Revolten wie in der Indianerkolonie von Napalpí im Jahre 1924 zu militanten messianischen Bewegungen (vgl. L. J. Bartolomé 1972:111 f). Die Aufstände wurden jedesmal von der Armee niedergeworfen. Heute versuchen verschiedene Chaco-Gruppen durch genossenschaftliche Organisationen eine gewisse Unabhängigkeit von den Weißen zu erhalten.

Bei den verschiedenen Stämmen der Tupí-Guaraní kam es immer wieder zu messianischen Bewegungen, von denen jedoch zahlreiche rein religiös motiviert waren und in Zusammenhang standen mit dem Glauben an die Wiederkunft des Heroen und mit dem Mythos vom "Land ohne Übel" (vgl. hierzu u.a. Nimuendajú 1914a, Métraux 1928:208 ff). Mit sozialpolitischen Forderungen waren sie nicht verbunden.

Im späten 16. und im 17. Jahrhundert entstanden bei den Guaraní des brasilianisch-paraguayischen Grenzlandes, und zwar vorwiegend bei zwangsweise in die Reduktionen verbrachten Gruppen, die "Santidades", Bewegungen, die die Erlösung von der sozialen und religiösen Unterdrückung in den Reduktionen, die Wiederherstellung indianischer Traditionen und Rituale und die erfolgreiche Suche nach dem "Land ohne Übel" versprachen (vgl. D.Ribeiro 1962:57; Pereira de Queiroz 1963/64:37 f).

Bewegungen in der Art der Santidades mit dem Ziel, die kolonialen Verhältnisse umzukehren, die Indianer zu Herren über die Weißen zu machen, sind auch von den Tupí der Ostküste Brasiliens zu Beginn der portugiesischen Besiedelung bekannt (vgl. Pereira de Queiroz 1963/64:38 f).

In den Franziskanerdörfern im Osten Boliviens fanden ähnliche Bewegungen unter den guaranitischen Chiriguano gegen Ende des 18. Jahrhunderts statt (vgl. Métraux 1932b; zum weit früheren Auftreten eines Messias unter den Chiriguano vgl. auch Dabbs 1953).

Ab dem Ende des 16. Jahrhunderts brachen unter den verschiedenen Ethnien der Montaña wiederholte Aufstände gegen die Spanier aus. Die messianisch motivierte Quijos-Revolution von 1578 ging davon aus, daß die Spanier als schlechte Christen den Zorn Gottes auf sich gezogen und die Indianer von Gott den Befehl erhalten hätten, sie deshalb zu töten. Der Aufstand war von langer Hand vorbereitet, scheiterte jedoch an mangelnder Koordination (vgl. Münzel 1976:285).

Die Jíbaro lehnten sich im Jahre 1599 erfolgreich gegen die Erhöhung der Tribute an Goldstaub auf und vertrieben die Spanier für die nächsten ca. zweieinhalb Jahrhunderte aus ihren Territorien (vgl. Münzel 1977:268 ff). Unter den Campa, die seit 1635 von den Franziskanern missioniert wurden, kam es im Jahre 1742 zu einem Aufstand, ausgelöst durch Juan Santos Atahuallpa, einem Quechua, der von den Jesuiten ausgebildet worden war. Er ließ sich unter den Campa nieder, erklärte sich zum Messias, von Gott gesandt, die Indianer von der Knechtschaft durch die Weißen zu befreien, und organisierte die Vertreibung der Spanier nicht nur aus den Gebieten der Campa, sondern auch der benachbarten Amuesha und Piro (vgl. Métraux 1942).

Im Gebiet des oberen Rio Negro erhoben sich seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts verschiedene messianische Anführer, die "eine neue, mit Elementen aus dem Juruparí-Kult vermischte, christliche Lehre verkündeten" (Schaden 1972:35), und die zum bewaffneten Kampf gegen die Weißen aufriefen.

"Bei den Tukúna am oberen Solimões haben seit der letzten Jahrhundertwende mindestens sieben messianische Bewegungen stattgefunden" (Schaden 1972:36), die verschiedene Elemente des Cargo-Kultes aufwiesen und die einen stark revivalistischen Charakter trugen.

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, als Sklavenjäger und Goldsucher in ihre Gebiete eindringen, leisteten verschiedene Jê-Stämme der Expansion der Weißen erbitterten Widerstand. Vor allem die Apinayé und die Xavánte überfielen immer wieder in guerillaartigen Angriffen weiße Siedlungen. Der Widerstand der Xavánte gegen die ständige Verkleinerung ihres Territoriums setzt sich heute mit anderen Mitteln fort (vgl. Münzel 1975:152).

Bis in die Mitte unseres Jahrhunderts war von den Jê-Stämmen keine messianische Bewegung bekannt. Ende der 40er, Anfang der 50er Jahre hatte nun der Krahó Rópkur (José Nogueira) Visionen von Tati, einer Personifikation des Regens mit den äußeren Charakteristika eines Weißen, der versprach, die Indianer in Weiße zu verwandeln und die Weißen, vor allem die im und in der Umgebung des Krahó-Territoriums siedelnden, zu zerstören (vgl. Melatti 1972:23 ff). Rópkur verbot verschiedene traditionelle Bräuche, ersetzte sie durch solche der "civilizados" (Melatti 1972:25 f). Als das versprochene Motorboot mit den Gütern der Weißen und die Verwandlung der Indianer in Weiße ausblieb, fühlten sich die Indianer betrogen.

Diese Bewegung, die durchdrungen ist von dem Bestehen der Krahó, sich an die Kultur der Weißen anzupassen, ist andererseits auch nicht denkbar ohne die enge Verknüpfung mit dem Auké Mythos der Timbira (vgl. S. 186ff; Melatti 1972:46 ff).

Ebenfalls vom Auké-Mythos geht ein anderer Fall von Messianismus bei einem Timbira-Stamm aus. Crocker, der bei den Ramkokamekra verschiedentlich zwischen den Jahren 1957 und 1960 Feldforschungen betrieben hatte, hatte bis dahin noch keinerlei Anzeichen einer Heilserwartungsbewegung feststellen können, sondern konstatierte im Gegenteil eine starke Orientierung der Gruppe am Diesseits und an der Gegenwart (vgl. Crocker 1965, insbesondere S. 169 f). Im Jahre 1963 "erfuhr" eine schwangere Frau von dem Kind in ihrem Leib, es werde die Schwester Aukés sein und am Tage ihrer Geburt werde Auké zurückkehren und die indianische Welt in eine "zivilisierte" verwandeln, während die Weißen in die Wälder geschickt würden (vgl. Crocker 1967: 70). Auch diese Bewegung war nur von kurzer Dauer.

Rein politisch motiviert war der Aufstand der Makiritare im Jahre 1775. Das Makiritare-Gebiet galt den Spaniern als kürzeste Verbindung zu dem sagenhaften Goldland El Dorado. Unter dem Gouverneur Centurión wurde 1767-1775 die militärische Konquista vorangetrieben. Die Übergriffe der Soldaten während dieser großen Expedition sowie Versuche, Indianer zwangsweise in Missionen zu verbringen, verkehrte die anfangs freundschaftliche Haltung der Makiritare, die selbst am Handel mit den Spaniern interessiert waren, in eine feindselige. Durch die Koordination verschiedener indianischer

Gruppen gelang es 1775, die Kette der spanischen Forts, die schon das Makiritare-Territorium durchzogen, in einer Nacht in Brand zu stecken. Die Spanier waren zum Rückzug gezwungen (vgl. Civrieux 1970:11ff; s.a. S. 207 ff der vorliegenden Untersuchung).

In jüngster Zeit - seit den 60er Jahren - gehen immer mehr indianische Gruppen zum unbewaffneten aber programmatisch formulierten politischen Widerstand über, d. h. die Widerstandsformen passen sich dem veränderten politischen Umfeld an. Dabei werden die Organisationsformen in der Regel von außen übernommen bei dem gleichzeitigen Bemühen, diese an traditionelle Strukturen anzupassen. Indianer organisieren sich in Bürgerrechtsbewegungen und schließen sich z. B. in Gewerkschaften und landwirtschaftlichen Kooperativen zusammen (vgl. auch Münzel 1975:147 ff; 1978c:179 ff).

Zum Abschluß dieses Kapitels noch einige Zahlen über den Rückgang der indianischen Bevölkerung in unserem Jahrhundert.

D. Ribeiro (1967) untersucht für Brasilien die Zusammenhänge zwischen den unterschiedlichen Zonen der Erschließung ehemals indianischer Territorien und der Quote der Ausrottung indianischer Ethnien für die Zeit zwischen 1900 und 1957 und kommt zu folgendem Schluß:

Die Prozentzahl der in diesem Zeitraum ausgestorbenen Gruppen ist in unerschlossenen und ökonomisch marginalen Regionen am geringsten, nämlich 18,7 %; in Zonen mit viehwirtschaftlicher Nutzung steigt sie auf 30,2 %, in Zonen mit extraktiver Nutzung auf 45,7 % und in solchen mit agrikulturner Wirtschaft auf 60 % (Ribeiro 1967:97 f).

Insgesamt ergibt der Vergleich der Bevölkerungszahlen von 1900 und 1957, daß von 230 im Jahre 1900 existierenden Gruppen im Jahre 1957 87, das sind 37,8 %, ausgestorben waren. Die Zahl der isoliert lebenden Ethnien sank in diesem Zeitraum von 150 auf 33; die mit zeitweiligem Kontakt von 57 auf 27. Die Zahl der in ständigem Kontakt mit Weißen stehenden Gruppen stieg von 39 auf 45 und die der integrierten Gruppen von 29 auf 38. Diese Zahlen zeigen nicht nur eine drastische Reduzierung der Gesamtzahl der Ethnien, sondern auch tiefgreifende Veränderungen bei den überlebenden Gruppen. 1900 machten die isolierten Gruppen den größten Teil aus, nämlich 45,5 %, die integrierten den kleinsten, nämlich 12,6 %. Um die Mitte des Jahrhunderts waren 26,5% integriert und nur noch 23 % lebten isoliert (vgl. Ribeiro 1967:91).

3.0 Die Veränderung der indianischen Mythologien

Mythen sind ein Ausdruck der Reflexion der Menschen über sich und ihre Stellung in der Welt. Wird diese Welt verändert, wie in unserem Falle durch die europäische Konquista und Kolonisation, so verändern sich auch die Mythen, und es ändert sich die Haltung der Menschen den alten Mythen gegenüber.

3.1 Die verschiedenen Kategorien der Veränderung

Im Bereich der Mythologie lassen sich grundsätzlich drei verschiedene Kategorien der Veränderung infolge des Kontakts mit Bevölkerungsgruppen der europäisch-christlichen Zivilisation feststellen (vgl. Gerhards 1975:111 f):

1. verändert sich die Beurteilung der traditionellen Mythen durch Vertreter der jeweiligen Gruppe,
2. findet eine Übernahme von Erzählstoffen aus dem Bereich der abendländisch-christlichen Tradition statt,
3. wird der Versuch unternommen, die Weißen und ihre Kultur als neue Elemente der umgebenden Welt in das mythische Weltbild zu integrieren und die durch sie veränderte Position der Indianer in dieser Welt neu zu definieren.

Für die vorliegende Untersuchung sind nur die beiden letzten Kategorien von besonderem Interesse. Die erste wird im folgenden Abschnitt kurz angeschnitten.

3.11 Wandel in der Einstellung der Indianer den Überlieferungen gegenüber

Zahlreiche Mythen sind heute vergessen oder werden nur noch bruchstückhaft überliefert, ein Phänomen, das nicht allein mit der zunehmenden Profanisierung des indianischen Lebens durch den Kontakt mit der nationalen Bevölkerung zusammenhängt, sondern oft bedingt ist durch einen raschen Be-

völkerungsschwund, den unverhofften Tod der Erzähler. Von einer jungen, "aufgeklärten" Generation werden die Traditionen häufig zurückgewiesen als Aberglaube, der den neuen christlichen Lehren entgegensteht, oder sie werden abgetan als Geschichtchen der Alten. "Mit Bitterkeit beklagen es die Indianer, daß vieles aus der Ahnengeschichte Ihrem Gedächtnis entschwunden ist; nämlich weil die Weißen unsere Väter umgebracht haben und weil wir heute nicht mehr ungestört leben können. Jene lachen über uns und unsere Erzählungen. Deshalb verlieren die alten Männer bisweilen die Lust, uns jüngeren Leuten die schönen Dinge vorzutragen!" (Gusinde 1931:692). Mythen, die einst als Glaubensgut im religiösen Bereich verankert waren, werden "folklorisiert" (so bezeichnet etwa Susnik 1969:9 ff diesen Prozeß), dienen der Zerstreung oder werden uminterpretiert gemäß den Vorstellungen, die man von den Weißen übernommen hat (vgl. z. B. Métraux 1946a:XII; 4).

Doch ist die wahre Einstellung des jeweiligen Erzählers oder der Gruppe den Traditionen gegenüber oft nicht schlüssig zu ermitteln, bewußte oder unbewußte Verschleierung vonseiten der Indianer nicht auszuschließen. "Selbst bei größter Vorsicht entgeht man nicht immer der Gefahr des 'Hineinfragens', das heißt, der unwillkürlichen und unbewußten Suggestion, die den Indianer so antworten und sogar ungefragt so erzählen läßt, wie er glaubt, einen befriedigen zu können. Andererseits tut mancher Indianer unter Umständen alles, einen falsch zu unterrichten, um seine Wahrheit und seinen Glauben zu verheimlichen oder auch nur, um sich über einen lustig zu machen" (Baldu 1931:75 f).

3.12 Übernahmen von Erzählstoffen der abendländisch-christlichen Tradition

Auch in voreuropäischer Zeit waren die Mythen der südamerikanischen Ethnien keine statischen, abgeschlossenen Gebilde, sondern offen gegenüber den verschiedensten Einflüssen benachbarter, erobernder oder eroberter Gruppen. Vor allem die Tupi- und die Aruakgruppen trugen zur weiten Verbreitung von Mythen und Motiven bei (vgl. Ehrenreich 1905:74). Durch koloniale Strukturen wurde diese Dissemination autochthoner Erzählstoffe jedoch verstärkt.

Die Zusammenfassung kulturell heterogener Ethnien in Missionen, Plantagen, Gummisammlerlagern etc., die Tätigkeit als Ruderer oder Träger für Expeditionen der Weißen, die verstärkte Wanderbewegung zahlreicher Gruppen, ausgelöst durch den Druck der Kolonisatoren, aber auch von Stamm zu Stamm wandernde Weiße wie Missionare, Forscher, Händler u.ä. ermöglichten einen engeren Kontakt zwischen Mitgliedern unterschiedlicher indianischer Gruppen, trugen zur Verbreitung von Erzählstoffen, sowohl der indianischen wie der von Europa her beeinflussten Tradition bei. Zentren dieses Austausches waren vor allem die Missionen, da sie in der Regel eine längerfristige, friedliche Begegnung zwischen Weißen und Indianern ermöglichten. Hier wurden nicht nur Themen aus dem Alten und Neuen Testament, Heiligenlegenden und andere christliche Stoffe vermittelt, sondern auch Erzählungen aus dem reichen Märchen- und Sagenschatz Europas und vor allem der iberischen Halbinsel, und mit der Zeit auch die neuentstehende ibero-amerikanische Folklore, die ihrerseits eine Synthese europäischer, afrikanischer und indianischer Elemente darstellt.

Aus dem breiten Spektrum dieser aus dem europäisch-christlichen Bereich übernommenen Themen und Motive sollen für die vorliegende Untersuchung lediglich jene ausgewählt werden, die der Genesis entstammen, bzw. mit ihr in engem Zusammenhang stehen. Dies liegt neben der Fülle des Materials vor allem begründet in der eingangs erwähnten Beschränkung der Untersuchung auf Mythen von der Entstehung und Entwicklung der Menschen und ihrer Kulturen. Gerade die Erzählungen der Genesis korrespondieren von allen aus dem abendländischen Bereich übernommenen Stoffen am besten mit diesem Mythenkomplex.

Als Vermittler europäisch-christlicher Traditionen kommen, wie erwähnt, die verschiedensten Personenkreise in Frage, die mit den Indianern friedliche Beziehungen unterhielten. Aber nur für die Missionare ist diese Vermittlerfunktion in der Literatur belegt. Nun weisen zahlreiche indianische Bibelversionen volkstümliche Elemente auf, die bereits aus der abendländischen Erzähltradition bekannt sind. Doch ist auch hier nicht unbedingt auf einen Laien als Vermittler zu schließen. Die biblischen Berichte wurden den indianischen Neophyten wohl kaum in der jeweiligen Übersetzung des

Originaltextes vorgetragen, wie ja auch in den Predigten in Europa das Känzelwort mit den verschiedensten Geschichten ausgeschmückt und exemplifiziert wurde. Und hierin waren vor allem die Jesuiten Meister (vgl. Moser-Rath 1961; 1964:38 f). Meist waren die Missionare vor allem des 16. bis 18. Jahrhunderts selbst nicht frei von "abergläubischen" Vorstellungen, und so erfuhren die Indianer neben der christlichen Lehre auch von Hexen, Teufeln, Werwölfen etc.

Die Übernahme von Erzählstoffen aus der Genesis und von ihr abhängigen volkstümlichen abendländischen Traditionen ist Gegenstand von Kapitel 4 der vorliegenden Untersuchung.

3.13 Die Integration der Weißen und ihrer Kulturen in das indianische mythische Weltbild

Eine Veränderung und Erweiterung der indianischen Mythologien erfolgte nicht nur durch die Übernahme von Erzählstoffen aus dem abendländisch-christlichen Bereich. Die Begegnung mit den Weißen und ihrer Kultur selbst wirkte mythenbildend.

Ähnlich wie in den autochthonen Mythen versucht wurde, die eigene Existenz und die der umgebenden Welt zu erklären, werden nun die Weißen und ihre Kultur als neue Elemente dieser Welt zum Gegenstand zahlreicher Mythen. Man versucht, sich die Frage nach ihrer und ihrer Güter Herkunft zu beantworten, reflektiert die Art der gegenseitigen Beziehungen, sucht nach einer Begründung für die dominante Position der Fremden.

Die Analyse wird in den Kapiteln 5. 6 und 7 gegeben.

3.2 Die Analyse synkretistischer Mythen

Im folgenden werden synkretistische Mythen den autochthonen gegenübergestellt. Der Begriff "Synkretismus" impliziert zwar auch Phänomene, die infolge des Kontakts zweier indigener Kulturen entstehen, er sei hier aber eingeschränkt benutzt in bezug auf Folgeerscheinungen aus dem Kontakt zwischen indianischen Gruppen und Weißen. "Synkretistische Mythen" bezieht sich hierbei sowohl auf Mythen, die in Übernahme von Bibelstoffen entstanden sind, als auch auf solche, die eine direkte Verarbeitung des Kontakts mit den Weißen und ihrer Kultur darstellen. Die Analyse der beiden Mythenbereiche erfordert jedoch unterschiedliche Verfahren.

Ein erster Schritt in der Analyse der von abendländisch-christlichen Erzählstoffen beeinflussten Mythen ist die Identifikation des Originals (vgl. Dundes 1965). Ausgangspunkt für unsere Untersuchungen in Kapitel 4 bildet also jeweils das Zitat der entsprechenden Bibelstelle. Diese ist jedoch, wie bereits auf S. 29f ausgeführt, nur annäherungsweise als Vorbild zu werten. Es sind nämlich, neben der erwähnten, jeweils der lokalen Situation angepaßten Modifizierung durch die Missionare (vgl. S. 17), zahlreiche nichtkanonische altweltliche Traditionen zur Bibel bekannt, die den Indianern über die Missionare und andere Erzähler vermittelt wurden.

Eines der wichtigsten Sammelwerke dieser nichtkanonischen Traditionen ist Peter Comestors "Historia Scholastica" aus dem Frankreich des 12. Jahrhunderts, das jüdische, arabische und ostgriechische Traditionen zum Alten Testament mit den christlichen vereint. Unter anderem auf Comestors Historia geht die "General Estoria" des spanischen Königs Alfonso X. des 13. Jahrhunderts zurück, die ihre Auswirkungen auch im neuweltlichen spanischen Reich zeigte (vgl. Utley 1945:11). Derartige, bereits altweltliche Erweiterungen und Umformungen des kanonischen Textes sind herauszufinden, um zu vermeiden, daß sie als indianische Ausschmückungen des biblischen Berichts gedeutet werden (1) oder überhaupt nicht als mit der Bibel in Zusammenhang stehend erkannt werden.

(1) Diese Gefahr ist vor allem bei Tiermotiven gegeben (vgl. z.B. die Fehldeutung von Schaden 1965:207, Anm. 5).

Dieser Identifikation des Originals folgt die Interpretation der synkretistischen Mythe, die sich in folgende Etappen gliedert:

1. der Vergleich der synkretistischen Mythe mit dem altweltlichen Vorbild nach Handlungsablauf und den einzelnen Elementen;
2. die Feststellung etwaiger Parallelen in der autochthonen Überlieferung der jeweiligen Gruppe oder verwandter Gruppen und der Vergleich zwischen synkretistischer Mythe und autochthonem Vorbild;
3. der Vergleich der Ergebnisse von 1. und 2. und die Feststellung der dominanten Komponente;
4. die Eingliederung der synkretistischen Mythe in den gesamtulturellen und historischen Kontext der jeweiligen Gruppe, wozu auch die Untersuchung der Möglichkeiten zur Übernahme des biblischen Stoffes gehört.

Anders die Analyse des zweiten Bereichs synkretistischer Mythen, die entstanden sind aus der Auseinandersetzung mit den Weißen und ihrer Kultur. Ausgangspunkt ist hier die autochthone Tradition, nicht die Einflüsse von außen.

Die Analyse gliedert sich hier in folgende Schritte:

1. wird festgestellt, welchem autochthonen Mythentypus sich die untersuchte synkretistische Mythe zuordnen läßt, oder ob sie, was sehr selten vorkommt, als Neuschöpfung anzusehen ist;
2. wird festgestellt, welche Elemente aus der Welt der Weißen eine Rolle spielen (Menschen und ihre Eigenschaften, Tiere, Pflanzen, Objekte, Vorstellungen etc.) und was für eine Funktion sie innerhalb der jeweiligen Mythe besitzen;
3. wird untersucht, ob und welche autochthonen Versionen des jeweiligen Mythentypus von der untersuchten Gruppe oder verwandten Gruppen bekannt sind, und inwieweit diese mit der synkretistischen Mythe kompatibel sind;
4. wird untersucht, inwieweit in Mythen eines anderen Typus Elemente vorhanden sind, die zur Erhellung der synkretistischen Mythe beitragen können;
5. wird der gesamtulturelle und historische Kontext festgestellt und spezifische Elemente der synkretistischen Mythe hierauf bezogen.

4.0 Die Übernahme christlicher Traditionen: Genesismotive in indianischen Anthropogonien und Urzeitmythen

Mythen über die Entstehung und Frühzeit der Menschheit sind, im Gegensatz zu kosmogonischen und theogonischen Mythen, über ganz Südamerika verbreitet. Viele dieser Mythen weisen, unabhängig von postkolumbischer Beeinflußung, Parallelen mit Themen der Bibel auf, z. B. die Erschaffung der Menschen aus Erde, die Übertretung eines göttlichen Gebotes und ihre Bestrafung mit Sterblichkeit oder mit körperlicher Arbeit, die Vernichtung des irdischen Lebens durch eine große Flut, die Verwirrung der Sprachen infolge eines menschlichen Versagens und andere. Diese Parallelerscheinungen erleichtern, wie wir sehen werden, die Übernahme biblischer Themen und Motive in die indianischen Traditionen (1).

4.1 Die Entstehung des Menschen aus einer Rippe

Von den anthropogonischen Themen der Bibel hat insbesondere das der Entstehung der Frau aus der Rippe des Mannes die indianische Phantasie angeregt. In der Genesis finden sich bekanntlich zwei Versionen der Entstehung der Menschheit. In der jüngeren, der Priesterschrift (1 Mose 1,27), wird der Mensch zugleich als Mann und als Frau erschaffen. In der älteren, der jahwistischen Tradition, der die indianischen Bibelversionen folgen, wird zunächst der Mann aus Erde erschaffen:

"... da bildete Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Ackerboden und hauchte ihm Lebensodem in die Nase; so ward der Mensch ein lebendes Wesen" (1 Mose 2,7) (2).

-
- (1) Im folgenden werden Termini wie "christlich", "abendländisch", etc. oft synonym mit "von der Bibel her beeinflusst" verwendet, was keine Unkenntnis der vorderasiatischen Ursprünge der biblischen Traditionen impliziert, sondern zurückzuführen ist auf das historische Faktum der Vermittlung biblischer Themen an die Indianer durch Vertreter der abendländisch-christlichen Kultur.
 - (2) Die Genesis wird hier nach der Züricher Bibel (Ausgabe von 1966) zitiert, was zwar der Tatsache entgegensteht, daß der Großteil der südamerikanischen Indianer von katholischen Missionaren katechisiert wurde. Da sich jedoch die im Einzelfall verwendeten Ausgaben nicht feststellen lassen und im übrigen davon ausgegangen werden muß, daß kaum einmal aus der Bibel wortwörtlich vorgelesen wird (vgl. S. 20 f), wird diese, dem hebräischen Urtext am besten entsprechende Übersetzung gewählt.

"Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Hilfe schaffen, die zu ihm passt. Da bildete Gott der Herr aus Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde; und ganz wie der Mensch sie nennen würde, so sollten sie heißen. Und der Mensch gab allem Vieh und allen Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes Namen; aber für den Menschen fand er keine Hilfe, die zu ihm passte. Da liess Gott der Herr einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen, sodass er einschlief. Und er nahm eine von seinen Rippen heraus und schloss die Stelle zu mit Fleisch. Und Gott der Herr baute ein Weib aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, und führte sie dem Menschen zu. Da sprach der Mensch: Diese ist nun endlich Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleische. Die soll Männin heißen; denn vom Mann ist sie genommen" (1 Mose 2,18-23).

Diesem biblischen Text soll hier, exemplarisch, der entsprechende Ausschnitt eines Mythenzyklus der Tukano Nordwest-Amazoniens gegenübergestellt werden; weniger ausführlich besprochene Beispiele von anderen Ethnien folgen.

Der Mythenzyklus der Tukano wurde im Jahre 1953 von Fulop in dem Dorf Guadalajara am Río Paca, Comisaría Especial del Vaupés, Columbien, aufgenommen. Die Indianer dieses Dorfes hatten sich mit den Missionaren überworfen und waren aus der Station ausgezogen. Der Informant, Marcos Sierra, war ein geachteter Mediziner. Der Mythenzyklus wird anlässlich der Dabkuri- und Yurupari-Feiern der Tukano rezitiert. Weitere Angaben und Erläuterungen zu dem Zyklus gibt Fulop leider nicht.

"... In Diaójpekowi blieb ein Mann namens Yepá Huáke zurück. Und Yepá Huáke gab Yúpuri Baúro Kashiri zu trinken, und er gab ihm Tabak zu rauchen, und er gab ihm Coca zu essen, und dann ließ er ihn einschlafen. Als Yepá Huáke sah, daß Yúpuri Baúro schlief, entnahm er seiner linken Seite eine Rippe, dann entnahm er ihm einen Knochen vom linken Oberschenkel, dann entnahm er ihm einen Knochen vom linken Unterarm, und nach alledem sammelte er ein wenig Erde, und mit alledem, mit den Knochen und der Erde, bildete Yepá Huáke eine Puppe, nahm eine Flötenröhre und blies seinen Atem durch die Flöte gegen die Puppe. Nach dem Blasen ließ er die Puppe und Yúpuri Baúro aufwachen. Und die Puppe verwandelte sich in eine Frau und diese Frau war die Schwester von Yúpuri Baúro, und sie nannte sich Yepára Dujúo. Dann sah Yepá Huáke, daß Yúpuri Baúro und Yepára Dujúo erwacht waren, und so fragte Yepá Huáke den Yúpuri Baúro: 'Wer ist jene Frau?' und da sagte Yúpuri Baúro: 'Jene ist meine Schwester.' Und Yepá Huáke sagte: 'Es ist gut'" (Fulop 1954:110 f).

Ähnlichkeiten mit dem Genesisbericht sind unschwer zu erkennen:

- Die Handlung spielt im "Paradies".
- Drei Personen spielen eine Rolle: der Schöpfer, ein Mann und eine Frau.
- Ein "Höheres Wesen" läßt den Mann, den Stammvater der Menschen, in Schlaf versinken.
- Es entnimmt ihm Knochen.
- Es bildet aus den Knochen eine Frau.
- Mann und Frau erwachen; der Mann bestimmt die Stellung der Frau ihm gegenüber.

Derartige Handlungselemente sind auch in autochthonen indianischen Anthropogonien nicht unbekannt. Im folgenden soll deshalb der Text nach seinen Bezügen zum Alten Testament wie zur autochthonen Mythologie hin analysiert werden und zwar in der Reihenfolge der oben skizzierten Elemente der Handlung (1).

Das Geschehen läuft, in der Tukano-Mythe wie in der Genesis, in der Urzeit ab und an einem mythischen Ort, den die Menschen später, auf Befehl eines "Höheren Wesens" verlassen, um die reale Welt zu besiedeln (vgl. Fulop 1954:111). Hierbei muß es sich bei der Tukano-Mythe nicht um eine Übernahme aus dem Alten Testament handeln; autochthone Anthropogonien ereignen sich in ähnlichen räumlichen wie zeitlichen Dimensionen. Die Tukano sind laut anderen Überlieferungen, die wahrscheinlich eine historische Wanderungsbewegung reflektieren, einst den Fluß hinab in ihr heutiges Wohngebiet eingedrungen (vgl. Mythe bei Goldmann 1966:111 f).

Handlungsträger sind Yepá Huáke, eine Gestalt mit übermenschlichen Fähigkeiten, die im Fortgang des Zyklus als Gesetzgeber, Kulturbringer und Herrscher über die Welt charakterisiert wird; Yúpuri Baúro, der erste der Stammväter der Tukano, ihr oberster und bedeutendster Anführer (vgl. Fulop 1954: 105); und die erste Frau, Yepára Dujúo, die aus den Knochen des ersten Mannes geschaffen wird.

Damit entspricht dieses Personeninventar genau dem des Genesisberichtes. Aktiv handelnde Persönlichkeit ist hier wie dort einzig der Schöpfer, Gott Vater bzw. Yepá Huáke, die beiden anderen Gestalten bleiben im Schöpfungsgeschehen passiv.

(1) Da mir die Daten von den eigentlichen Tukano fehlen, werden im folgenden Belege von den benachbarten Ost-Tukano- und Aruakstämmen herangezogen, ein Vorgehen, das mir wegen der weitgehenden kulturellen Homogenität des Areals, die schon Ehrenreich (1905:61) hervorhob, gerechtfertigt erscheint.

Untersuchen wir die Rolle des Yepá Huáke etwas eingehender:

Fulop (1956:340) bezeichnet ihn als "dios creador", d. h. als Schöpfergott, eine Klassifizierung, die m. E. nicht ganz zutreffend ist. Die einzige schöpferische Handlung ist die Erschaffung der ersten Frau, und dieses Motiv beruht, wie wir noch deutlicher sehen werden, auf christlichem Einfluß. Ansonsten ist Yepá Huáke als Ordner der Welt, Kulturheros, Gesetzgeber gekennzeichnet.

Auch tritt Yepá Huáke unvermittelt erst zu einem Zeitpunkt in Erscheinung, als die wichtigen Stammväter und die Anführer der verschiedenen Tukano-Gruppen, und ihrer sind viele, bereits vorgestellt sind. Mit diesem ersten Auftreten Yepá Huákés beginnen auch die von der Genesis her beeinflussten Episoden. Außer dem Motiv der Rippenentstehung sind dies noch das Verlangen Yepá Huákés nach dem Gehorsam der Menschen, das Verbot, eine bestimmte Frucht zu essen, die Ausweisung aus dem "Paradies" (vgl. Fulop 1954:110ff; s. a. S. 63 f).

Yepá Huáke ist, was seine Stellung den anderen Personen gegenüber und seine Handlungen anbetrifft, deutlich nach dem Modell des biblischen Schöpfergottes geformt. Im Verlauf des Zyklus erhält er auch Züge von Christus (vgl. Fulop 1954:132) und erscheint als Kulturheros, der die Weißen bevorzugt (vgl. Fulop 1954:114 f; s. a. S.163f der vorliegenden Arbeit).

Nach Knobloch, selbst ein Missionar, ist diese Gestalt sogar eine bloße Erfindung von Missionaren. "Es ist zu bezweifeln, ob diese Stämme an eine Höchste Gottheit namens Uake glauben, wie Missionare uns weismachen wollen. Missionare benutzten das Wort Uake für Gott, aber es bedeutet in Wirklichkeit Knochen, ein Ding, das nicht verdirbt" (Knobloch 1976:132 nach Angaben des Missionars Lagori). Doch mit dieser Feststellung allein erscheint mir das Problem noch nicht gelöst. Die Vorstellung von einem knöchernen Höheren Wesen, Inapirikuli, ist auch von den benachbarten aruakischen Baniwa, die den Tukano kulturell sehr nahe stehen, bekannt (Saake 1958:90 f). Knoblochs Missionare dürften also die Bezeichnung eines einheimischen Höheren Wesens auf den christlichen Gott übertragen haben. (Ein Phänomen, wie es auch von den Tupi-Guaraní her bekannt ist, wo dem Donnergeist Tupan die christliche Hochgottkonzeption aufgepfropft wurde.)

Doch zurück zu unserer Tukano-Mythe: unter dem Eindruck des biblischen Berichtes von der Erschaffung der Eva aus der Rippe des Adam wird hier aus

der autochthonen Gestalt Uake, der selbst Knochen ist, Yepá Huáke, der aus Knochen und mithilfe einer (wahrscheinlich) knöchernen Flöte die erste Frau erschafft.

Auch bei den tukanoischen Barasana ist Yepá Huáke unter dem Namen Yeba Haku als traditionelle mythische Gestalt bekannt (vgl. S. Hugh-Jones 1974: 279). Dort repräsentiert er die Sonne des Anfangs, aus deren Verbindung mit einer Jaguarfrau der erste Mann, Yebea, hervorging. Weiter ist nichts über Yeba Haku ausgesagt. Aber sein Sohn Yebea weist einige Ähnlichkeiten mit unserem Yepá Huáke auf: Er erschafft Menschen durch das Beblasen von Erde (und zwar den von den Barasana verachteten Stamm der Makú), und er steht in Zusammenhang mit der Entstehung der ersten Menschenfrau. Diese Entstehung spielt sich jedoch in ganz anderer Weise ab als in der Tukano-Mythe:

Yebea sucht eine Gefährtin für sich selbst, wobei er sowohl die ihm angebotenen Tierfrauen wie die Frauen der Makú verschmäht, denn er fühlt sich als ein "wirklicher Mensch". Schließlich findet er Yawira, die sowohl Fisch- wie Anacondazüge trägt, und die sich nach mehrfacher Häutung in eine Menschenfrau verwandelt. Sie ist es, die Yebea erst zu einem Mann macht (sein Penis saß ursprünglich verkehrt), die ihn die verschiedenen Gebräuche lehrt und die die Nutzpflanzen einführt. Aus der Verbindung zwischen ihr und Yebea entstehen die verschiedenen Sippen der Barasana (S. Hugh-Jones 1974:279 ff; enge Verwandtschaft weist auch die von Reichel-Dolmatoff 1974:30 ff aufgenommene Ursprungsmythe der Desana auf).

Yepá Huáke übernimmt also in der christlich beeinflussten Mythe die Rolle des Ordners und Kulturbringers, eine Rolle, die in der entsprechenden autochthonen Tradition seiner Frau zugekommen war.

Nun zu den weiteren Personen der Erzählung:

Laut der Tukano-Mythe existieren die Männer vor den Frauen. Dies Motiv entspricht der oben zitierten jahwistischen Bibeltradition, nach der die Frau erst einige Zeit nach dem Mann erschaffen worden ist. Aber auch in indianischen Überlieferungen ist das Motiv der Nachzeitigkeit der Frauen weit verbreitet (vgl. Beispiele bei Métraux 1946 a:19 f). Bei den Tukano ist es von den Desana bekannt (Reichel-Dolmatoff 1974:30).

Ansonsten entspricht dem Genesisbericht, daß es sich in der Tukano-Mythe um nur ein erstes Paar handelt.

Verfolgen wir die oben aufgestellten Handlungselemente weiter:

In der Bibel wie in der Tukano-Mythe läßt der Schöpfer den Mann in einen tiefen Schlaf versinken, bevor er ihm eine Rippe bzw. Knochen der verschiedenen Körperteile entnimmt. Indianische Zutaten sind die Drogen, die er zuvor in der Tukano-Version verabreicht: Kashiri, Tabak, Coca, Substanzen also, die im zeremoniellen Leben wie in der Krankenheilung eine bedeutende Rolle spielen.

Die Frau wird in beiden zu vergleichenden Traditionen aus Knochen gebildet. Eine Erschaffung des Menschen aus Knochen ist m. W. aus Südamerika autochthon nicht bekannt, wohl aber Wiederbelebungen Getöteter aus dieser dauerhaftesten aller Körpersubstanzen (1). Wichtig bei diesen Wiederbelebungen ist vor allem, daß die Knochen möglichst vollständig vorhanden sind und richtig arrangiert werden. Aus dieser Bedingung erklärt sich vielleicht, daß in der Tukano-Mythe, im Gegensatz zur Bibel, nicht nur eine Rippe, sondern Knochen aus verschiedenen Körperteilen zur Erschaffung der Frau vonnöten sind. Knochen sind jedoch (zusammen mit Sperma) eine Substanz, die meist dem männlichen Geschlecht zugeordnet wird. Den Frauen dagegen wird Fleisch (und Blut) attribuiert. Diese Zuordnung hat nach Baumann (1955:110 ff) ein Verbreitungsgebiet in Eurasien vom Pazifik bis zum Mittelmeer. In Südamerika ist sie weniger explizit ausgesprochen, aber vorhanden. Für den Tukano-Stamm der Barasana ist sie durch Ch. Hugh-Jones (1977:190) belegt.

Ein eindeutiges Beispiel für diese geschlechtsspezifische Unterscheidung der Körpersubstanzen ist von den karibischen Arikena des guayanischen Kulturareals bekannt. Ich möchte es hier kurz zitieren, bevor ich mit der Analyse der Tukano-Mythe fortfahre:

"In Obidos, wo früher Arikena wohnten, lebten die Frauen nicht in Frieden mit ihren Männern. Daher wollten sie weggehen..."

Sie verlassen die Männer während eines Tanzfestes.

"... Als die Männer erwachten, fanden sie nur noch ein kleines Mädchen im Haus, das unter einem großen Tontopf auf dem Schiráu lag.

(1) Das Motiv der Wiederbelebung aus Knochen findet sich in Südamerika vor allem in Zusammenhang mit dem Zyklus um die Zwillingsheroen (vgl. Zerries 1954:176). Dieser ist jedoch bei den Tukano-Stämmen nur wenig ausgeprägt.

Sie töteten das Kind und zerschnitten sein Fleisch in kleine Stücke. Jeder nahm ein Stück und hing es an seiner Hängematte auf. Nun gingen sie in den Wald um zu jagen. ... Als sie am Nachmittag zurückkamen, hörten sie Frauen im Hause rumoren. Jedes Fleischstück war zu einer Frau geworden. Und so hatte jeder wieder eine Frau. ... Und so ist die Frau schwach, weil sie aus Fleisch gemacht ist. Das hat Pura getan. Die Frau wurde aus der letzten Rippe des Mannes gemacht. Und so fehlt dem Manne eine Rippe" (Kruse 1955:415).

Zweifellos ist hier das Rippenmotiv ein schlecht verstandenes modernes Anhängsel, das nur aufgrund seiner formalen Ähnlichkeit angefügt worden sein dürfte, und das in eindeutigen Widerspruch steht zu der traditionellen Aussage:

Dort ist die Frau schwach, weil sie "aus Fleisch gebildet ist", also von ihrer Genese her gerade keine Knochen besitzt (1).

Kehren wir wieder zur Tukano-Mythe zurück.

Zur Erschaffung der Frau benötigt der Schöpfer etwas Erde.

Dieses Motiv findet sich in der Bibel, und zwar in Zusammenhang mit der Erschaffung des Mannes (1 Mose 2,7; vgl. S. 33). Es ist aber auch in verschiedenen indianischen Anthropogonien vertreten (vgl. S.119ff).

Damit das Geschöpf lebendig werde, muß es beblasen werden. Auch dieses Motiv gehört der indianischen wie der biblischen Tradition an (1 Mose 2,7; vgl.S. 33).

Das Motiv des Beblasens ist Bestandteil der Schöpfungsmythen vieler südamerikanischer Ethnien. Innerhalb der Tukano-Gruppe kommt das Motiv z. B. bei den Uanana vor. Nach ihrer Vorstellung erschafft Uansken durch den Rauch seiner großen Zigarre alle Elemente der Welt (vgl. Amorim 1926:48). Auch der Schöpfer der Kobéwa bildet die Menschen, indem er sie mit umé ("Atem", "Wind", "Seele", "Geist" etc.) bebläst (vgl. Goldman 1977:179). Das Motiv des Beblasens steht auch in engem Zusammenhang mit der Praxis des Medizinmannes bei Krankenheilungen. Eine Aussage des Yepá Huáke dem Yúpuri Baúro gegenüber (bei der Verteilung der Kulturgüter und der Einsetzung der Institutionen) stellt diese Beziehung zwischen dem Beblasen bei Heilungen und dem Beblasen als Schöpfungsakt innerhalb der Mythe her:

(1) Eine ähnliche Vorstellung ist auch von den Xerénte bekannt, doch nicht aus einer zusammenhängenden Mythe. So berichtet eine christlich beeinflusste Erzählung von der Entstehung der Frau aus der Rippe des Mannes (vgl. Maybury-Lewis in Dundes u. a. 1971:213). In der autochthonen Variante des Themas jedoch ist die Frau aus Fleischstücken gebildet (Nimuendajú 1944:186).

"Und so, wie ich euch anblies, damit ihr lebendig werdet, so wird der Payé euch anblasen und euch retten, wenn ihr krank seid" (Fulop 1954:115).

Das Beblasen erfolgt in der hier diskutierten Tukano-Mythe mittels einer Flöte. Auch in traditionellen Vorstellungen über die Erschaffung des Menschen spielen Blasinstrumente eine bedeutende Rolle (1). So bebläst der Schöpfer Kuwai in einer anthropogonischen Mythe der Kobéwa die noch undifferenzierten Vorformen des Menschen mit seinem Atem und "legt eine Trompete an den Kopf eines jeden männlichen Prototypen, der dann der Gründer einer bestimmten und dauernden Deszendenzgruppe wurde" (Goldman 1977:179).

Yúpuri Baúro bezeichnet das Geschöpf aus der Rippe als seine Schwester und nicht, wie es dem biblischen Vorbild entsprechen würde, als seine Gattin. Dieses Motiv besitzt Parallelen in der Mythologie der Tukano und auch in ihrem realen Leben:

So berichtet Goldman (1966:123; vgl. auch S. 93), daß in den Ursprungsmythen der verschiedenen Sippen "die Gründer der Sippe immer ein Bruder-Schwester-Paar waren, die erst später Tauschehen eingingen".

Im alltäglichen Leben der Kobéwa "ist das Bruder-Schwester-Verhältnis sehr ähnlich dem Mann-Frau-Verhältnis gebildet, besonders in Bezug auf die Formen der ökonomischen Reziprozität. Sogar auf sexuellem Gebiet scheint ein quasi eheliches Verhältnis zu bestehen" (Goldman 1966:121), d. h. den beiden ist alles außer dem Koitus erlaubt.

Die Aussage Yepá Huákes "Es ist gut" nach dem Erwachen von Yúpuri Baúro und Yepára Dujuío dürfte ein fast wörtliches Zitat aus der Bibel sein:

"Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut" (1 Mose 1,31),

heißt es als Abschluß des Schöpfungsberichtes nach der Tradition der Priesterschaft.

Was das Motiv der Entstehung der Frau aus Knochen der linken Körperhälfte betrifft, so spricht Baumann (1955: 293 f) von einer "Auffassung - fast universalmenschlicher Art - daß die rechte Seite als die männliche, die linke als die weibliche angesehen wird". Im autochthonen Südamerika ist

(1) Die mythische Verbindung der Sippenahnen mit heiligen Flöten und Trompeten und die zeremonielle Ausgestaltung dieser Vorstellung wurde in der Literatur als Yurupari-Komplex bekannt.

diese Vorstellung kaum ausgeprägt, von den Tukano m. W. nicht überliefert. Die weite Verbreitung dieses Motivs in der volkstümlich altweltlichen Tradition (vgl. Lesky 1951:39) läßt vermuten, daß es in Zusammenhang mit dem Genesisbericht den Indianern übermittelt wurde.

Fassen wir die Ergebnisse dieses Vergleichs zwischen der Tukano-Erzählung und dem Genesisbericht über die Entstehung der Frau zusammen:

Es sind bei der Analyse grundsätzlich zwei eng miteinander verbundene Ebenen zu unterscheiden:

1. Die Ebene des Textes, auf der die beeinflusste indianische Erzählung mit ihrem europäischen Vorbild konfrontiert und verglichen wird.

Auf dieser Ebene haben sich in der Tukano-Mythe folgende Gemeinsamkeiten mit dem Genesisbericht ergeben:

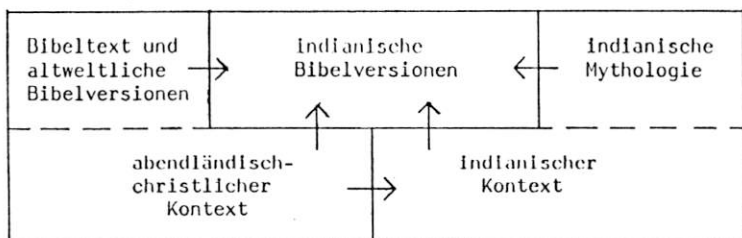
- ein gleiches Personeninventar
- ein gleicher räumlicher und zeitlicher Kontext
- ein gleicher Handlungsablauf
- die gleichen Grundsubstanzen zur Erschaffung des Menschen: Knochen, Erde, Atem.

2. Die Ebene des kulturellen Kontexts, auf der der Bezug hergestellt wird zwischen der Tukano-Version der Bibel und der traditionellen Kultur der Tukano.

Dieser Ebene sind die Motive "Anwendung indianischer Drogen", "Beblassen", der Yurupari-Komplex, die besondere Bruder-Schwester-Relation der Tukano etc. zuzuordnen.

Ebenso werden auf der Kontext-Ebene Abweichungen von traditionellen indianischen Vorstellungen registriert, wie z. B. die Verbindung von Knochen mit der weiblichen Sphäre.

Darüber hinaus spiegeln sich auf dieser Ebene auch Übernahmen aus dem Bereich der christlich-abendländischen Kultur, die über die Adoption des speziellen Bibeltextes hinausgehen. Hierzu ist vor allem die Synkretisierung Yepá Huákes mit dem biblischen Gott zu nennen (vgl. S. 36), was in späteren Abschnitten des Mythenzyklus mit dem Auftreten weiterer biblischer Motive noch deutlicher wird (vgl. S. 63 ff).



Das biblische Thema von der Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes wurde in die Tukano-Mythologie ziemlich vollständig übernommen und in sie integriert, ohne daß eine Veränderung seiner Struktur vorgenommen worden wäre. Einzelne hinzugefügte Elemente haben ausschmückende Funktion oder stellen einen engeren Zusammenhang zum gesamtulturellen Kontext der Tukano her. Erleichtert wurde die Übernahme des biblischen Stoffes durch traditionell vorhandene, dem Bibeltext entsprechende Vorstellungen der Tukano.

Die Übernahme des Bibelstoffes datiert ihrer "Originaltreue" wegen sicher aus jüngerer Zeit. Doch die katholischen Missionen des Vaupés-Gebietes besitzen eine lange Tradition.

Bereits um 1550 betraten die Dominikaner, einige Jahrzehnte später die Franziskaner, die Region. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts gründeten die Jesuiten verschiedene Stationen in den Randzonen des Areals. Es folgten die Karmeliter. Im Vaupés-Gebiet selbst wurde die erste Missionsstation im Jahre 1852 am Carúru gegründet. Die Aktivitäten der verschiedenen Orden in Nordwestamazonien waren bis in unser Jahrhundert wenig kontinuierlich, blieben jedoch nicht ohne Folgen, vor allem was die materielle Kultur anbelangt. Eine der von den Missionaren sicherlich nicht intendierten Folgen der Christianisierung waren die wiederholten messianischen Revolten ab 1850 am Vaupés und Içana, die meist vom Militär blutig niedergeschlagen wurden. Ab 1880 unternahmen die Franziskaner die Wiederherstellung der verlassenen Missionen. Aber der Versuch eines Paters, den Yurupari-Kult lächerlich zu machen, indem er die heiligen Instrumente vor Frauen und Kindern öffentlich zur Schau stellte, führte zu der sog. Yuru-

pari-Revolution von 1888, durch die die Missionare gezwungen waren, die Dörfer fluchtartig zu verlassen. Ab 1910 etablierten sich Salesianer und Montfortianer in der Vaupés-Region. Ihre Anstrengungen gingen vor allem dahin, die großen Gemeinschaftshäuser als "Brutstätten" des Yurupari-Kultes zu zerstören (vgl. S. Hugh-Jones 1974, Knobloch 1972).

Heute sind die Tukano zum großen Teil getaufte Christen, meist ohne tiefe Überzeugung; die autochthonen Traditionen leben weiter. -

Eine knappe Wiedergabe des biblischen Rippenmotives ist von den Warrau des Orinokodeltas bekannt. Ein jüngerer Medizinmann, der in der Umgebung der Mission von Guayo lebte, erzählte:

"Uns Warrau hat Dioso (1) gemacht. Wir sind die älteren Brüder (2) und die hotaro (3) sind die jüngeren Brüder. Dioso machte zuerst die Bäume, es gab guayabas und "machana" (4); dann machte er einen Mann; dann dachte Gott: Dieser Mensch ist allein. Da entnahm er ihm eine Rippe und machte eine Frau. Beide waren nackt. Gott sagte ihnen: Ihr sollt keine "machana" essen.... (Es folgt das Motiv Übertretung des göttlichen Gebotes; vgl. Kap. 4.2) (Suárez 1968:181).

Das biblische Motiv "Entstehung der Frau aus der Rippe" tritt hier in verkürzter, doch relativ getreuer Form auf, ohne daß indianische Motive wie "Beblassen mit Tabakrauch" etc. mit ihm verschmolzen wären. Gott bemerkt selbst die Einsamkeit seines Geschöpfes und sucht sie zu beheben. Dieses Motiv kommt in anderen indianischen Bibelversionen m.W. nicht vor oder erscheint umgewandelt als Wunsch des Menschen an den Schöpfer nach einem Partner. (Zu den Motiven "Baum" und "Verbot Gottes" vgl. Kap. 4.2.) -

-
- (1) Warrau-Bezeichnung für "Gott", entstanden unter missionarischem Einfluß aus span. "dios"
 - (2) Zu den Bezeichnungen "ältere Brüder" für Stammesangehörige und "jüngere Brüder" für Fremde vgl. Kap. 5.2
 - (3) Bezeichnung der Warrau für die Angehörigen der nicht-indianischen venezolanischen Bevölkerung
 - (4) Verballhornung des span. "manzana" = "Apfel"

Eine andere Ethnie, die das alttestamentarische Rippenmotiv in ihre Erzähltradition aufgenommen hat, sind die Mundurukú des Tapajóz-Madeira-Areales. Bei diesem Zentraltupi-Stamm sind seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die verschiedensten autochthonen wie synkretistischen Varianten der Ursprungsmythe aufgezeichnet worden (vgl. Agassiz 1868: 318 f; Tocantins 1877:85 f; Teschauer 1906:732; Farabee 1917:132 f; Strömer 1932:87 ff; Kruse 1951:929; 1952:997 f; Murphy 1958:78 ff).

Die frühen Fassungen der Mundurukú-Anthropogonie kennen nicht die getrennte Entstehung der Geschlechter, die das Rippenmotiv beinhaltet, die aber auch in autochthonen Anthropogonien verschiedener Ethnien vorkommt. Alle Menschen werden von Karusakaibö (dem Schöpfer der Welt, der jagdbaren Tiere und Nutzpflanzen, dem Ordner und Gesetzgeber) und Dairú (dem Armadillo-Trickster, Karusakaibös Gefährten und Gegenspieler) an einem Seil aus einem Loch in der Erde gezogen (1) (vgl. S.102 ff).

Die rezenten Versionen dagegen weisen nur den Männern einen derartigen Eintritt ins irdische Leben zu; die Frauen besitzen eine separate Herkunft: sie werden von Karusakaibö aus Ton geschaffen (vgl. Murphy 1958: 80; Kruse 1952:1010).

Doch handelt es sich bei diesen Geschöpfen aus Ton bereits um eine zweite Menschengeneration; die erste ist bereits zu Beginn des Mythenzyklus um Karusakaibö vorhanden (vgl. Murphy 1958:70).

Betrachten wir zunächst die Fassung von Murphy. Sie wurde in den Jahren 1952/53 aufgenommen, aber leider gibt der Autor nicht näher an, in welchem der beiden von ihm untersuchten Orte, der Missionsstation Missão Velha am Cururú oder der noch stärker in der traditionellen Kultur verhafteten Savannensiedlung Cabruá. Murphy bemerkt lediglich, der größte Teil seiner Mythensammlung stamme aus Cabruá (1958:68).

Karusakaibö lebt zu Beginn des Zyklus zusammen mit seinem von ihm aus Holz geschnitzten Sohn in Uacuparí, einem Savannendorf. Mit ihm lebt dort eine erste Menschengeneration, deren Ursprung nicht genannt wird. Die Frauen des Dorfes verführen den Sohn, worauf ihn sein Vater in einen Tapir verwandelt. Aber auch als Tapir bleibt er der Geliebte der Frauen, bis die eifersüchtigen Männer ihn töten.

(1) Andere orthographische Formen sind Caru-Sacaibê, Karusakaybe, etc. und Dayrú, Rayrú etc.

Daraufhin verlassen die Frauen ihre Männer und verwandeln sich in Fische. Allein Karusakaibö gelingt es, seine Frau zurückzuverwandeln.

Im weiteren Verlauf der Erzählung ziehen Karusakaibö und Daiirú Leute aus einem Loch in der Erde, aber es sind nur Männer. Da beschließt Karusakaibö, neue Frauen aus Ton zu erschaffen; ihre Vagina werden von den verschiedenen Tieren geformt (Murphy 1958:78 ff).

"Als Karusakaibö ... die Frauen aus Ton machte, machte er auch ein kleines Haus, in das er die unfertigen Tonpuppen sperrte. Als er das Haus wieder öffnete, hatten sich die Puppen alle in herangewachsene Mädchen verwandelt" (Murphy 1958:80). (1)

Bis jetzt spielt sich alles im traditionellen mythischen Schema ab. Doch offensichtlich hat die Mundurukú das biblische Motiv der Entstehung aus der Rippe fasziniert, und sie greifen es in eigenwilliger Weise auf:

"... Als die Mädchen herangereift waren, gab der Kulturheros jedem Mann eine. Schließlich hatten alle Männer Frauen und nur ein Mädchen namens Eva blieb ohne Partner. Karusakaibö beschloß, einen Mann für sie zu machen. Er nahm eine ihrer Rippen, während sie schlief, verwandelte sie in einen Mann und legte ihn neben sie. Am anderen Morgen erwachte sie und fand Adjun. Karusakaibö sagte Adjun, daß Eva seine Frau sei und sie ihm gegeben sei, ihm zu helfen. Er ließ eine Anzahl Früchte bei ihnen, aber hieß sie, sie nicht wegzuessen" (Murphy 1958:80; Zum Motiv der verbotenen Frucht vgl. Kap. 4.2)

Kruses Variante schließt sich ebenfalls an das Motiv der Verwandlung der ursprünglichen Frauengeneration in Fische an. Mitbeteiligt an der Erschaffung der Frauen ist diesmal Daiirú.

"So waren denn die Männer von Uákpari ohne Frauen. - 'So kann es nicht weitergehen', sagte Karusakaybe eines Tages. Er holte zusammen mit Dayrú halbweißen Töpferlehm, woraus sie weibliche Figuren formten" (Kruse 1952:997).

Es folgt die Beschreibung der Entstehung der Geschlechtsteile, des Beblasens mit Tabakrauch zur Belebung, der Errichtung eines Hauses für die Frauen.

(1) Aus Ton wird nach Farabee (1917:133) auch die zweite Menschengeneration von Karusakaibö gebildet, nachdem die erste, aus dem Erdloch stammende, durch einen Sintbrand vernichtet worden war. - Das Motiv der Hütte läßt an eine Seklusion der Mädchen während der Pubertät denken. Doch sowohl im realen Leben der Mundurukú (vgl. Y. und R. Murphy 1974:104 f) wie in der Mythologie (Karusakaibö hüllt seinen heranwachsenden Sohn in einem Verschlag vor den Frauen versteckt (Murphy 1958:74)) ist ein derartiger Brauch nur für Knaben bekannt.

"Vorläufig mußten die Frauen in dem Hause bleiben. 'Ehe sie zu ihren Männern gehen, will ich ihnen erst das Lesen und Schreiben beibringen', hatte Karusakaybe gesagt. ...

... Nun hatte der dumme Dayrú eine Frau zuviel gemacht. Als Karusakaybe eines Tages in das Haus kam (natürlich ehe er die Frauen den Männern überlassen hatte), bemerkte er das. So tat er folgendes: Als die Frau schlief, ging er zu ihr und zog ihr eine Rippe heraus, die er mit Tabakrauch beblies. Da wurde aus der Rippe ein Mann. Jetzt rief er die Frau bei ihrem Namen, und sie erwachte. 'Was ist das für ein Mann?' fragte sie. 'Den hast du, Vater, aus meiner Rippe gemacht. Mir fehlt ja eine'. Und so haben die Frauen eine Rippe weniger als die Männer." (Kruse 1955:997).

Direkte Entlehnungen aus der biblischen Tradition sind hier die Eigennamen, Eva und Adjún in der Murphy-Version, Aypán und Ad' awn bei Kruse im weiteren Verlauf der Erzählung; dann die Motive Einschläfern, Entnahme der Rippe, Formung des Menschen; schließlich die Bezeichnung Evas als Hilfe für Adjún. (Das Motiv der verbotenen Frucht wird an anderer Stelle behandelt werden; vgl. S. 55 f).

Lesen- und Schreibenlernen, ein Motiv der Kruse-Version, ist für die Mundurukú als Zeichen der Überlegenheit der Weißen eine wichtige Angelegenheit. Zwei weitere von Kruse mitgeteilte Erzählungen handeln davon (Kruse 1946-49:623 f): sowohl Pferd wie Schlange wollen hier die Mundurukú diese Künste lehren, doch die Indianer haben Angst, und die Tiere gehen in ein fremdes Land.

Die Mundurukú stehen z. B. seit Anfang des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluß von Missionen und Siedlungen der Weißen am unteren Tapajóz. Das Gebiet des oberen Tapajóz wurde für die Weißen wegen seines Kautschukreichtums ab 1850 interessant. 1872 wurde am oberen Tapajóz die Missionsstation Bacabal gegründet mit dem Ziel, Indianer für die Gummiausbeutung zu gewinnen. Aber sie mußte schon im Jahre 1876 auf Druck der lokalen Gummihändler wieder aufgegeben werden, da der Missionar nicht gewillt war, mit ihnen wie vorgesehen zu kooperieren. Die Missionierung des Gebietes wurde erst im Jahre 1912 wieder aufgenommen, als der Franziskanerorden am Cururú seine Station São Francisco errichtete, in der Kruse ab 1918 über viele Jahre hinweg tätig war. Für die Indianer war die Mission vor allem wirtschaftlich attraktiv; hier erhielten sie höhere Preise für Rohgummi als von den Händlern (vgl. Murphy 1958:7 ff. Zur Geschichte der katholischen Mission

unter den Mundurukú vgl. auch Strömer 1937 a, b.).

Heute sind die Mundurukú alle nominell Christen und getauft. Sie haben nach Murphy die katholische Mission als Institution akzeptiert und schätzen die Priester sehr. Dem christlichen Glauben gegenüber zeigen sie jedoch eine ziemlich Indifferenz (Murphy 1958:9).

Die verschiedensten christlichen Ideen, die im Laufe der Zeit übernommen worden sind, halten die Mundurukú z. T. für eigene Vorstellungen, z. T. ist ihnen bewußt, daß sie der Sphäre der Priester angehören. Einige von Murphys Informanten glaubten auch, die Priester hätten verschiedene der Erzählungen von den Indianern gelernt - und diese schlecht gelernt (vgl. Murphy 1958:10).

Entsprechend dieser Einstellung gehen die Mundurukú sehr frei um mit den biblischen Texten, die sie in ihre Erzähltradition aufgenommen haben. So ist der aus der Rippe Entstandene ein beliebiger Mensch. Adjún (Ad'awn) und Eva (Aypán) sind nicht mehr das erste, für das Fortbestehen der Menschheit wesentliche Paar. Das eigentliche Schöpfungsgeschehen der Mundurukú-Mythologie bleibt also vom biblischen Bericht unbeeinflußt.

Außerdem sind die Geschlechter vertauscht; ein Mann und nicht eine Frau wie in der Bibel wird aus der Rippe erschaffen. Eine Erklärung für diese Umstellung ist in der traditionellen Kultur nicht zu finden. Das Motiv "Frau ohne Mann" ist in der autochthonen Mythologie unbekannt und was das reale Leben anbetrifft, so ist nicht erforderlich, daß auf jede Frau ein Mann trifft. Polygynie war in autochthonen Zuständen sehr wohl möglich (vgl. Horton 1948:277), ist aber heute durch die Mission unterbunden. Warum also wurden die Geschlechter vertauscht? Eine einfache, wahrscheinlich zutreffende Lösung halten Y. und R. Murphy bereit (1974:104): Der Mann wird aus der Frau geboren und nicht umgekehrt. -

Wieder eine andere Form der Integration des biblischen Rippenmotives in die indianische Tradition findet sich bei den Pano-sprachigen Chácobo des Oriente Boliviens. Ihre diesbezügliche Mythe wurde im November 1970 am Alto Ivón von Kelm aufgenommen.

Kako, ein mythischer Zwilling, Schöpfer verschiedener Dinge der natürlichen Umwelt und Spender einiger Kulturgüter, erschafft Frauen für die Männer (in einer Version nur eine Frau für seinen Bruder) aus seinen eigenen Rippen:



"Kakos Bruder hatte keine Frau - es gab damals überhaupt nur Männer - und so sagte er zu seinem Bruder: 'Ich brauche eine Frau.' 'Nun, laß hören', erwiderte Kako, 'was für eine Frau du dir wünschst. Soll es eine große sein oder eine kleine?' 'Ich brauche nur eine kleine Frau', sagte der Bruder. 'Nun denn', meinte Kako, 'so werde ich mir eine Rippe herausziehen. Mal sehen, welche wir nehmen. Die lange Rippe hier, das wäre eine große Frau, also wählen wir die kurze hier unten.' Kako zog sich die Rippe heraus, dann legte er sie unter eine Tonschale. Am nächsten Tag war aus dieser Rippe bereits eine Frau geworden, eine wunderhübsche kleine Frau. 'Oh', rief Yañá voller Freude, 'was für eine schöne kleine Frau'. So hatte Kako für seinen Bruder eine Frau geschaffen. Als die übrigen das sahen, wollten sie auch Frauen haben und sagten: 'Laß uns Kako um Frauen bitten.' So gingen sie alle zu Kako und baten ihn um Frauen. 'Nun, laß hören', sprach Kako zu einem nach dem anderen, 'was für eine Frau hättest du gern? Eine große oder eine kleine?' Wollte der Betreffende eine große Frau haben, so zog er eine lange Rippe heraus und legte sie unter eine Tonschale, und wünschte sich jemand eine kleine Frau, so nahm Kako eine kurze Rippe. Nach jeweils einem Tag war unter der Tonschale aus der Rippe eine Frau geworden. Endlich waren alle Männer mit einer Frau versorgt, und jeder hatte seine Frau in der gewünschten Größe" (Kelm 1972:215).

In der Version eines anderen Informanten erschafft Kako "nur für seinen Bruder Koratshío eine Frau aus der Rippe. Der Name dieser Frau ist Iwa" (Kelm 1972:216).

Auf den ersten Blick sind hier die Anklänge an das biblische Vorbild sehr gering. Kelm zieht sogar - m. E. zu Unrecht - in Zweifel, ob eine Beeinflussung durch christliche Traditionen überhaupt vorliegt (Kelm 1972:218). Zwar vermieden die Chúcobo bis in die Mitte unseres Jahrhunderts den direkten, beständigen Kontakt mit den Weißen durch Ausweichen in Rückzugsgebiete; seit der Mitte der 50er Jahre jedoch stehen sie unter dem beständigen Einfluß eines nordamerikanischen Missionarseehepaars des Summer Institute of Linguistics (vgl. Kelm 1972:140). Außerdem ist die Möglichkeit einer Übernahme auch synkretistischer Mythen der benachbarten Ethnien ohne direkten Kontakt zu Weißen nicht zu unterschätzen. Ein explizites Zeichen für die Kenntnis des christlichen Konzeptes von der Entstehung der Menschen ist das Zitat des Namens der biblischen Urmutter Eva, zu Iwa verfremdet. Iwa tritt einmal als Mutter des Heroen (Kelm 1972:211), ein andermal als Frau seines Bruders (Kelm 1972:216) auf.

Viel stärker als die bisher besprochenen Beispiele ist die Chácobo-Erzählung der traditionellen Mythologie verbunden: da ist das Motiv der Ton-schale, unter die die Rippe zum Heranreifen gelegt werden muß, und die als Uterussymbol zu werten ist. Diese Deutung wird durch den Vergleich mit einer anderen, nicht beeinflussten Mythe des Kako-Zyklus gerechtfertigt:

Kakos Mutter war hochschwanger vom Jaguar getötet worden. Die Jaguar-mutter, die die Kinder retten kann, bindet sie in den mütterlichen Uterus ein und versteckt sie so unter einem großen, von den Frauen gefertigten Chichatopf, wo sie heranwachsen (vgl. Kelm 1972:211 f).

Die Verbindung von Tongefäß mit Knochen, wie sie in unserer synkretistischen Mythe zur Erschaffung von Menschen erfolgt, ist auch aus einer anderen, autochthonen Mythe der Chácobo bekannt:

Eine frühere Menschengeneration hatte beständig Streit. Sie wird deshalb durch einen Sintbrand vernichtet. Nur ein Mann entkommt, indem er sich in der Höhle eines Gürteltieres verbirgt. Er wandert um die Welt und gelangt schließlich in die Pflanzung seiner Mutter, mit deren Hilfe er die Toten wieder zum Leben erweckt und zwar durch die Verbindung von Tontöpfen und Skelett:

"Oh Mutter!" rief der Mann aus und dann erklärte er ihr: 'In drei Tagen werden die Toten wieder auferstehen, die bei dem Brand ums Leben gekommen sind. Du mußt nur große Mengen Tontöpfe herstellen, viele viele Tontöpfe in allen Größen, denn unendlich viele Menschen sind bei dem Brand ums Leben gekommen.' Da machte sich die Mutter an die Arbeit."

Der Sumurucucú (Pulsatrix sp.) kündigt die Ankunft der Toten an.

"Es waren die bloßen Skelette ohne Schädel. Jeder, der eintrat, setzte sich sogleich einen auf. Einer nach dem anderen kam herein, nahm sich einen Topf und ging wieder. ..." (Kelm 1972:225).

In Zusammenhang mit einer Astralmythe der Chácobo findet sich folgendes Motiv:

Der Mann der Mondfrau wird beim Spielen durch einen Ball zerquetscht und von seiner Frau wieder zum Leben erweckt, indem sie seine Knochen und Fleishteile unter einen großen Chichatopf legt (Kelm 1972:235 f).

In den beiden letztgenannten Beispielen handelt es sich jedoch nicht wie in der Bibel und der synkretistischen Erzählung von der Entstehung der Frauen speziell um eine Rippe, sondern um Knochen allgemein.

Die Mythe von der Erschaffung der Frauen durch Kako aus seinen eigenen Rippen hat also Elemente des biblischen Stoffes übernommen, diese aber stark verfremdet und der autochthonen Erzähltradition sehr eng angepaßt. -

Anfang der 40er Jahre wurde bei den tupi-sprachigen Tenetehara des Pindaré-Gurupy-Areales eine Mythe aufgenommen, die berichtet, wie einem Hund die Rippe zur Gestaltung der ersten Frau entnommen wird:

"Der erste Mann besaß kein Weib und konnte so keine Kinder haben. Tupan beschloß, eine Frau zu machen und sie dem Mann zum Weib zu geben. Tupan nahm eine Rippe von einem Hund, rollte sie in ein Bananenblatt, das er mit Lehm bedeckte, und verbrachte eine lange Zeit damit, das Material zu bearbeiten. Bald hörte der Mann den Schrei eines Säuglings aus dem Bananenblatt kommen, und dann gab ihm Tupan ein kleines Mädchen. Tupan hieß ihn, das Baby zu baden und für es zu sorgen, bis es heranwüchse. Nach einiger Zeit war es zu einer Frau herangereift und bereit, sich mit dem Mann zu verheiraten. Ihr erstes Kind war ein Brasilianer ('karay', ein Weißer oder Europäer) und das zweite war ein Tenetehara. Es gab viele Kinder und Tupan ließ sie untereinander heiraten. So gibt es heute viele Tenetehara und viele Brasilianer" (Wagley/Galvão 1949:134).

Der Schlußsatz der Erzählung macht von vorneherein klar, daß es sich um eine synkretistische Erzählung handelt. Der Bericht über die Entstehung der Frau jedoch, auf den wir uns im folgenden konzentrieren werden, mutet bei flüchtiger Betrachtung durchaus indianisch an.

Traditionelle Elemente sind vor allem das Umwickeln des Knochens mit einem Bananenblatt und das Säuglingsstadium der Erschaffenen, die erst noch zu einer Frau heranreifen muß. Letzteres Motiv darf man als Hinweis auf die bei den Tenetehara des öfteren praktizierte Kinderheirat werten: "Häufig heiratet ein junger Mann ein vorpubertäres Mädchen, zieht zu ihrem Elternhaus und wartet bis nach ihrer Pubertätszeremonie, um dann die Hochzeit zu vollziehen" (Wagley/Galvão 1948:143).

Das Motiv der Belebung von Knochen, die mit Blättern umwickelt wurden, ist auch in der autochthonen Tenetehara-Mythologie beheimatet:

Ein Mann hat verschiedene Verwandte, darunter auch seinen eigenen Sohn, in Wildschweine verwandelt, getötet und gegessen. Um seinen Sohn wiederzubeleben, fügt er die Knochen mithilfe von Lianen und Blättern verschiedener Bäume zusammen (Lukesch 1968:67). (1)

(1) Zum Glauben an die Wiederauferstehung der Tiere aus ihren Knochen und dem damit verbundenen Knochenritual allgemein vgl. Zerries 1954:165 ff.

Bei der Wiedererweckung seines Bruders Mukwara yra umwickelt der mythische Zwillingsbruder Maíra yra, ein Sohn des Maíra, die Gebeine des Bruders mit sororoca-Blättern, schlägt das Bündel sanft, bis sich Fleisch bildet und Maíra yra wieder zum Leben erwacht (Wagley/Galvão 1949:140).

Stähle (1969:135 ff) weist in anderem Zusammenhang darauf hin, daß dieses Mythenmotiv des Umwickelns von Knochen oder sonstigen Körperresten mit Blättern oder Matten zur Wiederbelebung eines Menschen in Zusammenhang steht mit einer entsprechenden Sitte bei der Bestattung oder Sekundärbestattung. Sie sieht darin Relikte der Korbbestattung, die ebenfalls dem Gedanken an Wiedergeburt verbunden ist.

Neben diesen Verbindungen zur autochthonen Tradition sind verschiedene Abweichungen festzustellen sowie eindeutige Übernahmen aus der abendländischen Tradition.

So werden gemäß der ursprünglichen Schöpfungsmythe der Tenetehara Mann und Frau zugleich von dem mächtigsten der Heroen, Maíra, erschaffen (Wagley/Galvão 1949:100; 131). Tupan, der in unserer Erzählung als Schöpfer auftritt, war ein untergeordneter Donner-Dämon der alten Tupinambá gewesen (vgl. Métraux 1928:52 ff; s.a. Wagley/Galvão 1949:174), dessen Bedeutung erst unter dem Einfluß christlicher Missionare, von denen er mit dem christlichen Gott gleichgesetzt wurde, wuchs und sich verbreitete. Über seine Stellung und Funktion bei den Tenetehara in vormissionarischer Zeit ist nach Wagley/Galvão (1949:101) nichts bekannt.

Eigenartig mutet an, daß gerade eine Hunderippe zur Erschaffung der Frau gewählt wird. Hier wie in verschiedenen noch folgenden Fällen müssen wir auf die europäische Folklore als Quelle zurückgreifen. Die Tenetehara stehen seit mehr als 300 Jahren in Kontakt mit Weißen, vor allem mit jesuitischen Missionaren, Sklavenjägern, Gummisammlern, Kolonisten und Händlern; und sie haben (nach Wagley/Galvão 1948:148) zahlreiche Erzählstoffe aus der volkstümlichen iberischen Tradition übernommen. Zudem war der Informant der vorliegenden Erzählung, die Anfang der 40er Jahre aufgenommen wurde, ein Mestize, der jedoch den größten Teil seines Lebens unter den Indianern des oberen Pindaré verbracht hatte (Wagley/Galvão 1949:134).

Das Motiv der Mitwirkung eines Hundes bei der Erschaffung der Eva wurde aus der europäischen Erzähltradition übernommen, in der es weit ver-

breitet ist und meist dazu dient, die geringe Herkunft der Frau zu belegen. Dähnhardt (1907:144 ff) verzeichnet eine Reihe von Beispielen vor allem aus dem slawischen Raum, bei denen Eva aus dem Schwanz eines Hundes geschaffen wurde, der zuvor Gott Vater die Adamsrippe gestohlen hatte. Auch aus dem iberischen Raum ist dieses Motiv bekannt:

"Als Gott Eva erschaffen wollte, nahm er Adam eine Rippe. Aber ein Hund kam und trug sie weg. Gott verfolgte ihn, packte ihn beim Schwanz und machte ein Weib daraus, indem er sagte:
Tanto vale facer Eva Man kann die Eva genausogut
De uma costella de Adão aus einer Rippe des Adams
Como do robo de um cão. wie aus einem Hundeschwanz machen."
(Dähnhardt 1907:119, nach Leite de Vasconcellos 1882).

Biblische und volkstümliche Tradition werden von den Tenetehara also noch einmal neu arrangiert, aus Adamsrippe und Hundeschwanz ergibt sich das Motiv der Hunderippe, das in einen traditionellen indianischen Rahmen gestellt wird.-

Die Übernahme des Genesismotives "Entstehung der Frau aus der Rippe des Mannes" in die indianischen Erzähltraditionen wird begünstigt durch Parallelerscheinungen. Wie die Genesis kennen zahlreiche indianische Anthropogonien das Motiv der nachzeitigen Entstehung der Frau (vgl. Métraux 1948a:19 f). Das Personeninventar der indianischen Bibelversionen ist einmal mehr, einmal weniger dem Vorbild angeglichen. Vor allem der Spender der Rippe weicht des öfteren vom Genesisbericht ab: einmal benutzt der Schöpfer seine eigenen Rippen, um die Frauen zu bilden (Chácobo), oder es sind die Geschlechter vertauscht und die Rippe wird der Frau entnommen (Mundurukú), oder es wird sogar - in Anlehnung an ein volkstümliches europäisches Motiv - ein Hund zum Spender dieses Knochens (Tenetehara).

In den synkretistischen Erzählungen sind autochthone Praktiken der Erschaffung bzw. Belebung von Menschen beschrieben:

Die Rippe wird mit Tabak beblasen, in eine kleine Hütte gesperrt, in ein Tongefäß gelegt oder mit Lehm und Blättern umhüllt.

Zwar entsprechen Zeit und Ort meist dem Bibeltext, es handelt sich um die Urzeit und um die Welt der Vorfahren, doch das Ambiente ist ein völlig indianisches.

Mit Ausnahme der Warrau-Erzählung, die außer starker Verkürzung keine wesentliche Veränderung des biblischen Rippenmotives aufweist, wurde keines der besprochenen Beispiele ohne Umgestaltungen übernommen; vielmehr wurde der Text dem jeweils eigenen gesamt-kulturellen Kontext angepaßt.

Nicht in allen Fällen wurde der biblische Stoff in die eigentliche anthropogonische Tradition integriert, sondern wie bei den Mundurukú und den Arikena auch in die Mythe von der Neuerschaffung der Frauen, deren erste Generation die Männer verlassen hatte.

4.2 Versuchung und Fall: Die Verstöße gegen die Gebote Gottes und ihre Bestrafung

Von den weiteren Mythologemen des Alten Testaments fand vor allem das der "Übertretung eines göttlichen Gebotes" und die damit verbundene Erkenntnis der Geschlechtlichkeit des Menschen Eingang in die indianischen Mythologien.

Vergegenwärtigen wir uns wieder die biblischen Textstellen:

"Und Gott der Herr gebot dem Menschen und sprach: Von allen Bäumen im Garten darfst du essen; nur von dem Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen, von dem darfst du nicht essen; denn sobald du davon issest, mußt du sterben." (1 Mose 2,16-17)

"Und die beiden, der Mensch und sein Weib, waren nackt und schämten sich nicht" (1 Mose 2, 25).

"Die Schlange aber war listiger als alle Tiere des Feldes, die Gott der Herr gemacht hatte, und sie sprach zum Weibe: Gott hat wohl gar gesagt: 'Ihr dürft von keinem Baume des Gartens essen!' Da sprach das Weib zur Schlange: Wir dürfen essen von den Früchten der Bäume im Garten; nur von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: 'Esset nicht davon; rühret sie auch nicht an, dass ihr nicht sterbet!' Da sprach die Schlange zum Weibe: Mitnichten werdet ihr sterben; sondern Gott weiss, dass, sobald ihr davon esset, euch die Augen aufgehen werden und ihr wie Gott sein und wissen werdet, was gut und böse ist. Und das Weib sah, dass von dem Baume gut zu essen wäre und dass er lieblich anzusehen sei und begehrenswert, weil er klug machte, und sie nahm von seiner Frucht und ass und gab auch ihrem Manne neben ihr, und er ass. Da gingen beiden die Augen auf, und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren; und sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.

Als sie nun hörten, wie Gott der Herr in der Abendkühle im Garten wandelte, verbarg sich der Mensch mit seinem Weibe vor dem Angesichte Gottes des Herrn unter den Bäumen im Garten. Und Gott der Herr rief dem Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du? Er sprach: Ich hörte dich im Garten; da fürchtete ich mich, weil ich nackt bin, und

verborg mich. Und er sprach: Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist? Hast du etwa von dem Baume gegessen, von dem ich dir zu essen verboten habe? Der Mensch sprach: Das Weib, das du mir zugesellt hast, das hat mir von dem Baume gegeben; da habe ich gegessen. Da sprach Gott der Herr zum Weibe: Was hast du da getan? Das Weib antwortete: Die Schlange hat mich verführt; da habe ich gegessen. Da sprach Gott der Herr zur Schlange: Weil du das getan, bist du verflucht vor allem Vieh und vor allen Tieren des Feldes. Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen dein Leben lang. Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Nachwuchs und ihrem Nachwuchs; er wird dir nach dem Kopfe treten, und du wirst ihm nach der Ferse schnappen. Und zum Weibe sprach er: Ich will dir viel Beschwerden machen in deiner Schwangerschaft; mit Schmerzen sollst du Kinder gebären! Nach dem Manne wirst du verlangen: er aber soll dein Herr sein! Und zum Menschen sprach er: Weil du auf deines Weibes Stimme gehört und von dem Baume gegessen hast, von dem ich dir gebot: du sollst nicht davon essen, so ist um deinetwillen der Erdboden verflucht. Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und das Kraut des Feldes sollst du essen. Im Schweisse deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis du wieder zur Erde kehrst, von der du genommen bist; denn Erde bist du, und zur Erde musst du wieder zurück. Und der Mensch nannte sein Weib Eva; denn sie wurde die Mutter aller Lebenden. Und Gott der Herr machte dem Menschen und seinem Weibe Röcke von Fell und legte sie ihnen um. Und Gott der Herr sprach: Siehe der Mensch ist geworden wie unsereiner, dass er weiss, was gut und böse ist. Nun aber, dass er nur nicht seine Hand ausstrecke und auch von dem Baume des Lebens breche und ewig lebe! So schickte ihn Gott der Herr fort aus dem Garten Eden, dass er den Erdboden bebaue, von dem er genommen war. Und er vertrieb den Menschen und liess östlich vom Garten Eden die Cherube sich lagern und die Flamme des zuckenden Schwerthes, den Weg zum Baume des Lebens zu bewachen" (1 Mose 3,1-24).

Die für die Untersuchung relevanten Handlungselemente dieses Bibeltexes sind:

- Das Verbot Gottes an die ersten Menschen, die Früchte eines bestimmten Baumes zu essen;
- Die Verführung der Frau, dies doch zu tun, durch den Teufel in Gestalt einer Schlange;
- Die Verführung des Mannes durch die Frau;
- Die Erkenntnis der Nacktheit durch die ersten Menschen, die Entstehung des Schamgefühls und die Erkenntnis der Sexualität;(1)
- Die Bestrafung der Übertretungen durch Gott gegenüber der Schlange: Ihr werden die ihr eigentümlichen Charakteristika verliehen und es wird die Feindschaft zwischen ihr und dem Menschen festgesetzt;

(1) Nach Cohon (1919:385) impliziert das hebräische Lexem für "Erkenntnis" nicht nur intellektuelle und moralische, sondern auch sexuelle Erkenntnis.

gegenüber den Menschen: häufige und schmerzhaftige Geburten für die Frau; mühevollere Arbeit am Acker für den Mann; Verlust der Unsterblichkeit und Vertreibung aus dem Paradies für alle Menschen.

Ähnlich eigenwillig wie im Falle des Rippenmotive ist wieder die Version der Mundurukú in ihrer Kombination indianischer und biblischer Elemente. Betrachten wir zunächst die von Kruse bei einem missionierten Indianer aufgenommene Fassung. Sie lehnt sich zunächst eng an den Genesisbericht an, kommt jedoch zu einem ganz anderen Schluß:

"Eines Tages sagte Karusakaybe dem Ad'áwn: 'In der Mitte der Pflanzung steht ein Baum, von dessen Früchten ihr nicht essen sollt!' Da kam eine Schlange und sagte der Aypán: 'Warum eßt ihr nicht von den Früchten des Baumes, der in der Mitte der Pflanzung steht?' Die Frau antwortete: 'Karusakaybe will das nicht.' Worauf die Schlange sagte: 'Eßt nur von den Früchten. So werdet ihr so stark werden wie Karusakaybe. Er hat euch verboten von den Früchten zu essen, damit ihr nicht so stark werdet wie er'.

Da nahm die Frau eine Frucht. Auch ihrem Manne gab sie eine. Der aber sagte: 'Wir dürfen doch diese Früchte nicht essen'. Da erzählte Aypán ihm, was die Schlange gesagt hatte. Und die beiden aßen. Dem Ad'áwn blieb die Frucht im Halse stecken. So haben die Männer einen Adamsapfel" (Kruse 1952:1010).

Ad'áwn soll nun auf Geheiß Karusakaybes ein Bad nehmen, damit er eine schöne weiße Haut bekomme (vgl. Kap. 5.6, S.129f), und er soll zuvor etwas essen, damit seine Zähne gut bleiben. Er aber verschläft die Aufforderung des Demlurgen.

"Nun schalt Karusakaybe den Ad'áwn, weil er nicht als erster ein Bad genommen hatte, um auf diese Weise eine weiße Hautfarbe zu bekommen. Dann ging er zu dem Baume und sah zu seinem Unwillen, daß Ad'áwn und Aypán von dessen Früchten gegessen hatten. Er rief die beiden. Sie sagten: 'Eine Schlange hat uns verführt.' Karusakaybe tadelte sie. Er sagte: 'Ad'áwn, weil du nicht als erster gebadet und nichts gegessen hast, und weil du gegen mein Verbot von den Früchten gegessen hast, so sollen deine Enkel gegen dich ungehorsam sein und an Zahnschmerzen leiden.' (...)

Dann rief er die Schlange und schalt auch sie. Er riß ihr Vorder- und Hinterfüße aus, so daß sie sich nunmehr nur durch Kriechen auf der Erde fortbewegen konnte. Er trat ihr auch auf den Kopf, der so ganz platt wurde. Weil die Schlange aber sonst Karusakaybe gegenüber gehorsam gewesen war, so bekommt sie nach dessen Willen von Zeit zu Zeit eine neue Haut, weswegen sie nicht altert. Die Mundurukú aber altern, weil sie keine neue Haut bekommen" (Kruse 1952:1010 f).

Der erste Teil der Erzählung ist ein fast wörtliches Zitat der biblischen Versuchungsszene, abgesehen davon, daß die Rolle des Schöpfergottes auf den mundurukúischen Demiurgen übertragen und die Motive "sein wollen wie Gott" und "Erkennen von Gut und Böse" substituiert wurden durch "so stark sein wie Karusakaybö", eine Veränderung, die durchaus schon eine Veränderung des Originaltextes durch den Missionar sein kann, um ein besseres Verständnis bei seinen Neophyten zu finden.

Wieder ist die Erzählung durchsetzt von indianischen ätiologischen Motiven. Sie berichten, warum die Menschen und auch die Schlangen bestimmte Eigenschaften besitzen: Das Bad soll eine helle Hautfarbe bewirken, das Essen vor dem Bad gute Zähne; die Schlange besitzt ursprünglich Beine und einen runden Kopf und erhält zur Strafe ihre heutige Gestalt. Hier tritt nun die größte Diskrepanz zwischen biblischer und mundurukúischer Tradition in Erscheinung: nach ersterer ist die Schlange negativ, Zeichen des Teufels, nach letzterer ein den Menschen im allgemeinen wohlwollendes Tier, ein Helfer der Menschheit, das von seiner Stellung in der autochthonen Tradition her vom Demiurgen nicht allzusehr bestraft werden kann. So wird ihr (abgeleitet von ihrer realen Fähigkeit der Häutung) die Unsterblichkeit belassen, im Gegensatz zu den Menschen, die altern müssen.

Das Motiv des Adamsapfels, das in der vorliegenden Erzählung als eine wesentliche Konsequenz für den Ungehorsam gegenüber Gott herausgestellt wird, entstammt nicht etwa indianischer Kreativität, sondern kam bereits mit dem Genesisbericht verbunden nach Amerika. Nach einer abendländischen volkstümlichen Tradition blieb Adam, als er den Ruf Gottes hörte, der Bissen im Halse stecken (vgl. Dähnhardt 1907:180). Ebenso hat das Motiv, daß der Schlange die Beine ausgerissen werden, schon in der Alten Welt Tradition (vgl. Dähnhardt 1907 : 216 ff).

Stärker noch als in dieser von Kruse aufgenommenen Version dominieren in der Fassung Murphys indianische Traditionen:

"Karusakaybö schickte Adjun in den Wald, um einen Garten anzulegen. Adjun mußte jedoch überhaupt keine körperliche Arbeit verrichten, denn Karusakaibö gab ihm Macheten, die von selbst arbeiteten und keinen menschlichen Arm zum Schwingen brauchten. Aber er wies Adjun an, die Arbeit der Macheten nicht auszuspionieren.

Adjun jedoch wurde von Neugierde geplagt, und er spähte auf die Tätigkeit der Macheten, worauf sie alle brachen. Als Karusakaybö sah, daß im neuen Garten nichts gemacht worden war, ließ er Adjun selbst

arbeiten, und er warnte Adjun, daß seine Kinder nach ihm ebenso für seinen Ungehorsam leiden würden. Von da an würde es heiß sein, und die Menschen würden schwitzen und Schwielen an ihren Händen entwickeln" (Murphy 1958:80 f).

Entsprechendes ereignet sich beim Bäumefällen, beim Hacken des Gartens und bei der Maisernte.

Lediglich die handelnden Personen sind hier aus der Bibel übernommen, doch sie finden sich in einen völlig indianischen Kontext gestellt. Schwere körperliche Arbeit ist hier wie dort Gottes Strafe für den menschlichen Ungehorsam, aber auf ganz unterschiedliche Art: In der Bibel wird eine Strafe ausgesprochen, die in keinem direkt erkennbaren Verhältnis steht zum Vergehen. In der indianischen Erzählung dagegen ist die Strafe unmittelbar auf die Übertretung eines Gebotes bezogen: aus den selbsttätig arbeitenden Geräten werden solche, die durch die Kraft des Menschen betätigt werden müssen (1).

Eine ähnliche Behandlung der biblischen Tradition ist auch in der anschließenden Mundurukú-Erzählung über die Einführung des Geschlechtsverkehrs zu beobachten:

"Adjun und Eva lebten zusammen, aber Adjun wußte nicht, was er mit einer Frau anfangen sollte, oder wie man Kinder zeugte. Er dachte, Evas Vagina sei eine Wunde, und er versuchte sie zu heilen durch Waschungen und medizinische Behandlung. Der Teufel, der in Wirklichkeit eine Schlange war, kam verkleidet in Gestalt eines Mannes und fragte Adjun, was er tue. Er erzählte der Schlange, daß er versuche, Evas Wunde zu heilen, worauf ihm die Schlange sagte, für was die Vagina eigentlich war, und was Adjun mit ihr machen sollte. Adjun antwortete, 'Nein, sie ist verwundet. Dies würde sie schmerzen.' Die Schlange versicherte Adjun, daß es Eva nicht schmerzen und daß es ihnen beiden Spaß machen würde. Adjun tat wie angewiesen, und er und Eva mochten die neue Erfahrung so sehr, daß sie und die ganze Menschheit es seitdem immer machen.

Später verleitete der Teufel Eva, eine Frucht zu essen. Als Karusakai-be davon hörte, sandte er sie und Adjun weg" (Murphy 1958:81).

Sehr viel expliziter als in der Bibel ist in dieser Erzählung das auch dort angelegte Motiv der Verbindung von sexueller Erkenntnis (vgl. S.54 Anm. i) und Schlange angesprochen. Die Schlange ist hier jedoch nicht wie im Alten Testament als Verführer, sondern, wie gesagt, als Helfer der Menschen konzipiert, eine Rolle, die ihr und auch anderen Tieren des öfteren in der Mundurukú-Mythologie zugesprochen wird (vgl. Erzählungen S. 46 und S. 129).

(1) Murphy (1958:79) weist hin auf ein weiteres Vorkommen des Motivs ursprünglich selbsttätig arbeitender Geräte bei den Taulipang (vgl. Koch-Grünberg 1927:13 ff), östlichen Timbira (Nimuendajú 1946:244) und Tenetehara (Wagley/Galvão 1949:132). Es ist auch von den Pauserna bekannt (Riester 1972 a:456). Das Alter dieses Motivs wird durch sein Auftreten in Zusammenhang mit dem "Land ohne Übel" der alten Tupinamba belegt (Hétraux 1928:208 ff).

Das Motiv der verbotenen Frucht wurde von den Mundurukú wohl als Speise-tabu verstanden und etwas zusammenhanglos der Erzählung angefügt.

Die handelnden Personen bilden (wie in der Erzählung über die Einführung der Arbeit) die wesentlichen Bezüge zur Bibel, der Stoff dagegen ist der Indianischen Tradition entnommen. In diesen beiden Erzählungen übertragen also die Mundurukú ein traditionelles Handlungsschema auf biblische Personen.

Die Divergenzen zwischen den von Kruse und von Murphy aufgenommenen Versionen lassen sich auf eine unterschiedliche Akkulturationssituation zurückführen:

Kruse war als Missionar bei den Mundurukú des Cururú tätig, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in engem Kontakt mit der neobrasilianischen Bevölkerung leben (zunächst vorwiegend mit Gummisammlern und Händlern), und bei denen sich seit Beginn unseres Jahrhunderts eine katholische Mission etablierte.

Im Gegensatz dazu sammelte Murphy seine Daten hauptsächlich in der sehr viel mehr noch der traditionellen Lebensweise verbundenen Gemeinschaft eines Savannendorfes (vgl. Murphy 1960). -

Von den Xerénte, einem Zentral-Jê-Stamm des Xingú-Tocantins-Areales, sind vier Varianten des biblischen Mythologems "Versuchung der ersten Menschen" bekannt, das hier in Kombination auftritt mit der volkstümlichen europäischen Legende von den "ungleichen Kindern Evas" (vgl. Kap. 4.3, S. 67 ff). Sie wurden in den Jahren 1955/56 durch Maybury-Lewis von verschiedenen Informanten aufgenommen; mehrere Autoren lieferten dazu, ausgehend von unterschiedlichen Analyseverfahren, Kommentare und Interpretationsvorschläge (vgl. S. 6 f).

Variante I:

"Am Anfang gab es nur zwei Leute auf der Welt. Sie hießen Adam und Eva und waren Geschwister. Sie waren beide blind. Eines Tages kam Jesus zu Eva und sagte 'Warum versuchst du nicht diese Frucht?' und er bot ihr eine Orange an. Zunächst wollte Eva nicht, aber Jesus bestand darauf und zwang sie schließlich, sie zu probieren. Als sie die Frucht aß, fand sie sie süß und gut. Allmählich ließ ihre Blindheit nach, und sie konnte sehen. So ging sie zu der roça (Feld), wo Adam arbeitete, und rief ihn, er solle heimkommen und essen. Adam kam und Eva versuchte ihn zu überreden, die Orange zu essen. Er wollte zuerst nicht, aber schließlich stopfte ihm Eva die Frucht in den Mund. Er mochte

sie auch und verlor sofort seine Blindheit. Nun konnten beide ihre Nacktheit erkennen. Adam hatte kein Verlangen zu essen. Statt dessen wurde sein Penis steif, und er verlangte nach Eva. Er verkehrte mit ihr und danach aßen sie. Sobald das Essen vorbei war, gebar Eva ein Kind ..." (Dundes u.a. 1971:292 f).

(Es folgt die Legende von den "ungleichen Kindern Evas", die im nächsten Kapitel (vgl. S.67 ff) behandelt wird.)

Variante II:

Es wird zunächst die Erschaffung Evas aus der Rippe des Adam erwähnt. Anschließend gehen die beiden ersten Menschen zum Hause Gottes.

"... Sie sollten auf dem Weg, dort, wo sie einen Wasserlauf überqueren, keine Orange pflücken. Aber (sie) pflückte eine Orange und schälte sie im Weitergehen. Dann aß sie sie. 'Da, sie ist köstlich! Versuch etwas!' (sagte sie). 'Nein, das ist hier verboten.' So packte die Frau den Mann und stopfte sie in seinen Mund. Dann fragte Waptokwa (Xerénte-Bezeichnung des Sonnengottes): 'Habt ihr die rote Frucht unterwegs gepflückt?' Da erzählte ihm der Mann, daß sie sie gepflückt hätten. So sandte er (sie) heim. Sie schliefen. Am nächsten Morgen war da ein Säugling. Da fragte (Gott): 'Ist es gut?' (Sie) antworteten: 'Es ist gut' ..." (Dundes u.a. 1971:293 f).

Diese Variante endet mit einer Gegenüberstellung der indianischen und europäischen Technik der Baumwollverarbeitung sowie der Aufforderung Gottes an Eva, fleißig zu sein.

Variante III unterscheidet sich in dem uns hier interessierenden Teil nicht von Variante II.

Variante IV:

"Adam und Eva waren Bruder und Schwester, beide blind und beide sehr fleißig. Eine Schlange verführte Eva, eine verbotene Frucht zu essen. Als sie das getan, und es ihr gefallen hatte und sie ihre Sehkraft wiedergewonnen hatte, verführte sie Adam, das Gleiche zu tun. Erst als er auch sehen konnte, erkannte er, daß sie verbotene Orangen gegessen hatten, und er war sehr verärgert. Beide waren sie nackt. Adam fühlte ein Verlangen und so kopulierte er mit Eva. Nach jedem Mal wurde am nächsten Tag ein Kind geboren ..." (Dundes u.a. 1971:294).

Versuchen wir wieder, die einzelnen Motive dieser Erzählungen zu klären, indem wir biblische und indianische Tradition einander gegenüberstellen. Die Xerénte-Erzählungen stehen in einem anderen räumlichen und z. T. auch zeitlichen Kontext als das biblische Vorbild. Ihr Ambiente ist die alltägliche indianische Umgebung und nicht ein Paradiesgarten. Adam arbeitet auf

dem Feld (in Variante I), beide werden als fleißig charakterisiert (in Variante IV).

Was die zeitliche Dimension betrifft, ist nur in Variante I eindeutig ausgesagt, daß es sich um die Urzeit der Menschheit handelt; Variante II läßt auf die Urzeit schließen, denn die Erzählung hebt an mit der Erschaffung der ersten Frau; in Variante IV ist die Zeit eine beliebige.

Die verbotene Frucht wird zu einer Orange, einer Frucht also, die der Kultur der Weißen angehört, und deshalb vielleicht früher tatsächlich bei den Xerénte tabuiert war. Eva stopft dem Adam die Frucht in den Mund, ein Motiv, das wieder aus der volkstümlichen europäischen Tradition übernommen worden ist: Nach ihr will Eva nicht allein sündigen und zwingt so den Adam gegen seinen Widerstand, ein Gleiches zu tun (vgl. Dähnhardt 1907 : 208).

Das Personeninventar und die Charakterisierung der Personen stimmt in keiner der Xerénte-Versionen mit der Genesis überein. Vor allem in der Gestalt Gottes treten gravierende Abweichungen vom Vorbild auf. Der alttestamentarische Gott Vater, der neutestamentarische Jesus und der Xerénte-Sonnengott Waptokwa sind z. T. miteinander verschmolzen oder treten gemeinsam auf. Aus dem strafenden Gott des Alten Testaments ist eine fürsorgende, dem Menschen gut gesinnte Macht geworden.

Der Versucher tritt lediglich in Variante IV entsprechend der Bibel in der Gestalt einer Schlange auf; in den Varianten II und III fehlt er ganz; in Variante I wird Eva recht handgreiflich von Jesus selbst zum Genuß der Frucht gezwungen. Diese Vermischung zweier für die christliche Vorstellung äußerst konträrer Gestalten, nämlich des Verführers und des Hellands der Menschheit, ist nach Maybury-Lewis (1971:317) auf die Tatsache zurückzuführen, daß die Xerénte eine nur sehr unklare Idee von der christlichen Theologie besitzen. Nach Dundes (1971:296) ist sie damit zu erklären, daß in der Vorstellung südamerikanischer Indianer die Rolle des Kulturbringers sowohl die des Heilbringers in unserem Sinne wie die des Tricksters umschließt.

Hauptpersonen aller Fassungen sind Adam und Eva, und sie werden explizit bei ihren biblischen Namen genannt. Auch sie erfahren tiefgreifende Veränderungen dem Vorbild gegenüber.

Die ersten Menschen sind in den Xerénte-Versionen im Gegensatz zur Bibel als sehr positiv geschildert, und als positiv wird auch gesehen, was aus

ihrer Übertretung des Gebotes resultiert, nämlich, daß sie ihre anfängliche Blindheit verlieren, ihr Sexualbedürfnis erwacht und sie viele Kinder zeugen. Das Verbot wirkt unangebracht, und seine Übertretung wird vom "Gesetzgeber" auch nicht weiter geahndet, ja dieser erkundigt sich sogar bei den "Delinquenten" (in Variante II), ob die Folgen von ihnen gutgeheißen werden.

Zu dem Motiv der Blindheit der Menschen (in den Varianten I und IV) bemerkt Maybury-Lewis: "Ich bin geneigt zu denken, daß es sich nicht so sehr um ein Stück Xerénte-Symbolismus handelt, als um ein Beispiel für Überinterpretation. Wenn die Xerénte, wie ich argumentiert habe, nicht interessiert sind am Verlust der Unschuld und dem Erwerb der Erleuchtung, dann waren sie wahrscheinlich verwirrt dadurch, daß man darauf bestand, daß Adam und Eva unbekleidet waren, und sie dennoch von ihrer Nacktheit nicht wußten. Und folgerichtig schloßen sie, daß sie blind gewesen sein mußten." (Maybury-Lewis 1971:321). Es muß hier aber nicht unbedingt indianische Überinterpretation vorliegen; genausogut kann es sich um eine Interpretation der Bibelstelle "Da gingen beiden die Augen auf und sie erkannten, daß sie nackt waren" (1 Mose 3;7) handeln.

Eine weitere Abweichung von der Bibel ist das Motiv der Arbeitsamkeit der beiden ersten Menschen. Arbeit ist für die Xerénte offensichtlich keine Strafe Gottes für die Übertretung seines Gebotes wie im Alten Testament, sondern eine selbstverständliche Tätigkeit des Menschen.

Adam und Eva sind in den Xerénte-Versionen I und IV außerdem zu Geschwistern geworden. Dieses Inzestmotiv ist schwer zu deuten, da keine autochthone Ursprungsmythe der Xerénte, die vielleicht nähere Aufschlüsse liefern könnte, vorliegt (vgl. Nimuendajú 1942:84).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Xerénte-Varianten als wesentliche Folge der Übertretung des göttlichen Gebotes die Erkenntnis der Geschlechtlichkeit des Menschen betonen. Diese Erkenntnis ist für die Xerénte, im krassen Gegensatz zur biblischen Vorstellung, ganz und gar nicht gleichbedeutend mit dem Verlust der Unschuld und der Entstehung des Gefühls der Scham. Sexuelles Verlangen wird vielmehr als etwas völlig Natürliches und Angenehmes empfunden, das von Gott auch (wie in Variante II) gänzlich gebilligt wird.

Die Xerénte stehen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts unter missionarischem Einfluß (vgl. Nimuendajú 1942:83). Die frühen Missionare wurden, im Gegensatz zu den Landpfarrern, von denen sie heute betreut werden und die auf der Seite der Neobrasilianer stehen, von den Xerénte sehr geschätzt. Ihre Bekehrungsversuche hatten jedoch nur wenig Erfolg. Durch enge Kontakte mit der neobrasilianischen Bevölkerung übernahmen die Xerénte einige der Vorstellungen und Praktiken des lokalen Volkskatholizismus (Maybury-Lewis 1971:316). In den letzten Jahrzehnten wird auch der Einfluß der protestantischen Missionen immer stärker.

Anzumerken ist noch, daß die christliche Gestalt des Adam in weitere mythische Vorstellungen der Xerénte Eingang gefunden hat: Asaré (=Kappa Orionis), eines der Gestirne aus dem Gefolge des Sonnengottes Waptokwa, wird mit Adam identifiziert (vgl. Nimuendajú 1942:85). -

Ähnlich wie die Xerénte kennen auch die Pauserna-Guarasug'wä Ostboliviens die christliche Legende, in der die Themen "Übertretung des göttlichen Gebotes" und "die ungleichen Kinder Evas" kombiniert sind (vgl. S. 70 ff). Die Erzählung wurde im Jahre 1965 aufgenommen und ist nach Auskunft des Informanten den Pauserna von den stark akkulturierten Chiquitano von Los Aceites her bekannt. Sie wird, zusammen mit weiteren von den Chiquitano übernommenen Erzählungen, ausdrücklich als fremde Geschichte bezeichnet:

"Adan lebte damals alleine in der Welt. Es gab keine anderen Menschen. Dann ging er im Wald umher und sah einen Papageien, der mit seiner Frau ein Kind zeugte. Adan wollte nun auch eine Frau haben, und als er dann das nächste Mal Gott besuchte, sagte Adan: ' Ich bin so alleine! Kannst du mir nicht eine Frau geben?' - 'Gut, ich gebe dir eine Frau, aber du darfst keine Kinder zeugen!' Dann bekam Adan eine Frau. Später kam der Teufel und sagte: 'Jetzt hast du eine Frau und darfst keine Kinder zeugen! Weißt du überhaupt, wie schön es ist, Kinder zu zeugen? Machs doch einfach!' Dann machte es Adan mit seiner Frau. Gott merkte es, und er schickte Adan in den Wald. Jetzt mußte Adan arbeiten. ..."
(Riester 1972a: 532 f).

Das Verbot bezieht sich hier unmittelbar auf den Geschlechtsverkehr, das Motiv der Frucht fehlt, der Teufel tritt als Person auf und nicht in Gestalt einer Schlange. Ob diese Abweichungen bereits in der Erzählung enthalten waren, als die Pauserna sie hörten, oder ob sie sie selbst ent-

wickelten, ist nicht zu entscheiden. Letzteres ist jedoch wahrscheinlicher, denn sie besitzen bereits eine autochthone Tradition, der der erste Teil der Erzählung direkt entnommen ist:

"Früher hatten die Menschen keine Geschlechtsteile. Sie dachten auch nicht daran. Dann sahen sie eines Tages einen Papageien seiner Frau ein Kind zeugen. Jetzt waren die Menschen traurig und wollten auch Kinder zeugen.

Dann kam Janeramai zu den Menschen. Die Menschen sagte: 'Wir wollen Kinder haben. Wie können wir welche machen?' - 'Ich werde euch Geschlechtsteile geben!' Dann verließ Janeramai die Menschen."

Als Janeramai nach langer Zeit zurückkam, feierten die Menschen gerade ein Fest, und er mußte mit seinen Geschlechtsteilen warten. Von daher haben sie einen fauligen Geruch (Riester 1972a:443 f).

Hinter diesen beiden Erzählungen stehen sehr konträre Einstellungen: In der autochthonen Version ist die Sexualität durchaus nichts Tabuiertes wie in der synkretistischen, ja sie wird den Menschen von Janeramai, dem Höchsten Wesen der Pauserna, selbst verliehen. Das Motiv der Bestrafung mit Arbeit, das in der synkretistischen Version wie in der Bibel dem der Übertretung des göttlichen Gebotes folgt, nimmt auch in der traditionellen Pauserna-Mythologie eine wichtige Stellung ein (vgl. Riester 1972a:456). -

Entsprechend dem biblischen Vorbild schließt sich in der Genesis-Version der Tukano (vgl. S. 34 ff) das Thema "Versuchung und Fall" an das Mythologem von der Entstehung der Frau aus der Rippe des Mannes an:

"Dann sagte Yepá Huáke zu Yúpuri Báuro: 'Ihr werdet mir gehorchen.' Und sie antworteten: 'Ja, wir werden dir gehorchen.' Und Yepá Huáke sagte: 'Gut.' Dann gab Yepá Huáke Befehl, daß sie aus Diaojpekowi auszögen. Und darauf gingen sie hinaus. Und kaum waren sie hinausgegangen, da erschien vor Yúpuri Báuro und Yepára Dujúlo ein Caimitobaum. Da nahm Yepá Huáke seinen eigenen linken Arm ab, und dieser Arm wurde zu einer Person, und diese Person kletterte auf den Caimito-Baum. Dann nahm Yepá Huáke seinen eigenen kleinen Zeh vom linken Fuß. Und dann verwandelte sich der kleine Zeh vom linken Fuß in eine Wasserschlange. Und Yepá Huáke befahl dem Yúpuri Báuro und der Yepára Dujúlo, daß sie sich etwas mehr von Diaojpekowi entfernten. Die Person, die auf dem Caimito-Baum geklettert war, war ein Mann, und er fragte Yúpuri Báuro und Yepára Dujúlo, wohin sie gingen. Und da antworteten sie, sie gingen nach Diaojpekodijtára, um zu baden, damit sie nicht stürben. Und der Mann, der auf dem Caimito-Baum saß, und der sich Sé nannte, sagte zu Yúpuri Báuro und Yepára Dujúlo: 'Eßt erst von der Frucht dieses Baumes. Wenn ihr zuerst in Diaojpekodijtára baden würdet, würdet ihr sterben! Da sagte Yúpuri Báuro zu Yepára

Dujuío: 'Das sind Lügen, was da Sé sagt.' Da sagte Yepára Dujuío: 'Es sind keine Lügen, essen wir!' Und beide aßen. Yepá Huáke sah, daß Yúpuri Baúro und Yepára Dujuío von der Frucht des Caimito-Baumes gegessen hatten, und er rief Yúpuri Baúro und Yepára Dujuío. Und sie kamen zu ihm. Da sagte Yepá Huáke zu ihnen: 'Ihr gehorcht mir überhaupt nicht.' Dann sagte Yepá Huáke, daß Yúpuri Baúro und Yepára Dujuío sterben sollten"...
"Aber Yúpuri Baúro und Yepára Dujuío starben noch nicht" (Fulop 1954: 111).

t und Zeit der Handlung entsprechen dem des Alten Testaments. Doch werden Yúpuri Baúro und Yepára Dujuío schon vor der Übertretung des Gottesgebotes s dem "Paradies" ausgewiesen, was aus der autochthonen Tradition zu erklären ist, die damit beginnt, daß die Stammväter der Tukano von einem Urort aus in ihre historischen Siedlungsgebiete gewandert waren (vgl. Goldman 1966:222; u. a.)

e Personen stimmen nur z. T. mit dem biblischen Vorbild überein; auch werden in der vorliegenden Tukano-Erzählung, anders als in den meisten indianischen Bibelversionen, indianische Eigennamen gewählt.

hlang und Verführer sind zwei getrennte Persönlichkeiten; beide werden aus Teilen seines eigenen Körpers gebildet, was wie eine Entwicklung des Genesismotivs von der Entstehung aus der Rippe anmutet (vgl. S. 34 ff). Daß der Verführer nicht wie in der Bibel in Gestalt der Schlange auftritt, mag damit zu erklären sein, daß Schlangen von den Tukano als positive Wesen gesehen werden: die Ahnen erschienen zunächst als Anacondas in dieser Welt (vgl. Goldman 1966:111; S. Hugh-Jones 1977: 9; u. a.).

Das Genesismotiv "Essen einer verbotenen Frucht" ist hier mit dem im indianischen Bericht weitverbreiteten Motiv "Baden zur Erlangung der Unsterblichkeit" verbunden. Adam und Eva wurden sterblich, weil sie, von der Schlange verführt, vom Baum der Erkenntnis und nicht dem des Lebens gegessen hatten (vgl. die Bibelstellen 1 Mose 2,17 und 1 Mose 3,22). Yúpuri Baúro und Yepára Dujuío lassen sich dazu verführen, die verderbenbringende Frucht zu essen, anstatt zunächst das nach der indianischen Tradition Unsterblichkeit verleihende Bad zu nehmen. In biblischer wie indianischer Tradition erfolgt die Begründung des Todes des Menschen mittels des Motivs der "korrumpierten Botschaft"(1). Hier wie dort wird der Tod als etwas Unnatürliches, dem Menschen nicht von Anfang an Zugeschicktes dargestellt.

(1) zum Motiv der "korrumpierten Botschaft" in Südamerika vgl. Métraux 1948a:29 f

Doch scheint die Motivierung der Sterblichkeit mittels dieses synkretistischen Motives den Tukano nicht zu genügen: "Aber Yúpuri Baúro und Yepára Dujuío starben noch nicht" (Fulop 1954:111), schließt die Szene. Die indianische Begründung für den Verlust der Unsterblichkeit erfolgt erst im weiteren Verlauf des Zyklus:

Der Tod kommt über die Menschen, weil sie Angst gezeigt hatten, als sie Coca essen sollten, die von Schlangen, Spinnen und anderem Ungeziefer und Bestien durchsetzt war. Nur die Schlange überwand sich, folgte dem Befehl und kann seither ihre Haut wechseln. Der Mensch jedoch wurde sterblich (Fulop 1954:114; vgl. auch S.128f der vorliegenden Arbeit).

Verglichen mit der demselben Tukano-Zyklus angehörigen Darstellung der Entstehung der Frau (vgl. S. 34 ff) wird hier in den Motiven "Übertretung des göttlichen Gebotes" und "Entstehung des Todes" das biblische Vorbild sehr viel freier behandelt, das indianische Element stärker betont. -

Nur noch sehr vage sind die Erinnerungen der pano-sprachigen Kaxináwa des Jurua-Purús-Areales an die Bibel in ihrer Erzählung über den "Ursprung des Schamgefühls, der Gewalt und aller Übel":

"Es gab eine Zeit, in der unsere Vorfahren die Scham nicht kannten. Niemand dachte daran, sich zu verbergen, um Liebe zu machen. In jener Epoche gab es auch Huayos im Überfluß und überall; und alles, außer der Shapaja, die niemand kannte, diente ihnen zur Nahrung.

Es war wegen einer Schlange; aber wir wissen nicht wie. Wir glauben, es war einfach durch die Schuld einer Frau. Tatsächlich war sie eines Tages in den Wald gegangen mit einem Begleiter. Sie sahen auf dem Boden eine Unmenge von Shapaja-Früchten verstreut, einige von den Tieren angefressen, andere ganz und reif. Sie glänzten verführerisch und einla dend. 'Warum essen wir sie nicht?' forderte die Frau auf und nahm den gerösteten Mais, den sie mitgebracht hatte.

Da versuchten sie die Samen der Shapaja mit dem gerösteten Mais und fanden bestätigt, wie köstlich sie waren.

Als sie aufhörten zu essen, schlug der Mann vor, miteinander zu schlafen, gleich hier im Wald, sich verbergend wie die Tiere; denn, so versicherte er, niemals wieder würde man wagen, es offen zu machen wie zuvor.

Als sie an diesem Tag zum Dorf zurückkehrten, gingen der Mann und die Frau mit gesenktem Kopf, mit unstem Blick.

'Was ist mit euch geschehen?' fragten verwundert ihre Nachbarn. 'Wir haben Shapaja-Samen gegessen, und dann haben wir uns versteckt, um

Liebe zu machen wie die Tiere. Und nun schämen wir uns', bekannten sie.

'Ach, welch eine Torheit, welch Mißgeschick', jammerten alle übrigen. 'Dadurch haben sie uns für immer das Leben verdorben.' Und wirklich, seit jenem Tag tauchten die Krankheiten auf und die Leiden. Die Insekten begannen zu stechen, die Hitze und die Kälte fingen an, sie zu belästigen. Und schlimmer noch, eine unglaubliche Wildheit, ohne Grenzen, bemächtigte sich unserer Vorfahren. Sie, die bis dahin nicht einmal eine Mücke getötet hatten, gaben sich nun der Jagd auf Tiere hin, um sie dann zu essen. Die Gewalt machte sich unter ihnen breit. Sie führten Krieg mit anderen Stämmen, und es geschah sogar, daß Verwandte sich mordeten. Und niemals wieder von da an konnte man sich lieben, ohne sich vor allen zu verstecken und ohne Scham zu fühlen" (d'Ans 1975:131 f).

Einzig die unmotivierte und zusammenhanglose Erwähnung der Schlange läßt zunächst darauf schließen, daß die Kaxináwa in ihre Mythe Elemente der Bibel haben einfließen lassen. Bei näherer Betrachtung entdecken wir weitere Gemeinsamkeiten: die Kombination der Elemente "Schlange", "Frau", "Frucht"; die Erklärung der Herkunft aller Übel als Schuld der Schlange (was jedoch nicht näher ausgeführt wird) und vor allem als Schuld der Frau; das Erwachen des Gefühls der Scham und das Auftreten der menschlichen Leiden und Laster nach dem Genuß der Frucht, insgesamt also der Verlust des "Goldenen Zeitalters".

Doch diese "Erinnerungen an die Bibel" sind so indianisch gestaltet, daß man nicht mehr von einer Bibelversion der Kaxináwa sprechen kann. Vielmehr handelt es sich hier um eine eigenständige indianische Mythenschöpfung, entstanden vielleicht durch die Anregung der biblischen Erzählung, oder aber um eine alte indianische Tradition ähnlicher Thematik, die durch wenige biblische Elemente erweitert worden ist. -

Während in den Beispielen des Kapitels "Entstehung aus der Rippe" der bloße Ablauf eines Urzeitgeschehens beschrieben worden ist, ist in den Erzählungen dieses Kapitels eine moralische Wertung der Verhaltensweisen der Urzeitpersonen impliziert. Richtiges und falsches Verhalten werden einander gegenübergestellt, aus den Entscheidungen der Vorfahren resultieren die Lebensbedingungen der heutigen Menschen. Dies gilt für den Genesisbericht wie für die verschiedenen indianischen Versionen der Bibel. Da die Urzeitmenschen gegen die Gebote Gottes handeln, hat dies negative Auswirkungen für alle folgenden Generationen: sie müssen arbeiten, sie sind sterblich. Mythen über die Einführung der Arbeit und den Verlust der Unsterblichkeit sind auch in autochthonen Traditionen häufig, was ihre Übernahme begünstigt.

te. Gerade die Zeitlichkeit des Menschen wird in den synkretistischen Mythen nicht mittels des Bibelmotivs sondern durch autochthone Motive (wie Versäumen des unsterblich machenden Bades) begründet. Das Zentralmotiv der Genesis, der Genuß der verbotenen Frucht verführt durch die Schlange, ist zwar in den meisten der besprochenen Mythen zu finden, jedoch mit völlig anderen Bezügen. Es dient z.T. (wie dies implizit auch in der Bibel geschieht) dazu, den Ursprung der Sexualität zu erklären. Diese wird aber nicht mit dem Gefühl der Scham belegt (1), sondern als etwas völlig Natürliches beschrieben. Verschiedentlich wird die Schlange, der böse Feind der Bibel, der autochthonen Tradition folgend als Tierhelfer beschrieben, oder sie wird, wie auch die verbotene Frucht, etwas zusammenhanglos der Erzählung eingefügt.

4.3 Die "ungleichen Kinder Evas": Uminterpretation einer christlichen Legende

Dieses bereits mehrfach erwähnte Kapitel bezieht sich, entgegen der eingangs angekündigten Beschränkung auf Übernahmen aus der Genesis (vgl. S. 29), auf die Integration eines Erzählstoffes der volkstümlich europäischen Tradition in die indianische Mythologie. Diese Ausweitung des untersuchten Materials erfolgt deshalb, weil das hier zu besprechende Thema nicht ohne weiteres als Übernahme eines europäischen Stoffes erkennbar ist, sondern allzu leicht als indianische Weiterführung des Genesisberichtes gedeutet werden könnte. Auch steht es zu einem späteren Kapitel (vgl. Kap. 5, S. 97 ff) dieser Untersuchung in engem Zusammenhang, denn wie dort suchen die hier besprochenen Mythen nach einer Erklärung für die Entstehung der Unterschiede zwischen Indianern und Weißen.

Die Legende von den "ungleichen Kindern Evas" hat in Europa seit dem späten Mittelalter eine weite Verbreitung gefunden in ihrem Streben, eine fromme, systemerhaltende Begründung für die Ungleichheit der Menschen, für die Unterschiede zwischen Reich und Arm, Hoch und Niedrig zu geben. Die verschiedenen Ausgestaltungen des Themas lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Eines Tages besucht Gott Vater (oder Jesus) das erste Menschenpaar (gelegentlich ein beliebiges Paar). Eva schämt sich der großen Zahl

(1) Erfolgt dies doch, wie bei den Kaxinawa, so ist das Gefühl der Scham nicht auf die Sexualität an sich bezogen, sondern auf die Ausübung des Geschlechtsverkehrs in der Öffentlichkeit, ein auch im täglichen Leben verwerfliches Verhalten.

ihrer Kinder und der darin zum Vorschein kommenden übermäßigen sexuellen Aktivität, oder sie ist beschämt über den Teil ihrer Kinder, der ungehorsam oder häßlich ist, oder den sie nicht mehr rechtzeitig hatte einkleiden oder baden können. Sie versteckt also den nicht "vorzeigbaren" Teil der Kinder und läßt nur die akzeptablen vor das Angesicht Gottes treten. Gott segnet diese, und aus ihnen werden die Reichen, die Glücklichen, die hohen Stände; aus den versteckten Kindern dagegen die Armen, die Unglücklichen, die niedrigen Stände oder auch Trolle, Elfen oder Affen etc. In den Varianten, die das Entstehen der verschiedenen Stände schildern, beklagt sich Eva über die ungleiche Behandlung ihrer Kinder, wofür sie von Gott zurechtgewiesen wird, es müsse Menschen geben, die herrschen, und Menschen, die dienen, und sie akzeptiert diese Ermahnung (zur Herkunft und Verbreitung der Legende vgl. Bolte-Polivka 1963,3:308ff; Dähnhardt 1907 : 246 ff; Grimm 1884:106 ff; Winzer 1908).

Die Legende ist auch im iberischen Raum bekannt; sie findet sich in einer der "Spanischen Dorfgeschichten" des Fernan Caballero, der in seine zahlreichen Erzählungen aus dem Volksleben Märchen, Legenden, Sprüche und Volkslieder eingeflochten hat (Caballero 1862:164).

Im folgenden soll die Integration der Legende in die Erzähltradition zweier indianischer Ethnien, der Xerénte des Xingú-Tocantins-Raumes und der Pauserna-Guarasug'wä Ostboliviens, aufgezeigt werden. In beiden Fällen folgt sie auf das Motiv "Genuß einer verbotenen Frucht" (vgl. Kap.4.2). Wahrscheinlich wurde die Erzählung bereits in dieser Kombination übernommen (1).

Xerénte- Varianten:

Variante I:

"... Sobald das Mahl vorüber war, gebar Eva ein Kind. Sie machten es weiter so, und jedesmal, wenn sie miteinander geschlafen hatten, bekam Eva kurz darauf ein Kind. Folglich hatten sie so viele Kinder, daß sie nicht alle kleiden konnten, obwohl Eva hart arbeitete, um für alle Kleider zu machen. Dann kam eines Tages Jesus und sagte, er wolle ihre Kinder taufen. Aber Adam und Eva waren beschämt, daß sie so viele Kinder hatten, und daß einige immer noch nackt waren; so zeigten sie nur die, für die sie Kleider machen können. Jesus taufte sie.

(1) In einem anderen Zusammenhang findet sich das Motiv der "ungleichen Kinder Evas" auch bei einem weiteren Jé-Stamm, den Krahó (vgl. Melatti 1972:133 ff).

Dann fragte er Adam, ob er nicht noch irgendwelche anderen Kinder hätte, die er nicht zur Taufe gebracht hätte. Adam sagte, nein, das seien alle. So sagte Jesus: 'Ich weiß, daß es noch sehr viel mehr gibt, die sich draußen im Urwald vor mir verbergen. Zukünftig werde ich mich um sie kümmern.' Diejenigen, die bekleidet und getauft waren, waren die 'civilizados', während diejenigen, die nackt und ungetauft blieben, die Indianer waren" (Dundes u.a. 1971:293).

Variante II enthält nicht die Erzählung von den "Ungleichen Kindern Evas", sondern an ihrer Stelle eine Schilderung der Unterschiede zwischen indianischer und europäischer Baumwollverarbeitung, und die Ermahnung Gottes an Eva, fleißig zu sein (vgl. Kommentare von Dundes u. a. 1971:292 ff).

Variante III:

"... Gott kam, um die Kinder zu taufen. Aber Adam und Eva waren beschämt, so viele Kinder zu haben, und eine Menge von ihnen unbekleidet, so hießen sie sie, sich zu verstecken. Einige der Kinder versteckten sich im hinteren Teil des Hauses, andere flohen in den Urwald. Diejenigen, die bekleidet waren, wurden vor Gott gebracht, der sie taufte. Gott sagte dann zu Adam: 'Was hast du denn dort im rückwärtigen Raum?' 'Nichts', antwortete Adam. 'Bist du sicher?' sagte Gott. 'Ja, da sind nur einige Schweine.' So ging Gott und öffnete die Tür, und heraus kamen eine Menge von Schweinen, denn die Kinder waren alle verwandelt. Die Kinder, die bekleidet und getauft waren, waren die 'civilizados', und jene, die nackt in den Urwald geflohen waren, die Indianer" (Dundes u.a. 1971:294).

Variante IV:

Der Abschnitt über die Versuchung in Variante IV endet damit, daß nach dem Genuß der verbotenen Frucht Eva jeden Tag, nachdem sie mit Adam geschlafen hat, ein Kind gebiert.

"... Nach einiger Zeit kam Jesus, um ihre Kinder zu taufen. Aber Adam und Eva schämten sich und versteckten viele von ihnen und zeigten Jesus nur diejenigen, die sie hatten kleiden können. Sie baten um Jesus' Segen, aber er war nicht zufrieden und ging wieder weg. Er kam unvermutet kurz darauf wieder und sah alle Kinder. Dann ging er weg und holte Waptokwa. Als Waptokwa Adam und Eva besuchte, sahen sie ihn kommen. Deshalb schickten sie die nackten Kinder hinaus, sich im Urwald zu verstecken, und sie verbargen einige der bekleideten im hinteren Raum, denn sie schämten sich, daß sie so viele hatten. Waptokwa segnete dann die Kinder und rief die heraus, die sich im hinteren Raum versteckt hielten; er segnete auch sie. Dann rief er die im Urwald, daß sie kämen und seinen Segen empfangen. Aber die waren verängstigt und rannten davon. Waptokwa sagte, 'Diese nackten Kinder in den Wäldern sind von nun an die meinen.' Diese waren die Indianer. Später bemalte sie Waptokwa und besuchte die Akwë. Er zeigte ihnen,

wie man pflanzt und den Boden bearbeitet, wie man Stöcke vom Uruçu macht und sich bemalt. Dann ging er zu den Orazu (Kraho). Er schnitt sein Haar nach ihrer Art, um sie nicht zu erschrecken, und zeigte ihnen, wie man Uruçu benutzt. Dann besuchte er jede indianische Nation und gab ihnen Uruçu und zeigte ihnen, wie man sich bemalt" (Dundes u.a. 1971:294 f).

Und nun die Version der Pauserna-Guarasug'wä (vgl. S. 62 ff):

"... Später hatte er (Adan) viele Kinder, und dann sagte Gott: 'Ich werde bald deine Kinder taufen! Hoffentlich sind es nicht viele!' Adan schämte sich, und er versteckte einen Jungen und ein Mädchen im Wald. Dann kam Gott und sagte: 'Ich taufe jetzt deine Kinder! Sind das auch alle Kinder?' - Ja, das sind alle Kinder!' Gott taufte die Kinder, und dann sagte er: 'Du hast mich wieder belogen, denn da sind noch ein Junge und ein Mädchen im Wald! Die werden jetzt immer im Wald bleiben!'

Von den getauften Kindern stammen alle Christen, von den beiden da im Urwald versteckten Kindern stammen alle Kaa'ygua (Urwaldmenschen) ab. Deshalb also gibt es Kaa'ygua" (Riester 1972a:533).

Ein zentrales Motiv dieser Erzählungen ist die Scham. Bei den Xerénte bezieht sie sich auf die Unfähigkeit, alle Kinder zu kleiden, in der Pauserna-Version auf die große Anzahl der Kinder. Beide Variationen sind schon aus dem europäischen Bereich bekannt.

Das Motiv, die Kinder nicht genügend kleiden zu können, in der Xerénte-Erzählung spiegelt aber auch eine Veränderung der Einstellung des akkulturierten Indianers dem nackten Körper gegenüber wider. Nacktheit, jedoch unter reicher Körperbemalung, war früher charakteristisch für alle Jé-Stämme (vgl. Lowie 1946c:484;501 ff). Heute sieht man nach Maybury-Lewis

(1971:318) keinen Xerénte-Mann und keine -Frau mehr unbekleidet in der Öffentlichkeit (außer am Badeplatz), eine Anpassung an die neobrasilianische Bevölkerung, für die ein nackter Mann auf einer Stufe mit den Tieren steht. Diese äußere Anpassung an die veränderte Umgebung hat jedoch nicht das Bewußtsein dafür ausgelöscht, daß man hiermit den eigenen Traditionen entgegensteht. Das ambivalente Gefühl dem Nacktgehen gegenüber schildert Maybury-Lewis, der die Reaktionen nach dem Besuch einer Xerénte-Gruppe bei den ihnen verwandten, und damals (1955/56) noch kleiderlosen Xavánte beobachten konnte: "Sie neigten dazu, die Xavánte zu bewundern, da sie sich gegen die Brasilianer stellten, aber gleichzeitig verachteten sie sie als rückständige Barbaren" (Maybury-Lewis 1971:319).

In den Varianten I und IV tritt Jesus an die Stelle Gottes. Diese Veränderung ist nicht so sehr aus den geringen Kenntnissen des Stammes bezüglich der christlichen Theologie zu erklären, wie dies Maybury-Lewis (1971:317) bemerkt, sondern bereits ein in verschiedenen europäischen Varianten enthaltenes Motiv (vgl. Bolte/Polivka 1963,3:320).

Nicht geläufig aus den europäischen Varianten ist mir das Motiv der Taufe (obwohl dies nichts gegen sein Vorkommen sagt). In den europäischen Fassungen werden die Kinder Evas von Gott bzw. Jesus gesegnet nicht getauft, was daraus erklärlich ist, daß die Taufe im abendländischen Bereich ein alltäglicher Akt ist, der gewöhnlich kurz nach der Geburt des Kindes vollzogen wird. Im indianischen Amerika jedoch erhält die Taufe eine zusätzliche Bedeutung: getauft sein und einen christlichen Namen zu besitzen, ist für den Indianer, der in regelmäßigem Kontakt steht zur neobrasilianischen Bevölkerung, ein wichtiger sozialer Faktor, sowohl was die gesellschaftliche Verbindung mit den "civilizados" im System des "compadrazgo" (Patenschaft) wie die soziale Stellung des Indianers anbelangt: Ungetaufte sind in den Augen der katholischen Bevölkerung des Hinterlandes keine Menschen, sondern "bichos" (= "Viecher"), eine Einstellung, mit deren Hilfe sich auch alle möglichen Unmenschlichkeiten diesen "bichos" gegenüber rechtfertigen lassen. Für den Indianer ergibt sich aus der Annahme der Taufe eine zwiespältige Situation: er stellt hiermit seine Vorfahren und einen Teil seiner lebenden Verwandten auf die Stufe von "Viechern" (vgl. Maybury-Lewis 1971:318). Ungetaufte Menschen als Tiere - dies ist auch ein Motiv unserer Xerénte-Variante III: Die ungetauften Kinder, die sich im hinteren Teil des Hauses versteckt hielten, werden zu Schweinen (im Originaltext steht "porcos", was sowohl Haus- als auch Wildschweine bedeutet). Dieses Motiv besitzt wieder Verbindungen zur Alten Welt - hier entstehen aus den nicht gesegneten Kindern verschiedene Tiere, allerdings m. W. keine Schweine (vgl. Bolte-Polivka 1963,3:320 f) - wie zur autochthonen indianischen Tradition. Maybury-Lewis (1971:322) bemerkt hierzu, Pecaris (Wildschweine) seien für die Xerénte "Mediatoren par excellence" und hier wohl als Mittler zwischen Indianern und Weißen zu verstehen (1).

(1) zur Rolle der Wildschweine als Mediatoren vgl. vor allem Lévi-Strauss 1976:116 ff

Klarer jedoch wird die Bedeutung dieses Motives innerhalb der synkretistischen Mythe, zieht man eine autochthone Xerénte-Mythe über die Trennung von Mensch und Tier heran:

"In den Tagen Waptokwás waren alle Tiere noch Menschen. Folglich gab es keine Jagd, und die Menschen aßen einander. Eines Tages rief jemand im Indianerdorf: 'Dort kommt Waptokwá!' Als er hereinkam, boten ihm die Menschen geröstetes Menschenfleisch an. Er aß, aber er war verärgert. Dann rief er alle Leute zusammen. Es dauerte vier Tage, sie alle zusammen zu bekommen. Schließlich, als keiner mehr fehlte, sprach er: 'Morgen werde ich fortgehen. Ich werde direkt durch eure Mitte gehen, und ihr sollt zurückbleiben.' Er tat so am folgenden Tag. Er hieß die versammelte Menge, einen Pfad in ihrer Mitte freizuhalten, und schritt durch die Reihen. Da wurden alle auf seiner einen Seite in Tiere verwandelt, aber jene auf der anderen blieben Menschen. Seit damals essen letztere kein Menschenfleisch mehr sondern jagen die Wildtiere" (Nimendajú 1944:183 f).

Mythen über die Verwandlung von Menschen in Wildschweine sind m. W. zwar nicht von den Xerénte, jedoch von einem anderen Jê-Stamm, den Kayapó, bekannt (Métraux 1960:28 f) und einigen, den Jê benachbarten Ethnien wie den Tenetehara (Wagley/Galvão 1949:134) und den Boróro (Colbacchini/Albisetti 1942:259 f).

Die christlich-abendländische Legende über den Ursprung der Ungleichheit zwischen hohen und niedrigen Ständen, zwischen Arm und Reich, zwischen Stadt und Land, trifft bei den Xerénte auf eine indianische Mythe über den Gegensatz von Mensch und Tier, von Kultur und Natur. Aus diesem Zusammentreffen entwickelt sich eine neue, sykretistische Mythe, die nicht nur die fremde mit der eigenen Tradition vermischt, sondern in die auch die Erfahrungen der Indianer mit der Zivilisation der Weißen miteinfließen.

Aus den Oppositionspaaren hoch/reich vs. niedrig/arm des europäischen Bereiches und Mensch vs. Tier des indianischen entsteht die Opposition Weißer vs. Indianer. Beschrieb das europäische Oppositionspaar einen sozialen Gegensatz und das autochthone indianische den Gegensatz zwischen Kultur und Natur, so finden sich in den synkretistischen Mythen beide Paare vereint: Der Weiße besetzt die Ebene des Hohen, Reichen, Stadtbewohners, Menschen, der Indianer wird auf die Ebene des Niedrigen, Armen, Urwaldbewohners, Tieres abgedrängt, und dies nicht nur in der Mythe.

Die strenge soziale und kulturelle Trennung zwischen Weißen und Indianern, die in allen Beispielen, entsprechend dem europäischen literarischen Vor-

bild, als gottgewollt angesehen wird, durchbrechen die Xerénte-Varianten I und IV. Der Gott, der in den europäischen Fassungen wie auch in der Xerénte-Variante III und der Pauserna-Version auf der Seite der Mächtigen steht, ist zwar auch in den Xerénte-Varianten I und IV für die Trennung zwischen Indianern und Weißen verantwortlich, doch wendet er sich in ihnen den Indianern zu, nimmt sich ihres Schicksals persönlich an.

Könnte man dieses Motiv in Variante I noch als Zutat eines Missionars zur Tröstung seiner Schützlinge deuten, so wird die nativistische Komponente in Variante IV offensichtlich: neben den christlichen Jesus tritt die indianische Gottheit Waptokwá. Jesus überläßt das Segnen ihm, der als echter indianischer Kulturheros die "nackten Kinder in den Wäldern" den Bodenbau lehrt, und den verschiedenen Jê-Stämmen die ihnen typische Körperbemalung (1) gibt, was in völligem Gegensatz steht zu den anderen Xerénte-Varianten, wo der Gott Kleider nach europäischer Art verlangt.

Die ursprünglich abendländische Legende wird also in der Xerénte-Variante IV zum Schluß hin völlig indianisiert, die nackten Kinder des Waptokwá sehen sich selbst als Träger der eigentlichen Kultur. -

4.4 Die Große Flut

Sintflutmythen sind, unabhängig von christlicher Beeinflussung, über ganz Südamerika verbreitet. Sie stehen wie der biblische Sintflutbericht in Zusammenhang mit dem Schöpfungsmythos, aber auch mit den Mythen der verschiedenen Tricksterzyklen oder mit dem Lebensbaummotiv. Des öfteren folgen sie in Mythenzyklen einer anderen Urzeitkatastrophe, dem Sintbrand. Zum Teil sind sie ganz ähnlich motiviert und strukturiert wie die alttestamentarische Erzählung; die Flut wird begründet mit menschlichen Verfehlungen, die Rettung erfolgt mittels eines Wasserfahrzeuges etc., ohne daß jedoch unbedingt eine Beeinflussung vorliegen müßte. Andere Motive dagegen sind völlig verschieden von der biblischen Tradition. Da wird z. B. die Flut verursacht durch eine zerbrochene Kalebasse, durch die Tötung eines Fisches, der in einem hohlen Baum schwimmt, durch ein menstruierendes Mädchen etc., und die Menschen retten sich vor dem Wasser, indem sie einen Berg erklimmen oder den Wipfel eines Baumes.

(1) Zur Körperbemalung vgl. Lowie 1946c:483;501 f; zum mythischen Ursprung der Körperbemalung von Sonne (= Waptokwá) und Mond her vgl. Nimuendajú 1942:59.

Eine Zusammenfassung der Motive, die mit dem Sintflutmythos in Zusammenhang stehen, und ihrer Verbreitung in Nord- und Südamerika ist bei Moura-Pessoa (1950) zu finden (vgl. auch Ehrenreich 1905:30 f).

Betrachten wir zunächst wieder den biblischen Bericht selbst:

"Als aber der Herr sah, dass der Menschen Bosheit gross war auf Erden, und dass alles Dichten und Trachten ihres Herzens die ganze Zeit nur böse war, da reute es den Herrn, dass er den Menschen geschaffen hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn tief. Und der Herr sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, die Menschen sowohl als das Vieh, auch die kriechenden Tiere und die Vögel des Himmels, denn es reut mich, dass ich sie gemacht habe. Noah aber hatte Gnade gefunden vor dem Herrn." (1 Mose 6,5-8)

"Da sprach Gott zu Noah: Das Ende alles Fleisches ist bei mir beschlossen; denn die Erde ist voller Frevel von den Menschen her. So will ich sie denn von der Erde vertilgen. Mache dir eine Arche von Tannenholz; aus lauter Zellen sollst du die Arche machen, und verpiche sie inwendig und auswendig mit Pech. Und so sollst du sie machen: ..." (1 Mose 6,13-15). - Es folgen genauere Angaben, wie die Arche zu konstruieren sei. -

"Ich aber lasse jetzt die Sintflut über die Erde kommen, um alles Fleisch, das Lebensodem in sich hat, unter dem Himmel zu vertilgen; alles was auf Erden ist, soll hinsterven. Aber mit dir will ich einen Bund aufrichten: du sollst in die Arche gehen, du und deine Söhne und dein Weib und deine Schwiegertöchter mit dir. Und von allen Tieren, von allem Fleisch, sollst du je ein Paar in die Arche führen, um sie bei dir am Leben zu erhalten; ein Männchen und ein Weibchen sollen es sein. Von jeder Art der Vögel und des Viehs und alles dessen, was auf Erden kriecht, von allem soll je ein Paar zu dir hineingehen, um am Leben zu bleiben. Du aber nimm dir von jeglicher Speise, die man isst, und lege dir einen Vorrat an, damit er dir und ihnen zur Nahrung diene. Und Noah tat es; ganz wie ihm Gott geboten hatte, so tat er." (1 Mose 6,17-22). ...

"Und nach sieben Tagen kamen die Wasser der Sintflut über die Erde" (1 Mose 7,10) ...

"Da kam die Sintflut über die Erde, vierzig Tage lang, und die Wasser wuchsen und hoben die Arche, und sie schwamm hoch über der Erde." (1 Mose 7,17) ...

"Und die Wasser nahmen zu auf der Erde, 150 Tage lang" (1 Mose 7,24) ...

"Da gedachte Gott des Noah und all des Wildes und des Viehs, das bei ihm in der Arche war. Und Gott liess einen Wind über die Erde wehen, und die Wasser sanken; und es schlossen sich die Brunnen der Urflut und die Fenster des Himmels. Dem Regen vom Himmel ward gewehrt, und

die Wasser verliefen sich nach und nach von der Erde. So nahmen die Wasser ab nach den 150 Tagen, und am siebzehnten Tage des siebenten Monats liess sich die Arche auf den Bergen von Ararat nieder. Die Wasser aber sanken noch weiter bis zum zehnten Monat; am ersten Tage des zehnten Monats wurden die Spitzen der Berge sichtbar. Nach Verlauf von vierzig Tagen aber öffnete Noah das Fenster der Arche, das er gemacht hatte, und liess den Raben ausfliegen; der flog hin und her, bis die Wasser auf Erden vertrocknet waren. Da wartete Noah sieben Tage; dann liess er die Taube ausfliegen, um zu sehen, ob sich die Wasser vom Erdboden verlaufen hätten. Da aber die Taube keine Stätte fand, wo ihr Fuss ruhen konnte, kam sie wieder zu ihm in die Arche; denn noch war Wasser auf der ganzen Erde. Da streckte er seine Hand aus, fasste sie und nahm sie zu sich herein in die Arche. Hierauf wartete er noch weitere sieben Tage; dann liess er die Taube abermals aus der Arche fliegen. Die kam um die Abendzeit zu ihm zurück, und siehe da! sie trug ein frisches Ölblatt in ihrem Schnabel. Da merkte Noah, daß sich die Wasser der Erde verlaufen hatten. Dann wartete er noch weitere sieben Tage und liess die Taube ausfliegen; sie kam aber nicht wieder zu ihm." (1 Mose 8,1-12).

Von diesem Bericht sind für unsere Untersuchung folgende Motive von Relevanz:

- Gottes Zorn über den Sittenverfall der Menschheit mit Ausnahme Noahs und seiner Familie;
- die Ankündigung des Planes Gottes, die Menschen zu vernichten;
- der Befehl Gottes an Noah, eine Arche zu bauen, in die er sich mit Frau und Kindern, einem Paar von allen Tieren und Nahrungsvorräten retten sollte;
- die Arche;
- der Regen und die Überflutung der Erde, die alle Lebewesen vernichtet;
- Daten über die Dauer des Regens und der Überflutung;
- die Beendigung der Flut durch das Eingreifen Gottes;
- die Entsendung von Vögeln, die erkunden sollen, ob die Erde wieder bewohnbar sei.

Als erste soll eine Mythe der chibcha-sprachigen Kagabá der Sierra Nevada Columbiens untersucht werden, die 1914/15 von Preuss in dem Dorf Palomino aufgenommen worden ist. Erzähler ist der Kagabá-Priester Miguel Holavita. Die Sintflut folgt in der Tradition der Kagabá, wie so vieler anderer Ethnien Südamerikas, einem anderen Kataklysmos, dem Sintbrand.

"Es vergingen Jahrhunderte, da brachte diese Welt (Menschen) hervor mit naturwidrigen Neigungen, derart, daß sie alle Arten Tiere auch zum Beischlaf benutzten. Die Mutter begehrte den Sohn, der Vater die Tochter, aus demselben Blut (der Bruder) die Schwester.

Das sah Häuptling Zántana und öffnete die Pforten (des Himmels), damit es vier Jahre lang regne.

Da die Priester bemerkten, daß er dieses tun werde, baute Priester Seizankua ein Zauberschiff und setzte alle Arten Tiere und anderes hinein: die vierfüßigen Tiere, die Vögel und alle Arten von Gewächsen setzte er hinein. Darauf trat der ältere Bruder Mulkueikai in das Zauberschiff und verschloß die Tür.

Nun begann roter und blauer Regen, um vier Jahre lang anzuhalten, und mit dem Regen breiteten sich auf dieser ganzen Welt überall Seen aus. Der ältere Bruder Mulkueikai lag (währenddessen) in dem Zauberschiff, das sich dann dort auf dem Kamm der Sierra Negra niederließ. Dort ging er nun in unmittelbarer Nähe ein wenig heraus und blieb auf der Sierra Negra neun Tage.

Nach diesen neun Tagen vergingen neun Jahrhunderte, bis alle Seen austrockneten, wie die Priester überliefert haben.

Nun waren alle Bösen zugrunde gegangen, und die Priester, die älteren Brüder, kamen vom Himmel herab, worauf (Mulkueikai) die Tür öffnete und alle vierfüßigen Tiere, alle Bäume und Gewächse hier auf die Erde setzte. Das vollbrachten die göttlichen, Vater Kalgwasiza genannten Personen" (Preuss 1926:146 ff).

Preuss macht keinerlei Anmerkungen über eine etwaige Beeinflussung dieses Textes durch den Genesisbericht. Verschiedene Faktoren wie seine Stellung innerhalb eines umfassenden Mythenzyklus über das Urzeitgeschehen, seine Formulierung in der poetischen Sprache dieses Zyklus, seine Bindung an die Personen des Urzeitgeschehens, die durchaus nicht dem Personeninventar der Bibel entsprechen, das Motiv des farbigen Regens und anderes mehr, lassen diesen Sintflutbericht zunächst durchaus als autochthon erscheinen. Bei genauerer Analyse jedoch ergeben sich Parallelen zum biblischen Sintflutmythos:

- Die Verfehlungen der Menschen werden von einem Höheren Wesen registriert und mit der Sintflut bestraft;
- es wird ein Schiff gebaut, das alle Arten von Tieren beherbergt;
- die Sintflut bedeckt die ganze Erde und vernichtet alle Bösen;
- das Schiff landet auf einem Berg;
- nach Ablauf einer langen Zeit trocknet die Erde, die Tür des Schiffes wird geöffnet;
- es werden genaue Zeitangaben gemacht über die Dauer des Regens und der Überschwemmung.

Abweichungen vom biblischen Schema sind vor allem die Tatsache, daß die strafende Funktion nicht beim Schöpfergott, sondern bei verschiedenen Urzeitpriestern liegt, und daß alle Menschen vernichtet und nach der Flut

wieder neu erschaffen werden.

Der Kontakt mit den Weißen begann für die Kagabá schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit der Gründung der Stadt Santa Marta; und bald folgten auch die Missionsierungskampagnen. Man zog sich zwar vor den Spaniern immer mehr ins Innere der Sierra zurück, doch über 400 Jahre waren Zeit genug, die Kagabá an die Kultur der Weißen zu assimilieren.

Die indianischen Elemente im Sintflutmythos der Kagabá sind zwar stark, doch die Parallelen zur Bibel treten in einer derartigen Häufung auf, und auch die Abfolge der Einzelmotive entspricht so weitgehend der Genesis, daß ich auf eine christliche Beeinflussung schließen möchte. Dazu kommt, daß in dem Zyklus, dem diese Mythe angehört, noch weitere Elemente der christlichen Weltanschauung (z. B. das Fegefeuer) und profane Elemente der weißen Kultur (z. B. Herstellung von Eisengeräten, Verwaltungsapparat der Spanier) auftauchen. -

Auch die karib-sprachigen Makuxí Guayanas haben die biblische Sintfluttradition stark verändert, sie mehr oder minder zum Gerüst für die Darstellung eigener Themen umfunktioniert. Ihre Flutmythe wurde von Koch-Grünberg auf seiner großen Roroíma-Orinoko-Expedition (1911-13) im November 1911 am Uari-cuéra aufgenommen.

"Nuá ließ ein großes Boot bauen und benachrichtigte alle Tiere, Jaguar, Hirsch, Tapir, Capivára und andere, alle Tiere des Landes. Er benachrichtigte auch alle Leute: 'Es wird alles im Wasser untergehen!' Aber die Leute sagten: 'Es ist Lüge!' Nuá machte ein großes Boot und ließ alle Tiere einsteigen, pflanzte auch darin alle Früchte, besonders Bananen, Mais, Maniok, Acajú und andere. Das Boot ist noch heute auf der anderen Seite des Roroíma zu sehen, ein großer Felsen mit großem Bananenhain dabei. Nuá sagte zu den Leuten: 'Ihr werdet in Delphine und Fische und Wasserschlängen und Schildkröten verwandelt werden.' Die Leute, Majonggóng, Makuschí, Taulipáng, Wapischána, Sapará, Wayumará, Makú und andere, glaubten es dem Nuá. Alle anderen wurden Wassertiere. Da kam viel Wasser vom Roroíma und überschwemmte alles. Die Leute, die Nuá gewarnt hatte, sagten: 'Wir wollen keine Boote machen, sondern auf die Bäume klettern!' Sie wurden in Ameisen, Tocandiras, vielleicht auch Schmetterlinge verwandelt. Agutipurú, das Eichhorn, stieg auf eine hohe Inajá, und deshalb liebt es noch heute die Früchte dieser Palme. Andere Leute stiegen auf Bäume und wurden alle Arten Affen, Brüllaffen, Macacos de cheiro und andere. Deshalb ähneln die Affen noch heute den Menschen. Andere wurden in Vögel verwandelt. Der Tamanduá (große Ameisenbär), der damals noch Mensch war, sagte:

"Was soll ich nun werden? Cutia, Páca, Tapir, alle diese Tiere werden gegessen, Das will ich nicht werden. Da werde ich Tamanduá, den essen die Leute nicht!" Ein anderer machte es ebenso und wurde Jaguar; ein anderer Fuchs; alles Tiere, die nicht gegessen werden. Das waren die Schlaunen! Die anderen, Tapir, Cutia, Hirsch und andere, waren die Dummen! Alle Vögel waren zum Himmel gegangen, Mutum, Urubú, Passarõo, Garça und andere. Sie sagen, der Himmel habe dort ein Loch, das Tor für diese Tiere. Alles blieb überschwemmt, und es wurde Nacht; die Sonne schien nicht mehr, lange Zeit.

Da sagte Nuá oder was es Jesu Christo? - 'Wenn es Morgen wird, dann sollt ihr singen!' Er sagte es zu den Papageien, Aráras, Cutias, Tapiren, zu allen Tieren, zu Brüllaffen, Mutuns und anderen. Eines Tages aß Agutipurú Inajá-Früchte und strich die Steine über sein Geschlechtsteil. Da blieben einige Haare daran hängen, deshalb ist der Stein noch heute behaart. Agutipurú warf eine Inajá-Frucht in das Wasser, um zu sehen, ob es fiel. Die Frucht machte 'ting'; ein Zeichen, daß noch viel Wasser da war. So machte Agutipurú es alle Nächte, lange Zeit. Eines Tages machte die Frucht 'pong'. Da merkte Agutipurú, daß das Wasser fiel. Da fiel das Wasser so stark, daß die Inajá-Frucht, als er wieder eine ins Wasser warf, 'pau' machte. Da merkte Agutipurú, daß die Frucht auf trockenen Boden fiel. Da sang zuerst der Brüllaffe, dann der Hahn, der Mutum, und alle Vögel, die des Morgens singen, um Madrugada (span. "Morgendämmerung"; Anm. d. Verf.). Es wurde Tag, die Sonne erschien wieder. Da befahl Nuá dem Urubu, der in jener Zeit noch eine Taube war, er solle sehen, ob das Land trocken sei. Der Vogel blieb lange aus und aß viele Tiere, besonders Fische, die verfault dalagen. Er machte sich schmutzig, schwarz im Schlamm und stinkend und wurde Urubú. Da schickte ihm Nuá eine kleine Taube nach, um zu sehen, was er treibe, da er so lange blieb. Sie machte es nicht wie der Urubú, sondern kehrte zurück und erzählte es Nuá. Da sagte Nuá zum Urubú: 'Du bist mir zu dreckig! Ich will dich nicht mehr haben! Du kannst jetzt immer so weiter leben!' Da blieb er der Aasgeier. Das Tüubchen sagte: 'Die Erde ist trocken.' Da kam Nuá mit seinem Kanu vom Himmel herunter. Vorher schickte er noch den Cavião, den Corocoró, die Garça, alle Vögel, die noch heute gern im Schlamm waten und faules Fleisch und Fische fressen. Alle blieben und kehrten nicht mehr zurück. Dann schickte er den Hirsch und sagte zu ihm: 'Vorsicht! Da sind viele Ameisen! Laß sie erst weggehen!' Aber der Hirsch war störrisch und sagte: 'Das schadet nichts!' In jener Zeit hatte er noch Fleisch an den Unterschenkeln. Da fraßen ihm die Ameisen das Fleisch weg, und so läuft er noch heute mit dünnen Beinen umher. Auch dem Waldhirsch fraßen die Ameisen das Fleisch an den Unterschenkeln weg. Nuá sagte zu ihm, er solle sich beeilen. Deshalb rennt der Hirsch noch bis auf den heutigen Tag. Nuá sagte zu den Tieren: 'Laßt es erst trockener werden, laßt die Ameisen erst fortkriechen!' Aber die Tiere, Hirsche, Tapire warteten nicht, und deshalb fraßen ihnen die Ameisen das Fleisch von den Unterschenkeln.

Dann sagte Nuá oder Jesu Christo? - zu den Hirschen, Tapiren und allen anderen Jagdtieren: 'Wenn ihr Leuten begegnet, so sollt ihr nicht vor ihnen fliehen, sondern mit ihnen sprechen! Habt keine Furcht!' Da sagte der Affe: 'Glaubt ihm nicht, sondern lauft vor den Menschen weg!' Die Tiere folgten dem Rat des Affen und werden deshalb bis auf den heutigen Tag von den Menschen getötet, sonst wären sie noch heute Freunde" (Koch-Grünberg 1917:137 ff).

Unverkennbar sind hier zahlreiche Elemente des biblischen Sintflutberichtes (vgl. S. 33 f) vertreten:

- der Eigenname;
- das Motiv der Benachrichtigung von der drohenden Katastrophe und der Ungläubigkeit der meisten Menschen;
- der Bau des Bootes und die Einschiffung mit allen Tieren und mit Nahrungspflanzen;
- das Motiv der Aussendung der Vögel.

Dazu kommt ein altweltliches Märchenmotiv, das um die Aussendung der Vögel zentriert ist, und das bei Unkenntnis dieser altweltlichen Tradition leicht mißinterpretiert wird. Das Motiv des aasfressenden Urubú ist keine indianische Kreation, die durch den Bibeltext stimuliert wurde, wie dies z. B. Schaden (1965:205, Anm.5) vermutet. Vielmehr ist es, in der Variante des aasfressenden Raben, in euro-asiatischen Sintfluterzählungen weit verbreitet. Rooth (1963:251) zeigt in ihrer Studie über den leichenfressenden Raben, der ausgesandt worden war, das Ende der Sintflut anzuzeigen, daß dieses Motiv von der orientalischen Mythologie her, teils über die griechisch-römische, teils über die jüdisch-christliche Tradition in das mittelalterliche Europa gelangt war, sich dort verbreitet hatte und z. T. bis in die neuere Zeit überlebte (Rooth 1963:251; vgl. auch Dähnhardt 1907 : 283 ff). Mit den Europäern erst kam das Motiv nach Südamerika.

Die Makuxí unterhalten seit dem späten 19. Jahrhundert engen Kontakt mit weißen Siedlern, vor allem mit Viehzüchtern, für die sie Lohnarbeit verrichten und denen sie ihren Überschuß an Maniokmehl verkaufen. Seit 1909 bestehen im Makuxí-Gebiet eine katholische und eine anglikanische Mission (vgl. Butt 1965:85). Die synkretistische Sintfluterzählung geht jedoch nach Koch-Grünberg (1917:139) auf eine Karmeliter-Mission zurück, die im 19. Jahrhundert unter den Stämmen des Uararicuéra wirkte.

Die einzelnen aus der altweltlichen Tradition übernommenen Elemente werden in der Makuxí-Mythe in einen völlig veränderten funktionalen Zusammenhang gestellt. Das Thema der Mythe besteht nicht mehr wie im Alten Testament darin, die Folgen der menschlichen Überheblichkeit und Gottlosigkeit zu schildern (nämlich die Vernichtung der Bösen durch die Flut und die Errettung der

ttgefälligen in der Arche, ist nicht mehr eine moralische Belehrung der nschheit). Vielmehr zielt die Makuxí-Mythe auf Ätiologien: sie berichtet er die Entstehung der verschiedenen Tierarten (und auch einer bestimmten lsformation), gibt Begründungen für ihr heutiges Aussehen (dies auch für ne besondere Frucht), für ihre verschiedenen Eigenarten und hier vor alm für ihre Angst vor den Menschen. Wie in vielen südamerikanischen Mythen rd deutlich, daß auch Tiere ursprünglich Menschen waren.

der Bibel wie in der Makuxí-Mythe hängt das Schicksal der Menschen davon , ob sie einer Nachricht, nämlich der Ankündigung der Flut, Glauben schen- n. Doch dieses Motiv wird in den beiden Erzählungen in völlig divergieren- r Weise ausgestaltet. Schon der Benachrichtigende ist eine unterschiedliche rsönlichkeit. In der Bibel ist es Gott selbst, der sich an den ihm wohl- fälligen Noah wendet, um ihn und seine Familie exklusiv zu retten. In der kuxí-Version dagegen richtet Nuá (der Erzähler ist sich seiner Bibelkennt- s nicht so ganz sicher und bietet vorsichtshalber dem Ethnographen auch sus Christus als Helden an) seine Botschaft an alle Menschen und Tiere; alle werden gewarnt, doch nicht alle schenken der Botschaft Glauben. Jejenigen, die die Warnung ernst nehmen, bilden die heute noch existieren- n Stämme des Gebietes; die anderen, die sie in den Wind schlagen, werden : nach ihrem Verhalten beim Eintritt der Flut zu Tieren verwandelt, und ar vorwiegend zu solchen, deren Element das Wasser ist oder die Luft lter die auf Bäumen hausen. Derartige Ätiologien über die Entstehung der lere und ihrer spezifischen Eigenarten sind in guayanischen Mythen des fteren anzutreffen (1).

er Sintflutmythos selbst wird in dieser Makuxí-Mythe also sehr bald zur eite geschoben, um Platz zu machen für die Tierätiologien. Nuá agiert zwar is zum Schluß der Erzählung, doch mit ganz anderen Funktionen als im bib- ischen Bericht. Er weist - auch nach der Beendigung der Flut - die Tiere

1) So findet sich z.B. das Motiv des Tamanduá, der reflektiert, was für ein Tier er werden soll, in fast gleicher Weise bei den Taulipang - auch hier wird ein Tier gewählt, das niemandem als Nahrung dient (Koch-Grünberg 1924:59) -, desweiteren das der Inajá-Frucht, die zu- erst über den Penis gestrichen wird und dann als "Wasserstands- anzeiger" dient, bei den Arekuna (Koch-Grünberg 1924:35), und das des Hirschen, der sich die Beine in seine heutige Form zurechtschabt, bei den Yanoama (vgl. Zerries 1974:137).

hin auf die Gefahren, die auf sie lauern; doch sie hören, wie schon vor dem Einbruch der Flut, nicht auf ihn und werden so zur leichten Beute für die Menschen. -

Auch von einer anderen karibischen Ethnie Guayanas, den Galibí, ist die Übernahme des biblischen Sintflutberichtes bekannt. Die Erzählung wurde von dem Missionar Delawarde im Jahre 1941 in Conachi am Rio Mana aufgenommen:

"Die Menschen sind von Gott ertränkt worden. Nowé und sein Bruder Anabalé sahen einen Vogel kommen, der ihnen die Nachricht von Gott brachte: 'Bereitet euch alle vor, ich werde euch das Feuer schicken...' Nowé antwortete: 'Das Feuer, das ist nicht zu ertragen.' Da sagte er: 'Es gibt auch noch Wasser.' Nowé folgerte: 'Das ist schlecht, aber besser als das Feuer.' Alle Menschen wurden benachrichtigt, aber nur Nowé und sein Bruder glaubten wirklich an die Warnung und machten eine große Hütte aus leichtem Holz, in der sie Vorräte an Kassawa und Mais aufhäufte. Diese Hütte wurde auf einem Boot befestigt. Nowé warnte den Häuptling der Indianer aufs Neue, aber sie machten ein Fest. Die Überschwemmung kommt, sie ertrinken. Währenddessen steigt Nowé mit seiner Hütte zum Himmel, aber ohne seine Frau, die ertrunken ist. Anabalé hat die Tiere auf sein Boot geholt. Später schickt Nowé seinen Matrosen, um zu sehen, ob die Erde wieder erscheine; aber der frißt die Kadaver und wird zum heutigen Aasgeier. Die Ortolane, die daraufhin ausfliegen, kündigen die Erde an" (Delawarde 1967:373).

Im Fortgang der Erzählung entwickelt sich Nowé zu einer Art Trickster, der den Himmel in Unordnung bringt.

Wieder tritt als eindeutiges Zeichen europäischen Einflusses der Eigenname Nowé auf. Dem biblischen Text gegenüber fehlt jedoch vor allem die Begründung der Katastrophe. Eine weitere Abweichung stellt das Faktum dar, daß nicht die Familie Nowés gerettet wird, sondern er und sein Bruder, während seine Frau umkommt (1). Wahrscheinlich spielen auch in der autochthonen Sintflutmythe, von der mir leider keine Variante zugänglich war, die mythischen Brüder, die ja in der karibischen Mythologie allgemein eine bedeutende Stellung einnehmen, eine wesentliche Rolle.

Wieder erscheint auch das Motiv der Tierverwandlung, hier in Kombination mit dem altweltlichen Märchenmotiv vom leichenfressenden Raubvogel (vgl. S. 79).

(1) Auch in verschiedenen altweltlichen Traditionen fehlt die Frau Noahs in der Arche (vgl. Dähnhardt 1907 : 258 ff)

Delawarde nimmt an, daß die Zeit der Übernahme der biblischen Motive bis in die frühe jesuitische Periode (in Guayana 1664-1763) zurückdatiert. Dieser Zeitpunkt erscheint mir etwas früh angesetzt, vor allem, wenn man in Betracht zieht, daß die Einflußnahme in diesen Missionierungskampagnen doch sehr gering war: "Die Indianer respektierten ihren Missionar, sie waren ihm persönlich verbunden, aber was er lehrte, interessierte sie nicht" (Hurault 1972a:212; s.a. 119ff). Es bestanden auch später noch genügend Möglichkeiten zur Übernahme, vor allem in unserem Jahrhundert, durch die Kontakte der Galibí zu Händlern, Siedlern und Missionaren. -

Nur wenige Motive des alttestamentarischen Berichtes sind in der Kataklysmologie der karib-sprachigen Arikena Guayanas festzustellen. Diese Ethnie ist seit dem Beginn unseres Jahrhunderts an die umliegende nationale Bevölkerung akkulturiert, was vor allem auf die massive Einflußnahme durch katholische Missionen zurückzuführen ist. In der Mythologie finden sich dennoch zahlreiche traditionelle Elemente.

Die folgende Mythe wurde am Rio Cachorro im brasilianischen Staate Pará aufgenommen, wo Kruse als Missionar tätig war. Motive der biblischen Sintfluterzählungen wurden in die autochthone Sintbrandmythe integriert:

"Purá hat die Menschen gemacht. Sie vermehrten sich stark. Schließlich wollten sie dem Purá nicht mehr gehorchen.

Da entfachte er ein großes Feuer, um alles zu verbrennen, auch die Menschen.

Das tat der Wahrsagerinspinne, die unter der Erde lebt, leid und sie sagte: 'Purá, es ist doch wohl nicht angebracht, daß du all die Tiere und Menschen verbrennst.' Purá aber entgegnete: 'Es bleibt dabei! Doch nimm von jeder Nation und jeder Tierart ein Paar zu dir.' Die Spinne tat so und ging mit den Leuten und Tieren unter die Erde. So wurden sie gerettet. Aber alles andere verbrannte; auch die Pflanzen. Als nach vielen Jahren das Feuer erloschen war, kam die Spinne mit den Leuten und Tieren aus der Erde wieder heraus. Alles war verbrannt. Da sagte Purá: 'Die Erde ist schmutzig geworden. Das kann nicht so bleiben. Ich will es daher stark regnen lassen, damit das Wasser die Erde reinige!'"

Es folgt die Schilderung der Überschwemmung der Erde und der Verwandlung von Menschen in Tiere (Kruse 1955:413).

Übernahmen scheinen mir hier das Motiv des Ungehorsams gegen den Schöpfer und das der Rettung je eines Paares einer Nation und Tierart zu sein. Völlig verändert ist jedoch der Gesamtzusammenhang. Entsprechend dem Wechsel von Wasser zu Feuer als Medium der Vernichtung erfolgt die Rettung, wie auch in anderen südamerikanischen Sintbrandmythen, durch Verbergen im Inneren der Erde. Retter ist nicht ein von Gott auserwählter Mensch in Gottes Auftrag, sondern, wie so oft in der südamerikanischen Mythologie, ein hilfreiches Tier, das unter der Erde lebt und Mitleid mit den Kreaturen empfindet. -

Ebenfalls in ihre Sintbrandtradition flochten die Mundurukú der Cururú-Missionen (vgl. S.44ff) ein Motiv der altweltlichen Sintflutzerzählung:

"Einmal war Karusakaybe sehr erzürnt. Er beschloß, das ganze Volk durch Feuer zu vernichten. Es fiel Feuer von der Sonne, und alles wurde vernichtet. Das Wasser verdunstete. Da schickte Karusakaybe einen Aasgeier auf die Erde, um zu erfahren, ob sie schon abgekühlt sei. Der Aasgeier fand die verkohlten Körper der Leute und fraß sie auf. Nach einigen Tagen schickte Karusakaybe einen Sabia. Der fand verbrannte Knospen vor und kam nicht wieder. Nach wieder einigen Tagen schickte Karusakaybe eine Taube. Die kehrte zurück. An ihren Füßen hatte sie etwas Erde. Da wußte er, daß die Erde abgekühlt sei. Da die Erde sehr schmutzig war, so sandte er eine große Wasserflut, um sie zu reinigen" (Kruse 1951:929).

Eine hierzu fast wortgetreue Version hatte auch schon Farabee notiert, der die Mundurukú im Jahre 1907 besucht hatte (1917:133). Lediglich für das Schlußmotiv "Reinigung der Erde durch eine Wasserflut" steht bei ihm das Motiv "Neuerschaffung der Menschen und Tiere aus Ton". Außerdem ist der Schöpfer nicht durch einen Namen bezeichnet.

Eine autochthone Fassung der Sintbrandmythe überliefert Strömer, der zwischen 1928 und 1929 am Oberen Tapajóz weilte:

"Es kam eine Feuersglut daher und verbrannte alle Menschen, wie man sich erzählt. Tupaná war erzürnt. Ja, Karusakaibö war zornig. Das wissen wir alle, die erwachsenen (Männer) und sogar die alten Frauen. Es kam (also) damals ein Feuer und zündete (alles) an. Der Japimvogel warf die gewaltige Sonne herunter. Zweimal legte (setzte) er sie (auf seinen) Kopf. Als die glühende Sonne vom Firmament auf die brennende Erde fiel, weh, weh, da starben alle Kinder. Nichts blieb von der Erde übrig. Ein Wirbelwind erhob sich" (Strömer 1932:137).

Wie man sieht, ersetzt das biblische Motiv der Vogelaussendung - das wieder in Zusammenhang steht mit dem altweltlichen Märchenmotiv vom Leichenfressenden Raben (vgl. hierzu S. 79) - das in den synkretistischen Versionen den größten Teil der Erzählung ausmacht, ein autochthones Motiv, in dem ebenfalls ein Vogel in wesentlichen Funktionen am Geschehen beteiligt ist.

Die Sintflut scheint in der Überlieferung der Mundurukú autochthon nicht vorzukommen. Das einzige Mal, daß eine Wasserflut erwähnt wird, ist zum Schluß der synkretistischen Kruse-Variante.

Die Vorstellung vom Weltenbrand dagegen spielt eine bedeutende Rolle in der Mundurukú-Mythologie, durch Feuer wird die Welt auch einst vernichtet werden (Kruse 1952:1008). -

Auch von verschiedenen Guaraní-Gruppen sind christlich beeinflusste Sintflutmythen bekannt. Wieder findet sich in der autochthonen Tradition die Verbindung der Themen Sintflut und Sintbrand.

Zwei Typen von Mythen, die die Urzeitkatastrophen beschreiben, sind bei den Guaraní grundsätzlich zu unterscheiden:

- Ein Sintbrand vernichtet die Erde; nur ein Mann wird von Monan, der zentralen Heroengestalt, in den Himmel gerettet. Monan schickt die Flut, um das Feuer zu löschen; dann wird die Erde erneut besiedelt.
- Die Sintflut entsteht infolge eines Streites eines mythischen Brüderpaares, wobei der eine durch einen Tritt auf den Boden Wasser hervorquellen läßt. Beide retten sich und ihre Frauen auf hohe Bäume (vgl. Métraux 1928:44 ff).

Eine breite Ausgestaltung fand die Thematik bei den Apyteré. Die folgende Erzählung wurde im Januar 1969 durch Bartolomé in der Chiripá-Siedlung Colonia Fortuna in Ostparaguay aufgenommen von dem Apyteré-Chiripá-Mischling Ruperto Barreto. Er hatte sie angeblich von seinem Vater erfahren, der sie wiederum von seinem Vater wußte.

"Das erste Mal ist die Welt durch das Feuer zerstört worden. Das zweite Mal, da die Welt sich ihrem Ende zuneigte, kam eine Sintflut, das ist, wenn sich die ganze Erde mit Wasser füllt und nichts mehr von der Erde bleibt. In dieser Epoche gab es viele Paí, die Gebete sprachen.

Übernahmen scheinen mir hier das Motiv des Ungehorsams gegen den Schöpfer und das der Rettung je eines Paares einer Nation und Tierart zu sein. Völlig verändert ist jedoch der Gesamtzusammenhang. Entsprechend dem Wechsel von Wasser zu Feuer als Medium der Vernichtung erfolgt die Rettung, wie auch in anderen südamerikanischen Sintbrandmythen, durch Verbergen im Inneren der Erde. Retter ist nicht ein von Gott auserwählter Mensch in Gottes Auftrag, sondern, wie so oft in der südamerikanischen Mythologie, ein hilfreiches Tier, das unter der Erde lebt und Mitleid mit den Kreaturen empfindet. -

Ebenfalls in ihre Sintbrandtradition flochten die Mundurukú der Cururú-Missionen (vgl. S.44ff) ein Motiv der altweltlichen Sintflutzerzählung:

"Einmal war Karusakaybe sehr erzürnt. Er beschloß, das ganze Volk durch Feuer zu vernichten. Es fiel Feuer von der Sonne, und alles wurde vernichtet. Das Wasser verdunstete. Da schickte Karusakaybe einen Aasgeier auf die Erde, um zu erfahren, ob sie schon abgekühlt sei. Der Aasgeier fand die verkohlten Körper der Leute und fraß sie auf. Nach einigen Tagen schickte Karusakaybe einen Sabia. Der fand verbrannte Knospen vor und kam nicht wieder. Nach wieder einigen Tagen schickte Karusakaybe eine Taube. Die kehrte zurück. An ihren Füßen hatte sie etwas Erde. Da wußte er, daß die Erde abgekühlt sei. Da die Erde sehr schmutzig war, so sandte er eine große Wasserflut, um sie zu reinigen" (Kruse 1951:929).

Eine hierzu fast wortgetreue Version hatte auch schon Farabee notiert, der die Mundurukú im Jahre 1907 besucht hatte (1917:133). Lediglich für das Schlußmotiv "Reinigung der Erde durch eine Wasserflut" steht bei ihm das Motiv "Neuerschaffung der Menschen und Tiere aus Ton". Außerdem ist der Schöpfer nicht durch einen Namen bezeichnet.

Eine autochthone Fassung der Sintbrandmythe überliefert Strömer, der zwischen 1928 und 1929 am Oberen Tapajóz weilte:

"Es kam eine Feuersglut daher und verbrannte alle Menschen, wie man sich erzählt. Tupaná war erzürnt. Ja, Karusakaibö war zornig. Das wissen wir alle, die erwachsenen (Männer) und sogar die alten Frauen. Es kam (also) damals ein Feuer und zündete (alles) an. Der Japimvogel warf die gewaltige Sonne herunter. Zweimal legte (setzte) er sich (auf seinen) Kopf. Als die glühende Sonne vom Firmament auf die brennende Erde fiel, weh, weh, da starben alle Kinder. Nichts blieb von der Erde übrig. Ein Wirbelwind erhob sich" (Strömer 1932:137).

Wie man sieht, ersetzt das biblische Motiv der Vogelaussendung - das wieder in Zusammenhang steht mit dem altweltlichen Märchenmotiv vom Leichenfressenden Raben (vgl. hierzu S. 79) - das in den synkretistischen Versionen den größten Teil der Erzählung ausmacht, ein autochthones Motiv, in dem ebenfalls ein Vogel in wesentlichen Funktionen am Geschehen beteiligt ist.

Die Sintflut scheint in der Überlieferung der Mundurukú autochthon nicht vorzukommen. Das einzige Mal, daß eine Wasserflut erwähnt wird, ist zum Schluß der synkretistischen Kruse-Variante.

Die Vorstellung vom Weltenbrand dagegen spielt eine bedeutende Rolle in der Mundurukú-Mythologie, durch Feuer wird die Welt auch einst vernichtet werden (Kruse 1952:1008). -

Auch von verschiedenen Guaraní-Gruppen sind christlich beeinflusste Sintflutmythen bekannt. Wieder findet sich in der autochthonen Tradition die Verbindung der Themen Sintflut und Sintbrand.

Zwei Typen von Mythen, die die Urzeitkatastrophen beschreiben, sind bei den Guaraní grundsätzlich zu unterscheiden:

- Ein Sintbrand vernichtet die Erde; nur ein Mann wird von Monan, der zentralen Heroengestalt, in den Himmel gerettet. Monan schickt die Flut, um das Feuer zu löschen; dann wird die Erde erneut besiedelt.
- Die Sintflut entsteht infolge eines Streites eines mythischen Brüderpaares, wobei der eine durch einen Tritt auf den Boden Wasser hervorquellen läßt. Beide retten sich und ihre Frauen auf hohe Bäume (vgl. Métraux 1928:44 ff).

Eine breite Ausgestaltung fand die Thematik bei den Apyteré. Die folgende Erzählung wurde im Januar 1969 durch Bartolomé in der Chiripá-Siedlung Colonia Fortuna in Ostparaguay aufgenommen von dem Apyteré-Chiripá-Mischling Ruperto Barreto. Er hatte sie angeblich von seinem Vater erfahren, der sie wiederum von seinem Vater wußte.

"Das erste Mal ist die Welt durch das Feuer zerstört worden. Das zweite Mal, da die Welt sich ihrem Ende zuneigte, kam eine Sintflut, das ist, wenn sich die ganze Erde mit Wasser füllt und nichts mehr von der Erde bleibt. In dieser Epoche gab es viele Paí, die Gebete sprachen.

Es gab viele von ihnen, die unsere Väter waren, und einer von ihnen war Noé. Jeder Paí sprach Gebete für einen Geist, den sie verehrten. Aber der einzige, der für den wirklichen Gott Gebete sprach, war Noé. Da schickte Gott seine andere Person, er schickte einen seiner Abgesandten, der Tupa war. Tupa ist nicht nur einer, es sind viele Geister, die wir Tupa nennen, und die Regen herbeiziehen können oder andere Dinge vollbringen. So schickte Unser Vater einen seiner Gesandten, der der Tupa war, und der sagte zu Noé, er solle eine Arche bauen. Er solle eine Arche bauen, da eine Sintflut kommen würde, das ist, wenn die ganze Erde sich mit Wasser bedeckt. Zu dieser Zeit hatte Noé siebentausend Kinder, aber nicht alle Kinder waren gute Kinder und sprachen mit ihm im Wald Gebete. Nicht alle sprachen im Wald Gebete und glaubten an ihren Vater. Auch bei uns passiert es, daß man schlechte Kinder hat, die nicht an den Vater glauben. So begann Noé die Arche zu bauen, und nur die Kinder, die an ihn glaubten, halfen mit. Mit ihren Äxten fällten sie die Bäume und bauten die Arche. Unser Großer Vater hatte ihnen gesagt, daß sie vor Ablauf von sieben Monaten fertig sein müßten, denn nach sieben Monaten würde die Sintflut kommen, und die Erde würde sich mit Wasser bedecken. So war die Arche in sieben Monaten fertig. Nun ließ er auf die Arche alle seine Kinder steigen, die an ihn glaubten und die ihm beim Bau der Arche halfen. Auch stieg je ein Paar von allen Tieren, die von Menschen gemacht worden waren, ein. Ein Paar von jeden, damit die Tiere nicht aufhörten zu existieren, und wir essen können. Dann begann die Sintflut, und das Wasser fing an, die Erde zu bedecken.

Dann gab es auch viele andere Paí, die beteten. Unter ihnen gab es einen Paí, der im Wald betete, aber er betete nicht für den wahren Gott, sondern für irgendeinen Geist. Aber als das Wasser kam, erschrak er. Als das Wasser kam, hielt er sich an einem Archenholz fest. Das Wasser kam immer stärker. In jener Zeit hieß die Axt Yy. Da sagte jener Paí: 'terú yy! (Holt die Axt) wir wollen uns auch eine Arche bauen.' Aber es war schon zu spät, denn schon kam das Wasser. Jener Paí verlangte verzweifelt nach der Axt. Da verwandelte er sich in den 'Schneidervogel', das ist jener winzige Vogel, der über die Felder geht. Deshalb heißt jener Vogel terú yy (holt die Axt). Deshalb gibt es, als die neue Schöpfung kommt, den Vogel, der terú yy heißt. Es gibt diesen Vogel, weil sein Geist zurückkam, um sich zu reinkarnieren und dieser Vogel zu sein. Es gab auch einen anderen Paí, der wie der terú yy Gebete sprach, und er bereute und betete für den wahren Gott. Aber sein Körper konnte nicht gerettet werden. Deshalb reinkarnierte er sich in einem Affen. Er wurde zu einem Macaco. Deshalb ahmt dieser Affe den Gesang jenes Paí nach, dessen Körper in der Sintflut starb.

Da regnete es, es regnete stark, und die ganze Erde wurde von Wasser überflutet. Und alle Vögel, die von Menschen gemacht waren, flogen heran und hielten sich an der Arche fest. Dann kam die Arche an einen Ort, der ihr zur Bleibe bestimmt war. Sie kam an den Ort, wo sie bleiben sollte. Der Regen hörte auf, und die Arche blieb ruhig. Sie blieb ruhig an diesem Ort. Ungefähr zwei Monate nachdem der Regen aufgehört hatte, ließ Noé einen kleinen Falken los, um zu sehen, wie das Wasser stand. Er tat dies, da die Arche weiterhin schwamm. Nun kamen schon die Spitzen der Bäume hervor. Der Falke brachte ein Zweiglein

und trug es in seinem Schnabel, um es Noé zu geben. Wieder nach zwei Monaten ließ er eine Taube los, und die Taube flog bis zur Erde. Als sie ankam, sah sie, daß schon die Spitzen der Viehweiden hervorschauten. Sie trug ein bißchen Stroh in ihrem Schnabel zusammen und brachte es Noé. Sie reichte es ihm durch eine Öffnung in der Arche. Nach zwei weiteren Monaten ließ er den Raben los. Aber es verging viel Zeit, ohne daß der Rabe zurückgekehrt wäre. So öffnete Noé die Tür der Arche und sah, daß die Raben die Leichen der Leute fraßen, die die Flut getötet hatte" (M.A. Bartolomé 1969:73 f).

Diese Erzählung steht von ihrer Gesamtstruktur und den einzelnen Elementen her eindeutig in Abhängigkeit von der altweltlichen Tradition. Übernahmen aus der Bibel sind der Eigename; die Unterteilung der Menschen in gute, die den wahren Gott, und schlechte, die die Geister verehren; die Botschaft Gottes an Noé; der Bau der Arche; die Besteigung der Arche mit den guten Menschen und einem Paar von allen Tieren; die Aussendung der verschiedenen Vögel; Zahlenangaben über Kinder und Zeit. Aus der europäischen volkstümlichen Tradition kommen das Motiv des leichenfressenden Raben (vgl.S. 79; s.a. Rooth 1963) und wahrscheinlich auch das der großen Kinderzahl Noés. Indianischer Vorstellung entstammen die Ausführungen über das Wesen Tupas und das Motiv der Verwandlung der Menschen in Tiere (1).

Bartolomé schreibt, daß es sich bei dieser Erzählung "um eine alte Manifestation von Synkretismus zu handeln scheint, der sich vielleicht bis zur jesuitischen Epoche zurückverfolgen läßt, da - nach den Erklärungen von Barreto - er diese Erzählung von seinem Vater erfuhr, der sie wieder von seinem Vater hatte" und außerdem "die Apyteré in der Gegenwart nicht von Missionaren katechisiert wurden" (M.A. Bartolomé 1969:73).

Eine Zurückdatierung der Übernahmezeit bis in die jesuitische Periode erscheint mir jedoch äußerst fraglich bei dieser minutiösen Kopie des biblischen Schemas. Da, wie wir an anderen Beispielen gesehen haben, nicht nur Missionare als Übermittler biblischer Traditionen in Frage kommen können, sondern auch die katholische Bevölkerung des Hinterlandes, wird das Argu-

-
- (1) Das Motiv der Verwandlung eines ertrinkenden Menschen in einen Vogel findet sich auch im Sintflutmythos der Apapocuva (Nimuendajú 1914a:402)
 - (2) zum Akkulturationsgrad der Chiripá vgl. auch Cadogan 1959:9; Susnik 1961:174; Chase-Sardi 1972:180

Von den Chiripá selbst ist durch Müller (1927:186f) ebenfalls eine Flutmythe überliefert, die jedoch weit weniger abhängig von der Bibel ist bzw. eine stärkere Umformung des biblischen Schemas darstellt. Dies bildet aber nicht unbedingt einen Widerspruch zu oben Gesagtem, da die Version Müllers schon im 2. und 3. Jahrzehnt unseres Jahrhunderts aufgenommen worden war.

ment Bartolomé's, es habe keine Katechese stattgefunden in der letzten Zeit, hinfällig. Außerdem stand der Informant in engem Kontakt mit den Chiripá, die schon zu Zeiten Métraux' (1948b:71) als die am stärksten akkulturierte Guaraní-Gruppe Paraguays galten (2).

Zum Abschluß dieses Kapitels möchte ich eine Serie von drei kataklysmischen Mythen zitieren, die Schaden um 1946 von Pedro Pires, einem alten Guaraní aus dem Dorf Rio Branco, südwestlich von Santos im brasilianischen Staate São Paulo, erfuhr:

"Gott hat die Welt erschaffen. Diese, auf der wir sind. Die andere machte er dort oben, wohin wir nicht kommen können. Diese, auf der wir sind, war ganz in seiner Nähe. Dann ging sie zugrunde. Es geschah mit Feuer. Sie zerbrach in Stücke; sie fiel herab, damit wir hier bleiben sollten. Das Stück, das herabfiel, ist dasjenige, auf dem wir sind, und das, welches nicht herunterkam, ist dasjenige, auf dem er sich befindet. So hat er es gemacht, und so ist es noch heute. - Damals lebte eine Familie; es war eine Guaraní-Familie. Jahr für Jahr hörten sie jenes Getöse. Dann schickte der Zauberpriester, der Nanderú, zwei Leute hin. Es waren Kinder. Sie sollten nachsehen. Als sie zurückkamen, waren sie schon recht alt. Sie waren hingegangen nachzusehen, ob die Welt tatsächlich zusammenbrach. Und es war so. Es hat sich wirklich zugetragen. Sie machten ihre kleinen Pflanzungen und ernteten, hörten jenes Getöse und liefen weiter in aller Eile. Sie wußten nicht mehr, wohin sie noch gehen sollten. Die beiden mussten da bleiben, dem ausgesetzt, was da geschehen würde. Sie waren Zauberpriester. Sie tanzten. Sie hatten eine Alte bei sich, die sie trugen. Sie liefen vor dem Feuer weg. Nachher liessen sie die Alte unterwegs, in der Hängematte. Und dann wurden sie vom Feuer erfaßt. Da zersprang alles in Stücke, nach allen Seiten, aber der Ort, an dem sie waren, fiel nicht herunter. Sie blieben in der Luft auf einem Stück Erde. Es war eine Familie. Auch die Alte, die sie zurückgelassen hatten, erschien da. Auch sie war gerettet. Nachher dehnte sich die Welt wieder aus. Es ist diese, auf der wir sind. Es ist zu Ende.

Das zweite nun hat sich so zugetragen. Es waren zwei Familien. Es waren Guaraní. Sie waren recht zahlreich. Es war da, wo sie beteten, um zu sehen, ob sie sich retten könnten, denn man hatte Mitteilung erhalten, dass die Welt untergehen würde. Und die andere Familie war mißachtet; es waren er und zwei Söhne und die Tochter und die Frau. Und der Vater der beiden Söhne und der Tochter hieß Pindôidjú. Sie hatten es schon so weit gebracht, dass sie hinaufkommen konnten zu Nanderuvusú, der Gott ist. Sie hatten eine Säge, Nägel und was man sonst noch so braucht, bei sich. Da machten sie ein Haus aus zusammengefügten Brettern. Nun bekam der Alte Mitteilung, die Welt werde durch Wasser vernichtet werden. Er ging dorthin, wo die zahlreiche Familie war. Es waren ziemlich viel Leute. Der Zauberpriester von dort sass in der Hängematte. Ganz früh ging der Alte hin, ihm die Nachricht zu bringen. Er kam hin und setzte sich neben ihn, auf das Ende der Hängematte. Da stand der von dort auf. Da fehlte dieser (wahrscheinlich: wollte ihm kein Gehör schenken, nicht glauben). Dennoch sprach der andere. Er erzählte, die Welt sollte durch Wasser zerstört werden. Da antwortete jener, er habe keinerlei Mitteilung erhalten. So wolle

er seine Leute in den Wald schicken, Früchte und Honig zu holen. Er beabsichtige, ein ñemongaraí-Fest zu feiern. Da gingen alle seine Leute in den Wald. Und der Mann, der die Mitteilung erhalten hatte, ging wieder weg. Er kam zu Hause an. Gegen Mitternacht vernahm man das Getöse des Wassers. Die Leute der zahlreichen Familie waren alle im Wald. Und alle kamen sie durch das Wasser um. Einige verwandelten sich in Enten und ähnliche Tiere. Andere schrien, man möge ihnen eine Axt bringen, damit sie ein Boot machen könnten. Aber sie starben doch. Und der Häuptling (Zauberpriester) von dort kam auch um, weil er dem andern nicht geglaubt hatte. Pindòidjú hatte vor seiner Haustür eine Indaiá-Palme stehen. Als das Wasser an das Haus kam, fiel die Palme auf sein Haus. Da fing der Alte an zu weinen; er hatte Angst. Da ging der älteste Sohn hinaus, stellte sich auf den Palmenstumpf und breitete die Arme aus. Und auf seine Hände liessen sich die Vögel nieder, da sie sonst keinen Platz mehr hatten. Er aber ward ganz zerfleischt von den Krallen der Vögel, dass das Blut herunterlief. Nachher teilte sich das Wasser, und das Haus ging in die Höhe. Das Haus hatte oben einen Ring, und Gott liess es durch seine Macht heraufziehen. So kam es oben an, das Haus samt der ganzen Familie. Ñanderuvusu unterhielt sich dann mit Pindòidjú. Da sagte ihm Gott, er gehöre nicht dorthin. Er gehöre auf die andere Seite, in das andere Heilige Land. Dann rollte sein Haus in diese Richtung, oben hinweg, und kam jenseits herunter. Und sie waren gerettet."

(Es folgt die Episode von einem Gürteltier, das mitgekommen war.)

■ So wie die Guarani haben auch die Portugiesen Nachricht erhalten, und Noah machte sich daran, die Barke zu zimmern. Und so lud er die anderen ein, ihm beim Bau der Barke zu helfen. Nachher kam dann die Sintflut, Es war dieselbe, vor der sich auch die Guarani-Familie rettete, und zur gleichen Zeit. Von jeder Familie nahm er jemand mit in die Barke hinein. Er nahm den Hund mit, die Onça, den Affen, Tiere aller Art und Menschen jedes Volkes. Noah war der Eigentümer. Da kam das Wasser, und die Barke fuhr los. Nach sechs Wochen trocknete das Wasser wieder. Und sie begannen auszusteigen, die Familie, die Tiere und alles. Von da ab vermehrten wir uns wieder. Da sind wir jetzt" (Schaden 1956:15 f).

Die Abgrenzung der eigenen von der fremden Tradition wird hier bereits vom Informanten selbst vorgenommen. Der den Portugiesen zugeschriebene Sintflutbericht ist zwar stark verkürzt, doch in seinen wesentlichen Zügen wiedergegeben.

Jedoch auch die zweite Variante, die vom Erzähler offensichtlich für autochthone indianische Überlieferung gehalten wird, zeigt bedeutende Übernahmen aus der biblischen Tradition:

- Die drohende Katastrophe wird angekündigt. (Dieses Motiv ist auch in verschiedenen indianischen Kataklysmologien enthalten, fehlt aber in der

Sintbrandvariante der Guarani, weshalb anzunehmen ist, daß es in diesem Fall aus der Genesis übernommen ist.)

- Es werden zwei Familien einander gegenübergestellt: eine gute, die der Nachricht Glauben schenkt, Vorsichtsmaßnahmen trifft und gerettet wird, und eine andere, die die Nachricht mißachtet, ein Fest vorbereitet anstatt an die Rettung zu denken, und die in der Folge untergeht. In der Sintbrandmythe dagegen war nur eine Familie aufgetreten, die vollzählig gerettet worden war.
- Das Haus, in dem die "gläubige" Familie gerettet wird, wird mithilfe europäischer Technologie errichtet; es entspricht der biblischen Arche.
- Die Rettung geschieht durch das persönliche Eingreifen eines Gottes, ein Motiv, das der Sintbrandversion ebenfalls fehlt.
- Desweiteren wird von zwei "Heiligen Ländern" berichtet, von denen das eine das "Land ohne Übel" der Guarani-Tradition darstellt (vgl. hierzu v.a. Métraux 1928:210 ff; Schaden 1954; 1955a), das andere wahrscheinlich Palästina. Schaden erhielt dazu folgenden Kommentar seines Informanten: "Das Heilige Land liegt jenseits des Meeres. Man möchte dorthin gelangen, erreicht es aber nie. Weder können wir in den Himmel kommen noch dorthin. Wollen wir hingehen, so werden wir alle verrückt, denn wir sind sündig. Das ist nur für die Engel" (Schaden 1956:14).

Es soll hier keinesfalls der Eindruck erweckt werden, nur die Sintbrandmythe beruhe auf indianischer Tradition, die Sintflutzerzählung dagegen rein auf abendländischer Anregung. Schon die frühesten Quellen belegen ihre Existenz (vgl. Thevet 1575 in Métraux 1928:225 ff und Métraux 1928:44 ff). Überdies entstammen zahlreiche Einzelmotive der indianischen Überlieferung:

- Das Motiv des Festes, das die "ungläubige" Familie feiert;
- die beiden Tierverwandlungen;
- das Motiv der Vögel, die sich auf den Armen des Sohnes niederlassen, das erst mit der Kenntnis der Apocucua-Fassung des Sintflutmythos verständlich wird: dort nämlich breitet der Mann die Arme aus als Rastplatz für die Vögel und schleudert sie dann zum Himmel hinauf, um sie zu retten (vgl. Nimuendajú 1914a:403).
- das Motiv des Emporziehens des Hauses, das ebenfalls erst durch den Vergleich mit der Apocucua-Mythe (vgl. Nimuendajú 1914a:403; 333) Klarheit

gewinnt. Kraft der Tänze und Gesänge des Medizinmannes erhebt sich dort das Haus zum Himmel (1).

Neben diesen Einzelmotiven ist vor allem der Ausgang der Mythe ein völlig anderer als im Alten Testament:

Dort werden die schlechten Menschen vernichtet, eine gottgefällige Familie besiedelt die Erde aufs Neue. In der guaranitischen Fassung dagegen verlassen die Menschen die Erde, gelangen in das Paradies, das "Land ohne Übel", das zu erreichen das Ziel eines jeden Guarani ist. Das biblische Motiv der Gottlosigkeit und Schlechtigkeit der Menschheit ist hier wie in anderen bereits besprochenen Mythen darauf reduziert, daß man der Nachricht von der drohenden Katastrophe keinen Glauben schenkt.

Gerade im Falle der Guarani wird es kaum möglich sein, indianische und christliche Tradition letztlich schlüssig voneinander zu trennen, da die christliche Indoktrinierung in den jesuitischen Missionen schon sehr früh und äußerst massiv eingesetzt hatte (vgl. hierzu u.a. Schaden 1952; Bareiro Sagui/Clastres 1969), und wir außerdem "kein genügend zuverlässiges und vollständiges Bild von der vorjesuitischen Guarani-Kultur besitzen" (Schaden 1952:380). Nach der Vertreibung der Jesuiten (1767) und dem Verfall der Reduktionen kehrten die Guarani zwar zu ihrer traditionellen Lebensweise zurück, bewahrten jedoch "einen großen Teil der Lehren und Einrichtungen, die ihnen die Missionare vermittelt hatten, wobei aber der ursprüngliche Sinn all dieser Dinge allmählich verlorenging; umgedeutet und funktionell umgewandelt, wurden sie zu echt indianischen Elementen, die sich in das guaranitische Kulturgefüge einpaßten, als seien sie darin entstanden" (Schaden 1952:379 f).

Sicherlich autochthone Überlieferung ist die Sindbranderzählung. Die biblischen Elemente der zweiten Variante könnten als Reminiszenzen der jesuitischen Periode gedeutet werden, während die genauere Wiedergabe des Genesisberichtes von Variante III mit der Betonung, es handle sich um eine portugiesische Tradition, auf eine Übernahme in jüngerer Zeit schließen läßt. -

(1) Als christliches Element in der Version von Schaden ist die Einführung der Person Gottes als "bewegende" Kraft zu werten.

Betrachten wir zusammenfassend die Motive, die von den verschiedenen Ethnien aus dem biblischen Sintflutbericht übernommen worden sind.

Ethnien → Motive ↓	<u>Kagabá</u>	<u>Makuxí</u>	<u>Galibí</u>	<u>Arikena</u>	<u>Mundurukú</u>	<u>Apytere</u>	<u>GuaraniII</u>
Personennamen		x	x			x	
Grund: Verfehlung	x			x		x	
Ankündigung und Mißachtung der Botschaft		x	x			x	x
Befehl zum Archenbau						x	
Mitnahme von Tieren	x	x	x	x		x	(x)
Vernichtung der Bösen	x					x	
Beendigung: persönl. Ein- greifen Gottes						x	
Landung auf Berg	x						
Entsendung von Vögeln		x	x		x	x	x
unterschiedli- ches Verhalten Raub-Singvogel		x	x		x	x	
Zeitangaben	x		x			x	

Aus dieser Tabelle ist zu erkennen, daß am häufigsten Motive aufgegriffen wurden, die mit Tieren in Zusammenhang stehen, so die Einschiffung mit je einem Paar von allen Tieren, oder mit verschiedenen Tierarten, die für die jeweilige Ethnie wirtschaftliche oder religiöse Bedeutung haben, oder die in der traditionellen Mythologie mit wesentlichen Funktionen vertreten sind

außerdem das Motiv der Entsendung der verschiedenen Vögel, die feststellen sollen, ob sich die Wasser schon verlaufen haben. Immer sind es hier, wie in der Bibel, verschiedene Vogelarten, Raubvögel und Singvögel, die entsandt werden. Besonders häufig ist auch die Übernahme des altweltlichen volkstümlichen Motives vom aassfressenden Raben. Diese übernommenen Tiermotive erhalten von ihrem indianischen Erzähler meist noch eine Ausgestaltung, die über die europäische Quelle hinausgeht. Eingeflochten werden vor allem autochthone Tiermythen über die Verwandlung von Menschen in Tiere oder über die Entstehung der Charakteristika der verschiedenen Tierarten. Die dominierende Stellung der Tiermotive innerhalb der synkretistischen Sintflutmythen ist zu verstehen aus den autochthonen Überlieferungen der südamerikanischen Indianer, wo Mythen von anthropomorphisierten Tieren oder zoomorphisierten Menschen äußerst häufig vertreten sind.

4.5 Zusammenfassung

In den Einzelanalysen dieses Kapitels wurden indianische Bibelversionen mit ihren altweltlichen wie neuweltlichen "literarischen" Vorbildern konfrontiert. Hierbei stellte sich als erste Frage, ob die jeweilige Erzählung tatsächlich als Übernahme einer Bibelstelle zu verstehen ist, oder ob eventuell ein Parallelismus von Genesis und autochthoner Tradition vorliegt. Ein expliziter Beweis für die Kenntnis eines Stoffes der Bibel vonseiten der Indianer ist immer dann gegeben, wenn Eigennamen biblischer Personen genannt sind und wenn biblische Motive gehäuft und in der Reihenfolge der Bibel auftreten.

Indianische Bibelversionen stehen im allgemeinen nicht isoliert sondern im Zusammenhang eines größeren Mythenzyklus über Anthropogonie und Urzeitgeschehen, in den mehrere alt- und neutestamentarische Stoffe eingeflossen sind.

Bei dem Vergleich eines synkretistischen Beispiels mit seinem altweltlichen Vorbild ist insbesondere zu klären, inwieweit die Bibel als direkte Quelle angesprochen werden kann, oder ob vielmehr volkstümliche altweltliche Verarbeitungen der Bibel übernommen wurden. Dieses Phänomen

wurde vor allem an den Motiven der "ungleichen Kinder Ivas" (vgl. S. 67 ff) und der Vögel der Sintflut (vgl. S. 79; 84; 86) expliziert. Häufig wird es nicht als solches erkannt, Veränderungen des Bibeltextes allein den Indianern zugeschrieben, eine Fehlinterpretation, die umso leichter auftritt, als in den volkstümlichen altweltlichen wie in den indianischen Bibelversionen insbesondere die Tiermotive aufgegriffen und weiter ausgestaltet wurden.

Bemerkenswert ist die Auswahl, die aus dem Angebot der Genesis getroffen wird: "Erschaffung der Menschen (vor allem der Frau)", "Ungehorsam gegen Gott und dessen Folgen", "Sintflut" sind die vorherrschenden Themen. Weitere wurden kaum übernommen. Nordenskiöld (1924:300) zitiert als mögliche Übernahme eine Tumupasa-Erzählung, die den Bau eines Gerüsts, um den Himmel zu erreichen, schildert, und die eventuell mit dem "Turmbau zu Babel" in Verbindung stehen könnte. Nordenskiöld sagt aber selbst, daß Himmelsleiter- und Himmelsstrickmotive in Südamerika häufig sind. Meines Erachtens deutet nichts außer der Tatsache, daß bei den Tumupasa mehrere allerdings neutestamentarische Motive übernommen worden sind, auf eine Übernahme des alttestamentarischen "Turmbau zu Babel" hin.

Im Gegensatz hierzu integrierten nordamerikanische Ethnien weit mehr Themen und Motive des Alten Testaments in ihre Erzähltraditionen, wie (außer den auch in Südamerika vorhandenen) "Turmbau zu Babel", "Sprachenverwirrung", "Jonas und der Wal", "Josef in Ägypten", "Durchquerung des Roten Meeres" (vgl. Thompson 1919:452; s.a. Ramsey 1976:447).

Was übernommen wurde, ist zu einem überwiegenden Teil bedingt durch die Vorauswahl, die bereits die Missionare treffen. Sie predigen hauptsächlich die ersten Kapitel der Genesis, wohl wissend, daß sie damit die besten Erfolge erzielen. Neben der Stoffauswahl wird von verschiedenen Missionaren auch eine bewußte Akkommodation von christlichen Themen an die indianischen Traditionen betrieben (vgl. z. B. Lukesch 1963), so daß gelegentlich nicht mehr feststellbar sein wird, auf welcher Seite die Urheber synkretistischer Mythen zu suchen sind.

Mit diesen ersten Kapiteln des Alten Testaments ist auch die andere Gruppe, die neben den Missionaren als Übermittler in Betracht kommt, die katholi-

sche Bevölkerung des Hinterlandes, am ehesten vertraut. Die Indianer ihrerseits wählen bevorzugt Motive, die Berührungspunkte mit den eigenen Traditionen besitzen. Und sie übernehmen meist nur die Erzählstoffe, nicht die Lehren, die in ihnen enthalten sind.

Der Grad der "Originaltreue" ist folglich, wie wir auch in den Beispielen gesehen haben, sehr unterschiedlich. Mehr oder minder stark werden alle Übernahmen aus der Bibel den eigenen mythischen Überlieferungen sowie den sozialen, ökonomischen und ökologischen Gegebenheiten angepaßt. Ramsey (1976:447 f) stellt für die synkretistischen Mythen verschiedener Ethnien des westlichen Nordamerika drei verschiedene Typen der Assimilation auf, die sich jedoch stark überlappen:

- Die Inkorporation: "Eine Geschichte wird übernommen und mit einfachen Veränderungen, die sich im allgemeinen nur um ausschmückende Details zentrieren, wiedergegeben."
- Die Adaptation: "Eine Geschichte wird mehr oder minder drastisch adaptiert, oft um in einen schon existierenden einheimischen Zyklus zu passen und oft mit Verwirrungen der autochthonen Ordnung und einer Veränderung von Motiven und Bedeutungen."
- Die "Mythopoiesis", in der durch eine Art freies, kreatives "Spiel" mit einheimischen und christlichen Traditionen "etwas Neues" geschaffen wird. Dieses Schema ist, wie Ramsey selbst bemerkt, natürlich ebenso gut auf Übernahmen im intertribalen Bereich anwendbar, nur daß sich bei diesen der "Originaltext" schwerer bestimmen läßt.

Von unseren Beispielen würden zur "Inkorporation" vor allem die Apyteré-Version der Sintflut und die Tukano-Erzählung der Erschaffung der Frau gehören; zur "Adaptation" der Großteil der Exempla und zur "Mythopoiesis" insbesondere die Kaxináwa-Erzählung von der Entstehung der Scham.

Diese Assimilationstypen sind jedoch rein deskriptiv, sie können keinen Aufschluß darüber geben, warum die Genesistexte bei den verschiedenen Gruppen in so unterschiedlicher Weise aufgenommen wurden.

Der wichtigste Faktor hierfür dürfte wohl das schon mehrfach angesprochene Phänomen der entsprechenden Themen sein:

Besitzt eine Gruppe bereits traditionellerweise Mythen und Motive, die denen

der Bibel weitgehend entsprechen, so ist die Wahrscheinlichkeit, daß biblische Stoffe aufgenommen wurden, größer als bei einer Ethnie, deren Erzähltradition nur geringe Ähnlichkeiten mit der christlichen aufweist. Dies wird insbesondere bei den Mundurukú deutlich, die die verschiedensten Themen der Bibel integriert haben, nicht aber das der Sintflut, das auch in der autochthonen Überlieferung eine nur sehr nebensächliche Rolle spielt. (Lediglich das Motiv des leichenfressenden Raben, das der nicht-kanonischen Tradition angehört, haben sie aus dem altweltlichen Bereich übernommen.) Auch die Entsprechung bzw. Nicht-Entsprechung sozioreligiöser Normen ist hierbei von Bedeutung:

Die biblische Motivierung der Katastrophe mit der Gottlosigkeit und Sündhaftigkeit der Menschheit z. B. wird kaum übernommen (Ausnahmen Kagabá und Arikena, wobei hier auch eine Interpretation durch den jeweiligen Ethnographen vorliegen kann). Die Vernichtung der Menschen erfolgt nicht, wie in der Bibel, weil sie nicht an Gott glauben, sondern weil sie der Botschaft, die sie retten will, keinen Glauben schenken.

Des weiteren von Bedeutung ist die Intensität und die Dauer der christlichen Indoktrinierung, wie dies aus dem Vergleich der von Murphy und von Kruse bei verschiedenen Mundurukú-Gruppen aufgenommenen Bibelvarianten hervorgeht (vgl. S.44ff). In diesem Zusammenhang sind jedoch nicht allein die Bemühungen der Missionare zu berücksichtigen, sondern in nicht geringerem Maße der Druck, der von der umwohnenden katholischen Bevölkerung auf die Indianer ausgeübt wird. Häufig läßt sich bei genaueren Beobachtungen feststellen, daß christlich gefärbte Äußerungen den Weißen gegenüber - und der Ethnograph gehört zu dieser Gruppe - bewußt fallen, um zu zeigen "ich bin wie ihr", "ich bin ein Christ". Denn allzu oft gilt bei der Hinterlandsbevölkerung nur als Mensch, wer sich zum Christentum bekennt (vgl. S. 71). Kaum wird also, wenn nicht detaillierte Beobachtungen des Feldforschers vorliegen, noch zu unterscheiden sein, ob der Indianer durch das Erzählen einer beeinflussten Mythe zeigen will, daß er seine Bibel gut gelernt hat, oder ob die entsprechende Bibelstelle tatsächlich in die Erzähltradition der jeweiligen Ethnie übergegangen ist.

Hier kommen wir zu einem weiteren wesentlichen Faktor, dem der Persönlichkeit des Erzählers. Ob und in welchem Ausmaß Erzählstoffe übernommen wer-

den, liegt nicht zuletzt an der erzählerischen Begabung des ursprünglich Erzählenden, also des Missionars etc., und der des Zuhörenden und dann weiter ausgestaltenden indianischen Erzählers. Diese Rolle des Erzähltales bei der Übernahme von Erzählstoffen bedarf noch weiterer Forschung.

Zu welchen Mißinterpretationen christlicher Lehren von seiten der Indianer es rein aus Verständigungsschwierigkeiten kommen kann, zeigt eine Begebenheit, die A. v. Humboldt auf seiner Expedition von 1799 bis 1804 bei den Chaymas in der Gegend von Caribe, Venezuela, notierte:

"Es ist ein, wenigstens sehr gewagtes Unternehmen, Neubekehrte in kirchlichen Dogmen unterrichten zu wollen, wenn sie zumal auch mit der spanischen Sprache nur noch sehr mangelhaft bekannt sind. Die Mönche hinwieder sind gegenwärtig mit der Sprache der Chaymas-Indianer beynahe ganz unbekannt, und die Aehnlichkeit der Töne verwirrt den Geist dieser armen Indianer oft dergestalt, daß sich die seltsamsten Begriffe bey ihnen erzeugen müssen. Ich will davon nur ein einziges Beyspiel erzählen. Wir waren eines Tages Zeugen, wie der Missionar sich anstrengte, um darzuthun, daß 'infierno', die Hölle, und 'invierno', der Winter, zwey ganz verschiedene Dinge und einander so ungleich seyen, wie Wärme und Kälte. Die Chaymas, welche keinen anderen Winter kennen, als die Regenzeit, hielten dafür, die 'Hölle der weissen Menschen' müsse ein Ort seyn, wo die Bösen von häufigen Regengüssen überschüttet würden. Wie ungeduldig der Missionar auch ward, vermochte er doch nicht, den ersten durch die Aehnlichkeit zweyer Mitlauer veranlaßten Eindruck auszulöschen, oder bey seinen Neubekehrten die Begriffe von Regen und Hölle, von 'invierno' und 'infierno' wieder zu trennen" (Humboldt/Bonpland 1818,2:134 f).

Dieselbe Episode berichtet Major Host (hat er etwa abgeschrieben?) von seiner Reise im Jahre 1873 zu einer Matakko-Mission am Bermejo (Host 1874:75).

Über die Funktionen der übernommenen Mythen in der jeweiligen Gruppe, ihre Auswirkungen im religiösen und sozialen Bereich, sind keine Aussagen zu machen, da diesbezügliche Daten fehlen.

5.0 Die Auseinandersetzung mit den Fremden: Indianer und Weiße in den Mythen von der Entstehung und Urzeit der Menschheit

Nicht allein die Übernahme von Mythenstoffen aus der christlich-abendländischen Tradition, wie in den vorangegangenen Kapiteln besprochen, wirkte verändernd auf die indianische Mythologie. Das Zusammentreffen mit den Weißen selbst stimulierte die Bildung neuer Mythen. Um ihre Herkunft, ihre Persönlichkeit ranken sich zahlreiche Erzählungen. *

Betrachten wir zunächst die autochthonen Vorstellungen von der Entstehung der Menschheit. Verallgemeinernd lassen sich diese in zwei konträre Vorstellungen gliedern (vgl. Métraux 1948a:10):

- die vom absoluten Ursprung des Menschen versus
- die vom relativen Ursprung des Menschen.

Beim ersten Typus verdanken die Menschen ihr Dasein einem Höheren Wesen, das sie aus Holz oder Rohr schnitzt, aus Stein, Ton, Wachs oder Früchten formt. Sie werden von ihm geboren (bei weiblichen Schöpfergestalten) oder entspringen einer Schwellung seines Körpers. Beim zweiten Typus wird nicht ihr eigentlicher Ursprung zum Gegenstand der Mythe, sondern ihr "Ins-Dasein-Treten" auf dieser Erde: sie werden vom Heros in einer Erdhöhle gefunden, vom Schöpfer vom Himmel herabgesandt, oder sie steigen, auf der Suche nach Nahrung, vom Himmel oder von der Unterwelt auf diese Erde. Auf jeden Fall besitzen sie bereits eine Präexistenz in einer unter- oder überirdischen Welt (Beispiele bei Métraux 1948a:10 ff).

Andere Typen, wie die Entstehung aus einem Ei oder die "spontane Generation" sind für Südamerika nur vereinzelt belegt (vgl. Métraux 1948a:11) und für unseren Zusammenhang nicht von Relevanz.

Wie wird nun in diese indianische Schemata das Thema "Entstehung der Weißen" integriert? Folgende prinzipielle Möglichkeiten bieten sich hierfür an:

- Der Weiße ist von gleicher Herkunft wie der Indianer. Die Differenzierung der Rassen und Kulturen findet zu einem späteren Zeitpunkt und unabhängig von der Entstehung statt.

- Oder er ist von Anfang an aus anderen Materialien und/oder von einer anderen Schöpferpersönlichkeit gebildet worden als der Indianer.

Inwieweit diese gegensätzlichen Möglichkeiten auf den bereits in den autochthonen Anthropogonien ausgebildeten Schemata beruhen oder auf unterschiedlichen Reaktionen den Weißen gegenüber im realen Leben zurückgehen, soll im folgenden untersucht werden.

5.1 Indianer und Weiße werden von demselben Demiurgen hergeleitet

Besonders günstig ist die Quellenlage bezüglich der anthropogonischen Mythen bei den Mbayá (Guaikurú) des Gran Chaco und ihren einzigen rezenten Nachkommen, den Kadiwéu des Mato Grosso. Von den Jesuitenmissionen des 18. Jahrhunderts bis zu den Ethnographen unserer Tage wurden unterschiedliche, aber in ihren Elementen und im Handlungsablauf doch wieder ähnliche Fassungen tradiert. Eine ziemlich vollständige Zusammenstellung der verschiedenen anthropogonischen Überlieferungen dieser Ethnie findet sich bei Darcy Ribeiro (1950:15 ff).

Von diesen Überlieferungen ist für die folgenden Ausführungen der oben erwähnte zweite Typus der indianischen Anthropogonien von Bedeutung, also die "Auffindung der Menschen". Ich möchte zunächst eine der ältesten und die jüngste mir bekannte Version der Mbayá-Kadiwéu einander gegenüberstellen. Erstere stammt aus einem Brief des Jesuiten Joachim Camaño an seinen Ordensbruder Hervás y Camaño vom 5. Juli 1783 und ist in der Aufstellung von Ribeiro nicht enthalten:

"... Die Mbayas erzählen (wenn man sie nach ihrem Ursprung fragt), daß ihre Väter in einer Höhle eingeschlossen waren, die man auf der Spitze eines Hügels --- ihres Landes sieht. Sie sagen, sie stiegen von dort herab und breiteten sich an allen Ufern des Rio Paraguay aus, zeugten Nachkommen und vermehrten sich. ...
Andere, über dasselbe befragt, sagen, daß zwei oder drei ihrer Vorfahren in einer unterirdischen Höhle eingeschlossen waren; und daß ein Hund, der dort vorbeiging, Menschen roch, die Erde aufgrub, und ein Loch öffnete, durch das die ersten Guaicuru herausstiegen, um sich zu vermehren und die Erde in Besitz zu nehmen. ..."
(zit. bei Clark 1937:129)

Letztere wurde von Ribeiro selbst aufgenommen:

"Gô-nôeno-hôdi aß nur Fische; er besaß einen Schirau im Fluß und die Fische sprangen in der Nacht von allen Seiten und fielen auf das Stroh in der Mitte des Schirau (1).

Aber die Fische begannen zu verschwinden. Gô-nôeno-hôdi kam sehr früh am Morgen und fand keine Fische zu essen.

Da rief er den Aniuma und ließ ihn wachen, um zu sehen, wer die Fische raubte. Aber der Aniuma schlief sogleich ein und sah nichts. Das sah Gô-nôeno-hôdi am anderen Tag und sagte: 'Oh, er schlief sogleich ein, er sah nichts.'

Der Heros versucht dies noch mit zwei anderen Vögeln, doch mit gleichem Ergebnis.

"Da rief er den Carão und sagte: 'Wollt Ihr mir den Gefallen tun, und hier für mich wachen; ich will wissen, wer es ist, der meine Fische raubt; Ihr sagt es mir dann.'

Der Carão antwortete: 'Aber sicher, ich werde die ganze Nacht singen und wachen.' ...

So wachte und sang der Carão die ganze Nacht und sah eine Anzahl Leute, sogar viele Leute, die die Fische raubten und im Busch verschwanden.

Als Gô-nôeno-hôdi zum Carão zurückkam, sagte er: 'Ich habe viele Leute gesehen. Sie verschwanden dorthin', und er deutete mit dem Kopf nach dem Busch.

Gô-nôeno-hôdi nahm seine zwei jungen Hunde, ... und verfolgte die Spur. Die Hunde gelangten zu einem Loch, das Leute aller Nationen enthielt: uns, die Brasilianer, die Paraguayer, die Tereno, alle ..." (D. Ribeiro 1950:144 f).

Ribeiros Fassung zeigt etwa das Grundschemata, nach dem die verschiedenen Varianten dieser Mythe aufgebaut sind:

- Der Heros namens Gô-nôeno-hôdi, Onoenrgodi, Onoenrodite, Onoé-noé, etc., ernährt sich von Fischen.
- Eines Tages bemerkt er, daß ihm seine Nahrung gestohlen wird.
- Er beauftragt verschiedene Vögel, seine Fallen zu bewachen.
- Die Vögel schlafen ein.
- Schließlich bemerkt der Carão, ein Stelzvogel, die Diebe.
- Am nächsten Tag verfolgt der Heros mit seinen Hunden die Spuren der Diebe.
- Die Hunde entdecken das Loch, in dem die Diebe, Angehörige der verschiedensten Nationen, hausen.
- Der Heros zieht die Menschen aus dem Loch.

(1) Plattform

Hier nun beginnen die Unterschiede zwischen den Fassungen:

Während bei der von Ribeiro aufgenommenen (und ebenfalls in einigen älteren, in denen die Weißen jedoch nicht vorkommen) die Menschen der verschiedenen "Nationen" zur gleichen Zeit aus der unterirdischen Welt hervorkommen, vergißt der Held in den Versionen von Frič und Oberg zunächst der Kadiwéu und zieht sie später als letzte und in nur geringer Anzahl aus dem Loch (Frič 1912:397 ff; Oberg 1949:63). Die Folgerung daraus ist in der Frič-Version, daß die Kadiwéu anderen indianischen Stämmen Frauen und Kinder rauben dürfen und das Recht haben, sie zu versklaven:

"Darüber ist er (d.i. Onoenrgodi; Anm. d. Verf.) müde geworden. Da kommt der Karakarávogel (1) und sagt: 'Mein Herr, du hast der Kād'uveos gar nicht gedacht', Onoenrgodi erwidert: 'Wirklich, ich habe an 'mein Volk' gar nicht gedacht, aber vielleicht gibt es noch einige.' Er kehrt zu dem grossen Loch zurück und schaut hinein. Es waren noch zwei Männer und zwei Frauen dort. Die Männer hiessen: Otigitrgedi und Ecenua; die Frauen: Takonrgedi und Nuanorgodo. Alle vier zog er heraus. Es waren nur vier; darum gibt es so wenig Kad'uveos. Er ging zu Karakará und sagte: 'Kad'uveos gibt es nur vier und es ist kein Land für sie übrig geblieben; aber wenn sie sterben, will ich sie zurückkehren lassen.' Karakará erwiderte: 'Nein, warum sollen sie zurückkommen? Lasse sie lieber mit anderen Indianern kämpfen und ihnen Land, Frauen und Kinder stehlen.' Darum kehren die Toten nicht zurück; darum stehlen die Kad'uveos und haben das Recht, andere Stämme zu ihren Sklaven zu machen" (Frič 1912:398).

Diese Fassung wurde um 1910 bei den Kadiwéu des Bodequeña-Gebirges aufgenommen. Eine ganz ähnliche Rechtfertigung der räuberischen und kriegerischen Lebensweise findet sich bereits in der ca. ein Jahrhundert älteren Fassung von Azara, der zwischen 1781 und 1801 im nordwestlichen Chaco weilte. Der Schöpfer läßt in dieser Version den Menschen durch Karakará mitteilen:

"... es thäte ihm sehr leid, daß er ihnen nichts mehr schenken könnte, und darum hätte er nur ein Paar von ihnen geschaffen, aber da dem Ding nicht mehr abzuhelpen wäre, so sollten sie immer auf das Gebiet der Andern schweifen, und nicht ablassen, andere Völkerschaften zu bekriegen, alle Erwachsenen zu tödten, und Weiber und Kinder mit sich wegzuführen, um ihre Zahl zu mehren ..." (Azara 1810,2:73 f).

Und in einer von Frič aufgenommenen und von Loukotka mitgeteilten Version wird das Eingangsmotiv des Fischdiebstahls benutzt, das räuberische Dasein

(1) Der Karakará ist der Diener und Gegenspieler des Heros

des Stammes zu begründen:

"... Ihr habt die Fische meines Teiches gestohlen. Deshalb werdet ihr euer ganzes Leben lang stehlen, und ihr werdet euren Lebensunterhalt aus Krieg und Raub bestreiten" (Loukotka 1933:260).

In der jüngeren Version von Oberg dagegen, die während eines Feldaufenthaltes 1946/47 aufgenommen wurde, ist die früher selbstbewußte, aggressive Haltung der Kadiwéu zu einer resignativen geworden:

"Den Terena gab er Land und sagte ihnen, wie man Feldfrüchte anbaut. Er vergaß fast der Caduveo und zog sie als letzte heraus und hieß sie warten, während er den anderen Leuten Land gab. Aber die Caduveo rannten davon, um zu jagen. Onoé-noe war verärgert und sagte: 'Nun müßt ihr immer herumwandern und nach Jagdtieren Ausschau halten.' Deshalb sind die Caduveo noch immer arme Jäger" (Oberg 1949:63).

Die Kadiwéu vergleichen sich hier den einstmals von ihnen militärisch abhängigen aruakischen Terena, denen es als agrarisch ausgerichtete Ethnie besser gelungen war, sich den durch die Weißen veränderten ökonomischen Verhältnissen anzupassen, als den vorwiegend wildbeuterischen und vom Raub lebenden Kadiwéu.

Wieder eine andere Einstellung sich selbst und der neobrasilianischen Umwelt gegenüber reflektiert das Schlußmotiv von Ribeiros Fassung:

"Deshalb kann ich nur stehlen; auch die Brasilianer stehlen; wenn die Leute nicht gewitzt sind, geben sie ihnen Sachen und schreiben sie an, und später sagen sie, die Leute hätten viel vergeudet und hätten keinen Lohn mehr" (D. Ribeiro 1950:145 f).

Die Ursprungsmythe wird hier, ähnlich wie in den Fassungen von Frič, dazu benutzt, die eigene räuberische Lebensweise zu rechtfertigen, aber auch, sie zu relativieren. Denn, wie ganz klar erkannt wird, die heute dominanten Brasilianer stehlen auch, wenn auch auf eine subtilere, den "unwissenden Indianern" weniger durchschaubare Weise, indem sie ihnen ihren Lohn nicht bar auszahlen, sondern ihn gegen stark überteuerte Waren aufrechnen.

Die Mbayá hatten, wie andere Angehörige der Guaikurú-Sprachfamilie, um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert von den Spaniern das Pferd als Reit- und Transporttier übernommen, d. h. gestohlen oder verwilderte Tiere eingefangen. Es bildete sich der sog. Reiterkomplex des Gran Chaco (vgl. Schindler 1965) heraus, der geprägt ist durch das kriegerische Ethos der ihm ange-

hörenden Ethnien. Ökonomische Basis waren Jagd (auch auf verwilderte Pferde- und Rinderherden), Pferdehaltung, Überfälle auf benachbarte Ethnien und insbesondere auf kleinere Ansiedlungen und Farmen der Spanier. Mit dem Reiterkomplex wurde auch eine Art Abhängigkeitsverhältnis der bodenbebauenden aruakischen Chané, denen die oben erwähnten Terena angehören, von den kriegerischen Mbayá entwickelt. Erstere hatten die Versorgung der Mbayá mit pflanzlicher Nahrung sicherzustellen, während diese den militärischen Schutz der Feldbauern übernahmen.

Gegen das Ende des 19. Jahrhunderts wurden die Mbayá immer mehr von Strafexpeditionen der Spanier und der Errichtung von Forts bedrängt, so daß sie formal mit den Portugiesen Frieden schlossen und sich auf deren Territorium niederließen. Der endgültige Niedergang der Mbayá erfolgte im Paraguay-Krieg (1865-1870), den sie aufseiten Brasiliens mitmachten, und in dem sie nicht nur durch die Kriegsverluste, sondern durch Geschlechtskrankheiten und Alkoholismus dezimiert wurden.

Den rezenten Nachfahren der Mbayá, den Kadiwéu, wurde zu Beginn unseres Jahrhunderts im südlichen Mato Grosso eine Reservation eingeräumt, wo sie in Nachbarschaft und stark vermischt mit Terena und Chamacoco leben und sich zu einem guten Teil auf den Fazendas der umliegenden Siedler verdingen.

Betrachten wir uns noch einmal die Ursprungsmythe der Mbayá-Kadiwéu:

Bei den rezentere Fassungen ändert sich zwar gegenüber den älteren kaum etwas am Aufbau und den einzelnen Elementen, doch die Botschaft, die sie enthalten, wird eine neue:

"Angesichts der alltäglichen Realität, in ihrem neuen Leben als Lohnempfänger, allen Arten von Ausbeutung unterworfen, definieren die Kadiwéu die Mythe neu, damit sie lebendig bleibe; denn sonst müßten sie sie aufgeben als ungenügende Erklärung, die nicht mehr mit der Wirklichkeit korrespondiert, oder könnten sie lediglich als reaktionäres Element konservieren" (D. Ribeiro 1950:31). -

Ebenfalls dem traditionellen anthropogonischen Typus "Auffindung der Menschen" zuzuordnen ist die Ursprungsmythe der Mundurukú des Tapajóz-Madeira-Areales. Auch hier werden, wie in der Vorstellung der Kadiwéu, die Menschen

vom Kulturheros aus einer unterirdischen Welt heraufgeholt.

Die älteste mir bekannte Fassung der Mundurukú-Mythe stammt aus der Feder der Reisenden Luis und Elisabeth Cary Agassiz, die in den Jahren 1865-66 Brasilien durchquert hatten:

Rairu, der Armadillo-Trickster, ist der Diener und Gegenspieler des Schöpfers der Welt, Karusakaibe. Die beiden haben oft Streit miteinander und Karusakaibe veranlaßt, daß Rairu von einem Gürteltier in die Erde gezogen wird. Irgendwie gelingt es Rairu, wieder herauszukommen (in Farabees Version (1917:132 f) wird er von dem Luftzug herausgezogen, den Karusakaibe durch Aufstampfen auf die Erde verursacht).

"Bei seiner Rückkehr erzählt Caro Sacaibu, daß er in der Erde sehr viele Männer und Frauen gefunden hätte, und daß es eine großartige Sache wäre, sie herauszuholen, damit sie den Boden bearbeiten und sich auf Erden nützlich machten. Dieser Rat schien bei Caru Sacaibu Gefallen gefunden zu haben, der sogleich einen Samen in die Erde pflanzte. Aus diesem Samen entsprang ein Baumwollstrauch. ... Der Baum gedieh und wuchs rasch und aus dem weichen weißen Inhalt seiner Fruchtkapseln machte Caro Sacaibu einen langen Faden mit dessen einem Ende Rairu erneut in die Erde hinabstieg durch dasselbe Loch, durch das er zuvor eingetreten war. Er sammelte die Leute zusammen, und sie wurden mithilfe des Stricks durch das Loch heraufgezogen. Der erste Mann, der herauskam, war klein und häßlich, aber allmählich verbesserte sich ihr Aussehen, bis die letzten Männer allmählich gut geformt und stattlich und die Frauen wirklich schön waren. Unglücklicherweise war der Strick nun schon so ausgeleiert und zu schwach, um sie zu halten, und so fiel die größere Zahl der gutgebauten Menschen zurück ins Loch und war verloren. Caro Sacaibu trennte nun die Bevölkerung, die er aus den Eingeweidern der Erde gezogen hatte, und teilte sie in verschiedene Stämme ein, indem er sie mit verschiedenen Farben und Mustern, die sie seither beibehalten haben, zeichnete und sie mit verschiedenen Aufgaben betraute ..." (Agassiz 1868:318 f).

Nur wenige Jahre später bereiste der Ingenieur Tocantins den Alto Tapajóz (1875). Doch in der von ihm aufgezeichneten Variante sind aus den nach Grad ihrer Schönheit unterschiedenen Menschen bereits nach Hautfarben verschiedene, sind die einzelnen "Rassen", Weiße, Indianer, Schwarze geworden.

"Als sie (Karusakaibe und Rairu; Anm. d. Verf.) an den Ort kamen, wo Necodemus liegt, stampfte er mit dem Fuß auf die Erde, und aus einer großen Spalte, die sich dort öffnete, zog er ein Paar Mundurukú, ein Paar Weiße, eines von Indianern und eines von Schwarzen heraus."

Die Mundurukú werden, wie in der Agassiz-Variante, nach derselben

Manier bemalt wie Karusakaibe selbst, um sie als sein Volk zu kennzeichnen und von den anderen Stämmen zu unterscheiden.

"Die Weißen, die Indianer und die Schwarzen zerstreuten sich und bevölkerten andere Länder ..." (Tocantins 1877:87).

Zum Abschluß eine rezentere Version:

"... Es dauerte nicht lange und Dayrú erschien wieder an der Oberfläche. Nach ihm kam allerhand Volk aus dem Loch.

Zuerst erschienen die Parintintin, d. h. den Mundurukú fremde und feindliche Indianerstämme. Dann kamen die Brasilianer. Dann die Neger.

Schließlich die Weyd'é-né (Unsere Leute; apiakaisch Nãnde-gá), die Mundurukú.

Die ersten dieser Leute waren klein und häßlich. Aber die folgenden waren schon schöner. Die Mundurukú selbst waren sehr schön, von kräftiger und feiner Gestalt. (...) Während die Brasilianer in großer Anzahl aus dem Loche kamen, waren die Mundurukú nicht sehr zahlreich. Darum gibt es viele Brasilianer, aber nur wenige Mundurukú.

So war denn schon eine Anzahl Mundurukú aus dem Loch gekommen. Da geschah es, daß ein Anakáng (1) (nach anderen eine Ratte) am Stricke nagte. Der zerriß, und die Mundurukú, die gerade emporkletterten, fielen wieder nach unten. Darum ist wirkliche Schönheit so wenig auf der Erde zu finden ..." (Kruse 1951:929) (2)

Wieder wird hier, wie schon in der Mbayá-Kadiwéu-Anthropogonie, die Gestalt des Weißen (hier auch des Schwarzen) dem tradierten Schema eingefügt, ohne es in seinen wesentlichen Elementen und Strukturen zu verändern.

Ähnlich wie bei den Kadiwéu findet sich eine Auseinandersetzung mit demographischen Verhältnissen. Man versucht, eine Erklärung zu finden für die große Zahl der Brasilianer und für die wenigen existierenden Mundurukú. Dieses Phänomen findet sich allerdings schon in autochthonen Versionen der Mythe vorgeprägt, hier bezogen auf andere indianische Stämme.

Anders als bei den Mbayá-Kadiwéu erfolgt keine Neuinterpretation der Ursprungsmythe angesichts der veränderten Lebensumstände. Der Weiße tritt lediglich neben die anderen indianischen Stämme oder ersetzt sie (zusammen mit dem Schwarzen). Nicht, daß der Zusammenprall mit den Weißen bei den Mundurukú keine Veränderungen hervorgerufen hätte (über den tiefgreifenden sozio-ökonomischen Wandel durch den Ausbau der Produktion von Maniokmehl für den Verkauf an Weiße und die Arbeit als Gummisammler vgl. Murphy/Steward 1955/56 und Murphy 1960). Doch waren ihnen die Mundurukú wohl besser

(1) Eine Papageienart

(2) Weitere Varianten finden sich bei Teschauer 1906:732; Farabee 1917:132 f; Koch-Grünberg 1927:225ff; Murphy 1958:78

gewachsen als die Kadiwéu und dies insbesondere aufgrund ihrer höheren Bevölkerungszahl. Zwar wurden beide Ethnien in den letzten Jahrhunderten empfindlich dezimiert; um 1800 existierten noch 1600 bis 1800 Kaduveo (Métraux 1946c:217f), und Murphy (1958:111) schätzt, daß es vor ca. 100 Jahren noch viermal so viele Mundurukú gab wie heute (andere Autoren wie Tocantins und Martius nennen noch höhere Zahlen). Doch die absolute Bevölkerungszahl liegt bei den Mundurukú eben sehr viel höher als bei den Kadiwéu. So werden für erstere heute Zahlen zwischen 1500 und 1600 genannt (nach Dostal 1972:440), für letztere nur 150-200 (nach Dostal 1972:438). -

Nach den Vorstellungen verschiedener anderer Ethnien werden Indianer wie Weiße von einem Schöpfer und aus demselben Material erschaffen.

Pfeilrohr ist der Stoff, aus dem Sonne in den Ursprungsmythen verschiedener Stämme des Alto Xingú die Menschen erschafft. Und in der Vorstellung der Waurá entstehen hieraus auch die "civilizados".

"Und Sonne raucht, und Rauch kommt aus seinem Mund, und aus dem Pfeil wurden schon Leute; es kamen Waurá, Mehinaku, Civilizado, Trumai, Kajabi und Suyá. ... Und Cherente und Matipu, Xavante, Txikão, alle, alle Indianer kamen" (Schultz 1965/66:33). -

Ebenfalls von einem Schöpfer stammen Weiße wie Indianer nach den Vorstellungen der Guaikurú-Stämme des Gran Chaco, Abipón und Toba:

"Dem Teufel, welchen sie Ahärigichi oder Queevèt nennen, geben sie mit vieler Ergebenheit den Namen ihres Großvaters Groaperikie. Dieser, sagen sie, war ihr und der Spanier Großvater, doch mit diesem Unterschiede, daß er diesen prächtige Kleider nebst Gold und Silber, ihnen aber einen großen Muth zum Erbtheil hinterlassen habe; ..." (Dobrizhoffer 1784;2:87),

notiert der Jesuit Dobrizhoffer, der in den 50er und 60er Jahren des 18. Jahrhunderts verschiedene Missionsstationen im Abipón-Gebiet leitete. -

Rafael Karsten, der die folgende Toba-Mythe aufnahm, weilte zwischen 1911 und 1913 im Gran Chaco:

"... die Welt wurde ... von einer guten Gottheit gemacht, die die Toba Peritnalik nennen. Er hat den Himmel, die Erde, die Sonne, den Mond, die Sterne, verschiedene Arten von Bäumen mit ihren Früchten,

sowie verschiedene Menschenrassen geschaffen, die Tobas, Christen, Chiriguanos, Matacos, Chorotis, Tapieté mit ihren verschiedenen Sprachen. Dieser gute Gott hat zu Beginn der Zeiten auch allen diesen Rassen alle Arten von nützlichen Tieren, Pferde, Kühe, Schafe, Ziegen, Hunde etc. angeboten ..." (Karsten 1923:206 f). -

Leider ist bei den letztgenannten Beispielen aufgrund der Quellenlage wenig mehr auszusagen, als daß die jeweiligen Mythen Indianern und Weißen einen gleichen Ursprung zuschreiben. Aber auch sie leiten Indianer wie Weiße von einem Demiurgen ab.

Die verschiedenen ethnischen Gruppen unterscheiden sich in den hier zusammengestellten Beispielen zwar von Anbeginn her nach Anzahl, Körpergröße und Schönheit ihrer Vertreter. Die wesentlichen Kriterien, die die Ungleichheit zwischen Indianern und Weißen bedingen, werden jedoch als Resultat späterer Ereignisse geschildert (vgl. die Untersuchungen in Kap. 5.6 und 5.7). Das Motiv der Herleitung vom gleichen Demiurgen ist nicht etwa als Zeichen für eine besondere Sympathie der betreffenden Gruppe für die Weißen zu werten. Vielmehr folgt es, wie erwähnt, bestimmten, bereits in den autochthonen Überlieferungen vorhandenen Schemata über die gemeinsame Entstehung von benachbarten indianischen Ethnien. Mythen mit diesem Motiv sind in der autochthonen wie in der synkretistischen Mythologie selten, was aus dem durchwegs ethnozentrischen Weltbild der einzelnen Gruppen zu verstehen ist.

5.2 Indianer und Weiße entstehen zu unterschiedlichen Zeiten

Ein nächster Typus von Mythen unterscheidet die Entstehung der Weißen von der der Indianer mithilfe einer zeitlichen Differenz. In verschiedenen bereits besprochenen Anthropogonien wie der Kadiwéu und der Mundurukú, wurde dieser Typus angesprochen in dem Motiv, das schildert, wie die verschiedenen ethnischen Gruppen nacheinander aus der unterirdischen Welt emporklettern.

"Jüngere Brüder" der Indianer, aber von derselben Urmutter stammend, sind die Weißen in der Vorstellung der Kagabá (vgl. S. 75 ff):

"Die Mutter Sibalaneumán (Mutter der Gesänge), die Mutter unseres ganzen Samens, gebar uns im Anfang. Sie ist die Mutter aller Arten von Menschen und ist die Mutter von allen Stämmen. ... Sie ist die Mutter der jüngeren Brüder Franzosen und der Fremden ..." (Preuss 1926:133; vgl. auch Chaves 1947:474 f).

"Jüngere Brüder" ist die Kagabá-Bezeichnung für alle Fremden, nicht nur für die Weißen. Daß bei diesem Stamm alle Menschen von ihrer mythischen Erschaffung her als eng zusammengehörig aufgefaßt werden, zeigt die Tatsache, daß verschiedene Stammesheroen der Kagabá ebenfalls als "jüngere Brüder" bezeichnet werden. -

Auch die Paresí des Mato Grosso kennen die Vorstellung von den Weißen als "jüngeren Brüdern":

Die Stammväter der verschiedenen indianischen Ethnien werden von Darúkavaiteré, dem steinernen Sohn der steinernen Urmutter Maisó, mit seiner Frau Urahiulú gezeugt. Ihr letzter Sohn, Kuituhuré, wird zum Großvater der Portugiesen. Somit sind die Portugiesen oder Brasilianer "jüngere Brüder" der Paresí (Steinen 1894:437). -

Dieses Motiv der Weißen als "jüngere Brüder" der Indianer reflektiert historische Abläufe aus ethnozentrischer Sicht: die Weißen werden erst später "entdeckt" als die Angehörigen benachbarter indianischer Gruppen, also müssen sie auch später entstanden sein. -

5.3 Indianer und Weiße besitzen unterschiedliche Schöpfer oder Stammväter

Die beiden Typen "Erschaffung durch verschiedene Schöpfer" und "Herkunft von verschiedenen Stammvätern" lassen sich kaum trennen, da in den Quellen oft nicht differenziert wird zwischen Schöpfer und Stammvater, und diese beiden mythischen Persönlichkeiten in der Vorstellung vieler indianischer Ethnien zusammenfallen.

Nach einem Bericht des englischen Jesuitenmissionars Falkner, der zwischen 1740 und 1768 im argentinischen Süden zwischen La Plata und der Magellanstraße weilte (vgl. Lafone Quevedo in Falkner 1911:9), glaubten die pata-

gonischen Tehuelche an eine Erschaffung der verschiedenen Völker durch unterschiedliche Götter:

"Sie denken, daß die guten Gottheiten in riesigen Höhlen unter der Erde ihren Wohnsitz haben. ...

Sie glauben, daß ihre guten Gottheiten die Welt machten, und daß sie die Indianer zunächst in den oben erwähnten unterirdischen Höhlen erschufen; ihnen Lanze, Bogen und Pfeile und die Bolas gaben, damit sie damit kämpften und jagten, und dann ließen sie sie hinaus, auf daß sie für sich selbst sorgten.

Sie stellen sich auch vor, daß die Gottheiten der Spanier diese in ähnlicher Weise erschufen, aber daß sie ihnen, anstelle von Lanzen, Bogen etc., Gewehre und Schwerter gaben ..." (Fitz-Roy 1839,2:161 nach Falkner 1774; vgl. auch S.155 und 174 der vorliegenden Untersuchung).

Eventuell ist in dieser Mythe jedoch keine "Erschaffung", wie Falkner es sieht, sondern eine "Auffindung" der ersten Menschen in unterirdischen Höhlen enthalten (vgl S. 97 f). -

Die Mbayá des Gran Chaco, deren Ursprungsmythologie bereits ausführlicher behandelt wurde (vgl. S.98 ff), haben laut Susnik unter christlichem Einfluß ein neues anthropogonisches Konzept entwickelt:

"... 'dios' erschuf Weiße, Schwarze und andere Indianer, aber sie selbst stammen von Caracará her, vorbehaltlich des Einverständnisses des 'christlichen Gottes'" (Sušnik 1971:48).

Die separate Entstehung dieser Ethnie wird besonders hervorgehoben, ein das Wir-Bewußtsein stärkender Faktor, dessen Wirkung jedoch sofort wieder abgeschwächt wird: der Geierfalke Caracará, der hier von seiner traditionellen Stellung als Gehilfe und Gegenspieler des Schöpfers (vgl S. 100) zum Schöpfer selbst aufgerückt ist, benötigt erst die Zustimmung des von den Mbayá als mächtiger erkannten Gottes der Christen, der hier vielleicht sogar die Position des Gô-nôeno-hôdi übernimmt.

Nach Sušnik zeigt dieses anthropogonische Konzept die starke Verwurzelung der Gestalt des Caracará in der Vorstellungswelt der Mbayá. Gleichzeitig muß man es auch aus einer anderen Perspektive sehen, es auffassen als Zeichen der Resignation dieser Ethnie angesichts der Dominanz der Weißen und ihres christlichen Glaubens.

Im übrigen erinnert das Motiv der zwei ungleichen Schöpfer, von denen der eine die Zustimmung des anderen benötigt, an das mit dem südamerikanischen

Zwillingsheroenmythos verbundene Motiv der Rivalität der Brüder bei der Schöpfung und den mißglückten Versuchen des schwächeren der beiden (vgl. u.a. Métraux 1948a:12). -

Drei verschiedene Schöpfer für die drei verschiedenen "Menschenrassen" kennen die Guarayo nach Angaben des Franziskaners Cardús, die auf Aufzeichnungen aus den Jahren 1883 bis 1884 beruhen.

"Sie sagen, daß am Anfang alles Wasser war; und daß eine Raupe, die sie mbir nennen, auf einige Rohre stieg (1), die über das Wasser ragten; daß dieser mbir durch seinen eigenen Willen zum Menschen wurde und daß kraft desselben Willens er die Erde erschuf. Der mbir-Mensch nannte sich Mbiracucha. Die Erde war noch sehr wenig geformt, als sich plötzlich Zaguaguayu (2) erhob, sich Mbiracucha näherte und erzürnt zu ihm sagte: 'Warum hast du dich vor mir erhoben? Ich hätte mich doch vor dir erheben sollen!' Sie wissen nicht, was Zaguaguayu war, bevor er zum Menschen wurde, noch wie er Mensch wurde; und sie erzählen nur von seinem Bruder Abaangui, der, um Mensch zu werden, verschiedene Figuren erprobte, die er zerstörte, sobald er sie gemacht hatte, da sie so lächerlich waren, bis er endlich die eines Menschen machte, aber mit einer Nase, so unmäßig dick und lang, daß sie durch einen Handstreich abbrach; eine Tat, die ihm den Namen Abaangui eintrug, d.h. Mann mit der abgefallenen Nase. Eine weitere, vierte Persönlichkeit, die sie Candir (3) nannten, spielt seit Beginn der Welt eine Rolle.

Die Guarayo geben an, daß diese Welt nur von diesen drei Persönlichkeiten geschaffen worden sei: Abaangui, Mbiracucha und Candir, indem sie, ich weiß nicht aus welchen Gründen, Zaguaguayu von der Schöpfung ausschließen, obwohl sie ihn als ihren ersten Ahnen haben und verehren; und sie sagen, daß jede dieser drei Persönlichkeiten die Länder erschuf, die ihre jeweiligen Enkel besitzen und bewohnen, in denen sie bekannt sind und verehrt werden. Die Enkel von Abaangui sind die Guarayo; die des Mbiracucha die Brasilianer und die Schwarzen sind die des Candir: Ihre Abkömmlinge bilden die verschiedenen Rassen" (Cardús 1886:76).

Die Bezeichnung "Mbiracucha" für den Schöpfer der Weißen hängt einerseits zusammen mit Veränderungen der Volksetymologie: Huiracocha war einst der Name des höchsten Wesens der Inka, des Schöpfers der Welt und der Menschen.

-
- (1) Anmerkung von Cardús: "Die 'Canuela' ist eine Art Gras, das in den Sümpfen sehr hoch wächst; deshalb ragen seine Spitzen auch bei großen Überschwemmungen über das Wasser, und in ihnen suchen jene Insekten Schutz."
 - (2) Anmerkung von Cardús: "Zaguaguayu bedeutet Krone aus gelben Federn."
 - (3) Candir ist nach Huflo de Chaves (vgl. Métraux 1929:924, Anm.18; s.a. 1948d:437) der Herr über die Edelmetalle und sonstigen guten Dinge; verschiedentlich wird dieser Name von den Guaraní auch den Inka-Herrschern beigelegt.

Seit der Kolonialzeit werden nach Pierini (1910:703, Anm. 1) "angesehene Caballeros" als Mbiracocha oder Biracocha angesprochen (1).

Andererseits deutet Ehrenreich (1905:29) das Motiv der auf einem Schilfrohr kriechenden Raupe "mbir" als Stammvater der Weißen als eine Ätiologie, abgeleitet aus der Beobachtung, daß die Weißen von den Inundationsgebieten des Oberen Paraguay her in das Guarayo-Territorium eingedrungen waren.

Der Kopfschmuck des Zaguaguayu, die Krone aus gelben Federn, verweist auf seinen Charakter als Personifikation der Sonne (vgl. Zerries 1979:315). Zaguaguayu ist im Osten lokalisiert, der traditionellen Region der Sonne (vgl. Hanke 1956b:52). Abaangui dagegen ist durch den häufigen Wechsel seiner Gestalt als Mond ausgewiesen (vgl. Métraux 1948d:437) (2).

In den Persönlichkeiten des Zaguaguayu, der Sonne, dem älteren und geschickteren der Brüder, und Abaangui, dem Mond, dem jüngeren, tölpelhaften, der die Schöpfungen des Älteren zerstört oder nur sehr unzulänglich nachzuahmen versteht, dürften sich Relikte des in Südamerika weit verbreiteten Zwillingsheroenmythos erhalten haben. Auf diese Interpretation weist auch der weitere Verlauf der Cardús-Version (1886:76 ff) hin, bei dem Zaguaguayu und Abaangui die Ereignisse bestimmen, während Mbiracucha und Candir zurücktreten. Das Schöpfer-Dreigestirn der Cardús-Version mag erst als eine Übertragung des christlichen Konzepts der Trinität in die indianische Vorstellung entstanden sein.

Wieder impliziert die Mythe eine Auseinandersetzung der Indianer mit der Vormachtstellung der Weißen. Mbiracucha, der Schöpfer und Ahnherr der Weißen, überlistet Zaguaguayu, den "ersten Ahnen" der Guarayo, nimmt den führenden Platz ein, der eigentlich Zaguaguayu zugestanden hätte. Letzterer kann dem nur Zorn entgegensetzen, mehr weiß man nicht von ihm; der Ahnherr der Weißen verdrängt ihn aus dem Gedächtnis der Indianer.

Die Botschaft der Mythe lautet also: Die Weißen haben schon vor ihrer Erschaffung durch das unrechtmäßig frühe Erscheinen ihres Schöpfers ihre

-
- (1) Da die Bezeichnung heute in mehr abschätzigem Sinne für Weiße gebraucht wird, dürfte die Mythe heute auch anders zu interpretieren sein. Wir wollen uns auf die Bedeutung beziehen, die ihr Pierini zuschreibt, da er der Aufnahmewit der Mythe am nächsten steht.
 - (2) Im weiteren Verlauf der Mythe werden allerdings auch die Söhne Abaanguis, die mittels einer Pfeilkette an den Himmel gelangen, als Sonne und Mond angesprochen.

dominante Position erhalten. Die Indianer stammen auch gar nicht von demjenigen ab, der ihr Schöpfer hätte werden sollen und den sie "als ihren ersten Ahnen haben und verehren", sondern von dessen Bruder, einer mehr oder minder lächerlichen Persönlichkeit. -

Anders die aruakischen Machiguenga des Montaña-Areales. Sie leiten sich selbst von einem guten, die feindlichen indianischen Ethnien von einem schlechten Geist ab:

"Die Machiguenga sind die ersten Menschen, die auf der Welt existierten. Tasorinchi hat sie in großer Zahl und schon als Erwachsene erschaffen aus dem Baum Parto oder Balsa, indem er sie anblies (1). Die Chonchoíte, ein Stamm von wilden Menschenfressern, wurden von dem Dämon Kientibákori geschaffen."

Dieser Geist erschafft auch noch weitere feindliche Indianerstämme.

"Die Puñarunas oder Indianer der Puna wurden von Kientibákori unten in Gamáironi erschaffen. In den frühen Zeiten gab es hier auf Erden keine Puna-Bewohner. Als ein Machiguenga-Junge im Spiel, wie sie es pflegen, den Boden aufscharrte, lugten die Puñarunas durch das Loch heraus. Der Junge war erschrocken, rannte, um es zu berichten, und sagte: 'Und wer wird das sein, der herausschaut?' Und er kehrte sofort wieder zurück, aber konnte das Loch nicht mehr verstopfen, denn sie kamen in großer Zahl. Tasorinchi wollte nicht, daß es Puñarunas gäbe.

Die Viracochas ('civilizados' oder Weiße) wurden ebenfalls von Kientibákori in Gamáironi erschaffen. Früher gab es keine auf der Erde. Die Inkakuna-Geister machten Ausschachtungen auf der Suche nach dem glänzenden Sand des Metalls kori (Gold, Silber und jedes andere wertvolle Metall), bis eines Tages, als sie angestrengt dieser Arbeit nachgingen, die Viracochas aus einem Loch in der Grube hervorlugten. Angsterfüllt warfen die Inkakuna in aller Eile Erde darauf, um das Loch zuzudecken und zu verhindern, daß sie herauskamen; aber jene arbeiteten so kräftig von unten, daß sie nicht zu bändigen waren und schließlich in großer Anzahl herauskamen. Da blies Tasorinchi, der nicht wollte, daß es Viracochas gäbe, von oben herab, und aus den Lüften fiel eine Wolke von Pfeilen, die sie fast alle töteten. Die Schäfte jener Pfeile waren aus tazorinchi, einer Art wilden Rohrs. Tasorinchi wies die Inkakuna an, nicht weiter zu graben, damit nicht noch mehr herauskämen, und diese gehorchten und zogen sich zurück; aus demselben Loch von früher kamen dann sehr viel mehr Viracochas heraus. Die Puñarunas oder die Viracochas, die hier herauskamen auf die Erde, sind noch die wenigsten; der größte Teil blieb unten in Gamáironi und sie sind Kamagárinini oder Dämonen. Die, die herauskamen und jetzt auf der Erde leben, waren vorher auch Kamagárinini, aber seit sie anfangen, Yuca zu essen, wurden sie Leute, wenn auch schlechte, was aber noch nicht Kamagárinini ist" (García 1942:229 f).

(1) Ein ähnliches Motiv findet sich in einer von Baer (zit. in Zerries 1973/74:411 f) Ende der 60er Jahre aufgenommenen Mythe: nach ihr erschuf der Schamane Makineri die verschiedenen Menschen aus unterschiedlichen Holzarten. Es entfällt hier die Trennung nach Gut und Böse schon von der Schöpfung her.

Tasorinchi, der Schöpfer der Machiguenga, wird von García (1942:237) als "Ser Supremo", als Höchstes Wesen, aufgefaßt, im Gegensatz zu dem "demonio", der die feindlichen indianischen Stämme sowie die Weißen erschaffen hat. "Demonio", "Dämon", bedeutet auch im Spanischen, angewandt in Bezug auf die Vorstellungen nichtchristlicher Ethnien, sowohl positive als auch negative Wesenheiten. García scheint jedoch mit dem Begriff, den er in Opposition setzt zu dem "Ser Supremo" Tasorinchi, ausschließlich negative Wesenheiten zu belegen.

Tasorinchis (im Plural!) sind mächtige Wesen der Urzeit, die aus dem Nichts entstanden waren und die unsterblich sind (García 1942:234). Die Kristallisation eines Tasorinchi zum Hochgott scheint mir nicht ursprünglich zu sein, sondern entweder eine Interpretation des Autors - er war katholischer Missionar bei den Machiguenga - oder entstanden aus der Assimilation christlicher Lehren durch die Machiguenga selbst. Eine Variante der Mythe, aufgenommen durch den Dominikanermissionar Ferrero (1967:325 ff), zeigt Anklänge an die Schöpfung im Alten Testament: das Höchste Wesen Tasorinchi, der Schöpfer alles Guten, aber selbst nicht erschaffen, erzeugt hier durch Beblasen Sterne, Mond, Erde, Donner, Luft, Feuer, Flüsse und Seen, Fische, Vögel, Wild und schließlich die Menschen, Männer und Frauen der Machiguenga. Auch Ferrero vermutet hierin christliche Beeinflussung (1967:329).

Die feindlichen Indianerstämme, wilde Menschenfresser und gefährliche Bogenschützen, sowie die Bewohner der Puna und die Weißen werden von Kientibákori, einem negativen Geist, erschaffen (vgl. auch die Variante von Ferrero 1967:394). Die beiden letzten Gruppen entstehen jedoch in der Unterwelt. Somit unterteilen die Machiguenga die ihnen bekannte Menschheit in drei Kategorien je nach der Art ihrer Erschaffung:

- die Machiguenga selbst, erschaffen von einem guten Geist;
- die feindlichen Nachbarstämme der Selva, die von einem negativen Wesen, aber auf dieser Welt und als Menschen erschaffen worden sind;
- die Bewohner der Puna und die Weißen, die von dem gleichen negativen Wesen erschaffen worden sind wie die feindlichen Indianer, aber in der Unterwelt und ursprünglich nicht als Menschen sondern auch als schlechte Geister.

Weißer und Puna-Bewohner haben also eine von der der Machiguenga völlig separierte Herkunft. Nur durch ein Mißgeschick existieren sie auf dieser Erde. Verantwortlich für dieses Versehen ist im Falle der Puna-Bewohner ein Angehöriger der eigenen Gruppe, der durch sein kindliches Alter entschuldigt wird, im Falle der Weißen aber Geister. Die Weißen sind also von ihrer Herkunft her den Machiguenga noch fremder und unheimlicher als die Puñarunas. Und dies ist auch durch die historischen Abläufe bedingt: die Weißen waren die letzten, die den Machiguenga bekannt wurden, sie stehen ihnen von ihrer gesamten Kultur her am fernsten und griffen auch am tiefsten in das traditionelle Leben des Stammes ein. Ihr erstes Auftreten wird mit dem Abbau von Edelmetallen zusammengebracht, man sieht sie also schon von Anfang an mit dem Drang nach Gold und Silber verbunden. Eventuell hat sich hier auch die Erinnerung an die frühe Kolonialzeit erhalten, als Montaña-Indianer zu Tributen in Goldstaub verpflichtet waren (vgl. Münzel 1976:285 f).

Daß Puna-Bewohner und Weißer in der Mythe weitgehend gleichgeordnet erscheinen, erklärt sich wohl aus der Tatsache, daß die Weißen von der Puna her in das Machiguenga-Territorium eingedrungen waren, sie wie die Puna-Bewohner am Abbau von Edelmetallen interessiert waren und, wie diese unter der Herrschaft der Inka, expansionistische Bestrebungen - wenn auch in weit stärkerem Ausmaß und weniger abwehrbar - aufwiesen. Beide Gruppen entstanden der Mythe nach entgegen dem Willen des Schöpfers der Machiguenga, anders als die feindlichen Nachbarstämme in der Selva, deren Existenz zwar als unangenehm, aber da sie der gleichen Kultur angehören, als selbstverständlich angesehen wird. Weißer wie Puna-Bewohner sind ursprünglich nicht als Menschen konzipiert, werden dazu erst durch den Genuß menschlicher Speisen. Die Machiguenga versuchen also, sich mittels dieser Ursprungsmythe abzugrenzen gegen die eindringenden Fremdgruppen, indem sie sie, wenigstens in der Mythe, zu negativen Untermenschen degradieren (s.a. den Vergleich mit einer entsprechenden Mythe der Campa, S. 233 ff). -

Geographische Gesichtspunkte sind bei einigen Kariben Guyanas ausschlaggebend für die Zuordnung von Indianern und Weißen an die verschiedenen Schöpferpersönlichkeiten.

In seinen Aufzeichnungen der Roroima-Orinoko-Expedition von 1911 -1913 berichtet Koch-Grünberg über diesbezügliche Vorstellungen der Yekuana (Makiritare):

"Uanali ist der Urvater dieser Indianer, eine Art Gottheit, die im Osten ihren Wohnsitz hat. ... Uanali ist der Vater aller Indianer, auch der Makuschí, Taulipang, Wapischána, und anderer Stämme. Der Vater der Weißen und der Neger, yaránaui eridyé, wohnt im Westen" (Koch-Grünberg 1923:379).

Derartige Fixierungen nach Himmelsrichtungen bilden zunächst einen Hinweis auf die Gegend, in der die Wohngebiete der jeweiligen Nachbargruppen oder die Siedlungen der Weißen lokalisiert sind oder beziehen sich auf die Richtung, aus der die Weißen in das indianische Territorium eingedrungen sind.

Das Motiv der Unterscheidung der ethnischen Gruppen nach Himmelsrichtungen, die ihrem jeweiligen Schöpfer zugeordnet sind, geht jedoch im allgemeinen zurück auf die im Zwillingsheroenmythos vieler südamerikanischer Ethnien implizierte Unterscheidung zwischen dem Osten als dem Bereich der Sonne - dem in der Regel auch die jeweils erzählende Gruppe angehört - und dem Westen als Bereich des Mondes - dem die fremden Ethnien zugeteilt werden (vgl. hierzu z. B. die Vorstellung der Bakairi nach Steinen 1894:378 f).-

Letzteres trifft jedoch nicht zu für das Motiv der Trennung der ethnischen Gruppen in nördliche und südliche bei einer Mischbevölkerung aus Wajana und Aparai am Río Pacú, bei der sich Rauschert in den Jahren 1959/60 aufgehalten hatte, und bei der er zahlreiche Übernahmen aus den Vorstellungen der Caboclo-Bevölkerung feststellen konnte:

"Mopo (der ursprüngliche Kulturheros der Aparai; Anm.d. Verf.) erschuf die Aparai, die Apama, die Caboclo, überhaupt alle Leute im Süden, während Kujuli als Schöpfer der Wajana, der Franzosen, Holländer, Galibi, der Leute im Norden gilt. Bei der Erzählung der Schöpfungsgeschichte nannten die Wajana am Parú im Jahre 1959 auch die Rheinländer, die ihnen aus meinen früheren Erzählungen (1952) bekannt sein mußten" (Rauschert 1967:178 f).

Mopo und Kujuli sind hier nicht als Brüder oder Gefährten zu verstehen - Kujuli ist nach Rauschert ein von Mopo völlig "unabhängiges, weit im Norden lebendes Wesen" (Rauschert 1967:197). Vielmehr hat jede der beiden

Ethnien ihren traditionellen Schöpfer und Kulturheros in die gemeinsame Mythe eingebracht. -

Einen weiteren Typus der Kategorisierung der verschiedenen Ethnien gemäß ihres mythischen Ursprungs berichtet Fock von den Waiwai, die er zusammen mit Yde im Jahre 1955 besucht hatte:

Die Menschen sind Abkömmlinge des mythischen Brüderpaares, des älteren und bedeutenderen Mawari, und Washis.

"Washi hatte eine Anzahl Kinder von seiner Frau, und er nahm auch seine eigene Tochter als zusätzliche Frau; alle seine männlichen Nachkommen hatten auch einige Frauen, und ihre Abkömmlinge wurden die 'zivilisierten' Brasilianer" (Fock 1963:42).

Washi lebt noch heute irgendwo in Brasilien (Fock 1963:36).

"Mawari hielt zu seiner eigenen Frau, aber alle Kinder, außer zweien, einem Mann und einer Frau, starben. Diese zwei heirateten und hatten ungefähr fünf Kinder. Ihre Nachkommen wurden die Waiwai und alle ihnen verwandten Stämme (alle Indianer) und die Europäer" (Fock 1963:42).

Hier werden, wie auch schon in der Version von Rauschert, die Weißen in Brasilianer und Europäer geschieden, was nach Fock (1963:44) folgenden Grund hat: "Die Europäer bringen den Waiwai gute Äxte, Messer etc., also müssen sie die Kinder von Mawari, dem Schöpfer sein." Mit den Brasilianern hat diese Gruppe schlechtere Erfahrungen gemacht. Seit den 50er Jahren sind dann auch die brasilianischen Waiwai, neben anderen Gruppen, nach Guyana übersiedelt, angelockt durch die "Missionsherrlichkeiten" wie "Perlen, Äxte, Messer, Spiegel, Gewehre, Patronen, Fischangeln usw." der Unevangelized Fields Mission (Yde 1962:114). Die Waiwai unterscheiden in ihrer Ursprungsmythe also die Weißen je nach ihrer Nützlichkeit für sich selbst. Dazu kommt ein demographischer Faktor, ausgedrückt in der unterschiedlichen Kinderzahl der beiden Schöpfer: Die Waiwai sehen sich einer riesigen Masse Brasilianer konfrontiert, gegenüber relativ wenigen Indianern und Europäern. -

Das Motiv der verschiedenen Schöpfer bzw. Urväter für Indianer und Weiße dient der deutlichen Abgrenzung der eigenen gegen die Fremdgruppe und ist so auch schon in der autochthonen Mythologie vorhanden. Die Abgrenzung er-

folgt in den Beispielen dieses Kapitels nach geographischen Gesichtspunkten, wie bei den Yekuana, Aparai und Wayana, oder nach kulturellen Aspekten, wie vor allem bei den Machiguenga, Waiwai und Patagoniern.

Verschiedene Beispiele implizieren auch eine Wertung der eigenen Kultur im Vergleich zu der der Weißen, wie dies an den Mythen der Mbayá, Guarayo, Machiguenga herausgearbeitet worden ist.

5.4 Indianer und Weiße werden aus unterschiedlichen Materialien gebildet

Ein Typus traditioneller anthropogonischer Mythen beschreibt, wie der Schöpfer die Menschen aus organischen oder anorganischen Stoffen formt. In den Beispielen dieses Typus, die die Erschaffung der Weißen miteinbeziehen, entstehen letztere aus anderen oder anders gefärbten Materialien als die Indianer.

Eine Kombination der Typen "Erschaffung des Menschen aus Früchten" und "Beingeburt" ist in der synkretistischen Ursprungsmythe der Umotina des Oberen Paraguay anzutreffen.

Bei ihnen, die heute als eigenständige Ethnie nicht mehr existieren, wurden in den 40er Jahren durch Schultz (1961/62:227 f) und Oberg (1953:108) sehr ähnlich lautende Varianten dieser Ursprungsmythe aufgenommen.

"Im Anfang gab es keine Leute, und Haipukú war traurig, allein. Er dachte an Leben, er erfand und versuchte es mit dem Sammeln der Frucht des 'Bacaba do campo'. Und er sammelte die männliche und die weibliche Frucht. Er sammelte und sammelte, bis er zwei Fuß zusammengetragen hatte und läßt sie dann beiseite liegen.

Als die Nacht kam, wurde er von einem Gespräch überrascht. Er ging nachschauen, und die Früchte waren zu Leuten geworden. Und er war zufrieden über seine Genossen. Sie blieben bei ihm, und es entstand eine Familie.

Er forschte weiter und versuchte, die Frucht des großblättrigen Feigenbaumes zu sammeln. Er sammelte sie und legte sie unter die Matte. In der Nacht ist er von der Unterhaltung von Menschen überrascht.

Er ging hin um nachzuschauen und sah wieder Leute und war zufrieden, daß er schon viele Leute als Genossen hatte.

Nach einiger Zeit fand er, es seien doch zu wenige, und er versuchte, die Frucht der 'Bacaba do mato' zu sammeln. Er sammelte, bis er eine Handbreit zusammen hatte, und daraus kamen lauter Menschen mit langem

Haar, zwei Männer und zwei Frauen, zwei Ehepaare. Dann versuchte er es mit Tatá-Honig, und auch daraus entstand ein Ehepaar mit kahlerem Kopf.

Als er schon viel Volk für sich zusammen hatte, wuchs seine Wade an zwei Seiten. Halpukú kam in die Wehen und suchte sich einen Feigenbaum. Dort zerbarsten die zwei Beine, und es wurden vier Kinder geboren: zwei Knaben und zwei Mädchen.

Aus dem rechten Bein kamen zwei Habusé, ein Indianer und eine Indianerin, und aus dem linken Bein kamen zwei 'civilisados'.

Aber die Kinder wollten nicht im Haus des Vaters bleiben. ...

Habusé sagte ihnen, sie möchten mit ihm in sein Haus kommen. Aber sie wollten nicht. Sie wollten weggehen.

Er fragte nun: Wohin geht ihr? Sie antworteten: Die civilisados den Paraguay hinunter und die Habusé den Rio dos Bugres hinauf. ..."
(Schultz 1961/62:227 f).

Das Motiv der mythischen Beingeburt geht nach Zerries (1964:274; dort auch weitere Beispiele für das Vorkommen der Beingeburt in Südamerika) "trotz des Erwähnens der Europäer ... sicherlich auf autochthone Vorstellungen zurück ..."

Für unseren Zusammenhang ist von Bedeutung, daß wieder wie z. B. auch in der Machiguenga-Mythe (vgl. S.111ff) unterschieden wird in Gruppen, zu denen friedliche, und solche, zu denen feindschaftliche Beziehungen bestehen. Die Weißen werden letzterer zugeordnet, den Habusé, einem "Stamm von ausgestorbenen 'Barbaren'" (Schultz 1961/62:227, Anm. 136, nach Angaben eines Informanten), "den traditionellen Feinden der Umotina" (Oberg 1953:108).

Die Umotina selbst werden wie die befreundeten indianischen Ethnien aus den Früchten wildwachsender Nutzpflanzen geschaffen (zwar bildete bei den Umotina der Anbau von bitterem und süßem Maniok, Mais, verschiedenen Bohnen etc. die Ernährungsgrundlage; ergänzt wurde die Diät aber durch das Sammeln von Wildfrüchten). Und sie werden vom Schöpfer willentlich geschaffen. Die Feindstämme und die Weißen dagegen sind ungeplant und unerwünscht und verweigern außerdem ihrem Schöpfer den Gehorsam. -

Über ganz Südamerika verbreitet ist das Mythologem "Holzgeschnittene Menschen leben", das von Zerries (1973/74) ausführlich behandelt wurde. Zerries (1973/74:418) weist darauf hin, daß die "Art des Baumes und seines Holzes wegen seiner besonderen natürlichen oder ihm zugeschriebenen Eigenschaften bei der fiktiven Entstehung des Menschen ... eine wichtige, z.T. sogar ent-

scheidende Rolle spielen". Bei den hier interessierenden Versionen dieses Mythologems beruhen die unterschiedlichen Eigenschaften von Indianern und Weißen eben auf diesen verschiedenen Eigenschaften des zu ihrer Erschaffung verwendeten Holzes.

So verursachen nach einer Mythe der Arikena Guyanas die jeweiligen Hölzer, aus denen die Menschen entstanden, die Hautfarben:

"Nachdem die beiden sich eingerichtet hatten, sagte Purá zu Mu'rá: 'Geh in den Wald und hol mir genügend Pau d'arco-, Jenipapo- und Marupá-Holz. Mu'rá ging in den Wald und kam mit den Hölzern zurück. 'Hier sind die Hölzer', sagte er.

Nun ging Purá zum Hafen und schnitzte mit seinem großen Messer unter einer Puleira Figuren von Männern und Weibern. Von jeder Nation schnitzte er ein Pärchen (die Stammeltern): die Nationen der Indianer aus Pau d'arco-Holz; die Nationen der Neger aus Jenipapo-Holz; und die Nationen der Weißen aus Marupá-Holz. Anders gefärbte Menschen sind später durch Kreuzung entstanden.

Nachdem Purá all die Figuren geschnitzt hatte, ließ er sie im Schatten der Puleira und ging nach Hause. ...

Als er zu Hause war, hörte er auf einmal ein großes Stimmengewirr im Hafen. Er ging hin und sah viel Volk; die Figuren waren lebendig geworden" (Kruse 1955:407). -

Ähnliche Motive finden sich auch bei den Kaapor (D. Ribeiro 1974:20 f) und Bakairí (Steinen 1886:28; s.a. 1894:379). -

Bei verschiedenen Stämmen Guyanas - Brett gibt leider nicht an welchen - werden die Weißen schon von ihrer Abstammung her als minderwertig betrachtet, denn sie sind aus schlechterem Holz geschnitzt als die Indianer:

"Bei den Stämmen nahe der Küste herrschte früher der Glaube vor, daß der Große Geist, nachdem er Himmel und Erde geschaffen hatte, sich auf einen riesigen Wollbaum an einem Flußufer setzte, und Stücke von der Rinde oder dem Holz abschnitt, die er um sich streute. Die, die das Wasser berührten, wurden zu Fischen, andere flogen in die Luft als Vögel, während wieder andere sich als Landtiere der verschiedenen Arten und endlich als Mensch auf der Erde fortbewegten. Diese sehr alte Legende erfuhr in den letzten drei Jahrhunderten zahlreiche Erweiterungen. Nach der einen entsprang die weiße Rasse dem Aste eines gewissen Baumes, den der Große Schöpfer aufs Wasser warf. - Hierin ist eine kleine Satire verborgen, denn der Baum, von dem der Ast genommen war, besitzt wenig oder keinen Wert" (Brett 1868:376 f).

Versionen dieser Mythe ohne den rezenten Zusatz sind von Schomburgk (1847/48,2: 319) und Martius (1867:645) überliefert worden. -

Aus einem besseren Material als sie selbst sind dagegen die Weißen in der Vorstellung der Xiriâna Guyanas gebildet. Die "Entstehung der verschiedenen Menschenrassen" folgt hier der Schilderung der Erlebnisse der mythischen Zwillinge Omam und Yoão:

"Später schaute Omam herum und sah, daß es keine Menschen gab. 'Ich werde einige Indianer machen müssen', sagte er. 'Ich werde sie aus weißem, harten Holz machen, so daß sie nicht sterben.' Ohne Wissen Omams hatte auch Yoão beschlossen, einige Indianer zu machen, aber er benutzte weiches, dunkles Holz. So war es schließlich Omam, der die weißen Menschen aus hartem Holz und Yoão, der die Indianer aus weichem Holz machte. Und deshalb sterben die Weißen nicht" (Montgomery 1970).

Den Indianern war also von ihrem Kulturheros der bessere Teil zugedacht gewesen, doch seine Absicht wurde durch den jüngeren Bruder vereitelt. Das Motiv der Entstehung der Weißen aus dem härteren Material weist hin auf die Erfahrung der Indianer, daß die Weißen eine höhere individuelle Lebenserwartung besitzen, und daß sie auch als Gruppe, durch ihre große Zahl "unvergänglicher" sind und nicht wie die Indianer vom Aussterben bedroht (vgl. ähnliches Motiv bei den Kuikurú, S. 127 f). -

Ein anderes, im außerandinen Südamerika weniger weit verbreitetes, aber autochthon vorhandenes Mythologem ist die Erschaffung der Menschen aus Erde, Lehm, Ton. Wo die Entstehung der verschiedenen "Menschenrassen" zum Thema der Erzählung wird, sind es verschiedenfarbige Erden, aus denen ihre Vertreter gebildet werden.

In Guayana ist neben dem oben besprochenen Mythologem der Menschenentstehung aus Holz auch das der Erschaffung aus Ton vorhanden (leider ohne genauere Bezeichnung der Ethnie):

"Der Große Geist Makunaima machte eine große Form und aus diesem frischen sauberen Ton stieg der weiße Mann. Nachdem er ein bißchen schmutzig war, wurde der Indianer geformt; dann war der Geist wegen eines Geschäftes für lange Zeit verhindert, und so wurde die Form schwarz und unsauber, und daraus spazierte der Neger" (Alexander 1920:271 nach Boddam-Wetham 1887:317).

Eine ganz ähnliche Begründung für die Unterschiede in den Hautfarben durch das Motiv der zunehmenden Verschmutzung finden wir auch in dem Bademotiv vor, das gerade in Guayana verbreitet ist (vgl. S.130 ff). -

Eine Sonderform des Mythologems "Entstehung des Menschen aus Erde" findet sich bei den Ona von Feuerland, aufgenommen von Gusinde während einer seiner Expeditionen zwischen 1918 und 1924:

"... Kenós war damals ganz allein. Niemand sonst war auf der Erde. Er schaute um sich herum: Er ging an eine feuchte (moorige) Stelle. Hier hob er ein häruwennhos (=Erdklumpen mit Wurzelgeflecht, Rasenbüschel mit anhaftender Erde) heraus, dem er Wasser auspreßte. Damit formte er ein se'es (= genitale masculinum). Dieses legte er auf die Erde hin. Dann hob er einen andern Erdklumpen heraus; diesem drückte er das Wasser ebenfalls aus. Damit bildete er ein asken (= genitale femininum). Dieses legte er neben jenes dort. Kenós ließ nun jene beiden (Gebilde) liegen. Er selbst ging weg von dieser Stelle dort. Während der Nacht vereinigten sich jene beiden Erdklumpen. Daraus entstand (...) einer, genau wie ein Mensch (...): ... das war der erste Ahne! ..."

So geht es weiter, die Erde bevölkert sich.

"Kenós hatte jene beiden Erdgebilde aus feuchter (mooriger) Erde gemacht. Diese waren dunkel, wie auch das (Moor-) Wasser, das er ausgepreßt hatte. Deshalb sind wir Sélk'nam dunkel. Die Koliót sind hell. Später ging Kenós nordwärts in die weite Welt. An irgendeiner Stelle dort formte er ebenfalls zwei Erdklumpen (der gleichen Art). Aber hierfür nahm er weiße Erde, die er am Strand fand. Nachts vereinigten sich jene beiden Erdgebilde, es entstand daraus einer (= eine Person)! So ging es weiter: In jeder Nacht entstand eine neue Person. Aber diese Leute waren weiß, so wie die Erde am Strande. Deshalb sind die Koliót heller als wir. Jetzt gab es Koliót in deren Heimat. Immer zahlreicher wurden die Leute dort im Norden ... Bei uns gab es damals auch viele Leute" (Gusinde 1931:574 f). -

In den Beispielen dieses Kapitels werden gelegentlich Wertungen vorgenommen, Eigenschaften der Weißen abgeleitet aus den Eigenschaften der Materialien, aus denen sie der Ursprungsmythe nach gebildet sind, und diese Eigenschaften werden den Qualitäten der Indianer gegenübergestellt.

Primär sind diese Mythen ätiologisch: Sie erklären die Verschiedenheit der menschlichen Hautfarben mit den Unterschieden in dem Material, das für ihre Schöpfung verwendet worden ist. Hierin überschneidet sich dieses Kapitel mit einem späteren (vgl. S. 126ff), in dem ebenfalls die "Entstehung der Hautfarbe" untersucht werden soll, dort aber nicht in Zusammenhang mit der "Erschaffung der Menschheit", sondern anderen Mythenmotiven.

5.5 Abstammung der Weißen von Tieren oder Tier-Mensch-Verbindungen

Als ein von dem der eigenen Entstehung völlig losgelöstes Thema betrachten andere Ethnologen die mythische Herkunft der Weißen.

Nachkommen eines Stammes von Termiten sind die Weißen nach einer Überlieferung der Kayapó des Xingú-Tocantins-Raumes:

"In der Zeit, als die Indianer am Ufer des großen Wassers lebten, stieß eine Gruppe junger Männer auf einen großen Termitenbau. Er war aus Lehm, und seine außergewöhnliche Größe erregte ihre Aufmerksamkeit. Sie beschoßen ihn mit einigen Pfeilen, und dann durchbohrten sie ihn mit den Speeren.

Aber die Bewohner waren Zauber-Termiten, die sich in ihrer Wut gegen die Verfolger stürzten und sie zur Flucht zwangen. Es gab nichts, wo sie sich hätten verstecken können, außer im Wasser. Die Indianer tauchten unter, und die Termiten folgten ihnen.

Alle Indianer verschwanden, außer einem, der entkam, um die Geschichte zu erzählen.

Viel später kamen die Termiten zurück, aber in Gestalt von weißen Menschen, in Schiffen, bewegt von Segeln, einer Fortentwicklung der Flügel, mit denen die Termiten versehen sind, wenn sie mit den ersten Regengüssen aus dem Boden herausschlüpfen. Unter ihnen gab es Soldaten und Padres" (Banner 1957:66).

Eventuell wurde hier eine autochthone Erzählung über die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Indianern und einem "Stamm von Termitenmenschen" benutzt, um die Abstammung der Weißen zu erklären. Kämpfe zwischen Menschen und Tiermenschen oder Ogern sind ein häufiges Thema der Kayapó-Mythen (vgl. die Mythen bei Dreyfus 1963:179 ff, Métraux 1960:19 ff; s.a. Lukesch 1968: 164 f).

Eine einfache Analogie von äußeren Merkmalen liegt der Klassifizierung der Weißen als ehemalige Termiten zugrunde: Die Flügel erinnern an die Segel, die die Schiffe der Weißen bewegten, und die in ihrem Inneren vielfältig gegliederten Termitenhügel an die gelben Lehmbauten der Siedler mit ihren Unterteilungen in Zimmer und Kammern (vgl. Banner 1957:66).

Vielleicht hat die Mythe ein historisches Ereignis mitverarbeitet: Umherschweifende Kayapó stoßen zufällig auf eine Ansiedlung der ihnen bislang unbekannteren Weißen, greifen sie an und werden von deren überlegenen Waffen vernichtend geschlagen. Ein engerer Kontakt ergibt sich erst viel später.

Die Erzählung als Ganzes spiegelt nach Angaben des Missionars Banner (1957: 66) ein Überlegenheitsgefühl der Kayapó den Weißen gegenüber wider. Letztere sind niedriger Herkunft, von der Erde stammende "Termiten", während die Kayapó selbst "Menschen aus dem Himmel" sind, die gemäß ihrer traditionellen Ursprungsmythe (vgl. auch Lukesch 1962; 1968:21 ff; Dreyfus 1963:167 f) durch ein großes Loch, das ein Jäger auf der Suche nach einem Riesengürteltier gegraben hatte, vom Himmel auf diese Erde gekommen waren.

Abgesehen davon, daß mir dieses Konzept: Himmel = positiv, Erde = negativ, mehr der christlichen Weltanschauung anzugehören scheint (1), steht hinter dem angeblichen Überlegenheitsgefühl keine erfahrbare Wirklichkeit. Und auch in der mytheninternen Realität werden die Indianer von den Weißen, bzw. ihren Termitenahnen, verfolgt und getötet. -

Die Kayapó besitzen auch noch eine andere Mythe über die Herkunft der Weißen. Sie wurde von Dreyfus und Métraux auf einer gemeinsamen Expedition im Jahre 1955 aufgenommen:

"Es war kurz vor dem kurukago-Fest. Alle Männer waren auf der Jagd. Ein Eidechs, pino, näherte sich einer jungen Frau, die mit ihrem Vater und ihrer Mutter im Dorf geblieben war. In der Nacht kam er wieder und kopulierte mit ihr und so auch in den darauf folgenden Nächten. Die Mutter der jungen Frau, die Geräusche hörte, fragte sich, wer mit ihrer Tochter sprach. In der kommenden Nacht schlief sie nicht und lauschte. Sie überzeugte sich, daß jede Nacht ein Mann kam, um mit ihrer Tochter zu schlafen, aber sie vermochte sein Gesicht nicht zu erkennen. Sie stand in der Morgendämmerung auf und versteckte sich beim Eingang. Sie hörte sehr wohl, daß jemand hinausging, aber sie sah niemanden. Sie blickte herum und bemerkte einen Eidechs, der einen Baum hinaufkletterte. Sie verstand nun, daß dies der Geliebte ihrer Tochter war. Sie erzählte dann die Geschichte ihrem Mann, und die beiden beschlossen, den Baum zu verbrennen, um alle Eidechsen, die dort hausten, zu töten. Das Ehepaar schichtete trockenes Holz und trockene Blätter am Fuße des Baumes auf und machte Feuer. Wenn sie mehr Brennmaterial gesammelt hätten, wären alle Eidechsen umgekommen, aber sie waren nicht so klug, und so entkamen einige der Reptilien, als sie auf das Feuer fielen. Sie ließen das Wasser eines kleinen Baches anschwellen, der zu einem großen Fluß wurde. Als die Indianer diesem Fluß folgten, kamen sie zu einem Dorf mit großen Häusern. Hähne krächten. Es war das Dorf der Eidechsen, die in 'Christen' umgewandelt waren.

Die Geliebte des Eidechs war schwanger. Sie kam mit einem Kind nieder, das sich jeden Abend in kleine Eidechsen verwandelte, die bei

(1) Die Kayapó besitzen die Vorstellung von verschiedenen übereinandergeschichteten Welten (vgl. z. B. Zerries 1974 :342), die jedoch nicht mit bestimmten Werten belegt werden.

ihrer Mutter schliefen. Die Eltern der jungen Frau wollten diese Tiere töten, aber als am nächsten Tag der Großvater sie erschlagen wollte, hinderte ihn seine Frau daran und sagte, es sei ein Kind. So schlugen die Großeltern die Eidechsen eines Abends tot. Als die junge Frau erwachte, war nur noch einer übrig. Sie nahm ihn in ihre Arme und weinte. 'Tötet ihn nicht, es ist mein Sohn.' - 'Nein', sagten die Eltern, 'das ist ein Tier'. Man begrub die toten Eidechsen, und die junge Frau ging mit dem Überlebenden fort. Die zwei wurden auch 'Christen' und besaßen viele Äxte" (Dreyfus 1963:191 f; gleicher Text auch bei Métraux 1960:32 f).

Diese Erzählung von der Entstehung der Weißen geht auf das bei Jê- und auch anderen Stämmen häufige Thema von der sexuellen Verbindung einer indianischen Frau mit einem Tier-Mann zurück. In verschiedenen Motiven ähnelt sie einer autochthonen, ebenfalls von Dreyfus und Métraux aufgenommenen Mythe vom Schlangen-Ehemann einer Indianerin:

Die Frau eines Indianers hat einen Liebhaber. Um der Konfrontation mit seinem Rivalen zu entgehen, zieht der Ehemann mit der Frau an einen abgelegenen Ort im Wald. Dort verwandelt er sich in ein Schlangenmonster mit menschlichem Kopf. Der Liebhaber sucht die Frau, sieht den Schlangenmann, ohne selbst gesehen zu werden, und berichtet im Dorf davon. Mit den Männern des Dorfes kehrt er zurück; sie töten den Schlangenmann mit Pfeilen und verbrennen ihn. Die Frau geht ins Dorf zurück.

"Die Frau der Schlange hatte schon einigen kleinen Schlangen das Leben geschenkt, aber als ihre Eltern sie ins Dorf zurückholten, war sie wieder schwanger. Im Dorf gebar sie zahlreiche Schlangen, die die Leute töteten, aus Furcht gebissen zu werden. Die Frau weinte und sagte: 'Wer wird mir nun zu essen geben?' Sie ging hinaus in den Wald, fand ihre Söhne und sagte: 'Die Menschen haben euren Vater getötet. Wenn ihr sie trifft, beißt sie.' Deshalb stechen die Schlangen die Menschen und töten sie" (Dreyfus 1963:173 ff; s.a. Métraux 1960:14 ff).

Betrachten wir uns die obige synkretistische Mythe von der Entstehung der Weißen aus Eidechsen eingehender:

Wieder werden, wie in der Kayapó-Mythe von den Termitenahnen, die Weißen von ihrer Abstammung her mit einem Tier verbunden, und wieder kommt es zu einem Konflikt zwischen Indianern und Tierahnen der Weißen. Doch diesmal ist der Konflikt ausgelöst durch eine private Beziehung und nicht durch eine kollektive Aggression der Indianer gegen die Tierahnen der Weißen.

Eine Indianerin stellt sich durch die Verbindung mit einem Tiermann außerhalb der Normen der Gesellschaft. Ihre Kinder, und damit auch die Weißen, sind Wesen, die nicht hätten existieren sollen, die eine potentielle Gefährdung für die Gemeinschaft darstellen durch Ihre Andersartigkeit (1) oder, wie in der autochthonen Version der Kayapó und der in einem anderen Zusammenhang ausführlicher besprochenen Auké-Mythe der Osttimbira (vgl. S. 186 ff), durch ihre tatsächliche Gefährlichkeit. Die Indianer suchen diese Wesen zu töten, was nur zum Teil gelingt (dieses Motiv steht im Gegensatz zu der Mythe von den Termiten, wo die Indianer zum Opfer der Tiervorfahren werden). Die negativen Auswirkungen der Verfolgung dieser Wesen für die Indianer zeigt sich nicht sofort. Erst nach einiger Zeit stellt man fest, daß die Nachfahren der normwidrigen Beziehung die Christen sind, die die begehrten Kulturgüter besitzen, um die man sich durch die Verfolgung gebracht hat (vgl. S. 186 ff). Vergleicht man die oben zitierte synkretistische Kayapó-Mythe (S. 122f) mit der autochthonen (S. 123), so läßt sich in Bezug auf die Folgen für die Indianer feststellen, daß in der autochthonen Fassung die Indianer durch den Biß der Schlange physischen Schaden erleiden, ein Motiv, das in der synkretistischen Variante zu einer materiellen Benachteiligung der Indianer wird. -

Das Motiv eines verfolgten, wunderbaren Kindes als Stammvater der Weißen findet sich noch weiter entwickelt in der Variante einer anderen Ethnie der Nordwest-Jê-Familie, der Apinayé, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in beständigem Kontakt mit der weißen Zivilisation stehen (vgl. Nimuendajú 1939:3):

"Eine Dorf-Wanton(2) namens Nyimo'go war dick von einem Kind. Eines Tages, als sie im Bach badete, kam der Junge plötzlich aus ihrem Bauch heraus, verwandelte sich in eine Paca (Coelogenys paca) und schwamm herum und spielte bei seiner Mutter im Wasser und ging dann wieder in ihren Körper zurück. Er trieb dies immer wieder über eine lange Zeit. Endlich beschloß er, nie wieder in den Schoß seiner Mutter zurückzukehren.

Wenn Nyimo'go mit den anderen Frauen Süßkartoffeln ausgraben ging,

-
- (1) In einer vergleichbaren Mythe der Warrau wird explizit gesagt, daß das Schlangenkind getötet wurde, weil es ein "Nicht-Indianer" war (vgl. Wilbert 1964:88; s.a. 1970:78 ff).
 - (2) Zum Begriff der Wantons:"Die Canela, Apinayé, Nördlichen Kayapó und Sherente unterscheiden alle eine Klasse von 'Wantons', d.h. jungen Frauen, die sexuelle Verbindungen eingehen ohne eine formale Heirat, und von da an frei mit Männern verkehren. ... Die Wantons werden nicht als Außenseiter betrachtet, jedoch weniger geachtet als keusche Frauen" (Lowie 1946c:492 f).

nahm sie ihren Säugling und legte ihn im Schatten eines Baumes nieder. Da bemerkten die Frauen von ferne, wie der kleine Vanmegapra'na aufrecht stand; aber wenn sie zu ihm hinrannten, war er wieder klein und schwach. Wenn Nyimo'go Wasser holen ging, trug sie ihn in einem Traggürtel; aber sobald das Dorf hinter ihnen war, wuchs der Junge so, daß er ganz allein neben seiner Mutter laufen konnte. Aber bei ihrer Rückkehr wurde er wieder ein zartes Baby in Ihren Armen. Nyimo'gos Bruder haßte den Jungen und wollte, daß sie ihn töte. Sie wollte es nicht tun, denn der Junge sah sehr gut aus. Da machte ihr Bruder ein Loch, in dem er Vanmegapra'na lebendig begrub. Aber um Mitternacht kam er aus seinem Grab, ging zu seiner Mutter und nahm ihre Brust. Am folgenden Morgen erspähte Nyimo'gos Bruder sie mit dem Kind in den Armen und fragte, wie das geschehen konnte. Sie sagte ihm, daß ihr Junge um Mitternacht wiedergekommen sei. Dann führte er sie mit dem Kind an den Rand eines Abgrundes, riß ihr den Jungen weg, trotz ihrer und der Großmutter Tränen, und schleuderte ihn hinab. Aber Vanmegapra'na verwandelte sich in ein trockenes Blatt, das langsam kreisend zur Erde hinunter schwebte. Nyimo'gos Bruder jagte dem Blatt nach, schaute umher, bis er es fand, entzündete ein Feuer und warf es hinein vor den Augen der weinenden Mutter und Großmutter. Alle glaubten nun, Vanmegapra'na sei vom Feuer verzehrt worden.

Aber er erstand aus der Asche in Form eines weißen Mannes wieder auf. Er ging zum Bach und warf Maniokmehl aus einer Kürbisschale gegen die Fische. Da verwandelte sich der schwarze Fisch in einen Neger, die hellen in weiße Menschen. 'Später werdet auch ihr mich verfolgen!' sagte Vanmegapra'na. Er errichtete ein großes Haus und machte alles, was nun in Besitz der Christen ist" (Nimuendajú 1939:167 f).

Der Heros selbst wird hier zum Weißen nach seiner Tötung und Wiederauferstehung. Er erschafft diese und auch die Schwarzen aus Fischen, Tieren also, denen er von seiner Abstammung als Paca her verbunden ist. Verschiedene Elemente der Mythe deuten auf eine Sykretisierung des Helden mit Christus hin, so das Motiv der Wiederauferstehung nach dem Tode und die Aussage "später werdet auch ihr mich verfolgen". (Die Konsequenzen, die sich aus der Verwandlung des Heros in einen Weißen ergeben, werden in Kapitel 6.3, S. 185 ff besprochen werden).-

In diesen Jê-Mythen wird also die fiktive Entstehung der Weißen als ein gänzlich eigenständiges, von der Entstehung der Indianer getrenntes Ereignis angesehen. Die Weißen treten erst in das mythische Geschehen, ein zu einem Zeitpunkt, da die indianische Welt längst etabliert ist und funktioniert. Sie sind auch nicht von Anfang an als Weiße erschaffen wie in den anderen Mythen, sondern existieren ursprünglich als Tiere oder Mischwesen. Während das Motiv der Termitenabstammung in der ersten Kayapó-Mythe noch

vorwiegend explanatorischen Charakter trägt, beinhalten die beiden letzten Erzählungen eine moralische Wertung: Die Weißen sind entstanden aus normwidrigen Verbindungen, sie hätten nicht existieren sollen. Andererseits erscheinen sie den Indianern von ihrer mythischen Abstammung wie von ihren realen Bedingungen her als anziehend, und so suchen die Indianer in Mythe und Wirklichkeit selbst die Begegnung mit ihnen, um ihre wunderbaren Dinge zu erlangen. Hiermit und mit der Verlegung der "Entstehung der Weißen" in eine mythische "Spätzeit" sind diese Erzählungen den historischen Gegebenheiten näher als andere über die Menschwerdung von Indianern und Weißen.

5.6 Die Differenzierung der Hautfarben

Neben dem bereits in einem früheren Kapitel (vgl. S.118 ff) angesprochenen Motiv der Erschaffung von verschiedenfarbigen Menschen aus unterschiedlichen Materialien finden sich bei den südamerikanischen Ethnien noch zahlreiche andere mythische Vorstellungen, wie diese Differenzierung der Hautfarben hatte geschehen können.

Weit verbreitet ist hierbei das Thema "Entstehung der unterschiedlichen Hautfarben durch ein Bad". Es steht in den Mythenzyklen zumeist, wie in der folgenden Erzählung von den Kuikúru des Alto Xingú, in Zusammenhang mit Themen wie "Verteilung der Kulturgüter", "Einrichtung der Institutionen" etc., Themen also, die die Etablierung der heutigen Ordnung auf der Welt durch den Demiurgen betreffen.

Nachdem der Kulturheros der Kuikuru, Avinhocá, die Waffen verteilt hatte, zeigte er den Menschen "eine kleine Lagune und befahl ihnen, dort zu baden. Da die Lagune eine Menge Piranhas, Kaimane, Schlangen etc. enthielt, hatten die Indianer Angst, was Avinhocá sehr verärgerte. Die Indianer machten nur ihre Hände naß und rannten davon, sie an einem Baumstamm zu trocknen. Der Baum erhielt eine weiße Farbe; es ist der pau-de-leite. Ein Tapferer gehorchte Avinhocá und tauchte in die Lagune, und das machte ihn weiß. Das ist der Zivilisierte, der die Feuerwaffe nahm. Gerade rief da ein Baum vom Inneren des Waldes her, und die Indianer antworteten. Avinhocá sagte voraus: 'Der Baum wird eines Tages sterben, und die Indianer werden auch verschwinden.' Ein anderer Ruf war zu hören, diesmal von einem Stein. Der Zi-

vilisierte antwortete, und deshalb werden die Karaïben (Europäer) niemals verschwinden" (Villas Boas 1973:211).

In dieser Mythe finden wir die verschiedensten Motive, die in wechselnden Kombinationen uns auch in den folgenden Erzählungen begegnen werden, vereint: das der Furcht vor dem Baden, das des falsch verstandenen oder falsch beantworteten Rufes, das der Entstehung der Hautfarben und das des Ursprungs des Todes. Betrachten wir die Rolle dieser Motive in ihren ursprünglichen Kontexten. Das "gefürchtete Bad" ist in der Regel eines, das den Menschen vom Demiurgen bereitet wurde, um ihnen die Unsterblichkeit zu verleihen. Doch die Menschen bringen durch ihre Feigheit diesen Plan zum Scheitern. So schildert z. B. eine Mythe der Kamayurá, einer Nachbargruppe der Kuikuru, wie es die Menschen nicht wagen, in den heißen "Jungbrunnen" zu springen, im Gegensatz zu den Schlangen, Spinnen, Schaben etc., die das Risiko auf sich nehmen und jung und neu und, im Falle der Schabe, auch weiß wieder herauskommen (vgl. Münzel 1973a:148 f).

Diese Tiere, die aufgrund ihrer Häutungen für unsterblich gehalten werden, dienen in der synkretistischen Kuikuru-Mythe, anders als in der autochthonen Kamayurá-Mythe, nicht mehr dazu, eine Opposition herzustellen zwischen ihrer Unsterblichkeit und der Sterblichkeit der Menschen, sondern sie werden gesehen als die Ursache für die Ängstlichkeit der Indianer, für ihr Versagen bei der Prüfung durch den Heros. Die Opposition ist nun nicht mehr zwischen dem Mut der Schlange und der Zaghaftheit der Indianer; den Platz der Schlange nimmt in der Kuikuru-Mythe der Weiße ein. Er erweist sich als tapfer, er beantwortet auch den Ruf richtig, der über die Unsterblichkeit entscheidet, den Ruf der Steine. Dieses Motiv ist einerseits der autochthonen Mythologie verbunden - Kwat und Yaû, die Kulturheroen der Kamayurá, sind als unsterbliche Steine konzipiert - andererseits gibt es die Vorstellungen der Xingú-Indianer von den Weißen wieder. Diese sind "als längerlebiger und mächtiger bekannt", gelten aber auch, entsprechend der Eigenschaften des ihnen zugeordneten Steines, als weniger lebendig (vgl. Münzel 1973a:76, Anm. 167; s.a. 1971:222). Die Indianer, die dem Ruf des Baumes antworten, sind wie dieser vergänglicher, aber auch lebendiger (vgl. auch Münzel 1973a:149).

Das Motiv des unsterblich machenden Bades ist auch noch in einer anderen

Erzählung der Kamayurá enthalten (vgl. Münzel 1973a:88). Hier springt neben Schlangen und Grillen auch ein Mensch in den Kessel mit dem kochenden Wasser, bzw. er wird durch seinen böartigen Bruder hineingestoßen und wird dadurch zum Medizinmann (Münzel 1973a, Anm. 207; vgl. auch 120 ff). -

Das Motiv des "weißwaschenden" Bades findet sich ebenfalls in dem Mythenzyklus der Tukano um Yepá Huáke (vgl. S. 34 ff; 63 ff):

"... Und Yepá Huáke gab Befehl, daß alle, Weiße und Tukano, sich in Diaojpekodijtára badeten. Und dort, in Diaojpekodijtára, kamen einige Wasserschlangen hervor, und alle Arten von Nattern und alle Arten von wilden Tieren. Und Yepá Huáke sagte, es solle in Diaojpekodijtára jene Gruppe baden, die mehr Macht habe. Und Yepá Huáke sagte, es sollten zuerst die Tukano baden, aber die Tukano wollten nicht baden aus Angst vor den Bestien, die es in Diaojpekodijtára gab. Dann befahl Yepá Huáke den Weißen, daß sie sich in Diaojpekodijtára badeten. Und alle Weißen badeten, ohne Angst zu haben. Und von da an blieben alle Tukano unter der Herrschaft der Weißen, denn wegen der verdammt Angst vor den Bestien, die es in Diaojpekodijtára gab, badeten die Tukano nicht, und die Weißen gewannen. Und bevor sie in Diaojpekodijtára gebadet hatten, waren die Weißen von der gleichen Farbe wie die Tukano, aber nach dem Bad in Diaojpekodijtára wurden sie weiß. Und die Tukano sahen, daß die Weißen schon badeten, und so benetzten die Tukano die Handflächen, das Gesicht und die Fußsohlen, und deshalb sind alle diese Stellen des Körpers der Tukano weiß ..." (Fulop 1954:113).

Wieder sind die Indianer die Ängstlichen, die Weißen die Tapferen. Doch während die Kuikúru die Folgen ihres urzeitlichen Versagens beschränkt hatten auf natürliche Phänomene, die vom Menschen nicht beeinflussbar sind (Tod, Hautfarbe), sehen die Tukano ihre gesamte koloniale Situation in Abhängigkeit von dem Fehlverhalten der Vorväter.

Einst hatte - wie aus vorangegangenen Abschnitten des Zyklus ersichtlich war (vgl. Fulop 1954:105 ff) - die Herrschaft bei den Tukano gelegen. Doch als es darum ging, den tatsächlich Mächtigeren festzustellen, versagten die Indianer. Seither ist politische Macht mit der weißen Hautfarbe verbunden, in der Mythe wie in der Realität.

Diese von den Kuikúru so verschiedene Interpretation eines gleichen Themas liegt in der unterschiedlichen Geschichte des Kontakts mit den Weißen begründet. Die Kuikúru des Xingú-Reservats waren nie annähernd ähnlichen Pressionen ausgesetzt wie die Tukano, deren Gebiet seit dem 16. Jahrhundert okku-

piert wurde und die vor allem unter den Auswirkungen des Rubberbooms in der 2. Hälfte des 19. und Anfang unseres Jahrhunderts zu leiden hatten. -

Das Motiv des Rufes findet sich, direkt auf das Baden bezogen, bei den Mundurukú des Tapajóz-Madeira-Areales wieder. Die Erzählung gehört dem Zyklus christlich beeinflusster Ursprungsmythen an und folgt direkt dem Thema "Verstoß gegen das göttliche Gebot, Früchte zu essen" (vgl. S. 55ff):

"Jetzt kam Karusakaybe. Singend kam er heran. Das war so seine Art. Aus der Ferne rief er: 'Ad-awn, wach auf und nimm ein Bad, damit deine Haut schön weiß werde. Iß aber vorher etwas, damit du und deine Nachkommen immer gute Zähne haben.' Ad'awn wurde nicht wach. Karusakaybe kam näher und rief noch einmal. Ad'awn schlief weiter. Karusakaybe kam noch näher und rief zum dritten Male. Aber Ad'awn wurde nicht wach ...

Unterdessen waren die Barasheréu (Brasilianer) wach geworden. Sie gingen baden und kamen mit schöner weißer Haut aus dem Wasser. Nun erwachte Ad'awn und ging baden. Mit gelber Hautfarbe stieg er aus dem Wasser, das wegen der Baderei der Brasilianer bereits schmutzig geworden war. Nach ihm badeten noch die Neger, die mit einer schwarzen Haut aus dem ganz schmutzig gewordenen Wasser kamen" (Kruse 1952: 1010).

Auch in dieser Erzählung ist wieder eine Verbindung zu dem Mythologem über das Bad der Unsterblichkeit zu erkennen, vor allem, wenn man eine weitere von Kruse aufgenommene, mir leider nur in der Zusammenstellung von Kempf zugängliche Variante hinzuzieht:

"Karu-sakaibê stieg vom Himmel herab und rief Adyau. Dieser antwortete nicht, denn er schlief. Karu-sakaibê rief ein anderes, ein drittes Mal. Adyau antwortete nicht. Eine Schlange antwortete an seiner Stelle. Karu-sakaibê sagte: 'Adyau, geh baden!' Und er ging fort. Als Adyau aufwachte, sagte ihm die Schlange alles, was Karu-sakaibê von ihm wollte. Adyau ging baden; er kam ganz weiß aus dem Bad. Sogleich kam ein anderer; er kam braun aus dem Bad. Ein dritter wurde fast schwarz, und der letzte, der badete, wurde ganz schwarz, denn das Wasser war schon ziemlich schmutzig" (Kruse 1934:29; zit. in Kempf 1945:262).

Trotz offensichtlicher christlicher Beeinflußung auch dieser Variante, erkennbar vor allem am Namen Adams, ist die Schlange nicht, wie Kempf (1945: 262) meint, aus der Bibel herzuleiten. Vielmehr ist sie ein Indiz für die Verbindung dieser Erzählung mit dem autochthonen indianischen Thema vom Unsterblichkeit verleihenden Bad. Die sich stets häutende Schlange überwindet

den Tod, weil sie dem Ruf des Schöpfers folgt. Doch dieses Motiv scheint in obiger Variante schon vergessen. Das Nicht-Befolgen des Rufes durch die Menschen hat für sie hier keinerlei negative Wirkungen, Adyau, die Hauptperson, wird ja weiß. In der Fassung von 1952 dagegen bildet die Reaktion auf den Ruf die Ursache für die physischen und die davon abhängigen kulturellen Unterschiede zwischen den Menschen. In der früheren Fassung wird also lediglich konstatiert, daß es durch ihre Hautfarben unterschiedene Gruppen von Menschen gibt. In der späteren jedoch wird gewertet, die Weißen sind wacher und schneller als die Indianer, obwohl sie vom Heros nicht begünstigt sind.

Vergleicht man die beiden Mundurukú-Fassungen in Hinblick auf die Person des Adyau, so ist festzustellen, daß in der älteren (1934) Adyau noch den Weißen repräsentiert, während in der jüngeren (1952) aus der biblischen Gestalt ein Urvater der Mundurukú geworden ist. -

Eine Verbindung des Bademotivs mit dem in der autochthonen Mythologie weit verbreiteten Mythologem vom Ursprung der Farben der Tiere, insbesondere der Vögel als farbenprächtigster aller Tiere, wird in einer Erzählung der Galibi eingegangen (1):

"Was die Farben anbelangt, so bereitet sie Gott in vier Kesseln, je einem mit Rot, Weiß, Schwarz und Grau. Dann läßt er Menschen und Tiere ein, je nach ihrer Wahl hineinzutauchen. Aber die Beteiligten tauchen zuerst die Zehe ein, um zu wissen, ob es heiß ist. Schließlich taucht der Flamingo seinen Körper in das Rot, mit Ausnahme der Spitze seines Schnabels; der Tococo auch, aber der geht gleich darauf ins Grau. Der Indianer folgt beruhigt dem Beispiel des Flamingos. Währenddessen tauchen ein Affe, der Seidenaffe und der Teufelsvogel in den Kessel mit Schwarz, sie schwimmen herum und kommen dann schwarz heraus. Der Schwarze fürchtet sich nicht mehr und macht das gleiche. Der rote Affe badet im Rot und wendet sich dann dem Schwarz zu. Der Sapa-jon macht das gleiche, aber taucht dann seinen Körper ins Grau. Der Silberreiher oder 'Große Weiße' taucht ins Weiß; der weiße Mann folgt ihm, aber der Vogel hat die ganze schöne Farbe genommen, so daß der Mensch nicht völlig weiß ist. An jenem Tag holen sich die Geschöpfe ihre Farben" (Delawarde 1967:375).

Eine der zahlreichen autochthonen Varianten dieser Mythe, die vor allem in Guayana bekannt sind, schildert wie Menschen und Vögel vereint eine mörderische Wasserschlange, die mit dem Regenbogen identifiziert wird, töten.

(1) Sie wurde 1941 in Conachi am Ufer des Mana aufgenommen.

Die Vögel entführen die Schlange durch die Luft, berauben die Menschen ihres Anteils an der Beute und teilen dann die in allen Farben schillernde Haut untereinander auf. Seither leuchten sie in vielen bunten Farben (Roth 1915:225 f nach Brett; weitere Varianten bei Koch-Grünberg 1924:292 f; Zerries 1954:37 ff; Lévi-Strauss 1976 : 388 ff).

Andere Elemente der Mythe verweisen auf das Mythologem "Bad zur Erlangung der Unsterblichkeit", wie das das Bad bereitende Höhere Wesen und das Motiv der anfänglichen Angst, des nur zögernden Eintauchens in die Flüssigkeit. Diesmal ist der Indianer der erste unter den Menschen, der das Wagnis unternimmt. Ein Hinweis darauf, daß die Galibi keine Minderwertigkeit mit ihrer Hautfarbe verbunden sehen. Und sie relativieren auch die Farbe der Weißen, so strahlend ist ihr Weiß nun auch wieder nicht; ein Vogel, der Silberreiher, war schneller als sie. Es bleibt ihnen nur ein kleiner Rest der schönen Farbe. -

Mangelndes Vertrauen, wie in mehreren Mythen mit dem Bademotiv, ist auch in einer Erzählung der Mataka ausschlaggebend für die dunklere Farbe der Indianer:

"Ein grüner Frosch (hanatáx) kam aus dem Wasser, um seine Haut zu wechseln. Er traf einen Indianer und schlug ihm vor, mit ihm Häute zu tauschen. Der Indianer mißtraute dem Frosch und wollte sein Angebot nicht annehmen. Einige andere Indianer kamen vorbei und tauschten die Häute mit dem Frosch und wurden weiß. Ihre Häute waren so weiß wie die Haut von einem Deutschen und sie waren es, weil sie dem Frosch vertraut hatten. Der erste Indianer und seine Freunde hatten Angst, ihre Haut mit dem Frosch zu tauschen, und so blieben sie dunkel" (Métraux 1939:60). -

Die Witoto Amazoniens dagegen sehen die jeweilige Hautfarbe als eine direkte Folge der Ernährung an:

"Wir sind von dunkler Farbe. Wir essen Juka, Canguche und die Früchte der Milpeso-Bäume. Daher sind wir dunkel. Ihr aber eßt Mais und Reis, daher seid ihr weiß. Ihr trinkt die Milch der Kühe, daher seid ihr weiß. Wir essen Früchte, daher sind wir dunkel" (Preuss 1921/23: 624). -

Andere Ethnien erklären die Unterschiede mit der unterschiedlichen Abstammung des Menschen (vgl. Kap. 5.3).

So erhielt der spanische Ingenieur Azara, der in den Jahren 1781-1801 im Gran Chaco weilte, hier zunächst eine Grenzkommision leitete und später ausgedehnte Reisen unternahm, von den Payaguá folgende Auskunft:

"Unser Urvater war der Fisch, den wir Pacu nennen; der eurige der Fisch, den ihr Goldfisch nennt; und der Vater der Guarany's war eine Kröte. Daher seid ihr von hellerer Farbe als wir, der einzige Vorteil, welchen ihr vor uns habt, denn wir übertreffen euch in anderen Stücken, und darum sind die Guarany's lächerlich und verächtlich wie die Kröten" (Azara 1810:94).

Eine mythische Abstammung von Fischen ist bei diesem, auf ein Leben auf den Flüssen Paraguay und Paraná hin orientierten Stamm von Fischern und Flußpiraten leicht verständlich. Auch das Jenseits der Payaguá ist als aquatische Welt konzipiert, liegt "unter den Wasserpflanzen", wo die Geister der Toten "sich von Fisch und Yacarres nährten" (Azara 1810,2:94). Die Verstorbenen wurden auch nie auf dem festen Land, sondern auf kleinen Inseln im Fluß begraben (vgl. Rengger 1835:140 f).

Die Pacús, von denen sich die Payaguá selbst herleiten, sind laut der "Naturgeschichte des Gran Chaco..." des Jesuiten Jolís (1972:243) die besten Speisefische der Chaco-Flüsse; ihre Farbe ist dunkel. Helle, goldschimmernde Schuppen und weißes Fleisch dagegen besitzt der "Goldfisch", der Ahne der Weißen, der Dorado (Jolís 1972:241). Daß die Weißen gerade mit diesem Fisch verbunden werden, ist vielleicht nicht allein von ihrer physischen Erscheinung hergeleitet, mag auch ihren Hunger nach Gold charakterisieren. Helle Farbe wird, wie so oft, als Vorzug bewertet. Doch ist sie in der Auffassung dieser Guaikurú-Gruppe der einzige Vorzug der Weißen. Die Payaguá zeigen hier eine durchaus positive Selbsteinschätzung den Weissen gegenüber, denen dieser kriegerische Stamm über lange Zeit hinweg große Verluste zugefügt hatte, und von denen er sich bis zu seiner physischen Vernichtung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hatte unabhängig halten können (vgl. Max Schmidt 1949). -

Die hier vorgestellten Mythen über den Ursprung der verschiedenen Hautfarben besitzen recht unterschiedliche Aussagen:

Einige Beispiele sind reine Ätiologien, die sich darauf beschränken zu beschreiben, wie die Menschen zu ihren jeweiligen Hautfarben gekommen sind (Witoto, Galibí). Andere Mythen besitzen neben diesen explanatorischen auch wertende Motive.

So beneiden die Payaguá die Weißen um ihre helle Haut, besitzen aber andererseits noch ein intaktes Selbstwertgefühl und halten sich in allen Aspekten mit Ausnahme der Hautfarbe den Weißen überlegen. Die Galibí stehen zu ihrer Farbe, relativieren das Weiß der Weißen. In anderen Mythen dagegen üben die Indianer Selbstkritik. Sie hätten ja gerne eine weiße Haut und die ihr verbundenen Vorteile für sich gehabt, und dies hätte ihnen auch (bei Mundurukú und Tukano) von ihrem Heros her zugestanden. Aber sie haben versagt und nun das Nachsehen.

Die Mundurukú übernehmen hier vielleicht auch Vorurteile, die die nationale Bevölkerung ihnen gegenüber hegt: Die Indianer sind verschlafen, träge, die Weißen dagegen wach und aktiv.

Angst ist nach der Vorstellung mehrerer Ethnien der Grund, warum die weiße Hautfarbe für die Indianer verloren ging: Die Mataka haben sich nicht getraut, ihre Haut mit einer häßlichen Kröte zu tauschen. Kuikúru und Tukano wagten nicht, in einer mit wilden Bestien und Ungeziefer gefüllten Lagune zu baden. Mutiger sind die Weißen, und ihnen gebührt deshalb (wie in der Tukano-Version) die politische Herrschaft, die ursprünglich in Händen der Indianer lag.

Helle Hautfarbe gilt auch, unabhängig vom Vergleich mit den Weißen, als schöner, vorteilhafter, wie eine Mythe der Osttimbira aus dem Zyklus um Sonne und Mond belegt:

Nach verschiedenen Abenteuern, die die beiden Kameraden Sonne und Mond bestehen, und bei denen Mond stets den Kürzeren zieht, gehen die beiden "baden in einem Fließchen. Sonne sprang zuerst hinein, Kopf über Fuß, und als er auftauchte, kam ein stattlicher junger Mann mit schönem, hellem (im Original "fair") Teint mit ihm. Sofort versuchte der Mond ein Gleiches zu tun, aber der Junge, der neben ihm erschien, war häßlich und schwarz. Wieder sprang Sonne hinein und brachte ein hübsches Mädchen herauf, während das von Mond schielte. So trieben es die beiden eine lange Zeit. Deshalb gibt es gutaussehende und häßliche Menschen, wohlgebaute und solche mit körperlichen Gebrechen" (Nimuendajú 1946:244).

Und in einem anderen Typus von Erzählungen wird durch den Zauber einer Sternenfrau aus einem häßlichen ein schöner hellhäutiger Mann (vgl. z. B. Chulupí nach Tomasini 1969/70:439; u.a.).

Eventuell steht dieses Phänomen der Wertschätzung der Hellhäutigkeit und damit auch der Weißen in Verbindung mit der Vorstellung vieler Stammesgesellschaften, daß Geister, vor allem Ahnengeister, eine weiße Farbe besitzen. Andererseits sind auch zahlreiche Fälle von hellhäutigen Indianern belegt (vgl. z. B. Koch-Grünberg 1923:328) und Personen mit einer besonderen Position, z. B. solche, die aus sozioreligiösen Gründen einer zeitweiligen Seklusion unterliegen, weisen tatsächlich eine hellere Hautfarbe auf.

5.7 Die Differenzierung der Sprachen

Ein weiteres Kriterium zur Unterscheidung der Ethnien, das eine Gestaltung in der Mythologie fand, ist das der Sprache.

Zwei voneinander stark divergierende Erklärungen, wie es zur Verwirrung der Sprachen kam, sind von den Kayuá bekannt.

Die erste wurde durch Schaden im Jahre 1947 am Indianerposten von Icatu aufgenommen:

"... Dann befahl Sonne, daß alle die Sprachen wechselten. Zunächst war die einzige Sprache Kayuá. Später befahl er eine Süßspeise aus Papaya zu machen, um alle Sprachen zu ändern. Er machte eine rot, eine andere weiß, eine dritte grün. Nur drei Nationen lutschten die weiße: Kayuá, Guaraní, Paraguayer. Deshalb verstehen sich diese drei. Der Kaingang lutschte die rote; Nhandervucu sagte zum Kaingang: Du

lutscht nicht diese rote; du wechselst deine Sprache. Deshalb verstehen wir die Sprache der Kaingang nicht. Nhandervuçu sagte zum Häuptling der Tereno: Lutsche nicht die grüne. Der Tereno sagte: Ich möchte die grünste und süßeste lutschen. Da befahl ihm Nhandervuçu zu sprechen, und niemand verstand mehr seine Sprache. Der Tereno hatte schon die Sprache gewechselt. Der Häuptling der Brasilianer sagte: Ich möchte nicht die weiße lutschen, ich will die schwarze lutschen, die die süßeste sein soll. Nhandervuçu sagte zu ihm: Du sollst nicht die schwarze lutschen, denn dann wirst du deine Sprache verlieren und anders sprechen. Und deshalb spricht der Brasilianer anders ..." (Schaden 1947:109).

Dieser heiteren Ätiologie, die an die Mythen über die Differenzierung der Hautfarben erinnert, steht eine etwas grausame Version, aufgenommen am Indianerposten Francisco Horta, gegenüber:

"Nhande-Rú-Vussú hat eine Tochter, die man Tupa-Sý nennt. Sie wurde von Mbaé-Yara (Herr der Dinge) geraubt und geheiratet. Der Ehe entsprangen viele Kinder. Mbaé-Yara, auch Mbaé-Rú (Vater der Dinge) genannt, ist der Schöpfer der Nationen. Er hat sie auf folgende Weise geschaffen: Einen seiner Söhne schlug er so heftig, daß sich ihm die Zunge verrenkte, und er anfing, portugiesisch zu sprechen; er wurde zum Ahnherrn der Brasilianer. Hierauf schlug Mbaé-Yara seinen zweiten Sohn ebenso, und dieser begann, spanisch zu reden, und wurde somit Ahnherr der Argentinier und aller Völker, die spanisch sprechen. Auf gleiche Weise behandelte er alle seine Söhne, und so entstanden die verschiedenen Sprachen und die verschiedenen Nationen. Nur mit dem jüngsten Sohn verhielt es sich anders: Trotz grausamer Schläge verrenkte er seine Zunge nicht, und so wurde er der Ahnherr der Paraguayer, deren Sprache Guaraní ist. Auch Mbaé-Yara ist göttlich; aber all sein Schmuck ist aus Eisen. -" (Hanke 1956a:229).

Die Söhne des Heros reagieren auf die Brutalität ihres Vaters, indem sie die Kommunikation mit ihm unterbinden: Sie wechseln ihre Sprache. Lediglich der jüngste, der Ahnherr aller guaraní-sprachigen Völker, erträgt die Schläge, was vielleicht als Anspielung zu werten ist auf die Mißhandlungen, die die Indianer vonseiten der Weißen erdulden müssen.

Wahrscheinlich sind diese beiden Erzählungen Neubildungen, die Existenz entsprechender Motive in der traditionellen Mythologie ist m.W. nicht bekannt. -

Stark dem autochthonen mythologischen Schema verhaftet ist dagegen die Mythe der tupi-sprachigen Xipáya des Tapajós-Madeira-Raumes:

"Am Anfang gab es nur eine Sprache, die den Christen und allen Indianern gemeinsam war. Ein Piawá (1) benachrichtigte die Shipaia, es werde des Nachts ein Dämon vorbeikommen, sie sollten bis zu seiner Ankunft wach bleiben und dann mit ihm sprechen. Die Indianer kümmerten sich aber nicht um den Rat und schliefen ein. Als der Dämon kam und rief, waren nur die Christen wach, sie begrüßten ihn und sprachen mit ihm. Die Indianer aber verstanden am anderen Morgen die Sprache der Christen nicht mehr, zum großen Verdruß des Piawá" (Nimuendajú 1921/22:386).

Dieses Motiv des verschlafenen Rufes begegnete uns schon bei den den Xipáya verwandten Mundurukú, dort in Zusammenhang mit der Differenzierung der Hautfarbe (vgl. S. 129f). Beide Male kommen die Weißen den Indianern zuvor, enttäuschen letztere die Erwartungen des Rufenden. -

Auch in der Vorstellung der Warrau des Orinoko-Deltas spielt dieses Motiv des Rufens eine wichtige Rolle:

"Gott schuf zuerst den Indianer, dann den Kreolen. Nachdem er den einen und den anderen erschaffen hatte, rief er den Indianer, indem er die Sprache des Guacamayo benutzte, aber der Indianer verstand sie nicht. Er rief ihn, indem er die Sprache von verschiedenen anderen Vögeln benutzte, und der Indianer verstand sie wieder nicht. Schließlich rief er ihn in der Sprache des Loro, und das verstand der Warrau. Dann sprach er zum Kreolen und benutzte die Sprache des Guacamayo, und der Kreole verstand sie; er sprach ihn in der Sprache verschiedener anderer Vögel an, und der Kreole verstand sie alle. Daher kommt die Verschiedenheit der Sprachen. Da wandte sich Gott an den Indianer und sagte: Du hast dich schlecht verhalten. Du bist als erster geboren und verstehst nur eine Sprache. Dein Bruder, der Kreole, dagegen kam später als du und weiß mehr. ..."
Es folgt die Verteilung der Kulturgüter (Barral 1960:339 f).

Diese Erzählung wird nach Barral (1960:340) häufig vorgetragen (2).

Das Motiv der Vielsprachigkeit des Kreolen muß sich nicht unbedingt auf die Sprachkenntnisse des einzelnen Individuums beziehen, sondern kann auch die unterschiedlichen Sprachen der Fremden meinen.

Wieder enttäuschen die Indianer ihren Heros, die Weißen entpuppen sich als die Klügeren. Doch dieses Motiv, das uns auch schon in anderen Mythen der vergangenen Kapitel beschäftigte, ist nicht, wie man zunächst vermuten möchte, dem Konflikt zwischen Indianern und Weißen entsprungen als Ausdruck

(1) Piawá ist ein Mediziner der Urzeit

(2) Der Kapuzinermissionar Barral wirkte seit 1932 insgesamt 27 Jahre im Orinokodelta, davon 11 Jahre bei den Warrau von Guayo.

der real erlebten Unterlegenheit der Indianer. Vielmehr wird ein traditioneller Topos verwendet, um eine neue Situation zu umschreiben. Auch in autochthonen Mythen enttäuschen die Indianer die Erwartungen ihres Heros, können seinen Prüfungen nicht standhalten. Dies wird vor allem in den schon erwähnten Mythen über den Ursprung der Sterblichkeit des Menschen deutlich (vgl. S. 126 ff; s.a. Münzel 1971:219).

5.8 Zusammenfassung

So unterschiedlich wie die Art und Weise der mythischen Herkunft der Weißen in den indianischen Anthropogonien konzipiert ist, so verschieden sind auch die Botschaften, die die einzelnen Mythen enthalten.

Zum Teil wird der Weiße als neues Element der umgebenden Welt in die Mythologie integriert, ohne daß eine Wertung dieses neuen Elementes vonseiten der Indianer erfolgte. Sein Erscheinen wird lediglich konstatiert und beschrieben, so wie man auch das Vorhandensein fremder indianischer Stämme oder die natürliche Umwelt beschreibt. Kriterien der Differenzierung zwischen Indianern und Weißen werden zwar angegeben, doch man bewegt sich völlig im traditionellen Rahmen; man grenzt sich von den Weißen ab, so wie man sich auch von fremden indianischen Gruppen abgrenzt.

Derartige Unterscheidungskriterien sind Bemalung (Mundurukú), geographische Lokalisation (Yekuana, Aparai und Wajana), demographische Faktoren (Waiwai), Zeit der Entstehung (Kagabá, Paresí), Hautfarbe (Arikena, Ona, Galibí), Sprache (Xipáia, Kayuá).

Andere Mythen stellen Indianer und Weiße in Opposition; sie messen die indianische Kultur an der fremden.

Hierbei weisen die Anthropogonien der Payaguá und der Kariben (nach Brett) auf eine sehr positive Selbsteinschätzung hin. In beiden Fällen empfinden sich die Indianer den Weißen überlegen. Beide Beispiele sind jedoch älteren Berichten entnommen, stammen aus einer Zeit, da in den betreffenden Gebieten die weiße Besiedlung erst anfang zu expandieren, die Indianer sich noch meist erfolgreich gegen die Eindringlinge zur Wehr setzen konnten.

Die Zahl derartiger Beispiele ist gering. Häufiger wird die Realität, nämlich die in der Gegenwart erlebte koloniale Situation, erklärt mittels Vorgängen in der mythischen Urzeit. So ist die Vorherrschaft der Weißen z.T. schon determiniert durch die dominante Position ihrer Schöpfer (Mbayá, Guarayo), oder sie wird gesehen als die Folge des besseren, unvergänglicheren Materials, aus dem die Weißen gebildet wurden (Xiriãna). Oder sie wird begründet durch ein Versagen der Indianer in der Urzeit: Sie verschlagen den Ruf des Heros (Mundurukú), zeigen Angst in einer entscheidenden Situation (Tukano, Matakó).

Wieder andere Mythen bleiben nicht bei dieser resignativen Haltung stehen, sondern sie nehmen eine abwehrende Position ein gegenüber der weißen Gesellschaft. Deren Mitglieder werden nicht mehr bewundert, beneidet, vielmehr werden sie zu abnormen Kreaturen, zu Wesen, die eigentlich nicht hätten sein dürfen, degradiert. Sie sind einer normwidrigen sexuellen Verbindung entsprungen, sind Außenseiter, "Nicht-Indianer" (Kayapó, Apinayé), sind vom Schöpfer nicht geplant und nicht erwünscht, einer wilden Wucherung seines Körpers entwachsen (Umotina), entstehen, ebenfalls vom Schöpfer nicht gewollt, aus bösen Geistern (Machiguenga).

In diesen Topoi zeigen die Indianer eine ganz ähnliche Vorstellung von den Weißen, wie diese sie nur zu häufig auch heute noch ihnen gegenüber hegen: Der jeweils Fremde wird als außerhalb der menschlichen Gesellschaft stehend betrachtet, wird zum Barbaren, zum Untermenschen abgewertet.

Ich möchte dieses Kapitel mit einer sehr anschaulichen Schilderung der Schwierigkeiten abschließen, welche die Eingliederung der Weißen in das indianische Weltbild oftmals bereitet, am Beispiel der Tuparí:

"Niemand wird vermuten, daß das Zusammentreffen mit den Zivilisierten, beginnend mit periodischen Verbindungen zu Brasilianern und Bolivianern bis zu sporadischen Kontakten mit Deutschen, Argentinern und nun sogar einem Schweizer, dem Stamm Schwierigkeiten dogmatischer Natur gebracht hat, und daß meine gutgemeinten Unterweisungen in Geographie die Schamanen in arge Verlegenheit versetzt haben ...

Der Häuptling und oberste Mediziner, Waitó, zeigte mehr Interesse als die übrigen, und er verstand besser als die anderen, in welcher Weise etwa die Menschheit auf der Erde sich verteilte. ...

Er hatte angefangen, auch mir Lehren zu erteilen, nicht nur über die ver-

schiedenen Themen der Theologie, sondern auch über die Geschichte des Menschengeschlechtes, die er als Hüter der Traditionen und Sitten des Stammes gelernt hatte und verpflichtet war weiterzugeben. Und es stellte sich heraus, daß es unter den Glaubensvorstellungen des Stammes grundsätzlich zwei Lehren gab, die sich nur sehr schwer, wenn überhaupt, mit der Ankunft oder der bloßen Existenz der "Zivilisierten" in Übereinklang bringen ließen.

Erstens glauben die Tuparí, daß die ganze Menschheit, d.h. die verschiedenen benachbarten Stämme und schließlich und endlich auch die jüngst "entdeckten" Stämme, die Brasilianer, Bolivianer und Soldaten, ihren Ursprung an dem Ort haben, wo sie leben oder gelebt hatten, seit dem Auftreten der ersten Menschen. Und zweitens sind sie überzeugt, daß ihre Medizinmänner im Zustand der Trance während der magischen Sitzungen und in ihren Träumen fähig sind, die ganze Welt zu durchstreifen, von einem Ende der Erde zum anderen. Nun, wie war es möglich, daß Menschen einer solch großen Zahl und von unterschiedlichem Ansehen und Gebräuchen existiert hatten, ohne daß es ihre Schamanen vermutet hätten, deren Seelen doch bis zum Himmel vordrangen, bis zu den unterirdischen Reichen und den Wohnstätten der Toten? Und das Radio, dessen Funktion ich ihnen, wenigstens was Ziele und Auswirkungen anbelangt, erklärte, war ein anderer Beweis für die Existenz von Ländern und "Stämmen", die die weisen Schamanen nicht fähig gewesen waren zu entdecken. Folglich war die erste Ankunft der Weißen und Schwarzen wie die Tatsache, daß sie fortgesetzt von bislang unbekanntem Völkern sprachen, für die Medizinmänner und ihre Anhänger schockierender noch als die Entdeckungen des Copernicus und Galilei für deren desorientierte Zeitgenossen. Wie konnten die Schamanen ihren Gläubigen gegenüber begründen, daß sie nicht zuvor schon eine derartig gewichtige Angelegenheit entdeckt hatten anlässlich einer ihrer mysteriösen Reisen durch das Universum? Nie hat mir Waitó erzählt, welche Erklärungen die Weisen improvisierten in derartig gefährlichen Augenblicken.... (Caspar 1952:148).

6.0 Die mythische Begründung für die Ungleichheit der Kulturen

Bei den bisher besprochenen Mythen waren die die Indianer von den Weißen differenzierenden Kriterien stets auf den Menschen selbst bezogen. Es waren seine unterschiedlichen physischen und psychischen Charakteristika, seine ungleichen Kommunikationsmittel etc. Im folgenden Abschnitt wenden wir uns ab von der Betrachtung des Menschen in den indianischen Mythen und hin zu seinen Produkten.

"Ursprung und Verteilung der Kulturgüter" ist ein Themenkomplex, der im autochthonen Südamerika mit einem großen Reichtum an Varianten gestaltet worden ist. Im folgenden sollen nun die Vorstellungen untersucht werden, die auf die Güter der Weißen gerichtet sind. Die hier eingeführte Untergliederung in "Ursprung" und "Verteilung" der Kulturgüter erfolgte mehr aus arbeitstechnischen denn aus mythenimmanenten Gründen, um eine bessere Übersichtbarkeit der Phänomene zu ermöglichen:

- Im Kapitel "Ursprung der Kulturgüter" sollen jene Mythen besprochen werden, die schildern, auf welche Weise die Indianer zu den Gütern der westlichen Zivilisation gelangt sind.
- Das Kapitel "Verteilung der Kulturgüter" untersucht jene Mythen, die über die unterschiedliche Verteilung der Güter zwischen Indianern und Weißen berichten.

6.1 Der Ursprung der neuen Kulturgüter

Das Thema "Ursprung der Kulturgüter" hat in der autochthonen südamerikanischen Mythologie meist die Herkunft bzw. den Erwerb der Nutzpflanzen oder des Feuers durch die Menschen zum Gegenstand. In den beeinflussten Mythen dagegen geht es vorwiegend um die Herkunft bzw. den Erwerb von Objekten, vor allem Waffen und Werkzeugen. Das Motiv des Feuererwerbs wurde m. W. nie, das vom Ursprung der Nutzpflanzen selten mit den Weißen in Verbindung gebracht.

Ich erachte es in diesem Zusammenhang für müßig, alle Fälle aufzulisten, in denen in mehr oder minder zufälliger Art fremde Elemente als Teile des indianischen Alltags genannt werden, und möchte mich auf solche beschränken, in denen das fremde Element zum Hauptgegenstand oder wesentlichen Bestandteil der Erzählung wird.

In der autochthonen Mythologie läßt sich eine Aufgliederung des Themas "Ursprung der neuen Kulturgüter" in zahlreiche Typen feststellen, von denen für die vorliegende Untersuchung folgende von Bedeutung werden:

- Erschaffung oder Erfindung der Güter durch ein Urzeitwesen (Schöpfer, Kulturheros, Trickster etc.);
- Geborenwerden aus einer Urzeitfrau;
- Herkunft von einem wunderbaren Urzeitbaum;
- Aneignung der Güter mittels Diebstahl oder List von einem Urzeitwesen, in dessen Besitz sie sich befinden.

6.11 Erschaffung der neuen Kulturgüter durch ein Urzeitwesen

Durch eine "creatio ex nihilo" verschafft Yepá Huáke, der Heros der Tukano, den Menschen Waffen und Kleidung (1):

"Dann machte Yepá Huáke ein großes Wunder. Durch dieses Wunder kamen alle Arten von Bewaffnung, Kleidung, Schuhe, Hüte, Riemen und Gürtel der Weißen. Dann machte Yepá Huáke ein anderes Wunder. Und durch dieses Wunder kamen die Pfeile, Bogen, Blasrohre, Lendenschurze und alle Bekleidungsstücke der Tukano" (Fulop 1954:112).

Hier wie in anderen Beispielen werden als distinktive Kriterien vor allem jene Gegenstände hervorgehoben, durch die sich Angehörige verschiedener Kulturen schon beim ersten, flüchtigen Kontakt voneinander scheiden: Bewaffnung und Kleidung. -

Eine andere Art, Kulturgüter zu erschaffen, ist die Belebung holzgeschnittener Objekte durch den Heros. Dieses Motiv findet sich vor allem in Bezug

(1) Diese Erzählung gehört dem bereits in anderen Kapiteln besprochenen großen Mythenzyklus der Tukano an (vgl. S.34ff) Anschließend an das Kapitel "Verstöße gegen die Gebote Gottes" (vgl. S.63f) folgt in diesem Zyklus eine Beschreibung des Auszugs der Tukano-Gruppen und später der verschiedenen europäischen und südamerikanischen Nationen aus dem Urzeitparadies. Daran schließt sich die obige Mythe über die "Verteilung der Güter", der dann die bereits besprochene über die "Differenzierung der Hautfarben" folgt (vgl. S. 128 f).

auf Nutztiere. So wird der Ursprung des Pferdes insbesondere im Gran Chaco und den angrenzenden Gebieten zum Gegenstand zahlreicher Erzählungen. Das Pferd, das von den meisten Gruppen noch vor einem engeren, persönlichen Kontakt mit den Europäern um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert übernommen worden war, hatte Ökonomie, Sozialleben und materielle Kultur vor allem der Guaikurú-Stämme tiefgreifend verändert (1). Verständlich, daß sein Auftreten auch auf die Mythologie Auswirkungen zeigte.

In einer von Métraux im Jahre 1933 aufgenommenen Erzählung thematisieren die Matako den Ursprung des Pferdes. Die Informanten Métraux' hatten längere Zeit mit Mestizen zusammengelebt, waren jedoch nach seinen Angaben in den traditionellen Vorstellungen der Gruppe verwurzelt.

Tawkxwax, der Trickster der Matako, besitzt alle möglichen Anbaupflanzen. Der Armadillo möchte von ihm Samen haben, aber Tawkxwax verweigert sie ihm, worauf ersterer seinen schuppigen Schwanz abschneidet und in die Erde steckt. Bald darauf entstehen hieraus prächtige Maispflanzen. Nun bittet der Trickster das Gürteltier um Samen, doch dies lehnt nun seinerseits ab, es gäbe niemals irgendjemandem von seinen Pflanzen ab.

"Tawkxwax machte einen Spaziergang zu einem Wald. Er wurde müde und setzte sich nieder neben einem Yuchan-Baum. Er begann diesen Baum in die Form eines Pferdes zu schnitzen. Er verwandelte das Holz in ein lebendiges Tier. Auf die gleiche Weise machte er einen Sattel, Zügel und Zaum. Dann brach er auf Pferdes Rücken auf. Die Leute wußten nicht, was ein Pferd war, denn sie hatten niemals eines gesehen. Tawkxwax war hungrig, so ging er zum Haus des Armadillo. Hier tauschte er erfolgreich sein Pferd gegen Mais ein. Mit dem Mais in seinem Besitz rief er alle Menschen zusammen und verteilte Mais unter ihnen. Er lehrte sie, ihn zu kultivieren. Die Leute hatten zuerst Angst. Viele dachten, die Pflanze sei giftig. Andere sagten, sie sei sehr gut als Nahrung. Schließlich waren alle überzeugt, und seit diesem Tag hatten die Leute immer etwas zu essen. Die Menschheit steht wegen der Nahrung in Tawkxwax' Schuld.

Ein Mann, der von Tawkxwax' Pferd gehört hatte, ging in den Wald, um sich selbst ein Pferd zu schnitzen. Er schnitzte aber den Yuchan so ungeschickt, daß er einen Tapir machte. Ebenso machten die Menschen Maulesel und Esel" (Métraux 1939:18 f).

(1) Eine umfassende Darstellung des sog. Reiterkomplexes des Gran Chaco gibt Schindler 1965.

Keinerlei Zeichen weisen in dieser Erzählung darauf hin, daß das neuzeitliche Pferd erst mit den Konquistadoren nach Amerika gekommen ist. Der fiktive Ursprung dieses neuen Kulturelementes wird vielmehr völlig im Rahmen autochthoner Vorstellungen über die Entstehung der Lebewesen geschildert. Und zwar folgt die Erzählung hierin dem über weite Teile Südamerikas verbreiteten Mythologem von der Belebung holzgeschnittener Prototypen von Mensch und Tier (1). Bäume sind lebende Materie, aus ihnen gefertigte Dinge können nach dieser Vorstellung selbst lebendig werden (vgl. Zerries 1973/74:366; Baumann 1955:286 f, 376).

Befremdlich wirkt zunächst die Verbindung der Motive "Ursprung des Pferdes" und "Verteilung des Mais an die Menschen", und zwar deshalb, weil mit der Übernahme des Pferdes der Feldbau von verschiedenen Chaco-Gruppen eher aufgegeben wurde zugunsten räuberischer und kriegerischer Aktivitäten, denn intensiviert (2). Doch die Mataka gehören zu den Gruppen (neben den aruakischen Chané und den von den Anden her beeinflussten Zamuko-Stämmen), die auch zu Zeiten des "Reiterkomplexes" diesen Wirtschaftszweig beibehielten. Es entfällt also die Möglichkeit die Kombination der beiden Motive historisch zu erklären als etwa gleichzeitige Übernahme von Nutztier und Nutzpflanze von den Weißen. Wie anders läßt sie sich also deuten?

Untersuchen wir zunächst die autochthonen Vorbilder.

In einer vergleichbaren Mataka-Mythe, die Nordenskiöld auf einer Reise in den Jahren 1908/09 aufgenommen hatte, befindet sich der Mais ebenfalls zunächst im Besitz eines Gürteltiers:

"Das Kugelgürteltier (*Tolypeutes conurus*) bewachte den Maissamen. Ein Wildschwein war in die Äcker der Kugelgürteltiere eingedrungen und stahl, da diese dem Wildschwein keinen Mais geben wollten, den Mais, und die Kugelgürteltiere töteten das Wildschwein" (Nordenskiöld 1912:112).

Und auch in der Vorstellung anderer Ethnien des Gran Chaco und des angrenzenden ostbolivianischen Tieflandes ist der ursprüngliche Besitzer von Kultur- und wildwachsenden Nutzpflanzen ein Gürteltier (vgl. die Zusammen-

(1) vgl. S.117ff. In diesem Zusammenhang sei auf die Arbeiten von Zerries über die Mythologeme "Holzgeschnittene Fische Leben" (1964:278 f) und "Holzgeschnittene Menschen Leben" (1973/74:365 ff) verwiesen.

(2) Feldbau, wenn auch nur in geringem Umfang, wurde von allen Chaco-Gruppen auch schon in vorspanischer Zeit betrieben; Hauptanbauprodukte waren und sind Mais, Bohnen, Kürbisse, süßer Maniok, Süßkartoffel, Baumwolle, Tabak etc. (vgl. Métraux 1946c:250 ff).

stellung der Beispiele bei Höhne 1973:23), es monopolisiert sie, bis ihm schließlich die Samen gestohlen und unter die Menschen verteilt werden.

Als Vermittler sowohl des Maises wie des Pferdes an die Menschen fungiert in unserer Mythe ein Trickster. Diese Gestalt tritt auch sonst in den Mythen der Mataka mit Kulturbringerfunktionen auf. Seine kreativen Tätigkeiten beschränken sich (mit wenigen Ausnahmen wie der Erschaffung von Vögeln; vgl. Palavecino 1940:264) auf die Erschaffung von Schlangen, Stachelrochen etc., also dem Menschen schädlichen Tieren. Andererseits stiehlt er dem Jaguar das Feuer, um es den Menschen zu bringen (vgl. Métraux 1939:31) und er lehrt sie den Fischfang (vgl. Métraux 1939:24), zu bestimmten Jahreszeiten die wesentliche ökonomische Tätigkeit der Mataka.

Kehren wir zurück zu der Frage nach dem Grund für die Verbindung der Motive "Ursprung des Pferdes" und "Verteilung des Maises an die Menschen". Wie eingangs erwähnt, wird das Pferd losgelöst von seinem historischen Zusammenhang mit der Kultur der Konquistadoren gesehen. Dieser Zusammenhang war für einen Großteil der Ethnien des südlichen Südamerika auch tatsächlich nicht erkennbar, denn sie erhielten das Pferd über den intertribalen Handel oder jagten und fingen die schnell verwilderten Tiere ein, lange bevor sie einen Weißen zu Gesicht bekamen.

Und so erklärte man sich die Herkunft dieses neuen Kulturelementes entsprechend der Schemata, die man auch für die Erklärung autochthoner Elemente benutzte. Doch aus der Verbindung der Motive "Entstehung des Pferdes aus einem holzgeschnitzten Prototyp" und "Verteilung des Maises" entstand noch ein neues Motiv:

In den autochthonen Mythen über die Herkunft des Maises wird dieser immer einem Tier als ursprünglicher Alleinbesitzer gestohlen (vgl. oben, weitere Beispiele bei Zerries 1969:86 ff). Hier dagegen wird er gegen ein eigens für diesen Zweck geschaffenes Nutztier eingehandelt: Der Trickster hat sich "zivilisiert".

Noch eine kurze Erklärung zum Schlußmotiv der Mythe:

Daß die Indianer ausgerechnet einen Tapir produzieren, als sie die Schnitzkunst des Tricksters nachzuahmen versuchen, ist daraus zu verstehen, daß der Tapir dasjenige Tier der einheimischen Fauna ist, das dem Pferd von

seiner äußeren Erscheinungsform her am nächsten steht. -

In einer anderen Erzählung der Mataka erschafft sich der Trickster aus einem Ast, den er mit einer Liane berührt, ein Pferd als Tragetier, denn er hat seine Verwandten besucht und möchte alle ihre Geschenke mitnehmen können (Palavecino 1940:264). Wieder ist die Erschaffung des Pferdes durch den Trickster zweckorientiert. Doch während es sich in dem oben zitierten Beispiel um eine erstmalige Erschaffung des Pferdes handelt - die Menschen kannten bis dahin dieses Tier noch nicht - berichtet dieses von einer beliebigen Erschaffung; der Trickster befriedigt ein aktuelles Bedürfnis. -

Ein ähnliches Motiv findet sich in weiteren Erzählungen, in denen sich der Trickster aus Pferdeknochen (1) ein Reittier schafft, meist um die Menschen zu narren und zu betrügen (vgl. Métraux 1939:37 f; Palavecino 1940:255 f; Zusammenstellung bei Höhne 1973).

Ein Beispiel sei hier stellvertretend für weitere zitiert:

"Tawxkwax fand Pferdeknochen. Er sammelte sie, legte ein bißchen Geld dazu und sagte: 'Pferd steh auf!' Das Pferd stand auf, und Tawxkwax ritt auf ihm zum Haus einer Frau, die immer sehr nett zu ihm gewesen war. Er band das Pferd vor dem Haus an, und die Frau sah, daß in den Roßäpfeln Geld lag. Sie wollte das Pferd kaufen und zahlte Tawxkwax, der sich anfangs weigerte, eine große Geldsumme und gab ihm ein gutes Pferd zum Weiterreiten. Am anderen Morgen waren nur noch die Knochen des Pferdes da..." (Métraux 1939:37 f).

Unverkennbar ist hier das in der abendländischen Märchentradition weit verbreitete Goldeselmotiv (vgl. Bolte-Polivka 1963,1:346 ff mit zahlreichen Quellenbelegen auch für den iberischen Raum) in den Tricksterzyklus der Mataka übernommen. Doch es wurde in einen völlig anderen Zusammenhang gestellt:

Das Gold-defäkierende Pferd der Mataka besitzt nie die wunderbaren Fähigkeiten des altweltlichen Goldesels. Zum einmaligen Gebrauch erschaffen, ist es von Anfang an konzipiert, die Menschen zu täuschen, um dann eingetauscht zu werden gegen realere Werte.

Das Motiv des Gold-Defäkierens besitzt übrigens auch seine Entsprechungen in der autochthonen Tradition. In einer Erzählung der benachbarten Toba,

(1) Zu dem in Südamerika häufigen Thema "Wiederbelebung eines Tieres aus seinen Knochen" vgl. Zerries 1954:174 ff

deren Tricksterzyklus mit dem der Mataka eng verwandt ist, treibt der Kulturheros Carancho sein Spielchen mit Fuchs, dem Trickster, und macht ihn Honig defäkieren (1) (vgl. Métraux 1946a:139). Aus dem listigen Betrüger der Mataka-Mythe wird hier das Opfer. -

Doch kehren wir von diesem Exkurs zu dem Motiv "Belebung von Knochen" noch einmal zurück zur "Belebung holzgeschnittener Prototypen".

Nimuendajú nahm während seiner Besuche bei den Ramkókamekra (Ost-Timbira) zwischen 1929 und 1936 eine Version der Auké-Mythe auf, die mit folgendem Motiv endet:

Auké, der hier mit dem brasilianischen Kaiser Dom Pedro II (1831-1889) synkretisiert wird, erschafft europäische Nutztiere, und zwar Pferde aus dem Holz des Bacury-Baumes und Rinder aus dem des Piquiá-Baumes (Nimuendajú 1946:246).

Auké ist von seiner Geburt her den Bäumen engstens verbunden: Seine Mutter wollte ihn nicht aufziehen und begrub ihn unter dem Sucupira-Baum; doch seine Großmutter rettete ihn. Von dem Sucupira, der wegen seines schnellen Wuchses bei den Ramkókamekra als Inbegriff der Vitalität gilt, hat Auké seine Kraft und Zähigkeit erhalten (vgl. Zerries 1973/74:370). -

Eine jüngere Variante des Motivs teilt uns Chiara von den Kraho, einer anderen Abteilung der Ost-Timbira, mit. Die Erzählung erwähnt zunächst ebenfalls die Gestalt des Auké, der zu den Weißen, den "kupa", ging und dort die Dinge der Weißen erfand.

"... Pápam (2) hat das Flugzeug entdeckt, Kupa hat es gelernt, er macht es jetzt. Man sagt, daß Pápam, Gott, das Flugzeug in einem Traum entdeckt hat. Er wollte mittags schlafen. Er hat gegessen, ging schlafen. Nach einiger Zeit, als er aufgewacht war, sagte er: 'Ich habe von einem Flugzeug geträumt. Daß ich Pilot bin.' Und dann, diese Schrauben, der Motor, er wußte alles; dann war er aufgewacht; dann haben sie eine Schraube gesetzt, diesen Flugzeugmotor, alles. Er hat sich alles gemerkt, wo man Benzin eingießt, Reifen, Licht,

(1) vgl. hierzu auch das Motiv "Austausch der Exkremente", bei dem zwei Tiere mit geschlossenen Augen defäkieren, der eine (meist der Trickster) die Exkremente vertauscht und dann seinen Partner verspottet (vgl. z.B. Ehrenreich 1905:75).

(2) Synonym der Kraho für "Pit" = "Sonne"; auch mit "Gott" übersetzt (vgl. Melatti 1972:47).

alles, alles hat er auf das Papier geworfen. Dann haben sie ein Holzflugzeug gebaut, ohne Kufen, klein, ein Motörchen: sie haben ein Seil gemacht, wie das, das wir gesehen haben, dort, das der Bub festgehalten hat, erinnerst du dich?

Sie haben eine kleine Landepiste für es gemacht, es losgelassen. Dann ist es weggeflogen, hat eine Drehung gemacht und hat sich gesetzt. Er hat es gehalten.

Dann haben sie ein großes gebaut, haben Benzin getankt.

'Jetzt werde ich spazierenfliegen, ich werde die Welt kennenlernen'.

Er hat das Fasten abgebrochen, ging weg, ist in das Teco (1) eingestiegen, ist gereist und gereist; Mittag ist es schon vorbei.

Er ist angekommen. Ich möchte ein anderes machen. Kufen beobachtet alles, die Schrauben, alles; dann haben sie ein großes gebaut. So eines, wie vorbeifliegt ..." (Chiara 1961/62:251 f).

Die Autorin erfuhr diese Erzählung von Joaquin Kratchet, einem Krahó, der bei ihr in São Paulo zusammen mit Frau und Sohn in den Jahren 1959/60 einige Monate verbracht hatte. Auf dieser Reise hatte er, neben Verkehrsmaschinen, auch Modellflugzeuge kennengelernt. Und diese neue Erfahrung ordnete er ein in das alte, ihm vertraute Schema von der Entstehung der Lebewesen - die modernen Apparate sind als bewegte Dinge den Lebewesen ähnlich - aus holzgeschnitzten Prototypen. -

6.12 Geburt der neuen Kulturgüter aus einer Urzeitfrau

In der von Steinen auf seiner 2. Xingú-Expedition (1887-1888) aufgenommenen Version der Schöpfungsmythe der Paresí erscheint ein ungewöhnliches, mir sonst aus Südamerika nicht bekanntes Motiv (vgl. S. 107):

Alle Dinge der Welt kommen aus dem Leib der steinernen Urzeitwesen. Maisó, die Urmutter, gebar "viele Leute" aus Stein. Als erster entsprang ihrem Leib Darúkavaiteré, der mit seiner Frau Uarahuilú Sonne, Mond, verschiedene Tiere, später die Urväter der indianischen Stämme und die der Weißen und schließlich auch Eisenwaren, Pferde, Rinder und Schweine zeugte (Steinen 1894:437).

Das Motiv der Geburt aller Lebewesen und Dinge aus steinernen Urzeitwesen erinnert an Mythen über die Herkunft aus unterirdischen Höhlen, wie sie z.B. von den mit den Paresí verwandten bekannt sind (vgl. Ehrenreich 1905:33). Zerries (1969:104) denkt auch an gewisse Zusammenhänge mit dem Urriesen-Mythologem, d.i. der Entstehung der Welt und ihrer Elemente "aus Teilen eines riesenhaften Urwesens" (vgl. auch Baumann 1955:278).

(1) einfaches kleines Flugzeug

6.13 Ursprung der neuen Kulturgüter aus einem wunderbaren Urzeitbaum

Das Mythologem von einem Urzeitbaum, auf dem die verschiedenen, meist für den jeweiligen Stamm wichtigsten Nutzpflanzen wachsen, ist bei verschiedenen Ethnien des nördlichen Südamerika, vor allem den Kariben Guyanas, anzutreffen (vgl. Koch-Grünberg 1924:59; 270; Dreyfus 1963:147; Zerries 1969:94 ff). Durch das Fällen des Wunderbaumes verbreiteten sich dieser Vorstellung nach die Pflanzen auf natürliche Weise oder die Menschen gelangten an die Samen und Setzlinge und kultivierten sie.

Koch-Grünberg erhielt von einem Informanten der karibischen Arekuna eine autochthone Variante dieses Wunderbaummythologems und eine moderne, profanierte Umgestaltung:

Die autochthone Mythe über den "Weltbaum und die große Flut" berichtet über den wunderbaren Baum Wazaká, "der alle guten Früchte trug, die es gibt". Dieser Baum wurde, nach viel Mühen, Zauber und Gegenzauber, von einem der fünf Urzeitheroen gefällt. An der Stelle, auf die er niederfiel, sprossen die Nutzpflanzen empor (Koch-Grünberg 1924: 33 ff).

Die moderne Variante ist mit der Trickster-Gestalt der Arekuna verbunden:

"Kalawunség kam in das Land der Engländer, um eine Flinte zu kaufen. Der Engländer sagte zu ihm: 'Die Flinten sind noch jung! Sie sind noch nicht reif! Laß sehen, ob schon eine reif ist!' Sie gingen hin zum Flintenhaus. Sie kamen hin. Da sagte der Engländer zu Kalawunség: 'Jetzt bleibe hier unten stehen! Wenn eine fällt, fange sie auf! Lasse sie nicht auf den Boden fallen!' Der Engländer schüttelte den Baum. Da fiel eine Flinte herunter. Kalawunség fand sie auf. Der Engländer sagte: 'Diese Flinte kannst du behalten.' - ... Sein Bruder wollte Pulver, Schrot und auch eine Flinte haben. Da sagte Kalawunség zu dem Engländer, sein Bruder wolle auch eine Flinte, Pulver, Schrot und Zündhütchen haben. Da sagte der Engländer: 'Es ist möglich, daß alles herunterfällt! Ich will schütteln!' Er schüttelte den Baum, aber es fiel nichts herunter. Da gingen sie unter einen Pulverbaum.

Der Engländer schüttelte den Baum. Da fiel Pulver auf ein Papier. Dann sagte Kalawunség: 'Jetzt Schrot! Laß uns gehen!' Sie gingen zu dem Schrotbaum. Der Engländer schüttelte den Baum. Da fiel Schrot auf das Papier. Dann sagte Kalawunség: 'Jetzt Zündhütchen!' Der Engländer schüttelte einen anderen Baum. Da fielen Zündhütchen herab. - Dann kehrte Kalawunség nach Hause zurück und erzählte die Geschichte" (Koch-Grünberg 1924:150 f).

Koch-Grünberg bemerkt zu dieser Erzählung:

"Diese Geschichte ist offenbar ein Spott auf die Indianer, die vorübergehend in British Guayana arbeiten und auch der Heimkehr alle möglichen Aufschneidereien erzählen." Koch-Grünberg zitiert weiterhin einen Beleg dafür, daß derartige Prahlereien auch bei anderen Stämmen und in der Realität, nicht auf der fiktiven Ebene der Mythe vorkommen: "Die Salumas erzählen den Trios, daß die Glasperlen, die sie (im Tauschhandel von den Brasilianern erhalten und) diesen (den Trios) verkaufen, an den Stäuchern wüchsen, die sie selbst angepflanzt hätten" (Koch-Grünberg 1924:151 nach de Goije 1910:26).

Innerhalb der Mythe weist der Schlußsatz "dann kehrte Kalawunség nach Hause zurück und erzählte die Geschichte" darauf hin, daß die Bemerkung Koch-Grünbergs zutrifft.

An anderer Stelle bemerkt der Autor über die Kalawunség-Erzählungen:

"Noch harmloser sind die kurzen Geschichten von Kalawunség, dem Lügner, einer an Münchhausen erinnernden Gestalt der Arekúna, von dem unzählige Aufschneidereien erzählt werden. Sie passen sich ganz den modernen Verhältnissen an und werden auch bei gemütlichem Zusammensein ad hoc erfunden, wobei ein Erzähler den anderen zu übertrumpfen sucht" (Koch-Grünberg 1924:3). -

6.14 Der Erwerb der neuen Kulturgüter durch Diestahl oder List

Ein anderer autochthoner Typus des Themas "Ursprung der Kulturgüter" beschreibt, wie die Güter einem Urzeitwesen gestohlen oder listenreich entwendet werden, da dieses sich weigert, sie freiwillig herauszugeben. Der eigentliche Ursprung der Güter bleibt bei diesem Typus unberücksichtigt, ähnlich wie der der Menschen in dem Mythentypus der "relativen Anthropogonie" (vgl.S. 97).

Während es in den autochthonen Mythen des Typus in der Regel um den Erwerb des Feuers oder der Kulturpflanzen und ihrer Samen geht, werden in den synkretistischen Versionen vor allem Kulturpflanzen und materielle Güter gestohlen oder erschlichen.

Nach einer Mythe der Toba des Gran Chaco, aufgenommen von Karsten in den Jahren zwischen 1911 und 1913, waren die Christen die ursprünglichen Besitzer der Anbaupflanzen. Die Mythe schließt sich an an die Schilderung des Sintbrandes:

"Von all den Tieren war nur ein kleiner Vogel, den die Toba gruessal nennen, am Leben geblieben, weil er nicht brennen konnte. Dieser Vogel pflanzte alle Sorten von Bäumen. 'Ich habe keinen Platz, wo ich mich ausruhen kann, wenn ich müde werde', sagte er, 'das ist nicht gut.' Deshalb pflanzte er verschiedene Bäume, Algarroba-, Tusca-, Chañar- und Mistelbäume mit den Früchten, die sie hervorbringen. Der gute Gott Peritnalik andererseits schickte vom Himmel herab alle Arten von anderen nützlichen Dingen, Sandías, Mais, Kürbisse usw. Ein Toba kam vorbei und sah die Früchte. Er nahm verstoßen einige Samen von allen diesen Früchten und trug sie weg. 'Wir wollen sehen, was daraus wird', sagte er. Er pflanzte sie in die Erde, und innerhalb von fünf Tagen wuchs eine Menge von Sandías, Maiskolben, Kürbissen und anderen Früchten heran. Von dieser Zeit an haben die Toba diese Früchte besessen, die ursprünglich nur die Christen gekannt haben" (Karsten 1923:108 f).

In dieser Erzählung verbinden sich, wie auch in autochthonen Mythen häufig (vgl. Beispiele bei Zerries 1969:90 ff), zwei Mythologeme, die den Ursprung der Nutzpflanzen erklären:

- das von der "Himmelsherkunft"
- das des "Samendiebstahls bei einem mythischen Tier".

Das Mythologem von der Himmelsherkunft der Nutzpflanzen tritt uns hier in zweifacher Ausgestaltung entgegen:

Zum einen werden wildwachsende Nutzpflanzen durch einen Vogel angepflanzt, der in einer Vielzahl derartiger Mythen die Mittlerfunktion zwischen Himmel und Erde übernimmt (vgl. Beispiele bei Zerries 1969:87; 100). Dieses Motiv ist vor allem aus der Naturbeobachtung herzuleiten: Vögel bewegen sich im Raum zwischen Himmel und Erde. Verschiedene Pflanzen werden tatsächlich durch Vögel verbreitet, sei es, daß sie die Samen an verschiedenen Stellen horten und dann vergessen, sei es, daß sie sie verzehren und an anderer Stelle

wieder ausscheiden.

Zum anderen schickt Peritnalik Anbaupflanzen vom Himmel. Dieser Peritnalik tritt uns hier in einer typischen indianischen Kulturheroenfunktion entgegen, doch ist er eine Gestalt, die vorwiegend in synkretistischen Erzählungen eine Rolle spielt, und die eventuell erst unter christlichem Einfluß entstanden, zumindest durch ihn umgeformt worden ist (vgl. Karsten 1923:445). Und diese an den Weißen orientierte Position des Peritnalik wird auch in der Mythe deutlich: Die Christen sind es, die von ihm "alle Arten von nützlichen Dingen" erhalten.

Doch dann treten die Toba in Aktion, das Motiv des Samendiebstahls setzt ein. Während es in der autochthonen Tradition ein mythisches Tier ist, das im Alleinbesitz der Anbaupflanzen ist (vgl. z. B. die benachbarten Matakó in der Mythe S. 142), sind es nun die Weißen.

In dieser Erzählung werden also die ursprünglich aneignende und die von den Weißen übernommene produktive Wirtschaftsform einander gegenübergestellt. Der Anbau von Nahrungspflanzen ist, wie erwähnt, im Gran Chaco schon in vorkolonialer Zeit bekannt, wurde aber, mit Ausnahme der Aruakstämme, der alten Zamuco und mehrerer Matakó-Gruppen, nur wenig intensiv betrieben (vgl. S.143). In einigen Fällen, vor allem den Guaikurú, zu denen die Toba gehören, wurde der Bodenbau mit der Adoption des Pferdes ganz aufgegeben; in jedem Fall trat er bei den Guaikurú in der Ernährung hinter die Ergebnisse der aneignenden Wirtschaft (Jagd auf verwilderte Pferde und Rinder; Sammeln der nahrhaften Früchte verschiedener Xerophyten) zurück (vgl. Métraux 1946c:250; M.A. Bartolomé 1972:210; Zerries 1974:377 ff).

Eine Intensivierung der Landwirtschaft erfolgte bei einer großen Zahl dieser Stämme tatsächlich erst unter dem Einfluß der Weißen, propagiert vor allem durch die Missionen und in neuerer Zeit auch durch Regierungsprogramme (vgl. Belaieff 1946:374). Notwendig wurde diese Umstellung nicht zuletzt wegen des von den Weißen verursachten Rückgangs der traditionellen Subsistenzmöglichkeiten durch Beschneidung des Territoriums, Abholzung, Ausrottung der Wildtiere etc. (1). -

(1) zu den ökologischen Veränderungen im Chaco vgl. Wilhelmy/Rohmeder 1963

1970/71 nahm Bórmida bei den Ayoreo des nordwestlichen Gran Chaco eine Mythe auf, nach der das Eisen und die Eisengeräte vom Abendstern herkommen:

"Der Stern Gedosná, Herrin des Eisens.

Gedosná ist ein Stern, den man vom Einbruch der Dämmerung an sehen kann. Dann beginnt sie über den Himmel zu wandern. Dieser Stern ist eine Frau. Sie blieb lange Zeit in ihrem Dorf und hatte ihr Dorf nie verlassen, um irgendwo hinzugehen. Einige Männer wollten sie besuchen. Sie sagten: 'Laßt uns sie besuchen, um zu erfahren, wie es ihr geht.' Und jene Besucher gingen zum Dorf jener Frau und sahen, daß dort niemand war. Sie war fortgegangen, und das Dorf war ganz leer. Diese Frau war die Herrin allen Eisens. In den Zeiten dieser Frau gab es noch kein Eisen auf der ganzen Welt noch anderswo, um damit zu arbeiten. Nur die Frau besaß es. So rafften die Besucher, als sie sahen, daß niemand im Haus und es in Unordnung war, Eisen zusammen, damit sie arbeiten konnten. Nur die Frau besaß es damals. Und das Gürteltier (Tatú Carreta = Gatodehasná) war der erste, der eintrat, und er raffte sofort einige Äxte zusammen. Der Reiher (Cuguperenatéi) ergriff die beste Machete (= Keséi), die breite, große Machete. Sofort ergriff ein anderer Reiher, Yamói, eine andere Machete. Sie waren diejenigen, die sich die besten Macheten nahmen. Der Feldspecht (=Asai) nahm eine Axt von der besten Qualität. Der weiße Specht (Diaí) nahm auch eine andere Axt. Diese Spechte nahmen sich Äxte. Der Papagei (= Arará = Suaresná) konnte keine besondere Axt erwischen. Deshalb ging er und ergriff sich ein anderes Werkzeug, das nicht sehr schön war, und besaß dieses und nicht mehr. Alle anderen kamen zu spät und konnten keines der besonderen Geräte mehr erwischen, um damit zu arbeiten. Aber sie wollten anderes Eisenzeug haben und gingen auf die Suche in der Ansiedlung. Waren auch die Dinge, die sie fanden, nicht schön, benutzten sie sie doch. Es waren Drahtstücke und andere Eisenstücke, die sie dort fanden. Der kleine Specht (Busnanamí) kam unter den letzten; er versuchte, etwas zu finden, und fand einen kleinen Nagel (osnakedabiá). Er ergriff ihn und besaß ihn und sonst nichts. Potací, ein Vogel mit großem Schnabel, kam auch unter den letzten und ergriff ein Stück aus Aluminium (gedekái = Stück Büchse) und damit fertigte er ein Werkzeug, und damit konnte er arbeiten. Der Specht, der auf seinem Kopf weiß ist (Gatodepóroro), kam als letzter, weil er sehr alt ist. Er kam auch um zu sehen, ob er irgendein Gerät finden könne. Obwohl er sehr alt war, ging er suchen, und mit viel Glück fand er auch eine Axt, und mit ihr konnte er arbeiten. Der Stern lebte im Himmel" (Bórmida 1973:30).

Wir haben es hier mit der Umsetzung realer historischer Ereignisse in mythische Strukturen zu tun: Die Ayoreo erhielten vor dem engeren Kontakt einiger Gruppen zu Missionaren, der sich erst in der Mitte unseres Jahrhunderts etablierte, das für ihre Waffen und Werkzeuge benötigte Eisen vorwiegend durch Überfälle auf Gehöfte, Arbeitslager oder Siedlungen der

Weißer, Ausplünderung von Expeditionen etc. Noch in den 60er Jahren unseres Jahrhunderts beunruhigten sie Teile des dünnbesiedelten, wenig erschlossenen Oriente Boliviens. "Gelegentlich kommt es auch zu Übergriffen auf größere Ortschaften, die stets mit bemerkenswerter Bravour durchgeführt werden..." (Kelm 1963:66). Daneben fanden sie in den nach dem Chaco-Krieg (1932-1935) zwischen Paraguay und Bolivien in ihrem Gebiet zurückgelassenen militärischen Einrichtungen reiche Alteisenvorräte für das Kalthämmern ihrer Werkzeuge und Waffen (vgl. Bórmida 1974:105, Anm. 209). Die Mythe von der Sternenfrau als Herrin des Eisens ist also zu interpretieren als Besuch einer Ayoreo-Gruppe bei der einen oder anderen Art ihrer "Rohstoffquellen". -

Das Boot, das wichtigste Fortbewegungs- und Transportmittel der Amazonasregion, gehört ebenfalls zu den durch Diebstahl oder List in der Urzeit erworbenen Zivilisationsgütern, wie eine Erzählung der Karajá des Xingú-Tocantinsraumes zeigt:

"Die Ente hatte ein gutes Motorboot aus Metall. Da sagte Kanaschiwüä (1) zu ihr: 'Wir wollen tauschen. Ich gebe dir ein Motorboot aus Ton.' Sie tauschten. Als die Ente in das Tonboot stieg, fing es zu lecken an. Da half kein Kalfatern. Das Boot sank, und die Ente mußte mit ihren Kinderchen schwimmen. Sie schwamm weinend von dannen" (Baldus 1950a:33; s.a. 1958:83 f).

Autochthone Versionen dieses ätiologischen Motivs "Ente muß schwimmen lernen, da ihr Boot abhanden gekommen ist" sind von verschiedenen Stämmen der Areale Alto Xingú und Xingú Tocantins bekannt:

Kanassa, der Feuerbringer der Kuikúru, macht sich, als er eine Lagune überqueren muß, ein Boot und Ruder aus Ton. Auf der Fahrt trifft er auf eine Ente, die mit ihrer Familie in einem Rindenboot fährt. Er tauscht mit ihr und schickt dann eine große Welle, die das Tonboot zum Sinken bringt. Die Enten, die bis dahin nicht selbst schwimmen konnten, müssen es nun, wie in der obigen Erzählung lernen, aber sie finden rasch Gefallen daran (Villas Boas 1973:106 f).

Ebenfalls von den Villas Boas aufgenommen ist die Juruna-Version dieses Themas: Hier stiehlt der Feuerbringer das Boot von der Otter (Villas Boas 1973:241 f).

(1) Kanaschiwüä ist der Schöpfer der Karajá

Eine Umkehrung des Motivs findet sich bei den Warrau: Der Heros Haburi macht verschiedene Holzboote, die von den Enten gestohlen werden, die damit das Schwimmen lernen (Koch-Grünberg 1927:24 f).

Die Erzählung mit dem Motorboot hat also zahlreiche Vorformen in der autochthonen Tradition. Das neue Kulturelement "Motorboot" ist ein reiner Ersatz für das Indianische Rinden- oder Holzboot. Ansonsten wurde die Mythe nicht verändert. -

In einer Mythe der Kayapó, die in anderem Zusammenhang besprochen werden wird, rauben die Indianer die Stahlaxt von einem Trupp von Affenmenschen (vgl. S. 243 ff). -

Das Motiv des Diebstahls oder Raubes von fremden Kulturgütern setzt zum einen ein bereits vorhandenes mythisches Schema fort, wie es vor allem im Feuerraub, aber auch im Raub von Kulturpflanzen von mythischen Urzeitwesen vor geprägt ist. Zum anderen kann es auch durch reale historische Ereignisse stimuliert sein: Verschiedene Stämme eigneten sich Waffen und Geräte in Überfällen auf weiße Siedlungen oder ihr Gebiet durchziehende Gruppen von Weißen an. -

6.15 Zusammenfassung

Die Herkunft der neuen Kulturgüter in den Mythen wird meist nicht den faktischen Gegebenheiten entsprechend den Weißen zugeschrieben, sondern indianischen Demiurgen oder sonstigen Urzeitwesen. Dieses Phänomen hat z.T. seine Entsprechungen im indianischen Alltag: So wird z. B. bei einigen Chaco-Ethnien das Pferd nicht mehr als ein von den Weißen übernommenes Kulturelement erkannt. Dies ist zum Teil daraus zu erklären, daß diese Güter oft nicht unmittelbar von den Weißen adoptiert worden sind, und sie sich inzwischen schon seit Jahrhunderten in indianischem Besitz befinden und völlig in die indianische Ökonomie integriert sind. (Pferde und verschiedene von den Weißen übernommene Nutzpflanzen werden auch im Gegensatz zu den Metallgeräten von den Indianern selbst reproduziert).

Wie gezeigt werden konnte, folgen die Erzählungen von der Herkunft der neuen Kulturgüter autochthonen Mythen, die den Ursprung der traditionellen Kulturgüter zum Gegenstand hatten.

6.2 Die Verteilung der Kulturgüter

Die Mythen über die Verteilung der Kulturgüter reflektieren in den traditionellen Fassungen den Ursprung der kulturellen Unterschiede zwischen den verschiedenen, jeweils bekannten Ethnien. Sie führen diese Unterschiede zurück auf die ungleiche Verteilung der Güter und Fähigkeiten durch den Demiurgen an die verschiedenen beteiligten Gruppen. Für diese ungleiche Verteilung werden verschiedentlich keinerlei Gründe angegeben. In anderen Mythen wird sie dargestellt als Folgeerscheinung einer Prüfung der beteiligten Ethnien durch den Demiurgen, die deren Fähigkeiten im Umgang mit den angebotenen Objekten feststellen sollte. In wieder anderen Fällen befragt der Heros die verschiedenen Gruppen über ihre jeweiligen Präferenzen. In den uns in diesem Zusammenhang interessierenden Mythen tritt der Weiße neben oder an die Stelle der fremden indianischen Ethnien.

6.21 Wertfreie Verteilung der Güter an Indianer und Weiße

Ein Typus des Themas "Verteilung der Kulturgüter" konstatiert lediglich die unterschiedlichen Ausprägungen der verschiedenen Kulturen, ohne daß eine Wertung vorgenommen, Vor- und Nachteile der verglichenen Kulturen festgestellt würden.

Ausgestattet mit den für sie typischen Waffen, kommen Indianer und Weiße nach einer Vorstellung der Tehuelche Patagoniens aus verschiedenen unterirdischen Höhlen (vgl. S. 108):

"... Sie glauben, daß ihre Gottheiten die Welt machten, und daß sie zuerst die Indianer in unterirdischen Höhlen erschufen, ihnen Lanze, Bogen und Pfeile und die Bolas gaben, um damit zu kämpfen und zu jagen, und daß sie sie dann hinaus versetzten, damit sie für sich selbst sorgten. Sie stellen sich vor, daß die Gottheiten der Spanier diese auf eine ähnliche Weise erschufen, aber daß sie ihnen, anstelle von Lanzen, Bogen etc., Gewehre und Schwerter gaben ..." (Fitzroy 1839,2: 161).

Die Differenzierung in Indianer und Spanier erfolgt also schon bevor diese auf die Erde treten, und wieder, wie in den Mythen des letzten Kapitels, sind verschiedene Waffentypen die wesentlichen Unterscheidungsmerkmale. -

Zwei Varianten einer diesbezüglichen Mythe sind von den Chané, einem Aruak-Stamm des Gran Chaco bzw. einer seiner Untergruppen, den Terena, überliefert. Doch diesmal sind Anbaugeräte die wichtigsten differenzierenden Kriterien:

"Nachdem man das Feuer erhalten hatte, verstreuten die guten Geister verschiedene Geräte wie hölzerne Grabstöcke, Hacken und Messer auf dem Boden und sagten den Leuten, sie sollten wählen, was sie begehren. Die Terenos hoben die hölzernen Grabstöcke auf, die Spanier bevorzugten die Hacke, und die anderen Nationen wählten nach ihrem Geschmack. So bildeten sich die verschiedenen Nationen der Erde" (Hay 1928:125, zit. nach Métraux 1946a:96).

Eine eng verwandte, durch verschiedene andere Kulturelemente erweiterte Variante, die sich an den Bericht von der Erschaffung der Welt schließt, berichtet Nordenskiöld von den Chané des Rio Parapiti:

"Es wird erzählt, daß Tunpa die Voreltern von uns und auch die Voreltern der Weißen geschaffen hat. Den Ava (Chiriguano) und Chanés gab Tunpa einen Holzspaten und einen langen geschnitzten Stock, 'carúmpa' genannt, Pfeil und Bogen, ein Schaf, eine Ziege, ein Huhn und einen Hund, damit sie alle diese Tiere vermehren, und damit sie sich mit diesen Werkzeugen ernähren. Den Weißen gab er Gewehre, ein Pferd, eine Stute und eine Kuh und alle möglichen Werkzeuge aus Eisen, damit sie damit arbeiten (Nordenskiöld 1912:260; s.a. Koch-Grünberg 1927: 287).

In beiden Varianten kennzeichnen sich diese im Gegensatz zu anderen Chaco-Stämmen (vgl. S. 143) friedlichen, seßhaften Aruaken durch ihr wichtigstes Feldbaugerät, den hölzernen Grabstock, durch ihre Waffen, Pfeil und Bogen, und durch das Kleinvieh, das sie halten. Bemerkenswert ist hier vor allem, daß Schaf und Ziege schon so in die indianische Ökonomie integriert sind, daß ihre europäische Herkunft nicht mehr realisiert wird, im Gegensatz zu Pferden und Rindern, die in der Mythe den Weißen zugeordnet sind, und die auch bei den Chané und ihrer rezenten Untergruppe, den Terena, nie so heimisch geworden sind, wie bei den Guaikurú-Stämmen des Gran Chaco (vgl. S.22f). -

In der von Friß im Jahre 1904 aufgenommenen Version der Ursprungsmythe betonen die den Terena benachbarten Kadiwéu gleichermaßen die Unterschiede zu den Weißen wie zu den umwohnenden indianischen Gruppen:

Onoenrgodi zieht, wie im Zusammenhang eines früheren Kapitels besprochen (vgl. S.98ff), die Vorfahren der verschiedenen Völker aus einem unterirdischen Loch. Dann verteilt er die Erde unter die Menschen.

"Er gibt Häuser, Vieh, Waffen den Paraguayern und Portugiesen. Mais, Manok etc. dem Ireno, P'felle, Bogen und Jagd den übrigen Indianern. Darüber ist er müde geworden. Da kommt der Karakarávogel und sagt: 'Mein Herr, du hast der Kad'uueos gar nicht gedacht'; Onoenrgodi erwidert: 'Wirklich, ich habe an 'mein Volk' gar nicht gedacht, aber vielleicht gibt es noch einige.' Er kehrt zu dem grossen Loche zurück und schaut hinein. Es waren noch zwei Männer und zwei Frauen dort. Die Männer hiessen: Otigitrgedi und Ecenue; die Frauen: Tankorgedi und Nuanorgodo. Alle vier zog er heraus. Es waren nur vier; darum gibt es so wenig Kad'uueos. Er ging zu Karakará und sagte: 'Kad'uueos gibt es nur vier, und es ist kein Land für sie übrig geblieben; aber wenn sie sterben, will ich sie wieder zurückkehren lassen.' Karakará erwiderte: 'Nein, warum sollen sie zurückkommen? Lasse sie lieber mit anderen Indianern kämpfen und ihnen Land, Frauen und Kinder stehlen.' Darum kehren die Toten nicht zurück; darum stehlen die Kad'uueos und haben das Recht, andere Stämme zu ihren Sklaven zu machen" (Frič 1912:398).

Die Kadiwéu erscheinen also zunächst vom Demiurgen benachteiligt im Vergleich sowohl zu den Weißen wie den benachbarten indianischen Stämmen. Sie werden aber entschädigt durch die ihnen zugewiesene, in jeder Hinsicht aneignende Lebensform (vgl. S.100f). -

Eine klare Abgrenzung der Indianer von den Weißen mittels wirtschaftlicher Faktoren erwähnt eine von Cadogan leider nur sehr cursorisch mitgeteilte Erzählung der Mbyá-Guaraní Paraguays:

"... Ihnen (den Spaniern; Anm. d. Verf) und ihren mestizischen Nachkommen, den Juruá, gab Gott die Felder und die Weiden, damit sie dort ihre Kühe, Pferde und sonstigen Haustiere züchten; den Indianern überließ er die Wälder mit allem, was sie enthalten, und setzte fest, daß die beiden Rassen getrennt leben sollten. Die Paraguayer und die Fremden, die sich in den Wäldern niederlassen, sind folglich Usurpatoren" (Cadogan 1960 :134).

Mag auch der Schlußsatz ein Kommentar Cadogans sein, so klingt schon in dem Motiv der strikten Trennung der "Rassen" nach den ihren unterschiedlichen ökonomischen Betätigungen zugeordneten Landschaftstypen - Weideland versus Wälder - eine nativistische Komponente an. Man erkennt die Notwendigkeit, das Eigene vor dem Fremden zu schützen, sieht die Fremden als gewaltsame Eindringlinge. -

Eine sehr summarische Erwähnung des Motivs "Verteilung der Waffen" bringt Wagley von den Tapirapé des Xingú-Tocantins-Areales:

"Zum 'Haus der Götter' reisten Tomatoçiri und Mukwara II (1), ... auf der Suche nach ihrem Vater Mukwara. Dort gab Mukwara seinem Sohn Tomatoçiri Bogen und Pfeil, die er zurückbrachte zu den Tapirapé. Der jüngere Bruder, Mukwara II, erhielt dort auch Feuerwaffen, die er seinen Nachkommen, den Europäern oder Torí, übermittelte" (Wagley 1940:255). -

Ebenfalls mittels verschiedener Waffentypen unterscheiden die Kuikúru des Alto Xingú die Stämme und Völker:

"Avinhocá beschloß, alle Indianer, friedfertige und wilde, an den Ufern des Kuluene oberhalb der Mündung des Turuine zu versammeln und Waffen zu verteilen. Als erster erschien der Kuikúru, der den weißen Bogen nahm. Seit damals benutzen alle Kuikúru und ihre Verwandten Bogen von dieser Art. Dann kam ein anderer Indianer, der einen aus dunklem Holz gefertigten Bogen nahm. Schließlich kam einer und nahm die Feuerwaffe" (Villas Boas 1973:211).

Letzterer wird, nachdem er die Gebote Avinhocás besser befolgt hatte, zum Stammvater der Weißen (vgl. S. 126 f).

Bezeichnend ist die Unterscheidung der Ethnien nach der Farbe ihrer Bogen, ein Phänomen, das uns in den Mythen der Xinguanos noch desöfteren begegnen wird. -

Von anderen Kariben des Alto Xingú, den Kalapaló, stammt folgender Ausschnitt einer Mythe über die Erschaffung der Menschen durch Taugi, d.h. "Sonne", dem älteren der Zwillingsheroen:

"Taugi verteilte Bogen und Pfeile; den iñikogo, den 'wilden Indianern', gab er Kriegskeulen; und den Kagaifa, den 'Nicht-Indianern', gab er Gewehre und Metallmesser. Deshalb sind die iñikogo böse zu den Leuten des Oberen Xingú, und deshalb haben die Kagaifa solch gute Waffen." (Basso 1973:12).

Eine weitere von Basso zwischen 1966 und 1968 aufgezeichnete Version lautet:

"Alle erhielten Waffen von Taugi: die iñikogo Kriegskeulen, die kagaifa Gewehre, die kuge (2) Bogen und Pfeile. Deshalb sind wir Leute des Oberen Xingú friedfertig, darum werden wir nicht böse auf andere Menschen. Wenn wir böse sind, dann nur mit unserem Mund, denn wir sind alle Brüder, wir stammen alle von derselben Mutter ab, wir haben ifutisu (3) für andere Menschen" (Basso 1973:12).

(1) Das mythische Brüderpaar

(2) Bewohner der Dörfer des Oberen Xingú

(3) nach Basso 1973:12: "Mangel an Aggressivität und Brauch der Freigiebigkeit"

Deutlich kommt hier das starke Gefühl der Solidarität zwischen den Ethnien des Alto Xingú zum Ausdruck. Wegen seiner natürlichen Unzugänglichkeit und der geringen Attraktivität für weiße Siedler mangels geeigneter Böden oder begehrter Rohstoffvorkommen bildete sich am Alto Xingú ein Zufluchtsgebiet für die verschiedensten indianischen Gruppen heraus, die dem Druck der Kolonisatoren auswichen. Trotz sprachlicher Heterogenität paßten sich die einzelnen Gruppen nach jeweils anfänglichen Reibereien kulturell stark aneinander an, entwickelten vor allem ein gemeinsames Zeremonialleben und eine einheitliche mythische Tradition, so daß man nach Villas Boas (1973: 16) fast von einer "Nation der Xinguanos" sprechen kann.

Dieser kulturellen und politischen Einheit werden in der Mythe die feindlichen Stämme der "wilden Indianer" (Txiikão, Agarotoqueng, Suiá, Juruna, Auacü, Txukarramae; vgl. Villas Boas 1973:32 ff) sowie die Weißen gegenübergestellt. Auffällig ist hierbei, daß nicht, wie in der Vielzahl der Mythen über die "Verteilung der Kulturgüter" die Weißen, kagaifa, als böse angesehen werden - sie werden nur ihrer besseren Waffen wegen beneddet -, sondern die "wilden Indianer". Dieses Phänomen ist einerseits aus der mythischen Tradition zu verstehen: Bevor die Weißen bekannt waren, konfrontierte dieser Mythentypus bereits die eigene Gruppe und die befreundeten Nachbarn mit den Feindstämmen. Andererseits ist es zu erklären aus der spezifischen Reservatssituation der Xinguanos, ihren guten Beziehungen zu den Angestellten der Reservatsverwaltung und deren Maßnahmen zur Beschränkung der Kontakte der Xinguanos zu Nicht-Indianern (vgl. Münzel 1971: 21 f). Mit den "wilden" Randstämmen des Alto Xingú dagegen, die selbst versuchten, dem immer massiver werdenden Druck der Brasilianer auf das Xingú-Territorium auszuweichen, kam es immer wieder zu bewaffneten Auseinandersetzungen, bis zur endgültigen "Befriedung" durch die Villas Boas-Brüder Ende der 60er Jahre (vgl. Münzel 1971:15 ff).

Bogen und Pfeile werden von den Kalapaló anscheinend nicht als Kriegswaffen sondern als Jagdwaffen angesehen, denn sie begründen ihre Friedfertigkeit in der obigen Mythe mit der Zuteilung dieser Waffe an die Ethnien des Oberen Xingú. -

Wieder mehr auf den Unterschied Indianer versus Nicht-Indianer ausgerichtet ist die entsprechende Erzählung der Galibí Guayanas:

"Am Anfang der Welt stellt Gott alle nützlichen Dinge zur Schau, damit ein jeder wähle. Der Indianer nimmt Pfeil und Bogen, der Weiße nimmt ein Stück Papier und einen Stift; der Schwarze nimmt ein Faß, in dem er Geld zu finden hofft, aber es ist voll mit Werkzeugen, und so ist er bis heute verpflichtet, viel zu arbeiten" (Delaware 1967:374 f).

Nicht als Vertreter anderer ökonomischer Aktivitäten oder als Gegner im Kampf wie in den übrigen Beispielen dieses Typs werden hier Weiße beschrieben, sondern als Wissenschaftler. Diese Erzählung klingt wie eine Parodie auf den immer eifrig notierenden Feldforscher; und auch der schwarze Sklave wird eher verspottet als bemitleidet. -

In ähnlicher Weise sehen auch die Tukano die Weißen durch Papier und Schreibzeug charakterisiert (vgl. Fulop 1954:114; s.a. S.163 der vorliegenden Arbeit). -

Unterschiedliche Nutzpflanzen sind nach der Ursprungsmythe der Kagabá das wichtigste Kriterium zur Differenzierung der Kulturen:

"Vor langer Zeit gab es hier noch keine Indianer, und so nahm Seraira (1) einen Mann und eine Frau aus dem Himmel und versetzte sie auf die Erde, aber er bemerkte auch, daß sie Nahrung brauchten, und so suchte er ihnen Platanos, Name, Bataten, Auyama, Bohnen und Wandul. Davon trennte er die Nahrung für die Weißen, denen er durch den Vater der Weißen, der der 'Ewige Vater' ist, Reis bringen ließ" (Chaves 1947:470). -

Die Unterschiede zwischen den Kulturen werden also in diesen Beispielen mithilfe materieller ökonomischer Faktoren bewußt gemacht. In der Mehrzahl der Fälle werden typische Kulturgüter, Werkzeuge, Waffen, Nutztiere und -pflanzen zur Charakterisierung des Gegensatzes von Indianern und Weissen benutzt. Im Falle der Kadiweu erscheint auch ein Faktor aus dem sozio-ökonomischen Bereich als differenzierendes Kriterium: Dieser Stamm beschreibt sich selbst durch seine kriegerische und ausbeuterische Haltung den Nachbarstämmen gegenüber. Und bei den Mbyá-Guaraní spielt ein ökologisches

(1) Seraira ist zusammen mit seinem Sohn nach der von Chaves aufgenommenen Ursprungsmythe der Schöpfer der Welt.

Kriterium eine wichtige Rolle, der Unterschied zwischen Weide- und Waldland.

Die ethnozentrische Einstellung der indianischen Gruppen impliziert in diesen Beispielen meist eine höhere Einschätzung der eigenen Kultur, ein Phänomen, das hier explizit jedoch nicht ausgedrückt ist.

6.22 Die Verteilung der Kulturgüter bei Betonung der indianischen Werte

Einige wenige Beispiele mit dem Thema "Verteilung der Kulturgüter" sind zu finden, aus denen ein starkes indianisches Selbstbewußtsein spricht, in denen das indianische Erbe höher eingeschätzt wird als die Güter, die die Weißen brachten.

Eine Notiz des Jesuitenmissionars Dobrizhoffer aus dem Jahre 1784 zeigt, daß sich die abiponischen Reiterkrieger damals den Spaniern noch weit überlegen gefühlt hatten:

"Sie wissen weder von Gott noch von seinem Namen. Dem Teufel, welchen sie Ahärigichi oder Queevèt nennen, geben sie mit vieler Ergebnisheit den Namen Ihres Großvaters Groaperikie. Dieser, sagen sie, war ihr und der Spanier Großvater, doch mit diesem Unterschiede, daß er diesen prächtige Kleider nebst Gold und Silber, ihnen aber einen großen Muth zum Erbtheil hinterlassen habe; denn sie trauen sich ungleich mehr Unerschrockenheit und Muth als den Spaniern zu" (Dobrizhoffer 1784,2:87).

Dieser Text stammt aus einer Zeit, da die Abipón, nach der Übernahme des Pferdes, weite Gebiete des Chaco militärisch beherrschten, die Kolonisation durch die Spanier zeitweise zurückschlugen und die direkte Landverbindung zwischen Buenos Aires und Peru blockierten (vgl. Kersten 1905:3; Métraux 1946c:203). Ihren blitzartigen, unvorhersehbaren Angriffen waren die schwerfällig operierenden spanischen Armeen lange Zeit nicht gewachsen. -

Lediglich vom Angebot verschiedener zivilisatorischer und indianischer Güter an die Indianer, nicht von der unterschiedlichen Verteilung an Indianer

und Weiße, berichtet eine Mythe der Warrau Venezuelas (vgl. S. 136 f):

"Der Schöpfer Nonatu rief bei der Erschaffung der Welt den ersten lebenden Warao und fragte ihn, 'Mein Sohn, ich werde dir ein Haus bauen. Wie willst du es haben?' Der Warao antwortete, 'Ich möchte ein einfaches Haus, ohne allen Aufwand.'
Der Schöpfer machte ein Haus mit Zwischenwänden aus guten Brettern und stattete es mit allen Annehmlichkeiten aus. Aber als der Warao es sah, machte er eine mißbilligende Bewegung und sagte zum Schöpfer, 'Nein, Großvater; das ist nichts für mich.'
Dann bot er ihm ein Haus an, ohne irgendwelche Wände, mit einem einfachen Palmblattdach, das auf Eckpfeilern stand; aber das Haus war mit Hausrat und mit einer guten Einrichtung ausgestattet. Als er es sah, sagte der Indianer, 'Bah, das ist auch nicht gut für mich, denn ich bin ein Warao. Hausrat und Möbel sind unnötig.'
Dann bot er ihm eine rohe Hütte an, wackelig und ohne Einrichtung. 'Nun, das ist für mich, denn es ist ein indianisches Haus'" (Barral 1960:338).

Bezeichnend ist, daß hier das Haus als wesentlichstes Kulturelement fungiert: Behausung und Dorfordnung sind in allen Programmen zur "Zivilisierung der Wilden", seien sie von kirchlicher oder staatlicher Seite, ein erster Faktor der traditionellen indianischen Kultur, den man zu verändern sucht. Ihre Zerstörung zerstört auch traditionelle soziale und religiöse Zusammenhänge.

Die Warrau-Mythe berichtet von der bewußten Ablehnung des fremden Haustyps durch den Indianer, enthält somit als Botschaft eine nativistische Hinwendung zur eigenen Kultur, "ich bin Indianer und will es bleiben". -

Eine ähnliche Betonung der überlieferten kulturellen Werte wird in einer Erzählung der Kaapor des Pindaré-Gurupy-Areales offenkundig, bei denen Ribeiro mehrere Monate zwischen 1949 und 1951 verbrachte:

"Maíra lehrte die Kaapor nicht, wie man Macheten, Messer und Äxte macht; er sagte, die Karaiwa (weißen Männer) sollten sie machen und ihnen geben.

Maíra lehrte die Kaapor nicht, wie man schöne Kleider macht; er sagte, sie sollten nackt gehen wie er, mit Anstand geschmückt, und die Körper mit schwarzen und roten Farben bemalt.

Maíra lehrte die Kaapor, gelbe Federdiademe zu fertigen" (D. und B. Ribeiro 1957:76 f; D. Ribeiro 1974:21)

Auch diese Mythe der Kaapor trägt nativistische Züge. Sie zeigt die Orientierung der Lebensweise an den vom Schöpfer eingerichteten Traditionen auf, hebt die Fähigkeiten in der Herstellung von Paraphernalia des überlieferten

Kultes hervor, während die Fertigung profaner Objekte, Macheten, Messer, Äxte, Kleider den Weißen überlassen wird. Letztere werden außerdem vom Schöpfer verpflichtet, die nützlichen Werkzeuge den Kaapor zu bringen. "In dieser Mythe werden die Federarbeiten dargeboten als eine bewegende Bemühung der Indianer, die Würde Ihres Heroen wiederherzustellen und den Stolz ihres Stammes zu bewahren, nachdem sie erkennen mußten, daß der weiße Mann ein besseres Los vom Schöpfer zugeteilt bekommen hatte als sie selber" (D. und B. Ribeiro 1957:149). -

Auch eine Mythe der Tukano, die in dem Zyklus um Yepá Huáke und Yúpuri Baúro dem Motiv "Entstehung des Todes" folgt, trägt nativistische Züge (vgl. S.128f):

"... Und dann sagte Yepá Huáke (1) zu Yúpuri Baúro (2): 'Ihr werdet in dieser Welt Reichtümer besitzen: die Yurupariflöte, die Federn, die Pfeile, Blasrohre, Sitzbänkchen (Kumú), Keulen, um Menschen zu töten (Ujpiópi), Schilde für den Kampf (Uetikóke) Eure Reichtümer werden in den Malokas der Tukano bleiben, und dort sind alle Reichtümer. - Und die sind wenige. Dann sagte Yepá Huáke auch zum Deutschen (3): 'Ihr werdet auch alle Reichtümer der Welt erhalten, und diese Reichtümer werden sein: Rüstung, Flinten, Messer, Beile, Papier (Hefte). Und ihr, Deutscher, werdet niemals wissen oder euch etwas rein aus dem Gedächtnis merken können, sondern ihr werdet euch alles aufschreiben müssen, um es zu behalten. Und dieser, Yúpuri Baúro, wird niemals Papier (Hefte) besitzen, noch schreiben müssen, denn er wird alles im Gedächtnis behalten, was auf der Welt geschieht. Ihr werdet nicht fähig sein, die Erinnerung wegzunehmen, die Yúpuri Baúro besitzt, und dieser Yúpuri Baúro ist der Kopf von euch allen, den Weißen.'"

Daraufhin befiehlt Yepá Huáke den Deutschen, die Gegend zu verlassen, und er bringt die Sonne zum ersten Male zum Leuchten (Fulop 1954:114 f).

Detailliert werden hier die Objekte aufgezeichnet, die die Tukano als wesentliche Elemente ihrer Kultur betrachten, Jurupariflöten, Federn, Pfeile, Blasrohre, Sitzbänkchen, Keulen, Schilde. Diese "Reichtümer", zeremonielle Objekte und Waffen, werden zwar in Kenntnis der größeren "Reichtümer" der

-
- (1) Yepá Huáke ist zunächst ein Mann der Urzeit, der zum Kulturheroen wird und der deutliche Züge des christlichen Schöpfergottes zeigt (vgl. S.36).
 - (2) Yúpuri Baúro ist der erste der Stammväter, der wichtigste und oberste der Anführer der Tukano (vgl. S.35).
 - (3) Nach Fulop (1954:112, Anm.17) konnte nicht festgestellt werden, warum die herausragende Gestalt unter der Gruppe "Weiße" gerade ein Deutscher ist. Wahrscheinlich ist dieses Phänomen durch die Anwesenheit eines deutschen Forschers bei den Tukano, nicht allzu lange vor der Aufnahme der Mythe durch Fulop, zu erklären. Hierzu paßt auch das Motiv des Aufschreibens.