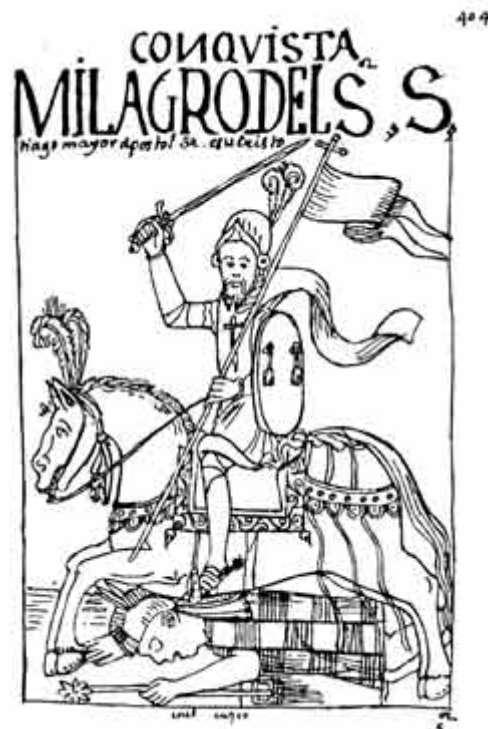


Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas Eine Einführung

1 Chronisten und Missionare



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

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

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

Der soziale und politische Kontext, in dem die frühen ethnographischen Texte entstanden, ist die gewaltsame Eroberung von Mittel- und Südamerika und das Implementieren des **kolonialen Systems** in Lateinamerika. Die meisten ethnologischen Texte vom 15. bis zum 19.

Jahrhundert stehen direkt oder indirekt in bezug zu diesem sozio-politischen System, sie stehen entweder in seinem Dienst oder richten sich dagegen (vgl. u.a. Scharlau 1982). Dies betrifft vor allem **das Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten** und bezieht sich zum Großteil auf die Beziehungen zwischen den Kolonialherren und den indianischen Gesellschaften.

Conquista im WWW:

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

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

<http://www.bigoid.de/>

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

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

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

1.1 Relaciones: Berichte an die Herrschenden



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

Die Aufzeichnungen (*relaciones*) waren in erster Linie **Rechenschaftsberichte und Informationen** für die Krone bzw. für andere übergeordnete Stellen im Rahmen der kolonialen Verwaltung. Sie sollten vor allem über den Fortschritt des kolonialen Projekts informieren und **sachdienliche Hinweise über Land und Leute** enthalten. Ein Teil der Berichte stammt von schreibkundigen Soldaten bzw. Conquistadoren, die den Prozess von Eroberungen oder Entdeckungsfahrten beschreiben (Beispiel: Textausschnitt von Hernando

de Benavente). Der Großteil stammt jedoch aus der Feder von Klerikern, die generell über den höchsten Bildungsstand in der damaligen europäischen Gesellschaft verfügten.

Einige Chronisten brachten den lokalen Menschen und Kulturen intensives Interesse entgegen und hinterließen u.a. wertvolle Dokumente über die indianischen Gesellschaften dieser Zeit. Besonderes Augenmerk legten sie oft auf die religiösen Vorstellungen und Praktiken. Dies geschah zumeist im Interesse der **Missionierung**: Ihr wichtigstes Anliegen war es, die **Kosmologien und Rituale**, die sie beschrieben, so schnell und so gründlich als möglich auszumerzen. In vielen Chroniken werden die lokalen Kulturen besonders "wild", "barbarisch" und „dämonisch“ dargestellt, um auf diese Weise das Projekt der Kolonisierung und Missionierung zu legitimieren.

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

1.1.1 „..die unverschämtesten Leute..“

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

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

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

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

1.2 Columbus und die willfährigen Wilden

Freitag, den 12. Oktober 1492

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

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

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

Columbus, Bordbuch (1970: 94-96)

Columbus im WWW:

<http://www1.minn.net/~keithp/> die „Columbus Navigation Homepage“

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

1.2.1 Sanfte Untertanen

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

Die Texte von Kolumbus zu Amerika und seinen Bewohnern reflektieren zum einen **mythische Bilder vom Anderen**, die Wilden sind **sanfte und unschuldige Wesen** in einem Paradies. Durch diese Zuschreibungen wird ihnen eine bestimmte Rolle im kolonialen Projekt zugeordnet. Sie werden als **willfähige Untertanen** definiert, die widerstandslos sich, ihr Land und ihre Ressourcen den Eroberern überlassen (vgl. auch Moebus 1982, Todorow 1985: 47-66).

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

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

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

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

1.2.2 Kulturbilder

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

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

1.3 Ramón Pané und die Ethnographie der Taino

1498 erscheint der Bericht von **Frater Ramón Pané** *„Relación acerca de las antigüedades de los indios“* (Pané 1498/1974), das **erste Buch, das in Amerika in einer europäischen Sprache (Spanisch) verfasst wurde**, und gleichzeitig die erste größere **ethnographische Beschreibung** einer indianischen Kultur. Sie ist eine wertvolle Quelle über die **Taino**, die indianischen Bewohner der Insel Hispaniola (Haiti) zur Zeit der Conquista.

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

Im Gegensatz zu etlichen anderen Chronisten, denen es manchmal an Genauigkeit mangelt, legte Pané bei seiner Arbeit großen Wert auf eine empirische Vorgangsweise und auf regionale Differenzierung: *„Jene (Indianer), über die ich schreibe, leben auf der Insel Española; denn von den anderen Inseln weis ich gar nichts, da ich sie nie gesehen habe.“* (Pané 1498/1974:21) Sein Bericht konzentriert sich auf *„besondere Formen des Aberglaubens“* (Pané 1498/1974:21), d.h. auf **Religion, Mythologie, Weltbild und Schamanismus** der Taino.

Ramon Pané im

WWW:<http://www.emory.edu/COLLEGE/CULPEPER/BAKEWELL/texts/panerelacion.htm>
1

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

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

Die Taino im WWW:

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

1.3.1 Vom Sprechen mit dem Teufel



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

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

Die **fremden Götter** und andere spirituelle Wesen werden in den meisten Chroniken mit **Dämonen bzw. mit dem Teufel gleichgesetzt**. Die Missionare waren mit der Verehrung von Dämonen gut vertraut: Wie fremd die Erscheinungen der Neuen Welt auch waren, so erkannten diese Männer, die aus einem **Europa der Inquisition und des Hexenwahns** kamen, sofort das alte Muster vom Herbeirufen von Geistern, etwa im indianischen

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

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

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

1.3.2 Erste Berichte über Schamanismus und erweiterte Bewusstseinszustände

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

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



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

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

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

Auch im Rahmen von **Kriegsritualen** findet das Schnupfmittel bei den Taino Verwendung: Es hilft den Schamanen Voraussagen über Erfolg oder Misserfolg von Kriegszügen zu machen. Er setzt sich in Trance mit den Cemís (den Göttern) in Verbindung und spricht während seiner Vision zu den Kriegerern, die ihm Fragen zu den geplanten Unternehmungen stellen.

Pané bleibt die symbolische Bedeutung der Prophezeiungen verschlossen, er nimmt lediglich Heiden und Zauberer wahr, die Unsinn (mit dem Teufel) sprechen: „*Bedenke man ihren Geisteszustand, denn sie sagen, das Haus stehe auf dem Kopf und die Menschen gehen auf ihren Köpfen, mit den Füßen in der Luft.*“ (Pané 1498 in Reichel Dolmatoff 1975:7)

1.4 Hans Staden bei den „Menschenfresser-Leuten“



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

Im Jahr 1557 erscheint in Deutschland ein Buch, das einerseits eine Abenteuergeschichte ist und Anklänge an den Schelmenroman aufweist. Andererseits stellt es eine der wichtigsten frühen historischen und ethnographischen Quellen zu Brasilien dar. Es handelt sich um - „*Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute*“ von **Hans Staden**.

Das Werk ist reich mit Holzschnitten illustriert, die ein Marburger Holzstecher unter der Anleitung von Staden angefertigt hat. Im Gegensatz zu vielen Illustrationen anderer Reiseberichte dieser Zeit, die in erster Linie den europäischen Kunststil reflektieren, stellen die Holzschnitte relativ authentische ethnographische Bildquellen zur Kultur der **Tupinampá** dar (Staden 1557/1988).

Hans Staden im WWW:

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

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

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

Digitale Version der "Wahrhaftigen Historie":

<http://gdz.sub.uni-goettingen.de/en/index.html>

Film über Hans Staden von Luiz Alberto Pereira:

<http://www.rio.rj.gov.br/riofilme/acervo/rf000034.htm>

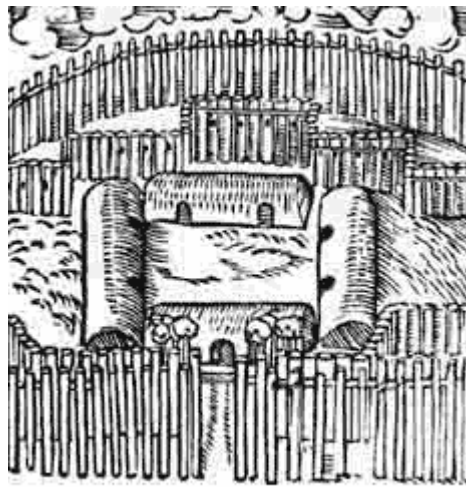
Die Tupinamba im WWW:

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

1.4.1 Biographisches

Hans Staden, zwischen 1525 und 1528 in Hessen geboren, trat 1547 im Dienst **portugiesischer Seefahrer und Händler** seine **erste Reise nach Brasilien** an. Sie führte ihn in das Küstengebiet von Pernambuco, in die Region der heutigen Stadt Recife. Die Reise fällt in die Zeit der ersten Kolonisationsversuche der Portugiesen und Franzosen in Brasilien, deren kommerzielles Ziel vor allem der Handel mit „Brasilholz“ war. Die lokalen indianischen Gemeinschaften - meist Tupi-Guarani - waren teilweise Handelspartner, sie waren aber auch in bewaffnete Konflikte mit den Europäern verwickelt. In den ersten Kapiteln seiner „wahrhaftigen Historie“ beschreibt Staden die Seereise, die Handelsniederlassungen und Befestigungen sowie die Auseinandersetzungen mit Indianern und Franzosen (vgl. Faber 1988).

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



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

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

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

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

1.4.2 Die Dynamik einer "colonial frontier"

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

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

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

1.4.3 Hans Staden zwischen den Fronten

Hans Stadens Rolle im **Gefüge der colonial frontier** an der brasilianischen Küste im 16. Jahrhundert ist besonders prekär. Als Deutscher steht er eigentlich außerhalb der vorherrschenden **nationale Konflikte**, wird aber von den **Tupinampá** als Portugiese und somit als ihr Feind betrachtet. Schließlich lebt er in einer portugiesischen Handelsniederlassung und ist dort auch an militärischen Aktionen gegen die Tupinampá beteiligt. Nach seiner Gefangennahme ist Stadens erste Überlebensstrategie, den Tupinampá ständig zu versichern, dass er kein Portugiese, sondern ein Freund der Franzosen sei.

Diese Strategie scheitert: Ein französischer Händler, der das Dorf besucht, in dem Staden gefangen gehalten wird, verweigert ihm seine Hilfe. Er bestärkt vielmehr die Tupinampá in ihrer Absicht, Staden zu töten. Einige Monate später, als Staden die Gelegenheit hat, sich schwimmend auf ein französisches Handelsschiff zu retten, wird er nicht an Bord genommen,

sondern zurückgeschickt. Die Händler wollen ihre guten Beziehungen zu den Tupinampá nicht aufs Spiel setzen .

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

1.4.4 „Als der Tanz beendet war...“



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

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

Sie wußten sehr wohl, dass die Franzosen ebenso wie sie Feinde der Portugiesen seien. Die Franzosen kämen nämlich alljährlich mit Schiffen und brächten ihnen Messer, Äxte, Spiegel, Käämme und Scheren und bekämen dafür Brasilholz, Baumwolle und andere Dinge wie Vogelfedern und Pfeffer. Deshalb seien sie gute Freunde. Die Portugiesen hingegen hätten dies nicht getan; sie seien früher gekommen und hätten da, wo sie heute noch wohnen, mit den Feinden der Tupinampá Freundschaft geschlossen.“ (Staden 1557/1988:129)

1.4.5 Händler, Handelsgüter und Netzwerke

Der **Handel an der colonial frontier in Brasilien** wird von Kaufleuten und Seefahrern verschiedener europäischer Nationalitäten (in erster Linie von Portugiesen und Franzosen) abgewickelt, die jeweils im Schutz der einen oder der anderen Großmacht stehen und ihre Interessen vertreten. Ein Teil der Händler lebt an der Küste in kleinen befestigten Siedlungen, andere sind oft monatelang bei den indianischen Gemeinschaften im Landesinneren unterwegs.

An der Küste wird die Handelsware gestapelt, bis sie von einem Schiff geholt und nach Europa transportiert wird. Obwohl es Staden nicht ausdrücklich erwähnt, ist es anzunehmen, dass auch weitreichende Handelsnetze zwischen verschiedenen indianischen Gemeinschaften zu diesem ökonomischen Gefüge gehörten.

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

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

1.4.6 Krieger und Kannibalen

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

Die Darstellung des **Kannibalismus** nimmt bei Staden (verständlicherweise in Anbetracht seiner Lage) großen Raum ein. Diese Rituale nehmen im kulturellen Gefüge der Tupinampá wahrscheinlich weniger Raum ein, als aus der Historia hervorgeht. Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass Staden sie zur gruseligen Unterhaltung der Europäer frei erfunden hat, dass sie also nur als ein Produkt der kolonialen Phantasie zu betrachten sind. Dazu sind seine Beschreibungen zu detailliert und weisen auch zu viele Parallelen mit Kriegsritualen anderer indianischer Kulturen auf (z.B. Menschenopfer bei den Azteken oder Kopfjagd bei den Shuar).

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



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

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

Bei den Tupinampá spielte der **Krieg**, d.h. gewaltsame Auseinandersetzungen im Rahmen von Fehde und Blutrache, eine **wichtige Rolle im sozialen und politischen Gefüge**. Erfolg als Krieger trug sehr viel zum Status eines Mannes bei, sie machten Gefangene und töteten sie später rituell „um sich einen Namen zu machen“ - wie Staden es ausdrückt.

Der Kannibalismus steht in enger Beziehung zum **Konzept von Person und Macht**: Der Feind soll nicht nur physisch getötet werden, vor allem soll seine spirituelle Macht oder seine Seele rituell auf die Sieger übertragen werden. Das Konzept einer „spirituellen Kriegsführung“, das im jeweiligen Weltbild und dem Verständnis der Person in einer Kultur verankert ist, existiert bis heute in einigen indianischen Gesellschaften.

1.4.7 Beobachtende Teilnahme und ethnographischer Text

Das **Buch Stadens ist in zwei Teile** gegliedert: Der längere erste Teil schildert seine Erlebnisse und Erfahrungen vor dem Hintergrund der Dynamik der *colonial frontier* und der Lebenswelt der Tupinampá. In diesem Teil kommen aber auch die anderen Akteure als handelnde und fühlende Subjekte zu Wort. Er beschreibt nicht nur die Ereignisse, sondern auch seine persönlichen Empfindungen - seine Angst vor dem „gefressen werden“, seine Verzweiflung nach misslungenen Fluchtversuchen. Breiten Raum nimmt auch sein Glauben ein: Gebete und ein ausführlicher Dialog mit Gott über die verzweifelte Lage Stadens begleiten den Leser:

„Werter Leser, ich habe meine Schiffs- und Landreise so kurz beschrieben, weil ich nur deren Anfang, nämlich wie ich in die Gewalt der wilden Völker geraten bin, erzählen wollte, um

damit zu zeigen, wie der Helfer in der Not, unser Herr und Gott, mich, ohne daß ich es hoffen konnte, mit seiner Macht aus der Gewalt der Wilden befreit hat." (Staden 1557/1988:274)

Der zweite Teil seines Werkes, der „**Wahrhaftige kurze Bericht aller Gebräuche und Sitten der Tupinampás, wie ich sie während der Zeit meiner Gefangenschaft bei ihnen erfahren habe**“, ist in einem wissenschaftlich beschreibenden Stil gehalten.

Er beginnt mit einer kurzen geographischen Einführung und widmet sich dann in erster Linie der **Ethnographie der Tupinampá**. Er behandelt verschiedene Bereiche der materiellen Kultur (etwa die Hängematten oder die Töpferei) sowie Aspekte des sozialen und rituellen Lebens. In Vergleich zum ersten Teil wirkt hier die **Beschreibung distanziert und objektiviert**, Staden ist jetzt ganz Beobachter, die Teilnahme tritt in den Hintergrund (zur Feldforschung vgl. auch Koch-Grünberg und Lévi-Strauss).

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

1.4.7.1 Staden als Ethnograph 1: Hängematten

Worin sie schlafen.

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



In Staden 1557/1988: 221.

1.4.7.2 Staden als Ethnograph 2: Fischerei

Wie geschickt sie wilde Tiere und Fische mit Pfeilen schießen.

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

Ebenso ziehen sie ganz nahe am Meeresstrand den Fischen nach. Sie haben ein scharfes Auge, und wenn irgendwo ein Fisch an die Wasseroberfläche kommt, dann schießen sie danach⁶⁶, und nur wenige Schüsse gehen fehl. Haben sie einen Fisch getroffen, springen sie ins Wasser und schwimmen ihm nach. Einige größere Fische legen sich, wenn sie den Pfeil in sich spüren, auf den Grund. Diesen tauchen die Jäger bis in eine Tiefe von etwa sechs Klaftern nach und holen sie herauf. Sie benutzen auch kleine Netze. Das Garn, aus dem sie diese knüpfen, gewinnen sie aus spitzen, langen Blättern, die sie Tucum⁶⁷ nennen. Wollen sie mit den Netzen fischen, so tun sich mehrere zusammen und stellen sich im flachen Wasser in einem Kreis auf. Jeder erhält einen Abschnitt, dann schlagen sie auf das Wasser. Die Fische flüchten ins Tiefe und gehen ihnen dabei ins Garn. Wer viele Fische fängt, gibt den anderen einen Teil ab.

In Staden 1557/1988: 222.



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

In Staden 1557/1988: 221 .

1.4.7.3 Staden als Ethnograph 3: Feuererzeugung

Wie sie Feuer machen.

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



In Staden 1557/1988: 220.

1.5 Poma de Ayala oder die Chronik der Eroberten



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

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

- **Hinsichtlich der formalen Gestaltung:**
Oft als Frühform des Comic bezeichnet, bildet die Chronik keinen konventionellen Text mit Illustrationen (wie etwa die „Wahrhafte Historia“ von Hans Staden), sondern stellt vielmehr eine integrierte Form von **Bilderserien** mit Prosatext dar. Damit ist sie am „Schnittpunkt zwischen Oralkultur und Schriftkultur angesiedelt“ und vermittelt einen guten Eindruck in narrative Transkulturationsprozesse, also in den Zusammenhang zwischen Erzählung und kultureller Veränderung (Adorno 1989:1).
- **Hinsichtlich der Absicht ihres Verfassers:**
„*El Primer Corónica y Buen Gobierno*“ ist ein langer **Protestbrief** an den spanischen König - oder anderes ausgedrückt - eine Eingabe, in der ihm die Missstände in seinem Kolonialreich zur Kenntnis gebracht werden sollen. Sie hat den König nie erreicht. Die Chronik blieb 300 Jahre verschollen und wurde erst im 19.Jh. „entdeckt“. Die *Primer Corónica* gehört zur kritischen kolonialen Berichterstattung, die einen kleinen Teil der

relaciones ausmacht, und steht in einigen Aspekten in der Tradition der Schriften von Bartolomé de Las Casas.

- **Hinsichtlich ihrer „kulturellen Identität“:**

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

Poma de Ayala im WWW:

Umfangreiche Homepage inklusive **digitale Version der Chronik:**

<http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/peru/guaman/>

pdf-Dokument: Brokaw, Galen: The Poetics of Khipu Historiography:

http://larr.lanic.utexas.edu/sample_issue/Brokaw.pdf

Raúl Porras Barrenechea: El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala (¿1534-1615?):

http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/Ling%C3%BCistica/legado_quechua/el_cronista.htm

Die **Inka** im WWW:

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

1.5.1 Herrscher und Untertanen

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

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

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

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

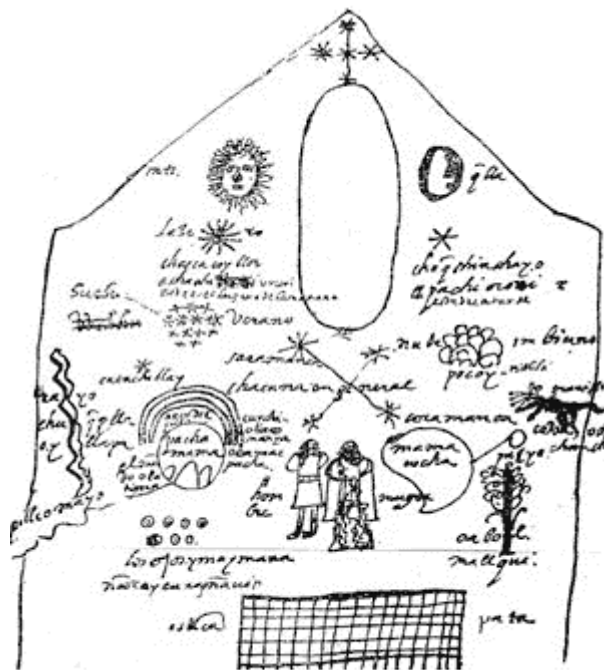
Mißhandlung der indianischen Bevölkerung durch die spanischen Kolonialherren (vgl. Adorno 1986, Steiner 1992).



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

1.5.2 Götter, Priester und Missionare

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



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

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

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



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

1.5.3 Andine Alltagskultur

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



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

1.5.4 Ethnographie der Spanier/Kreolen

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



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

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

Unter den verschiedenen **Missionsorden** nahmen die Jesuiten eine besondere Position ein. Die Gesellschaft Jesu war vom 16.-18. Jh. besonders intensiv tätig. Sie bekam (wie viele andere Orden) große Landstriche und ihrer indianischen Bewohner von der spanischen Krone als eine Art feudales Lehen übertragen – sogenannte **Reduktionen** (*reducciones* - von "zusammenschließen"). Die Gesellschaft Jesu entwickelte sich zu einem wichtigen Machtfaktor im gesellschaftlichen Gefüge des kolonialen Lateinamerikas. Sie wurde schließlich 1767 aufgrund politischer Verwicklungen verboten und die Reduktionen in Lateinamerika wurden aufgelöst.

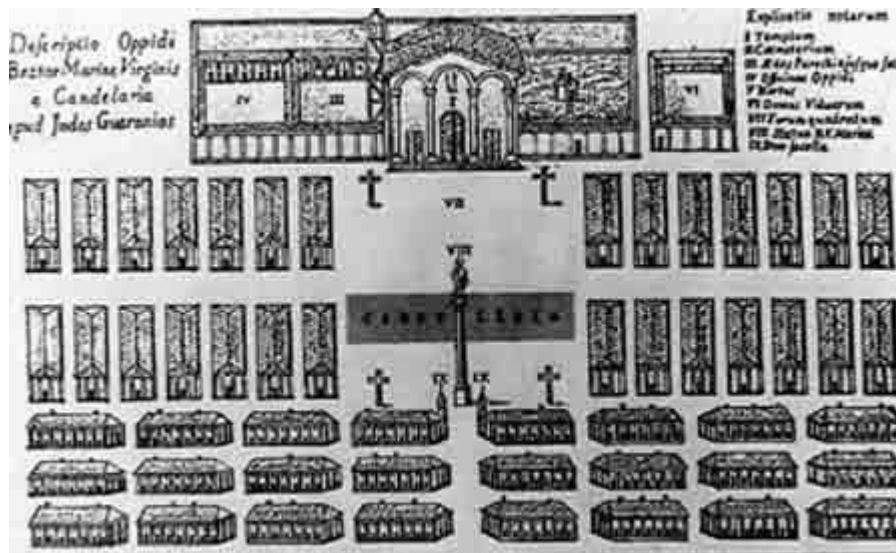
Die Gesellschaft Jesu stand in enger Beziehung zur spanischen Krone, aber auch zu den **österreichischen Habsburgern**. Dem Kaiser, der selbst kein Kolonialreich beherrschte, war es ein besonderes Anliegen, sich zumindest am Missionsprojekt zu beteiligen. In diesem Sinne schloss er eine Art „**Missionsabkommen**“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



1.6.1 Die Missionssiedlungen

Es war die Aufgabe der Missionsorden, die „Wilden“ zu zivilisieren, d.h. sie zum christlichen Glauben zu bekehren und - sozial, kulturell und ökonomisch - in das spanische Kolonialreich zu integrieren. Aufbauend auf der Ideologie von Las Casas gewährten die Jesuiten den Indianern (teilweise) Schutz vor Versklavung und anderen Übergriffen der Großgrundbesitzer.

Sie entwickelten eine eigene hybride Kultur, eine Art **utopische christliche Gemeinschaft**, die zwar in erster Linie von Indianern gelebt und gestaltet, jedoch von den Patres konzipiert und beherrscht wurde. Die Padres hatten die Oberhoheit über diese Landstriche und übten auch die Gerichtsbarkeit aus. Berühmt wurden vor allem die Reduktionen der Guarani in Paraguay, die ökonomisch und politisch eine führende Rolle in der La Plata Region im 17. und 18.Jh. spielten.



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

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

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

1.6.2 Briefe, (Tage)Bücher, Kodizes

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

Die Berichterstattung erfolgte zum einen in Form von Briefen, die zum Teil in einer Art Zeitschrift oder Rundbrief, dem Weltbot, in Graz veröffentlicht wurden. Einige Patres verfassten auch größere Werke, die vom Orden in Buchform publiziert wurden. Nach der Vertreibung der Jesuiten aus den spanischen Kronländern (1767) kehrten viele von ihnen in die Habsburgermonarchie zurück und fanden Aufnahme am Hof der Kaiserin Maria Theresia sowie in verschiedenen Klöstern, z.B. im Stift Zwettl. Während dieser Zeit entstand ebenfalls eine Reihe von Büchern, die **wertvolle Quellen über indianische Kulturen dieser Zeit** darstellen.



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

Florian Paucke im WWW:

<http://www.folkloredelnorte.com.ar/arte/paucke.htm>

<http://www.mail.ceride.gov.ar/fotografico/index.php?accion=fp>

<http://buenosairesantiguo.com.ar/notasdebuenosaires/unviajedebساسantafe1755.html>

1.6.3 Die Mojos - Missionen in Bolivien



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

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

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

Die Jesuiten begannen unter Juan de Soto 1682 mit der **systematischen Missionierung dieser Region**, die ein wichtiges Bindeglied der Achse zwischen den großen Reduktionen in Paraguay, Chiquitos und Peru darstellte (vgl. Karte der jesuitischen Missionstätigkeit in den spanischen Kolonien). Von 1700 -1720 expandieren die Missionen über die gesamte Region, um 1750 waren 53 jesuitische Missionare in Mojos tätig, die Zahl der „zahmen“, christianisierten Indianer belief sich auf ca. 35.000 Seelen (Block 1980: 261,272).

Die veränderte Siedlungsform und eingeschleppte Krankheiten führten in den folgenden Jahren jedoch zum Ausbruch von Epidemien, denen bis 1754 40% aller Reduktionsindianer zu Opfer fielen (Barnadas 1985:45). Der in Ungarn gebürtige **Franz Xaver Eder** war ein wichtiger Akteur in der Blütezeit der Missionen und verfasste ein umfangreiche Chronik (Eder 1791/1985).

1.6.3.1 Ökologisch angepasste Landwirtschaft in präkolumbischer Zeit

Von ca. 500 bis 1000 n. Chr. war in den **Llanos de Mojos in Nordostbolivien** die Blütezeit einer indianischen Kultur, die für die großflächigen Überschwemmungsgebiete ein effizientes, ökologisch angepasstes Landwirtschaftssystem entwickelte, das eine dichte Besiedlung der Region möglich machte (Denevan 1966, 1992, Wilson 1999).

Der **Entwässerungsfeldbau** basiert auf einer Kombination von Bodenverbesserung und Drainage. Besonders beeindruckend sind die sogenannten „**erhöhten Felder**“ (*ridged fields*): Die aufgeschüttete Anbaufläche ist ca. 300m lang und 10 - 25m breit und wird von kleinen Gräben begrenzt, die durch ein System von Entwässerungskanälen verbunden sind.

Neben Trockenlegung und Entlüftung des Bodens dienten die Gräben auch als Humusdepot: In der Trockenzeit kann dort organisches Material kompostiert und vor dem Auspflanzen auf die Felder verteilt werden. Mit Hilfe der Luftbildarchäologie und anschließender Grabungen wurden bereits bis zum Jahr 1965 5000 „erhöhte Felder“ - teilweise ausgedehnte Anlagen mit Hunderten von Anbauflächen, gefunden.

Mit Hilfe dieses Anbausystems konnten die Sumpfbereiche der Llanos de Mojos in präkolumbischer Zeit intensiv agrarisch genutzt werden. Es bildete die Basis für ein **komplexes und stratifiziertes kulturelles Gefüge**, das jedoch zur Zeit des ersten Kontakts mit den Europäern (um 1600) nur mehr fragmentarisch existierte. Einige Autoren nehmen an, dass eingeschleppte Krankheiten, die den Europäern vorausliefen, im Lauf des 16. Jahrhunderts die Bevölkerung der Llanos de Mojos sehr stark dezimierte.

Geographie der Llanos de Mojos:

<http://www.nmnh.si.edu/botany/projects/cpd/sa/sa24.htm>

1.6.3.2 El Dorado in den Llanos de Mojos



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

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

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

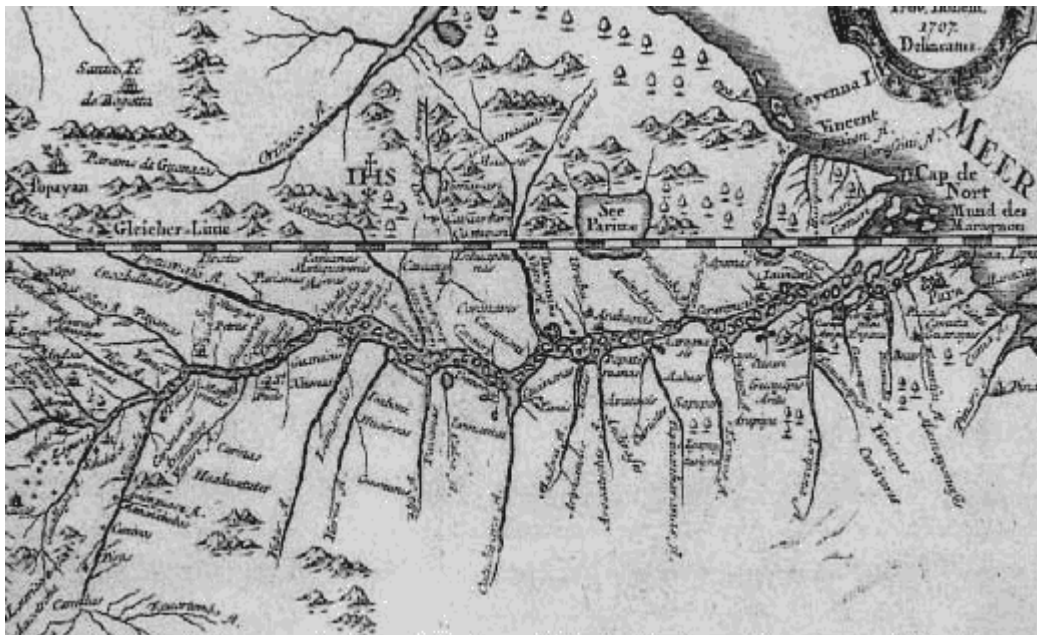
Ende des 16. Jahrhunderts werden aus Peru mehrere **Eroberungsfeldzüge in die Mojos-Region** unternommen, an diesen militärischen Expeditionen waren auch immer wieder **Mitglieder der Gesellschaft Jesu beteiligt**. Die „großen, blühenden Königreiche“ gab es zwar nicht (mehr), aber die Jesuiten berichten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

1.6.4 Briefe und Berichte vom Amazonas

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

Die **Briefe der Missionare aus Maynas** umspannen eine große Bandbreite Themen, sie zeichnen ein lebendiges Bild der Reduktionen, berichten über religiöse und soziale Gestaltung der Reduktionen und geben Aufschluss über die **Haltung der Missionare zu ihren indianischen Konvertiten und deren Kultur**. Wenngleich oft voller Vorurteile und in einem eindeutig abwertendem Ton verfasst, sind die Berichte der Missionare jedoch die einzigen schriftlichen Quellen, die über die einheimischen Kulturen der Region zu dieser Zeit Auskunft geben.

1.6.4.1 "Die wilden Indianer in Maragnon"



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

Ein gutes Beispiel für eine Mischung aus Ethnographie und Verachtung stellen die Aufzeichnungen des Tiroler Paters P. Niclutsch aus dem heutigen Ecuador und Peru dar („*Americanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianern in Maragnon*“). So enthält folgende Textstelle wichtige Hinweise auf die Gesellschaftsordnung der indianischen Gemeinschaften am Rio Marañon:

„Man findet bey den wilden Indianern, welche in Wäldern und Wüsteneien leben, keine einzige Gattung einer Regierungsform oder eines ordentlichen Oberhauptes, wie es die Zahmen [im Andenhochland] haben. Die Wilden pflegen nur ihre Anführer zu erwählen, wenn

sie gegeneinander in Harnisch kommen, oder wider fremde Feinde sich zur Gegenwehr rüsten. Denen laufen sie dann nach wie eine Herd Schafe ohne eine Ordnung, und weitreten Gehorsam, als es ihnen beliebt. Sie wissen auch nicht die mindeste Kundtschaft zu geben von ihren Vorfahren, den was sie von selben [zu wissen] vorgeben, sind nur unvernünftige Märchen." (Niclutsch 1781 in Gippelhauser 1989a:16)

Niclutsch umreißt hier **wichtige Aspekte der Sozialorganisation**. In ethnologische Termini übersetzt erwähnt er die weitgehende Autonomie egalitärer Lokalgruppen, die aus Großfamilien bestehen sowie das Fehlen jeglicher Zwangsautorität. Ferner betont er die geringe Bedeutung von Geschichte, Abstammung und Genealogie für das soziale und politische Gefüge sowie die Existenz von Erzählungen, die von Ereignissen in einer mythischen Vergangenheit berichten (vgl. Gippelhauser 1989a:16).

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

1.6.5 Die Ethnographie der Apiboner (Gran Chaco)

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

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



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

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

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

P. Martin Dobrizhoffer im WWW:

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

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

1.7 Sind Indianer Menschen?

„Der Wunsch nach Bereicherung und der Bemächtigungstrieb, diese beiden Formen des Machtstrebens, sind sicherlich eine Motivation für das Verhalten der Spanier; doch es wird

gleichermaßen durch die Vorstellung bestimmt, die sie sich von den Indianern machen, eine Vorstellung, nach der diese ihnen untergeordnet sind bzw. in ihrer Entwicklung noch zwischen Tier und Mensch stehen. Ohne diese wesentliche Prämisse hätte die Vernichtung nicht stattfinden können." (Todorov 1985:177)



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

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

Währenddessen schritt die Eroberung voran und „das 16.Jahrhundert sollte Zeuge des **größten Völkermordes in der Geschichte** der Menschheit werden." (Todorov 1985:13) Man nimmt heute an, das nur **20% der indianischen Bevölkerung Lateinamerikas das 16. Jahrhundert überlebten**. Neben der direkten Gewaltanwendung waren dafür durch die Zerstörung ausgelöste Hungersnöte und eingeschleppte Krankheiten verantwortlich.

1.7.1 Christen und wahre Menschen



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

Im Rahmen der Conquista galt es zu bestimmen, **ob die Indianer ein Seele hätten**, und deshalb den Menschen zuzuordnen seien. Haben sie eine Seele, so können sie zu Christentum bekehrt und so zu wahren Menschen gemacht werden. Sind sie nun Christen und wahre Menschen, so stellte sich die Frage, ob sie verklart werden können oder ob sie vielmehr gleichgestellte Untertanen der Krone sein sollen (vgl. Todorov 177-218).

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

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

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

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

Der Diput von Valladolid im WWW:http://www.in-beckum.de/geschichte/zeitreise/15/amerika/spanier_indianer/b-alles.htm
<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/distance/lascasas/comment2.html>

1.7.2 Sepúlveda oder die Bedeutung der Ungleichheit

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

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

1.7.3 Las Casas oder die Gleichheit im Glauben

Las Casas vertritt im Disput von Valladolid ein **egalitaristisches Konzept**, das er aus der **Lehre Christi** ableitet (Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst). Die Menschen sind von Natur aus gleich, der Unterschied liegt zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Las Casas verteidigt die Rechte der Indianer und klagt die Gräueltaten der Spanier an.

Sein Prinzip der Gleichheit impliziert jedoch nicht eine Gleichwertigkeit des Anderen in seiner Differenz, sondern streicht vielmehr seine Fähigkeit hervor, sich den eigenen = christlichen Werten (die als universell postuliert werden) anzunähern und diese zu übernehmen. So betont er wiederholt, „die Indianer seien bereits mit christlichen Wesenzügen ausgestattet und strebten danach, ihre gewissermaßen «wilde» Christlichkeit erkennen zu lassen...“ (Eine Haltung, die - etwas anders formuliert - bis heute von vielen Missionaren vertreten wird.) *"Anstelle der Anerkennung der Identität des Anderen, wird an die Stelle dieser Identität eine Projektion des Selbst oder der eigenen Ideale gesetzt"* (Todorov 1985:197, 202).

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

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

1.7.4 Wilde und zahme Indianer

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

Im Lateinamerika des 17. und 18. Jahrhunderts bezeichnete man grundsätzlich alle jene Indianer als "Wilde", die nicht christianisiert und kolonialisiert waren. Im Gegensatz zum Andenraum und seinen Bewohnern - "zahme und christliche Indianer, unter denen kein Heid mehr anzutreffen ist" - galt zu dieser Zeit Amazonien als Ort der wilden Heiden, der *indios bravos*. In diesen "weitschichtigen Wüsteneien und unbekanntem Wildnissen" gab es - "allda noch viele Völker, welche in tiefen Wäldern und Heidentum leben" (Niclutsch 1781:35).

1.7.5 Die wilde, heidnische Gemütsart

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

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

Bei dieser "Schnitzerei" geht es vor allem darum, **die andere Kultur, die "barbarische Gemütsart" auszumerzen**. Nicht die Natur des Indianers macht ihn schlecht, sondern seine Befangenheit in seiner eigenen, anderen Kultur - in Heidentum und Wildheit. Aufgabe der Missionare liegt hier primär im Verändern der indigenen Lebensweise, sie sollen nicht nur die Natur des Indianers mit christlichem Inhalt ergänzen (Moebus 1982:50), sondern ihn vollständig umformen. Erst durch seine Angleichung an christlich-europäische Wertvorstellungen wird er zum Menschen.

Der Wilde wird somit als Gegenkategorie konstruiert: Dabei wird jeder Ausdruck des Andersseins, wie z.B. auch Kleidung, Haartracht oder Körperbemalung abgewertet, das Nicht-Europäische wird als Nicht-Menschlich konzipiert und entweder dem Tierischen oder dem Teuflischen zugeordnet.

"Je schöner die Natur auch die wildesten Indianer gestaltet, desto schändlicher werden sie von ihrer eigenen Dummheit verunstaltet und häßlich gemacht, also zwar, daß derjenige, der ihrer das erste Mal ansichtig wird, vermeint, er sehe vor seiner eine Schar abscheulicher Teufel in menschlicher Gestalt. ..."

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

1.7.6 Wildheit und Wissen

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

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

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

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

"Der Priester kann mittlerweile mit keinen einzigen Menschen, als bloß mit dummen Indianern umgehen, welche in vielen Stücken unvernünftiger sind als das witzlose Vieh und die wilden Bestien, mithin nicht verstehen, was man ihnen sagt, noch einer Unterredung fähig sind. Solchen Unverstand lassen sie niemals greiflicher verspüren, als wenn der Priester ihnen von Glaubenssachen oder von jenen Geheimnissen redet, so die Seligkeit betreffen: Da mag er viel Nürnberger Trichter umsonst verbrauchen, bevor er ihnen durch die dicke Hirnschale einen Tropfen Witz ins Hirn bringen wird. Man sagt zwar viel von der Einfältigkeit meiner Landsleute, allein ich kann versichern, daß der aller-einfältigste Tiroler Bauer unter diesen Barbaren billiger als ein arglistiger Weltweiser, ja als vollständiges Ebenbild höchster Vernunft stehen würde." (Zephyris 1728:100)

1.7.7 Kategorien der Differenz

Diese Kategorisierung des Fremden geht in Europa auf das antike Konzept der Barbaren zurück. Im Kontext der Eroberung von Mittel- und Südamerika vermischte sie sich mit Feindbildern der Spanier in bezug auf die Muslime und Juden in Zusammenhang mit der *reconquista*, der Wiedereroberung der iberischen Halbinsel und in der Folge der Inquisition. Diese Fremdbilder betonen die Minderwertigkeit des Anderen und bilden die Voraussetzung für eigenen Zivilisationsanspruch und eine Rechtfertigung für Eroberung und (Kultur)Zerstörung.

In diesem ideologischen Umfeld kam es zu einer **Dichtomisierung (Konstruktion von Gegensätzen) von Werten**, wobei u.a. die Differenz zwischen Natur und Kultur, sowie die Differenz zwischen den Geschlechtern als Analogien für kulturelle Differenzen benutzt wurden.

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

1.7.8 Die Bestimmung des Anderen und der koloniale Blick

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

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

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

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

Das Bild der Indianer, das die meisten Chroniken reflektieren und das bis heute oft den Alltag und die Machtverhältnisse in Lateinamerika prägt, ist ein Konglomerat verschiedener Facetten dieser Diskurse. Die rechtliche, soziale, politische und kulturelle Position der indianischen Gemeinschaften bleibt bis heute prekär. Erst in den 90er Jahren des 20.

Jahrhunderts findet etwa die Existenz indianischer Kulturen Eingang in einige Verfassungen lateinamerikanischer Staaten (z.B. Kolumbien und Ecuador).

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

1.8 Bibliographie

- Adorno, Rolena 1986: *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin, University of Texas Press.
- Adorno, Rolena 1989: Die visuelle Vermittlung zwischen Oralität und Literalität in einer Anden-Chronik. In: Scharlau, Birgit (Hrsg.), *Bild-Wort-Schrift. Beiträge zur Lateinamerika-Sektion des Freiburger Romanistentages. Frankfurter Beiträge zur Lateinamerikanistik I*. Tübingen, Gunter Narr Verlag: 1-18.
- Antowiak, Alfred 1976: *El Dorado. Die Suche nach dem Goldland*. Berlin, Volk und Welt.
- Bierhorst, John 1988: *The Mythology of South America*. New York, Quill/William Morrow.
- Bernand, Carmen 1993: *Das Gold der Inka*. Abenteuer Geschichte. Ravensburger Taschenbuch.
- Block, David 1980: Links to the Frontier: Jesuit Supply of its Mojos Missions, 1633-1767. *The Americas* 37/2:161-178.
- Clastres, Pierre 1974/1976: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Columbus, Christoph 1970: *Das Bordbuch von 1492 und andere Aufzeichnungen über Leben und Fahrten des Entdeckers der Neuen Welt*. Herausgegeben und bearbeitet von Robert Grün. Tübingen, Erdmann Verlag.
- Denevan, William 1966: The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos Mojos of Bolivia. *Ibero-America* 48.
- Eder, Franz Xaver 1791/1985: *Breve Descripción de las Reducciones de Mojos*. Herausgegeben von Joseph M. Barnadas, Cochabamba.
- Faber, Gustav 1988: Vorwort. In: Staden, Hans, *Brasilien. Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute (1557)*. Nördlingen, Franz Greno: 19-49.
- Gareis, Iris 1987: Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebiets zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft. *Münchener Beiträge zur Amerikanistik Bd. 19*, Hohenschäftlarn, Klaus Renner Verlag.
- Gareis, Iris 1999: Priester, Magier, Heiler: Religiöse Spezialisten der Andenregion während der spanischen Kolonialherrschaft. In: Mader, Elke und Maria Dabringer (Hrsg.),

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

- Gippelhauser, Richard 1989a: Die Provinz Maynas. In: Mader, Elke und Richard Gippelhauser (Hrsg.), *Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Lateinamerika. Zeitschrift für Lateinamerika Wien 34* (Sondernummer): 15-22.
- Gippelhauser, Richard 1989b: In: Mader, Elke und Richard Gippelhauser (Hrsg.), *Die Reduktionen des Gran Chaco. Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Lateinamerika. Zeitschrift für Lateinamerika Wien 34* (Sondernummer): 32-35.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe (1615/1980): *Nueva Corónica y Buen Gobierno.* Bearbeitet von Franklin Paese. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.) 1982: *Mythen der Neuen Welt - Zur Entdeckungsgeschichte Amerikas.* Berlin, Fröhlich & Kaufmann.
- Kohl, Karl-Heinz 1993: *Ethnologie - Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung.* München, Beck
- Kowii, Ariruma 2003: Das Quechua. Von der Oralliteratur zur Schriftliteratur. In: Mader, Elke und Helmuth Niederle (Hrsg.), *Die Wahrheit ist weiter als der Mond. Europa-Lateinamerika: Literatur, Migration, Identität.* Wien, WUV
- Lévi-Strauss, Claude 1967: The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso. In: Cohen, Ronald und John Middleton (Hrsg.), *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies.* Garden City & New York, The Natural History Press: 45-62.
- Mader, Elke 1989: Die Missionsprovinz Mojos in Nordostbolivien. In: Mader, Elke und Richard Gippelhauser (Hrsg.), *Heilige Experimente. Indianer und Jesuiten in Lateinamerika. Zeitschrift für Lateinamerika Wien 34* (Sondernummer): 26-31.
- Moebus, Joachim 1982: Über die Bestimmung des Wilden und die Entwicklung des Verwertungsstandpunkts bei Kolumbus. In: Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): *Mythen der Neuen Welt - Zur Entdeckungsgeschichte Amerikas.* Berlin, Fröhlich & Kaufmann: 49-56.
- Münzel, Mark 1977: *Schrumpfkopfmacher? Jibaro Indianer in Südamerika.* Roter Faden zur Ausstellung 4, Frankfurt/Main, Museum für Völkerkunde.
- Niclutsch, Francisco 1781: *Americanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianern in Maragnon.* (Archiv der Societas Jesu, Wien)
- Overing, Joanna and Passes, Alan (Hrsg.) 2000: *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia.* London & New York, Routledge
- Pané, Ramón 1974/1498: *Relación acerca de las antigüedades de los indios.* México D.F., Siglo XXI Editores.
- Papp, Christine 2002: Die Tehuelche. Ein ethnohistorischer Beitrag zu einer jahrhundertelangen Nicht-Begegnung. 2 Bde., Dissertation, Universität Wien.
- Paucke, Florian 1774-1780: „*Hin und her. Hin süsse und vergnügt. Her bitter und betrübt...*“ Zwettler Kodex 420, Stift Zwettl
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1975: *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Columbia.* Philadelphia, Temple University Press.
- Rodríguez Castelo, Hernán 1997: *Diario del Padre Fritz.* Quito, Studio 21.
- Scharlau, Birgit 1982: Beschreiben und Beherrschen. Die Informationspolitik der spanischen Krone im 15. und 16. Jahrhundert. In: Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): *Mythen der Neuen Welt - Zur Entdeckungsgeschichte Amerikas.* Berlin, Fröhlich & Kaufmann: 92-100

- Silverblatt, Irene 1987: *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press
- Staden, Hans 1557/ 1988: *Brasilien. Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute*. Nördlingen, Franz Greno
- Steiner, Michael 1992: *Guamàn Poma de Ayala und die Eroberer Perus. Ein indianischer Chronist zwischen Anpassung und Widerstand*. Saarbrücken, Breitenbach.
- Taussig, Michael 1987: *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago/London, The University of Chicago Press
- Todorov, Tzvetan 1982: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt/Main, Suhrkamp
- Wolf, Eric 1986: *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt/Main & New York, Campus.
- Zephyris, Franz Xaver 1728: Brief an P. Franz Xaver Göttner, *Weltbott*, Nr.389.