

Kapitel 4

Demographische Elemente des indianischen Amerika

Man wird sich vielleicht wundern, daß neben Studien, die der politischen Anthropologie gewidmet sind, auch ein Text erscheint, der sich hauptsächlich mit Demographie befaßt. Denn um das Funktionieren der Beziehungen der Macht und der Institutionen, die sie lenken, zu analysieren, sind wir scheinbar durch nichts gezwungen, uns auf die Größe und Dichte der betrachteten Gesellschaften zu berufen. So als gäbe es gleichsam eine Autonomie des Raums der Macht (oder der Nicht-Macht), der sich abseits entwickelt und reproduziert, geschützt vor jedem äußeren Einfluß, z. B. der Bevölkerungszahl. Und tatsächlich scheint die Vorstellung eines solch ruhigen Verhältnisses zwischen der Gruppe und ihrer Macht durchaus der Realität zu entsprechen, welche die archaischen Gesellschaften zeigen, die vielerlei Mittel kennen und anwenden, das Wachstum ihrer Bevölkerung zu kontrollieren oder zu verhindern: Abtreibung, Kindstötung, sexuelle Tabus, spätes Abstillen usw. Und diese Fähigkeit der Wilden, den Fluß ihrer Demographie zu kodieren, hat nach und nach zu der Überzeugung geführt, daß eine primitive Gesellschaft notwendig eine »beschränkte« Gesellschaft ist, um so mehr, als die sogenannte Subsistenzwirtschaft nicht in der Lage ist, wie man versichert, eine große Population zu ernähren.

Das traditionelle Bild Südamerikas (ein Bild, vergessen wir es nicht, das die Ethnologie zum großen Teil selbst gezeichnet hat) veranschaulicht besonders deutlich jene Mischung aus Halbwahrheiten, Irrtümern, Vorurteilen, die dazu führt, die Fakten mit erstaunlicher Leichtfertigkeit zu behandeln (vgl. im *Handbook of South American Indians* die Klassifizierung der südamerikanischen Gesellschaften¹). Auf der einen Seite die An-

¹ Für die Daten, die das 16., 17. und 18. Jahrhundert betreffen, verwei-

den und die Hochkulturen, die hier aufeinander folgten; auf der anderen Seite alles übrige: Wälder, Savannen, Pampas, in denen es von kleinen Gesellschaften wimmelt, alle einander ähnlich, eine monotone Wiederholung des Immergleichen, das keine Veränderung zu trüben scheint. Es geht weniger um die Fragen, in welchem Maße das alles stimmt, als um die, in welchem Maße es falsch ist. Und, um zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren, das Problem der Verbindung zwischen Demographie und politischer Autorität zerfällt in zwei Fragen:

1. Sind alle Waldgesellschaften Südamerikas auf der Ebene der soziopolitischen Einheiten, aus denen sie bestehen, einander gleich?
2. Bleibt die Natur der politischen Macht unverändert, wenn sich ihr demographischer Geltungsbereich ausdehnt und schwerfälliger wird?

Als wir uns mit dem Häuptlingstum in den Tupi-Guarani-Gesellschaften befaßten, sind wir auf das demographische Problem gestoßen. Diese Gesamtheit von Stämmen, die sowohl in sprachlicher wie in kultureller Hinsicht sehr homogen sind, weist zwei Merkmale auf, die auffällig genug sind, um uns daran zu hindern, die Tupi-Guarani mit den anderen Gesellschaften des Waldes zu verwechseln. Erstens setzte sich bei diesen Indianern des Häuptlingstum weit stärker durch als anderswo; zweitens war die demographische Dichte der sozialen Einheiten – der lokalen Gruppen – deutlich größer als der für die südamerikanischen Gesellschaften allgemein anerkannte Durchschnitt. Ohne zu behaupten, daß die Veränderung der politischen Macht bei den Tupi-Guarani ihre Ursache in der demographischen Expansion hatte, halten wir es zumindest für berechtigt, diese beiden für jene Stämme spezifischen Dimensionen in einer Perspektive zu sehen. Doch es stellt sich

sen wir insgesamt auf die französischen, portugiesischen, spanischen, deutschen Chronisten sowie auf die Texte und Briefe der ersten Jesuiten in Südamerika. Diese Quellen sind bekannt genug, um sie hier nicht näher präzisieren zu müssen. Außerdem haben wir das *Handbook of South American Indians*, V, New York 1963, konsultiert.

eine Vorfrage: waren die lokalen Gruppen der Tupi-Guarani wirklich größer als die der anderen Kulturen?

Alles ist eine Frage der Quellen und des Glaubens, den man ihnen schenken soll. Die Tupi-Guarani weisen das Paradox auf, daß sie seit langem fast vollkommen verschwunden sind (mit Ausnahme einiger Tausend von ihnen, die in Paraguay überleben) und dennoch die vielleicht am besten bekannte Eingeborenen-Population Südamerikas sind. Über sie gibt es eine sehr reichhaltige Literatur: die der ersten Reisenden, denen bald die Jesuiten folgten, die, seit der Mitte des 16. Jahrhunderts aus Frankreich, Spanien und Portugal kommend, mit Muße jene Wilden beobachten konnten, die die gesamte Küste Brasiliens und einen großen Teil des heutigen Paraguay bewohnten. Tausende von Seiten sind der Beschreibung des Alltags der Indianer, ihrer wildwachsenden und angebauten Pflanzen, ihrer Art, zu heiraten, Kinder zu erziehen, Krieg zu führen, Gefangene rituell zu töten, ihrer Gruppenbeziehungen usw. gewidmet worden. Die Zeugnisse dieser Chronisten, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten entstanden sind, haben eine in Südamerika einzigartige ethnographische Kohärenz, wo man meist einer extremen sprachlichen und kulturellen Zersplitterung gegenübersteht. Bei den Tupi-Guarani ist es umgekehrt: Tausende von Kilometern voneinander entfernt wohnende Stämme leben auf die gleiche Weise, praktizieren dieselben Riten, sprechen dieselbe Sprache. Ein Guarani aus Paraguay hätte sich bei den viertausend Kilometer entfernten Tupi des Marañon auf vollkommen vertrautem Boden befunden. Mag auch die Lektüre der alten Chroniken zweilen langweilig sein, da ihre Autoren immer wieder dieselbe Realität sehen und beschreiben, so liefern sie doch eine solide Arbeitsbasis, da sie sich gegenseitig validieren: Montoya oder Jarque, Missionare bei den Guarani, bilden in Paraguay ein Echo auf Thevet oder Léry, die sechzig Jahre zuvor die Tupinamba der Bucht von Rio besuchten. Geschickte Chronisten, fast alles gebildete Leute und treue Beobachter – relative Gleichförmigkeit der betroffenen Völker: aus ihrer Begegnung resultiert, zum großen

Glück der Amerikanisten, ein Material von außergewöhnlichem Reichtum, ein Material, auf das sich die Forscher stützen können.

Fast alle Chronisten haben sich bemüht, ihre Beschreibungen mit Zahlenangaben zu vervollständigen, Angaben über die Dimensionen der Häuser, die Größe der Pflanzungen, die Entfernungen zwischen den Dörfern und vor allem die Zahl der Einwohner der Gegenden, die sie bereisten. Gewiß lagen ihre Interessen ganz verschieden: ethnographische Strenge bei Léry, militärische Objektivität bei Staden, Verwaltungseifer bei den Missionaren, die die Populationen zählen mußten, die unter ihre Kontrolle fielen. Doch in diesem Punkt wie in den anderen weisen die quantitativen Informationen, stammen sie nun von den Guarani oder den Tupi, vom Marañon oder aus Südbrasilien, keinerlei Unstimmigkeit auf: vom einen bis zum anderen Ende dieses ungeheuren Territoriums, das die Tupi-Guarani bewohnten, weichen die angegebenen Zahlen kaum voneinander ab. Seltsamerweise jedoch haben die Spezialisten Südamerikas bislang diese Hinweise völlig vernachlässigt – die doch um so wertvoller sind, als sie oft sehr präzise sind –, falls sie sie nicht einfach in Bausch und Bogen verworfen haben. Der angeführte Grund: die Chronisten haben die Größe der Eingeborenen-Bevölkerung in phantastischer Weise übertrieben. Wir sehen uns somit einer äußerst merkwürdigen Situation gegenüber: alles bei den Chronisten ist akzeptabel, außer den Zahlen, die sie nennen! Daß die Irrtümer, um nicht zu sagen die Lügen der Chronisten alle in derselben Größenordnung liegen, scheint niemanden zu stören.

Wir müssen zunächst den Wert der direkten oder impliziten Kritik untersuchen, die an den Schätzungen der Chronisten geübt wird. Zusammengefaßt und dargelegt sind sie im wesentlichen in den Arbeiten des Hauptspezialisten indioamerikanischer Demographie, Angel Rosenblatt. Die Methode, die dieser Autor anwendet, um die Eingeborenen-Bevölkerung Südamerikas zur Zeit ihrer Entdeckung zu berechnen, verrät deutlich, wie wenig er sich um die Angaben der Chronisten

schert. Wie viele Indianer gab es in Amerika vor der Ankunft der Weißen? Auf diese Frage haben die Amerikanisten schon lange Antworten gegeben, die ebenso vielfältig wie willkürlich sind, da sie jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehren. So schwankt man, was die Neue Welt insgesamt betrifft, zwischen 8 400 000 Einwohner nach Kroeber bis 40 000 000 nach P. Rivet. Rosenblatt, der sich seinerseits mit dem Problem der präkolumbianischen Bevölkerung Amerikas befaßt, kommt zu einer Zahl von fast 13 500 000, davon 6 785 000 für Südamerika. Er meint, daß die Fehlerquote seiner Berechnung 20 % nicht übersteigt, daß sein Vorgehen also streng wissenschaftlich ist. Wie steht es um diese wissenschaftliche Strenge? Der Autor erklärt, daß die »Bevölkerungsdichte . . . nicht nur von der Umwelt, sondern auch von der ökonomischen und sozialen Struktur abhängt. Bei der Untersuchung aller Völker konnten wir einen gewissen Parallelismus zwischen Bevölkerungsdichte und kulturellem Niveau beobachten.«² Diese Bestimmung ist vage genug, um sie ohne weiteres akzeptieren zu können. Anfechtbarer scheint uns der Standpunkt des Autors, wenn er schreibt: »Wir finden ein großes Bevölkerungszentrum insbesondere dort, wo sich auf landwirtschaftlichen Existenzformen eine große politische Formation bildet. Dies war in Amerika der Fall bei den Zivilisationen der Azteken, Maya, Chibcha und Inka. Mit ihnen erreichte die präkolumbianische Landwirtschaft ihren Höhepunkt und vereinigten sich dichte Bevölkerungskerne.«³ Uns scheint hier so etwas wie ein Taschenspielertrick vorzuliegen: Rosenblatt begnügt sich nämlich nicht damit, große Bevölkerungsdichte und intensive Ackerbautechnologie zu verschränken, sondern er führt still und heimlich, wenn er von »großer politischer Formation« spricht, die Idee des Staats ein. Doch diese Bezugnahme auf den Staat, als Zeichen und Schöpfer der Zivilisation, betrifft, wiewohl folgenswer, unser Thema nur am Rande. Die Hauptsache kommt nun: »Doch

2 A. Rosenblatt, *La Población y el mestizaje en América*, Buenos Aires 1954, Bd. I, S. 103.

3 *Ibid.*, S. 103.

auch wenn die großen Kulturen die Stufe des Ackerbaus erreichten, wenn es in Peru gelungen ist, das Lama und das Alpaka zu zähmen, so lebte doch der größte Teil des Kontinents von der Jagd, vom Fischfang und von der Sammeltätigkeit. Die Jägervölker brauchen große Prärien . . ., die Völker, die von der Jagd und vom Fischfang leben, sind zu einem gewissen Nomadismus gezwungen. In den Wäldern lebten niemals große Populationen, aufgrund der großen Sterblichkeit, der schwierigen klimatischen Verhältnisse, des Kampfs gegen die Insekten und wilden Tiere, der Seltenheit von Nahrungspflanzen . . . Abgesehen von der Bodenbauzone, die sich in einem schmalen Streifen an den Anden entlangzog . . ., bestand der Kontinent im Jahre 1492 aus einem riesigen Wald oder einer Steppe.«⁴ Es wäre falsch, zu meinen, man verlöre seine Zeit, wenn man einen solchen Schwall von Dummheiten untersucht, denn die gesamte »Demographie« von Rosenblatt gründet darauf, und auf seine Arbeiten stützen sich noch heute die Amerikanisten, die sich für das Bevölkerungsproblem interessieren.

Das Verfahren des Autors ist summarisch. Die Jägervölker haben, da sie viel Raum brauchen, eine geringe Bevölkerungsdichte; nun war aber Südamerika fast nur von Jägerstämmen besiedelt; folglich war die Eingeborenen-Bevölkerung des Kontinents sehr gering. Womit unterschwellig gemeint ist: aus diesem Grunde darf man den Schätzungen der Chronisten z. B. durchaus keinen Glauben schenken, da sie relativ hohe Bevölkerungszahlen nennen.

Man braucht nicht zu sagen, daß dies alles grundfalsch ist, aber es ist sehr viel besser, wenn man es sagt. Rosenblatt erfindet ganz einfach ein Amerika, das aus Nomaden-Jägern besteht, um eine schwache demographische Schätzung glaubhaft zu machen. (Und er vermerkt noch, daß er weit großzügiger sei als Kroeber.) Was hat es nun mit Südamerika im Jahre 1500 auf sich? Genau das Gegenteil dessen, was Rosenblatt behauptet. Der größte Teil des Kontinents wurde von seßhaften Acker-

4 *Ibid.*, S. 104 f.; Hervorhebungen von uns.

bau-Gesellschaften bewohnt, die eine Vielzahl verschiedener Pflanzen anbauten, deren Liste wir hier nicht anführen wollen. Man kann diese Grundtatsache sogar zum Axiom erheben und sagen, daß *dort, wo ökologisch wie technologisch Bodenbau möglich war, es ihn auch gab*. Dieser mögliche anbaufähige Raum umfaßt nun aber das riesige Orinoko-Amazonas-Parana-Paraguay-System und sogar den Chaco; eine Ausnahme bildet lediglich das Gebiet der Pampas, das sich etwa von Feuerland bis zum 32. Breitengrad erstreckt, das Jagd- und Sammelgebiet der Tehuelche- und Puelche-Stämme. Der These von Rosenblatt entspricht also nur ein kleiner Teil des Kontinents. Man könnte vielleicht einwenden, daß innerhalb der Zone, in der Ackerbau möglich ist, einige Populationen ihn nicht praktizieren. Dazu wollen wir zunächst anmerken, daß diese Fälle äußerst selten und lokalisiert sind: Guayaki vom Paraguay, Siriono aus Bolivien, Guahibo aus Kolumbien. Zweitens erinnern wir daran, daß praktisch bei jedem dieser Fälle festgestellt werden konnte, daß es sich nicht um wirkliche archaische Gesellschaften, sondern im Gegenteil um Gesellschaften handelt, *die den Ackerbau verloren hatten*. Wir für unseren Teil haben nachgewiesen, daß die Guayaki, reine Nomadenjäger des Urwalds, gegen Ende des 16. Jahrhunderts den Maisanbau aufgegeben haben. Kurz, es besteht nicht der geringste Anhaltspunkt für das, was Rosenblatt behauptet. Gewiß stellt dies nicht zwangsläufig die Zahl von 6 785 000 Einwohnern infrage, die der Autor für Südamerika angibt. Nur ist sie, wie alle vorherigen Schätzungen, rein willkürlich, und wenn sie sich als richtig erweisen sollte, so wäre das schierer Zufall. Und da sich andererseits der Grund, der Rosenblatt veranlaßt, die präzisen Angaben der Chronisten nicht zu berücksichtigen, als reines Phantasieprodukt erweist, können wir mit Recht sagen: da kein gültiges Argument die demographischen Daten der Chronisten erschüttert – *die Augenzeugen waren* –, ist es vielleicht ratsam, die üblichen Vorurteile beiseite zu lassen und einmal ernst zu nehmen, was sie uns mitteilen. Dies wollen wir nun versuchen.

Es geht uns nicht darum, die klassischen Bahnen zu betreten und die Indianerbevölkerung ganz Südamerikas im Jahre 1500 zu berechnen, eine für uns nicht zu bewältigende Aufgabe. Aber wir können versuchen, herauszufinden, wie viele Guarani-Indianer zu jener Zeit lebten, und zwar aus zwei Gründen. Der erste betrifft die Lage ihres Territoriums: es ist homogen, hat bekannte Grenzen und ist folglich meßbar. Für die Tupi gilt dies nicht: diese nahmen fast die gesamte Küste Brasiliens ein, aber wir wissen nicht, wie weit sich ihre Stämme ins Hinterland ausdehnten; es ist also unmöglich, ihr Territorium zu messen. Der zweite Grund betrifft die Zahlenangaben. Sie sind, wie wir sehen werden, zahlreicher, als man glauben könnte, und von zweierlei Art: die einen stammen aus dem 16. und beginnenden 17. Jahrhundert; die anderen aus dem 17. und beginnenden 18. Jahrhundert. Diese letzteren, von Jesuiten geliefert, betreffen nur die Guarani. Die ersteren informieren über die Guarani sowie die Tupi, im übrigen mehr über diese als jene. Doch die Homogenität dieser Gesellschaften ist so groß, und zwar in jeder Hinsicht, daß die demographischen Dimensionen der lokalen Guarani- und Tupi-Gruppen sicherlich sehr ähnlich waren. Daraus folgt, daß man die Tupi-Zahlen zwar nicht automatisch auf die Guarani-Realität übertragen, aber zumindest für eine wahrscheinliche Größenordnung halten darf, falls es an Informationen über die Guarani fehlen sollte.

Zwischen brasilianischen Indianern und Europäern knüpften sich sehr früh Kontakte, zweifellos im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts, vermittelt der französischen und portugiesischen Handelsseefahrer, die gegen Metallgeräte und Schundwaren Holzkohle oder Tabak tauschten. Die ersten Briefe der portugiesischen Jesuiten bei den Tupinamba stammen aus dem Jahre 1549. Das Vordringen der Weißen ins Herz des Kontinents fand während der ersten Hälfte des Jahrhunderts statt. Die Spanier, die nach dem Eldorado der Inkas suchten, fuhren den Rio de la Plata, dann den Paraguay hinauf. Die erste Gründung von Buenos Aires fällt in das Jahr 1536. Die Kon-

quistadoren mußten sie unter dem Druck der Stämme fast sofort wieder verlassen und gründeten 1537 Asunción, seither Hauptstadt von Paraguay. Damals war es nur ein Standlager, von dem aus die Eroberungs- und Ausbeutungszüge zu den Anden organisiert wurden, von denen sie das riesige Gebiet des Chaco trennte. Die Spanier verbündeten sich mit den Guarani-Indianern, den Herren der gesamten Region. Diese kurzen historischen Hinweise erklären, warum die Tupi-Guarani fast ebenso frühzeitig bekannt wurden wie die Azteken oder die Inkas.

Wie waren die lokalen Gruppen oder Dörfer der Tupi-Guarani beschaffen? Alle diese Fakten sind wohlbekannt, aber es ist nicht sinnlos, die wesentlichen Punkte in Erinnerung zu rufen. Ein Guarani- oder Tupi-Dorf bestand aus vier bis acht großen Gemeinschaftshäusern, den Malokas, die um einen zentralen Platz angeordnet waren, auf dem sich das religiöse und rituelle Leben abspielte. Die Dimensionen der Malokas schwanken je nach den Beobachtern und wahrscheinlich auch nach den besuchten Gruppen. Ihre Länge beträgt zwischen 40 Metern für die kleinsten und 160 Metern für die größten. Die Zahl der Bewohner jeder einzelnen Maloka schwankt zwischen hundert (z. B. nach Cardim) und fünf- oder sechshundert (Léry). Daraus folgt, daß die bescheidensten Tupinamba-Dörfer (vier Malokas) ungefähr vierhundert Personen umfassen mußten, während die größten (sechs oder acht Malokas) dreitausend Personen erreichten, wenn nicht überstiegen. Thévét spricht bezüglich bestimmter Dörfer, in denen er sich aufgehalten hat, von sechstausend und sogar zehntausend Einwohnern. Auch wenn wir annehmen, daß diese letzteren Zahlen übertrieben sind, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die demographische Größe der Tupi-Gruppen die übliche Dimension der südamerikanischen Gesellschaften bei weitem übersteigt. Zum Vergleich erinnern wir daran, daß bei den Yanomani aus Venezuela, einer Waldpopulation, die zudem noch intakt, da von der Berührung mit den Weißen verschont geblieben ist, die größten lokalen Gruppen zweihundertfünfzig Personen umfassen.

Die Angaben der Chronisten zeigen deutlich, daß die Tupi-Guarani-Dörfer unterschiedlich groß waren. Aber es läßt sich ein Durchschnitt von sechshundert bis tausend Personen pro Gruppe annehmen, eine Hypothese, wie wir betonen wollen, die absichtlich *niedrig* liegt. Diese Schätzung mag den Amerikanisten riesig vorkommen. Sie wird bestätigt nicht nur von den impressionistischen Anmerkungen der ersten Reisenden – die vielen Kinder, von denen es in den Dörfern wimmelt –, sondern hauptsächlich von den Zahlenangaben, die sie liefern. Sie betreffen häufig die militärischen Aktivitäten der Tupinamba. Einhellig waren die Chronisten beeindruckt, zuweilen entsetzt von der fanatischen Liebe dieser Indianer zum Krieg. Franzosen wie Portugiesen, im bewaffneten Wettstreit, um sich die Herrschaft über die brasilianische Küste zu sichern, haben es verstanden, diese Kriegslust der Indianer auszunutzen, indem sie sich mit einander feindlich gesinnten Stämmen verbündeten. Staden z. B. oder Anchieta sprechen als Augenzeugen von Tupinamba-Kriegsflotten mit bis zu zweihundert Einbäumen, die jeweils zwanzig bis dreißig Männer bargen. Die Kriegsexpeditionen konnten nur einige hundert Kämpfer mobilisieren. Einige jedoch, die mehrere Wochen oder gar mehrere Monate dauerten, setzten bis zu zwölftausend Krieger in Bewegung, ungerechnet die Frauen, die sich mit der »Logistik« befaßten (Transport des »Kriegsmehls« zur Ernährung der Truppe). Léry erzählt, wie er an den Ufern des Rio an einer Schlacht teilnahm, die einen halben Tag dauerte: er schätzt die Zahl der Kämpfer *jeder Fraktion* auf fünf- oder sechstausend Mann. Solche Konzentrationen, selbst unter Berücksichtigung des Irrtums bei einer Schätzung »nach Augenmaß«, waren natürlich nur durch das Bündnis mehrerer Dörfer möglich. Doch das Verhältnis zwischen der Zahl der kampftauglichen Männer und der Gesamtzahl der Bevölkerung zeigt deutlich die demographische Größe der Tupi-Guarani-Gesellschaften. (Es wird klar, daß alle Fragen bezüglich des Kriegs und der Zahl der lokalen Gruppen, die an diesen Bündnissen beteiligt waren, sowohl das demographische wie das politische Problem sehr

stark berühren. Wir können uns hier damit nicht aufhalten. Wir wollen nur nebenbei darauf hinweisen, daß diese militärischen Expeditionen aufgrund ihrer Dauer und der »Massen«, die sie aufbieten, nichts mehr mit dem zu tun haben, was man in den anderen südamerikanischen Stämmen Krieg nennt, wo er fast immer aus einem Überfall besteht, der von einer Handvoll Angreifern im Morgengrauen durchgeführt wird. Über den Unterschied in der Natur des Kriegs hinaus zeichnet sich der Unterschied in der Natur der politischen Macht ab.)

Alle diese Angaben betreffen die Küsten-Tupi. Wie steht es nun um die Guarani? Wenn die Konquistadoren hier mit Zahlen geizten, so wissen wir hingegen, daß ihre Dörfer, die wie die der Tupi aus vier bis acht Malokas bestanden, bei den ersten Forschungsreisenden den Eindruck einer großen Menge hinterließen. Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, der im November 1541 von der Atlantikküste aufbrach, kam im März 1542 in Asunción an. Die Erzählung jener Reise quer durch das gesamte Guarani-Territorium ist voller Bemerkungen über die Zahl der besuchten Dörfer und der Einwohner eines jeden Dorfs. Es sind die ersten – überzeugenderen, da präziseren – Zahleninformationen über die Guarani. Als die Spanier unter der Führung von Domingo de Irala zur Stelle des heutigen Asunción gelangten, traten sie in Kontakt mit den beiden Häuptlingen, welche die Gegend kontrollierten: diese waren in der Lage, *viertausend Krieger* zu versammeln. Kurz nach Abschluß des Bündnisses konnten diese beiden Kaziken eine wahre Armee aufstellen – achtausend Männer halfen Irala und den Seinen, die Agaze-Stämme zu bekämpfen, die sich gegen die Spanier erhoben hatten. Diese mußten im Jahre 1542 gegen einen großen Guarani-Häuptling kämpfen, Tabaré, der achtausend Krieger anführte. Im Jahre 1560 lehnten sich die Guarani erneut auf: dreitausend wurden von den neuen Herren vernichtet. Endlos könnte man Zahlen aneinanderreihen, die sich alle in dieser Größenordnung bewegen. Nennen wir noch einige wenige, die diesmal von den Jesuiten stammen. Bekanntlich wurden die ersten Missionsbezirke, die Ruiz Montoya zu

Beginn des 17. Jahrhunderts gründete, augenblicklich von den *Mamelucken* angegriffen, wie man sie nannte. Diese Mörderbanden, die aus Portugiesen und Mestizen bestanden, zogen aus der Region von São Paulo los, um im Guarani-Land so viele Indianer wie möglich zu fangen und den Siedlern an der Küste als Sklaven zu verkaufen. Die Geschichte der Missionen in ihren Anfängen ist die Geschichte ihres Kampfs gegen die *Mamelucken*. Diese sollen, nach den Archiven der Jesuiten, in wenigen Jahren dreihunderttausend Indianer getötet oder gefangen genommen haben. Zwischen 1628 und 1630 entführten die Portugiesen sechzigtausend Guarani *aus den Missionen*. Im Jahre 1631 fand sich Montoya damit ab, die letzten beiden Missionsbezirke des Guaira (die also in portugiesischem Gebiet lagen) zu räumen. Zwölftausend Indianer machten sich unter seiner Führung auf einen schlimmen Weg: viertausend Überlebende erreichten den Parana. In einem Dorf zählt Montoya hundertsechzig Familien, d. h. allermindestens eine Bevölkerung von achthundert bis achthundertfünfzig Personen.

Diese verschiedenen Angaben, die etwa ein Jahrhundert decken (von 1537 mit den Konquistadoren bis 1631 mit den Jesuiten), diese wenn auch nur annähernden Zahlen liegen zusammen mit den Tupi-Zahlen in ein und derselben Größenordnung, Anchieta, das Gegenstück Montoyas in Brasilien, schreibt, daß 1560 die Gesellschaft Jesu bereits achtzigtausend Indianer »beschützt«. Diese demographische Homogenität der Tupi-Guarani führt zu zwei vorläufigen Schlußfolgerungen: erstens daß für diese Populationen die starken Hypothesen gelten müssen (stark im Vergleich mit den Ziffern der anderen Eingeborenen-Gesellschaften) und zweitens, daß man, falls nötig, sich durchaus der Tupi-Zahlen bedienen kann, um die Guarani-Realität zu behandeln, unter der Voraussetzung, daß man dann – was wir nun versuchen werden – die Gültigkeit seiner Methode nachweist.

Nehmen wir also die Guarani-Population, deren Bevölkerungszahl wir berechnen wollen. Zunächst geht es darum, die Fläche festzustellen, welche diese Indianer bewohnten. Im Un-

terschied zum Tupi-Areal, das unmöglich zu messen ist, ist die Aufgabe hier relativ einfach, auch wenn sie es nicht erlaubt, katasterpräzise Resultate zu erzielen. Das Gebiet der Guarani war im Westen etwa durch den Paraguay-Fluß begrenzt, zumindest den Teil des Flußlaufs, der zwischen dem 22. Breiten-grad flußaufwärts und dem 28. flußabwärts liegt. Die südliche Grenze lag ungefähr im Süden des Zusammenflusses des Paraguay und des Parana. Die Küsten des Atlantik bildeten die östliche Grenze, etwa vom brasilianischen Hafen Paranagua im Norden (26. Breitengrad) bis zur Grenze des heutigen Uruguay, das einst die Heimat der Charrua-Indianer war (33. Breitengrad). Wir erhalten somit zwei parallele Linien (Flußlauf des Paraguay, Meeresküste), deren äußere Enden man nur miteinander zu verbinden braucht, um die nördliche und südliche Grenze des Guarani-Territoriums zu erhalten. Dieses Viereck von ungefähr 500 000 Quadratkilometern bewohnten nicht ausschließlich die Guarani, sondern auch andere Stämme, insbesondere die Kaingang. Wir können die Fläche des Guarani-Territoriums auf etwa 350 000 Quadratkilometer schätzen.

Ist es nun aufgrund dieser Tatsache und bei Kenntnis der durchschnittlichen Dichte der lokalen Gruppen möglich, die Gesamtbevölkerung zu bestimmen? Dazu müßten wir die Zahl der lokalen Gruppen in diesem territorialen Ganzen feststellen können. Es versteht sich von selbst, daß sich unsere Berechnungen auf dieser Ebene auf Durchschnittswerte beziehen, auf »große« Zahlen, und daß uns die Resultate, die sie ermöglichen, zwar hypothetisch, aber nicht willkürlich sind. Unseres Wissens gibt es – in dieser Zeit – nur eine einzige Volkszählung für ein gegebenes Gebiet; jene, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts Pater Claude d'Abbeville auf der Insel Marañon vornahm, als die Franzosen zum letztenmal versuchten, in Brasilien Fuß zu fassen. Auf einem Raum von 1200 Quadratkilometern verteilen sich zwölftausend Tupi-Indianer in siebenundzwanzig lokalen Gruppen, was im Durchschnitt vierhundertfünfzig Personen pro Dorf ergibt, wobei jedes von ihnen durchschnitt-

lich eine Fläche von 45 Quadratkilometern einnahm. Die Bevölkerungsdichte auf der Insel Marañon betrug somit genau 10 Einwohner pro Quadratkilometer. Aber es ist nicht möglich, diese Dichte auf den Guarani-Raum zu übertragen (was 3 500 000 Indianer ergeben würde). Nicht, weil eine solche Zahl uns beunruhigt, sondern weil sich die Situation auf der Marañon-Insel nicht verallgemeinern läßt. Es war nämlich ein Gebiet, in dem die Tupinamba vor den Portugiesen Zuflucht suchten. Folglich war die Insel überbevölkert. Und dies erklärt wahrscheinlich paradoxerweise, warum die Gruppen eher klein waren: es gab zu viele Dörfer. In den Küstengebieten in unmittelbarer Nähe der Insel hatten die französischen Missionare fünfzehn bis zwanzig Gruppen in Tapuytatera, fünfzehn bis zwanzig in Gruppen in Cuma und zwanzig bis vierundzwanzig Gruppen bei den Caete gezählt. Das ergab insgesamt fünfzig bis vierundsechzig Gruppen, die zwischen dreißig- und vierzigtausend Individuen umfassen mußten. Und, so sagen die Chronisten, alle diese Dörfer – die sich auf einem weit größeren Raum verteilten als dem der Insel – waren bevölkerter als die Dörfer der Insel. Kurz, die Marañon-Insel mit ihrer Bevölkerungsdichte ist ein abseitiger, nicht verwertbarer Fall.

Glücklicherweise finden wir bei den Chronisten Hinweise, die uns weiterbringen können; insbesondere einen sehr wertvollen Hinweis von Staden. Dieser hatte während der neun Monate, die er als Gefangener bei den Tupinamba verbrachte und von Gruppe zu Gruppe geschleppt wurde, alle Muße, das Leben seiner Herren zu beobachten. Er notiert, daß die Dörfer im allgemeinen 9 bis 12 Kilometer voneinander entfernt lagen, was pro lokale Gruppe etwa 150 Quadratkilometer Raum ergeben würde. Behalten wir diese Zahl im Auge und nehmen wir an, daß es bei den Guarani ebenso war. Dann ist es möglich, die – hypothetische und statistische – Zahl der lokalen Gruppen zu bestimmen. Sie läge bei 350 000 geteilt durch 150 – d. h. etwa 2 340. Wenn wir die Zahl von durchschnittlich 600 Personen pro Einheit für wahrscheinlich halten, ergibt sich $2340 \times 600 = 1\,404\,000$ Einwohner. Also etwa *eineinhalb Mil-*

lionen Guarani-Indianer vor der Ankunft der Weißen. Das bedeutet eine Bevölkerungsdichte von 4 Einwohnern pro Quadratkilometer. (Auf der Marañon-Insel betrug sie 10 Einwohner pro Quadratkilometer).

Diese Zahl wird manchen riesig, unwahrscheinlich, unannehmbar erscheinen. Nun gibt es aber nicht nur keinen (wo nicht ideologischen) Grund, sie zurückzuweisen, sondern wir halten unsere Schätzung sogar für bescheiden. Und hier ist Anlaß, die Forschungen der sogenannten Berkeley-Schule zu erwähnen, einer Gruppe von Historikern, deren Arbeiten die klassischen Gewißheiten bezüglich Amerika und seiner Bevölkerung von Grund auf erschüttern. Pierre Chaunu⁵ kommt das Verdienst zu, schon 1960 auf die große Bedeutung der Entdeckungen der Berkeley-Schule aufmerksam gemacht zu haben, und wir verweisen auf die beiden Texte, in denen der Autor klar und deutlich die Methode und die Resultate der amerikanischen Forscher darlegt. Ihre untadelig geführten demographischen Untersuchungen kommen zu bisher ungeahnten, fast unglaublichen Bevölkerungszahlen und -dichten. So ermitteln Borah und Cook im Jahre 1519 für die mexikanische Region von Anahuac (514 000 Quadratkilometer) eine Bevölkerung von 25 Millionen oder, wie Chanau schreibt, »eine Bevölkerungsdichte, die mit der des Frankreichs von 1789 vergleichbar ist, nämlich 50 Einwohner pro Quadratkilometer«. Das heißt, daß die Demographie von Berkeley, die nicht hypothetisch, sondern nachgewiesen ist, je weiter sie fortschreitet, zu immer höheren Zahlen gelangt. Die jüngsten Arbeiten von Nathan Wachtel über die Anden stellen auch hier weit höhere Bevölkerungsraten fest, als man glaubte: 10 Millionen Indianer im Inka-Reich im Jahre 1530. Wir müssen also konstatieren, daß uns die in Mexiko oder in den Anden geführten Untersuchungen dazu zwingen, die starken Hypothesen bezüglich der Eingeborenen-Bevölke-

5 »Une Histoire hispano-américaine pilote. En marge de l'œuvre de l'École de Berkeley«, *Revue historique*, 1960, B. IV, S. 339-368. Und: »La Population de l'Amérique indienne. Nouvelles recherches«, *Revue historique*, 1963, Bd. I, S. 118.

rung Amerikas zu akzeptieren. Und daher wird unsere Zahl von 1 500 000 Guarani-Indianern, die in den Augen der klassischen Demographie (Rosenblatt und anderer) absurd ist, äußerst einsichtig, wenn man sie aus der demographischen Sicht der Berkeley-Schule sieht.

Wenn wir recht haben, wenn tatsächlich 1 500 000 Guarani in einem Gebiet von 350 000 Quadratkilometern lebten, dann müssen wir unsere Anschauungen über das wirtschaftliche Leben der Waldpopulationen gründlich revidieren (den törichtten Begriff der Subsistenzwirtschaft), die albernen Ansichten über die angebliche Unfähigkeit dieser Art Landwirtschaft, eine größere Bevölkerung zu ernähren, zurückweisen und selbstverständlich die Frage der politischen Macht vollkommen neu überdenken. Wir machen darauf aufmerksam, daß nichts die Guarani daran hinderte, viele Mitglieder zu haben. Wir brauchen nur die notwendige Anbaufläche zu betrachten. Wir wissen, daß eine Familie von vier bis fünf Personen etwa einen halben Hektar Land braucht. Diese Zahl ist durch die sehr präzisen Messungen von Jacques Lizot⁶ bei den Yanomani nachgewiesen: er ermittelte bei ihnen (zumindest bei den Gruppen, bei denen er seine Messungen vornahm) einen Durchschnitt von 1 070 Quadratmeter Anbaufläche pro Person. Wenn also fünf Personen einen halben Hektar benötigen, so brauchen 1 500 000 Personen etwa 150 000 Hektar Anbaufläche, also 1 500 Quadratkilometer. Das heißt, daß die Gesamtfläche, die gleichzeitig bebaut werden mußte, um die Bedürfnisse von 1 500 000 Indianern zu befriedigen, nur den 220. Teil des Gesamtterritoriums ausmacht. (Auf der Marañon-Insel – wie wir sahen ein Sonderfall – nahmen die Gärten nur den 90. Teil der Inselfläche ein. Und nach Yves d'Evreux oder Claude d'Abbeville sieht es nicht so aus, als wären die zwölftausend Inselbewohner besonders vom Hungertod bedroht gewesen.) Folglich ist unsere gewiß hypothetische Zahl von 1 500 000 Guarani keineswegs unwahrscheinlich. Vielmehr scheinen uns die Schätzungen von Rosenblatt absurd, wenn er die Indianer

6 Persönliche Mitteilung.

in Paraguay im Jahre 1492 auf 280 000 schätzt. Auf welchen Grundlagen seine Berechnungen beruhen, ist unerfindlich. Und Stewart ermittelt bei den Guarani gar eine Bevölkerungsdichte von 28 Einwohnern auf 100 Quadratkilometern, was insgesamt 98 000 Indianer ergeben müßte. Aus welchem Grunde beschließt er dann, daß es im Jahre 1500 etwa 200 000 gab? Das bleibt das Geheimnis der »klassischen« indioamerikanischen Demographie.

Wir wissen durchaus, daß unsere eigene Zahl hypothetisch bleibt (auch wenn allein die Möglichkeit als Erfolg anzusehen ist, eine Größenordnung ermittelt zu haben, die nichts mehr mit den früheren Berechnungen zu tun hat). Wir verfügen nun aber über ein Mittel, die Gültigkeit dieser Berechnungen zu kontrollieren. Die Anwendung der *regressiven Methode*, die die Berkeley-Schule glänzend illustriert hat, mag als Gegenprobe für jene Methode dienen, die Fläche und Dichte in Beziehung setzte.

Wir können nämlich ganz anders verfahren und von der Entvölkerungsrate ausgehen. Glücklicherweise stehen uns zwei Schätzungen der Jesuiten zur Verfügung. Sie betreffen die Indianerbevölkerung der Missionen, d. h. fast die Totalität der Guarani. Die erste verdanken wir Pater Sepp. Er schreibt, daß es 1690 insgesamt dreißig Missionsbezirke gab, von denen keine weniger als sechstausend Indianer umfaßte und mehrere achttausend Bewohner überstiegen. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts gab es also ungefähr 200 000 Guarani (ungerechnet die freien Stämme). Bei der zweiten Schätzung handelt es sich um eine richtige Zählung aller Bewohner der Missionen, Einheit für Einheit. Pater Lozano, Geschichtswissenschaftler der Gesellschaft Jesu, gibt die Resultate in seiner unersetzlichen *Historia de la Conquista del Paraguay* bekannt. Im Jahre 1730 betrug die Guarani-Bevölkerung 130 000 Personen. Wir wollen uns diese Daten näher ansehen.

Wie es das Verschwinden mehr als eines Drittels der Bevölkerung innerhalb eines halben Jahrhunderts bezeugt, konnten die Jesuiten-Missionen keineswegs die Indianer, die in ihnen

lebten, vor der Entvölkerung schützen. Im Gegenteil, die Konzentration von Populationen zur Dimension kleiner Städte war ein fruchtbarer Boden für die Ausbreitung von Seuchen. Immer wieder finden sich in den Briefen der Jesuiten entsetzte Feststellungen über die Verwüstungen durch die Masern oder die Grippe. Pater Sepp z. B. schreibt, daß 1687 eine Epidemie *in einer einzigen Mission* zweitausend Indianer hinweggerafft und 1695 eine Pockenepidemie *alle Missionsbezirke* dezimiert hat. Es liegt auf der Hand, daß der Entvölkerungsprozeß nicht erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts begonnen hat, sondern gleich nach der Ankunft der Weißen Mitte des 16. Jahrhunderts. Pater Lozano stellt fest: zu der Zeit, als er seine *Historia* redigiert, ist die Indianer-Bevölkerung im Verhältnis zu der vor der Eroberung stark zurückgegangen. So schreibt er, daß es Ende des 16. Jahrhunderts allein in der Gegend von Asunción vierundzwanzigtausend Kommende-Indianer gab. 1730 sind es nur noch zweitausend. Alle Stämme, die in diesem Teil von Paraguay lebten, der nicht der Autorität der Jesuiten unterstand, sind aufgrund der Sklaverei der Kommende und Seuchen restlos ausgestorben. Und voll Bitterkeit schreibt Lozano: »Die Provinz von Paraguay war die am stärksten bevölkerte ganz Indiens, und heute ist sie fast verödet, man sieht nur noch die Leute der Missionen.«

Die Forscher von Berkeley haben die Entvölkerungskurve für die Gegend von Anahuac gezeichnet. Sie ist niederschmetternd, denn von den 25 Millionen Indianern im Jahre 1500 gibt es 1605 nur noch eine Million. Wachtel⁷ nennt für das Inka-Reich kaum weniger trostlose Zahlen: 10 Millionen Indianer im Jahre 1530, eine Million im Jahre 1600. Aus verschiedenen Gründen war der demographische Rückgang weniger brutal als in Mexiko, da die Bevölkerung »nur« um neun Zehntel zurückgegangen ist, während sie in Mexiko um 96 Prozent zurückging. Sowohl in den Anden wie in Mexiko ist seit Ende des 17. Jahrhunderts ein langsamer demographischer Anstieg

7 N. Wachtel, *La Vision des vaincus*, Paris 1971.

zu verzeichnen. Für die Guarani gilt das nicht, denn zwischen 1690 und 1730 geht die Bevölkerung von 200 000 auf 130 000 zurück.

Wir können schätzen, daß zu jener Zeit die freien Guarani, d. h. diejenigen, die sowohl den Kommende wie den Missionen entronnen waren, nicht mehr als 20 000 betragen. Zusammen mit den 130 000 Guarani der Missionen ergibt sich also um 1730 eine Gesamtzahl von 150 000. Andererseits meinen wir, daß wir eine relativ schwache Entvölkerungsrate annehmen müssen (schwach im Vergleich zu Mexiko), d. h. eine Rate von neun Zehnteln innerhalb von zwei Jahrhunderten (1530-1730). Folglich waren die 150 000 Indianer von 1730 zwei Jahrhunderte vorher zehnmal zahlreicher: nämlich 1 500 000. Wir halten die Rückgangsrate von neun Zehntel für gemäßigt, auch wenn sie katastrophal ist. Hier erweist sich vielleicht eine relative »Schutz«-Funktion der Missionen, denn die Kommende-Indianer starben in schnellerem Rhythmus: 24 000 waren es Ende des 16. Jahrhunderts, 2 000 im Jahre 1730.

Die Zahl von 1 500 000 Guarani im Jahre 1539, zu der wir auf diese Weise gelangen, ist nicht mehr hypothetisch wie bei der vorherigen Berechnungsart. Wir halten sie sogar für ein Minimum. Auf jeden Fall bestärkt uns die Gleichartigkeit der durch die regressive Methode und die Methode der Durchschnittsdichten erzielten Resultate in der Überzeugung, daß wir uns nicht täuschen. Wir sind weit entfernt von den 250 000 Guarani im Jahre 1570 nach Rosenblatt, der somit für einen Zeitraum von etwa einem Jahrhundert (1570-1650) nur eine Entvölkerungsrate von 20 % annimmt (250 000 Indianer im Jahre 1570, 200 000 im Jahre 1650). Diese Rate ist willkürlich gesetzt, sie steht in völligem Widerspruch zu den anderswo in ganz Amerika bekannten Raten. Bei Stewart wird die Sache noch absurder: wenn es im Jahre 1530 nur 100 000 Guarani gab (nach seiner Dichte von 28 Bewohnern pro 100 Quadratkilometern), dann hätte ihre Bevölkerung, ein einzigartiger Fall, während des 16. und 17. Jahrhunderts immerfort zugenommen! Das alles ist Scharlatanerie.

Für die Untersuchung der Guarani müssen wir also folgende Grunddaten akzeptieren: *vor der Eroberung gab es 1 500 000 Einwohner, verteilt auf 350 000 Quadratkilometer, was einer Dichte von etwas mehr als vier Einwohnern pro Quadratkilometer entspricht.* Und dieses Faktum ist sehr folgenschwer:

1. Was die »Demographie« betrifft, die sich aus den großen Schätzungen der Chronisten ableiten läßt, muß man feststellen, daß sie recht hatten. Ihre Schätzungen, die insofern alle untereinander kohärent sind, als sie ein und dieselbe Größenordnung definieren, sind auch kohärent in bezug auf die Resultate der Berechnungen. Und dies disqualifiziert die traditionelle Demographie, indem es ihren völligen Mangel an wissenschaftlicher Strenge verrät und zu der Frage führt, warum Rosenblatt oder Kroeber oder Stewart systematisch – gegen jeden Augenschein – die schwächstmöglichen Hypothesen bezüglich der Bevölkerungszahl der Indianer gewählt haben.

2. Was die Frage der politischen Macht betrifft, so werden wir sie später erörtern. Im Augenblick begnügen wir uns mit dem Hinweis, daß zwischen dem Anführer einer Bande von Guayaki-Nomadenjägern von fünfundzwanzig bis dreißig Personen oder dem Häuptling einer Partei von etwa hundert Kriegerern im Chaco und den großen *mburwicha*, den Tupi-Guarani-Führern, die Armeen von mehreren tausend Mann in die Schlacht führten, ein radikaler Unterschied, ein Wesensunterschied besteht.

3. Doch der wichtigste Punkt betrifft die allgemeine Frage nach der indianischen Demographie vor der Ankunft der Weißen. Die Untersuchungen der Berkeley-Schule für Mexiko, die von Wachtel für die Anden, die in ihren Resultaten konvergieren (starke Hypothesen), beziehen sich außerdem beide auf die sogenannten Hochkulturen. Unsere bescheidenden Bemerkungen über die Guarani, d. h. eine Waldpopulation, geht in ihren Ergebnissen genau in dieselbe Richtung wie die genannten Arbeiten: *auch für die Populationen des Tropenwaldes gelten die starken Hypothesen.* Wir können also hier nur unsere vollkommene Übereinstimmung mit P. Chanau bekunden: »Die Resul-

tate von Borah und Cook veranlassen zu einer totalen Revision unserer Vorstellung von der amerikanischen Geschichte. Nicht die 40 Millionen Menschen, die Dr. Rivet für übertrieben hielt, müssen wir im präkolumbianischen Amerika voraussetzen, sondern 80, vielleicht 100 Millionen Seelen. Die Katastrophe der *Conquista* . . . war so groß, wie Las Casas sie verkündet hatte.« Und die Schlußfolgerung, die schaudern macht: »Im großen und ganzen haben die Mikrobenschocks des 16. Jahrhunderts ein Viertel der Menschheit ausgerottet.«⁸

Unsere Analyse eines sehr lokalisierten Urwaldvolks muß, wenn man sie akzeptiert, als eine Bestätigung der Berkeley-Hypothesen erscheinen. Sie zwingt dazu, für ganz Amerika die starke demographische Hypothese anzunehmen, nicht nur für die Hochkulturen. Und wir würden uns glücklich schätzen, wenn diese Arbeit über die Guarani der Überzeugung zum Durchbruch verhilft, daß man »jene große Revision vornehmen muß, zu der uns seit fast fünfzehn Jahren die Berkeley-Schule dringend auffordert«.^{9*}

Kapitel 5

Der Bogen und der Korb

Fast übergangslos ist die Nacht über den Wald herabgesunken, und die Masse der großen Bäume scheint näherzurücken. Und mit der Dunkelheit bricht auch die Stille herein; Vögel und Affen sind verstummt, und zu hören sind nur, unheimlich, die sechs verzweifelten Töne des *urutau*. Und gleichsam in geheimem Einverständnis mit der allgemeinen Andacht, zu der Lebewesen und Dinge sich anschicken, erhebt sich kein Laut mehr aus jenem flüchtig bewohnten Raum, in dem eine kleine Gruppe von Menschen lagert. Hier rastet eine Horde von Guayaki-Indianern. Zuweilen belebt ein Windstoß die Glut der fünf oder sechs Familienfeuer, und aus dem Schatten taucht der verschwommene Kreis der Schutzdächer aus Palmblättern, von denen jedes, gebrechliche und flüchtige Wohnung der Nomaden, die Ruhe einer Familie behütet. Die geflüsterten Gespräche nach dem Essen haben nach und nach aufgehört; die Frauen schlafen, ihre sich an sie kauern Kinder in den Armen. Man könnte meinen, daß auch die Männer schlafen, die neben ihrem Feuer sitzen und stumm und völlig reglos Wache halten. Aber sie schlafen nicht, und in ihrem nachdenklichen Blick, von der Dunkelheit ringsum gefesselt, liegt verträumte Aufmerksamkeit. Denn die Männer halten sich bereit, diesen Abend zu singen, so wie sie manchmal, jeder für sich, zu dieser günstigen Stunde das Lied der Jäger anstimmen; ihre Meditation bereitet den subtilen Einklang einer Seele und eines Augenblicks für die Worte vor, die ihn singen werden. Bald erhebt sich eine Stimme, kaum wahrnehmbar zunächst, so tief kommt sie von innen, ein behutsames Murmeln, das noch nichts artikuliert, sich geduldig der Suche nach einem treffenden Ton und einer treffenden Rede widmet. Doch allmählich schwillt sie an, der Sänger ist sich seiner nun sicher, und plötzlich bricht sein Gesang frei und gespannt, laut schallend empor. Angespornet gesellt sich

⁸ P. Chaunu, a.a.O., 1963, S. 117.

⁹ *Ibid.*, S. 118.

* Zuerst erschienen in *L'Homme XIII*, 1-2, 1973.

eine zweite Stimme zur ersten, dann noch eine; sie schleudern hastige Worte, wie Antworten auf Fragen, denen sie stets zuvorkommen würden. Jetzt singen alle Männer. Immer noch sitzen sie reglos, mit etwas verlorenem Blick; sie singen alle zusammen, aber jeder singt sein eigenes Lied. Sie sind Herren über die Nacht und jeder will darin Herr über sich selbst sein.

Doch einander überstürzend, leidenschaftlich und ernst, kreuzen sich die Wörter der Aché-Jäger¹ ohne ihr Wissen in einem Dialog, den sie vergessen wollten.

Ein sehr deutlicher Gegensatz organisiert und beherrscht das Alltagsleben der Guayaki: der von Männern und Frauen, deren jeweilige Tätigkeiten, stark von der sexuellen Arbeitsteilung geprägt, zwei scharf voneinander getrennte und, wie überall anderswo, einander ergänzende Felder bilden. Doch im Unterschied zu den meisten anderen Indianergesellschaften kennen die Guayaki keine Form der Arbeit, an der sowohl Frauen wie Männer teilhaben. Der Ackerbau z. B. umfaßt ebenso viele männliche wie weibliche Tätigkeiten; während die Frauen sich im allgemeinen der Aussaat, dem Jäten der Gärten und der Ernte von Gemüse und Getreide widmen, befassen sich die Männer mit der Vorbereitung der Pflanzungen, indem sie die Bäume fällen und die trockene Vegetation verbrennen. Doch auch wenn die Rollen deutlich unterschieden sind und niemals vertauscht werden, sichern sie trotzdem gemeinsam den Erfolg einer so wichtigen Operation wie des Ackerbaus. Nicht so bei den Guayaki. Als Nomaden wissen sie nichts von der Kunst des Anpflanzens, und ihre Wirtschaft stützt sich ausschließlich auf die Ausbeute der natürlichen Ressourcen, die der Wald bietet. Diese zerfallen in zwei Hauptkategorien: Jagdprodukte und Sammelprodukte, wovon letztere vor allem Honig, Maden und das Mark der Pindo-Palme umfassen. Man könnte meinen, daß die Suche nach diesen beiden Nahrungsklassen dem in Südamerika weit verbreiteten Modell entspricht,

¹ Aché: Selbstbezeichnung der Guayaki.

dem gemäß die Männer jagen, was natürlich ist, und den Frauen das Sammeln überlassen bleibt. In Wahrheit spielen sich die Dinge ganz anders ab, denn bei den Guayaki jagen *und* sammeln die Männer. Nicht als seien sie besorgter als andere um die Mußstunden ihrer Frauen und wollten sie von den Aufgaben entbinden, die ihnen normalerweise zufallen; der Grund ist, daß die Sammelprodukte nur unter mühsamen Verrichtungen zu erzielen sind, die für die Frauen schwer zu bewältigen wären; Auskundschaften der Bienenstöcke, Honiggewinnung, Fällen der Bäume usw. Es handelt sich also um einen Typus des Sammelns, der weit mehr zu den männlichen Tätigkeiten gehört. Oder mit anderen Worten: die anderswo in Amerika bekannte Sammeltätigkeit, die im Auflesen von Beeren, Früchten, Wurzeln, Insekten usw. besteht, fehlt bei den Guayaki nahezu vollständig, denn der Wald, in dem sie leben, liefert wenig Nahrung dieser Art. Wenn also die Frauen praktisch nicht sammeln, so deshalb, weil es fast nichts zu sammeln gibt.

Da die ökonomischen Möglichkeiten der Guayaki kulturell durch die Abwesenheit des Ackerbaus und natürlich durch die relative Seltenheit pflanzlicher Nahrungsmittel beschränkt sind, ruht die täglich neue Aufgabe der Nahrungssuche im wesentlichen auf den Schultern der Männer. Das heißt nicht, daß die Frauen am materiellen Leben der Gemeinschaft nicht teilhaben. Abgesehen davon, daß ihnen die für Nomaden entscheidende Funktion des Transports der Familiengüter zukommt, stellen die Gattinnen der Jäger Körbe, Töpferwaren, Bogensehnen her; sie kochen, sorgen für die Kinder usw. Sie sind also keineswegs untätig, sondern verbringen ihre gesamte Zeit mit der Verrichtung all dieser notwendigen Arbeiten. Dennoch bleibt die Tatsache, daß auf der fundamentalen Ebene der Nahrungs-»Produktion« die durchaus geringere Rolle der Frauen den Männern das aufreibende und ruhmvolle Monopol dieser Produktion überläßt. Oder genauer: der Unterschied zwischen Männern und Frauen auf der Ebene des wirtschaftlichen Lebens erscheint als der Gegensatz zwischen einer Gruppe von Produzenten und einer Gruppe von Konsumenten.

Das Guayaki-Denken bringt, wie wir sehen werden, die Natur dieses Gegensatzes deutlich zum Ausdruck, der, da er an der Wurzel des sozialen Lebens des Stammes selbst liegt, die Ökonomie ihres täglichen Lebens bestimmt und einer Fülle von Verhaltensweisen ihren Sinn verleiht, die das Netz der sozialen Beziehungen knüpfen. Der Raum der Nomaden-Jäger kann sich nicht nach denselben Linien verteilen wie der der sesshaften Ackerbauern. Für diese teilt er sich in einen Kulturraum, das Dorf und die Gärten, und einen Naturraum, den sie umgebenden Urwald, und strukturiert sich in konzentrischen Kreisen. Für die Guayaki hingegen ist der Raum stets homogen, beschränkt auf die reine Fläche, auf der sich, wie es scheint, der Unterschied zwischen Natur und Kultur aufhebt. Doch in Wahrheit liefert der bereits auf der Ebene des materiellen Lebens festgestellte Gegensatz auch das Prinzip einer Dichotomie des Raums, die, wie wohl verschleierter als in Gesellschaften mit anderem kulturellen Niveau, dennoch nicht weniger relevant ist. Bei den Guayaki gibt es einen männlichen und einen weiblichen Raum, der sich definiert durch den Wald, in dem die Männer jagen, bzw. durch das Lager, in dem die Frauen herrschen. Sicher sind die Rastplätze äußerst provisorisch: selten dauern sie länger als drei Tage. Aber sie sind der Ort der Ruhe, wo man die Nahrung konsumiert, welche die Frauen zubereitet haben, während der Wald der Ort der Bewegung ist, der speziell für die Wanderungen der Männer auf der Suche nach Wild bestimmt ist. Daraus läßt sich natürlich nicht schließen, daß die Frauen weniger Nomaden sind als ihre Gatten. Doch aufgrund des Wirtschaftstypus, von dem die Existenz des Stammes abhängt, sind die Jäger die wahren Herren des Waldes: sie investieren ihn im wahrsten Sinn des Wortes, so sehr sind sie gezwungen, ihn gründlich zu erkunden, um alle seine Quellen systematisch auszubeuten. Für die Männer ein Raum der Gefahr, des Risikos, des immer neuen Abenteuers, ist der Wald für die Frauen hingegen ein Raum, den man zwischen zwei Etappen durchläuft, ein monotoner und ermüdender Übergang, eine bloße neutrale Fläche. Am entgegengesetz-

ten Pol bietet das Lager dem Jäger Ruhe und Erholung sowie Gelegenheit zu handwerklicher Basterei, während es für die Frauen ein Ort ist, an dem sich ihre spezifischen Tätigkeiten sowie ein Familienleben erfüllen, das sie weitgehend kontrollieren. Der Wald und das Lager sind so mit entgegengesetzten Zeichen versehen, je nachdem, ob es sich um Männer oder um Frauen handelt. Der Raum des »banalen Alltags«, so könnte man sagen, ist für die Frauen der Wald, für die Männer das Lager: für diese wird das Dasein authentisch erst dann, wenn sie es als Jäger verwirklichen, d. h. im Wald, und für die Frauen erst dann, wenn sie nicht mehr Transportmittel sind, sondern im Lager als Gattinnen und Mütter leben können.

Die Bedeutung und Tragweite des sozio-ökonomischen Gegensatzes zwischen Männern und Frauen läßt sich also daran er-messen, daß er die Zeit und den Raum der Guayaki strukturiert. Aber die Erfahrung dieser *Praxis* bleibt nicht ungedacht: sie haben ein klares Bewußtsein von ihr, und das Ungleichgewicht in den ökonomischen Beziehungen zwischen Jägern und ihren Gattinnen kommt im Denken der Indianer als *Gegensatz zwischen Bogen und Korb* zum Ausdruck. Jedes dieser Geräte ist nämlich Mittel, Zeichen und Inbegriff zweier Lebensstile, die sowohl einander entgegenstehen wie sorgfältig voneinander getrennt werden. Man braucht kaum zu betonen, daß der Bogen, die Waffe der Jäger, ein ausschließlich männliches Gerät ist, und daß der Korb, ein Gerät der Frauen, nur von diesen verwendet wird: die Männer jagen, die Frauen tragen. Der Pädagogik der Guayaki liegt hauptsächlich diese große Rollenteilung zugrunde. Schon im Alter von vier oder fünf Jahren erhält der kleine Knabe von seinem Vater einen kleinen Bogen; von nun an beginnt er, sich in der Kunst, Pfeile abzuschießen, zu üben. Einige Jahre später gibt man ihm einen sehr viel größeren Bogen, bereits wirksame Pfeile, und die Vögel, die er seiner Mutter bringt, sind der Beweis, daß er ein ernsthafter Knabe ist, sowie das Versprechen, daß er ein guter Jäger sein wird. Nach einigen weiteren Jahren kommt die Zeit der Initiation; die Unterlippe des etwa 15jährigen jungen Mannes

wird durchbohrt, er darf den Lippenschmuck tragen, den *beta*, und wird nun als ein wirklicher Jäger, als ein *kybuchuété* betrachtet. Das heißt, daß er wenig später heiraten kann und folglich die neue Familie ernähren muß. So ist es, kaum daß er in die Männergemeinschaft aufgenommen wurde, sein erstes Ziel, sich einen Bogen zu fertigen; nunmehr »produzierendes« Mitglied der Bande, wird er mit einer Waffe jagen, die er mit eigenen Händen geschnitzt hat, und nur der Tod oder das Alter wird ihn von seinem Bogen trennen. Komplementär und parallel ist das Schicksal der Frau. Als Mädchen von neun oder zehn Jahren erhält sie von ihrer Mutter einen winzigen Korb, bei dessen Herstellung sie aufmerksam zuschaut. Sie trägt natürlich nichts darin; doch die zweckfreie Geste ihres Gangs, mit gesenktem Kopf und angespanntem Nacken in Vorwegnahme ihrer künftigen Anstrengung, bereitet sie auf ihre nahe Zukunft vor. Denn ihre erste Menstruation mit zwölf oder dreizehn Jahren sowie das Ritual, das die Ankunft ihrer Weiblichkeit bestätigt, machen das junge Mädchen zu einer *daré*, einer Frau, die bald die Gattin eines Jägers sein wird. Als erste Aufgabe ihres neuen Zustands und als Zeichen ihrer endgültigen Lage stellt sie nun ihren eigenen Korb her. Und beide, der junge Mann wie das junge Mädchen, sowohl Herren wie Gefangene, die eine ihres Korbs, der andere seines Bogens, erreichen auf diese Weise das Erwachsenenalter. Und wenn ein Jäger stirbt, werden sein Bogen und seine Pfeile rituell verbrannt, ebenso wie der letzte Korb einer Frau: denn als Zeichen der Personen selbst können sie diese nicht überleben.

Die Guayaki erfassen diesen großen Gegensatz, nach dem ihre Gesellschaft funktioniert, durch ein System von wechselseitigen Verboten: das eine untersagt den Frauen den Bogen des Jägers zu berühren; das andere hindert den Mann, mit dem Korb zu hantieren. Im allgemeinen sind Werkzeuge und Geräte sexuell neutral, wenn man so sagen darf: Männer wie Frauen können sie unterschiedslos benutzen; aus dieser Neutralität fallen lediglich der Bogen und der Korb heraus. Dieses Tabu auf der körperlichen Berührung mit den offenkundigsten Insignien des

entgegengesetzten Geschlechts erlaubt es somit, jede Übertretung der sozio-sexuellen Ordnung zu verhindern, welche das Leben der Gruppe regelt. Es wird streng eingehalten, und niemals trifft man auf die bizarre Verbindung einer Frau und eines Bogens oder auf die noch lächerlichere eines Jägers und eines Korbs. Die Gefühle, die jedes Geschlecht in bezug auf den bevorzugten Gegenstand des anderen empfindet, sind sehr unterschiedlich: ein Jäger könnte die Schmach nicht ertragen, einen Korb zu transportieren, während seine Gattin sich fürchten würde, seinen Bogen zu berühren. Denn die Berührung von Frau und Bogen ist weit schlimmer als die von Mann und Korb. Wenn es einer Frau einfiel, einen Bogen zu ergreifen, würde sie mit Sicherheit seinem Eintümer den *pané* bringen, d. h. Unglück bei der Jagd, was für die Wirtschaft der Guayaki verhängnisvoll wäre. Was den Jäger betrifft, so sieht und verweigert er im Korb gerade die mögliche Drohung dessen, was er über alles fürchtet, den *pané*. Denn wenn ein Mann Opfer dieses wahren Fluchs ist, unfähig, seine Funktion als Jäger zu erfüllen, verliert er eben dadurch seine Natur, seine Substanz entweicht ihm: gezwungen, einen fortan nutzlosen Bogen aufzugeben, bleibt ihm nichts anderes mehr übrig, als auf seine Männlichkeit zu verzichten und, tragisch und resigniert, sich mit einem Korb zu belasten. Das harte Gesetz der Guayaki läßt ihnen keinen Ausweg. Die Männer existieren nur als Jäger, und die Gewißheit ihres Seins halten sie dadurch aufrecht, daß sie ihren Bogen vor der Berührung der Frau bewahren. Wenn es umgekehrt einem Individuum nicht mehr gelingt, sich als Jäger zu verwirklichen, hört er augenblicklich auf, ein Mann zu sein: indem er vom Bogen zum Korb übergeht, *wird er metaphorisch eine Frau*. Denn die Verbindung von Mann und Bogen kann nicht zerrissen werden, ohne sich in ihr Gegenteil und ihre Ergänzung zu verkehren: die von Frau und Korb.

Und es hat sich ergeben, daß dieses geschlossene System, das vier zu zwei Gegensatzpaaren gruppierte Termini bilden, sich erfüllen konnte: es gab bei den Guayaki zwei Männer, die Körbe trugen. Der eine, Chachubutawachugi, war *pané*. Er

besaß keinen Bogen, und die einzige Jagd, die er hin und wieder betreiben konnte, bestand im Fangen von Tatus mit der Hand: ein Jagdtypus, der, obwohl von allen Guayaki häufig praktiziert, in ihren Augen bei weitem nicht die Würde besitzt wie die Jagd mit dem Bogen, *iyvondy*. Andererseits war Chachubutawachugi Witwer; und da er *pané* war, wollte keine Frau ihn mehr haben, nicht einmal als Nebengatten. Er versuchte auch nicht, sich in die Familie eines seiner Verwandten zu integrieren: diese hätten die dauernde Anwesenheit eines Mannes, der seine technische Unfähigkeit durch einen starken Appetit verschlimmerte, nicht für wünschenswert gehalten. Ohne Gattin, da ohne Bogen, blieb ihm also nichts anderes übrig, als sich in sein trauriges Schicksal zu fügen. Niemals begleitete er die anderen Männer auf ihren Jagdzügen, sondern er ging allein oder in Begleitung der Frauen auf die Suche nach Maden, Honig oder Früchten, die er vorher ausgespäht hatte. Und damit er die Ernte seiner Sammeltätigkeit transportieren konnte, benutzte er einen Korb, den ihm eine Frau geschenkt hatte. Sein Mißgeschick bei der Jagd verschloß ihm den Zugang zu den Frauen, und er verlor zumindest teilweise seine Eigenschaft als Mann und sah sich somit ins symbolische Feld des Korbs geworfen.

Der zweite Fall liegt etwas anders. Krembegi war nämlich ein Sodomit. Er lebte wie die Frauen und mit ihnen, trug im allgemeinen die Haare deutlich länger als die anderen Männer und verrichtete nur weibliche Arbeiten: er konnte »weben« und machte aus Tierzähnen, welche die Jäger ihm gaben, Ketten, die sehr viel größere künstlerische Neigungen und Anlagen verrieten als die Arbeiten der Frauen. Schließlich war er natürlich Besitzer eines Korbs. Kurz, Krembegi war ein Zeugnis dafür, daß es innerhalb der Guayaki-Kultur unerwarteterweise eine Verfeinerung gab, wie sie gewöhnlich nur weniger rustikale Gesellschaften kennen. Dieser unbegreifliche Päderast erlebte sich selbst als Frau und hatte die besonderen Verhaltensweisen dieses Geschlechts angenommen. Er versagte sich z. B. die Berührung mit einem Bogen ebenso entschieden wie ein

Jäger die Berührung mit einem Korb; er war der Meinung, daß sein natürlicher Platz die Welt der Frauen sei. Krembegi war homosexuell, weil er *pané* war. Vielleicht rührte sein mangelndes Jagd Talent auch daher, daß er früher unbewußt ein Invertierter war. Jedenfalls enthüllten die vertraulichen Mitteilungen seiner Gefährten, daß seine Homosexualität offiziell geworden, d. h. sozial anerkannt worden war, als sich seine offenkundige Unfähigkeit herausstellte, sich eines Bogens zu bedienen: für die Guayaki selbst war er ein *kyrypymeno* (Afterkoitieren), weil er *pané* war.

Die Aché nahmen im übrigen gegenüber diesen beiden Korbträgern ganz verschiedene Haltungen ein. Der erste, Chachubutawachugi, war Gegenstand allgemeinen Spotts, dem im übrigen keine wirkliche Bosheit zugrunde lag: die Männer verachteten ihn unverhohlen, die Frauen lachten hinter vorgehaltener Hand über ihn, und die Kinder respektierten ihn viel weniger als die anderen Erwachsenen. Krembegi dagegen schenkte man keine besondere Aufmerksamkeit; man hielt seine Unfähigkeit als Jäger sowie seine Homosexualität für offenkundig und gesichert. Hin und wieder machten ihn einige Jäger zu ihrem Sexualpartner, und in diesen erotischen Spielen äußerte sich – wie es scheint – mehr Geilheit als Perversität. Doch niemals führte das zu einem Gefühl der Verachtung ihm gegenüber. Umgekehrt, und darin dem Bild entsprechend, das ihre eigene Gesellschaft sich von ihnen machte, waren die beiden Guayaki unterschiedlich an ihren jeweiligen Status angepaßt. So ungezwungen, ruhig und heiter Krembegi sich in seiner Rolle als Frau gewordener Mann bewegte, so ängstlich, nervös und oft unzufrieden schien Chachubutawachugi. Wie erklärt sich dieser Unterschied, den die Aché in der Behandlung zweier Individuen eingeführt haben, die zumindest auf formaler Ebene *negativ* identisch waren? Obwohl beide sich in bezug auf die anderen Männer in derselben Lage befanden, da sie beide *pané* waren, hörte ihr *positiver* Status auf, gleich zu sein, denn der eine, Chachubutawachugi, wiewohl gezwungen, teilweise auf seine männlichen Bestimmungen zu verzichten, war

ein Mann geblieben, während der andere, Krembegi, seine Situation als Nicht-Jäger bis zu ihren letzten Konsequenzen auf sich genommen hatte, indem er eine »Frau« wurde. Oder mit anderen Worten: er hatte mit Hilfe seiner Homosexualität den *topos* gefunden, zu dem ihn seine Unfähigkeit, den Raum der Männer einzunehmen, logisch bestimmte; der andere dagegen, der die Bewegung eben dieser Logik ablehnte, war aus dem Kreis der Männer ausgeschlossen, ohne sich dem der Frauen eingliedern zu können. Das heißt folglich, daß er sich im wahren Sinn des Wortes *nirgendwo befand* und daß seine Situation weit ungemütlicher war als die von Krembegi. Dieser letztere hatte in den Augen der Aché einen definierten, wie wohl paradoxen Platz; und in gewissem Sinn frei von jeder Ambiguität, wurde seine Stellung in der Gruppe normal, auch wenn diese neue Norm die der Frauen war. Chachubutawachugi dagegen war durch sich selbst eine Art logischer Skandal. Da er sich an keinem klar umrissenen Ort befand, entzog er sich dem System und führte einen Unordnungsfaktor ein: der Anormale war in gewisser Weise nicht der andere, sondern er. Daher zweifellos die heimliche Aggressivität der Guayaki ihm gegenüber, die zuweilen hinter dem Spott durchbrach. Daher wahrscheinlich auch die psychologischen Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte sowie ein heftiges Gefühl der Verlassenheit: so schwierig ist es, die absurde Verbindung eines Mannes mit einem Korb aufrechtzuerhalten. Chachubutawachugi wollte pathetisch ein Mann bleiben, ohne ein Jäger zu sein: damit gab er sich der Lächerlichkeit und dem Gespött preis, denn er war der Berührungspunkt zwischen zwei normalerweise getrennten Bereichen.

Wir können vermuten, daß diese beiden Männer den Unterschied der Beziehungen, die sie zu ihrer Männlichkeit unterhielten, auf der Ebene ihres Korbs aufrechterhielten. Tatsächlich trug Krembegi den Korb wie die Frauen, d. h. das Trageband *über der Stirn*. Chachubutawachugi dagegen trug dieses Band vorne *über der Brust* und nie über der Stirn. Diese Art, einen Korb zu tragen, ist erwiesenermaßen unbequem und viel ermüdender als

die andere; aber für ihn war es auch das einzige Mittel zu zeigen, daß er, auch ohne Bogen, immer noch ein Mann war.

Der große Gegensatz zwischen Männern und Frauen, zentral und wirksam, prägt also alle Aspekte des Lebens der Guayaki. Er begründet auch den Unterschied zwischen dem Gesang der Männer und dem der Frauen. Der männliche *prerä* und der weibliche *chengarwoara* unterscheiden sich in ihrem Stil und in ihrem Inhalt völlig; sie drücken zwei Daseinsweisen aus, zwei Arten, auf der Welt zu sein, zwei ganz verschiedene Wertssysteme. Bei den Frauen kann man im übrigen kaum noch von Gesang sprechen; es handelt sich in Wahrheit um eine verallgemeinerte »weinerliche Begrüßung«: selbst wenn sie nicht rituell einen Fremden oder einen lange fern gewesenen Verwandten begrüßen, »singen« die Frauen weinend. In klagendem Ton, aber mit lauter Stimme, kauern und das Gesicht in den Händen, unterbrechen sie jeden Satz ihres Singsangs mit schrillen Schluchzern. Oft singen die Frauen gemeinsam, und der Lärm ihres vereinten Stöhnens hinterläßt beim unkundigen Hörer einen unbehaglichen Eindruck. Um so überraschter ist man, daß, wenn alles vorbei ist, das Gesicht der Klagenden friedlich und ihre Augen völlig trocken sind. Außerdem ist zu betonen, daß der Gesang der Frauen immer bei rituellen Gelegenheiten ertönt: ob nun während der Hauptzeremonien der Guayaki-Gesellschaft oder im Laufe der zahlreichen Anlässe, die der Alltag liefert. Zum Beispiel bringt ein Jäger ein Tier ins Lager: eine Frau »begrüßt« es weinend, denn es erinnert an diesen oder jenen verstorbenen Verwandten; oder wenn ein Kind sich beim Spielen verletzt, stimmt seine Mutter augenblicklich einen *chengarwoara* an, der allen anderen aufs Haar gleicht. Der Gesang der Frauen ist, wie zu erwarten, niemals fröhlich. Immer handelt er von Tod, Krankheit, der Gewalt der Weißen, und die Frauen übernehmen damit in der Traurigkeit ihres Gesangs alle Mühsal und Angst der Aché.

Der Kontrast ihres Gesangs zu dem der Männer ist eindrucksvoll. Es scheint, als gäbe es bei den Guayaki gleichsam eine sexuelle Teilung der sprachlichen Arbeit, der zufolge alle ne-

gativen Aspekte des Lebens von den Frauen übernommen werden, während die Männer vor allem, wenn nicht seine Freuden, so doch zumindest die Werte zelebrieren, die es ihnen erträglich machen. Während die Frau sich in ihren Gesten versteckt und sich zu demütigen scheint, um zu singen oder vielmehr zu weinen, hält der Jäger im Gegenteil den Kopf hoch und den Körper kerzengerade und berauscht sich an seinem Gesang. Seine Stimme ist mächtig, fast brutal, manchmal Ärger vortäuschend. In der äußersten Männlichkeit, die der Jäger in seinen Gesang legt, wird eine vollkommene Selbstgewißheit beschworen, ein Einklang mit sich selbst, den nichts zu trüben vermag. Die Sprache des männlichen Gesangs ist im übrigen äußerst deformiert. In dem Maße, in dem seine Improvisation immer mühsamer und reicher wird, die Wörter wie von selbst entströmen, verändert sie der Sänger so stark, daß man bald eine andere Sprache zu vernehmen meint: für einen Nicht-Aché sind diese Gesänge schlechterdings unverständlich. Was ihre Thematik betrifft, so besteht sie im wesentlichen in einem emphatischen Lob, das der Sänger an sich selbst richtet. Der Inhalt seiner Rede ist in der Tat rein persönlicher Natur, alles wird in der ersten Person gesagt. Der Mann spricht fast ausschließlich von seinen Heldentaten bei der Jagd, den Tieren, denen er begegnet ist, den Wunden, die er davongetragen hat, seiner Geschicklichkeit, den Pfeil abzuschießen. Als unendlich wiederholtes Leitmotiv hört man ihn fast zwanghaft verkünden: *cho rö bretete, cho rö jyvondy, cho rö yma wachu, yma chiya*: »Ich bin ein großer Jäger, ich pflege mit meinen Pfeilen zu töten, ich bin eine starke Natur, eine gereizte und aggressive Natur!« Und oftmals, wie um herauszustreichen, wie sehr sein Ruhm außer Frage steht, beendet er seinen Satz mit einem kräftigen *Cho, cho, cho*: »Ich, ich, ich«.²

2 Wie nicht anders zu erwarten, nahmen die beiden *pané*-Männer, von denen wir soeben sprachen, dem Gesang gegenüber eine ganz verschiedene Haltung ein: Chachubutawachugi sang nur bei bestimmten Zeremonien, bei denen er unmittelbar betroffen war, z. B. bei der Geburt eines Kindes. Krembegi sang niemals.

Der Unterschied der Gesänge gibt sehr schön den Gegensatz der Geschlechter wieder. Der Gesang der Frauen ist eine Klage, die meist im Chor vorgetragen wird und sich nur tagsüber vernehmen läßt; der der Männer ertönt fast immer in der Nacht, und wenn ihre zuweilen gleichzeitig erklingenden Stimmen den Eindruck eines Chors erwecken können, so trägt dieser Schein, denn jeder Sänger ist in Wahrheit ein Solist. Außerdem scheint der weibliche *chengaruwara* aus mechanisch wiederholten Formeln zu bestehen, die den verschiedenen rituellen Anlässen angepaßt sind. Der *prerä* der Jäger hingegen hängt einzig von ihrer Stimmung ab und organisiert sich nur nach ihrer Individualität; er ist eine reine, persönliche Improvisation, die im übrigen die Suche nach künstlerischen Effekten in der Stimmführung zuläßt. Diese kollektive Bestimmung des Gesangs der Frauen, die individuelle des Gesangs der Männer verweist uns also auf den Gegensatz, von dem wir ausgegangen waren: als allein wirklich »produzierendes« Element der Guayaki-Gesellschaft hat der Jäger auf der Ebene der Sprache eine Freiheit der Schöpfung, die den Frauen aufgrund ihrer Situation als »Konsumentengruppe« untersagt ist.

Diese Freiheit, welche die Männer als Jäger leben und sagen, unterstreicht nun aber nicht nur die Natur der Beziehung, die sie als Gruppe mit den Frauen verbindet und sie von ihnen trennt. Denn im Gesang der Männer schimmert insgeheim ein anderer Gegensatz durch, nicht weniger mächtig als der erste, aber unbewußt: *der der Jäger untereinander*. Und um ihrem Gesang besser zu lauschen und zu verstehen, was wirklich darin gesagt wird, müssen wir noch einmal auf die Ethnologie der Guayaki und die grundlegenden Dimensionen ihrer Kultur zurückkommen.

Es gibt für den Aché-Jäger ein Nahrungstabu, das ihm ausdrücklich untersagt, das Fleisch der von ihm selbst erbeuteten Tiere zu essen: *bai jyvombre ja uéméré*: »Die Tiere, die man getötet hat, darf man nicht selbst essen«. So daß ein Mann, wenn er ins Lager kommt, seine Jagdbeute an seine Familie (Frau und Kinder) sowie die anderen Mitglieder der Horde

verteilt; natürlich wird er nicht von dem Fleisch kosten, das seine Gattin zubereitet hat. Wie wir sahen, nimmt nun aber das Wild den wichtigsten Platz in der Nahrung der Guayaki ein. Daraus folgt, daß jeder Mann sein Leben damit zubringt, für die anderen zu jagen und von ihnen seine eigene Nahrung zu erhalten. Dieses Verbot wird streng eingehalten, selbst von den nicht initiierten Knaben, wenn sie Vögel töten. Eine seiner wichtigsten Folgen ist, daß es *ipso facto* die Zerstreuung der Indianer in elementare Familien verhindert: der Mann würde verhungern, falls er nicht auf das Tabu verzichtet. Es ist also notwendig, sich als Gruppe fortzubewegen. Die Guayaki behaupten, daß, Tiere zu essen, die man selbst getötet hat, das sicherste Mittel ist, sich den *pané* zuzuziehen. Diese größte Angst der Jäger reicht aus, um die Beachtung des Verbots, das sie begründet, durchzusetzen: wenn man fortfahren möchte, Tiere zu töten, darf man sie nicht essen. Die Eingeborenen-Theorie stützt sich einfach auf die Vorstellung, daß die Verbindung zwischen dem Jäger und den toten Tieren auf der Ebene des Konsums eine Trennung von Jäger und lebendigen Tieren auf der Ebene der »Produktion« nach sich ziehen würde. Sie hat also eine vor allem negative explizite Tragweite, da sie sich im Verbot dieser Verbindung erschöpft.

In Wirklichkeit hat dieses Nahrungsverbot aber auch einen positiven Wert, insofern es als strukturierendes Prinzip wirkt, das die Guayaki-Gesellschaft als solche begründet. Indem es zwischen jedem Jäger und seiner Jagdbeute eine negative Verbindung herstellt, bringt es *alle* Männer in dieselbe Lage einander gegenüber, und die Gegenseitigkeit der Nahrungsgabe erweist sich nun nicht nur als möglich, sondern als notwendig: jeder Jäger ist sowohl ein Geber wie ein Nehmer von Fleisch. Das Tabu auf dem Wild erscheint demnach als der Gründungsakt des Nahrungstauschs bei den Guayaki, d. h. als eine Grundlage ihrer Gesellschaft selbst. Zwar kennen auch andere Stämme dieses Tabu. Doch gewinnt es bei den Aché insofern eine besonders große Bedeutung, als es sich gerade auf die Hauptquelle ihrer Nahrung bezieht. Indem es das Individuum

zwingt, sich von seinem Wild zu trennen, zwingt es dieses auch, den anderen zu vertrauen, und ermöglicht somit, daß sich das soziale Band endgültig knüpfen kann; die wechselseitige Abhängigkeit der Jäger voneinander garantiert die Festigkeit und Dauerhaftigkeit dieses Bandes, und die Gesellschaft gewinnt an Stärke, was die Individuen an Autonomie verlieren. Die Trennung des Jägers und seinem Wild begründet die Verbindung der Jäger untereinander, d. h. den Vertrag, der die Guayaki-Gesellschaft lenkt. Außerdem sichert, auf der Ebene des Konsums, die Trennung von Jägern und toten Tieren, indem sie jene vor dem *pané* schützt, die künftige Wiederholung der Verbindung von Jägern und lebendigen Tieren, d. h. den Erfolg bei der Jagd und folglich das Überleben der Gesellschaft.

Indem das Nahrungstabu die unmittelbare Berührung zwischen dem Jäger und seinem Wild auf die Seite der Natur verweist, steht es mitten in der Kultur selbst: zwischen den Jäger und seine Nahrung setzt es die Vermittlung anderer Jäger. Wir sehen somit, daß der Tausch des Wilds, der bei den Guayaki zum großen Teil die Ebene des ökonomischen Lebens umgrenzt, aufgrund seines zwingenden Charakters jeden individuellen Jäger in eine *Beziehung* verwandelt. Zwischen dem Jäger und seinem »Produkt« höhlt sich der gefährliche Raum des Verbots und der Übertretung; die Furcht vor dem *pané* begründet den Tausch, indem sie dem Jäger jedes Recht auf sein Wild raubt: dieses Recht besteht nur auf das Wild der anderen. Nun ist es sehr beeindruckend festzustellen, daß sich diese Beziehungsstruktur, durch die sich die Männer auf der Ebene der Warenzirkulation definieren, auf der Ebene der Eheinstitutionen genau wiederholt.

Schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts haben die ersten Jesuiten-Missionare versucht, mit den Guayaki in Kontakt zu treten, jedoch vergeblich. Sie konnten aber viele Informationen über diesen geheimnisvollen Stamm sammeln und erfuhren zu ihrer großen Verwunderung, daß es, anders als bei den anderen Wilden, bei den Guayaki einen Männerüberschuß gab. Sie täuschten sich nicht, denn fast vierhundert Jahre nach ihnen

konnten wir dasselbe Ungleichgewicht der *sex ratio* beobachten: in einer der beiden südlichen Gruppen z. B. kam genau eine Frau auf zwei Männer. Es ist hier nicht notwendig, die Ursachen für diese Anomalie zu ergründen³, aber es ist wichtig, ihre Konsequenzen zu untersuchen. Welchen Ehertypus eine Gesellschaft auch immer vorzieht, fast stets gibt es eine etwa gleiche Zahl von möglichen Gattinnen und Gatten. Die Guayaki-Gesellschaft hatte die Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten, um diese beiden Zahlen einander anzugleichen. Da die Selbstmordlösung, auf das Inzestverbot zu verzichten, nicht in Betracht kam, hätte sie als erstes die Tötung der Neugeborenen männlichen Geschlechts ins Auge fassen können. Doch jedes männliche Kind ist ein künftiger Jäger, d. h. ein wesentliches Mitglied der Gemeinschaft: es wäre also unlogisch gewesen, es zu beseitigen. Man hätte auch die Existenz einer relativ großen Zahl von Jungesellen akzeptieren können; doch eine solche Entscheidung wäre noch riskanter gewesen als die vorige, denn in demographisch so kleinen Gesellschaften ist für das Gleichgewicht der Gruppe nichts gefährlicher als ein Jungeselle. Statt also die Zahl der möglichen Gatten künstlich zu verringern, blieb nur die Lösung, für jede Frau die Zahl der realen Gatten zu erhöhen, d. h. ein System der Polyandrie einzuführen. Und tatsächlich wird jeder Männerüberschuß von den Frauen in Form von Nebengatten absorbiert, *japetyva*, die neben der gemeinsamen Gattin einen fast ebenso beneidenswerten Platz einnehmen wie der *imeté* oder Hauptgatte.

Die Guayaki-Gesellschaft hat es also verstanden, eine Todesgefahr von sich abzuwenden, indem sie die eheliche Familie dieser vollkommen unausgeglichene Demographie anpaßte. Was folgt daraus aus der Sicht der Männer? Praktisch kann keiner von ihnen seine Frau im Singular konjugieren, wenn man so sagen darf, weil er nicht ihr einziger Gatte ist, sondern sie mit einem, zuweilen sogar zwei anderen Männern teilt. Man sollte meinen, daß diese Situation, weil sie die Norm der Kultur ist,

3 Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris 1972.

durch die sie sich determiniert, die Männer nicht bekümmert und daß sie auf keine besondere Weise darauf reagieren. In Wahrheit aber ist die Beziehung zwischen der Kultur und den Individuen, in denen sie lebt, keineswegs mechanisch, und die Guayaki-Ehemänner, auch wenn sie die einzig mögliche Lösung ihres Problems akzeptieren, sich nur widerwillig damit abfinden. Die polyandrischen Ehen verlaufen ohne Zweifel undramatisch, und die drei Glieder des ehelichen Dreiecks leben in gutem Einvernehmen. Dennoch empfinden die Männer fast immer insgeheim – denn untereinander sprechen sie niemals darüber – den Mitbesitzern ihrer Frau gegenüber eine Art Geiztheit und sogar Aggression. Während unseres Aufenthalts bei den Guayaki begann eine verheiratete Frau eine Liebschaft mit einem jungen unverheirateten Mann. Der wütende Ehemann schlug zuerst seinen Rivalen; angesichts der Beharrlichkeit und der Erpressung seiner Frau fand er sich schließlich damit ab, die Situation zu legalisieren und den heimlichen Liebhaber als offiziellen Nebenmann seiner Gattin anzuerkennen. Im übrigen blieb ihm keine andere Wahl; hätte er diese Regelung verweigert, dann hätte ihn seine Frau vielleicht verlassen und ihn damit zum Zölibat verdammt, denn im Stamm gab es keine andere verfügbare Frau. Andererseits hätte ihn die Gruppe in ihrem Bestreben, jeden Unordnungsfaktor auszuschalten, früher oder später gezwungen, sich einer Institution zu beugen, die gerade dazu bestimmt ist, derlei Probleme zu lösen. Er fügte sich also darein, seine Frau mit einem anderen zu teilen, aber höchst widerwillig. Etwa zur selben Zeit starb der Nebenmann einer anderen Frau. Seine Beziehungen zum Hauptgatten waren immer gut gewesen: zwar nicht übermäßig herzlich, aber gleichbleibend höflich. Doch der überlebende *imeté* legte keinen außergewöhnlichen Kummer an den Tag, als der *japetyva* verschwand. Er verhehlte seine Genugtuung nicht: »Ich bin zufrieden«, sagte er, »jetzt bin ich der einzige Mann meiner Frau.«

Die Beispiele ließen sich vermehren. Die beiden erwähnten Fälle beweisen jedoch hinlänglich, daß die Guayaki-Männer

die Polyandrie zwar akzeptieren, aber sich keineswegs behaglich dabei fühlen. Es besteht eine Art »Abstand« zwischen dieser Eheinstitution, die – wirksam – die Integrität der Gruppe⁴ und die betroffenen Individuen schützt. Die Männer billigen die Polyandrie, weil sie aufgrund des Frauenmangels notwendig ist, erfahren sie aber als eine sehr unangenehme Pflicht. Viele Guayaki-Ehemänner müssen ihre Frau mit einem anderen Mann teilen, und diejenigen, die ihre Ehrechte allein ausüben, schweben ständig in der Gefahr, daß dieses seltene und gebrechliche Monopol durch die Konkurrenz eines Junggesellen oder Witwers ein Ende findet. Die Guayaki-Gattinnen spielen folglich zwischen Gebern und Nehmern von Frauen *und auch* zwischen den Nehmern selbst eine vermittelnde Rolle. Der Tausch, durch den ein Mann einem anderen seine Tochter oder Schwester zur Frau gibt, unterbricht nicht die Zirkulation dieser Frau, wenn man so sagen darf: der Empfänger dieser »Botschaft« muß früher oder später »die Lektüre« mit einem anderen Mann teilen. Der Frauentausch ist an sich ein Stifter von Bündnissen unter Familien; doch die Polyandrie in ihrer Guayaki-Form überlagert den Frauentausch, um eine ganz bestimmte Funktion zu erfüllen: sie erlaubt es, das soziale Leben, zu dem die Gruppe mittels des Frauentauschs gelangt, als Kultur zu bewahren. Letztlich kann die Ehe bei den Guayaki nur polyandrisch sein, denn nur in dieser Form erhält sie den Wert und die Tragweite einer Institution, die in jedem Augenblick die Gesellschaft als solche gründet und erhält. Würden die Guayaki die Polyandrie verwerfen, dann könnte ihre Gesellschaft nicht überleben; da sie aufgrund ihrer zahlenmäßigen Schwäche sich Frauen nur durch Krieg mit anderen Stämmen

⁴ Etwa zehn Jahre vorher hatte sich der Stamm der Aché Gatu gespalten. Die Gattin des Häuptlings unterhielt sündhafte Beziehungen zu einem jungen Mann. Der sehr verärgerte Gatte hatte sich von der Gruppe getrennt und einen Teil der Guayaki mit sich gezogen. Er drohte sogar, diejenigen mit Pfeilen umzubringen, die ihm nicht folgten. Erst nach einigen Monaten fand er sich aus Furcht, seine Frau zu verlieren, und durch den kollektiven Druck der Aché Gatu damit ab, den Liebhaber seiner Frau als ihren *japetyva* anzuerkennen.

verschaffen könnten, stünden sie vor der Perspektive eines Bürgerkriegs zwischen Junggesellen und Besitzern von Frauen, d. h. vor einem kollektiven Selbstmord des Stamms. So beseitigt die Polyandrie den erwähnten Gegensatz zwischen den Wünschen der Männern durch die Knappheit der Güter, welche die Frauen darstellen.

Es ist also eine Art Staatsräson, welche die Guayaki-Männer veranlaßt, die Polyandrie zu akzeptieren. Jeder von ihnen verzichtet auf den ausschließlichen Gebrauch seiner Gattin zugunsten irgendeines Junggesellen des Stamms, damit dieser als soziale Einheit bestehen bleiben kann. Indem sie die Hälfte ihrer ehelichen Rechte entäußern, ermöglichen die Aché-Gatten das Gemeinschaftsleben sowie das Überleben der Gesellschaft. Dies verhindert jedoch nicht, wie die oben angeführten Anekdoten zeigen, latente Gefühle der Frustration und Unzufriedenheit: letztendlich akzeptiert man es, seine Frau mit einem anderen zu teilen, weil es nicht anders geht, aber mit unverhohlenen schlechter Laune. Jeder Guayaki-Mann ist potentiell Nehmer und Geber einer *Gattin*, denn lange bevor er die Frau, die er empfangen hat, durch die Tochter wettmacht, die sie ihm geben wird, muß er einem anderen Mann seine eigene Frau anbieten, ohne daß sich eine unmögliche Gegenseitigkeit herstellt: bevor er die Tochter gibt, muß er auch die Mutter geben. Das heißt, daß bei den Guayaki ein Mann nur dann ein Gatte ist, wenn er akzeptiert, es zur Hälfte zu sein, und die Überlegenheit des Hauptgatten über den Nebengatten ändert nichts an der Tatsache, daß der erste die Rechte des zweiten zu berücksichtigen hat. Nicht zwischen Schwägern sind die persönlichen Beziehungen am ausgeprägtesten, sondern zwischen den Gatten ein und derselben Frau, und, wie wir sahen, meist negativ.

Läßt sich nun eine strukturelle Analogie zwischen der Beziehung des Jägers zu seinem Wild und der des Gatten zu seiner Gattin feststellen? Zunächst zeigt sich, daß in bezug auf den Mann als Jäger und Ehemann Tiere und Frauen einen gleichartigen Platz einnehmen. Im einen Fall sieht sich der Mann radikal vom Produkt seiner Jagd getrennt, da er es nicht kon-

sumieren darf; im anderen Fall ist er niemals vollständig ein Gatte, sondern bestenfalls ein halber Gatte: zwischen einen Mann und seine Frau tritt der dritte Terminus, der Nebengatte. So wie also ein Mann, um sich zu ernähren, von der Jagd der anderen abhängt, so hängt ein Gatte, beim »Konsum« seiner Gattin⁵, vom anderen Gatten ab, dessen Wünsche er ebenfalls respektieren muß, falls das Zusammenleben nicht unmöglich werden soll. Das polyandrische System schränkt die ehelichen Rechte eines jeden Gatten also in doppelter Weise ein: auf der Ebene der Männer, die sich, wenn man so sagen darf, gegenseitig neutralisieren, sowie auf der Ebene der Frau, die durchaus Vorteile aus dieser begünstigten Situation zu ziehen weiß und es, wenn nötig, nicht versäumt, ihre Gatten zu spalten, um besser über sie herrschen zu können.

Folglich verhält sich formal gesehen das Wild zum Jäger wie die Frau zum Gatten, insofern das eine wie die andere nur eine vermittelte Beziehung zu dem Mann unterhalten: für jeden Guayaki-Jäger läuft das Verhältnis zur tierischen Nahrung sowie zu den Frauen einzig über die anderen Männer. Ihre ganz besonderen Lebensumstände zwingen die Guayaki, den Tausch und die Gegenseitigkeit mit einem Koeffizienten zu versehen, der weit strenger ist als anderswo, und die Anforderungen dieses Hyper-Tauschs sind so erdrückend, daß sie ins Bewußtsein der Indianer gelangen und zuweilen Konflikte auslösen, die sich aus der Notwendigkeit der Polyandrie ergeben. Wir müssen nämlich betonen, daß *von den Indianern* die Pflicht, das Wild herzugeben, keineswegs als solche erfahren wird, während die Pflicht, die Gattin zu teilen, als Entäußerung empfunden wird. Doch hier müssen wir die *formale* Identität der doppelten Beziehung Jäger-Wild, Gatte-Gattin im Auge behalten. Das Nahrungsverbot sowie der Frauenmangel erfüllen jeweils auf ihrer Ebene parallele Funktionen: das Wesen der Gesellschaft durch die wechselseitige Abhängigkeit der Jäger zu garantieren, ihre Fortdauer durch die Teilung der Frauen zu

⁵ Es handelt sich nicht um ein Wortspiel; in der Guayaki-Sprache bezeichnet ein und dasselbe Verb sowohl sich ernähren wie koitieren (*tyken*).

sichern. Positiv, insofern sie in jedem Augenblick die soziale Struktur selbst schaffen und immer von neuem schaffen, verdoppeln sich diese Funktionen auch mit einer negativen Dimension, insofern sie zwischen dem Mann einerseits, seinem Wild und seiner Frau andererseits all die Distanz einführen, in der dann gerade das Soziale Wurzel faßt. Hier bestimmt sich die strukturelle Beziehung des Mannes zum Wesen der Gruppe, d. h. zum Tausch. In der Tat verweisen das Geschenk des Wilds und die Teilung der Gattinnen jeweils auf zwei der drei Hauptpfeiler, auf denen das Gebäude der Kultur ruht: der Tausch der Güter und der Tausch der Frauen.

Diese doppelte und identische Beziehung der Männer zu ihrer Gesellschaft ist, auch wenn sie ihnen niemals zu Bewußtsein kommt, nicht unbeweglich. Im Gegenteil, aktiver, da unbewußt, definiert sie die sehr besondere Beziehung der Jäger zur dritten Realität, durch die die Gesellschaft existiert: die zur Sprache als Austausch von Botschaften. Denn in ihrem Gesang drücken die Männer sowohl das ungedachte Wissen um ihr Schicksal als Jäger und Gatten wie den Protest gegen dieses Schicksal aus. Und die vollständige Figur der dreifachen Verbindung der Männer zur Jagd ordnet sich wie folgt: der individuelle Jäger steht im Mittelpunkt, während die Symbolik der Güter, der Frauen und der Wörter die Peripherie bezeichnen. Doch während die Beziehung des Mannes zum Wild und zu den Frauen in einer Trennung besteht, welche die Gesellschaft begründet, verdichtet sich seine Beziehung zur Sprache im Gesang zu einer Verbindung, die so radikal ist, daß sie gerade die Kommunikationsfunktion der Sprache und, über sie hinaus, den Tausch selbst verneint. Infolgedessen nimmt der Gesang der Jäger eine umgekehrte symmetrische Position zu der des Nahrungstabus und der Polyandrie ein, und er zeigt, durch seine Form wie durch seinen Inhalt, daß die Männer sie als Jäger und Gatten verleugnen möchten.

Wir erinnern uns, daß der Inhalt der männlichen Gesänge höchst persönlich ist, stets in der ersten Person formuliert wird und einzig dem Lob des Sängers als eines guten Jägers gilt.

Warum ist das so? Der Gesang der Männer, auch wenn gewiß Sprache, ist freilich nicht mehr die Sprache des Alltags, diejenige, welche den Austausch von sprachlichen Zeichen ermöglicht. Er ist sogar das Gegenteil davon. Wenn sprechen heißt, eine Botschaft aussenden, die für einen Empfänger bestimmt ist, dann liegt der Gesang der Aché-Männer außerhalb der Sprache. Denn wer lauscht dem Gesang eines Jägers außer er selbst, und wem gilt die Botschaft, wenn nicht eben dem, der sie sendet? Objekt und Subjekt seines Gesangs zugleich, widmet der Jäger nur sich allein das lyrische Rezitativ. Gefangene eines Tauschs, der sie nur als Elemente eines Systems bestimmt, sehnen sich die Guayaki danach, sich seinen Forderungen zu entziehen, doch ohne es auf der Ebene ablehnen zu können, wo sie es erfüllen und ihm unterliegen. Wie also die Termini trennen, ohne die Beziehungen zu zerbrechen? Es bot sich allein die Zuflucht zur Sprache an. Die Guayaki-Jäger haben in ihrem Gesang die unschuldige und tiefe List gefunden, die es ihnen erlaubt, auf der Ebene der Sprache den Tausch zu verweigern, den sie auf der Ebene der Güter und der Frauen nicht außer Kraft setzen können.

Nicht umsonst wählen die Männer für die Hymne ihrer Freiheit das nächtliche Solo ihres Gesangs. Nur hier läßt sich eine Erfahrung artikulieren, ohne die sie die dauernde Spannung, die die Notwendigkeiten des sozialen Lebens ihrem Alltag auferlegen, vielleicht nicht ertragen könnten. Der Gesang des Jägers, diese Endosprache, ist somit für ihn der Augenblick seiner wahren Ruhe, insofern in ihm die Freiheit seiner *Einsamkeit* Schutz findet. Daher ergreift jeder Mann, sobald die Nacht heringebrochen ist, Besitz von diesem kostbaren Reich, das nur ihm gehört und in dem er endlich, mit sich selbst versöhnt, das unmögliche »Rendez-vous mit sich selbst« in den Worten träumen kann. Doch die Aché-Sänger, nackte und wilde Dichter, die ihrer Sprache eine neue Heiligkeit verleihen, wissen nicht, daß, wenn alle die gleiche Magie der Worte beherrschen – denn sind ihre Simultangesänge nicht ein und dasselbe rührende und naive Lied ihrer eigenen Gebärde? –, für jeden dann die Hoff-

nung verfliegt, zu seiner Verschiedenheit zu gelangen. Und was bedeutet es ihnen schon? Sie singen, wie sie sagen, *ury wvã*, »um zufrieden zu sein«. Und so wiederholen sich stundenlang jene schon hundertmal aufgesagten Herausforderungen: »Ich bin ein großer Jäger, ich töte viele mit meinen Pfeilen, ich bin eine starke Natur.« Aber sie werden geschleudert, um nicht aufgehoben zu werden, und wenn dem Jäger sein Gesang Siegesstolz verleiht, so deshalb, weil er sich als das Vergessen jeglichen Kampfes will. Wir möchten betonen, daß hier keinerlei Biologie der Kultur unterschoben werden soll; das soziale Leben ist nicht das Leben, und der Tausch ist kein Kampf. Die Beobachtung einer primitiven Gesellschaft zeigt uns das Gegenteil; wenn der Tausch als Wesen des Sozialen die dramatische Form eines Wettstreits der Austauschenden untereinander annehmen kann, so muß dieser doch statisch bleiben, denn die Dauerhaftigkeit des »Gesellschaftsvertrags« erheischt, daß es weder Sieger noch Besiegte gibt und daß sich für jeden Einzelnen Gewinne und Verluste stets die Waage halten. Man könnte zusammenfassend sagen, daß das soziale Leben ein »Kampf« ist, der jeden Sieg ausschließt, und umgekehrt, daß, wenn man von »Sieg« sprechen kann, man sich außerhalb jeglichen Kampfs befindet, d. h. außerhalb des sozialen Lebens. Was uns die Gesänge der Guayaki-Indianer letztlich in Erinnerung rufen, ist die Erkenntnis, daß man nicht auf allen Ebenen gewinnen kann, daß man die Regeln des sozialen Lebens nicht mißachten kann und daß die Faszination, nicht mehr an ihm teilzunehmen, zu einer großen Illusion führt.

Durch ihre Natur und ihre Funktion veranschaulichen diese Gesänge in exemplarischer Form die allgemeine Beziehung des Menschen zur Sprache, über die diese fernen Stimmen auffordern nachzudenken. Sie fordern uns auf, einen fast schon verschütteten Weg zu beschreiten, und das Denken der Wilden, das in einer noch anfänglichen Sprache ruht, deutet lediglich auf das Denken. Wir sahen in der Tat, daß außer der Zufriedenheit, die der Gesang den Jägern verschafft, er ihnen – ohne daß sie es wissen – das Mittel liefert, dem sozialen Leben zu ent-

rinnen, indem sie den Tausch verweigern, der es begründet. Dieselbe Bewegung, in der sich der Sänger vom *sozialen* Menschen löst, der er ist, bringt ihn dahin, sich als absolut in sich geschlossene konkrete *Individualität* zu wissen und zu sagen. Ein und derselbe Mann existiert somit als reine *Beziehung* auf der Ebene des Tauschs der Güter und der Frauen und als *Monade*, wenn man so sagen darf, auf der Ebene der Sprache. Durch den Gesang gelangt er zum Selbstbewußtsein als *Ich* sowie zum nunmehr rechtmäßigen Gebrauch dieses Personalpronomens. Der Mann existiert für sich in seinem und durch seinen Gesang, er ist selbst sein eigener Gesang: ich singe, also bin ich. Es liegt nun aber auf der Hand, daß es, wenn sich die Sprache in Form des Gesangs dem Menschen als der wahre Ort seines Seins bezeichnet, nicht mehr um die Sprache als Archetypus des Tauschs geht, da man sich gerade von diesem befreien möchte. Mit anderen Worten, das Modell des Kommunikationsuniversums selbst ist auch das Mittel, ihm zu entrinnen. Ein Wort kann sowohl eine ausgetauschte Botschaft wie die Negation jeglicher Botschaft sein, es läßt sich aussprechen als Zeichen wie als Gegenteil eines Zeichens. Der Gesang der Guayaki verweist uns also auf eine doppelte und wesentliche Natur der Sprache, die sich bald in ihrer offenen Kommunikationsfunktion, bald in ihrer geschlossenen Ichbildungs-Funktion entfaltet: diese Fähigkeit der Sprache, umgekehrte Funktionen auszuüben, beruht auf der Möglichkeit ihrer Verdopplung in *Zeichen* und *Wert*.

Weit entfernt, ein harmloses Vergnügen oder eine bloße Entspannung zu sein, läßt der Gesang der Guayaki-Jäger deren feste Absicht erkennen, der Verstrickung des Menschen in das allgemeine Netz der Zeichen (unter denen die Wörter hier nur eine privilegierte Metapher sind) durch eine Aggression gegen die Sprache in Form einer Überschreitung ihrer Funktion zu entrinnen. Was wird ein Wort, wenn man aufhört, es als ein Kommunikationsmittel zu benutzen, wenn es seinem »natürlichen« Zweck, nämlich der Beziehung zum Anderen, entfremdet wird? Von ihrem Zeichenwert getrennt, sind die Wörter

für kein Ohr mehr bestimmt, sind sie für sich selbst ihr eigener Zweck, verkehren sie sich für den, der sie ausspricht, in Werte. Andererseits hört die Sprache, auch wenn sie sich aus einem System beweglicher Zeichen zwischen Sender und Empfänger in reine Wertpositionen für ein Ego verwandelt, dennoch nicht auf, der Ort des Sinns zu sein: das Meta-Soziale ist nicht das Infra-Individuelle, der einsame Gesang des Jägers ist nicht die Rede eines Wahnsinnigen, und seine Worte sind keine Schreie. Der Sinn bleibt bestehen, jeder Botschaft entkleidet, und in seiner absoluten Permanenz liegt das Gelten des gesprochenen Worts als Wert. Die Sprache kann nicht mehr Sprache sein, ohne deshalb sinnlos zu werden, und jeder kann den Gesang der Aché verstehen, obwohl nichts in ihm gesagt wird. Oder vielmehr: er läßt uns vernehmen, daß sprechen nicht immer bedeutet, den Anderen ins Spiel zu bringen, daß die Sprache um ihrer selbst willen gesprochen werden kann und daß sie sich nicht auf die Funktion reduziert, die sie ausübt: der Guayaki-Gesang ist die Selbstreflexion der Sprache, die das soziale Universum der Zeichen aufhebt, um den Sinn als absolutem Wert zum Durchbruch zu verhelfen. Es ist also keineswegs paradox, daß das Unschuldigste und Kollektivste am Menschen – seine Sprache – auch sein durchsichtigstes Bewußtsein und seine befreiteste Dimension sein kann. *Der Trennung von Wort und Zeichen im Gesang entspricht die Trennung des Menschen vom Sozialen für den Sänger*, und die Verkehrung des Sinns in Wert ist die eines Individuums in das *Subjekt* seiner Einsamkeit.

Der Mensch ist ein politisches Wesen, die Gesellschaft läßt sich nicht auf die Summe ihrer Individuen zurückführen, und der Unterschied zwischen der Summe, die sie nicht ist, und dem System, das sie definiert, besteht im Tausch und in der Gegenseitigkeit, die die Menschen miteinander verbinden. Es wäre unnötig, diese Banalitäten ins Gedächtnis zu rufen, wenn wir nicht betonen wollten, daß sich in ihnen das Gegenteil zeigt. Wenn nämlich der Mensch ein »krankes Wesen« ist, so deshalb, weil er nicht nur ein »politisches Wesen« ist und weil aus seiner

Unruhe sein großer Wunsch entspringt: der Wunsch, einer Notwendigkeit zu entrinnen, die kaum als Schicksal erlebt wird, und den Zwang des Tauschs von sich zu schieben, der Wunsch, sein soziales Sein abzulehnen, um sich von seiner *Bedingung* zu emanzipieren. Denn gerade dadurch, daß sich die Menschen von der Realität des Sozialen durchdrungen und getragen wissen, entsteht der Wunsch, sich nicht auf sie zu reduzieren, sowie die Sehnsucht, ihr zu entfliehen. Wenn wir dem Gesang einiger Wilden aufmerksam zuhören, erkennen wir, daß es sich hier in Wahrheit um einen allgemeinen Gesang handelt und daß in ihm der alte Traum erwacht, nicht mehr zu sein, was man ist.

Im Mittelpunkt des menschlichen Schicksals selbst stehend, verwirklicht sich der Wunsch, es aufzuheben, nur als ein Traum, der auf vielfache Weise zum Ausdruck kommen kann, bald als Mythos, bald wie bei den Guayaki als Gesang. Vielleicht ist der Gesang der Aché-Jäger nichts weiter als ihr individueller Mythos. Jedenfalls beweist der geheime Wunsch der Menschen insofern seine Unmöglichkeit, als sie ihn nur träumen können; nur im Raum der Sprache läßt er sich verwirklichen. Doch diese Nachbarschaft von Traum und Gesang, Zeichen der Erfolglosigkeit der Menschen, auf das zu verzichten, was sie sind, bedeutet gleichzeitig den Triumph der Sprache. Nur sie kann tatsächlich die doppelte Aufgabe erfüllen, die Menschen zusammenzuführen und die sie vereinigenden Bande zu zerreißen. Als ihre einzige Möglichkeit, ihr Schicksal zu transzendieren, setzt sich die Sprache als ihr *Jenseits*, und die Wörter, die gesagt werden um dessentwillen, was sie *gelten*, sind der Geburtsort der Götter.

Allem Augenschein zum Trotz lauschen wir noch immer dem Gesang der Guayaki. Und wenn uns daran Zweifel kommen, könnte das vielleicht nicht gerade daran liegen, daß wir seine Sprache nicht mehr verstehen? Gewiß geht es hier nicht mehr um Übersetzung. Letztlich zeigt uns der Gesang der Aché-Jäger eine bestimmte Verwandtschaft zwischen dem Menschen und seiner Sprache: genauer eine Verwandtschaft, die nur beim primitiven Menschen zu überleben scheint. Das heißt, daß

die naive Rede der Wilden, weit entfernt von jeder Exotik, uns dazu zwingt, das zu berücksichtigen, was Dichter und Denker als einzige niemals vergessen: daß die Sprache nicht ein bloßes Instrument ist, daß der Mensch mit ihr auf gleichem Boden stehen kann und daß das moderne Abendland durch den übermäßigen Gebrauch, den es von ihr macht, den Sinn ihres Werts verliert. Die Sprache des zivilisierten Menschen ist ihm absolut *äußerlich* geworden, denn für ihn ist sie nur noch ein schieres Kommunikations- und Informationsmittel. Die Qualität des Sinns und die Quantität der Zeichen variieren in umgekehrter Richtung. Die primitiven Kulturen dagegen, mehr bedacht, die Sprache zu zelebrieren, als sich ihrer zu bedienen, haben es verstanden, jene *innere* Beziehung zu ihr zu bewahren, die schon an sich selbst ein Bund mit dem Heiligen ist. Für den primitiven Menschen gibt es keine poetische Sprache, denn seine Sprache ist schon an sich ein natürliches Gedicht, in dem der Wert der Wörter ruht. Und wenn man den Gesang der Guayaki als eine Aggression gegen die Sprache bezeichnet hat, so müssen wir ihn heute weit mehr als Obdach verstehen, das sie schützt. Aber können wir uns, von armseligen herumirrenden Wilden, die allzu harte Lektion über den rechten Gebrauch der Sprache noch erteilen lassen?

So leben die Guayaki-Indianer. Tagsüber wandern sie gemeinsam durch den Wald, Männer und Frauen, den Bogen vorn, den Korb hinten. Die Nacht trennt sie, und jeder träumt seinen eigenen Traum. Die Frauen schlafen, die Jäger singen zuweilen, einsam. Als Heiden und Barbaren rettet sie nur der Tod vor dem Rest.*

* Zuerst erschienen in *L'Homme* VI, 2, 1966.