**Zeitschrift:** Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums

**Herausgeber:** Bernisches Historisches Museum

**Band:** 61-62 (1981-1982)

**Artikel:** Mbyá, Pa-Tavyter und Chiripá in Ostparaguay : zur Guaraní-Sammlung von Adolf Nikolaus Schuster im Bernischen Historischen Museum

**Autor:** Wicker, Hans-Rudolf

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-1043558

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 14.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# MBYÁ, PAĨ-TAVYTERÃ UND CHIRIPÁ IN OSTPARAGUAY

Zur Guaraní-Sammlung von Adolf Nikolaus Schuster im Bernischen Historischen Museum

HANS-RUDOLF WICKER

*Inhaltsverzeichnis:*

A Einleitung . . . . . 99
B Kolonialgeschichte
1. Die Eroberung des La Plata-Gebietes und der erste Kontakt mit den Guaraní . . . . . 103
2. Die Guaraní zur Zeit der Jesuiten . . . . . 110
3. Ethnohistorische Daten . . . . . 115
C Ethnographische Daten zur sozialen Situation der Guaraní Ostparaguays
1. Gemeinschaft und Führung . . . . . 126
2. Formen der Wirtschaftsorganisation . . . . . 139
3. Zur Sozialstruktur der Guaraní . . . . . 152
D Bemerkungen zur heutigen Situation der Guaraní . . . . . 163
E Die Sammlung Schuster
1. Einleitung zur Sammlung . . . . . 173
2. Sammlungskatalog . . . . . 181
F Literaturverzeichnis . . . . . 206

## A Einleitung

Seit dem Jahre 1929 befindet sich im Bernischen Historischen Museum eine kleine Sammlung ethnographischer Gegenstände der guaranitischen Mbyá-Indianer Ostparaguays. Aufsehenerregend ist sie an sich nicht, besteht sie doch weitgehend aus Dingen des täglichen Gebrauchs, wie Pfeilbogen, Pfeilen, Lenden- und Kopftüchern, Tabakpfeifen, Arm-, Hals- und Beinschmuck, Rasseln, einem Webrahmen usw. – Grund, weshalb die Sammlung die Depoträume des Museums in den vergangenen fünfzig Jahren kaum verlassen hat und wahrscheinlich während der nächsten Jahrzehnte auch kaum der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden dürfte.

Zusammengestellt, beziehungsweise durch Tausch von den Indianern erworben wurden die Gegenstände von Adolf Nikolaus Schuster, einem gebürtigen Aargauer aus Zofingen. Schuster hat sich vor dem ersten Weltkrieg über mehrere Jahre in Südamerika aufgehalten und dabei vor allem Argentinien und Paraguay bereist, wobei sein Hauptinteresse besonders den europäischen Kolonien und darunter natürlich den Schweizerkolonien galt. Resultat seiner Studienreisen sind gründliche Beschreibungen beider Länder hinsichtlich Staatsaufbau, Volkswirtschaft und Geographie, sowie der Arbeitsbedingungen, denen europäische Auswanderer dort ausgesetzt waren. Sieht man vom ausgeprägt nationalistischen Gedankengut ab, das allgemein in den Publikationen Schusters zum Ausdruck kommt und das sich an den Patriotismus der Auswanderer in fremden Ländern anlehnt, so darf gesagt werden, daß seine beiden Hauptwerke über Argentinien (Schuster, 1913) und Paraguay (Schuster, 1929), was reines Datenmaterial betrifft, zum Besten gehören, was bis zum zweiten Weltkrieg über die beiden Länder geschrieben worden ist. Wer sich mit Paraguay beschäftigt, wird auch heute noch große Mühe haben, eine informationsreichere Einführungslektüre zu finden.

Schusters Veröffentlichungen wurden denn auch zu seiner Zeit in europäischen Zeitungen gebührend gelobt (Neue Zürcher Zeitung vom 22.8.1913; Postzeitung aus Augsburg vom 6.9.1913), und auch in den beiden Überseeländern kamen sie gut an. So hat Dr. José P. Guggiari, Präsident Paraguays Ende der Zwanzigerjahre und als Sohn einer Tessinerfamilie seinem Landsmann besonders zugetan, das Buch über Paraguay als die beste und wichtigste Propagandaschrift bezeichnet, die je über sein Land erschienen sei (Brief an Schuster vom 22.6.1929).

Und Propagandaschriften sind Schusters Werke in der Tat, lieferten sie doch europäischen Auswanderern und besonders auch Auswanderungsbehörden gründliches Informationsmaterial über zwei Länder, die wiederum

sehr an europäischen Einwanderern interessiert waren, um die Besiedlung großer Landstriche voranzutreiben, die bis anhin nur von «wilden Indianern» bewohnt und über Jahrhunderte hin auch verteidigt worden waren.

Nachdem bis Mitte des letzten Jahrhunderts die brasilianischen Staaten São Paulo und Santa Catarina schon voll kolonisiert waren, Uruguay und die Provinz um Buenos Aires über eine für damalige Verhältnisse entwickelte Landwirtschaft und eine ausgeprägte, extensive Viehzucht verfügten, die Indianer in diesenGebieten entweder schon ausgerottet waren oder wenigstens keinen aktiven Widerstand mehr leisteten, wurden gegen Ende des 19. Jahrhunderts besonders der südliche und nördliche Mato Grosso, sowie von Buenos Aires her die Provinzen Santa Fé, Corrientes und Misiones und die anliegenden paraguayischen Gebiete Encarnación und Alto Paraná von den Einwanderern bevorzugt. Deutsche und sogar «echt schweizerische» Ortschaftsnamen sind denn auch in diesen Gegenden recht häufig und haben sich bis heute erhalten. Daneben gibt es aber auch Kolonien, die auf italienische, polnische, russische und andere europäische Auswanderer zurückgehen.

Daß Neusiedler im Zuge einer zunehmenden, von der südamerikanischen Atlantikküste ausgehenden Westwanderung ständig in Konflikt mit indianischen Bevölkerungsgruppen geraten sind, ist auch für Argentinien, Brasilien und Paraguay belegt. Gerade die verschiedenen ethnischen Gruppen des Gran Chaco haben sich über Jahrhunderte der Kolonisierung ihrer Gebiete durch Weiße widersetzt und konnten zum Teil erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts – nach der Modernisierung der argentinischen Armee mit englischen Waffen – besiegt und «befriedet» werden. Der Widerstand der Indianer war zum Teil so groß, daß auch nach den Pazifizierungsbestrebungen des öftern neugegründete Kolonien durch indianischen Druck wieder eingingen und die Eindringlinge ihr Glück andernorts suchen mußten. Wenn sich in Indianergebiet vorgeschobene Kolonien halten konnten, dann meist nur, nachdem die Siedler mit eigenen Bürgerwehren die Gegend gesäubert und die nomadisierenden Gruppen ausgerottet hatten. Die äußerst beweglichen Indianer haben sich schon im 17. Jahrhundert von den Spaniern Pferde angeeignet und sehr schnell im patagonischen Raum riesige Viehherden herangezüchtet. Mit eigenem und von den Spaniern gestohlenem Vieh wurde von ihnen ein ausgedehnter Handel über die Anden getrieben. Es waren denn auch in erster Linie die starke wirtschaftliche Basis und die Allianzbildung zu den Gruppen in Südchile, die es den araukanisch beeinflußten Indianern erlaubten, den Spaniern so lange die Stirn zu bieten.

Schuster, der sich sehr schnell die indianerfeindliche Mentalität seiner Landsleute zu eigen machte, gibt in seinem Bericht «Heimatklänge vom Silberstrom» (Schuster, 1912) mit nicht wenig Stolz eine von Landsmännern der Kolonie «Romang» (Provinz Santa Fé) im Jahre 1883 durchgeführte und von ihnen selbst niedergeschriebene «Strafexpedition» gegen Toba-Indianer wieder. Unter den Teilnehmern tauchen Namen auf wie August Romang, Kaspar Stirnemann, Karl Bärli, Fritz Ramseyer, Jakob Scheidegger, Gottfried Guggisberg, Benjamin Arnold, Josef Ueberbacher, Heinrich Kiener, die zusammen mit anderen und unter ihrem Führer Samuel Sager gesamthaft ungefähr ein Dutzend Strafzüge gegen die Tobas unternommen haben sollen (Schuster, 1912, S. 176).

In einem von einem Carlos Boll im September 1883 zusammengestellten Bericht über die letzte Expedition heißt es:

«Der 17. August, der ereignisreichste Tag unserer Tour, brach an. Ganz in der Frühe, es war noch Nacht, aber schöner Mondschein, wurde der Aufbruch vorbereitet, und jeder harrte aufmerksam, aber stumm und still, des Zeichens zum Abmarsch.

Die Tags vorher gefangenen zwei Indianer wurden gefesselt. Denn sie mußten unbewacht zurückgelassen werden, weil sämtliche Mannschaft zum Überfall der Tolderia von Nöten war. Nachdem unser Führer noch einige Instruktionen erteilt, so daß jeder ziemlich wußte, was er zu tun hatte, ritten wir in aller Stille auf das etwa eine halbe Meile von uns entfernte Lager der Indianer los. Noch an keinem Morgen war es so kalt gewesen wie an dem Tage. Man wurde völlig steif auf den Pferden. Einige zogen es vor, eine Strecke weit zu Fuß zu gehen, um ihre Glieder wenigstens einigermaßen in Bewegung zu halten. Da, wie schon bemerkt, die Luft kalt und rein und der Boden halbwegs gefroren, so hörten uns die Hunde der Indianer schon von weitem. Nun war es Zeit! Rascheres Tempo wurde angeschlagen, bis wir zuletzt dahinjagten, was die Pferde laufen konnten. Im Augenblick waren wir an Ort und Stelle, und nun wurden Pulver und Blei nicht mehr gespart. Die Indianer, schnell im Angriff wie in der Flucht, stoben ob der Überraschung nach allen Windrichtungen auseinander. Jedoch die weitaus größere Zahl flüchtete sich ins Schilf und ins Wasser der Lagune. Schon beim ersten Anprall wurden einige erschossen. Wir waren natürlich nicht alle an einem Haufen, aber doch immer einige beieinander, um, wenn nötig, einander beistehen zu können. Drei oder vier von uns rückten weiter vor, damit die im Wasser befindlichen Indianer nicht auf der andern Seite das Ufer und das Schilf gewinnen konnten. Von August Romang wurde bei dieser Gelegenheit ein kleiner Knabe aufs Pferd genommen, der schon halb erfroren im Wasser kniete. Der Junge zeigte sich sofort dankbar, indem er dem Reiter während dem Schießen das Pferd leitete, worüber wir uns alle wunderten.

Nun kam die Mannschaft auch von der andern Seite heran. Auch unser Schmied war dabei, dem die ganze Geschichte einen

Hauptspaß machte. Zusammen rückten wir auf den Feind in der Lagune los.
Wieder wurden einige aus bedeutender Entfernung erlegt. Natürlich fehl geschossen wurde auch oft, da wir auf den Pferden keinen sichern Anschlag hatten, und um ins Wasser zu steigen war es denn doch ein bißchen zu kalt.
Den Moment benützend, wo wir aufs Neue das Magazin chargierten, griffen die Indianer uns an. Die Boleadoras über dem Kopfe schwingend, die Lanze in der Hand, rückten sie uns mit dem Geschrei ‹Vivat San Antonio!› ziemlich heftig auf den Leib. Einen Moment zogen wir uns zurück, um, gleich darauf wiedergekehrt, sie mit einer Salve zu empfangen. Dieses Manöver wiederholte sich zweimal. Einem solchen Feuer kann ein Feind, der nicht denselben Vorteil der Waffen genießt, unmöglich widerstehen. Wieder zurückgeschlagen, suchten sie abermals ihr Heil in der Flucht und das jenseitige Ufer zu gewinnen. Da wir mit unserer Munition ein wenig zu verschwenderisch umgegangen waren und auch auf eventuelle Gefechte bei der Rückreise gefaßt sein mußten, beschloß unser Führer, sie nicht weiter zu verfolgen, worauf wir uns bei Toldos zusammenzogen. In der Lagune und am Ufer lagen wenigstens 40 tote Indianer. Wir hatten also Satisfaktion genug, wennschon die übriggebliebenen 7–8 Mann noch entkamen. Von andern Kameraden waren 25 Weiber und Kinder gefangen worden, welche wir als Kriegsbeute mit nach Hause zu nehmen gedachten.» (Schuster, 1912, S. 183–184).

Die von Schuster besuchten Schweizerkolonisten waren im Umgang mit Indianern keineswegs zimperlich. Auch nach 1883 wurden noch vereinzelt Strafexpeditionen unternommen, die Männer getötet und Frauen und Kinder als Kriegsbeute nach Hause geschleppt. Neben den Toba hatten sich auch die Mocovis vor den Helvetiern zu fürchten (eb. S. 169). Schuster stellt denn auch fest, daß «unsere Brüder am Silberstrom die Freude an den Waffen und eine damit verbundene Schußbereitschaft» nie verleugneten (eb. S. 170).
Mit diesem Erfahrungshintergrund entschließt sich Schuster im Jahre 1910, selbst eine Indianergruppe aufzusuchen: «So schwebte mir doch als Krone meiner letzten Reise nach Argentinien der Besuch der indianischen Waldbewohner des Oberen Paraná vor, die mir als sehr abgeschlossen geschildert waren, die aber überhaupt zu den primitivsten Ureinwohnern Südamerikas gehören.» (Schuster, 1913, Bd. II, S. 392).
Schuster bemüht sich auch während der langen Schiffsreise den Paraná aufwärts ständig, Kontakt zu Landsmännern oder wenigstens zu deutschsprechenden Europäern aufzunehmen, und daraus ergeben sich weiterhin interessante Gespräche. In Posadas besucht er Herrn Pfarrer Fritz Vogt, der schon damals bekannt war durch seine ethnographischen Publikationen (Vogt, 1903, 1904) und der seinen Besucher ausgiebig über die ethnischen Gruppen des Chaco und Ostparaguays informiert. Auch hier zeigt Schuster besonderes Interesse an Makabrem, und so läßt er sich denn auch eingehend über schauerliche kannibalistische Riten der Guajakí erzählen. Vogt hatte seine Kenntnisse von «Carlito» und «Sophie», zwei Guajakí-Kindern, die während einer Strafexpedition verschleppt worden waren und dann im Hause eines argentinischen Konsuls in Encarnación gefangen gehalten wurden (Schuster, 1913, Bd. II, S. 282–283).
Auf der Weiterreise trifft Schuster noch auf einen anderen Gelehrten, der schon damals in den La Plata-Ländern zu Ansehen gekommen war. Es handelt sich um Moises S. Bertoni, Sohn eines Tessiner Nationalrates, der im Jahre 1884 aus politischen Gründen zusammen mit anderen Gesinnungsgenossen auswanderte mit der Absicht, im Oberen Paraná-Gebiet eine auf sozialistischen Kriterien beruhende Landkommune aufzubauen. Bedingt durch ständig wiederkehrende Rückschläge mißlang der Versuch, und die Genossen zogen mit ihren Angehörigen nach und nach Paraná abwärts, so daß nur noch Bertoni mit seiner kinderreichen Familie am ursprünglichen Ort dem Schicksal weiter trotzte.
Als Naturforscher schaffte sich der Tessiner bald einmal einen großen Namen. Mit einer mühsam in den Urwald transportierten Druckerpresse bereitete er im Eigenverlag «Ex Sylvis» Veröffentlichungen über Pflanzenarten, neue Anbaumethoden, meteorologische Messungen und später auch über seine ethnographischen und anthropologischen Studien vor, die in ihrer Art und besonders für die damalige Zeit einmalig waren. Bertoni wurde in der Folge mit dem Auftrag zum Aufbau einer Fakultät für Agrarwissenschaften in Asunción betraut. Sein Landwirtschaftskalender ist noch heute in Paraguay im Gebrauch, und sein mehrbändiges Werk «La Civilización Guaraní» gehört ebenfalls zu den Standardarbeiten paraguayischer Etnographie (A. Saager, 1941).
Von «Puerto Bertoni» aus gelangt Schuster schließlich weiter nördlich zum «Puerto Britania», dem Sitz der «Compania de Maderas del Alto Paraná», einer englischen Holzschlag-Gesellschaft, die von Emil Gröbli, einem weiteren Schweizer, geleitet wurde, und auf dessen Einladung hin sich Schuster der langen Schiffsreise unterzog. Gröbli hatte ihm versichert, daß auf dem Besitz der Gesellschaft noch Indianer lebten und er ihm helfen würde, diese zu finden.
Am 11. Februar 1910 macht sich Schuster zusammen mit Gröbli und ortskundigen paraguayischen Angestellten auf, eine im Südwesten des Puerto Britania gelegene, ungefähr 30 km entfernte Mbyá-Siedlung aufzusuchen. Nach einem mehrtägigen Ritt durch subtropischen

Urwald trifft die Gruppe auf einem schmalen Pfad schließlich eine kleine Mbyá-Gruppe. Schuster beschreibt diesen ersten Kontakt folgendermassen:

«Gegen 9 Uhr erfuhren wir die am heißesten begehrte und angenehmste Überraschung während meiner ganzen Reise. Wie wir trotz den Bocksprüngen der Tiere und dem kratzenden Buschwerk starr nach den höchsten Wipfeln spähten, erregte von unten her ein Schimmer von Menschenköpfen einer ganz anderen Rasse unsere Aufmerksamkeit: die ersten Guaraní-Indianer! Durch unsere Reittiere ins Buschwerk zurückgedrängt, standen sie gerade dicht neben mir: zwei Männer mit einer Frau, die rittlings gegen ihre linke Hüfte gestemmt ein Kind trug. Als einziges Kleid trugen die Männer nur die etwa handbreite «Baticola», die zwischen die Oberschenkel durchgezogen und mit einer Haarschnur befestigt war, während die Frau ihre Lenden mit einer kurzen, muffähnlichen «Chiripá» verhüllt hatte. Im Korbe, den die Frau auf dem Rücken trug, waren von unseren Tieren herab deutlich einige angeschwärzte Maiszapfen sowie eine Kürbisflasche erkennbar.
Wie unvorbereitet die Indianer auf unsere Begegnung gewesen waren, dürfte daraus hervorgehen, daß die Frau, obschon die Männer Eisenäxte besassen, eigentlich zitterte und nahezu flehentlich zu uns emporblickte. Sofort ritt ich denn auch zu Don Juan und überreichte ihm vor aller Augen meine Waffen, sprang dann herunter zu den Rothäuten und begann mein während der Flußfahrt gelerntes Guaraní zu radebrechen: Mbaéitschapa reicó, tsch'amigo! «Wie geht es Euch; ich komme als guter Freund zu Euch!» Dann überreichte ich jedem eine Zigarette, auch dem Säuglinge, wie man mich vorher gelehrt hatte, und als die Frau selbst am vorgehaltenen Zündholze ihr Rauchzeug nicht in Brand zu stecken wagte, zündete ich ihr mit einigen kräftigen Zügen ihre Zigarette selber an. Nun tauten die guten Leute auch auf. Sie berichteten uns über die Lage und Entfernung ihres Dörfchens, verrieten, daß sieHonig suchten, und als ich schließlich zur Trennung die Gruppe aufforderte, einen Wunsch auszusprechen, war die Frau die erste, die um – Zündholz bat.» (Schuster, 1913, Bd. II, S. 399–400).

Schuster begibt sich daraufhin mit seinen Führern zur nahe gelegenen Indianersiedlung, die aus 40–50 Individuen bestand und von einem blinden Häuptling namens «Rona» geleitet wurde. Trotz offensichtlicher Zurückhaltung seitens der Mbyá, lassen diese die Fremden gewähren und stellen ihnen sogar eine alte Hütte zur Verfügung, in der sie lagern und übernachten können. Die Besucher weilen die nächsten Tage in der Siedlung, und Schuster verbringt die Zeit mit Fotografieren, dem Eintauschen von Gebrauchsgegenständen, – wofür er eigens aus Buenos Aires einen «Koffer voller Kram» mitgebracht hatte – und dem Vermessen einzelner Indianer, um anthropologisches Material zu sammeln, das er später vom Zürcher Professor Dr. Otto Schlaginhaufen auswerten läßt.

Daß dieser Besuch bei der «Sippe Rona» nicht frei von Spannungen bleibt und das überhebliche Verhalten Schusters und seiner Begleiter von den Mbyá wohl zur Kenntnis genommen wird, zeigt sich an dem Kommentar, den Rona gibt, als er gebeten wird, seine Meinung über die Christen zu äußern.:

«Ja, wir wissen wohl, daß Euer Gott, der dort wohnt, wo es donnert, Papa heißt, während wir an Nanderu-tenondetepe glauben. Von Papa berichtet Ihr auch viel Schönes. Wenn wir aber sehen, wie Euer Gott Euch erlaubt, Andersdenkende wegen irgend einer Kleinigkeit zu verfolgen und niederzuknallen, können wir ihm kein Vertrauen schenken.» (eb. S. 406).

Von der Expedition Schusters zu den Mbyá Ostparaguays ist die Sammlung geblieben, die er im Jahre 1929 dem Bernischen Historischen Museum vermachte. Dazu gehört eine recht eingehende Dokumentation der Gegenstände, die sowohl in seinem zweibändigen Werk über Argentinien als auch in seinem Paraguaybuch abgedruckt ist. Allerdings war es Schuster nicht möglich, über eine rein ethnographisch-deskriptive Beschreibung hinauszugehen. Eingeschränkt durch die Kürze des Feldaufenthaltes, aber auch durch ihm eigene Vorurteile und einen ausgeprägten Zynismus gegenüber den «Primitiven», blieb seine Interpretation der Mbyá auf einer äußerst oberflächlichen Ebene haften. Soziales und religiöses Verhalten erschienen ihm als uninteressant oder als überhaupt nicht existent.

Die hier vorliegende Arbeit nimmt die Sammlung Schuster, die übrigens schon im Jahre 1930 von R. Zeller im Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums vorgestellt wurde (R. Zeller, 1931, S. 103 ff), zum Anlaß, anhand bestehender Publikationen und eigener Daten einen Beitrag zu Kolonialgeschichte und Ethnographie der Guaraní in Ostparaguay zu geben.
Die dem Tupí-Stratus zugehörigen Guaraní in diesem subtropischen Waldland unterteilen sich heute – nach Eigendefinition – in drei ethnische Gruppen:

a) die in den Departementen Amambai, Concepción und Canendiyu lebenden *Paĩ-Tavyterã,*
b) die auf die Departemente San Pedro, Canendiyu, Caaguazu und Alto Paraná verstreuten Siedlungen der *Chiripá* und
c) die der *Mbyá,* die von der argentinischen Grenze bis fast zum paraguayisch-brasilianischen Grenzfluß Apa zu finden sind. (s. Karten S. 124 und 125).

Als kleine Enklaven zwischen den Mbyá und Chiripá nomadisierten bis vor wenigen Jahren in dieser Gegend

ebenfalls freie Guajakí, die sich aber sowohl als Jäger und Sammler als auch sprachlich von den größeren Ethnien stark unterschieden und die deshalb in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden.
Die Tavyterã, die Mbyá und die Chiripá sind von der Sprache, vom kulturellen Habitus, aber auch von der geschichtlichen Situation her eng miteinander verwandt, und sie werden dementsprechend hier nicht isoliert, sondern im Vergleich miteinander betrachtet. Hinweise auf die Tavyterã und die Chiripá werden häufig sein und dazu dienen, die Stellung der Mbyá innerhalb des guaranitischen Komplexes aufzuzeigen.

Der Autor hat während 6 Jahren als Ethnologe in einem Entwicklungsprojekt gearbeitet, das sich zum Ziel gesetzt hat, innerhalb eines «Programas para el Desarrollo Comunitario» Land für 32 Indianergemeinschaften abzusichern und mit praktischer Hilfe im landwirtschaftlichen, medizinischen und schulischen Bereich den Wiederaufbau indianischer Gemeinwesen zu fördern. Auf diese Weise kamen enge Kontakte zustande mit 29 Gruppen der Paĩ-Tavyterã, 3 Gruppen der Chiripá und 3 Gruppen der Mbyá. (Misión de Amistad, 1977; Melia, Grünberg, 1976).

## B Kolonialgeschichte

### *1. Die Eroberung des La Plata-Gebietes und der erste Kontakt mit den Guaraní*

Fast über zwei Jahrhunderte hinweg wurde die Eroberung und Kolonisierung Südamerikas geprägt durch «El Dorado», das sagenumwobene Reich im Innern des Kontinentes, dessen Goldschätze alles übertreffen sollten, was Cortez in Mexiko und Pizarro in Peru an Reichtümern zusammenraffen konnten.

Immer neue Expeditionen wurden ausgerüstet und losgeschickt, um entweder von Westen her über die Anden oder von der Ostküste her über die großen Flußsysteme des Orinoco, Amazonas und Paraná ins Landesinnere vorzustossen. Wenn die wenigen Überlebenden auch kaum je Gold zurückbrachten, so doch stets erstaunliche Geschichten, die den Glauben an die Goldstadt noch stärker untermauerten.
Meistens waren es kleine Gruppen von Spaniern, die sich zusammen mit gedungenen Indianerheeren aufmachten, um in die unwirtlichen Gebiete einzudringen. Dezimiert durch Krankheiten, fehlende Nahrung und Kämpfe mit feindlich gesinnten einheimischen Gruppen, fanden oft nur wenige Spanier den Weg zurück, die Indianer aber blieben bei Mißerfolgen immer als erste auf der Strecke. So zum Beispiel die viertausend Hochlandindianer, die im Jahre 1539 Gonzalo Pizarro, den Bruder des Peru-Eroberers, begleiten mußten, um über die Andenabhänge ins Obere Amazonasbecken zu gelangen. Während Pizarro mit einigen Spaniern überlebte, schafften die Indianer den Rückzug nicht mehr und gingen allesamt zugrunde. Obwohl «die Goldene» nie gefunden wurde, genügten doch periodische Neuentdeckungen, um die Mär der «sagenhaften Reichtümer» aufrechtzuerhalten. Im Jahre 1538 wurde von Peru aus das Chibchareich, das sich kurz vorher von den Inkas befreit hatte, zerstört und geplündert, aber trotz den Folterungen konnten die gefangenen Chibcha keine Auskunft über «El Dorado» geben. Im Jahre 1545 wurde der im heutigen Bolivien gelegene Silberberg von Potosi bekannt, der wohl die größten je entdeckten Silberlager enthielt und der wenigstens für einige Zeit die Kolonisten und Abenteurer glauben ließ, El Dorado nun gefunden zu haben. Sowohl von Peru als auch vom eben gegründeten und schon wieder zerstörten Buenos Aires her versuchten Expeditionen, sich der Silberschätze zu bemächtigen. Bald darauf folgten gewaltige Menschenmassen nach Potosi, so daß sich 4000 m ü. M. innerhalb weniger Jahre eine Stadt von 120000 Einwohnern entwickelte. (Als Vergleich dazu mag der Hinweis genügen, daß die Einwohnerzahl von London für das Jahr 1563 auf 93000 geschätzt wurde.)
Erst mehr als hundert Jahre danach wurden die ergiebigen Goldadern von Minas Gerais ausfindig gemacht und noch später die Goldfelder im Matto Grosso. Und immer wieder strömten die Schatzsucher zu den neu «entdeckten» Lagerstätten, um an der Ausbeute teilzuhaben. (Zur Kolonialgeschichte vergleiche E. Samhaber, 1939; E. Galeano, 1973).
Auch das Tiefland des Paraná und Paraguay wurde aufgrund von Gerüchten erforscht und erobert. Alldings gab den Anstoß zur Entdeckung der La Plata-Länder die Erkennung der westwärts der Landenge von Panama sich ausbreitenden weiten Wasserflächen als Weltmeer durch Vasco Nuñez de Balboa im Jahre 1513 und die darauf folgende Suche nach einer weiteren Wasserstraße um oder durch den Kontinent. Juan Díaz de Sólis, der 1515 von Spanien aus in See stach, fuhr als erster in das «süße Meer» des Paraná hinein. Bei seinem Versuch jedoch, vom Festland Besitz zu ergreifen, wurde er von Indianern umgebracht. Ihm folgten 1519 Hernando de Magalhães und im Jahre 1526 Sebastian Cabotto, der wahrscheinlich

schon bis in die Gegend des heutigen Asunción vorstoßen konnte. Ein Fort, das er in der Nähe des heutigen Rosario gründete, wurde nach seiner Abfahrt von Einheimischen zerstört und niedergebrannt. Drei Jahre verwandte Cabotto auf diese Flußfahrt, ein sicheres Zeichen für die reichen Erwartungen, die er in seine Unternehmung setzte. Nach Überlieferung gingen diese auf die Hinweise eines Weißen zurück, der als Überlebender der Gruppe von Juan de Sólis während zehn Jahren mit den Indianern lebte und der Cabotto auf die Berichte über riesige Silberschätze im Oberlauf des Paraná aufmerksam machte. Von Cabotto stammt denn auch wahrscheinlich die Bezeichnung «Rio de la Plata».

Erfolgreich gestärkt wurde die spanische Stellung in diesem Gebiet durch eine groß angelegte, private Expedition von Pedro de Mendoza, einem spanischen Edelmann. Sie bestand aus 14 Schiffen und 2500 Personen. Eines davon gehörte den Nürnberger Kaufleuten Neithart und Welser, die sich, wie auch andere Kaufmannsfamilien aus Deutschland, schon sehr früh mit Geld und einer eigenen Flotte an der Eroberung Südamerikas beteiligten. Unter den Deutschen, die mit Mendoza segelten, befand sich auch Ulrich Schmidel, ein Landsknecht aus Straubing, der über seine sich über 18 Jahre hinstreckenden Erlebnisse einen Bericht verfaßt hat, der wohl zu den wichtigsten Quellen zur Kolonialgeschichte Südamerikas gehört. Seine «Wahrhaftigen Historien einer wunderbaren Schifffahrt» sind auch von großem ethno-historischem Wert, geben sie doch Auskunft über die Jahre der Kontaktnahme mit den Guaraní und deren Unterwerfung.

Zum ersten Zusammentreffen mit den Indianern im Paraná-Delta sagt Schmidel:

«... allda haben wir einen Jndianischen flecken gefunden / darinnen ungefehrlich 2000 Manssbild waren / welche man Zechuruas nennet / die haben anders nichts zu essen / dann Visch und Fleisch / und gehet diss Volck ganz nacket und bloss / ohn allein die Weiber / die tragen ihre Scham bedeckt / mit einem kleinen Baumwollen Tüchlein / so jhnen von Nabel biss auff die Knie gehet / diese / als wir dahin kommen / haben mit jren Weib und Kindern die flucht geben / und den Flecken verlassen.

Damals mandirte unser Oberster Don Petro Mendozza, dass man das Volck widerumb zu Schiff bringen / und auff die ander seitten des Wassers Parana führen sollte / allda der Fluss nicht mehr als 8. Meil wegs breit ist.

An diesem orth / haben wir eine Stadt gebawet / welche mann genennet Buenas Aeres, das ist zu Teutsch / Guter Lufft. Wir hetten auch auff den 14. Schiffen / zwey unnd Siebentzig Pferdt unnd Studten / mit aus Hispania gebracht.

Dessgleichen haben wir auff diesem Landt einem Flecken gefunden / darinnen auch Jndianisch Volck / welche mann Carendies nennet / wohnet / deren Ungefährlich bey 3000 Mann gewesen / sampt jhren Weibern unnd Kindern / welche gleicher gestaldt wie die Zechuruas vom Nabel biss auff die Knie bekleidet seind / die haben uns Visch unnd Fleisch zu essen bracht / diese Carendies haben keine eigene Wohnung /... Diese Carendies haben uns bey Vierzehen Tagen lang täglich jhrer Armuth von Vischen und Fleisch mitgetheilet / und ins Lager gebracht / unnd nur einen Tag / an welchem sie gar nicht zu uns kommen / aussgesetzt. Derowegen unser Oberster Don Petro Mendozza einen Richter Ian Baban genand / sampt zweyen Knechten zu jhnen schickete (...) die hielten sich aber / als sie zu jhnen kamen / dermassen / dass sie alle 3. wol abgeblewet / unn damit wieder heim geschicket wurden als aber unser Oberster Don Petro Mendozza dessen inne ward / nach anzeigung dess Richters / welcher eine solche Auffruhr im Lager anfieng / schickete er seinen leiblichen Bruder Don Diego Mendozza mit 300. Landsknechten / und 30 auss / mit bevelch / gemelte Jndianische Carendies alle zu Todt zuschlagen und zufangen / und jren Flecken einzunemen: als wir aber zu jhnen kamen / waren jrer wol bey 4000. Mann / dann sie hetten jre Freund zu sich beruffen.

Da wir sie den wolten angreiffen / stelleten sie sich dermassen zur gegenwehr, dass wir denselben Tag genug mit jhnen zu schaffen hatten / wie sie dann auch unsern Hauptman Don Diego Mendozza, sampt Sechs Edelleuthen umbgebracht / und von den Knechten zu Ross und Fuss ungefährlich 20. zu Todt geschlagen / auff jhrer Seyte aber seindt bey Tausent Mann umbkommen / und haben sich also gegen uns gar dapffer gewehret / dass wir dessen gar wol empfunden.» (Schmidel, 1962, S. 7–9).

Diese erste Schlacht war der Auftakt für die sich über Jahrhunderte hinstreckenden Auseinandersetzungen zwischen den Spaniern und den patagonischen Stämmen, die letztlich mit der Ausrottung vieler Ethnien endeten. Da, wie Schmidel selbst berichtet, die Indianer von Fisch und Fleisch lebten, waren sie als nomadisierende oder seminomadisierende Jäger, Sammler und Fischer äußerst mobil und konnten sich so dem Zugriff der Spanier über lange Zeit entziehen. Mendoza und seine Leute hatten es besonders auf Eßvorräte der einheimischen Bevölkerung abgesehen, da die Spanier auf ihren Reisen immer wieder auf die Unterstützung der Eingeborenenbevölkerung angewiesen waren, um überhaupt überleben zu können. Umso schwerwiegender traf sie das Fehlen von ansässigen Stämmen mit Ackerbau im La Plata-Gebiet. Da die «Carendies» (Querandis) zusammen mit andern ethnischen Gruppen den Spaniern die Unterstützung bald einmal versagten, brach in Buenos Aires die Hungersnot aus, und die Notleidenden begannen, sich zuerst an den Pferden und dann an den Gehenkten zu vergreifen, um den größten Hunger zu stillen (eb. S. 10). Auch eine Expedition, die Mendoza den Paraná aufwärts schickte, um endlich Eßwaren aufzutreiben, brachte keinen Erfolg.

«Als nun solche Sieben Schiefflein verfertiget und zu gerüst waren / liess unser Oberster Hauptman das Volck zusammen fordern / und schickten Georgen Luchsam mit 300. und Funfftzig gerüster Männer / das Wasser Parana auffwertz / die Jndianer zusuchen / damit wir Speiss und Proviant oberkommen möchen: Als aber die Jndianer unser wahr namen / kunten sie uns keine andere und grössere Büberey thun / dann dass sie die Speiss unn Proviant / auch jhre Flecken / verbranden und zerstöreten / unn alle darvon flohen: damit hetten wir noch nichts zu essen: So gabe man einen den Tag nur 3. Loth Brodt / dass also auff dieser Reiss der halbe theil hungers starb.» (eb. S. 11).

Im gleichen Jahr 1535 wurde Buenos Aires von mehreren Stämmen angegriffen und nach einer endgültigen Schlacht niedergebrannt. Die Spanier mußten sich auf die noch verbliebenen Schiffe zurückziehen und den Ort aufgeben. Geplagt vom Hunger machten sie sich auf den Weg und versuchten wiederum, dem Paraná folgend, ins Landesinnere vorzustoßen. Nach mehrwöchiger Reise fanden sie Aufnahme bei den «Timbus», in der Nähe des heutigen Corrientes, wo sie sich einige Tage erholen konnten. Pedro Mendoza allerdings, geschwächt durch Strapazen und Krankheit, war schon auf halbem Weg umgekehrt und starb auf der Rückreise nach Spanien. Juan Ayolas, sein Nachfolger, setzte die Reise mit den restlichen Spaniern fort in der Hoffnung, doch noch die lang ersehnten Schätze zu finden. Vor allem jedoch wünschte er zu den «Cario» zu kommen, einem Stamm, der angeblich «türkisches Korn» (Mais) anpflanzte, aus Obst und Wurzeln Wein machte, aber auch Fleisch von Schafen so groß wie Maulesel haben sollte (eb. S. 17).
So kamen die Spanier zu den «Curenda», von denen sie «Visch und Fleisch» erhielten, dann zu den «Gulgaisi» und «Macuerendas», später zu den «Zennais Saluaifco», «Mepenes», «Cueremagbas» und «Aygais». Fast überall konnten sie wenigstens für kurze Zeit von der Gastfreundschaft der Indianer profitieren. Nur die «Aygais» (Agaze), die in der Nähe der Einmündung des Rio Bermejo in den Paraguay siedelten, stellten sich Ayolas entgegen, und es kam zu einer Schlacht, in deren Verlauf sehr viele Indianer und 15 Spanier starben.
Dennoch kam es im gleichen Jahr noch zum ersten Zusammentreffen mit den Cario oder Guaraní, wie sie heute genannt werden. Aus dem Bericht Schmidels geht hervor, was es für die Spanier damals bedeutete, endlich auf ackerbautreibende Indianer zu stoßen, die den Kolonialisten eine feste Nahrungsgrundlage bieten konnten:

... da gabe Gott der Allmächtige seinen Segen / dass wir bey jhnen funden (wie uns war angezeigt worden) von dem Türckischen Korn oder Weiss / die wurtzel Palades, sicht einem Apffel gleich / hat auch denselben Geschmacke: die Mandioch Pobior, hat ein Geschmack wie die Kästen. Auss Mandeboere machen die Jndianer jhren Wein. Sie haben auch Visch und Fleisch / Hirschen / wilde Schwein / Straussen / Jndianische Schaff / so gross als hie zu Land die MaulEsel /auch Königlein / Hühner und Gänss / und dess Honigs / da man den Wein auss macht / uberauss genug: So ist auch sehr viel Baumwollen im Land. ...

Jhre Stat so die einwohner Lampere geheissen / ist mit 2. Stöckaden oder Brustwehrn von Holtz gemacht / gerings herumb gezäunt / und ist jeder Stock oder Holtz so dick als ein Mann / unnd die ein Stöckade ist von der andern 12. Schrit / die Höltzer seind einer Klaffter tieff unter die Erden gemacht und eingraben / und uber der Erden ungefehrlich so hoch als mit einem Rapier reichen mag: Sie haben auch gehabt Schantzgräben auch 15. schritt von jrer Stattmaurn tieffe gruben bey 3. Mann hoch / darinnen in der mitte ein Spiess von harten holtz gesteckt / der doch nicht uber die Erden auffgangen oben auff wie ein Nadel scharpff zugespitzt / solche gruben haben sie mit Stroh zugedeckt / kleine Reisslein darüber gelegt / und ein wenig Erden und grass darauff geschüt / damit wann wir Christen jnen nachlauffen wurden / oder ihre Stadt stürmen wolten / wir inn disen gruben uns verfielen / Sie haben aber jhnen solche gruben selbst gebawet / dann sie letzlichen selbsten darein gefallen. Dann als unser Oberster Hauptmann Don Johann Eyollas all unser Volck (so nit viel uber 300. Mann / dann er 60. Mann in unsere vier Brigantine oder Ruderschiff zuuerwahrung derselbigen / gelassen) in guter ordnung und Rüstung gegen jhrer Stadt Lampere zogen / namen sie unser auff einen guten Büchsenschuss weit gewahr / mit jhrem Volck / welches in 4000. Mann starck gewest / in jhrer Rüstung und Wehr / als Bogen und Flitschen: Entboten uns zu / wir solten uns wider zu unsern Schiffen wenden unnd zurück gehen / so wolten sie uns mit Proviand und anderer notturfft versehen / damit wir im friede auffs fürderlichste zurück unnd davon fahren möchten: Aber solch ihr anerbieten / war weder unsern Obersten Hauptman noch uns angenehm und gelegen. Dan diss Land unnd Volck stunde uns auch sehr wol an / mit sampt der Speiss / sonderlichen: Dieweil wir in den verschienen vier Jaren keinen bissen Brods geessen noch gesehen hatten / und uns nur mit Vischen und Fleisch behelfen müssen / auch desselben offt grossen mangel gelitten. Da namen diese Carios jre Bogen und Wehren / empfiengen uns damit unnd hiessen unns will kom sein: So wolten wir jhnen erstlich auch nichts thun: Und liessen jhnen anzeigen / sie solten fried halten / wir wolten jhre freund sein / aber sie wolten sich nicht daran kehren / dann sie hatten unsere Büchsen und Wehren noch nicht versucht. Und als wir etwas nahend bey jhnen waren / liessen wir unser geschütz gegen jhnen abgehen / da sie solches höreten / und sahen / dass viel Volcks zu der Erden fiel / und doch kein Kugel noch Pfeil / als allein ein Loch im Leib / sehen kunden / Name sie es sehr wunder / erschracken darob / und gaben die flucht als bald sambtlich / und fielen uber einander wie die Hund: und in dem sie also zu jhrem Flecken eyleten / fielen jhrer in solchem Tumult selbsten bey 300. in die zuvor bemeldte von jhnen zugerüste Gruben. Darnach kamen wir Christen zu jhrer Stadt / unnd greiffen die-

selbe an / aber sie wehreten sich / so viel jhnen möglich war / biss an den dritten Tag: Alle sie sich aber nicht weiter auffhalten möchten / auch jhrer Weib und Kinder / die'sie noch bey sich in der Statt hatten / forchten und besorgeten / begerten sie Gnad an uns / mit versprechen: Sie wolten durchauss nach unserm Willen leben / wir sollen jnen allein das Leben fristen. Unn seynd in diesem Scharmützel auff unser Seyten 16. Mann umbkommen. Sie brachten auch unserm Hauptmann Eyollas 6. Frauwen / darunter die Eltesten bey 18. Jahren gewest. Sie praesentirten jhm auch 6. Hirschen / und ander Wildprath mehr: Baten uns auch bey jnen zu bleiben: Und stelleten jedem Kriegsman zwo Frawen zu / unser mit waschen / unnd in andere Wege zu pflegen / Auch gaben sie uns Speiss / und was uns sonsten zur Nahrung von nöhten war: So ward darmit zwischen uns und jhnen Fried gemacht.» (eb. S. 23–26).

Mit den Cario hatten die Spanier endlich eine ethnische Gruppe gefunden, die günstige Voraussetzungen für eine Niederlassung bot. Sie ließen es sich denn auch nicht nehmen, Lambaré, ein befestigtes Guaraní-Dorf, zu erobern. Ayolas gründete daraufhin an derselben Stelle die Stadt «Nuestra Señora de Asunción», die heutige Hauptstadt Paraguays, benannt nach Maria Himmelfahrt, dem Tage des Sieges der Spanier über die Cario. Auch heute heißt ein Stadtteil Asuncións noch Lambaré, in Erinnerung an die ehemalige Guaraní-Siedlung.
Es ist fraglos, daß die Cario beim Aufbau der Stadt als Unterworfene das Potential der Arbeitskräfte stellten, zudem – wie von Schmidel hervorgehoben wird – auch geich noch Nahrungsmittel und besonders Frauen zur Verfügung halten mußten – und das nicht zu knapp. Bedenkt man, daß nach der Schätzung Schmidels die Spanier 300 Mann zählten und jedem Landsknecht zwei Frauen übergeben werden mußten, kann man sich vorstellen, welche Auswirkungen das auf die Cario hatte.

Die ethnographische Beschreibung, die Schmidel von den Indianern gibt, ist ziemlich dürftig. Er sagt von ihnen, daß sie kurz und dick sind, die Mannsbilder in den Lippen ein Löchlein haben, worein sie einen kleinen «Kristall» stekken und daß Mann und Weib nackt gehen. Weitere Kommentare entsprechen den damals üblichen Werteinschätzungen der «Christen» gegenüber den «Wilden», deren Unterwerfung so ohne größere Skrupel erfolgen konnte. So habe bei den Cario angeblich der Vater seine Tochter verkauft, der Mann sein Weib und der Bruder seine Schwester; und natürlich sollen sie auch Kannibalen gewesen sein und Kriegsgefangene gemästet haben «wie bey uns die Schwein» (eb. S. 23).
Zusammen mit den Cario begannen nun die Spanier, von Asunción aus Kriegs- und Forschungsexpeditionen vorzubereiten. Zuerst einmal wurden mit einem Heer von 8000 Guaraní und 300 Spaniern die flußabwärts angesiedelten Agaze für die Behandlung bestraft, die sie den Spaniern bei der Hinreise hatten angedeihen lassen. Durch diesen Vergeltungsschlag wurden mehrere Gruppen der Agaze ausgerottet, jung und alt getötet und die Siedlungen niedergebrannt.
Bei der traditionellen Feindschaft, die zwischen den Guaraní östlich des Paraguay und den Chacovölkern westlich des Flußes herrschte, war es für die Spanier ein leichtes, die Guaraní für Feldzüge gegen die Agaze und andere Chacobewohner zu gewinnen. In gleicher Weise wurden in späteren Jahren auch Chacogruppen gegen aufständische Guaraní geführt. Die sonst für die Cario atypische Siedlungsform von Lambaré – Palisadenabschirmung mit Grabenfallen – zeugt unter anderem davon, daß sie zu den vorgeschobensten Guaraní-Gruppen gehörten und dementsprechend besonders den Angriffen und Einfällen der Chacoindianer ausgeliefert waren.
Von Asunción aus unternahmen die Spanier zusammen mit den Cario Reisen gegen Norden, wobei sie meistens zuerst dem Paraguayfluß folgten und dann ins Landesinnere vorstießen – immer auf der Suche nach den sagenumwobenen, noch unentdeckten Silber- und Goldschätzen. Auf diesen Streifzügen trafen die Teilnehmer häufig auf neue Indianergruppen, was von Schmidel getreulich in Einzelheiten beschrieben wurde. Nach mehreren Mißerfolgen unternahmen die Spanier 1548 noch einen letzten Versuch und drangen nach unsäglichen Leiden bis zum Andenrand vor, wo sie auf Truppen des Vizekönigs von Peru stießen, die ihnen den Aufstieg verwehrten. Falls Martin Domingo Irala, unter dessen Leitung die Expedition stattfand, nicht einen Krieg mit den eigenen Landsleuten riskieren wollte, mußte er das Unternehmen aufgeben und den Traum vom Reichtum ein für allemal begraben.
Obwohl nach diesem entscheidenden Vorstoß noch kleinere Reisen unternommen wurden, genügte die Ernüchterung, damit die Spanier ihr Hauptaugenmerk auf Asunción und dessen Umgebung richteten und sich fest ansiedelten. Die Entdeckungszeit war somit im großen und ganzen abgeschlossen.
Der Zustrom von Spaniern ins heutige Ostparaguay beschränkte sich auf die Gefolgsleute einiger weniger Endeckungsreisender und Abenteurer, die nur zum Teil mit Vollmachten der spanischen Krone ausgestattet waren. Von diesen Gruppen war diejenige von Mendoza, die dann von Ayolas und noch später von Irala geführt wurde, am größten. In den Jahren 1543 folgten Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, 1547 Diego de Sanábria und 1571

Juan Ortíz de Zárate (Cardozo, 1959, S. 56). Damit stagnierte die Einwanderung, sieht man von einzelnen Personen ab, für lange Zeit, so daß die beiden Offiziere Rojas de Aranda und García de Cuhna in einem Brief im Jahre 1594 feststellten, daß der Anteil der gebürtigen Spanier in Asunción ständig abnehme (eb. S. 56).

Welches war nun in dieser ersten Kolonialzeit der Impakt auf die Cario, die als nächstbetroffene ethnische Gruppe am stärksten unter dem Einfluß der Spanier standen? Für die neuen Herren waren vor allem zwei Aspekte wichtig: Arbeitskräfte und Frauen.
Da die Eroberer praktisch nur aus Männern bestanden, bedangen sie sich von den Cario nach der Unterwerfung zuerst einmal Frauen aus, was dazu führte, daß sich Asunción in den folgenden Jahrzehnten zu einer ausgeprägt polygynen Gesellschaft entwickelte, die in Spanien bald einmal als das Paradies Mohammeds bekannt wurde. Schon Schmidel erwähnte, daß die Guaraní jedem Spanier zwei und Ayolas sogar sechs Frauen zur Verfügung stellen mußten. Nach einem Memorial von einem Pedro Hernandez aus dem Jahre 1545 ist es aber nicht bei diesen Zahlen geblieben. Nach ihm wurden sämtliche Vorstellungen Mohammeds in den Schatten gestellt, da er eigentlich nur sieben Frauen erlaubt habe, in Asunción aber Leute mit siebzig Frauen lebten: «Wenn hier ein Christ nur vier Frauen hat, so deshalb weil er nicht acht haben kann und derjenige mit acht Frauen deshalb, weil er nicht sechzehn haben kann und so geht es aufwärts.» (eb. S. 65).

Obwohl die paraguayische Geschichtsschreibung bis heute aufrechterhält, daß die Guaraní es gerne sahen, wenn ihre Töchter mit den Spaniern in engste Berührung kamen, und so das spanisch-guaranitische Mestizentum als freiwillige Vermischung und Verbindung zweier Rassen dargestellt wird, geht aus den historischen Quellen doch klar hervor, daß die den Spaniern zugeteilten Indianerfrauen bei den geringsten Anlässen totgeschlagen oder verbrannt werden konnten. So wenigstens berichtet der Pater Martin Gonzalez in einem Brief aus dem Jahre 1556 (eb. S. 67).

Die Forderung der Spanier nach Frauen muß auch vielmehr gesehen werden als Aneignung von weiblichen Arbeitskräften für den Dienst im Haus und auf den Feldern, unter Herstellung eines pseudoegalitären Verwandtschaftsverhältnisses vom Herrscher zum Unterworfenen, das in der Folge zu einem ausgeprägten Mestizentum führte und in dessen sozialem Rahmen das für viele südamerikanische Länder typische System des «compadrazgo» einen festen Platz gefunden hat.

Schon im Jahre 1556 wurde dies von Diego Téllez de Escobar in einem Bericht an den spanischen König beschrieben:

«era costumbre de los indios de la tierra servir a los cristianos y de darlos sus hijas o hermanas, y venir a sus casas por vía de parentesco y amistad, y así eran servidos los cristianos, porque tenían los cristianos muchos hijas en la gente natural de aquella tierra, y a esta causa venían los indios a servir como a casa de parientes y sobrinos.» (zit. nach R.E. Velázquez, 1975, S. 16).

Berücksichtigt man die Tatsache, daß die guaranitische Landwirtschaft – mit Ausnahme der Rodungsarbeiten – fast ausschließlich in den Händen der Frauen lag, so ist es verständlich, daß für die Spanier die Arbeitskraft der Indianerfrau von höchster Bedeutung war, nachdem sie endgültig den «Traum vom El Dorado durch das Maisfeld der Guaraní ersetzen mußten.» (B. Susnik, 1965, S. 10).
Aus den alten Dokumenten geht hervor, daß der Druck der spanischen Eroberer auf die Guaraní-Bevölkerung während der ersten Jahre so zunahm, daß bald einmal eine physische, soziale und ökonomische Desintegration der autochthonen Bevölkerung einsetzte. Ein Zeitgenosse berichtet, daß es zu den Praktiken der Spanier gehörte, sogenannte «lenguas» oder «lenguarazes» – der Eingeborenensprache kundige Leute – in die Guaraní-Dörfer zu schicken, um Männer und Frauen zu rekrutieren und um Naturalien einzuziehen:

«... fueron e enviaron por los lugares y casas de los naturales vasallos de V. Mgd. y les tomaron sus haciendas y les hacian venir a palos a trabajar y servirse de ellos y les tomaron sus mujeres e hijas por fuerza y contra su voluntad vendiéndolas trocándolas por ropas y rescates de manera que los indios se alteraron y estuvo a punto de perderse todo.» (Colección Garay. zit. nach Susnik, 1965, S. 12).

Daß diese «rancheadas» systematisch und in verheerender Weise durchgeführt wurden, zeigt sich daran, daß die Spanier in der ersten Zeit professionelle – von portugiesischen Kolonialisten ausgebildete Lenguarazes aus dem Raume Sta. Catalina herbeiholten, die, obwohl selbst der guaranitischen Ethnie zugehörig, gegenüber der einheimischen Bevölkerung weniger Skrupel an den Tag legten als die örtlichen Guaraní und Mestizen. So wird von einem Lenguaraz Gaspar berichtet, der auf dem Weg von Asunción zum Paraná mehr als zwanzig Guaraní-Siedlungen verbrannt haben soll (eb. S. 12).
Die von den Spaniern angewandte Willkür gegenüber den Guaraní führte nicht nur zur physischen Vernichtung ganzer Gruppen, sondern auch zu sozialen Veränderungen in

der guaranitischen Gesellschaftsstruktur. Indianische Führer – die vielfach in einem *tovaja-* (Schwager-) Verhältnis zu einem Spanier standen – begannen immer mehr, innerhalb ihrer eigenen Gruppen dieselben Methoden anzuwenden. Felix de Azara, der als erster eine Geschichte Paraguays verfaßte, beschreibt diesen internen Wandel folgendermaßen:

«Los conquistadores de aquellos paises hicieron distinción en el modo de tratar á los indios. Si ellos cometian insultos é injusticias contra los españoles, estos despues de vencerlos en alguna batalla, se los repartian y les obligaban á servir de criados: ademas de otros indios que voluntariamente solicitaron ser admitidos en el mismo servicio. De unos y otros, se formaron las encomiendas llamadas generalmente de Yanaconas... Pero si los indios se sometian en paz ó por capitulacion en la guerra, el gefe español les forzaba á hacer sus casas, y formar pueblo fijo en el sitio que mejor les pareciese á su pais. Para la justicia y policía, se nombraba corregidor á un cacique, y se formaba un ayuntamiento con dos alcaldes y regidores, todos indios, disponiéndolo todo como si fuere pueblo de españoles. ... Se conferian estas encomiendas en juicio formal á los españoles mas beneméritos, y las llamaban de Mitayos; ...» (Azara, 1847, T. 1, S. 252–254).

Die Unterscheidung in Yanacona und Mitayo, die beiden in Paraguay angewendeten Systeme der Encomienda, erfolgte im wesentlichen nach Kriterien der «Friedfertigkeit» der Guaraní. Als Mitayo wurden Indianersiedlungen bezeichnet, in denen die Guaraní in den herkömmlichen Gemeinschaftsstrukturen belassen und durch von den Kolonialherren ernannte «corregidores» und «alcaldes» kontrolliert wurden. Widerspenstige Gruppen jedoch wurden aufgeteilt und die Familien oder auch einzelne Personen an Spanier übergeben, die sie auf den Feldern arbeiten ließen. Letzteres wurde Yanacona genannt. Während die Indianer in den Yanacona in sklavenähnlichen Zuständen gehalten wurden, entsprachen die Mitayo mehr einer Form der Leibeigenschaft, und die eingesetzten Aufsichtspersonen, die meistens Mestizen waren, aber auch Indianer sein konnten, waren verantwortlich für die Naturalbezüge sowie für das Bereitstellen der Arbeitskräfte für den Frondienst.

Die Zwischenstellung, die Corregidores und Alcaldes innehatten, führte dazu, daß viele von ihnen sich gegen die ihnen unterstellten Gemeinden stellten, auf eigene Faust Naturalien einzogen und auch Arbeitskräfte rekrutierten, die sie für den Dienst auf ihren Feldern beanspruchten. Daß diese Art der Ausweitung des «servicio personal», die natürlich nicht mehr den Interessen der Spanier entsprach, bald einmal sehr verbreitet war, zeigt sich daran, daß Irala schon in den Fünfzigerjahren des 16. Jahrhunderts Gegenmaßnahmen ergreifen mußte, um zu verhindern, daß die Unterdrückten und Ausgebeuteten sich unter dem zu starken Druck in Gebiete zurückzogen, die damals noch nicht von den Spaniern kontrolliert werden konnten.

Das Encomiendasystem wurde in der La Plata-Region schon kurz nach der Eroberung eingeführt – wie übrigens auch in Mittelamerika, im andinen Raum und an der Ostküste Südamerikas. Obwohl es verschiedene Typen der Encomienda gab – wie in Paraguay die erwähnte Yanacona und Mitayo – beruhte das Prinzip doch auf einem gemeinsamen Nenner: die Spanier teilten die unterworfene Eingeborenenbevölkerung unter sich auf und ließen diese für sich arbeiten oder zogen regelmäßig Naturalabgaben ein.

Das letztere wurde dann praktiziert, wenn die Guaraní nicht direkt in den Arbeitsprozeß eingegliedert werden konnten. Diese Art der Kolonisierung bewirkte, daß die Spanier die engere Umgebung von Asunción bald einmal verlassen mußten, um in Gebieten mit dichterer Guaraní-Besiedlung neue Encomienda zu errichten. Auf das 16. Jahrhundert gehen denn auch eine Reihe von Ortschaftsgründungen zurück, die von Asunción aus den ganzen Raum östlich davon bis zum Paranáfluß und darüber hinaus bis zum Parapanéma – dem heutigen Grenzfluß der brasilianischen Staaten São Paulo und Paraná – erfaßten und somit einen Großteil des traditionellen Siedlunsgebietes der Guaraní bedeckten. Allein bis zum Jahr 1555 wurden mindestens 27 Pueblos gegründet, die Indianer «reduziert» und als «encomendados» an Spanier verpflichtet (Azara, 1847, T. 1, S. 267–268, siehe Karte S. 111).

In der heutigen Geschichtsschreibung wird der Begriff der Reduktion häufig allein mit dem berühmten Jesuitenstaat in Verbindung gebracht. Das Wort «reducir», im Sinne von Gebietseinschränkung und Ansiedlung von Indianergruppen in Pueblos, wurde schon sehr früh von den spanischen Kolonialisten gebraucht. Vom «indio reducido» wurde gesprochen als von einem Individuum, das einem Encomendero zugeteilt worden war und sich deshalb auf dem Weg zum Christentum und zur Zivilisation befand. Reduktionen waren ursprünglich nichts anderes als Encomiendas, innerhalb derer zwangsangesiedelte Indianergruppen den Spaniern dienstbar sein mußten.

Die ersten Pueblos mit reduzierten Indianern entstanden in der Nähe von Asunción mit Cario. So gehen die heute noch bestehenden Dörfer wie Areguá, Tobatí, Yaguaron, Loreto und andere auf solche Gründungen zurück, weitere wurden im 17. Jahrhundert durch Einfälle portugiesischer Sklavenhändler zerstört und später nicht mehr aufgebaut.

Die Verwaltung dieser Pueblos unterlag vorerst direkt den Encomenderos, die oft auch gleich Polizeigewalt ausübten, oder aber den von der Regierung eingesetzten Verwaltungsbeamten. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts, zurückgehend auf einen Beschluß des «cabildos» von Asunción im Jahre 1598, begannen kirchliche Kreise, sowohl auf die Administration wie auch auf die religiöse und zivilrechtliche Erziehung der Pueblos Einfluß zu nehmen.
Die Probleme, die sich dabei stellten, waren vielfältig. Nicht nur, daß die Guaraní, anstatt sich zum Christentum zu bekennen, ihre heidnischen Riten weiterführten; auch die ökonomische Situation war außerordentlich schlecht. Die Indianer hatten weder über gezüchtetes Vieh noch über landwirtschaftliche Produkte Verfügungsgewalt, und oft mußten Mann, Frau und Kinder während sechs Tagen in der Woche für den Patron arbeiten. Für ihren persönlichen Lebensunterhalt verblieb ihnen ein Wochentag, den sie benützten, um die eigenen Felder zu bestellen. Die Spanier hatten deshalb ständig darauf zu achten, daß die reduzierten Guaraní nicht wieder zu «monteses» wurden, das heißt, in die Wälder flüchteten und sich den frei lebenden Stammesgenossen anschlossen. Auf diese Zeit gehen denn auch viele Erlasse zurück, die es den Indianern verbieten, sich aus den Pueblos zu entfernen.
Es ist nicht erstaunlich, daß unter solchen Bedingungen Aufstände der Guaraní nicht lange auf sich warten ließen und eigentlich die ganze Unterwerfungsperiode begleiten.

Der erste geht schon auf das Jahr 1542 zurück. Zu dieser Zeit wollten die Spanier eine Strafexpedition gegen Indianergruppen des Chaco unternehmen und forderten deshalb den Guaraní-Häuptling Aracaré auf, ihnen 800 Mann als Truppe zur Verfügung zu stellen. Als Aracaré sich weigerte, wurde er auf Befehl von Alvar Nuñez kurzerhand aufgehängt.
Schmidel erzählt, was daraufhin geschah:

«Darnach begerte unser Gubernator, von dem Obersten Indianer / so in der Stadt Assumption wohnet / dass er jhme 2000. Indianer solte zu ordnen / die mit uns Christen dz Wasser auffwertz zügen. Darauff erbotten sich die Indianer gutwillig / uns in allem unsern begern geföllig und gehorsam zu sein. Sagten doch darneben / unser Oberster Hauptman solte sich zuvor wol besinnen / ehe er in das Land züge. Dann das ganze Land Dabero und Carios weren mit aller Macht auff / wieder die Christen zu ziehen. Dann derselben Oberster Dabero sey dess Achkeres, welcher von den Christen gehenckt worden / Bruder und begere solchen Todt mit allem Ernst gegen den Christen zu rechen. Also muste auff solchen gegebenen Raht unser Hauptman diese Reiss unterwegen lassen / und sich darfür wieder seine Feind rüsten / und gegen denselben ziehen: Derhalben Accordirte er mit seinem geschwornen Bruder Martino Dominigo Eyollas, dass er 400. Christen und 2000. Indianer sollte zu sich nemen / unnd wieder die erstgemelten Dabero und Carios ausszieben / dieselben durchauss zu verjagen / zuverhören und ausszutilgen.
Solchem bevelch kame gedachter Eyollas mit alle fleiss nach / und zoge mit diesem Volck auss der Stadt Assumption, und kame gegen den Feind / und liesse erstlich diesen Dabero in namen der Kay. Mäy. zum Frieden vermanen: Aber er wolte sich nicht daran kehren / noch gütlich einlassen / dann er hatte sehr viel Volcks bey einander: Unnd seinen Flecken sehr starck mit Stekkaden / das ist ein Zaun von Holtz dreyfach umb und umb verwahrt / sie hatte auch sehr viel grosse und weite Gruben / von denen erst kürtzlich hievor (...) gesagt worden / darumb gemacht / aber wir hatten solches alles zu vorhin aufgespehet. Also lagen wir biss auff den 4. Tag / ehe dann wir jhnen absagten / und den vierten Tag fielen wir 3. stund vor Tag inn den Flecken / erschlugen alls was wir darin fanden / und fiengen viel Weiber / dass ward uns ein grosser Behelff.
Inn diesem Scharmützel seind 16. Christen untergangen / auch jhrer viel von unserm Volck beschediget worden / so seind auch der Indianer auff unser seyten nicht wenig geblieben / dann es wahren auff der Dabero seiten biss in 3000. todt blieben.
Nach solchem stunde es nicht lang an / da kame der Dabero mit seinem Volck / und begerte Gnad an uns / und baten darneben / wir solten jhnen jhre Weiber und Kinder wieder geben / so wolte hingehen er Dabero unnd sein Volck / uns Christen auch dienen und unterthänig sein. Ein solches muste jhne unser Hauptman nach der Käy. Mäy. bevehl zusagen.» (Schmidel, 1962, S. 44–45).

Dieser Bericht Schmidels ist auch deshalb interessant, weil er Dabero und die Cario auseinanderhält, obwohl beides Guaraní-Gruppen waren. Anscheinend unterschieden sich aber die Guaraní von Aracaré und Dabero insofern, als sie sich, im Gegensatz zu den Cario, nie reduzieren ließen. Auch später konnten sie die Spanier immer auf Distanz halten und lieferten ihnen nur Naturalien. Vermutlich lag das Siedlungsgebiet der Aufständischen am unteren Jejuilauf.

Zu einer weiteren Revolte kam es im Jahre 1545, als politische Ränkespiele unter den Spaniern den Guaraní die Möglichkeit eröffneten, die geschwächten Kolonialherren ein für allemal aus dem Land zu werfen. Schließlich mußten die Spanier, die in Anhänger von Domingo Irala und solche von Alvar Nuñez aufgeteilt und in sich zerstritten waren, sich auf einen Anführer einigen, wenn sie der Situation Herr werden wollten, da sich die Cario mit den Agaze – ihren traditionellen Feinde aus dem Chaco – verbündet hatten. Irala, der dann von den spanischen Asunceños – und entgegen den Weisungen aus Madrid – als Befehlshaber bestätigt wurde, blieb nichts anderes übrig, als seinerseits Hilfe bei andern Chacostämmen zu suchen, um sich

gegen die Allianz der Gegner halten zu können. Zum ersten Zusammetreffen kam es in Areguá, nur drei Meilen von Asunción entfernt, wo sich nach Schmidel 15000 Mann der Guaraní und Agaze gegen Spanier, «Yapirue» und «Guatatae» zusammengefunden haben sollen. Einige Tage später mußten sich die Guaraní zurückziehen. Nach einer längeren Flucht gegen Norden wurden sie an einem Ort namens «Froendiere» durch Verrat eines eigenen Häuptlings ein zweites Mal geschlagen. Nördlich des Rio Jejui kam es dann zur endgültigen Schlacht, und die Guaraní mußten sich den Spaniern erneut unterwerfen und um Gnade bitten, um die von Irala und seinen Leuten gefangenen Frauen und Kinder wieder zurückzuerhalten. Eineinhalb Jahre hatte der Aufstand gedauert und Opfer gefordert, die weit über die Tausende hinausgingen (Schmidel, 1962, S. 61–71).

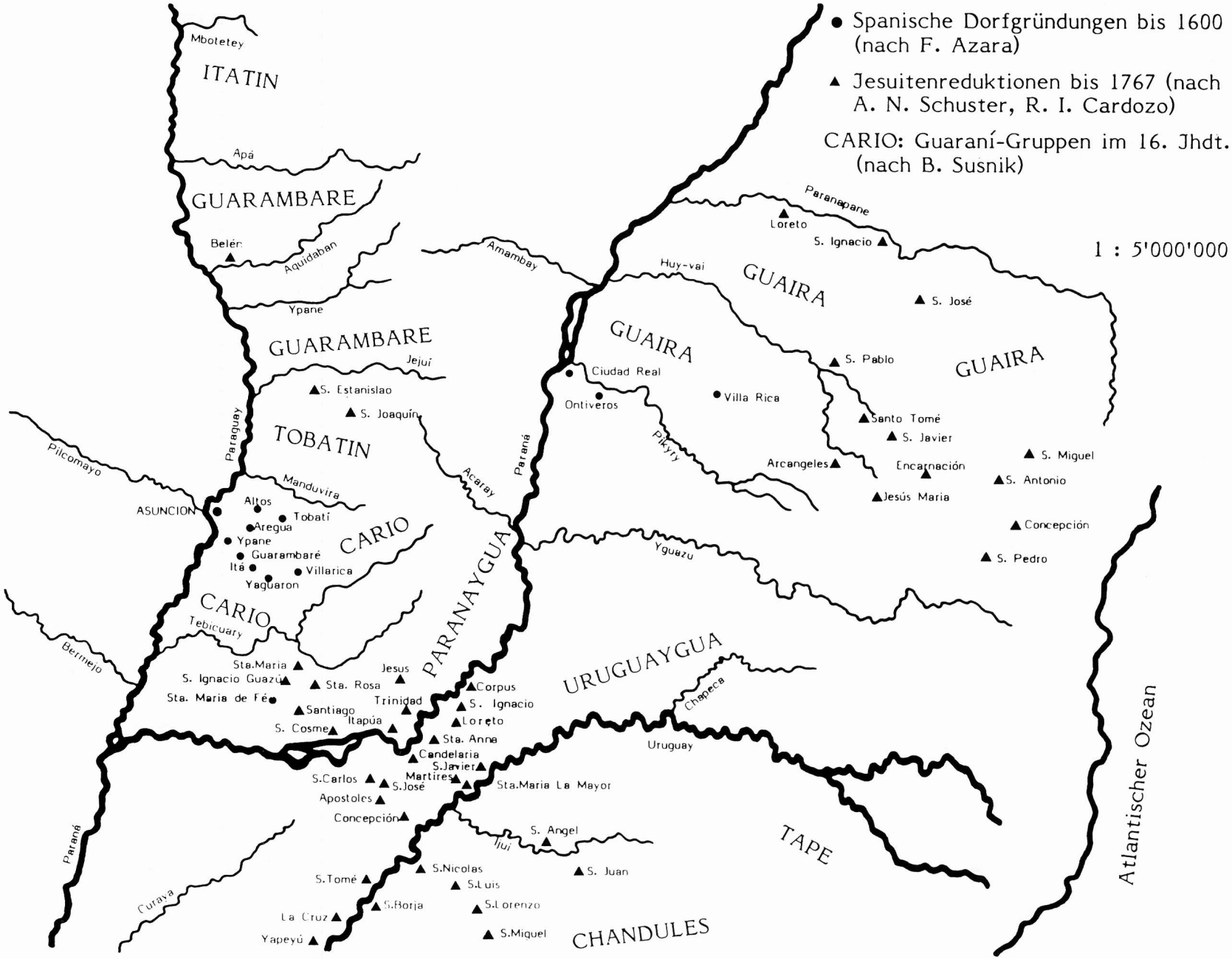
Auch in den folgenden Jahrzehnten waren regelmäßig bewaffnete Erhebungen zu verzeichnen, obwohl es für die Guaraní immer schwieriger wurde, sich den Kontrollen in den Pueblos zu entziehen und sich regional zu organisieren. Als passive Resistenz gewann deshalb mehr und mehr die Flucht in den Urwald an Gewicht, das heißt, das Zurückweichen in die von den Spaniern nicht überwachten Randgebiete. Gleichzeitig nahmen revitalistische und messianistische, von guaranitischen Schamanen geführte Bewegungen an Bedeutung zu.

## 2. *Die Guaraní zur Zeit der Jesuiten*

Obwohl in der Literatur oft vom paraguayischen Jesuitenstaat die Rede ist und dieser auch schon hinreichend beschrieben wurde (Lafargue, 1922; Baudin, 1962; P. Caraman, 1979; Becker, 1980 u. a. m.), darf die Schaffung von Reduktionen im Gebiet der Guaraní innerhalb der südamerikanischen Kolonialgeschichte nicht isoliert betrachtet werden.
Die Jesuiten – wie übrigens auch die Franziskaner und andere Orden – boten sich im frühen 16. Jahrhundert als Alternative zur Feuer- und Schwertpolitik der Encomenderos an. Als Träger und Arm der spanischen Krone fühlten sie sich befähigt, den Indio ohne Gewaltanwendung zu kolonisieren, zu christianisieren und damit zu zivilisieren. Sie stellten sich somit klar gegen die Encomenderos, die von der Voraussetzung ausgingen, daß nur Unterwerfung die Indianer zur Vernunft und damit näher zur Zivilisation bringen könnte.
Da sowohl die zivilen Kolonialherren als auch die Missionare auf die Indianer angewiesen waren – die einen im Hinblick auf ihre Arbeitskraft, die anderen außerdem, um eine Basis zur Verbreitung des Christentums zu haben – war die Anwesenheit der Jesuiten während fast 200 Jahren der Grund für Auseinandersetzungen, die immer wieder in offene Befehdungen ausarteten. Dabei ging es häufig darum, daß die Encomenderos die Unterworfenen unmenschlich behandelten und ausrotteten, die Jesuiten andererseits die Indianer von der spanischen Herrschaft entfremdeten, um mit ihnen einen eigenen Staat aufzubauen.

Sowohl Jesuiten wie auch Franziskaner arbeiteten in der Tat immer wieder darauf hin, vom spanischen König große Regionen zu erhalten, in denen sie während der vertraglich festgelegten Jahre – zwanzig, dreißig oder mehr – ihr Werk verrichten konnten. Zudem strebten die Orden an, daß in solchen Missionsreservaten anderen Spaniern der Zutritt verwehrt werde, um zu verhindern, daß indianische Reaktionen auf Gewalttaten auch auf sie zurückfallen.
Auch wenn die Geistlichen in Süd- und Mittelamerika kaum je feste Gebiete zugesprochen bekamen, konnten sie doch vereinzelt durch Reduktionskonzentrationen Schwerpunkte der Missionierung schaffen. Diese umfassten nahezu ausschließlich Indianergruppen, die in unzugänglichen Waldgebieten oder Savannen lebten und schwer kolonisierbar waren, oder aber Indios, die sich durch kriegerischen Widerstand einer direkten Unterwerfung entzogen.
In den La Plata-Ländern waren es in erster Linie die Guaraní östlich des Paraná, die von der Distanz her weder von den Spaniern aus Asunción noch von den Portugiesen aus São Paulo leicht unterworfen und kolonisiert werden konnten und die deshalb vorerst den Jesuiten überlassen wurden.

Zieht man in Betracht, daß Pizzaro und seine Nachfolger bei ihren Versuchen, ins Amazonasbecken vorzustoßen, immer wieder auf heftigen Widerstand stießen, und eine Unterwerfung von ziviler Seite her nicht möglich war, so müßen die Chiquito-Missionen östlich von Santa Cruz im heutigen Bolivien und diejenige der Mojo nördlich davon am Rio Mamoré ebenfalls als vorgeschobene Posten der Kolonisation betrachtet werden. Dasselbe gilt für die Mayna-Missionen am Oberlauf des Amazonas, die gleichfalls in einem unwirtlichen, durch Aufstände geprägten Gebiet entstanden.
Auch das Orinoco-Tiefland war zur Reduzierung vorgesehen, aber die von den Antillen ausgehenden Einfälle der Sklavenhändler führten dazu, daß die betroffenen Indianer diese mitsamt den Missionaren vertrieben.


● Spanische Dorfgründungen bis 1600 (nach F. Azara)
▲ Jesuitenreduktionen bis 1767 (nach A. N. Schuster, R. I. Cardozo)
CARIO: Guaraní-Gruppen im 16. Jhdt. (nach B. Susnik)
1 : 5'000'000
ITATIN
Mbotetey
Apá
GUARAMBARE
Belén
Aquidaban
Ypane
GUARAMBARE
Jejuí
S. Estanislao
S. Joaquín
TOBATIN
Manduvira
Pilcomayo
Paraguay
ASUNCION
Altos
Tobatí
Aregua
Ypane
Guarambaré
Itá
Villarica
Yaguaron
CARIO
CARIO
Tebicuary
Bermejo
Sta.Maria
S. Ignacio Guazú
Sta. Rosa
Sta. Maria de Fé
Santiago
Itapúa
S. Cosme
Jesus
Trinidad
PARANAYGUA
Corpus
S. Ignacio
Loreto
Sta. Anna
Candelaria
S.Javier
Martires
S.Carlos
S.José
Apostoles
Concepción
Sta.Maria La Mayor
Paraná
Curaya
S.Tomé
La Cruz
Yapeyú
S.Borja
S.Nicolas
S.Luis
S.Lorenzo
S.Miguel
S. Angel
Ijuí
S. Juan
CHANDULES
Amambay
Acaray
Paraná
Ciudad Real
Ontiveros
Pikyry
Villa Rica
Huy-vai
GUAIRA
GUAIRA
GUAIRA
Paranapane
Loreto
S. Ignacio
S. José
S. Pablo
Santo Tomé
S. Javier
Arcangeles
Encarnación
Jesús Maria
S. Miguel
S. Antonio
Concepción
S. Pedro
Yguazu
URUGUAYGUA
Chapeca
Uruguay
TAPE
Atlantischer Ozean

Die Idee der «Reduktion» ist nicht jesuitischen Ursprungs, sondern geht mindestens auf das Jahr 1503 zurück, als schon Bedingungen «zur Rettung der indianischen Seele» festgesetzt wurden:

«... por lo que cumple a la salvación de las ánimas de los dichos indios ... es necesario que los indios se reparten en pueblos en que vivan juntamente, y que los unos no estén ne anden apartados de los otros por los montes» (zit. nach Melia, 1977, S. 1).

Die Feststellung, daß nur die Reduktion – die zwangsweise Ansiedlung der Indianer in Pueblos – dem Indio Gewähr bieten könne, sich vom irrationalen Zustand seines tierischen Lebens zu einem «humanen» und «politischen» Wesen zu entwickeln, war also nicht neu. (eb.).

Die Kirche betrachtete schon sehr früh die Indianer als Konglomerat apolitischer und heidnischer Einzelindividuen, deren Seelen es zu retten galt. Damit wurden der autochthonen Bevölkerung eigenständige soziale und politische Strukturen – und natürlich jegliche Religion – abgesprochen, während die Eroberer die Indianer fast durchwegs noch als gesellschaftliche Wesen mit eigenen kulturellen Elementen bezeichneten. Auch Schmidel spricht immer von «Nationen», wenn er Indianerstämme beschreibt.

Da die spanische Krone von indianerfreundlichen, meist kirchlichen Gruppen umgeben war, deren erster Sprecher über lange Zeit Bartolomé de Las Casas war, wurden schon in den Jahren 1542–1543 die sogenannten «Neuen Gesetze» erlassen, die verfügten, daß keine neuen Encomiendas mehr verteilt werden durften. Dies gegen den starken Widerstand der Kolonialisten, die sowohl Anspruch auf die Arbeitskraft der Indianer als auch auf die Erblichkeit der Ländereien erhoben (Mörner, 1964, S. 187), bevor im La Plata-Gebiet überhaupt erst richtig mit der Verteilung der Ländereien und der Kolonisierung begonnen wurde.

Als die neuen Gesetze keine Auswirkungen auf die gängige Praxis der Landzuweisung zeigten, versuchte Spanien, wenigstens die Abschaffung des «servicio personal» durchzusetzen.

In Teilen Mittelamerikas und im Hochland von Peru – den Zentren der spanischen Kolonisation – schien der kontinuierliche Druck der Kirche, verstärkt durch die Erlasse der Krone, gewisse geringfügige Erfolge bewirkt zu haben, während in ärmeren und abgeschiedeneren Gebieten wie Venezuela, Chile und den La Plata-Ländern die Fronarbeit, ungeachtet der neuen Verordnungen, aufrechterhalten wurde (eb. S. 188). Auch eine Reihe anderer Verbote, zum Beispiel, daß Encomenderos und andere Weiße, schwarze Sklaven und Mischlinge nicht mehr unter den Indianern in den Pueblos leben durften, wurden kaum je befolgt. Aber gerade diese Gesetzesbestimmungen, zusammen mit anderen historischen Daten, zeigen, daß viele indianische Gemeinschaften durch die Anwesenheit nichtindianischer Individuen und allgemein durch die herrschenden kolonialen Zustände zerstört und oft sogar physisch vernichtet wurden. Auf der andern Seite zeigt sich schon in diesen frühen Erlassen die Tendenz zur Segregation, wie sie dann auch in die Praxis umgesetzt wurde.

Nach den festgelegten Richtlinien hätten die Encomenderos die in Pueblos angesiedelten Indianer eigentlich zu gut ernährten, wohlerzogenen, christlich unterwiesenen Staatsbürgern machen sollen. So jedenfalls sah es Azara in seinem Rückblick auf die Geschichte Paraguays:

«Los encomendaderos ó los que las poseian, tenian siempre en su casa todos los indios que les pertenecian de ambos sexos y de todas edades, y los ocupaban á su arbitrio en clase de criados. Mas no podian venderlos ni maltratarlos, ni despedirlos por malos, inútiles ó enfermos: estaban obligados á vestirlos, alimentarlos, medicinarlos é instruirlos en algun arte ú oficio y en la religion. De todo esto se hacia cada año una visita y examen prolijo por el gefe principal, oyendo al encomendadero, á los indios, y á su protector que era un español de los mas graves y caracterizados. En esta clase de encomiendas, fueron incluidos los guaranís de san Isidro, los Conchas, los de las islas del Paraná y tambien algunos Pampas, Paiaguas, Albayas, y Guaicurus cogidos en las batallas ...» (Azara, 1847, T. 1, S. 253).

Historische Belege zeigen zur Genüge auf, daß sich die Encomenderos von Asunción nicht grundlegend von solchen anderer südamerikanischer Regionen unterschieden und in keiner Weise an das von Azara aufgezeichnete Ideal heranreichten. Auch um Asunción herum gab es schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einen zunehmenden Bevölkerungsschwund, der hauptsächlich auf die schlechte Behandlung der Guaraní durch ihre Kolonialherren zurückzuführen ist. In der damaligen Auseinandersetzung zwischen zivilen Encomenderos und christlichen Ordensträgern ging es nicht prinzipiell um die Frage, ob die Guaraní kolonisiert werden sollten, sondern darum, auf welche Art dies geschehen konnte. Die besonders von Kircheninstanzen gegen die Encomenderos gerichtete Kritik ist denn auch oft sehr radikal ausgefallen. So heißt es in einer «cedula real» aus dem Jahre 1582, nur 26 Jahre nachdem Irala offiziell in Paraguay das Encomienda-System eingeführt hatte:

«Somos informado – dice el rey al obispo del Rio de la Plata, y lo mismo repite a su gobernador – que en esa provincia se van acabando los indios naturales de ella por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen y que, habiéndose disminuido tanto los dichos indios que en algunas partes faltan más de la tercia parte, les llevan las tasas por entero ... y los tratan peor que esclavos y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos muertos a azotes, y mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas, y a otras y a sus hijos les hacen servir en sus granjerías, y duermen en los campos y allí paren y crían, mordidos de sabandijas ponzoñosas, y muchos se ahorcan y otros se dejan morir sin comer, y otros toman yerbas venenosas, y que hay madres que matan a sus hijos, en pariéndoles, diciendo que lo hacen para librarlos de los trabajos que ellos padecen, y que han concebido los indios muy grande odio al nombre cristiano y tienen a los españoles por engañadores y no creen en cosas que les enseñan ... y ya que por haberse hecho, ha llegado a tanta corrupción y desconcierto, conviene que de aquí adelante se repare con mucho cuidados.» (Enrique de Gandía, 1939, S. 347).

Die ersten in Paraguay gegründeten Reduktionen gehen auf die Franziskaner zurück, die sich um 1580 in Caazapa niederließen. Ihre Aufgabe bestand darin, rebellische Guaraní-Gruppen im Gebiet des Paraná zu pazifizieren, was ihnen anscheinend so gut gelang, daß die Reduzierung durch Ordensbrüder vorerst ein positives Echo fand (Melía, 1977, S. 10).

Neben den Guaraní nördlich des Jejui waren es besonders diejenigen beidseitig des Paraná, die den Spaniern starken Widerstand entgegensetzten und die deshalb vorerst den Jesuiten zur Befriedung überlassen wurden.

Es handelte sich hierbei um ein Gebiet von besonderer Wichtigkeit, da die Spanier von Asunción aus gegen Osten hin kolonisierten und der Ozeanküste zustrebten, während die portugiesischen «Paulistas» ständig gegen Westen einfielen und mit großangelegten Expeditionen schon sehr früh Sklaven im Inland machten. Im Jahr 1541 wurde diese Gegend zum ersten Mal von Alvar Nuñez durchquert und später auch von Ulrich Schmidel als Rückweg gewählt.

Irala unternahm schon 1552 einen Kriegszug, der ihn weit über den Paraná hinaus bis in die Heimat der *ava pytá* (Tupí) führte und der die spanische Präsenz gegenüber den Portugiesen demonstrieren sollte. Angeblich kam die Invasion auf Bitte einiger Guaraní-Häuptlinge zustande, die um Schutz gegen die Tupí ansuchten. Diese sollen schon sehr früh mit den Portugiesen paktiert haben, um unter den Guaraní Sklaven zu fangen (Cardozo, 1970, S. 44–45). Um das Gebiet abzusichern, ließ Irala 1554 am Paraná die Garnison «Villa de Ontiveros» gründen und Ländereien an Spanier aus Asunción verteilen. In den ersten Jahren ihrer Anwesenheit konnten die neuen Encomenderos auf die Hilfe der Kaziken Canindejú und Guaira zählen, die beide als Freunde der Kolonialherren betrachtet wurden. Später folgten weitere Ortschaftsgründungen. 1556 war es die Siedlung Ciudad Real, die an der Mündung des Pikyry in den Paraná entstand, und 14 Jahre danach wurde – diesmal schon im Zentrum der neu entstandenen Provinz Guaira – Villa Rica del Espíritu Santo aufgebaut, wo angeblich Gold zu finden war (eb. S. 45–56).

Während Villa de Ontiveros als Siedlung nicht zu halten war, entwickelten sich die beiden jüngeren Gründungen erfolgreich weiter, da sich die Encomenderos auf «tausende von Feuern» stützen konnten, das heißt, auf Indianerfamilien, die den «servicio personal» leisten mußten. Trotz der angeblich guten Beziehungen zu den Guaraní, kam es aber schon im Jahre 1561 zur ersten großen Erhebung, die vor allem gegen die Encomenderos der Ortschaft Ciudad Real gerichtet war. Um die Guaraní «zum Gehorsam zurückzuführen», blieb den Spaniern nichts anderes übrig, als mit Hilfe aus Asunción Strafexpeditionen in der ganzen Provinz Guaira zu organisieren (Azara, T. II, S. 169). Auch in den folgenden Jahrzehnten gab es immer wieder Aufstände, die mehr oder weniger weit um sich griffen und die Spanier des öftern in Bedrängnis brachten. Die mißlungenen Revolten führten dazu, daß sich unter der Eingeborenenbevölkerung zusehends der passive Widerstand ausbreitete, was den Encomenderos besonders zu schaffen machte, da sich die Indianer mehr und mehr dem «servicio personal» entzogen.

Im Jahre 1607 schließlich wandten sie sich selbst an die Obrigkeit in Asunción, mit der Bitte um mehr Priester, die sich der Indianer annehmen sollten. Da es anders nicht ging, sollte den Guaraní auf gewaltlosem Weg und mit Hilfe des Christentums die spanische Kolonialdoktrin beigebracht werden:

«... los tengo de volver a visitar y ver lo que en todo se hace en descargo de Vuestra Real conciencia la Ciudad Real y la Villa Rica del Espíritu Santo tienen dos sacerdotes clérigos curas de los españoles y naturales que a las ciudades acuden y servicios de las casas. Los demás naturales que es gran suma la que hay en el distrito de aquellos pueblos, que por la poca fuerza de los españoles no se pueden conquistar sirven cuando quieren y como quieren y en la mayor parte de ellos, entra uno o dos hombres y anda sus tierras y yo he enviado a empadronarlos, tiene gran falta de sacerdotes que los doctrinan y acerca de la población y disposición de esta tierra y de la doctrina que se les podría dar escribiré mi parecer en carta particular, satisfaciendo a lo que en este, Vuestra Magestad me mande en la suya.» (Cartas y Memoriales de Hernandarias de Saavedra. Zit. nach Cardozo, 1970, S. 101).

Den guten Eindruck, den die Encomenderos von der Arbeit christlicher Priester hatten, hinterließen die Jesuiten Juan Saloni, Manuel Ortéga und Tomas Fields, die seit dem Jahre 1588 fast kontinuierlich die Indianersiedlungen Guairas aufsuchten und in nur neun Monaten 6000 Taufen, 2800 Heiraten und 4000 Beerdigungen vollzogen haben sollen. Das Werk der Christianisierung kam in dem Sinne den spanischen Kolonialherren sehr entgegen, als sie sich durch die Verbreitung des Evangeliums ein besseres Pflichtbewusstsein der Indianer gegenüber ihren Herren erhofften.
Einige Kaziken aus der Provinz hatten sich jedoch zusammengefunden und durch Nicolás Tayaoba und Luis Maendy (Mba'e rendy) eine Petition nach Asunción bringen lassen, in der sie im Namen der gesamten guaranitischen Bevölkerung baten, vom Frondienst befreit zu werden und als unabhängige Untertanen Seiner Majestät den Tribut direkt an die Krone liefern zu dürfen, was eigentlich in der damaligen Gesetzgebung auch so verankert war (eb. S. 113).
Schon um das Jahr 1610 zeigte es sich dann deutlich, daß die Interessen der Jesuiten nicht unbedingt mit denjenigen der Encomenderos übereinstimmten. Anstelle einer rein christlichen und zivilrechtlichen Indoktrination, wie sie von den ersten Missionaren getätigt wurde, strebten die Jesuiten die Schaffung eigener Reduktionen an, in denen die freien Guaraní gesammelt, christianisiert und zur Arbeit angehalten werden sollten.
Mit Recht mußten deshalb die Spanier in Ciudad Real und Villa Rica befürchten, daß wenigstens ein Teil der ihnen durch die Encomienda zugesprochenen Guaraní diesen Umstand nützen würden, um in die Reduktionen der Jesuiten überzusiedeln, was dann auch wirklich geschah.
Die Missionare mußten in den nächsten Jahren immer wieder die beschwerliche Reise nach Asunción unternehmen, um sich dort bei der Obrigkeit gegen die von den Encomenderos gegen sie erhobenen Vorwürfe zu wehren. Diese bestanden darin, daß sie die Indianer zur Faulheit erzögen und gegen die spanische Herrschaft aufhetzten.

Die Jesuiten andererseits mußten sich die Tatsache eingestehen, daß die Guaraní in den Missionssiedlungen Gottes Wort akzeptierten, weil sie sich vor den Spaniern fürchteten – oder mit andern Worten: daß der Zulauf in den Reduktionen nicht unbedingt ihrer Überzeugungskraft, sondern vielmehr der Angst gegenüber den Encomenderos zu verdanken war (Lugon, 1970, S. 23–24).
Zwischen 1610 und 1630 wurden in der Provinz Guaira insgesamt zwölf Reduktionen gebildet, die nach jesuitischen Berichten 150000 Guaraní-Indianer umfaßten (siehe Karte S. 111). Andern Informationen zufolge sollen es bis zu 300000 gewesen sein, da vermutet wird, daß die Jesuiten die Zahl auf dem Papier absichtlich niedrig hielten, mußten sie doch an die spanische Krone eine Kopfsteuer für jeden «reduzierten» Indianer leisten. Zu den Jesuiten, die sich in dieser Region besonders aktiv betätigten, gehört Antonio Ruíz de Montaya, dessen «Conquista Espiritual» zu den wesentlichsten ethnohistorischen Quellen der damaligen Zeit zählt.
Die Reduktionen wurden fast ausschließlich im östlichen Teil der Provinz Guaira, außerhalb des Einflußbereichs der spanischen Siedlungen Ciudad Real und Villa Rica gegründet. Trotzdem verstärkten sich die Auseinandersetzungen zwischen Padres und Encomenderos. Es waren besonders die Reduktionen im Gebiet des Gebirgszuges Yvytyrembeta, die den Spaniern ganze Gruppen von Indianern entzogen. Ortschaften wie Santa Ana, Ytupe, Yvyaty, Kuña mingura und Takuara – als Encomiendas gegründet – entleerten sich, und die Kolonialherren blieben praktisch ohne Arbeitskräfte (Cardozo, 1970, S. 114).

Die hauptsächliche Meinungsverschiedenheit zwischen den zivilen und den christlichen «Patrones» drehte sich auch hier vor allem um den Frondienst, den die Indianer zu absolvieren hatten. Während die Jesuiten sich an die von der Krone vorgeschriebenen zwei Monate halten wollten, die von den Guaraní jährlich an die Obrigkeit geleistet werden mußten, drängten die Encomenderos darauf, die Indianer ganzjährlich zur Verfügung zu haben. So betrachtet, ist es verständlich, daß die Einheimischen die «süße Sklaverei» der Jesuiten dem totalen Frondienst der Encomenderos vorzogen und sich in die Reduktionen flüchteten.

Ab 1620 begannen in Guaira die «bandeirantes» – auch Mameluken und Paulistas genannt – stärker zu wirken. In immer kürzeren Abständen fielen sie über die Siedlungen her, um Teile der indianischen Bevölkerung als Sklaven nach São Paulo zu bringen, wobei sie vielfach Unterstützung bei den Tupí-Stämmen fanden. Gerade die Jesuitenreduktionen wirkten anziehend auf die Sklavenjäger, da in diesen große Teile der Guaraní-Bevölkerung lebten.

Als im Jahre 1628 die Bandeirantes unter der Leitung von Antonio Raposo Tavares in Guaira einfielen und in einem großangelegten Zug – angeblich blieben nur 25 Personen in São Paulo zurück – fast sämtliche Indianer-Gruppen überfielen, mußten die Jesuiten mit den restlichen Guaraní gegen Südosten ziehen, um sich südlich des Yguazuflusses oder westlich des Paraná neu anzusiedeln. Bald

darauf folgten auch die Encomenderos, die sich allein und ohne Arbeitskräfte auch nicht mehr halten konnten, und so blieb die Provinz den Portugiesen überlassen.
Die Ruhe vor den Bandeirantes war damit allerdings noch nicht gesichert. Überfälle erfolgten das ganze 17. Jahrhundert hindurch und erstreckten sich über Paraguay bis hinauf nach Bolivien. Nachdem die Jesuiten ihre Reduktionen in der alten Provinz Guaira aufgeben mußten, bildete sich ein Schwerpunkt ihrer Evangelisationsarbeit im Gebiet zwischen den Flüssen Paraná und Uruguay, wo schon einige Reduktionen bestanden. 1609 wurde in der Nähe der Einmündung des Paraná in den Paraguay San Ignaçio Guazu gegründet, 1610 an einem Nebenfluß des Uruguay Candelaria, 1615 Itapúa, das später vom südlichen Paranáufer ans nördliche verlegt wurde. Weitere Reduktionen dieser frühen Gründungszeit waren Concepción (1619), San Javier (1626), Yapeyu (1626) und andere. Bis ins 18. Jahrhundert hinein wurden über dreißig Missionssiedlungen von den Jesuiten mit Guaraní-Indianern aufgebaut und in Betrieb gehalten. Gegen Mitte desselben Jahrhunderts strebten die Ordensbrüder schließlich danach, eine direkte Verbindung zu den bolivianischen Niederlassungen zu schaffen, worauf sie die nördlichsten im Paraguaygebiet gelegenen Reduktionen – Belem (1740), San Joaquin (1746) und San Estanislao (1749) – gründeten.
Diese florierten allerdings nicht mehr richtig, da die politischen Auseinandersetzungen schon im Jahre 1767 zur Folge hatten, daß die Jesuiten aus den spanischen Kolonialgebieten verwiesen und die Reduktionen unter die Obhut der zivilen Regierungen kamen und wie Encomiendas weitergeführt wurden.
Die Wirtschaftsordnung in den Reduktionen wurde von Historikern seit dem 19. Jahrhundert oft einem ausgeprägten, gut funktionierenden Agrarkollektivismus gleichgesetzt und damit in einer Weise idealisiert, wie es kaum der Realität entsprach (Lafargue, 1921; Baudin, 1962). In der Regel lebten die Guaraní in Siedlungen, die rund um das Zentrum der Reduktion angelegt waren. Dieses bestand aus Kirche, Werkstätten, den Häusern der Priester, Lagerhäusern und so weiter. Jede Familie verfügte über Land, das zum privaten Nutzen angebaut und dessen Ertrag frei konsumiert oder gehandelt werden konnte. Die Reduktion wiederum hatte eigene Ländereien, die unter Anleitung der Jesuiten ebenfalls von den Guaraní – während drei Tagen in der Woche – bebaut wurden. Der Ertrag dieser Felder wurde flußabwärts verschifft und vermarktet, so daß die Jesuiten über relativ große Einnahmen verfügt haben müssen, die zum Teil als Steuern an den Staat und an den Orden und zum Teil in den Aufbau der Reduktion flossen. Gerade dieser großangelegte Handel hat schon sehr früh die Gesellschaft Jesu in Verruf gebracht.
Da die Jesuiten in ihren Berichten mehr auf Fortschritte in der Evangelisierung und der Entwicklung ihrer Missionsstationen eingingen und in den Studien linguistische Aspekte in den Vordergrund stellten, sind von ihnen kaum Daten bezüglich ethnischer Gliederung, Sozialstruktur und nicht-christlicher Religion vorhanden. Wir verzichten aus diesem Grund darauf, hier ausführlicher auf die Missionszeit einzugehen, und werden die wenigen ethnohistorischen Daten, die uns von den Jesuiten zur Verfügung stehen, zusammen mit solchen aus anderen Quellen im nächsten Abschnitt darlegen.

### 3. *Ethnohistorische Daten*

Die kolonialgeschichtlichen Zeugnisse zur Beeinflussung und Herausbildung der heute in Paraguay lebenden Guaraní sind sehr vielfältig, geben jedoch über die Jahrhunderte hinweg ein verwirrendes Bild von Neugruppierungen, Umsiedlungen und Migrationen, die – verbunden mit ständig wechselnder Namensgebung durch spanische Kolonialherren, Reisende und Priester – eine Entschlüßelung der Guaraní-Geschichte nur sukzessive und über ausgiebige Archivarbeiten erlauben werden. Teilweise sind diese Nachforschungen bereits erfolgt, und von den daran beteiligten Ethnohistorikern sind besonders León Cadogan (1950, 1956, 1959, 1960, 1962, 1968 u.a.), Branislava Susnik (1965, 1975, 1979–80) und Bartomeu Melia (1970, 1976) zu erwähnen.
Schwierigkeiten bei der historischen Analyse ergeben sich vorwiegend aus dem Umstand, daß die frühen Eroberer und später auch die Jesuiten die Guaraní kaum nach ethnischen Kriterien oder gar nach indianischer Selbstdefinition benannten. Vielmehr wurden regionalen Gruppen Namen ihrer Kaziken, naher Flüsse, Gebirge usw. zugeteilt. Schmidels Bericht gibt dazu ein lebendiges Bild. Fast jede größere Gemeinschaft wird bei ihm zur Nation erhoben, ohne daß ethnische, linguistische oder andere Kriterien berücksichtigt worden wären. Azara sagt dazu:

«La nacion Guaraní era la mas numerosa y entendida del pais, pero no tenia un gefe, ni formaba un cuerpo político como la megicana; porque cada pueblo era independiente de los demas, y tenia un nombre particular, como son en el Paraguay los de Imbeguás, Caracarás, Timbús, Corondás, Colástines, Tucagués Calchaquís, Quiloazás, Ohomas, Mongolás, Acaai, Ytati, Tois, Tarois, Curupaitís, Curumiais, y otros que algunos escritores han

olvidado y creido alguna vez que pertenecian á naciones diferentes. Asi sucede á Schmidels capitulo 17, llamando Macuarendas a los Quiloazás y creyéndolos de diferente nacion que los Timbús. El nombre mas general de la nacion, fue antiguamente el de Carios y hoy lo son los Guaranís y Tapes.» (Azara, 1847, T. I, S. 181).

Während der Kolonialzeit wurden als Cario im engeren Sinne diejenigen Guaraní bezeichnet, die im Raume Asunción, zwischen den Flüssen Tebicuary und Manduvira, angesiedelt waren (siehe Karte S. 111). In einigen Dokumenten taucht der Name Cario ebenfalls für andere Guaraní-Gruppen auf, unter anderen wurden diejenigen der Atlantikküste von den Portugiesen «Carijos» genannt.
Für Paraguay unterscheidet Susnik drei weitere Gruppen, die im 16. und 17. Jahrhundert von Bedeutung waren und sich voneinander, aber auch von den Cario abgrenzten. Es sind dies die Itatin, die zur Zeit der Eroberung noch nördlich des heutigen Grenzflusses Apa lebten, dann die Guaraní im Raume Caazapa und weiter diejenigen von Guarambaré, deren Siedlungsgebiet zwischen den Flüssen Jejui und Ypane lag (Susnik, 1965, S. 193).
Näher benannt wurden die Cario vielfach nach ihrem Herkunftsort oder – regional – nach ihren Kaziken. So sprach man von den Gruppen von Altos, denjenigen von Quyquyo und Quiindy und so weiter. Oft bezog sich die örtliche Bezeichnung der Cario-Gruppen auch schon auf die Regionalisierung, hervorgerufen durch die Verteilung der Ländereien und die dazugehörigen Pueblos.

Bis heute konnte nicht nachgewiesen werden, daß die Cario sich ethnisch von den übrigen Guaraní-Gruppen unterschieden oder gar eine andere guaranitische Dialektform hatten. Den Spaniern fielen sie in erster Linie durch ihre Befestigungsanlagen und Fallgruben auf, die ja schon von Schmidel beschrieben worden waren.
Die Cario waren die ersten Guaraní, die von den Spaniern wirklich kolonisiert, nach dem Encomienda-System aufgeteilt und partiell umgesiedelt wurden. Die frühesten Gründungen von Guaraní-Dörfern finden sich deshalb ausschließlich in der näheren Umgebung, östlich von Asunción und sind zum Teil heute noch mit den Namen erhalten. Dazu gehören Altos, Ita, Yaguaron, Tobatí, Areguá, Ypane, Guarambaré und andere mehr, die alle zwischen 1535 und 1538 entstanden (Azara, 1847, T. I, S. 330).

Die Dezimierung der Cario-Bevölkerung setzte schon sehr früh ein, was für die Spanier zu einem großen Mangel an Arbeitskräften führte. Die Cario waren auch die ersten, die sich gegen die Zwangsansiedlung erhoben und schon im Jahre 1545 versuchten, mittels eines massiven Aufstandes die Kolonialherren aus dem Lande zu werfen (Schmidel, 1962, S. 44ff).
Die teilweise Ausrottung der Cario veranlaßte die Kolonialherren, im 17. Jahrhundert andere Guaraní-Gruppen im Raum um Asunción anzusiedeln. Dazu gehörten Guaraní aus dem östlichen Regenwaldgebiet, die nach Itape, solche aus dem Süden, die nach Yaguaron und Guarambaré und solche aus dem Norden, die nach Ypane verschoben wurden (Susnik, 1979–1980, Karte S. 254).
Es ist bezeichnend, daß im ehemaligen Siedlungsgebiet der Cario seit Jahrhunderten keine Guaraní mehr zu finden sind und sich die einstigen Indianersiedlungen sehr schnell mestizisierten.

Nördlich des Manduviraflusses, bis hinauf zum Ypane, teilten sich die Guarambaré und die Tobatin in das Waldland. Im Zuge der Schaffung von Encomiendas wurden letztere im 16. Jahrhundert zum Teil in der südlich ihres Gebietes liegenden Siedlung Tobatí zusammengefaßt. Ihr Name erscheint erneut im 18. Jahrhundert, in Verbindung mit den Gründungen der zwei letzten Jesuitenreduktionen San Estanislao und San Joaquin (Susnik, 1975, S. 102).
Die Guarambaré hatten auf beiden Seiten des Ypane und bis hinunter zum Jejuifluß Fuß gefaßt. Ihren Namen verdanken sie einem ihrer Kaziken (eb. S. 102). Nach anderen Quellen hieß der Ypanefluß, der sich von den Kordilleren des Amambay bis zum Paraguay erstreckt, ursprünglich Guarambaré (Melia, 1976, S. 165).
Die Guarambaré gehörten zusammen mit den noch zu erwähnenden Itatin, zu den am schwersten zu kolonisierenden – und später zu missionierenden – Guaraní-Gruppen. Sie waren die ersten, die im Jahre 1542 Irala die Gefolgschaft verweigerten, d. h. nicht bereit waren, ihn auf einen Kriegszug in den Chaco zu begleiten, worauf Aracaré, einer ihrer Kaziken, gehängt wurde (siehe S. 109).

Auch fortan waren die Guaraní der Jejui-Region immer wieder rebellisch. So hatte der Aufstand von Arecaya im Jahre 1660 gleichfalls seinen Ursprung in diesem Gebiet. Arecaya wurde um 1630 als «Pueblo de Indios de Nuestra Señora de la Concepción de Arecaya» am Jejuifluß gegründet, die Indianer dort zum ersten Mal wirklich reduziert und an verschiedene in Asunción ansässige Spanier verteilt. Das Hauptinteresse galt ab dem 16. Jahrhundert der Gewinnung von Mateblättern, und der Handel mit Mate-Tee wurde zu einem wichtigen Bestandteil der Kolonialwirtschaft. Der Jejui als befahrbarer Fluß und die umliegenden reichhaltigen Matewälder boten besonders gute Voraussetzungen, um in diesem Landstrich mit den

Indianern als «Yerbateros» diesen Wirtschaftszweig zu fördern. Die in Arecaya ansässigen Guaraní wurden deshalb in erster Linie zur Arbeit in den Wäldern angehalten. Der Druck der Fronarbeit sowie unmenschliches Verhalten der Encomenderos und ihrer Vertreter gegenüber den Mate-Sammlern und deren Familien führten dazu, daß ein großer Teil der Guarambaré zu Pfeil und Bogen griff und sich gegen die Encomenderos erhob. Der auf Besuch weilende «Gobernador» aus der Hauptstadt und seine Begleiter wurden kurzerhand angegriffen, und es blieb ihnen nichts anderes übrig, als sich in der Kirche des Dorfes zu verschanzen. Erst nach einigen Tagen und mit Unterstützung von Mestizen und Guaraní, die aus den Pueblos von Atyra, Ypane, Guarambaré und Caaguazu – angeführt von ihren jeweiligen Priestern – den Eingeschlossenen zu Hilfe kamen, konnte die Rebellion niedergeworfen werden. Ein großer Teil der reduzierten Guaraní flüchtete sich daraufhin in die Wälder zu den frei lebenden Gruppen, zu welchen sie gerade durch ihre Tätigkeit in den Matewäldern den Kontakt hatten aufrechterhalten können (zum Aufstand von Arecaya s. Velásquez, 1965).

In diese Zeit fielen auch die Versuche, die Guarambaré weiter südlich anzusiedeln, um zu verhindern, daß sie ständig in die ausgedehnten Wälder von Amambay, Itanará und Mbaracajú fliehen konnten.

Eine weitere Gruppe der Guaraní, die sich durch kontinuierliche Resistenz auszeichnete, sind die Itatin. Von ihnen steht mit Sicherheit fest, daß sie sich durch ein geschlossenes ethnozentrisches Verhalten schon in vorkolonialer Zeit von den übrigen Guaraní unterschieden. Es war Irala, der sie 1553 «entdeckt» und «Besitz von ihrem Land genommen hat» (Melia, 1976, S. 158). Nach Sanchez Labrador, dem Begründer der erst um 1760 etablierten, am Unterlauf des Ypane gelegenen Reduktion Belem, und nach Aguirre wird sich ihr Siedlungsgebiet vom Guarambaréfluss – heute Ypane – und dem Parayfluss – heute Aquidaban – bis hinauf zu dem in Brasilien liegenden Mbotetey erstreckt haben (eb. S. 159). Die Itatin wurden bekannt durch ihre Wanderungen Richtung Andengebirge, die zum Teil schon auf vorkoloniale Ereignisse zurückgehen und dazu führten, daß sich die Guaraní-Enklaven durch ganz Bolivien erstrecken.

Die ersten Itatin wurden bereits 1596–97 unter der Regierung von Ramirez de Velasco einigen Encomenderos zugewiesen. Es war jedoch den Spaniern nicht möglich, ihre Länder wirklich zu kolonialisieren, was teils auf den Widerstand der Itatin, teils aber auch auf die periodischen Einfälle der Bandeirantes aus São Paulo und die Übergriffe der Mbaya-Indianer aus dem Chacogebiet zurückging. Gerade der zunehmende Druck der Mbaya veranlaßte die Itatin, ihre tradionellen Stammplätze südlich des Mbototey zu räumen und sich in die Wälder des heutigen Amambay zurückzuziehen. Die über das ganze 18. Jahrhundert hinweg von den Mbaya kontrollierten Gebiete weisen auch heute nicht-guaranitische geographische Namen auf, obwohl sie vom 19. Jahrhundert an wieder von Guaraní besiedelt wurden. So wechselte, wie schon erwähnt, der Parayfluß zu Aquidaban und der Guarambaré zu Bidioni Taloconagadi. Letzterer bekam erst unter den späten Itatin seinen heutigen Namen Ypane und wurde damit reguaranisiert (Melia, 1976, S. 165).
Obwohl die Itatin sporadischen Kontakt zu den Kolonialherren hatten, kamen sie anscheinend erst in permanente Berührung mit ihnen, als die Jesuiten den Aufbau der Reduktionen von Belem, San Estanislao und San Joaquín begannen. Aus dieser Epoche stammen auch die christlichen Einflüsse, die noch heute unter den nördlichen Guaraní festzustellen sind und auf die wir noch zu sprechen kommen werden.

Im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts nahm die Trennung zwischen den von Encomenderos oder Jesuiten reduzierten Guaraní und ihren frei lebenden Stammesbrüdern immer ausgeprägtere Formen an. Während die fest ansässigen Guaraní zunehmend christianisiert und an die koloniale Wirtschaftsform angepaßt wurden, bildete sich bei den «monteses» ein kritischeres Bewußtsein heraus. Kontakte zu den Spaniern, aber auch zur mestizischen, aus der Guaraní-Kultur hervorgegangenen Landbevölkerung wurden wenn möglich unterlassen, was automatisch zur Selbstisolation führte. Die Monteses, häufig «caynguas» genannt *(ka'a gua* – diejenigen vom Wald), seltener auch «carimas» oder «tarumas», setzten sich aus Guaraní-Gruppen zusammen, die sich entweder überhaupt nicht reduzieren ließen oder aus den Pueblos und den jesuitischen Reduktionen in die Selva flüchteten und wieder ihre ursprüngliche Lebensform annahmen. Gerade die Ausbeutung der Matewälder ermöglichte es ja bekanntlich den reduzierten Guaraní, wiederum Kontakt zu freien Gruppen anzuknüpfen und sich abzusetzen. Andererseits begannen Monteses, zu Anfang des 17. Jahrhunderts die «Yerbateros» verstärkt zu stören, indem sie ganze Mate-Transporte überfielen und vernichteten (Susnik, 1965, S. 197).
Aus dieser Situation heraus intensivierten sowohl Encomenderos als auch Jesuiten ihre Bemühungen, die frei lebenden Guaraní aus den Wäldern zu holen und in den von ihnen kontrollierten Siedlungen seßhaft zu machen.

Während jedoch die Encomenderos in bewährter Weise durch «rancheadas» die Guaraní gewaltsam zu reduzieren versuchten, wandten die Jesuiten andere Methoden an. In diese Zeit fiel die Gründung der Reduktion von Rosaria, später San Joaquín genannt, die vortrefflich die Widersprüche aufzeigt, die damals zwischen Klerus, zivilen Kolonialherren und den frei lebenden Guaraní bestanden. Azara beschreibt die Gründungsgeschichte folgendermaßen:

«Instruidos de que habia en el Tarumá guaranís silvestre, les despacharon algunos indios instruidos de los pueblos del Paraná, que eran de la misma lengua, con algunos regalitos diciendo se los remitia un padre jesuita que los amaba mucho, y deseaba llevarles otros con abundancia de vacas para existir sin trabajar, y que aun queria vivir entre ellos. Se repitieron iguales embajades y reconocimiento del pais, y de resultas marchó el padre el año 1720 con las ofertas, acompañado de bastantes indios escogidos en los pueblos del Paraná, que llevaron el equipaje y ganados, y que se quedaron para cuidarlos, para servir al jesuita y para fabricar las casas ó chozas precisas. Comidas las vacas, se llevaron otras y otras por muchos indios de los citados pueblos que se fijaban alli con varios pretestos. La abundancia de comida, la dulzura del padre, la buena conducta de los indios del Paraná, las músicas y fiestas, y el no molestar en nada á los indios silvestres, atrageron á cuasi todo los de esta especie que habia en la comarca, y se llamó esta reunion pueblo de Rosario. Pero cuando el año de 1724 hubo ya mas indios del Paraná que silvestres, reemplazó al primier jesuita otro del carácter que convenia, el cual con su fuerza armada circundó a los indios silvestres, y se los llevó al pueblo de Santa Maria de Fé y en seguida los repartió en otros pueblos de los del Paraná, donde los sujetaron y redugeron, menos á 60 familias que lograron escaparse á su Tarumá al año de 1733.» (Azara, 1847, T. I, S. 271–272).

Nach der mißglückten Deportation der Guaraní in die Reduktion Santa Maria de Fé reorganisierten sich die flüchtigen Familien in den Wäldern ihres ursprünglichen Siedlungsgebietes in fünf Gemeinschaften, unter der Führung der Kaziken Parandery, Guayrazurá, Yasú, Yazuabuzá und Xavier (Susnik, 1965, S. 199). Im Jahre 1746 wurden sie jedoch wiederentdeckt, und die Reduktion San Jaoquín bildete sich erneut. Drei Jahre später nahmen die Jesuiten abermals Kontakt zu noch frei lebenden Guaraní-Gruppen auf, wobei sich das Vorgehen ähnlich gestaltete, wie oben von Azara beschrieben wird. Missionierte Indianer aus San Joaquín wurden in die Wälder des Jejuiflusses gesandt, um den dort lebenden Gruppen Geschenke zu überbringen und so den Kontakt mit den Missionaren vorzubereiten. Mit den Guaraní des Jejuigebietes wurde daraufhin die Reduktion San Estanislao geschaffen.

Die Vorgehensweise der Jesuiten wurde damals schon heftig angegriffen, wobei die Kritik erst recht verständlich wird, wenn wir berücksichtigen, daß beide Reduktionen in einem Gebiet gegründet wurden, das bisher den Encomenderos allein zur Verfügung stand, und diese die beiden Jesuitenniederlassungen als «intrusos» in ihrem Territorium betrachteten. Außerdem erreichten die Jesuiten mit Geschenken problemlos, was die Encomenderos mit Gewalt nicht durchsetzten.

Es soll an dieser Stelle nur die Kritik von Mathías de Anglés y Gortari wiedergegeben werden, die ziemlich genau aufzeigt, auf welche Weise die Jesuiten damals ins Kreuzfeuer gerieten und wenige Jahre später aus den spanischen Kolonialländern gewiesen wurden:

«Habra unos ocho o nueve años, que el Padre Joseph Pons y el Padre Félix Villa García sacaron de unos parajes de los montes unas 400 familias de indios Monteses o Tarumás, con unos engaños y estratagemas bien extraños; y habiéndolo llevado contra su voluntad al pueblo de Santa Maria o Nuestra Señora de Fe y conocido de los tales indios el mal estilo, modo y rigor de los tales padres, escaparon los más de ellos y se han vuelto a su gentilidad, y no quieron ni oír el nombre de los padres ni el de los cristianos; y esta Reducción o Conquista que ha tenido tan poca duración, me consta que la han celebrado grandemente los Padres y la han hecho muy plausible en Madrid y en Roma.» (zit. nach Cadogan, 1956, S. 296).

Die Bezeichnung «monteses» blieb in Zukunft bestehen für all jene Gruppen, die sich aktiv oder passiv einer Kolonisierung widersetzten und die abseits der Mestizenbevölkerung, innerhalb ihrer traditionellen sozio-ökonomischen Struktur existierten.

Aber auch von den Mestizendörfern her stießen immer wieder Familien zu den Monteses, trotz der schon bestehenden semantischen Trennung in «paraguayo» und «indio» oder «ava». Bewirkt wurde dieser Zufluß in die Wälder Ostparaguays durch immer noch stattfindende Zerstörungen von Pueblos durch brasilianische Bandeirantes und die inzwischen berittenen und deshalb sehr mobilen Chacostämme des Mbayas und Payaguas. Zunehmenden Druck auf die Mestizendörfer übte ebenfalls die progressive Verknappung des Landes aus, die in erster Linie auf die gehäufte Schaffung von Estancias und die damit verbundene Viehzucht zurückzuführen war. Opfer dieser Entwicklung waren die auf Landwirtschaft ausgerichteten Pueblos, denen vermehrt Land strittig gemacht wurde (Susnik, 1965, S. 169ff).

Die Abdrängung der Caynguas in die Randgebiete Ostparaguays und das fehlende Interesse des Kolonialstaates an

deren Entwicklung hatte zur Folge, daß bis ins 20. Jahrhundert hinein die ethnische Selbstdefinition dieser Gruppen nicht zur Kenntnis genommen wurde – dies, obwohl das Guaraní auch in der nationalen Gesellschaft Umgangssprache war.
Es war schließlich dem katholischen Missionar Franz Müller vorbehalten, in einer Schrift der Jahre 1934–35 erstmals eine Einteilung der Guaraní nach kulturellen Elementen vorzunehmen und in Ansätzen eine demographische Gliederung der noch lebenden Caynguas aufzustellen. Müller arbeitete in den Jahren von 1920 bis 1924 am Aufbau einer Missionsstation am Jejuifluß, die dann aber wieder aufgegeben werden mußte.
Der mehrjährige Kontakt mit den Guaraní dieses Gebietes ermöglichte es ihm, nach «kulturellen und dialektischen Eigentümlichkeiten» vier zum weitverbreiteten Guaraní-Volke gehörige «Stämme» zu unterscheiden: Guayakí, Mbyá, Chiripá und Pañ, von denen er die drei letzteren in seiner Arbeit behandelt (Müller, 1934–35, S. 178).

Die Benennungen dieser guaranitischen Untergruppen, die sich in der Folge als richtig erwiesen, tauchen zwar schon in früheren Publikationen auf, tragen aber dort eher zur Verwirrung als zur Klärung bei. Im «Aperçu ethnographique préliminaire du Paraguay Oriental et du Haut Parana» – von Bertoni im Jahre 1920 publiziert – sind sie, mit Ausnahme von Pañ, ebenfalls vertreten, aber nur als Bezeichnung von örtlichen Gemeinschaften unter vielen anderen Begriffen (Bertoni, 1920, S. 539–541). Zur Verbreitung der vier Gruppen sagt Müller:

«Vom 27. Grad südlicher Breite bis etwas über den 25. Grad südlicher Breite hinauf nach Norden haben fast ausschliesslich die Mbyá in der Ebene und die Guayakí auf den Höhenzügen – den südöstlichen Ausläufern der Sierra Mbaracadjú – ihre Wohnkreise. Nördlich davon, selbst hinauf bis zum Salto Guairá und darüber hinaus bis nach Matto grosso hinein kommen nach unseren Erkundungen die Mbyá zwar nicht als geschlossene Volkseinheit, sondern zwischen den Pañ- und Chiripá-Stämmen als Enklaven eingesprengt, vor.
Die Wohnsitze der Chiripá befinden sich zumeist südlich, die der Pañ zumeist nördlich vom Jejuiguasúfluss.
Die Mbyá nennen sich selber Mbyá, was soviel wie «Leute» bedeutet, jedoch heute von ihnen in dieser Bedeutung nicht mehr gekannt ist und nur noch als Stammesname empfunden wird, wie ihr Ausdruck: che Mbyá, h. h. ich bin ein Mbyá, unschwer erkennen lässt...
Die Chiripá und Pañ verdanken ihren Namen den Paraguayern. Sie selbst nennen sich heute mit Stolz den Mbyá gegenüber Guaraní, obwohl die Mbyá in Sprache, Sitte und Rasse noch reinere, unvermischtere Guaraní sind als die Pañ und besonders die Chiripá, die offensichtlich schon mancherlei Blutvermischung mit der weissen Rasse aufweisen ... Pañ soll nach Angabe meines Gewährsmannes aus diesem Stamme abgeleitet und nach Guaraní-Art verkürzt sein aus (com)-pañ-(ero).» (Müller, 1934–35, S. 179–180).

Müller hat sich beim Aufarbeiten der Unterschiede dieser drei Gruppen im wesentlichen auf die materielle Kultur beschränkt, obwohl er auch Bemerkungen zu Religion und Riten machte. Die Unterteilung in Mbyá, Chiripá und Pañ wird heute von diesen als ethnische Selbstbenennung aufrechterhalten, auch wenn die Chiripá im täglichen Gebrauch Ava-Guaraní oder einfach Guaraní vorziehen. Die Mbyá begrüßen es ebenfalls, mit Guaraní angesprochen zu werden. Der vollständige Name der Pañ wiederum ist Paĩ-Tavyterã und bedeutet soviel wie «Bewohner des Zentrums der Erde» *(paĩ-tava-yvy-ete-rã)*. Cadogan hat später richtiggestellt, dass Paĩ oder Pañ, wie Müller schreibt, nichts mit dem spanischen Wort compañero zu tun hat, sondern die Bezeichnung ist, welche die Götter innerhalb der Paĩ-Mythologie zur gegenseitigen Anrede brauchen (Cadogan, 1962, S. 44).
Die im Anhang angeführte Karte gibt uns eine Übersicht über die heutige Verbreitung der drei Gruppen (S. 124). Auf die Lokalisierung und auf nähere demographische Daten werden wir in einem späteren Kapitel zurückkommen.
Das heutige Wissen ist noch zu ungenügend, als daß Klarheit über den Werdegang jeder dieser drei Guaraní-Ethnien bestünde. Die wenigen ethnohistorischen Daten, die uns zur Verfügung stehen, können höchstens dazu dienen, zukünftige Untersuchungen zu umreißen.

Cadogan hat festgestellt, daß das von Ruíz de Montaya aufgezeichnete klassische Guaraní der alten Provinz Guaira nicht mit demjenigen der Mbyá übereinstimmt, obwohl es diesem am nächsten kommt. Daraus könnte geschlossen werden, daß die Guaraní östlich des Paraná – trotz der engen Kontakte zu denjenigen des heutigen Paraguay und trotz der von den Jesuiten durchgeführten Migrationen ins Gebiet der Paraná-Reduktionen – auf einem anderen Stratum beruhten, das sich schon zur Zeit der spanischen Besetzung leicht von demjenigen der paraguayischen Guaraní unterschied. Auf der anderen Seite fand Cadogan Hinweise dafür, daß die autochthone Bevölkerung der Taruma-Reduktionen im Gebiet von San Joaquín wahrscheinlich als Vorläufer der heutigen Mbyá zu betrachten sind. Beim Studium der Kirchenregister von San Joaquín und Nuestra Señora del Rosario de los Ajos – heute Coronel Oviedo – in denen Guaraní-Namen der damaligen Zeit aufgezeichnet sind, konnte Cadogan feststellen, daß dieselben Namen durch das 18. bis ins

19. Jahrhundert hinein im Gebrauch waren und zum Teil noch heute von Mbyá-Indianern verwendet werden. Daraus folgerte er, daß eine direkte Verbindung von den rebellischen Monteses von Taruma zu den heutigen Mbyá-Guaraní bestehen müsse (Cadogan, 1960, S. 7).

Noch 1844 wurden in diesem Gebiet Strafexpeditionen gegen die als widerspenstig geltenden Guaraní durchgeführt, da sie angeblich Neuansiedler störten (Cadogan, 1956, S. 300); und aus dem Jahre 1876 liegt ein Bericht vor, der sagt, daß der große Kazike Buha (Mbyá), der das Gebiet von Baibera (Mba'e verã) westlich des Mondayflusses bewohnte, niemanden in seine Siedlung ließ, der nicht dazu autorisiert war (eb.). Es besteht kein Zweifel, daß mit dieser Gruppe die Mbyá gemeint sind. Mba'e verã ist außerdem ein zentraler mythologischer Ort der Mbyá, der unter der Kolonialbevölkerung Verwirrung stiftete. Da Mba'e verã in der Übersetzung «glänzende Sache» heißt, glaubten die Spanier, daß die Guaraní irgendwo eine Stadt hätten, in der sie ihre Schätze verborgen hielten.

Bezüglich der Paĩ-Tavyterã haben Melia und Grünberg den Versuch unternommen, diese in eine direkte Abstammungslinie mit den Itatin des 16. und 17. Jahrhunderts zu bringen (Melia, Grünberg, 1976). Von den Itatin existieren schon aus den Dreißigerjahren des 17. Jahrhunderts ziemlich ausführliche Berichte, die Aufschluß über kulturelle Eigenheiten geben. Es war dies die Zeit, in der die ersten Reduzierungsversuche durch Jesuiten vorgenommen wurden. So steht in einer Schrift von Diego Ferrer, einem belgischen Jesuiten, der eigentlich Diego Ranconier hieß:

«Todos estos Itatines son de buen natural y no difieren de los demás Guaranís, sino que tienen más trato y policía de cuantos Guaranís habemos visto hasta ahora, y también en la lengua tienen alguna diferencia de los demás Guaranís, aunque poca, acercándose algo al lenguaje tupí, de suerte que algunos, dicen que no son verdaderos Guaranís ni Tupís tampoco, sino que es une nación entremedia entre los Guaranís y Tupís, que llaman Temiminós....
Comúnmente cada Indio no tiene más de una mujer, y tienen su modo de casamiento y es que el Indio e India que se quieren casar van por la mañanita a la casa del Cacique o hechicero principal, el cual pone y mezcla la yerba que beben en un calabazo con agua, y da de beber esta yerba a los dos que se han de casar del mismo calabazo, y después el marido y mujer han de tocar juntos la yerba en un mismo hoyo, y esta es la señal exterior del casamiento, o bien del concubinato, porque después viven juntos cuanto tiempo quieren y cuando el marido se quiere casar con otra mujer deja aquella, y lo mismo es de la mujer,...
Todos estos Itatines reconocen un Cacique que se llama Ñanduavusú como a principal de todos, el cual dice que todos los Indios Guaranís que hay desde la ciudad de Asunción para acá son todos sus vasallos, ... Todos viven en pueblos grandes o chicos, pero por la mayor parte los pueblos son de cerca de cien familias, y algunos hay de docientos y aun más, lo cual facilita mucho el reducirles.» (zit. nach Melia, 1976, S. 161–162).

Der Bericht Ferrers gibt schon ziemlich klare Hinweise darauf, daß die Itatin sich von den mehr südlich angesiedelten Guaraní unterschieden. Im Gegensatz zu diesen waren sie monogam, – was auch in anderen Zeugnissen hervorgehoben wurde (eb. S. 172). Ihr Dialekt ließ die Vermutung aufkommen, die Itatin seien gar nicht wirklich ein guaranitisches Volk. Dazu kam, daß sie ebenfalls sehr rebellisch waren und sich kaum missionieren und noch weniger reduzieren ließen. Zu San Joaquín und San Estanislao hatten sie zwar anscheinend engeren Kontakt, aber nur wenige Itatin konnten dazu bewogen werden, wirklich in diesen Reduktionen zu leben; und auch von diesen flüchteten immer wieder Familien in die Wälder zurück (eb. S. 176). Die ständigen Einfälle der Mbaya bewirkten, daß die Itatin ihr traditionelles Siedlungsgebiet verlegen und sich südlich des Aquidaban, mit Zentrum beidseitig des Ypane und bis hinunter nach Itanarã, niederlassen mußten. Dies entspricht ziemlich genau dem heutigen Standort der Paĩ-Tavyterã.

Zusammen mit dem passiven Widerstand der Itatin gegen die spanische Kolonisation, bewirkte die Zerstörung der nördlichen Reduktionen gegen Ende des 18. Jahrhunderts, daß sie, wie andere Guaraní-Gruppen auch, der Anonymität anheimfielen und in der Folge ebenfalls unter den Bezeichnungen Monteses und Cayngua in relativer Isoliertheit – höchstens gestört durch Mate-Sammler und Strafexpeditionen – ihre kulturelle Eigenständigkeit über Jahrhunderte hinweg bewahren konnten.

Erst durch D. Juan Francisco Aguirre, der 1795 an der Öffnung der Demarkationslinie zwischen Brasilien und Paraguay teilnahm, erhalten wir wiederum Nachricht über die Monteses dieser Region. Die Bezeichnung Itatin erscheint bei ihm schon nicht mehr; er deutet jedoch zum ersten Mal darauf hin, daß der Kontakt mit den Jesuiten nicht spurlos an ihnen vorüberging und sie als äußeres Zeichen des Christentums – und als Symbol der Macht der Kolonialbevölkerung – das Kreuz übernommen hatten. Weiter erfahren wir durch Aguirre, daß die Monteses der Wälder des Amambay schon einen ziemlich regen Kontakt mit der Mestizenbevölkerung und besonders den Mate-Sammlern hatten und vornehmlich am Tausch von Eisenwerkzeugen interessiert waren.

Die Monteses bewohnen nach Aguirre

«las aguas de los ríos Aguaray, Ypané y algo más hacia el norte... Viven en ellos según se refiere 10 tolderías numerosas que comúnmente componen lo que se llama coraguasú ... no hay indios más flecheros ni que despidan más violenta flecha, (que) los monteses. ... Son los monteses de idioma guaraní, indios dóciles que parecen oriundos de cristianos porque conservan la veneración a la Santa Cruz y es distintivo principal en el cacique, en el palo que lleva en su mano. También veneran al religioso y de lo uno y de le otro hay prueba. Usan lo(s) más, barbote y he visto alguno de ellos de goma de árboles, cristalina y fuerte. Salen por parcialidades a tratar y aún asalariarse con los expañoles de los beneficios de la hierba, particularmente por hachas, machetes, cuchillos. Venden frutos de chacareo como batatas, mandioca y maiz y trabajan en la faena de barcos, o ranchos; pero esto es lo menos. Es ponderada la agilidad de estos indios en andar por los montes... Sus sendas no parecen capaces de camino humano y en tan infeliz situación viven, según conjetura, por haber huido a su refugio... Alternan los monteses con los beneficiadores de la hierba con la paz y la guerra. Acontecen sus desgracias, son pocas y en general el montés no es sanguinario, lo que quiere es el robo del rancho, por las herramientas. Suelen caer algunos en poder de los beneficiadores y he visto dos de estos infieles que son unos indios regulares. No hay memoria hayan pedido reducción los del Coraguasú, ni se ha logrado el atraerlos.» (zit. nach Melia, 1976, S. 175).

Das von Aguirre bemerkte Kreuz erscheint noch in einem andern historischen Text. Diesmal ist es der im Jahre 1795 zu Baden im Aargau geborene Schweizer Johann Rudolf Rengger, der die Monteses im Nordosten Paraguays besuchte und darüber ausführlich berichtete. Rengger befand sich von 1818 bis 1826 in Paraguay, da ihm der Diktator Dr. Francia die Erlaubnis zur Ausreise über Jahre verweigerte. Rengger, Arzt und Naturforscher, benützte die Zeit, um Land, Tier- und Pflanzenwelt kennenzulernen und nebenbei auch Informationen über die Monteses zu sammeln. Er machte erstmals – und damit noch vor Franz Müller – eine Einteilung in drei frei lebende Guaraní-Gruppen, brauchte jedoch zur Bezeichnung damals übliche Namen, die nicht den Selbstdefinitionen der Indianer entsprachen: Caaygua, Carima und Taruma. Nach ihm lebten die Caaygua in den Gebirgszügen von San José, was den Kordilleren des heutigen Amambay entspricht, die Carima waren nördlich von Curuguaty in den Bergen von Mbaracadjú zu finden, und die Taruma sollten in den Wäldern östlich von Yhu und San Joaquín angesiedelt sein (Rengger, 1835, S. 104). Mit dieser Dreiteilung gibt Rengger ziemlich genau die Siedlungsgebiete der Paĩ-Tavyterã (Caaygua), der Chiripá (Carima) und der Mbyá (Taruma) wieder. Er hatte zuerst Kontakt mit einigen Taruma, die San Joaquín besuchten. Seine Kommentare geben uns einen Hinweis darauf, wie damals die Beziehung der örtlich ansässigen Mestizenbevölkerung zu den frei lebenden Monteses war:

«L'administrateur me dit qu'ils étaient très poltrons, avec cela ingrats et voleurs, et qu'aucun bon traitement ne pouvait les engager à quitter leur vie errante, qu'au contraire ils cherchaient toujours à emmener avec eux quelques Indiens de la peublade, ce qui leur réussissait assez souvent, si l'on ne surveillait tous leurs pas.» (Rengger, 1835, S. 108).

Dazu sagt Rengger:

«Les Guaranis réduits en missions n'ont jamais appris à connaître les jouissances de la vie sociale et civilisée, mais seulement ses peines; voilà pourquoi ceux qui vivent dans des lieux écartés cherchent à s'échapper et à se retirer dans les bois.» (eb. S. 108).

Die Taruma blieben nur wenige Stunden in San Joaquín, um sich sogleich wieder auf den Rückweg zu ihren *tapyi* zu machen – eine Verhaltensweise, die noch heute die Mbyá von anderen Guaraní-Gruppen unterscheidet. Die Mbyá schränken den Kontakt mit der Zivilisation soweit wie möglich ein, und Besuche in den Dörfern – in einer feindlich gesinnten Umgebung – werden auf die Zeit reduziert, die sie brauchen, um ihre kleinen Handelsangelegenheiten abzuschließen.
Ein Jahr später unternahm Rengger eine Reise nach Villa Real – dem heutigen Concepción – und von dort weiter über den Landweg in das Gebiet des Cerro Pyta, einem Gebirgszug, auf dessen höchstem Punkt heute das Grenzdorf Pedro Juan Caballero liegt. Mit Hilfe von Mate-Sammlern suchte er in diesem Gebiet eine Caaygua-Siedlung auf. Auf dem Weg dahin traf er zuerst auf drei Guaraní, von denen keiner die sonst übliche Tonsur noch das kleine Loch an der Unterlippe für den Lippenpflock aufwies. Nach dem Grund befragt, antworteten ihm die drei, daß sie den alten Sitten nicht mehr folgten und übrigens Christen seien, was der eine dadurch bezeugte, daß er spanisch das «bendito» rezitierte. Einer von ihnen war als kleines Kind von Mate-Sammlern entführt und nach Villa Real gebracht worden. Dort arbeitete er bis zu seinem 18. Lebensjahr als Dienstbote, worauf er entfloh und sich wieder einer unabhängigen Gruppe anschloß (eb. S. 111).

Von diesen drei Guaraní geführt, trafen sie am nächsten Tag in der Indianersiedlung ein, wo sie vom schon benachrichtigten Kaziken empfangen wurden:

«Lorsque nous fûmes près de l'habitation de mon guide, sans l'appercevoir cependant encore, je vis venir à nous un Indien, que

le guide me dit, être le cacique ou le pay (prètre). Il ne portait pour tout vêtement qu'une ceinture de toile de coton, qui recouvrait ses parties sexuelles. Au lieu d'armes il tenait dans sa main droite une petite croix, qui était peinte en rouge avec de l'urucu.

Lorsqu'il se fut approché de moi à une distance de deux ou trois pas, il me présenta la croix et me dit quelques mots, qui d'après la traduction de mon interprète signifiaient: ‹Es-tu paisible, capitaine?› Ma réponse affirmative fut accompagnée d'un présent que je lui fis d'un collier de grains de verre. Il ne fit que peu d'attention à cette espèce de largesse et se mit à marcher avec nous, en me tenant un long discours, toutefois sans me regarder, si ce n'est de temps en temps du coin de l'œil. Il s'arrêtait quelquefois, sans doute pour laisser à mon interprète le temps de me traduire ses paroles dont le sens peut se résumer comme suit: «Vous êtes des blancs (coraï); dieu (tupâ) vous a donné tout le pouvoir, toutes les richesses de la terre, jusqu'au pays même qui nous appartient; vous avez de belles maisons, des troupeaux dont vous vous nourissez et des esclaves qui vous servent. Nous autres Ava (Indiens), au contraire, sommes pauvres, sans habits, sans maisons, forcés de parcourir les forêts pour ne pas mourir de faim, et réduits à y vivre, pendant que vous occupez le beau pays qui était à nous. Il est donc tout naturel que tu partages avec nous tes richesses et que tu nous fasses des présents, pour réparer cette grande injustice; car nous valons autant que vous.» (eb. S. 114–115).

In der Folge beschreibt Rengger das Haus des Kaziken und all die Gegenstände, die sich darin befanden. Das Haus war ein typisches *ogajekutu,* ein Langhaus mit bis an den Boden reichendem Strohdach aus *kapi'i,* wie es heute noch von den Häuptlingen der Paĩ-Tavyterã in der Region Ypane und des Aquidaban benützt wird.
Zum Gebrauch des Kreuzes bei den von ihm besuchten Caaygua sagt Rengger:

«La croix, que l'Indien portait dans sa main, est d'un usage qui date des temps de la conquête et des guerres continuelles entre les Espagnols et les nations indigènes, non soumises. Les Indiens Guaranis, ayant remarqué la vénération des Espagnols pour la croix, l'adoptèrent comme tout autre signe de paix pour montrer leurs intentions paisibles ou leur soumission. Cependant je n'ai remarqué cet usage chez aucune autre nation sauvage.» (eb. S. 115–116).

Spätere ethnographische Untersuchungen haben ergeben, daß neben dem Kreuz noch andere christliche Elemente in die Kultur der Paĩ eingegangen sind, die Zeugnis davon ablegen, daß diese in Kontakt mit jesuitischen Gruppen waren. So erscheint in ihrer Mythologie ein *pa'i tani* (Schamane Tani) und ein *saruma jare guasu. Tani* ist die guaranisierte Form des spanischen «Estanislao» und kann als Hinweis dazu dienen, daß die Paĩ wirklich in Verbindung mit der Reduktion San Estanislao waren, obwohl in ihrer Mythologie *pa'i tani* ein Kulturheros ist. *Saruma jare guasu* ist der «große Besitzer von Saruma», einem Land, das von *yvangusu,* dem jüngeren des in der Guaraní-Kultur weit verbreiteten mythologischen Zwillingspaares Sonne-Mond, beaufsichtigt wird. *Saruma* – ein nichtguaranitisches Wort – erinnert an *taruma,* Name der nördlichen Jesuitenreduktionen (Cadogan, 1962, S. 56). Weitere Wörter, die einen direkten Bezug zur christlichen Religion geben, sind *maria tĩ-ngusu* (Grosse, weiße Maria); *pa'i rei* und *papa rei,* die von Papst und König (spanisch: «papa» und «rey») abgeleitet sein könnten (eb. S. 46). *Ma'etĩrõ* wiederum erinnert stark an Martyrium. Für die Paĩ bedeutet *ma'etĩrõ* ein Zustand von Seelen, die gesündigt haben und deshalb nicht ins Paradies eingehen können (eb. S. 73).

Die Existenz dieser Begriffe in der Paĩ-Mythologie und das auch heute noch als zentrales Element in Paĩ-Altären verwendete Kreuz werden allerdings von den Tavyterã nicht auf eine christliche Beeinflussung zurückgeführt. Das Kreuz ist nach ihnen als *yvy jekoka* (Stützerin der Erde) direkt mit der Schöpfung der Welt verbunden und damit mit ihren Göttern und Kulturheroen, die diese erschaffen haben.

Nach Renggers Bericht gibt es weitere Indizien, die bestätigen, daß die Cayngua des 18. Jahrhunderts im Gebiet des heutigen Amambay direkte Vorfahren der rezenten Paĩ-Tavyterã sind. In einem Dokument aus dem Jahre 1791, in dem von einem Priester Salinas und einem Kommandanten Ramírez über die Möglichkeit einer Reduktionsgründung im Gebiet von Villa Real berichtet wird, sind einige Kaziken der Monteses aufgezählt, die an den Besprechungen teilgenommen haben. Darunter finden sich die folgenden Namen: *cusurú guasú, yasucatí, yacirá verayú, yacairá guasú, quaraciyú guasú, quaraciyú mirí, pay verayú, pay veratí, yasucá potí, pay guara, diyú guasú, yasucay, yeguacazú mirí* (Susnik, 1965, S. 201).

Interessant an diesen Namen ist, daß sie zum Teil Begriffe aus Religion und Mythologie der Paĩ enthalten, wie sie auf diese Art weder bei den Mbyá noch bei den Chiripá auftreten. Dazu gehört in erster Linie *yasuka (jasuka),* das in den Namen *yasukatí (jasuka-tĩ), yasuca potí (jasuka poty), yasucay (jasuka-y)* vorkommt. *Jasuka* ist nach den Paĩ die Urkraft, der Urnebel oder das Urprinzip, aus dem alles, sogar die Götter, entstanden ist, und wird auch heute noch in den Seelennamen, den sogenannten *tupa'ẽrỹ,* verwendet (Cadogan, 1962, S. 49). Bei den Mbyá existiert das Wort *jasuka* ebenfalls, hat aber nicht dieselbe Bedeutung und wird ausschließlich als weiblicher Name verwendet.

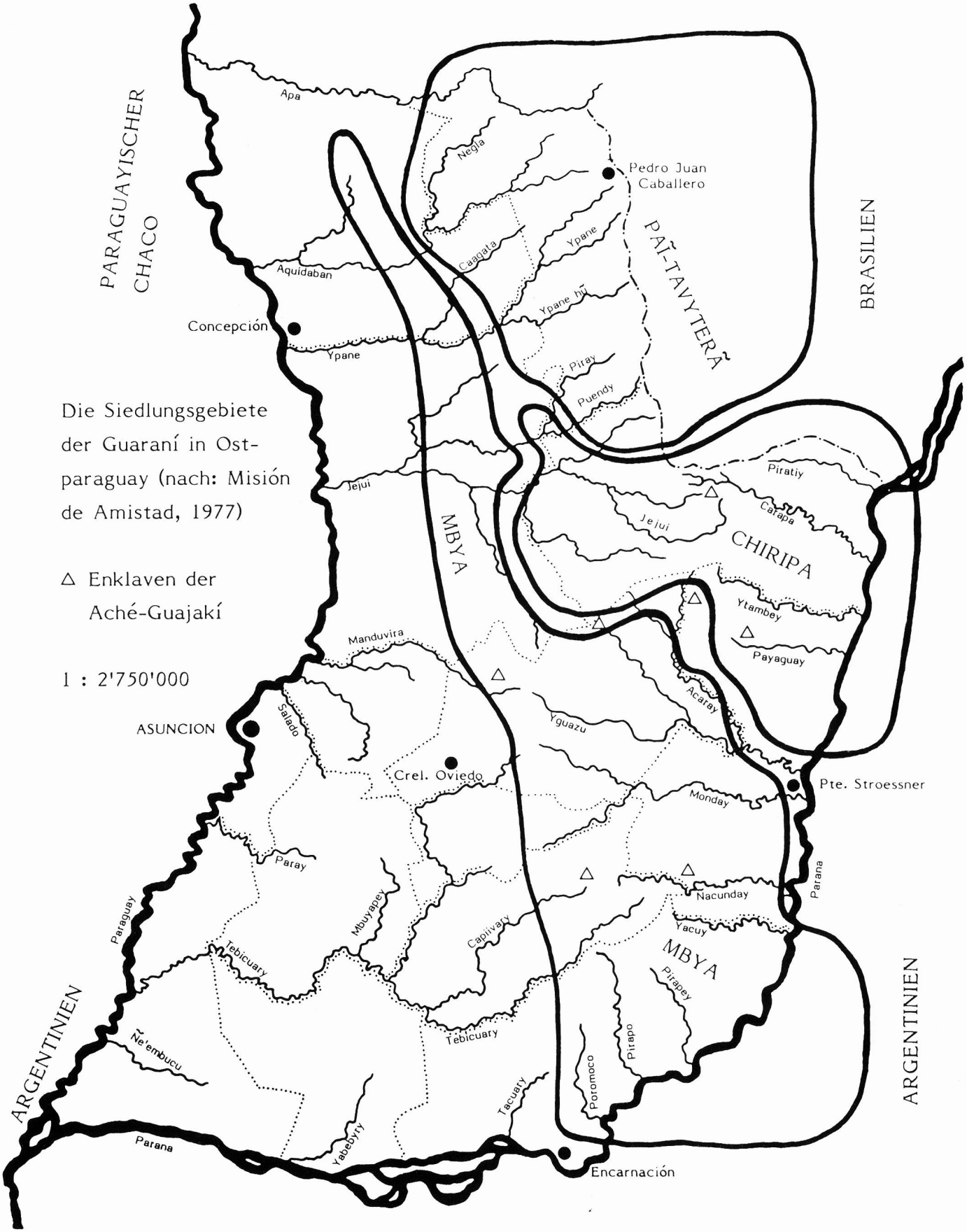
*Pay,* wie es in den Namen *pay verayú, pay veratí, pay guara* erscheint, könnte sowohl *paĩ* (wie in Paĩ-Tavyterã) oder *pa'i* (Priester, Schamane) sein, wobei das zweite wahrscheinlicher ist, da *paĩ* üblicherweise nicht in den Seelennamen gebraucht wird und es auf der andern Seite gerade für Kaziken der Paĩ häufig ist, gleichzeitig auch Schamane zu sein. *Pa'i kuara (pay quara)* ist im Götterpantheon der Paĩ der ältere der Zwillingsbrüder und demzufolge der Besitzer der Sonne (*kuarahy* – Sonne).
Die Namen *quaraciyú guasú* und *quaraciyú mirí* (der große und der kleine *quaraciyú*) gehen ebenfalls auf *kuarahy* zurück und sind mit dem Suffix *-ju* versehen. *-ju* wiederum leitet sich von *saiju* (gelb) ab, der Farbe also, die innerhalb der guaranitischen Skala «die göttliche» ist.
*Cusurú guasú* kann eigentlich nur *kurusu guazu* (das große Kreuz) sein und *diyú guasú* würde auf *teju guazu* (die große Eidechse) hinweisen. Die hier angeführten Namen stehen in enger Verbindung zu den heute noch von den Guaraní gebrauchten Seelennamen, die aber, im Unterschied zum 18. Jahrhundert, nur noch im geheimen und versteckt vor den Weißen ausgesprochen werden; doch darauf kommen wir noch in einem späteren Abschnitt zu sprechen.
Mit dem vorliegenden Datenmaterial können die Paĩ-Tavyterã ethnohistorisch bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts zurückverfolgt werden, so daß als gesichert gelten darf, daß sie aus den Itatin hervorgegangen sind.
Uneinigkeit unter den Ethnohistorikern besteht jedoch darüber, ob die Paĩ – oder damaligen Itatin – wirklich einer christlichen Missionierung unterworfen waren oder nicht. Cadogan ist der Ansicht, daß die oben angeführten, eng mit der christlichen Lehre verknüpften Begriffe den Schluß zulassen, daß die Itatin über lange Zeit und voll christianisiert wurden und daß die heute noch aufzufindenden christlichen Elemente Reminiszenzen dieser Zeit sind, da hierauf der Prozeß der Reguaranisierung eintrat (Cadogan, 1962, S. 46).

Melia und Grünberg bezweifeln die Katechisation der Itatin:

«Habría que precisar, sin embargo, que no parece necesario pensar en una catequización y sometimiento, primero, y una ‹reguaranización› después de la expulsión de los jesuitas; una parte importante de la nación de los Itatín siempre, aunque huyendo, permaneció ‹libre›; los Paĩ no dejaron nunca de ser Guaraní y los elementos de ‹catequesis› que se pueden encontrar entre ellos, fueron reguaranizados en el momento mismo de su incorporación; la matriz del pensamiento y de la vida de estos Guaraní quedo fuera de la catequización y sometimiento, aunque hayan recibido aportes e influencias del mundo colonial, ya sea por los fugitivos, ya sea por contactos marginales. El Paĩ no es, pues, un colonizado o un semi-convertido que ‹todavía› habla guaraní, como en el caso de muchos Guaraní coloniales, sino un Guaraní que ha adoptado ‹palabras› coloniales.» (Melia, 1976, S. 184).

Die Interpretation von Melia und Grünberg scheint der Realität näher zu kommen als diejenige Cadogans. Das gesamte ethnische Verhalten der Paĩ läßt darauf schließen, daß der Impakt der Kolonialzeit auf ihre Gemeinwesen kleiner war als bei anderen Guaraní-Gruppen. Vielleicht bot gerade die Möglichkeit, sich der direkten Unterwerfung über lange Zeit entziehen zu können, die Voraussetzung dafür, daß ihr Kontakt mit den *mbairy (mba'e vai jary* – Besitzer des Schlechten, gemeint sind die Weißen) sie nicht vor die Wahl stellte, sich entweder vernichten zu lassen oder aber durch das Zurückweisen jeglichen kulturellen Einflusses als Ethnie überleben zu können. Die historische Entwicklung der Mbyá und der Chiripá ist in diesem Sinne viel extremer, was sich bei beiden Gruppen in ihrem heutigen Verhalten gegenüber der nationalen Gesellschaft klar abzeichnet.
Die Mbyá konnten sich durch Selbstisolation in Sprache, Religion und Sozialstruktur am «reinsten» erhalten, wovon die Studien Cadogans Zeugnis ablegen. Ihre Antwort auf die Kolonisation war der Rückzug in die Wälder und die kulturelle Abgrenzung. Trotz Kontakten mit der christlichen, guaraní-sprechenden Landbevölkerung gelang es ihnen durch eine äußere, scheinbare Anpassung und durch «understatement», ihre ethnische Struktur bis in die Neuzeit ziemlich unverfälscht zu bewahren. In ihrer Religion finden sich deshalb auch kaum christliche Elemente.
Zur Erläuterung der Beziehung der Mbyá zu den *juruá* – den Schnauzbärtigen – mag uns das Beispiel von Léon Cadogan dienen, der sich über viele Jahre hinweg bemühte, wesentliches über Religion und Mythen zu erfahren und sich außerdem sehr für die marginalisierten Mbyá einsetzte. Nachdem er schon zur Überzeugung gekommen war, alles zu wissen, wurde er erst, auf Beschluß einiger Kaziken, in die esoterischen Gesänge über den Ursprung der Sprache und damit über den Ursprung allen Seins eingeweiht:

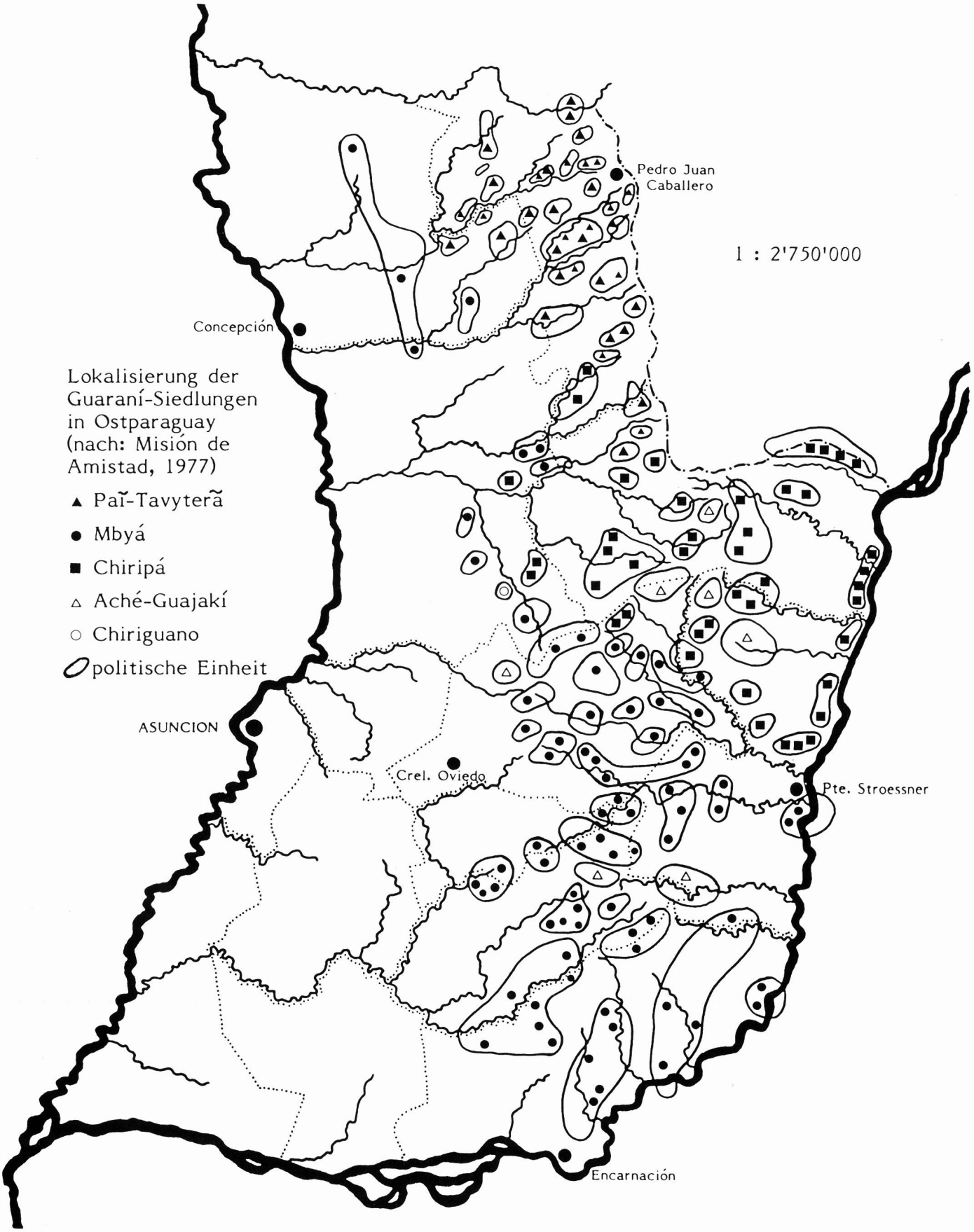
«Esta fué la manera en que me inicié en las tradiciones secretas de los Mbyá, despues de muchos años de relaciones amistosas con ellos en todo cuyo lapso no habia escuchado una sola palabra que hiciera sospechar siquiera la existencia de tales tradiciones.» (Cadogan, 1959, S. 10).




Die Siedlungsgebiete der Guaraní in Ostparaguay (nach: Misión de Amistad, 1977)

△ Enklaven der Aché-Guajakí

1 : 2'750'000


Pedro Juan Caballero
1 : 2'750'000
Concepción
Lokalisierung der Guaraní-Siedlungen in Ostparaguay (nach: Misión de Amistad, 1977)
▲ Paĩ-Tavyterã
● Mbyá
■ Chiripá
△ Aché-Guajakí
○ Chiriguano
politische Einheit
ASUNCION
Crel. Oviedo
Pte. Stroessner
Encarnación

Ethnohistorisch ist heute die Entwicklung der Chiripá am dürftigsten dokumentiert und an sich unklar. Unter den wenigen Wissenschaftlern, die sich mit dieser Frage beschäftigten, herrscht die Meinung vor, daß die Chiripá als einzige Guaraní-Gruppe Paraguays wirklich über lange Zeit von den Jesuiten missioniert wurden und erst in einem Prozeß der Reguaranisierung zu ihrer ethnischen Eigenständigkeit zurückfanden. Bis heute ist allerdings nicht belegt, ob die Mbyá und die Chiripá in der vorkolonialen Zeit schon verschiedene ethnische Züge aufwiesen oder erst durch den Kolonialprozeß getrennt wurden. Religion und Mythen, obwohl in ihrem Fundament praktisch identisch mit denjenigen der Mbyá, scheinen heute doch mehr verwandtschaftliche Züge mit den guaranitischen Apapokuva Brasiliens aufzuzeigen (Cadogan, 1956, S. 299).
Im Hinblick auf die Stellung der Mbyá und Chiripá innerhalb des Kolonialprozesses ist ein von Cadogan aufgezeichneter Mythos richtungsweisend, der sowohl bei den Paĩ-Tavyterã als auch bei den beiden andern Guaraní-Gruppen bekannt ist.

Nach dieser Legende gab es zur Zeit der frühen Kolonisation zwei Kaziken namens Paragua und Guaira, wobei Paragua mit den Spaniern paktierte und ihnen Frauen und Soldaten zur Verfügung stellte. Zur gleichen Zeit zog sich Guaira mit seinen Leuten in die entlegensten Gebiete zurück, um den Verfolgungen der Kolonialherren zu entgehen. Später trennte sich jedoch auch Paragua von den Spaniern, unter Zurücklassung all der Frauen, die schon Kinder von Weißen hatten. Diese Geschichte wird von den beiden Gruppen dahingehend verschieden interpretiert, als Paragua für die Mbyá ein Verräter ist, während er bei den Chiripá als Kulturheros und als einer ihrer ersten Kaziken in die Mythologie einging (Cadogan, 1962, S. 46).

Cadogan bringt diese Erzählung in Verbindung mit den Reduktionen von Taruma. Angeblich sollen die Chiripá den Jesuiten beigestanden haben, um die Mbyá zu unterwerfen und sie in die Reduktionen zu bringen (1959, S. 67). Als Indiz für diese These führt er an, daß in den oben erwähnten Kirchenregistern unter den Chiripá oft der Name Paragua auftaucht (eb. S. 67).

Die heutigen Chiripá-Gemeinschaften wären demzufolge eine ethnische Gruppe, die von Encomenderos und Jesuiten voll kolonisiert und missioniert wurde. Zum Teil als Flüchtige aus den Missionssiedlungen, erst recht aber durch die Vertreibung der Jesuiten und die Zerstörung der Reduktionen wurden sie zu Monteses und schufen sich neu eine eigene ethnische und kulturelle Basis. Das gegenwärtige Verbreitungsgebiet der Chiripá würde für diese These sprechen.

In den folgenden Kapiteln werden wir sehen, daß dieser Mythos und die von Cadogan gegebene Interpretation praktisch in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens dieser drei Guaraní-Gruppen wiederum ihre Parallelen finden: die Chiripá als diejenigen Guaraní, die am stärksten an die rurale mestizische Bevölkerung angepaßt sind, die Mbyá, die auch heute noch in fast extremer Form ihre kulturelle Abgrenzung aufrechterhalten, und die Paĩ-Tavyterã, deren Gemeinschaftssystem und kulturelle Wertskala auf eine Weise intakt sind, daß sie sich gegen außen nicht isolieren müssen, um als starke ethnische Gruppe überleben zu können.
Mit anderen Worten: die Selbstdefinition der Paĩ, Chiripá und Mbyá, ihre Sozialstruktur, Wirtschaftsform und Religion sind zum großen Teil das Resultat der Art, wie sie kolonisiert wurden, respektive sich ins Kolonialsystem einfügen ließen, ungeachtet der Tatsache, daß alle drei Gruppen als Monteses seit dem 18. Jahrhundert ähnlichen Lebensbedingungen unterworfen waren.

## C Ethnographische Daten zur sozialen Situation der Guarani Ostparaguays

### 1. *Gemeinschaft und Führung*

Wahrscheinlich zu den subtilsten Elementen der guaranitischen Gesellschaftsstruktur gehört das Konzept der Gemeinschaft in seinen verschiedenen Formen und all das, was an mythischer Herleitung, geschichtlicher Entwicklung und innerer Gliederung daran gebunden ist. Gerade deshalb bereitet es außerordentliche Schwierigkeiten, das Gemeinschaftssystem bei den Mbyá, Paĩ-Tavyterã und Chiripá semantisch richtig zu erfassen und gegeneinander abzugrenzen. Von der nationalen Gesellschaft wurde die Guaraní-Gemeinschaft sowohl während der Zeit der Kolonisation als auch nach der Befreiung Paraguays und bis heute entweder als solche anerkannt, um via Kaziken Kontrolle über die Indianer ausüben zu können, oder aber negiert, um auf diese Weise das Individuum zu isolieren und als «freien Paraguayo» in den Ausbeutungsprozeß zu integrieren. An Ratschlägen der Kaziken, wie sie ihre Leute zu führen hätten und zur Arbeit anhalten sollten, fehlt es bis heute nicht, und in Gesprächen zwischen einzelnen Indianern und Paraguayern muß sich ein Guaraní

immer wieder sagen lassen: *ndovalei nde mburuvixa* (dein Kazike taugt nichts).
Vom Aspekt der ethnischen Gliederung und kolonialgeschichtlichen Entwicklung her ist bemerkenswert, daß die drei Guaraní-Gruppen heute in Gemeinschaftsformen leben, die sich voneinander unterscheiden, obwohl für alle ähnliche ökologische Voraussetzungen bestehen und die Wirtschaftsform im wesentlichen dieselbe ist. Es wird jedoch auch an dieser Stelle nicht möglich sein, die Abgrenzung dieser verschiedenen Gemeinschaftstypen auf rein ethnische Kriterien oder aber koloniale Einflüsse zurückzuführen. Nach den Erfahrungen in der praktischen Zusammenarbeit mit den Guaraní ist jedoch gesichert, daß eine genaue Analyse und die Berücksichtigung der Gemeinschaft und ihrer Konzeption grundsätzlich und unerläßlich für jegliche entwicklungspolitische Kooperation mit ihnen ist.
Branislava Susnik verwendet in ihren Werken häufig Begriffe, die auf die Schwierigkeiten eines Definitionsversuches der Guaraní-Gemeinschaft hindeuten. Sie spricht von «casas pueblos» im Hinblick auf die Existenz von Langhäusern, von einfachen «asientos» von «pequeños uniones aldeanas», wie sie zur Zeit der Konquista bestanden haben sollen, und auch von «agrupaciones simples por linajes». Weiter verwendet sie Guaraní-Ausdrücke wie *tava* und *guara*, wobei nach ihr *tava* mehr auf ein geschlossenes Dorf hinweist, während *guara* die offene, weit gefächerte Streusiedlung umfaßt, die unter einheitlicher Führung steht.
Susnik bemerkt, daß für die Kolonialzeit bei den Guaraní eine ausgeprägte soziale Mobilität festzustellen ist, die es ihnen ermöglichte, innerhalb kurzer Zeit eine konzentrierte Resistenz aufzubauen. Diese Erscheinung führt sie auf die Existenz kleiner beweglicher Lokalgruppen zurück (Susnik, 1965, S. 156).

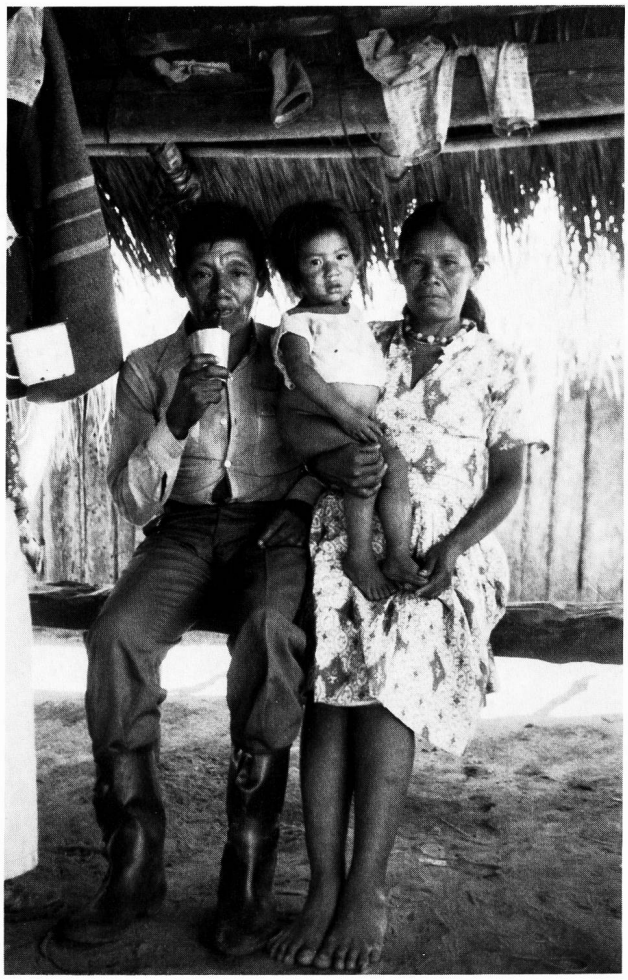


Foto 1: Alberto Garcette – Kazike der Mbyá – mit Frau und Enkel.

Die Mbyá sprechen von *tapyi*, wenn sie von ihrem Haus reden, aber auch, wenn sie ihre Gemeinschaft erwähnen. Das Haus im traditionellen Sinn ist *opy*, bei den Paĩ auch *oy*, *oymirĩ*, und *ogajekutu*. *Oymirĩ* ist die Bezeichnung für das kleine, meist nur eine Nuklearfamilie beherbergende «Langhaus», während mit *oyngusu (oy guazu)* und *ogajekutu* die Paĩ das grosse Langhaus meinen, das unter anderem zur Durchführung des jährlichen Maifestes *(avatikyry)* und der alle vier bis fünf Jahre stattfindenden großangelegten Riten zur Initiation von Kindern *(mitã pepy)* dient. Die Benennung *ogajekutu* weist auf letztere hin: *jekutu* (stechen, schneiden) bezieht sich auch auf das Durchstechen der Unterlippe bei Knaben.

Die Mbyá verwenden in ihrer traditionellen Sprache häufig den Begriff *tataypy rupa* (Sitz des Herdes) und bezeichnen damit sowohl das Haus als auch den Bezug zur Gemeinschaft und zur Ethnie: *ñane retarã aé, ñande rataypygua aé i* (unser wirklicher Genosse – derjenige, der mit uns am Herd sitzt). Gemeint ist ganz einfach ein Mbyá (Cadogan, 1959, S. 9). Hüterin des Herdes dagegen und Verantwortliche dafür, daß das Feuer nicht erlischt, ist die Frau: *kuña oñangareko va'erã tata porã ogwe ve'ỹ agwá.* (Die Frau wird das gute Feuer bewachen, damit es nicht mehr erlischt; Cadogan, 1971, S. 113).
Es wird in diesem Beitrag nicht möglich sein, auf die eigentliche Semantik einzugehen, die in der Sprache der

Mbyá an Begriffe wie Herd, Haus, Gemeinschaft und Ethnie gebunden ist. Dazu fehlen, trotz des großen Datenmaterials von Cadogan, die notwendigen Studien. Wenn in der Folge der Versuch unternommen wird, das soziale Gefüge der Mbyá-Gemeinschaft zu beschreiben, dann wird das mit Vokabeln geschehen, die von den Mbyá zum größten Teil abgelehnt würden, da sie auch nicht in Ansätzen der ihrer eigenen Kultur entsprechenden Symbolik gerecht werden.

Die Mbyá leben in relativ kleinen sozialen Einheiten, die meistens aus weniger als zehn Kleinfamilien bestehen und nur in sehr seltenen Fällen die Zahl von zwanzig Familien übersteigen. Wenn allerdings heute die Tendenz besteht, daß sich solche von der Zahl her schwache Gruppen auflösen und größeren anschließen, so beruht dies auf der kontinuierlichen, von außen bedingten Einengung des Siedlungsraumes. In der Folge ziehen sich einzelne oder mehrere Familien in Gebiete zurück, wo möglicherweise Gemeinschaftsland rechtlich für sie abgesichert werden konnte, was dann zu größeren Agglomerationen führt. Diese Entwicklung befindet sich jedoch erst in einem Anfangsstadium, und noch heute leben die Mbyá in Ostparaguay vorwiegend in über weite Distanzen verstreuten kleinen Gruppen. Die Familien in diesen Einheiten können, müssen aber nicht, mehrheitlich untereinander verwandtschaftlich verbunden sein, so daß sich die von Susnik eingeführten «linajes» nicht als bindende Elemente für eine Definition der Mbyá-Gemeinschaft verwenden lassen.

Die Mbyá sind als Familien und als Gruppe im ökonomischen Bereich selten fest ortsgebunden. Der Brandrodungsfeldbau mit den alle drei bis vier Jahre wechselnden Feldern erlaubt einen Semi-Nomadismus innerhalb eines weiteren Perimeters. Außerdem sind – oder waren es wenigstens bis vor einigen Jahren – die Jagd, der Fischfang und das Sammeln von wilden Früchten, Kräutern und Honig von so großer Wichtigkeit, daß der «Sitz des Herdes» oft in Areale verlegt wird, in denen gerade die jahreszeitlich bedingte Jagd oder Sammeltätigkeit gute Erfolge versprachen. Da an diesen provisorischen Siedlungsplätzen oft auch kleine Felder angelegt und besät werden, ziehen die Mbyá in der Erntezeit zuerst dahin, wo gerade der Mais reif ist, dann dorthin, wo Bohnen konsumiert werden können usw. In neuerer Zeit wird in diesen Zyklus auch häufig befristete Lohnarbeit bei einem Patron mit einbezogen, das heißt, daß die kleine Gruppe während einiger Zeit bei diesem weilt, die Männer für wenig Geld arbeiten, sich Zivilisationsgüter erstehen und dann erst mit ihren Angehörigen weiterziehen.

Obwohl diese «Wirtschaftsform» nicht unbedingt für alle Gemeinschaften die Regel sein muß, zeigt sich doch, daß die Mobilität der Mbyá auch von der aneignenden Tätigkeit her bedingt ist und von ihnen selbst als wirkliche, ursprüngliche Lebensform betrachtet wird, die zu ihrem Sein gehört.

Beständigere Niederlassungen entstehen und bestehen fast ausschließlich um die wenigen Kaziken herum, die als politische Zentren von Bedeutung sind. Damit wird auch schon klar, daß nicht ökonomische Gründe für eine feste Ansiedlung maßgebend sind – etwa die Möglichkeit, bessere Häuser zu bauen, größere Felder anzulegen usw. – sondern politische Motive.

Noch ausgeprägter zeigt sich die Mobilität bei jungen unverheirateten Mbyá, die fast permanent von einer Gruppe zur andern überwechseln und, von den älteren mehr oder weniger geduldet, das Gastrecht anderer, meist verwandter, Familien in Anspruch nehmen. Vielfach werden diese jungen Leute sogleich in den Arbeitsprozeß eingegliedert, Frauen im Haus und auf den Feldern, Männer bei Rodungen, auf der Jagd und öfters auch in die Taglohnarbeit bei paraguayischen Patrones.

Inwieweit die heute feststellbare Mobilität der Mbyá eine Reaktion und Anpassung an koloniale Verfolgung und Unterdrückung ist, wird kaum feststellbar sein. Allerdings kann gesagt werden, daß die Ausbreitung der intensiven Landwirtschaft in die Waldregionen Ostparaguays in den vergangenen zwanzig Jahren erheblich dazu beigetragen hat, daß die Mbyá, besonders aber die jungen alleinstehenden Männer, vermehrt der Taglohnarbeit nachgehen und in gewissen Gebieten ausschließlich für ihre verschiedenen Patrones arbeiten.

Folge, wenn nicht gar Zweck der sozialen Mobilität zwischen den Gruppen sind intensive und ausgedehnte Kontakte unter den Mbyá, die es ihnen ermöglichen, soziale und politische Begebenheiten in anderen Gruppen zu kommentieren und zu interpretieren. Die Signifikanz eines gut funktionierenden Kommunikationsnetzes leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß die einzelnen Gruppen dreißig oder mehr Kilometer voneinander entfernt leben können und sich allein in Paraguay auf ein Gebiet verteilen, das mehrfach die Fläche der Schweiz bedeckt.

Bedingt durch die Aufsplitterung der Mbyá in kleine soziale Einheiten auf einem großen Siedlungsraum, kommt auch der Führungsstruktur dieser Ethnie eine erhebliche Bedeutung zu. Die Mbyá sind bekannt für eine außerordentlich straffe politische Führung, die nach ihrer eigenen Idealvorstellung in einem einzigen Kaziken zentralisiert sein sollte, wie das nach Überlieferung in der Vergangenheit auch der Fall war.

Die heutige politische Struktur der Mbyá läßt sich definieren als eine Aufgliederung ihres Siedlungsgebietes in verschiedene «cacicazgos», von denen jede mehrere kleine Gruppen umfaßt. Die einzelnen Zonen sind konzentriert auf einen einzigen Kaziken.

Die nördlichen, zwischen den Flüssen Apa und Jejui angesiedelten Mbyá, heute aufgeteilt in Takuarita, Kapitivo, Cora'i, Azotey, Takuatĩ, Itaverã und San Vicente, unterstanden früher dem Kaziken Paulino Garcette, bis dieser im Jahre 1947 mit einem Teil seiner engsten Verwandten zu Fuß nach Argentinien auswanderte. Häuptling ad interim und als *yvyra'i ja* (Besitzer des kleinen Stabes), von ihm selbst ernannt, wurde Frederico Cañete mit Sitz in Itaverã. Als Paulino aus Argentinien zurückkam und sich im heutigen Takuarita niederließ – einem Gebiet, das ehemals die Itatin, später die Mbaya kontrollierten – weigerte sich Cañete, die Führung an ihn zurückzugeben, so daß nun zwei Einflußzonen entstanden, deren Grenze der Fluß Ypane wurde. Mit dem Tode Garcettes blieb die Führung Cañetes in seinem Machtbereich bestehen, während die Region nördlich des Ypane wiederum in zwei Zonen aufgeteilt wurde. Die nördliche wird gegenwärtig vom Neffen Paulinos, Alberto Garcette, und die südliche von Raymundo Arce kontrolliert. Beide können sich nicht auf eine Nachfolge Garcettes einigen, und beide weigern sich, Cañete als Kaziken anzuerkennen. Die Krisis der politischen Führung unter den Mbyá, die eine immer stärkere Atomisierung der einzelnen Gemeinschaften verursacht, ist hauptsächlich auf die Einwirkung von außen zurückzuführen: auf die Förderung von einzelnen Kaziken durch paraguayische Regierungsinstitutionen, die es den Mbyá verunmöglicht, interne Kompetenzfragen unter sich zu bereinigen. Dazu gibt uns Cadogan ein anschauliches Beispiel:

«Al darme cuenta, allá por 1940, de que los Mbyá se iban anarquizando cada día más por falta de una autoridad central, convoqué a una asamblea en Ka'amirindy (Ca'amindy), lugar situado a unos 15 km. al Sur de Caaguazú, en una propriedad del Señor Carlos C. Chase. Se carneó un animal donado por mi amigo don Juan Angel Benítez, cuyo establecimiento ganadero estaba situado en las cercanías, y terminado el asado, sugerí a la concurrencia la conveniencia de que ellos mismos eligieran un jefe que los representara ante las autoridades nacionales. Después de largas consultas, convinieron en enviar una delegación a consultar con Pablo Vera, de Yro'ysä, Paso Yovái. La delegación regresó al día siguiente, acompañado por Pablo Vera, a quien yo no conocía, y su escolta, y a pedido de la asamblea, le designé jefe de los grupos Mbyá de la zona, en nombre del Patrocinato Nacional de los Indígenas. Pablo Vera resultó ser un excelente orador, diplomático de primer orden y profundo conocedor de las tradiciones ancestrales. Años después de haber sido electo, y reconocida su autoridad desde Encarnación hasta Itakyry, me visitó Alberto Medina, acompañado por su pariente Angelo Garay, pidiéndome gestionara la pensión que le correspondía como veterano y lisiado de la guerra del Chaco. Les llevé a Asunción, se iniciaron las gestiones, y a la vez, Garay obtuvo una tarjeta, por carecer de documentos personales, en la que se rogaba a las autoridades «no molestarle sin causa justificada», por tratarse de un indígena carente de cédula de identidad etc. Al regresar a Paso Yovái convocó a una asemblea a la que comunico que, habiendo Pablo Vera pactado con los jurua – paraguayos – él, Angelo Caray, había ido a Asunción para subsanar esta anomalía. Como prueba, exhibió el kwachia para: papel impreso de que venía munido que le había dado el Presidente de la República nombrándole a él jefe de los Mbyá y defensor de su patrimonio! Así comenzó una guerra sin cuartel que no terminó sino años después con la muerte de Pablo Vera, guerra a raíz de la cual se produjo una ola de «revivalismo» cuyos efectos se sienten hasta el presente dificultando enormemente, a quien no sea «iniciado», la obtención de informes.» (Cadogan, 1971, S. 15–17).

Angelo Garay ist heute noch Kazike und sein Herrschaftsbereich erstreckt sich über das Departement Guaira und den ganzen südlichen Teil Ostparaguays. Weitere Kaziken finden sich in den Siedlungsgebieten von Yhu und Monday.

Was ehemals wahrscheinlich eine zentrale politische Struktur war, ist heute unter dem Druck der nationalen Gesellschaft in einzelne Segmente zerfallen, wobei der Prozeß noch nicht abgeschlossen ist. Im Konkurrenzverhalten der einzelnen Kaziken spielt die Einstellung gegenüber den staatlichen Autoritäten oft maßgeblich mit – wie im Fall von Pablo Vera und Angelo Garay. Das Paktieren mit den *juruá* (den Schnauzbärtigen) zieht sich somit wie ein roter Faden durch die Geschichte der Mbyá seit der Kolonisation, angefangen bei Paragua, der als erster mit den Spaniern kollaborierte (siehe Seite 126), bis hin zu den Auseinandersetzungen in der heutigen Zeit. Es verunmöglicht den Mbyá, sich auf eine aus indianischer Sicht gemeinsame politische Linie einigen zu können.

Die Differenzen zeichnen sich jedoch nicht nur zwischen den Kaziken ab, sondern ebenfalls zwischen Kaziken und den in ihrem politischen Einflußbereich lebenden Familien. Diese verfügen vielfach über eigene Dirigenten niedereren Grades, die entweder vom Kaziken ernannt oder aber bestätigt wurden und ihre Funktion ausschließlich in der Betreuung ihrer Gruppe wahrnehmen. Da diese heute häufig, bedingt durch die Taglohnarbeit, mehr Kontakt

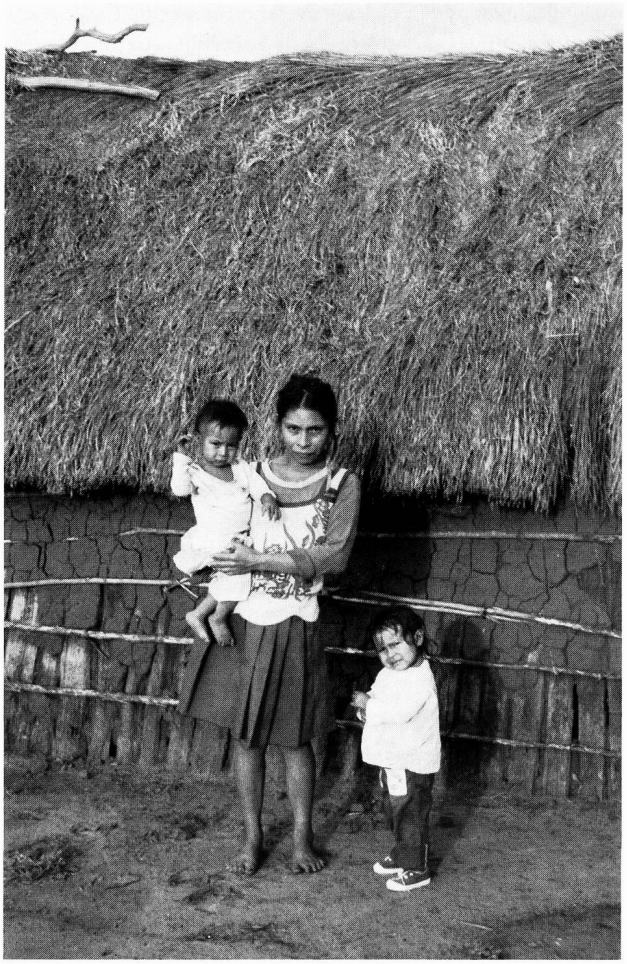


Foto 2: «Hüterin des Herdes» mit ihren Kindern.

mit Paraguayern als mit ihresgleichen aus anderen Regionen haben, entsteht eine Entfremdung gegenüber ihren eigenen Kaziken, die öfters in Konflikte ausartet und die politische Hierarchie noch mehr in Frage stellt.

Es ist nicht zu übersehen, daß sich für die Mbyá in den letzten Jahrzehnten auch eine inhaltliche Veränderung der Führungsstruktur abzeichnete. Von einem Fundament, das die soziale und politische Führung in erster Linie vom Wissen um Religion, Riten und Mythen abhängig machte, von der Kenntnis der Seinskategorien, die durchlaufen werden müssen, um als Mbyá zur Perfektion *(aguyje)* zu gelangen und damit den Eingang ins Land ohne Übel *(mara'eỹ)* zu finden (was eine auf einem langjährigen Lernprozeß beruhende Identifikation mit der eigenen Ethnie voraussetzte), verlagerten sich die Kriterien im Laufe der Zeit immer mehr zu Bereichen, wo dies alles nicht mehr unerläßliche Bedingung war, auch wenn die eigenen kulturellen Werte nicht negiert wurden. Was heute sowohl für die Kaziken als auch für die Führer niedereren Grades im Vordergrund steht, ist die Fähigkeit, den Kontakt zu den Paraguayern und ihren Regierungsstellen soweit aufrechtzuerhalten, daß die Existenz der Gemeinschaften damit gesichert bleibt, ohne grössere Konzessionen eingehen zu müssen. Zu den inakzeptablen Zugeständnissen gehören: die Präsenz von Missionaren, Lehrern, Polizisten und Militärs oder anderen Nichtindianern, die direkten Einfluß auf das gemeinschaftliche Leben nehmen könnten. Im Kontakt mit der nationalen Obrigkeit ist für die Kaziken in den letzten Jahren noch ein neues Element dazugekommen, das immer mehr an Bedeutung zunimmt: die Fähigkeit, über staatliche oder private Institutionen Land für ihre Gemeinschaften zu vermessen und rechtlich abzusichern, um auf diese Weise wenigstens kleine Teile ihres ursprünglichen Siedlungsraumes vor der vordringenden Landspekulation und der mechanisierten Landwirtschaft und Viehzucht zu bewahren.

In der Kolonialzeit wurden die Kaziken fast immer mit Schamanen gleichgesetzt, und ihre Attribute waren – aus der Sicht der Encomenderos und der Jesuiten – Krankenheilung, Magie, Tanz usw., alles zusammengefaßt unter Hexerei, die es auf die eine oder andere Art auszutreiben galt.

In der Tat war die hierarchische politische Gliederung so in eine religiöse Struktur eingebettet, daß es keine Trennung zwischen religiöser und politischer Führung gab. Helfer der Kaziken – oder Schamanen – waren die *yvyra'ija* (Besitzer des kleinen Stabes), die ihren Lernprozeß im Bereich der Gebete und Riten machten und denen während der Initiationszeremonie besondere Bedeutung zukam. Die *yvyra'ija* waren Gehilfen, die sowohl sakrale als auch sozialpolitische Handlungen ausüben mußten. Nicht selten fanden sich unter ihnen Söhne und Schwiegersöhne der Kaziken. Heute wird unter den Mbyá der Initiationsritus nicht mehr durchgeführt, so daß nur noch ältere Männer, wie zum Beispiel der auf Foto 1 abgebildete Kazike Alberto Garcette, das typische, kaum sichtbare Loch in der Unterlippe aufweisen *(tembekua)*, in das der zündholzähnliche Lippenpflock gesteckt wird *(tembeta*. s.Abb. 7). Das Initiationsfest, wodurch die Mbyá erst zu vollwertigen Gemeinschaftsgliedern wurden, gehörte zu den wichtigsten Bräuchen überhaupt. Gerade seine Eliminierung muß beträchtlich zur Säkularisierung des gesellschaftlichen Aufbaus beigetragen haben. Unter anderem zeigt sich dies daran, daß heute in der Umgangssprache als Bezeichnung der Kaziken und ihrer Helfer fast aus-

schließlich spanische Militärgrade verwendet werden – cabo, sargento, coronel usw. – und der Begriff des *yvyra'ija* nur noch auf den kultischen Bereich beschränkt ist.

«Ñande ña-ñe-moichï, ywyra'ija kwe ry o-ñemoichï oka rupi o-ñe-a'ä'i péicha okwapy o-ñoa'ä okwapy one-moichï okwapy. Ha'e va Tupä ra'y kwe ry oñe-moichï, Tupä ra'y kwe ry reko rovái'i o-ñemoichï'i okwapy ywyrai ija kwe'i ry.» (Cadogan, 1971, S. 87).

«Wir machen die Schritte *ñe-moichï,* die Besitzer des kleinen Stabes tanzen im Vorhof des Hauses, sie bücken sich, sich bückend machen sie die Schritte *ñe-moichï.* So tanzen die Söhne der Götter, indem sie die Götter nachahmen, machen sie die Schritte *ñe-moichï,* sich bückend machen die Besitzer des kleinen Stabes die Schritte *ñe-moichï.*»

Neben den *yvyra'ija,* die als Helfer der Kaziken in erster Linie eine Funktion im religiösen Leben haben, gibt es die *avaete,* denen vorwiegend Hilfsfunktionen im politisch-sozialen Bereich zukommen. Die Attribute des *avaete* (des «wirklichen Menschen») sind Stärke, Wildheit, Zorn usw., das heißt Wesenszüge, die es ihm erlauben, innerhalb einer Gemeinschaft gegen Individuen vorzugehen, die sich durch Delikte einer Strafverfolgung aussetzen. Die *avaete* im weltlichen Sinn entsprechen den *avaete* der mythologischen Sphäre (Cadogan, 1959, S. 39/59), und Wortstrukturen wie *ijavaeteha* und *oñemboavaete* (er ist oder er macht sich zum «wirklichen Menschen») berühren Spektren des kontrollierten und unkontrollierten Seins des Bösen *(teko poxy),* des unwirtlichen und durch *avaete* bevölkerten Teils der Natur. Dem *avaete* kommt besonders dann Bedeutung zu, wenn es darum geht, gegen Personen vorzugehen, die sich zur Schädigung anderer der Magie bedient haben.

In der Führungsstruktur der Mbyá ist heute eine klare Machtkonzentration in den Händen des Kaziken feststellbar, die diesen von den ihm unterstehenden sozialen Einheiten abhebt. Die Kaziken sehen ihre Hauptaufgabe in der auf die Mbyá beschränkten politischen Arbeit. Sie können allenfalls Rodungs– und Feldarbeiten durch ihre Helfer oder andere Männer ihrer Gemeinden ausführen lassen und verfügen über die Möglichkeit, kleinere Geldbeträge zu fordern, um ihre politische Tätigkeit verrichten zu können – was allerdings nicht immer kritiklos hingenommen wird.

So betrachten sich die Kaziken in erster Linie als Wahrer der Interessen ihrer Gemeinschaften innerhalb des von ihnen kontrollierten Gebietes, was sie oft in Kontakt mit paraguayischen Regierungsstellen bringt, wo sie ihre Anliegen vortragen. Gerade diese Funktion wird ihnen

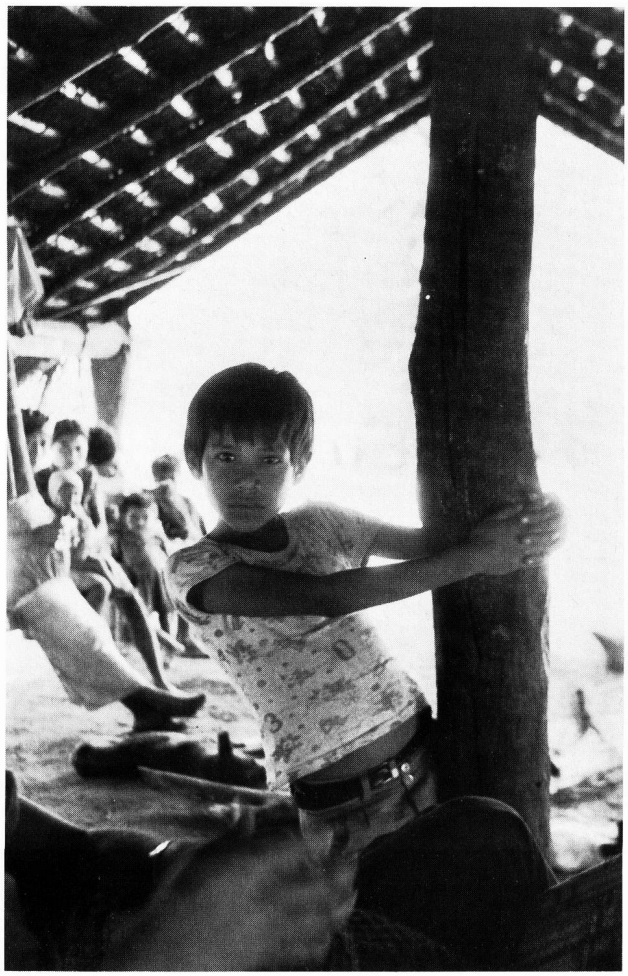


Foto 3: Sohn eines Kaziken der Mbyá.

aber zunehmend erschwert, da kleinere Gruppen mit ihren jeweiligen Führern vermehrt direkte Beziehungen zu Paraguayern haben und nun öfters in eigener Initiative versuchen, ihre Forderungen gegen außen zu vertreten, was die zentralisierte politische Hierarchie schwächt und oft sogar schon in Frage stellt. Im allgemeinen haben aber die Vorsteher kleinerer Mbyá-Einheiten nur sehr beschränkt Gelegenheit, dieselben Privilegien in Anspruch zu nehmen wie die etablierten Kaziken.

Von der Mbyá-Gemeinschaft kann zusammenfassend gesagt werden, daß sie sich kaum auf einen Territorialbezug abstützt, sondern sich vielmehr durch ihre Zugehörigkeit zu einem Kaziken definiert. Dementsprechend sind die kleinen, relativ mobilen Gruppen nur im ökonomischen Bereich autark, nicht aber im sozialen und politischen – ungeachtet der Tatsache, daß der Kazike oft in

einer Entfernung von 50 km oder mehr lebt.
Durch die soziale Mobilität der Mbyá ist die Kommunikation auch über große Strecken gewährleistet, und das Ablösen des Kaziken von den Alltagsarbeiten in seiner Gemeinde, zusammen mit den Hilfeleistungen seiner «cabos» und «sargentos», erlauben es ihm, seine politische Kontrolle auch in einem großen Siedlungsgebiet aufrechtzuerhalten.
Wenn sich heute die Funktion der Kaziken fast ausschließlich auf den politischen Bereich beschränkt, so muß dies als eine Entwicklung betrachtet werden, die sich erst in den letzten Jahrzehnten herausgebildet hat und die mit dem Verschwinden der «Besitzer der schönen Worte» *(ñe'e porã tenonde)*, der religiösen Führer, zusammenhängt.

Anders als die Mbyá leben die Paĩ-Tavyterã nach einem Gemeinschaftsbegriff, der nicht zuerst durch die politische oder religiöse Führung geprägt wird, sondern als Grundlage das Territorium hat, auf dem die Gemeinschaft angesiedelt ist. Dafür haben die Paĩ das Wort *tekoha*, das sich aus *teko* (Sein, Sitte, Gesetz) und dem Suffix *-ha* (Ort des...) herleitet. *Tekoha* ist im Vokabular der Paĩ-Tavyterã ein zentraler Begriff und wird betrachtet als Voraussetzung und Ort, wo sich das Sein der Paĩ *(paĩ reko)* realisieren kann.
Das Sein der Paĩ wiederum wird bestimmt durch verschiedene Kategorien: das «Gute Sein» *(teko porã)* und, gegensätzlich dazu, das «Schlechte Sein» *(teko vai)* und schließlich das «Religiöse Sein» *(teko marangatu)*, das zum «Wirklichen Sein» *(teko katu)* hinführt. Die ganze auf den Seins-Kategorien beruhende Paĩ-Philosophie bezieht sich auf *tekoha*, den Ort, wo die Paĩ die Möglichkeit haben, durch Einordnung und Befolgung der Riten ins Land ohne Übel zu gelangen (Melia/Grünberg, 1976, S. 186ff). Ihr Territorium in Ostparaguay *(paĩ retã)* ist unterteilt in mehr als zwanzig *tekoha*, die alle von *ñande ru*, einem Gott und Kulturheros geschaffen wurden und deshalb göttlichen Ursprungs sind. Sie sind begrenzt durch Flüsse, Berge und andere natürliche, von *ñande ru* gesetzte Linien und Marksteine.
Die wichtigste der bestehenden *tekoha* ist *yvypyte* – eigentlich *yvy mby ete* (das wirkliche Zentrum der Erde) geheißen. *Yvypyte* hat sein Zentrum zwischen den Flüssen Ypane guazú und Ypanemí, umschließt jedoch auch große, heute von Paraguayern besiedelte Gebiete. In dieser *tekoha* liegt der von den Paraguayern Cerro guazú genannte «große Berg», dessen Seelenname *(tupa'ẽrỹ)* nach den Paĩ *jasuka venda karavie guazu* ist. *Jasuka* weist auf das ursprüngliche Prinzip hin, aus dem alles, sogar die Götter, entstanden

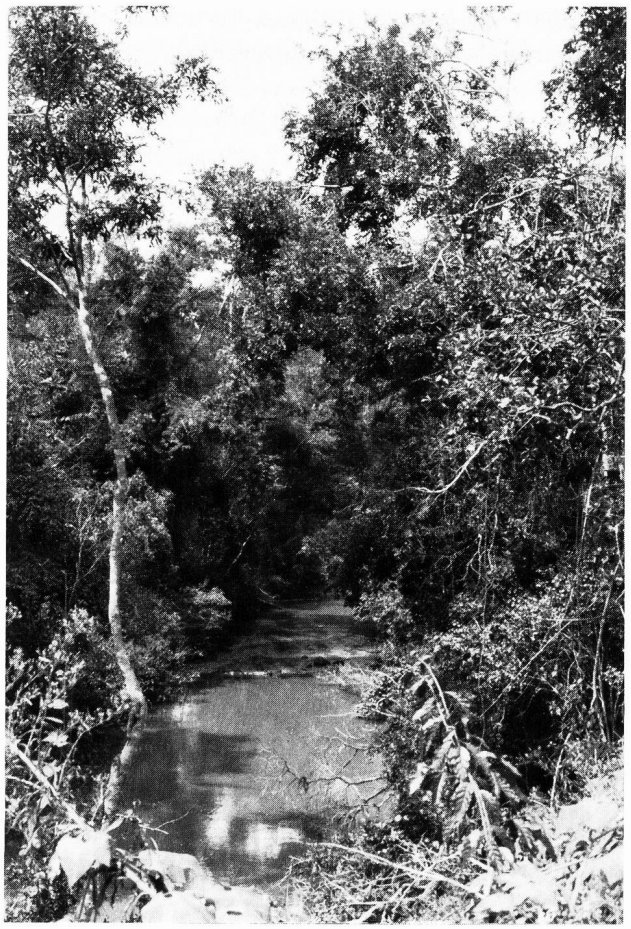


Foto 4: *Paĩ-rekoha*. Der Ort des Seins der Paĩ.

sind, und *jasuka venda* ist der Ort des *jasuka: jasukavy gui ñane ramoĩ jusu papá ojasojavo* (aus dem Jasuka entstand unser großer, ursprünglicher Ahne; Cadogan, 1962, S. 52). *Karavie guazu* ist nach der Mythologie der Paĩ ein Kulturheros und Beauftragter zur Bewachung des «Ortes des *jasuka*».
*Yvypte* ist deshalb nicht nur die zentrale *tekoha*, sondern Zentrum der Erde und der Ort des weltlichen Ursprungs überhaupt.
Weitere *tekoha*, die große mythologische Bedeutung haben, sind *mba'e marangatu* und *pirary*, alle in der Umgebung des Cerro guazú gelegen. Im Perimeter von *mba'e marangatu* liegt der wichtige Ort *ñe'e pyru jeguangypy*, der anscheinend in einem sakralen Bambushain *(takuaju)* verkörpert ist (eb. S. 197). In *mba'e marangatu* und seiner Umgebung sind ebenfalls die Ursprungsorte vieler Kulturpflanzen zu finden.

*Pirary* ist der heilige Name für eine Baumart, aus der die *yvyra'i* – die kleinen Stäbe – gemacht werden. Ein anderer Name für *pirary* ist *xiru*. *Pa'i xiru* wiederum nennt sich ein weiterer Kulturheros der Tavyterã. Auf diese Weise ist praktisch jede *tekoha* der Paĩ in der Mythologie verwurzelt und Teil einer Gesamtheit, deren Zusammenfassung erst ein vollständiges Bild der religiösen Struktur und Geschichte der Ethnie geben könnte.

Da die *tekoha* göttliche Werke sind, ist es begreiflich, daß sie behütet und bewahrt werden müssen – eine Funktion, die dem *tekoha-ruvixa* zukommt. Der *tekoha-ruvixa* ist ein religiöser Führer oder Schamane, der als Wissender dafür verantwortlich ist, daß die oben angeführten Seinskategorien den Individuen seiner Gemeinschaft überhaupt zugänglich werden. Ihm obliegt es deshalb, in seiner *tekoha* jährlich das Maisfest *(avatikyry)* durchzuführen oder wenigstens veranstalten zu lassen und als Priester den Mais zu segnen. Zum *avatikyry* gehört der *mborahei puku* (der lange Gesang), der von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang dauert und die ganze Schöpfungsgeschichte der Erde und der Menschheit wiedergibt. Ein *avatikyry* kann deshalb nur dann abgehalten werden, wenn auch ein *mborahei puku jara,* ein «Besitzer des langen Gesanges» zur Verfügung steht, der als Vorsänger die Zeremonie leitet. Oft ist der *mborahei puku jara* der *tekoha-ruvixa* selbst, es kann aber ebenfalls jemand anders sein. Falls in einer Gemeinschaft keiner mehr den Schöpfungsgesang beherrscht, wird ein Wissender aus einer anderen *tekoha* geholt.

Das wichtigste Fest der Paĩ ist das *mitã pepy,* das nur alle vier bis fünf Jahre stattfindet. Das *mitã pepy* ist die eigentliche Feier zur Initiation der Knaben und findet in einem traditionellen Langhaus, dem *ogajekutu* des *tekoha-ruvixa* statt. Zu einem *mitã pepy* braucht es nebst einem Besitzer des langen Gesanges ebenfalls einen Instruktor, der in einer Vorbereitungsphase die Knaben in ihr Leben als volle Mitglieder der Gemeinschaft einweiht, ihnen Kenntnisse über Religion und Riten vermittelt und sie allgemein auf das *mitã pepy* hin mit dem notwendigen Wissen versieht. Weiter benötigt es einen *mitã kutu hara,* der notwendigerweise ein *tekoha-ruvixa* sein muß und dem es obliegt, in einer Schlußzeremonie den Knaben die Unterlippe zu durchstechen und ihnen das aus einem speziellen Baumharz – bei den Mbyá oft auch aus anderem Material – verfertigte Lippenpflöcklein *(tembeta)* einzusetzen. (Zum *mitã pepy* siehe Melia/Grünberg, 1976, S. 236–241).

Zu den beiden wichtigsten Veranstaltungen, dem *mitã pepy* und dem *avatikyry* kommen weitere, eher profane Feste, die das ganze Jahr hindurch stattfinden können, sich aber besonders während der Reifezeit des Maises in den Monaten Dezember bis Februar häufen.

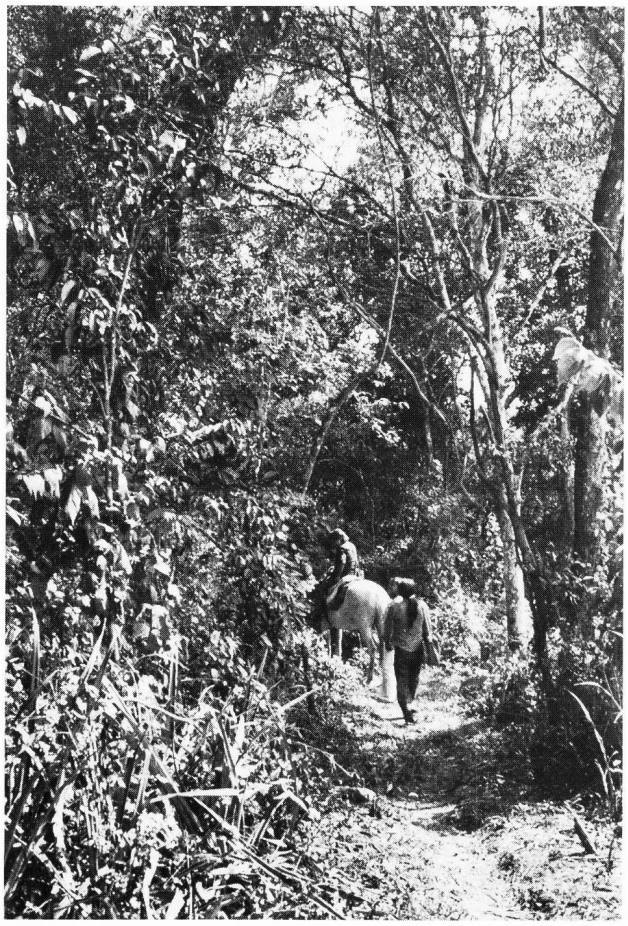


Foto 5: Die Siedlungen der Paĩ-Tavyterã liegen 10–20 km voneinander entfernt.

Außerhalb des Festzyklus' werden Riten, Gesänge und Tänze bei bestimmten Gelegenheiten gebracht, so zum Beispiel anläßlich der Aussaat des Maises und anderer Kulturpflanzen, in Verbindung mit der Jagd, bei Erkrankung von Familienmitgliedern, bei Trockenheit usw. Für all diese Zeremonien verfügt ein *tekoha* in der Regel über eine breite Skala von Wissenden, die in einer Person vereint sein können, oft aber – in Form einer Spezialisierung – auf mehrere Personen verteilt sind. Zu den Wissenden gehören neben dem *mborahei puku jara* und den *mitã kutu hara* ebenfalls die *guahujara* und die *kotyhujara,* die Besitzer der Tänze *guahu* und *kotyhu* sowie – umfassender – die *ñembo'e-*

*jara,* die Besitzer des Gebetes. Zu einer *tekoha* sollte außerdem ein *mitã rexa ha* gehören, «derjenige, der die Kinder sieht». Damit ist eine Person gemeint, die die Fähigkeit besitzt, die Seelennamen der neugeborenen Kinder zu erkennen und damit den Himmelsbereich zu bestimmen, aus dem das Kind, respektive seine Seele, auf die Erde gekommen ist.

Das Spektrum der im religiösen Bereich verhafteten Funktionen innerhalb der *tekoha* zeigt auf der einen Seite die außerordentliche Bedeutung, die dem *tekoha-ruvixa* als dem Bewahrer der traditionellen religiösen Werte zukommt, und weist gleichzeitig darauf hin, daß die *tekoha,* der Ort des Seins, die eigentliche Grundlage bietet, auf der alle diese Werte im Leben des Paĩ realisiert werden können. Die religiöse Führung, das Wissen um die Seins-Kategorien als Ethik und die Religion gehören deshalb innerhalb der Paĩ-Gemeinschaft zu den höchsten Attributen überhaupt, auch wenn heute unter dem Einfluß der nationalen Gesellschaft gewisse Verzerrungen im religiösen und sozialen Bereich auftreten und die Paĩ in vielen *tekoha* Mühe haben, gerade das *mitã pepy* durchzuführen. Aber darauf werden wir später noch zurückkommen.

Bei den Paĩ gibt es eine klare Trennung von religiöser und politischer Führung. Da ein *tekoha-ruvixa,* bedingt durch den von ihm durchlaufenen Lernprozeß und als Behüter des guten und religiösen Seins keine politischen, vor allem jedoch keine Polizeifunktionen übernehmen kann und es zu seinen Eigenschaften gehört, daß er sich nicht erzürnt *(ndaipoxykuaai* – er kann sich nicht erzürnen), stehen ihm die von ihm selbst ernannten *mburuvixa* (die politischen Führer) zur Seite. Wie der Kazike bei den Mbyá, hat der *mburuvixa* viele Aspekte des *avaete,* und im Gegensatz zum *tekoha-ruvixa* weiß er sich zu erzürnen *(ipoxykuaa).* Ihm obliegt die interne soziale und politische Organisation. So ist er dafür verantwortlich, daß notwendige Kollektivarbeiten, wie zum Beispiel das Roden und Bereitstellen von Gemeinschaftsfeldern, durchgeführt werden und daß niemand die Gruppe von außen stört. Er hat die Pflicht, einzugreifen und zu bestrafen, wenn gegen Gesetze der Paĩ verstoßen wird – besonders aber, falls magische Beeinflussung angewendet wird, um soziale Konflikte zu lösen. Im wesentlichen entspricht der *mburuvixa* der Paĩ heute dem Kaziken der Mbyá, aber im Gegensatz zu diesem untersteht der *mburuvixa* in klarer Weise dem religiösen Führer, dem *tekoha-ruvixa,* und kann von ihm im Einvernehmen mit der Gemeinschaft seines Amtes enthoben und ersetzt werden. Der *mburuvixa* wird deshalb oft bezeichnet als *tekoha-ruvixa rembiguai ombopotiva* – der Helfer des *tekoha-ruvixa,* der bestraft – oder wörtlich – reinigt.

Wenn bei den Mbyá der Kazike praktisch unberührbar ist und es kaum Beispiele gibt, daß einer wirklich entmachtet werden konnte, so ist es bei den Paĩ der *tekoha-ruvixa,* der kaum je Gefahr läuft, abgesetzt zu werden. Falls ein *tekoha-ruvixa* seine Gemeinschaft vernachlässigt, die religiösen Pflichten über Jahre nicht mehr erfüllt oder sogar seine Macht dazu mißbraucht, die eigenen Leute zu belästigen und zu terrorisieren, kann es geschehen, daß ein großer Teil der Familien die *tekoha* verlassen und zu einem anderen *tekoha-ruvixa* ziehen. Aber es wird schwerlich gelingen, den eigenen religiösen Führer auszuwechseln.

Dem *tekoha-ruvixa* stehen neben dem *mburuvixa* auch andere Helfer zur Verfügung, die direkte, von ihm übertragene Funktionen im sakralen Bereich übernehmen und – wie bei den Mbyá – unter dem Begriff *yvyra'ija* zusammengefaßt sind. In den meisten Fällen sind dies jüngere Männer, die von ihm angelernt werden und möglicherweise später einmal selbst zu *tekoha-ruvixa* aufrücken können. Diese *yvyra'ija* treten öffentlich kaum auf, da ihre Arbeit fast ausschließlich auf die beiden großen Feste, besonders jedoch auf das *mitã pepy* beschränkt ist.

Auch dem mburuvixa stehen weitere Helfer zur Seite, die meistens von ihm selbst ernannt werden. Wie bei den Mbyá tragen diese heute militärische Ränge. Ihnen kommt gleichermaßen die Aufgabe zu, in der *tekoha* die Ordnung aufrechtzuerhalten, öffentliche Arbeiten zu organisieren sowie Botendienste für den *mburuvixa* auszuführen. Eine Paĩ-Gemeinschaft umfaßt in der Regel zwischen zwanzig und vierzig Familien. *Tekoha* mit weniger als zehn Familien sind sehr selten und können die für den rituellen Bereich notwendigen Personen nicht stellen. Wenn heute einige dieser kleinen Gruppen existieren, so stehen sie meistens in Abhängigkeit zu anderen, größeren *tekoha.* Auch *tekoha,* die mehr als fünfzig oder sogar hundert Familien umfassen, sind rar. Bei diesen zeigt sich die Tendenz zur Aufsplitterung in mehrere Gruppen mit eigenen *tekoha-ruvixa* und *mburuvixa,* so daß gesagt werden kann, daß die soziale und religiöse Dynamik der Paĩ am besten bei den mittelgroßen Gruppen gewährleistet ist.
Im Gegensatz zu den Mbyá sind die Paĩ weniger mobil. Obwohl auch sie über Kommunikationswege zwischen den *tekoha* verfügen, beschränkt sich der gegenseitige Besuch oft auf die Feste, die von weit her und von verschiedenen *tekoha* frequentiert werden und eine Möglichkeit zum Informationsaustausch geben.

Die Ortsgebundenheit der Paĩ zeigt sich häufig daran, daß einzelne *tekoha* von großen Verwandtschaftsgruppen bewohnt sind, die alle denselben (spanischen) Familiennamen tragen. So ist Mba'e marangatu bekannt für die

Foto 6: Paĩ-Tavyterã

Rojas, Tavamboa'e für die Mendozas, Itaguasu, Pikykua und Itajeguaka für die Valiente und so weiter. Diese Sippen, die sonst keine feste, innere Organisationsstruktur aufweisen, bewohnen oft dasselbe Gebiet über mehr als hundert Jahre, wobei der durch den Brandrodungsbau bedingte Ortswechsel der einzelnen Familien sich fast immer auf den Perimeter der *tekoha* beschränkt. Bei den Paĩ gehen die Männer meistens allein auf die Jagd, während bei den Mbyá vielfach die ganze Familie oder sogar die Gruppe mitzieht.
Wechsel einzelner Familien von der einen in die andere *tekoha* sind den Umständen entsprechend selten und gehen meistens auf Konflikte in der Gemeinschaft zurück, die zwischen Nachbarn oder zwischen einzelnen Gemeindemitgliedern und den *mburuvixa* entstehen und in *paje vai* (Schädigung einer Person durch Magie) ausarten können. Um Schlimmeres zu verhüten und um sich einer Bestrafung zu entziehen, bleibt den Betroffenen in solchen Fällen oft nichts anderes übrig, als die eigene *tekoha* zu verlassen und sich einer anderen anzuschließen.

Nach unseren Beobachtungen häufen sich interne Spannungen und paje vai besonders dann, wenn die Gemeinschaft als Ganze in der Krise steckt. So kann zum Beispiel das asoziale Verhalten eines *mburuvixa,* beziehungsweise eines *tekoha-ruvixa* eine allgemeine Verunsicherung bewirken; oder aber die Zuspitzung von Landproblemen oder Krankheitsepidemien können die allgemeine Situation einer Gruppe verschlechtern.

Die Gemeinschaftsstruktur der Chiripá unterscheidet sich wiederum von derjenigen der Paĩ-Tavyterã und der Mbyá. Schon rein vom äußeren Bild her ist bei den Chiripá eine starke Beeinflussung durch die rurale Mestizenbevölkerung festzustellen. Während die Paĩ und die Mbyá den Typus der Streusiedlung bevorzugen und sich oft entlang von Bächen und Flüssen oder in besonders günstigen Waldgebieten niederlassen, ist bei den Chiripá der westliche Dorfcharakter nicht zu verkennen. Sie siedeln vielfach auf recht engem Raum und entlang von befahrbaren Wegen. Wie die Paraguayer tendieren die Chiripá darauf

Foto 7: *Ñande roga* – unser Haus

hin, ein Dorfzentrum zu entwickeln, das vor allem durch zivilisatorische Einrichtungen dominiert wird, wie Schule, «Bolicho» (Laden), Missionsstation, selbst organisierte Polizeistationen (alcaldia) und anderes. Bei den Chiripá ist der Gebrauch von eigenhändig gegrabenen Brunnen häufig, so daß ihre Siedlungen unabhängig vom Vorhandensein von Bächen und Flüssen entstehen können – was für die Paĩ und die Mbyá undenkbar wäre. Die starke Tendenz zur Aufnahme fremder Kulturelemente zeigt sich auch daran, daß die Chiripá oft die traditionelle Subsistenzwirtschaft (Mais, Maniok, Süßkartoffeln, Bohnen usw.) vernachläßigen und Produkte anpflanzen, die auf den örtlichen Märkten gut absetzbar sind, wie zum Beispiel Baumwolle, Tabak und Soja.

Die starke Öffnung gegen außen hat dazu geführt, daß es heute nur noch wenige Chiripá-Siedlungen gibt, die nicht unter dem Einfluß von Missionaren stehen oder sogar Missionsstationen haben, in denen Schulen unterhalten werden. Dies ist ein Entwicklungsprozeß, den die Mbyá nie akzeptieren würden und die Paĩ in dieser Form ebenfalls nicht gutheißen könnten. Am klarsten zeigt sich die Krisis der Chiripá in der Entmachtung der religiösen Führer, die zwar noch existieren jedoch in permanenten Konflikten mit ihren eigenen politischen Führern und mit der Gemeinschaft leben. Die politischen Führer sind bei den Chiripá diejenigen, die im eigentlichen Sinne die Leitlinie der Entwicklung legen und in ziemlich konsequenter Weise eine Paraguayisierung ihres Gemeinschaftslebens und ihrer Kultur befürworten.

Der zunehmende Verlust einer in der Guaraní-Religion fundierten Sozialisation und die damit fehlende Möglichkeit zur ethnischen Identifikation muß als einer der wichtigsten Faktoren betrachtet werden, der die Chiripá verunsichert und Konflikte – besonders zwischen den Generationen – offen zutage treten läßt. Daß die Verschiebung der Akzente zwischen *mburuvixa* (politischer Führer) und *ñande ru* oder *oporaiva* (religiöser Führer, wörtlich: «Unser Vater» und «derjenige, der singt») eine Entwicklung der letzten Jahrzehnte ist, zeigt uns ein Zitat von Franz Müller:

«Der Häuptling repräsentiert den Stamm nur in bürgerlichen Angelegenheiten und besorgt die Ausführung der Urteile des Pa'i, der über die Strafbarkeit oder Schuldlosigkeit der Prozessierten autonom und im summarischen Verfahren entscheidet. Wen der Pa'i als des Todes schuldig bezeichnet, ist vogelfrei.
Der Pa'i hat von niemand gelernt. Er hat sein Wissen und Können direkt vom ñande djára und empfängt von ihm täglich von Fall zu Fall direkte Weisungen. Ñande djára lässt ihn die Ursache der Erkrankungen erkennen; offenbart ihm die Heilmittel für diese und jene Krankheit; entdeckt ihm die Verbrecher und macht ihm die Zauberer im Stamme kund. Er unterrichtet die Stammesangehörigen und ertüchtigt sie in der Ausübung des Kultus und stellt die Verbindung zwischen dem Volke und der anderen Welt und den abgestorbenen Seelen dar. Der Pa'i kann sich nicht irren und kann nichts Böses tun. Vor ihm kann man nichts verbergen.» (Müller, 1934–1935, S. 203–204).

Schon in den Fünfzigerjahren dieses Jahrhunderts scheinen die *oporaiva* im Zuge intensiver Kontakte mit der paraguayischen Landbevölkerung stark an Einfluß verloren zu haben, obwohl sie vermutlich zu dieser Zeit noch über die notwendigen Elemente zur Ausübung ihrer Kulthandlungen verfügten und die in der Chiripá-Religion zentralen Tänze durchführen konnten. Cadogan hat 1952 die Klage eines *oporaiva* von Guajayvi aufgezeichnet, die deutlich die Situation der religiösen Führer zur damaligen Zeit wiedergibt:

«Nosotros los ñanderú de hoy en día roporaí mo'ã mo'ã mba'e reí, sentencia cuya tradución aproximada sería: no realizamos sino esfuerzos esporádicos por cantar, o: los esfuerzos que realizamos por cantar, en su mayoría se frustran. De los dueños de muchas cosas mamoranguá (del Más Allá) no recibimos cantos (inspiración). ¿Cómo podemos cantar? Una mañana amanezco yo en mi hamaca y comienzo a cantar lo que me viene del Más Allá. ¿Qué haces? dice mi mujer. No hay grasa ni sal para la comida. Y debo levantarme, porque estoy con pochy (cólera, maldad), y con pochy no se puede cantar. ¿Cómo podemos cantar, cómo podemos recibir inspiración (arandú rogueno'ã = recoger sabiduría) de los dueños de muchas cosas del Más Allá, si en vez de cantar nosotros los ñanderú debemos cultivar personalmente nuestra chacra para no pasar hambre con nuestras familias, porque ya no se nos respeta (mboeté); debemos trabajar para vestirnos como los paraguayos, porque nuestros mismos paisanos se mofan hasta de los adornos rituales que utilizamos en la danza. En vez de cantar, debemos trabajar para comprar carne, porque Tajasú Járy, el Dueño de los Cerdos Grandes, hace que los tajasú y otros animales no se acerquen a nuestras trampas, por más que dance yo al saber que un paisano ha armado trampas. Ore ramói rekokué ndo-roupity véi ri aé ma = en ninguna manera volveremos a ocupar la situación que ocupaban nuestros abuelos (antepasados).» (Cadogan, 1959 a, S. 70–71).

Als der jesuitische Ethnologe Melia in den Sechzigerjahren Chiripá-Gruppen in Itakyry besuchte, fand er, daß von den sechs *oporaiva,* die er in ihren Häusern antraf, kein einziger mehr mit den notwendigen Kultgegenständen versehen war, um die gewohnten Riten überhaupt noch veranstalten zu können (Melia, 1972, S. 76).

Wie die Mbyá führen die Chiripá heute das Initiationsfest, das *mitã karai,* nicht mehr durch. Meistens weisen auch hier nur noch ältere Männer das kleine Loch in der Unterlippe auf. In bestimmten Gebieten gibt es jedoch immer wieder jüngere Chiripá, welche die Inspiration von oben empfangen und sich durch Monate dauernden Tanz und Gesang in einem Prüfungs- und Reinigungsprozeß zum *pa'i* oder *oporaiva* ausbilden, auch wenn ihr Einfluß später auf die Gemeinschaft nicht sehr groß ist. In der Chiripá-Gruppe von Santa Carolina im Departement San Pedro zum Beispiel leben sechs *oporaiva,* von denen der jüngste knappe dreißig Jahre zählt und im Jahre 1976 erst seinen Reinigungsprozeß abschloß. Trotz der stattlichen Anzahl Wissender ist es der politische Führer, der die Geschicke von Santa Carolina auf eine mehr oder weniger glückliche Art lenkt, und nicht einer der *oporaiva.* Gerade Santa Carolina ist eine Gemeinde, die in den letzten Jahren sehr stark von Konflikten geschüttelt wurde.

Es ist unverkennbar, daß das Vakuum, in dem sich die *oporaiva* der Chiripá befinden, eng mit dem Akkulturationsprozeß zusammenhängt, wie das auch in dem oben zitierten Text zum Ausdruck kommt. Allerdings sollten die Ursprünge dieser Erscheinung nicht allein in der Neuzeit gesucht werden. Der Mythos von Paragua und Guaira scheint aufzuzeigen, daß die Chiripá sehr früh die Tendenz hatten, mit den Spaniern zu paktieren und daß sie besonders zur Zeit der Jesuiten in engem Kontakt mit der paraguayischen Bevölkerung lebten. Sie wurden wahrscheinlich auf eine Art und Weise kolonisiert und missioniert, daß sie heute über weniger Abwehrmechanismen – im Sinne einer ethnischen Selbsteinschätzung und Identifikationsmöglichkeit – verfügen als die Mbyá und die Paĩ. Das kritiklose Aufnehmen fremder Elemente, die grundlegende Strukturen ihrer Kultur berühren, bringt sie in eine Situation, in der die Krise permanent wird.

Die Gemeinschaften der Chiripá – obwohl auf einem viel kleineren Gebiet verstreut als diejenigen der Mbyá – haben weniger Beziehungen untereinander als die beiden anderen Gruppen, und jede Siedlung wird mehr von ihrer nahen paraguayischen Umgebung – Siedlern, lokalen Autoritäten usw. – beeinflußt als vom Erfahrungsaustausch mit Chiripá aus anderen Dörfern. Kontakte zwischen *mburuvixa* und *oporaiva* sind sehr selten und werden

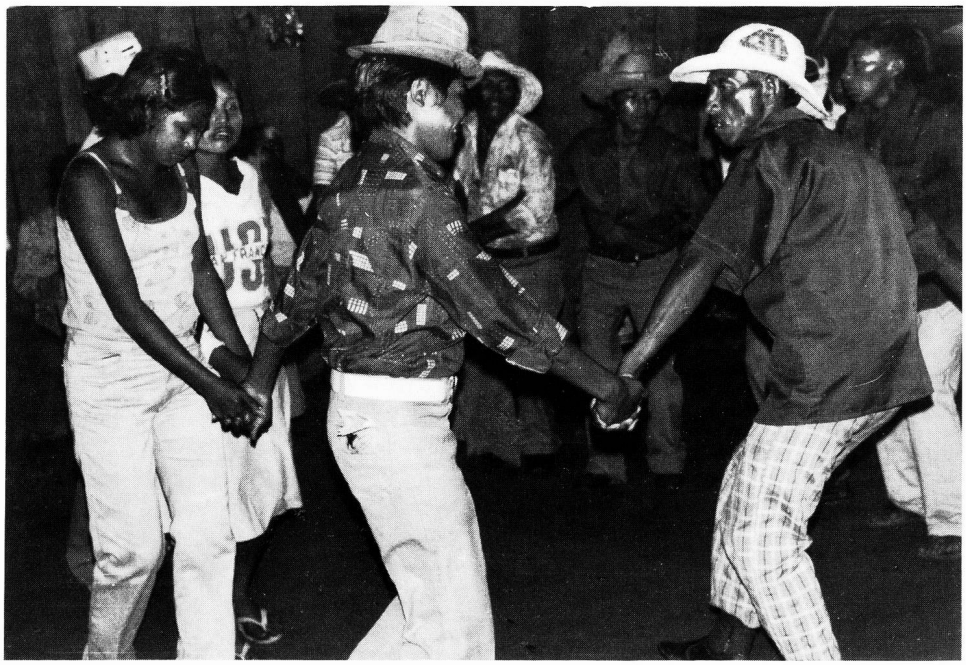


Foto 8: Heute wird bei den Paĩ der *kotyhu* auch gemischt getanzt. Eigentlich sollten jedoch Frauen und Männer getrennte Kreise bilden.

nicht besonders angestrebt. Versammlungen auf Gemeindeebene finden fast ausschließlich statt, um Themen zu besprechen, die nicht mit der eigenen Kultur zusammenhängen. Auch darin unterscheiden sich die Chiripá sehr von den Paĩ und den Mbyá. Die Gemeindeversammlung *(aty)* und die Zusammenkunft von Häuptlingen verschiedener *tekoha (aty guazu)* sind bei den Paĩ wichtige Elemente der Sozialisation und der Kommunikation und werden oft durchgeführt.

Wie die obigen Ausführungen zeigen, sind bei den Paĩ-Tavyterã, den Mbyá und den Chiripa die Situation der religiösen und politischen Führer und ihre Beziehung zueinander maßgebend zur Definition der Guaraní-Gemeinschaft überhaupt. Die Störung dieses Verhältnisses als Reaktion auf die koloniale Unterdrückung führt die Gemeinschaft unweigerlich in eine Krisis, von der sie sich schwer erholen kann. Die grundlegenden Elemente sind bei allen drei Gruppen gleich und zeigen sich daran, daß ursprünglich die religiöse Führung der politischen übergeordnet war, wie das noch heute bei den Tavyterã der Fall ist, die damit ihre Gemeinschaftsstruktur am besten wahren konnten. In den nächsten Kapiteln werden wir sehen, daß es auch die Paĩ sind, die mit dieser Voraussetzung sowohl im religiösen als auch im sozialen Bereich zu einer Reorganisation ihrer Gesellschaftsordnung innerhalb der paraguayischen Realität gekommen sind. Die Mbyá wurden zwar durch die Kolonisation am stärksten politisiert, was sich bis heute in einer außerordentlich kritischen und ablehnenden Haltung gegenüber den *jurua* – den Schnauzbärtigen – äußert. Die heutigen Kaziken halten innerhalb ihrer Gruppen unantastbare Stellungen ein. Die allgemeine Verunsicherung der Chiripá gegenüber dem Staat manifestiert sich im abnehmenden Einfluß der *oporaiva,* in der Verselbständigung der *mburuvixa* und deren Anlehnung ans paraguayische Gesellschaftssystem. Bei den Chiripá kommt eine kritische Haltung fast ausschließlich in der Rhetorik der *oporaiva* zum Ausdruck, die aber auf der Gemeinschaftsebene nicht nachvollzogen wird. Das Selbstverständnis der ethnischen Identifikation ist bei den Chiripá viel weniger ausgeprägt als bei den Paĩ und den Mbyá.

## 2. *Formen der Wirtschaftsorganisation*

Die ökonomische Struktur der Guaraní in Ostparaguay ist eng verbunden mit der Art ihrer Beziehung zum Boden. Die ursprüngliche Bezeichnung für Waldland, Ackerland, aber auch für Erde und «die Erde» im globalen Sinn ist *ñande yvy* und wird nur im einschließenden Bezug gebraucht. Die paraguayische Landbevölkerung bedient sich dieses Begriffs in einem übergeordneten Sinn, *ñande yvy* (unser Land) – wie das auch in der deutschen Sprache der Fall ist – während sie zur Bezeichnung von Ackerland, Parzelle und so weiter die Ausdrücke *ore yvy* oder sogar *xe yvy, xe lote* verwendet. *Ore yvy* bedeutet «unser Land» im ausschließenden Sinn, also «unser», aber nicht «euer Land»; *xe yvy, xe lote* heißt ins Deutsche übersetzt: «mein Land» oder «meine Parzelle». Während man neuerdings unter den Chiripá und den Mbyá in Alltagsgesprächen *ore yvy* oder *xe yvy* hin und wieder hört, ist dies im Sprachgebrauch der Paĩ unmöglich. Für sie existiert bis heute einzig und allein *ñande yvy* (unser Land), wobei das «unser» allumfassend ist und alle Menschen der Erde einschließt. Gemeint ist damit, daß Land Allgemeingut ist und kein Privateigentum sein kann, da es nicht von Menschen, sondern von Göttern erschaffen worden ist. Die Menschen haben das Recht zur Nutzung des Bodens, nicht aber zur Aufteilung und Parzellierung oder zum Kauf und Verkauf. Jegliche Landvermessung *(yvy kytĩ* – schneiden der Erde) und Grenzziehung – auch solche zwischen Nationen – verstößt gegen göttliche Gesetze und zeigt, daß die Menschen im Sein des Irrens *(teko avy)* leben (Grünberg, 1975, S. 31ff). Die Einschließlichkeit, wie sie in *ñande yvy* zum Ausdruck kommt, wird begrenzt, sobald die Erde bearbeitet ist. So ist es bei den Guaraní üblich, von *xe kokue, xe koy* oder *xe kog* (mein Feld) zu sprechen, und falls das Feld nach einigen Jahren brach liegt, ist es immer noch *xe kokuere* (mein brachliegendes Feld).

Mit *xe kokue* und *xe kokuere* wird die individuelle und familiäre Nutznießung des Landes angesprochen, die die Basis der guaranitischen Wirtschaftsform darstellt. *Kokuere* jedoch, die nach einiger Zeit nicht mehr gebraucht werden und mit Unterholz überwachsen, können von den *mburuvixa* an andere Familien zur Nutznießung abgegeben werden. Bei den Paĩ ist es ebenfalls üblich, von *ñande rekoha* (unser Ort des Seins) zu sprechen, wobei nicht ausgeschlossen ist, die Begriffe *ore rekoha* (unser, aber nicht euer Ort des Seins) oder sogar *xe rekoha* (mein Ort des Seins) zu gebrauchen. Die *tekoha* wird somit eingeschränkt auf die Gruppe, die in ihr lebt.

In der praktischen Arbeit und besonders anläßlich der Vermessung und juristischen Absicherung von Land für Guaraní-Gruppen hat sich gezeigt, daß das Konzept der *ñande yvy* bei den Gemeinschaften tief verankert ist. Bei den Paĩ-Tavyterã wurden zu den ersten Versuchen, Landreservationen unter Respektierung der *tekoha* durchzuführen, was ihnen Schutz vor weißen Siedlern hätte bieten sollen, starke Zweifel geäußert, da dies, obwohl zu ihrer eigenen Sicherheit beabsichtigt, dennoch gegen das göttliche Prinzip der *ñande yvy* verstößt.

Völlig ausgeschlossen wäre es gewesen, die Paĩ zu einer Parzellierung ihres besiedelten Territoriums bewegen zu wollen, nachdem einmal die Landvermessungen zur Abgrenzung ihres Landes gegenüber der paraguayischen Landbevölkerung und den Großgrundbesitzern akzeptiert worden waren. Eine Parzellierung und die Zuweisung von Landstücken an jede Familie hätten nicht nur das Gesetz der von *ñande ru* geschaffenen *tekoha* verletzt, sondern gleichzeitig auch die Gemeinschaft und ihre Führungsstruktur beeinträchtigt, was innerhalb der von den Paĩ selbst vorgenommenen Systemkritik außerordentlich gut analysiert wurde.

Die Reaktion der Mbyá auf Landvermessungen ist verschieden. Während die Paĩ trotz ihrer Kritik an der *yvy kytĩ* mit der Absicherung des Landes schließlich eine Basis zur Fortführung und Erhaltung ihres Gemeinschaftslebens sahen, brachten die Mbyá diese in direkte Verbindung mit einer staatlich gesteuerten Reservatspolitik für *ava,* die darauf hinauslaufen sollte, sie zu zivilisieren und als Ethnie zu zerstören. Ihre Befürchtungen waren, daß auf dem einmal vermessenen Boden durch staatliche Intromission Schulen, Missionsstationen und sogar Alcaldias (Polizeistationen) errichtet würden. Es ist unverkennbar, daß die Mbyá wenigstens zu Beginn unseres Programms zur Absicherung von indianischem Kommunalland, eine Fortsetzung oder zumindest eine enge Verwandtschaft zur Politik der Jesuiten und Encomenderos sahen, die darauf abzielte, sie wieder in Pueblos anzusiedeln und zu missionieren. Die Mbyá beobachteten ebenfalls, daß für paraguayische Kleinbauern von staatlicher Seite her Landflächen ausgeschieden und parzelliert wurden, die nun als «Colonias Agrarias» von offiziellen Ministerien verwaltet und kontrolliert werden, was natürlich ihr Vertrauen in Landvermessungen keineswegs stärkte.

Die Beziehung der Chiripá zu ihrem Land ist auch in dieser Hinsicht den ruralen Verhältnissen Paraguays angepaßt oder befindet sich im Prozeß der Assimilierung. Sie sind diejenigen Guaraní, die einer Landabsicherung am wenigsten Zweifel entgegenbringen.

Chiripá-Gemeinschaften haben mit einer Vermessung oft gleichzeitig die Arbeit von Missionaren in ihrem Gebiet akzeptiert, da es vielfach Vertreter verschiedener christlicher Glaubensrichtungen waren, die über ihre Kontakte zu Regierungsstellen die notwendigen Bewilligungen zur Landabsicherung erwirken konnten. Die Vorstellungen der Chiripá bezüglich der Landfrage orientieren sich denn auch vielmehr an denjenigen ihrer «Lehrer» und den in ihrer Nachbarschaft lebenden «Campesinos», als an den Werten ihrer eigenen Kultur, so daß es unter ihnen «Colonias indigenas» gibt, die nach dem Muster der «Colonias Agrarias» aufgebaut sind. Als Beispiel kann hier die Kolonie Santa Isabel (Distrikt San Estanislao, Departement San Pedro) genannt werden (Misión de Amistad, 1977, S. 36–37).
Aber auch in Kolonien, in denen die Aufteilung des Landes in Einzelparzellen nicht durchgeführt wurde, herrscht die Tendenz vor, «Ordnung» in die Aufreihung der Häuser und Felder zu bringen, und die Anarchie der wilden Besiedlung einzuschränken, die Fluß- und Bachläufe, Hügelzüge, Waldlichtungen usw. mit einbezieht.
Die Umstrukturierung der Siedlungsform der Chiripá läuft parallel mit einer Veränderung der Wirtschaftsform.

Bis vor wenigen Jahren beruhte die Guaraní-Ökonomie auf einer mehr oder weniger reinen Subsistenzwirtschaft. Der Brandrodungsfeldbau wurde ergänzt durch die Jagd, den Fischfang und die Sammeltätigkeit und war auf die Eigenversorgung beschränkt. Da das Waldgebiet Ostparaguays reich an Wild und Früchten war und sich der Boden für Landwirtschaft gut eignete, konnte auf diese Weise der Lebensunterhalt relativ leicht bestritten werden. Als weitere Ergänzung kam in den letzten Jahrzehnten die zeitlich beschränkte Taglohnarbeit dazu, die den Guaraní vor allem den Erwerb von Eisenwerkzeugen sowie Kleidern, Nähfaden, Salz und Seife ermöglichte – Zivilisationsgüter, die noch heute von ihnen sehr gefragt sind. Da jedoch die Taglöhnerei (die Changa) fast immer auf die arbeitsintensiven Monate beschränkt war, in welchen die Patrones Arbeitskräfte für Rodungen benötigten – das heißt, gerade auf die Zeit, in der die Indianer ebenfalls ihre Rodungen durchführen und ihre Felder bereitstellen sollten – hatte dies sehr schnell eine negative Rückwirkung auf die eigene Wirtschaft zur Folge, die den in Südamerika sehr verbreiteten Kreislauf von Taglohnarbeit und Unterernährung einleitete. Je mehr ein Guaraní für seinen Patron tätig ist und sich Zivilisationsgüter aneignet, desto weniger Zeit steht ihm zur Verfügung, auf seinen Feldern zu arbeiten. Da die Changa dem Arbeitenden zwar momentan ein Überleben ermöglicht, aber die Anhäufung von Ersparnissen nicht zuläßt, entstehen die nahrungsarmen Engpässe in den Monaten Oktober bis Februar. Das System der Abhängigkeit gegenüber den Patrones wurde und wird auch heute noch untermauert durch eine nicht endende Verschuldung der «Changadores» gegenüber ihren Arbeitgebern, aus der sich Indianer nur sehr schwer befreien können.
Im sprachlichen Gebrauch machen die Guaraní häufig die Unterscheidung zwischen der Arbeit für einen Patron und derjenigen für die eigene Subsistenz. Erstere wird gleichgesetzt mit dem übergeordneten, substanzlosen Begriff *tembiapo,* was ungefähr dem entspricht, was wir heute in der westlichen Gesellschaft unter Arbeit verstehen. Für die Guaraní ist damit der direkte Bezug zur Lohnarbeit gegeben. Im Hinblick auf die in ihrer Gemeinschaft geleisteten Arbeiten – Hausarbeit, Feldarbeit, Jagd, Sammeltätigkeit – existiert ein solcher verallgemeinernder Ausdruck nicht. Eine Tätigkeit wird immer auf den Gegenstand oder eine bestimmte Situation hin formuliert, zum Beispiel *ajapo xe roga rã* (ich mache mein «zukünftiges» Haus) oder *ahata xe kokuepe añoty hangua avati* (ich gehe auf mein Feld, um Mais zu säen). «Arbeit» als solche besteht nicht, und «Tätigkeit» ist im sozialen und religiösen Bereich verankert, so daß der Übergang von Vergnügen und produktiver Beschäftigung fließend ist und eine Einheit darstellt.
In diesem Sinn ist es von Interesse, daß die Beziehung der Guaraní zu Gegenständen kaum je abstrahiert wird. Dies zeigt sich in der Art und Weise, wie in ihrem gesellschaftlichen System Geld gehandhabt und in den sozio-ökonomischen Bereich integriert wird. Da sich in der traditionellen Wirtschaftsordnung der Tausch auf der Ebene reziproker Verhaltensweisen abspielt, hat Geld als übergeordneter, abstrakter und allgemein gültiger Tauschwert nach ihren Vorstellungen keinen Sinn. Die Weigerung, das Geld in ihr System einfließen zu lassen, zeigt sich in der Ablehnung, Gebrauchswerte als Waren zu betrachten, zum Beispiel Land zu kaufen oder zu verkaufen. Hart kritisiert wird ein Paĩ auch, wenn er Maniok oder Mais an einen Nachbar verkaufen anstatt «schenken» will.
Im Kontakt mit der nationalen Gesellschaft zeigt sich dies dadurch, daß die Guaraní fast immer versuchen, Zivilisationsgüter direkt – im Reziprozitätsverfahren – zu erwerben und nicht über den Umweg mit Geld. *Ahata ahexa hangua xe ao repy rã* kann auf folgende Weise übersetzt werden: Ich gehe, um den Wert meines zukünftigen Kleides zu sehen (zu erwerben). Im übertragenen Sinn heißt das: Ich werde so lange für Geld arbeiten, bis ich mir ein Kleid erstehen kann. Wichtig ist für die Guaraní der direkte Bezug von Arbeit und Gebrauchsgegenstand. Es ist bezeichnend, daß sie in ihrem Denken vom Bedarfs-

Foto 9: Brandrodungsfeld der Paĩ mit Mais, Maniok und Süßkartoffeln.

prinzip ausgehen und Arbeit nicht im Hinblick auf die Anhäufung von abstrakten Mitteln sehen. Im täglichen Leben und besonders im Umgang mit den Patrones schafft diese Haltung den Guaraní zusätzliche Probleme und leistet einem latent ohnehin vorhandenen Rassismus Vorschub. Ein Guaraní wird sich häufig bei einem Patron nur so lange verpflichten, bis das Produkt «abverdient» ist, das zu erstehen er sich vorgenommen hat. Falls er nicht durch Verschuldung dazu gezwungen ist, wird er kaum je über lange Zeit für fremde Meister tätig sein, nur um Geld zu verdienen. Daraus erwächst sehr schnell das Vorurteil, daß der *ava* unzuverlässig und faul ist und von Natur aus nicht arbeiten will, wobei für den Patron Arbeit natürlich gleichbedeutend ist mit Lohnarbeit. Der Grund für diese Verhaltensweise besteht jedoch darin, daß der Guaraní – bis vor kurzer Zeit jedenfalls – noch voll in seiner Subsistenzwirtschaft mit den ihr eigenen Tauschformen verhaftet war und die Abstrahierung von Werten in übergeordnete Strukturen, wie sie in Geld und «Arbeit» verlangt werden, nicht in seinem Denken und seinem Begriffssystem verankert war. Dies zeigt sich ebenfalls daran, dass die Indianer keine eigene Bezeichnung für Geld geschaffen haben und höchstens von *pira pire* (Fischschuppen) sprechen. Der Ausdruck *tepy*, der wörtlich mit Wert übersetzt werden könnte, kommt nur in Verbindung mit Substantiven vor, als Wert eines Gegenstandes, wie eben *ao repy* (Wert eines Kleides), *juky repy* (Wert von Salz) und so weiter. Bis zu einem gewissen Grad haben es die Guaraní bis heute fertiggebracht, den Geldverkehr innerhalb ihrer Gemeinschaften nicht aufkommen zu lassen und ihn auf den Warenaustausch mit Paraguayern zu beschränken. Auch hier sind jedoch graduelle Unterschiede bei den drei Gruppen zu vermerken. Während die Paĩ-Tavyterã nach wie vor sehr gezielt und bewußt die Geldzirkulation in den *tekoha* zu verhindern suchen und ihnen das auch gelingt, haben die Mbyá und besonders die Chiripá mehr Mühe, in diesem Bereich zu einer klaren Haltung zu kommen.

Wenn wir in der Folge von ökonomischen Strukturen der Guaraní sprechen, so beziehen wir uns ausschließlich auf die Subsistenzwirtschaft und die aus ihr hervorgegangenen Mechanismen im Güterverkehr.

Die Wirtschaftsform der Guaraní setzt keine koordinierenden Zentralinstanzen voraus. Die Rodungsarbeiten, das Reinigen der Felder, die Jagd und die Sammeltätigkeit – sämtliche Arbeiten können von einer Kern- oder Großfamilie geleistet werden, und die einzige gesellschaftlich

Foto 10: Paĩ kommen von den Feldern zurück. Arbeit ist immer auch ein sozialer Anlaß.

bedingte Koordination ist die sich ergänzende Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau. Zu den Aufgaben des Mannes zählen das Roden und Abbrennen des Waldes, die Jagd mit Fallen, Bogen und Pfeil (heute auch mit Gewehr und Schrotflinte), der Fischfang und der Hausbau. Zum traditionellen Bereich der Frau gehören die Aussaat, das Pflegen der Felder, die Ernte und alles, was mit dem Haushalt zu tun hat. Kinder werden meistens sehr früh in den alltäglichen Arbeitsprozeß eingegliedert, wobei die Knaben schon im vorpubertären Alter mehr durch den Vater auf das spätere Leben vorbereitet werden und die Mädchen durch die Mutter. Bis zu dieser geschlechtsspezifischen Trennung ist Kindererziehung fast ausschließlich Sache der Frau.

Durch den Kontakt mit den Spaniern und besonders seit der Expansion der modernen Landwirtschaft in diesem Jahrhundert haben sich in der traditionellen Arbeitsteilung erhebliche Verschiebungen und auch Erweiterungen ergeben. Mit der abnehmenden Jagd hat besonders die Kleintierzucht immer mehr an Bedeutung zugenommen. Hühner und Schweine gehören heute zum festen Bestand der Subsistenzwirtschaft. In den letzten Jahren sind in einigen Kolonien sogar Schafe, Ziegen und Kühe dazugekommen. Kleintiere werden meistens von den Frauen, Großvieh von den Männern versorgt.

In der Feldarbeit ist eindeutig eine Verdrängung der Frau festzustellen. Die Aussaat, die übrigens an viele Riten und Gebetsgesänge gebunden ist und im Gemeinschaftsleben große Bedeutung hat, ist heute fast ausschließlich eine Männerangelegenheit und wird (wenigstens bei den Paĩ und den Chiripá) vorzugsweise mit den im ruralen Bereich weit verbreiteten Handsämaschinen – eine Art Schere, die beim Auf- und Zuklappen einzelne Körner fallen lässt – durchgeführt. Der Pflanzstab *(sarakua)* findet nur mehr selten Verwendung, ist er doch ein Arbeitsinstrument, das beinahe ausnahmslos von Frauen gebraucht werden durfte. Der heilige weiße Mais *(avati morotĩ)* der Paĩ wird in einigen *tekoha* noch heute nur mit diesem Gerät gesät.

Wenn auch die Arbeit im Feldbau neuerdings zu einem großen Teil von Männern geleistet wird, hat doch die Frau im subsistenziellen Bereich weiterhin das Verfügungsrecht. Sie ist es, die Mais, Maniok, Bohnen und anderes von den Feldern holt und entweder für die eigene Familie zubereitet oder aber innerhalb eines Zirkulationsprozesses mit andern Frauen tauscht. Ganz in den Händen der Männer sind jedoch jene Felder, deren Produkte in erster

Linie für den Verkauf auf den örtlichen Märkten bestimmt sind. Dies ist allerdings eine Entwicklung der letzten zehn Jahre. Dabei handelt es sich um neu eingeführte, im traditionellen Subsistenzbereich nicht verhaftete Kulturpflanzen wie Reis, Baumwolle, Soja und andere. Diese Felder werden von Männern vorbereitet und betreut, und sie sind es auch, welche die Ernte veräußern und den Erlös wiederum in Zivilisationsprodukte umsetzen. Bei der vermehrten Übernahme landwirtschaftlicher Arbeit durch den Mann spielen technische Erneuerungen eine große Rolle. Da zudem vorwiegend die Männer den Kontakt mit der Aussenwelt pflegen und kontrollieren und gerade im Wirtschaftsbereich eine Anpassung an die Verhältnisse der Campesinos stattfindet, ist es unvermeidlich, daß in den Guaraní-Gemeinschaften gewisse Verhaltensweisen eines in Südamerika weitverbreiteten «machismo» Einzug halten und Veränderungen der Beziehungen zwischen den Geschlechtern bewirken.

Es darf angenommen werden, daß in früheren Zeiten der Frau im Wirtschaftsablauf eine außerordentlich große Bedeutung zukam, was heute nicht mehr festgestellt werden kann. Zieht man außerdem in Betracht, daß ein großer Teil der Rituale mit der Landwirtschaft und besonders mit dem Maisanbau in Verbindung steht, wird erst richtig klar, daß es in großen Teilen der Arbeitsbereich der Frauen war, der auf kultureller Ebene dominierte.

Da von den natürlichen Bedingungen her eine gesellschaftliche Kooperation im Produktionsprozess nicht Voraussetzung ist, sind Erklärungen zum Bestehen von Nachbarschaftshilfe und Arbeitsgruppen mehr auf der zwischenmenschlichen Ebene und besonders innerhalb der bestehenden sozialen Stratifikation zu suchen. Es gibt denn auch Bereiche in der traditionellen Wirtschaft, die besonders geeignet sind, eine minimale Koordination vorzunehmen. Dazu gehört zuerst einmal die Rodungsarbeit, die fast immer von einer Männergruppe getätigt wird. Auch auf die Jagd geht selten ein Mann allein. Auf der andern Seite haben die Frauen ebenfalls informelle Mechanismen, um ihre Arbeit im Haus und auf den Feldern in Gruppen auszuführen, so daß das soziale Beisammensein auch bei der Ausführung der Arbeit natürlich ist und zum Alltagsleben gehört.

In dem im vorigen Abschnitt zitierten Text des Chiripá-Häuptlings haben wir gesehen, daß bei dieser ethnischen Gruppe die *ñande ru* sich zum Teil von der Landwirtschaftsarbeit fernhalten konnten. Begründet wurde dies mit der Tatsache, daß die *oporaiva* sich, unbelastet von Alltagsdingen, der Inspiration, den Gebeten und Gesängen widmen konnten. Die politischen Führer hatten die Verantwortung, daß die Felder der *oporaiva* vorbereitet und instandgehalten wurden. Dies geschieht zum Teil heute noch, und in Dörfern, wo durch Desintegration die sozialen Konflikte einen Grad erreicht haben, daß die Hilfe für die religiösen Führer gefährdet ist, sind sie es selbst, die durch permanente Kritik darauf hinarbeiten, die Unterstützung der Gemeinschaft wieder zu erlangen. Dabei hängt es jedoch fast ausschließlich von der Haltung des *mburuvixa* ab, ob sie geleistet wird oder nicht, da er allein imstande ist, Gemeindeversammlungen einzuberufen und die Männer zur Gruppenarbeit anzuhalten. Viele Chiripá befinden sich heute jedoch in einer Situation, die jeden Tag krasser durch die von außen einwirkenden Agrarmärkte beeinflußt wird und die sowohl indianische als auch nichtindianische Campesinos dazu führt, die Subsistenzwirtschaft als zweitrangig einzustufen und nach und nach durch eine reine «cash-crop»-Ökonomie zu ersetzen. Ein großer Teil der Chiripá ist schon dazu übergegangen, Maniok und Mais nur noch in verschwindend kleinen Mengen anzupflanzen und dafür Baumwolle, Soja, Tabak oder andere Landwirtschaftserzeugnisse zu ziehen, die auf den lokalen Märkten leicht abzusetzen sind. Dementsprechend zielen die Versuche zur Schaffung von Agrarorganisationen ebenfalls auf eine von außen hereingebrachte Produktions- und Vermarktungskooperation hin, wie sie oft von Campesinos praktiziert wird. Damit kommen die Chiripá mehr und mehr von ihren traditionellen Kooperationsmethoden weg, die eben auch die Unterstützung der *oporaiva* beinhaltet haben. Sie akzeptieren überdies bedenkenlos kleine Landwirtschaftskredite, die ihnen von Patrones oder Zwischenhändlern angeboten werden und die sie dazu verpflichten, vermarktbare Produkte anzupflanzen und dann dem Kreditgeber zu verkaufen, wobei ähnliche Verschuldungsabhängigkeiten entstehen wie bei der Changa.

Daß bei dieser Art wirtschaftlicher Entwicklung nicht nur das gesamte Sozialgefüge empfindlich gestört wird und traditionelle Kooperationsformen rasch verschwinden, sondern auch die Ernährungsbasis sinkt, braucht wohl nicht besonders betont zu werden. Fehlende Maniok-, Mais- und Bohnenfelder gehören denn auch zum äußeren Bild der Chiripá-Gruppen, die sich den «cash-crops» in großem Ausmaße verschrieben haben, so daß Nahrungsmittelknappheit und mangelnder Erlös die Männer wiederum zur Changa zwingt.

In Chiripá-Gemeinden ist heute allgemein ein starker Rückgang des reziprozitären – auf gegenseitiger Verpflichtung beruhenden – Tausches festzustellen. Die Möglichkeiten zur wechselseitigen Hilfe werden eingeschränkt durch die Tatsache, daß die wenigen Produkte, die für den

Markt bestimmt sind, gar nicht in die Nachbarschaftshilfe eingehen können, da sie nicht konsumierbar sind, andererseits aber ein großer Mangel an Subsistenzprodukten besteht. Der Geldumlauf erfaßt deshalb bei den Chiripá heute öfters Bereiche, die früher dem reziproken Tausch vorbehalten waren.

Wenn ehemals die *oporaiva* und die *mburuvixa* die Hilfe der Gemeinschaft in Anspruch nehmen konnten, um ihre Felder zu bestellen – die dann meistens auch größer waren als diejenigen der übrigen Familien – so war daran die Verpflichtung gebunden, daß eben diese Häuptlinge Gemeindegliedern oder Neuansiedlern Nahrungsmittel zur Verfügung stellten, wenn dies die Situation verlangte. Auf ähnliche Weise gaben alle Familien mit reichlicherem Ertrag im gegenseitigen Tausch Produkte an Bedürftige ab. Erfolgreiche Jäger verteilten ihre Beute in der Gemeinde, wobei es Brauch war, den *mburuvixa* und den *oporaiva* zuerst zu beehren. Dieses informelle Netz des gegenseitigen Tausches kann unter den Bedingungen einer marktorientierten Wirtschaftsweise nur noch beschränkt funktionieren, da sich ihm das Geld und die Marktprodukte zum vornherein entziehen.

Oft muß festgestellt werden, daß in Chiripá-Gemeinschaften gerade *mburuvixa* dazu übergehen, sich als kleine Zwischenhändler einzuschalten und so eine Kontrollinstanz zwischen ihren Gemeinden und der Außenwelt schaffen. Diese Versuche laufen meistens unter dem Vorwand der *mburuvixa,* die Gruppe von paraguayischen Zwischenhändlern unabhängiger zu machen. Auch wenn so der Einfluss von außen etwas eingedämmt werden kann, setzen sich solche politische Führer unweigerlich der Kritik ihrer eigenen Leute aus, da sie nicht vermeiden können, dieselben «marktwirtschaftlichen Kriterien» anzuwenden wie andere Händler auch und nicht mehr die gegenseitige Hilfe ihr Handeln bestimmt.

Bezüglich der wirtschaftlichen Organisation unterscheiden sich die Mbyá beträchtlich von den Chiripá. Der Brandrodungsfeldbau bildet auch bei ihnen die Grundlage, obwohl die Jagd, falls es die Umstände erlauben, heute noch viel intensiver betrieben wird als bei den Chi-

Foto 11: Reis wird gedroschen. Trockenreis bildet heute, neben Maniok, Mais und anderen traditionellen Kulturpflanzen, einen wichtigen Bestandteil in der Landwirtschaft der Paĩ.

ripá. Die meisten Mbyá-Gemeinden versuchen mit allen Mitteln, ihre traditionelle Wirtschaftsform aufrechtzuerhalten, was sich namentlich am Konsumverhalten zeigt. So ist es bei ihnen vielerorts bis heute verpönt, das Essen mit Salz zu würzen oder Kuhfleisch zu genießen. Beide gehören zu den althergebrachten Prestigenahrungsmitteln der paraguayischen «Peones» auf den Estancias, und ein Peon spricht ebenso abschätzig vom Fleisch gejagter Tiere *(ava rembiu)* wie er von den *ava* (den Indianern) selbst spricht. Er würde sich nie herablassen, das Fleisch eines Gürteltieres oder eines Tapirs zu genießen.

Auch die Sammeltätigkeit spielt bei den Mbyá eine viel größere Rolle als bei den Chiripá, so daß allgemein gesagt werden kann, daß die Mbyá in ihrer Wirtschaftsform konservativer sind. Die Unterscheidung zeigt sich aber noch stärker auf der Ebene der von oben orientierten und geführten Gruppenarbeit. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die Mbyá unter einer politischen Führung straff organisiert sind. Dazu gehört ebenfalls, daß den Kaziken meistens eine Schar junger, meist unverheirateter Männer zur Verfügung steht, denen Botendienste sowie Kontroll- und Polizeifunktionen übertragen werden. Diese absolvieren nach der Definition der Mbyá einen internen Militärdienst, der damit begründet wird, daß die heranwachsenden Jünglinge so einen Ersatz für die obligatorische Militärpflicht des Staates leisten und somit Anrecht auf einen Ausweis hätten.

Der Arbeitseinsatz dieser Männer, das können, je nach Größe der Gemeinschaft, bis zu 10 oder 15 sein, wird teils vom Kaziken für sich selbst in Anspruch genommen, wenn es darum geht, seine Felder vorzubereiten, kann aber auch anderen Familien zur Verfügung stehen. Es werden von ihnen zum Beispiel die Rodungsarbeiten für Neuansiedler, alte Leute oder Familien erledigt, die wegen Krankheit nicht arbeiten können.

Da die Kaziken oft über Wochen oder sogar Monate abwesend sind, um politische Kontakte zu ihresgleichen zu pflegen, beanspruchen sie jedoch diese Jünglinge am meisten. Ein Kazike muß nämlich nicht nur genügend Felder haben, um seine Familie zu ernähren, er hat bei Besuchen von Stammesgenossen, bei Gemeindeversammlungen und öfters bei Festen auch andere Mbyá zu versorgen. Für Sozialfälle der Gemeinde und für Neuansiedler sollte er ebenfalls aufkommen.

Neben der Gruppe von «Soldaten» hat der Kazike die Möglichkeit, bei Bedarf – aber dennoch nicht uneingeschränkt – andere Gemeindeglieder zur Arbeit heranzuziehen.

Das System der von oben geleiteten und organisierten Kooperation der Mbyá wie sie heute besteht, hat seinen Ursprung in einer ausgeprägten Mischsubsistenzwirtschaft mit einer ergänzenden, auf individueller Basis beruhenden Lohnarbeit außerhalb der Gemeinschaften.
Die Changa hat jedoch bei ihnen eine etwas andere Bedeutung als bei den Chiripá. Instabile Situationen auf sozialer und politischer Ebene führen bei den Mbyá sehr oft dazu, daß einzelne Individuen, ganze Familien oder sogar Familiengruppen die Gemeinschaft verlassen und während kurzer oder längerer Zeit bei einem Patron verbleiben, um abzuwarten, wie die Entwicklung verläuft. In Extremfällen kann sich eine Mbyá-Gemeinde ganz auflösen, und alle Familien bis hin zu derjenigen des Kaziken suchen auf längere Zeit bei verschiedenen Patrones um Arbeit und Unterkunft nach. Der stehende Begriff für eine solche Situation ist: *oiko sarambi orerehe* (es besteht Unordnung, Verwirrung in und um uns). *Sarambi* ist der Inbegriff einer sozialen und politischen Unordnung, unabhängig davon, ob sie auf Faktoren zurückgeht, die in oder ausserhalb der Gemeinschaft liegen.
Ursachen der Instabilität stehen oft in Verbindung mit *paje vai* oder auch mit Versuchen kleinerer Gruppen, sich dem Einfluß von entfernt wohnenden Kaziken zu entziehen. In beiden Fällen folgt fast automatisch eine Intervention des zuständigen Kaziken mit seinen «Soldaten»: *ou ojapo hangua sarambi orerehe* (sie kommen, um uns in Unordnung zu bringen, um in uns Unordnung zu machen). Durch die Unordnung erfolgt die Klärung der Lage und eine Läuterung, die wieder die Ordnung herstellt.
In gleicher Weise kann der Druck von Großgrundbesitzern dazu führen, daß sich ganze Gemeinschaften zerstreuen. Da Landeigentümer heute dazu neigen, ihre Besitze von Indianersiedlungen zu «befreien», lassen sie sich die Möglichkeit selten entgehen, eine infolge *sarambi* verlassene Siedlung durch Abholzen der umliegenden Wälder und Zerstören der Häuser und Felder unbewohnbar zu machen.
Die Gründe, weshalb Mbyá-Gemeinden um einiges leichter in Unordnung geraten können als diejenigen der Chiripá und Paĩ-Tavyterã, müssen wenigstens zum Teil auf die Kolonialzeit zurückgeführt werden. Sie dürften zudem darauf hindeuten, wie stark die zentral angesiedelten Mbyá als Monteses unter den periodischen «rancheadas» in der Kolonialzeit und später unter den Strafexpeditionen der Militärs und der Patrones gelitten haben. Die noch heute bestehende Furcht vor Interventionen gleich welcher Art zeugt davon, daß das sich häufige Zerstreuen und wieder Zusammenfinden als ausgeprägte Form des passiven Widerstandes gesehen werden muß, um so dem

Zugriff der nationalen Gesellschaft zu entgehen. Bedingt durch den beschränkten Siedlungsraum wird es für die Mbyá allerdings immer schwieriger, eine einmal durchgeführte Desintegration wieder rückgängig zu machen. Dies gilt besonders für kleinere Gruppen.

Was nun die wirtschaftliche Struktur der Mbyá betrifft, so ergeben sich auch bei ihnen in neuerer Zeit Verschiebungen von der mittels Changa ergänzten Subsistenzwirtschaft zu einer vermehrt durch kleine lokale Märkte beeinflußten Ökonomie. Die zunehmende Erschließung der von den Mbyá besiedelten Waldgebiete durch kapitalkräftige Viehzüchter und Agrarproduzenten auf der einen und paraguayische und brasilianische Kleinbauern auf der anderen Seite, hat in das Gebiet eine rudimentäre Infrastruktur getragen, die eine stufenweise Verbindung zu den größeren Märkten bringt. Dort wo Absatzmöglichkeiten bestehen, versuchen nun die Mbyá eher, sich Geld durch den Verkauf eigener Erzeugnisse zu erwerben als durch die Changa. Neben den traditionellen Produkten wie Mate-Tee und Heilkräutern werden deshalb heute versuchsweise auch Baumwolle, Tabak, Zwiebeln, Pfefferschoten, Mais und anderes als Verkaufsprodukte angepflanzt, wobei allerdings viele Mbyá die Erfahrung machen müssen, daß sich die Probleme des Gelderwerbs dadurch nicht lösen lassen. In den meisten Fällen muß das Saatgut gekauft werden, und auch die Anwendung von Schädlingsbekämpfungsmitteln ist häufig für diese hochgezüchteten Marktprodukte eine Voraussetzung, um einen Ertrag erwirtschaften zu können, so daß eine Verschuldung gegenüber den Zwischenhändlern fast unvermeidlich ist. Die Eingliederung in die marktgerechte Landwirtschaft wirkt sich, wie bei den Chiripá, besonders dann negativ aus, wenn damit eine Vernachlässigung der Subsistenzwirtschaft einhergeht und ein schlechter Absatz von Marktprodukten nicht wenigstens durch genügend Nahrungsmittel aus eigenen Feldern aufgefangen werden kann. Die hier beschriebenen Zustände sind allerdings nur für diejenigen Mbyá-Gruppen gültig, die schon auf vermessenem und juristisch gesichertem Land leben, was heute nur für eine kleine Minderheit zutrifft. Die übrigen existieren nach wie vor unter Verhältnissen, die es ihnen kaum ermöglichen, über eine minimale Subsistenzwirtschaft hinaus, vom Markt her gefragte Agrarerzeugnisse anzupflanzen.

Innerhalb der Mbyá-Gemeinschaften, die auf gesichertem Land angesiedelt sind, entstehen mit der Öffnung zu den lokalen Märkten außerdem neue Konfliktbereiche. Gerade das auf die Selbstversorgungswirtschaft abgestimmte Machtpotential der Kaziken, das ihnen erlaubt, zeitweise Arbeitskräfte zu rekrutieren, führt die *mburuvixa* in Versuchung, diese mehr auf den eigenen Feldern arbeiten zu lassen als für die wirklichen subsistenziellen Bedürfnisse notwendig wäre, da die Überschüsse, besonders wenn die Produktion auf die lokale Nachfrage abgestimmt ist, vermarktet werden können. Da früher die Felder der Kaziken primär eine soziale Funktion hatten, waren ihre Größe und damit das von der Gemeinschaft zu leistende Arbeitsquantum begrenzt. Mit der Möglichkeit, landwirtschaftliche Produkte zu verkaufen, fällt diese Schranke weg. Außerdem nimmt die Tendenz zu, die Produktion weniger den Bedürfnissen der Gemeinschaft anzupassen als vielmehr der Nachfrage des Marktes. Dieser angehende Strukturwandel von einer auf Selbstversorgung basierenden zu einer auf den Markt ausgerichteten Produktion bringt es mit sich, daß Geld bei den Mbyá auf einer viel privateren Ebene gehandhabt wird als Güter, was übrigens auch für andere Guaraní-Gruppen und natürlich ebenfalls für die industrialisierten Länder gilt. Während die Felder der Kaziken wenigstens zu einem Teil der Gemeinschaft dienten und landwirtschaftliche Produkte gewissen Distributionsregeln unterlagen, ist das aus dem Verkauf der Überschüsse gewonnene Geld aus dem Netz sozialer Verpflichtung herausgelöst und alleiniges Eigentum dessen, der es in Händen hat – unabhängig davon, daß andere an der Feldarbeit beteiligt waren.

Geld ist somit Sache des einzelnen Individuums – bei den Guaraní vielfach noch ausgeprägter als in der westlichen Gesellschaft. Ist es der Mann, der Geld von der Changa bringt oder durch Verkauf von Landwirtschaftsprodukten dazu kommt, so hat er praktisch das alleinige Verfügungsrecht darüber. Wenn es dagegen die Frau verdient hat, so wird sie das Geld wieder ausgeben, was allerdings viel seltener vorkommt, da die Verbindung zur Außenwelt vorwiegend durch den Mann dominiert wird.
Durch die Eingliederung in den Warenmarkt findet somit auch eine Verschiebung der wirtschaftlichen Bedeutung der Geschlechter statt, die darauf hinausläuft, die Frau von einer ehemals wichtigen Stellung im Wirtschaftsleben tendenziell zu marginalisieren.
Neben Konflikten, die sich heute vermehrt in diesem Bereich abzeichnen, treten auch häufiger Probleme zwischen Kaziken und ihren Gemeinschaften auf, da die geleistete Arbeit sichtbar nicht mehr der Gemeinde zukommt.
Nach dem bisher gesagten sehen wir, daß unterschiedliche soziopolitische Strukturen voneinander abweichende Formen der Kooperation hervorgebracht haben und daß die Integration der Chiripá und der Mbyá in die nationale Gesellschaft ebenfalls inkongruent ist.

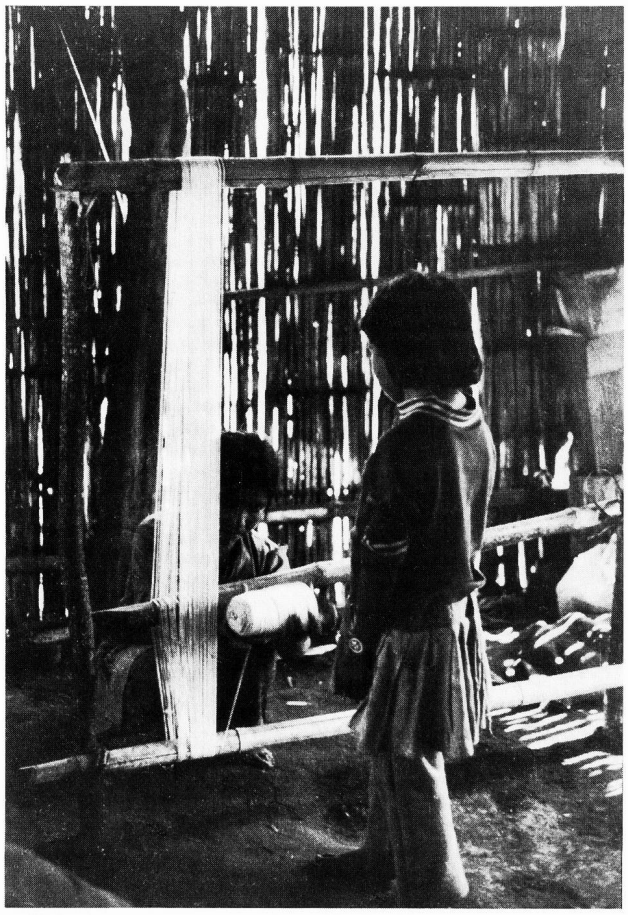


Foto 12: Gewoben wird heute selten und das meist mit gekauftem Garn. Nur langsam wird *mandyju guazu* – die Baumwolle der Guaraní – wieder angepflanzt.

Bei den Paĩ-Tavyterã erscheint nun ein dritter Typ, der sich wiederum von denjenigen der beiden anderen Guaraní-Gruppen unterscheidet. Da sich bei ihnen die Dualität von religiöser und politischer Führung am besten erhalten hat und letzlich eine Machtkonzentration bei den *tekoha-ruvixa* (den religiösen Führern) liegt, sind die Möglichkeiten der *mburuvixa* (der politischen Führer) beschränkt, das gemeinschaftliche Zusammenwirken auf ihre Person zu konzentrieren und allein von dieser abhängig zu machen – wie das bei den Mbyá der Fall ist.

Die Tavyterã verfügen über Kooperationsformen – in ihrem Dialekt *mba'e pepy* genannt – die fest in der Basis verhaftet sind und von jeder Familie organisiert und für sich in Anspruch genommen werden können. Das *mba'e pepy* besteht darin, daß ein Paĩ auf einen bestimmten Tag hin ein Fest vorbereitet, genügend *kangui* (schwach fermentiertes Getränk aus Mais, Maniok, Süßkartoffeln oder Rohrzucker) herstellt – eine Arbeit, die von seiner Frau in Zusammenarbeit mit Töchtern und Nachbarsfrauen geleistet wird – und Einladungen in der *tekoha* zirkulieren läßt. Am Tag des festgelegten *mba'e pepy* – das übersetzt werden kann mit: die «gemeinsame» oder die «zusammenführende Sache» – versammeln sich die eingeladenen Männer mit Äxten, Buschmessern und anderem Werkzeug und arbeiten auf den Feldern des Festveranstalters bis in den Nachmittag hinein. Nach getanem Werk finden sich alle beim Bier zusammen, und es beginnt das Fest, das meistens bis zum Morgengrauen dauert. Daran nehmen allerdings nicht nur diejenigen teil, die bei der Arbeit mitgewirkt haben, sondern alle aus der Gemeinschaft, die dazu Lust verspüren.

Diese einfache, aber unter den Paĩ sehr respektierte Form der Kooperation beruht nicht auf einer strikten Gegenseitigkeit, das heißt, daß Personen, die selbst nie ein *mba'e pepy* organisieren, gleichwohl oft bei anderen Familien mithelfen und Paĩ, die selten an den *mba'e pepy* anderer Familien teilnehmen, ohne weiteres solche für sich durchführen können. Altersstruktur, Familiengröße, Ansässigkeit und andere Faktoren spielen dabei eine große Rolle.

Am häufigsten findet das *mba'e pepy* in den Monaten Juli bis September statt, also in dem Jahresabschnitt, da die neuen Rodungen angelegt werden müssen. Diese Arbeiten gehören zu den mühevollsten überhaupt und lassen sich viel leichter in der Gruppe verrichten.

Obwohl das *mba'e pepy* je nach Bedürfnis von jeder einzelnen Familie organisiert werden kann, machen doch hauptsächlich die politischen Führer davon Gebrauch. Wie bei den Mbyá haben die *mburuvixa* der Paĩ Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft, die es ihnen erlauben, über das *mba'e pepy* die Männer dazu anzuhalten, ihnen bei Rodungen und beim Reinigen der Felder behilflich zu sein. Meistens sind es auch die *mburuvixa,* die über die größten Felder und die vielfältigste Variation an Pflanzungen verfügen. Aus dem Ertrag sollten unter anderen Personen und Familien Hilfe erhalten, die sich während einer gewissen Zeit nicht ernähren können. Im Hause des *mburuvixa* finden gelegentlich Gemeindeversammlungen und religiöse Feste statt, und Besucher aus anderen Kolonien ruhen oft bei ihm einige Tage aus, bevor sie die Rückreise antreten. Der politische Führer der Paĩ beherbergt außerdem Gefangene, die er allerdings nicht nur ernährt, sondern auch auf seinen Feldern arbeiten läßt.

Schließlich obliegt es den *mburuvixa,* die sakralen Felder für den weißen Mais bereitzustellen, von den Paĩ *koyngusu* (große Felder) genannt. Auch diese Felder werden unter Beteiligung vieler Gemeindeglieder in der Form des *mba'e*

*pepy* gerodet und angesät. Der weiße Mais *(avati morotĩ)* wird zur Herstellung von *kangui* für die Initiationszeremonien gebraucht.

Von der ökonomischen Struktur her gesehen sind es die Paĩ, welche die Subsistenzwirtschaft mit den dazugehörigen Sozialnormen am besten erhalten konnten und dementsprechend auch wirksam gegen die negativen Einflüsse der Marktwirtschaft gewappnet sind.

Zu einem Teil wenigstens ist für diese Situation sicher das Jahrhunderte dauernde Abseitsstehen im kolonialen Prozess verantwortlich. Heute stellen die Paĩ zudem diejenige Guaraní-Gruppe Ostparaguays dar, die prozentual und absolut gesehen über den größten Anteil rechtlich abgesicherten und vermessenen Landes verfügt und die aus diesem Grunde weniger unter dem Druck der Großgrundbesitzer und Patrones stehen als die Chiripá oder sogar die Mbyá.

Bei den Paĩ herrscht noch am klarsten eine enge Verflechtung von autochthoner sozialer und wirtschaftlicher Struktur. Sie zeigt sich in der Praxis auf die Weise, daß wirtschaftliches Wohlergehen in den *tekoha* nur dann möglich ist, wenn auch soziale Stabilität gewährleistet ist. Gemeinschaften, die unter allgemeinen Führungsproblemen leiden, zum Beispiel, indem das Gleichgewicht zwischen religiöser und politischer Macht gestört ist, zeichnen sich aus durch eine schwache Subsistenzwirtschaft, häufige und langfristige Absenz der Männer, die bei ihren Patrones arbeiten, und fast permanente interne Konflikte auf sozialer Ebene, die sich nicht selten in Fällen von «Hexerei» entladen. Als Folge davon treten Ernährungsprobleme, epidemische Krankheiten und hoher Alkoholkonsum auf. Derart mit Schwierigkeiten beladene Gemeinschaften kennen das *mba'e pepy* nicht mehr, da individuelle Arbeitsmethoden überhandnehmen.

In dieser Situation befanden sich zu Beginn der Siebzigerjahre praktisch alle *tekoha* der Paĩ-Tavyterã. Die permanenten Auseinandersetzungen um das Land und zunehmende, durch Großgrundbesitzer veranlaßte Vertreibungen der Indianer verursachten einen totalen Zusammenbruch der Führungsstruktur. In vielen *tekoha* blieben die religiösen Führer die einzigen, die dem ganzen Gefüge noch einen relativen Halt geben konnten. Ihre durch die Religion begründete ethnozentristische Haltung bewahrte sie vor den zerstörerischen Integrationstendenzen einer auf die Eingliederung in ein anonymes Landproletariat hinzielenden nationalen Politik.

Erst durch die Landabsicherung der letzten neun Jahre wurde für Paĩ-Gemeinschaften eine Grundlage geschaffen, die es ihnen erlaubte, ihre wirtschaftlichen Aktivitäten vermehrt auf ihre eigenen Bedürfnisse auszurichten und gleichzeitig ihr politisches Führungssystem wieder aufzubauen. Allerdings geht die Reorganisation der sozialen und politischen Struktur nicht reibungslos vor sich, da gerade die Neudefinition der politischen Führung Schwierigkeiten bereitet. Während bei den Chiripá und den Mbyà die *mburuvixa* fraglos eine starke Stellung innehaben und die religiöse Führung sich in einer permanenten Krise zu verlieren scheint, sind bei den Paĩ auch in der neuen Situation die *tekoha-ruvixa* richtungsweisend und bestimmen zusammen mit der Gemeinschaft als maßgebende Kraft das *paĩ reko*. Neue, heute meist jüngere politische Führer müssen sich gegenüber der Basis durch ihr vorbildliches, auf die Gemeinschaft ausgerichtetes und integrierend wirkendes Verhalten bestätigen und gleichzeitig als verlängerter Arm der *tekoha-ruvixa* deren ethisch-religiöse Konzepte verwirklichen. Versuche der *mburuvixa,* sich von der Basis abzuheben, wie das bei den Mbyá schon anerkannt und institutionalisiert ist, müssen bei den Paĩ unweigerlich scheitern. Gerade in der Phase des Wiederaufbaus und der Neuorientierung der letzten Jahre wurden sehr viele politische Führer ausgewechselt. Ihr Fehlverhalten war fast immer durch eine starke Identifikation mit ökonomischen Kriterien der Weißen gekennzeichnet, was sich auf die Dauer gegen die Interessen der Gemeinschaft auswirkte und dementsprechend von den Paĩ in den Gemeindeversammlungen *(aty)* zunehmend kritisiert wurde.

Vor diesem Hintergrund gesehen, verfügen die Paĩ-Tavyterã noch heute über eine organische, in sich abgeschlossene Gesellschaftsstruktur, die maßgeblich basisorientiert ist. Die meisten der *tekoha* sind ohne weiteres in der Lage, auf den gesicherten Ländereien das Gleichgewicht zwischen einer gesunden, auf die eigenen Bedürfnisse ausgerichteten Subsistenzwirtschaft und einer auf lokale Märkte ausgerichteten Produktion zu finden, ohne in eine einseitige marktwirtschaftliche Abhängigkeit zu geraten. Dies, obwohl ein starker Druck von Patrones, Zwischenhändlern und öffentlicher Propaganda darauf abzielt, die Indianer am «Erfolg» der nationalen Gesellschaft teilhaben zu lassen und sie ins rurale Campesino-Proletariat zu integrieren.

Zu der traditionellen Subsistenzwirtschaft gehören deshalb bei den Paĩ heute ebenfalls die auf Selbstversorgung ausgerichtete Kleintierzucht (Schweine, Hühner, Enten) und das Halten von Schafen, Ziegen und sogar Kühen, während Soja-, Tabak- und Baumwollpflanzungen, das heißt, die nicht konsumorientierte Landwirtschaftsproduktion, in den Kolonien kaum zu finden sind. Auf den Markt gelangen fast ausschließlich Erzeugnisse, die als Überschüsse in den *tekoha* nicht verwertet werden können, wie Trockenreis, Mais und Bohnen.

Foto 13: Bananen, Papaya, Zitrus- und andere Früchte sind wichtig für die Ernährung.

Wahrscheinlich zu den wichtigsten neueren Erfahrungen der Paĩ gehören die Anstrengungen, sich auf dem Fundament der Nachbarschaftshilfe und des *mba'e pepy* – entgegen der bei den Campesinos verankerten, individualistischen Wirtschaftsweise – neu zu organisieren. Praktisch in jeder *tekoha* finden solche Vorstöße statt, und obwohl sie immer denselben Grundgedanken haben, weisen sie in der Praxis eine Vielfalt verschiedener Modelle auf. Einige Gruppen versuchen, Kommunalfelder gemeinsam zu roden und zu bepflanzen, mußten aber im Laufe der Arbeit feststellen, daß sie nicht über die notwendigen Voraussetzungen verfügten, die darauffolgende Ernte nach den gültigen sozialen Normen – unter Berücksichtigung der Familiengrößen und anderer Kriterien – zu verteilen. Andere Paĩ schlüsselten die Felder auf in solche, die dem Eigenverbrauch dienten und andere, auf denen vermarktbare Produkte angepflanzt werden sollten. Die ersteren wurden gemeinsam, auf Basis zentral geleiteter Arbeitsgruppen bebaut, während man die letzteren den einzelnen Familien überließ. Ausgangspunkt für diese Zweiteilung der Felder war die Absicht, eine Alternative für die Changa zu finden. Um nicht mehr bei den jeweiligen Patrones arbeiten und Geld für den Kauf notwendiger Zivilisationsgüter verdienen zu müssen, sollten Gemeinschaftsfelder ausschließlich dem Anbau von Marktprodukten dienen. In einer dritten Variante wurden die Rodungen gemeinsam getätigt und nach dem Abbrennen die gereinigten Ackerflächen aufgeteilt und den einzelnen Familien zum Anbau überlassen.

Diese Versuche wurden meistens von den politischen Führern koordiniert. Falls sich innerhalb einer *tekoha* aufgrund verwandtschaftlicher Zugehörigkeit mehrere Gruppen gebildet hatten, die unabhängig voneinander arbeiteten, setzten sie gelegentlich Unterführer ein, die gleichzeitig die Verwandtschaftsgruppen repräsentierten.

Viele dieser Experimente scheiterten an der Tatsache, daß die von politischen Führern befürwortete Zentralisierung der Arbeit in der Basis auf Mißtrauen stieß, da einzelne Arbeitsvorgänge und Entscheidungsprozesse den individuellen Interessen zuwiderliefen oder sich nicht vor den Augen aller Beteiligten abspielten. Diese Skepsis zeigte sich gerade in der Aufbau- und Reorganisierungsetappe als gerechtfertigt, da eben auch bei den politischen Führern der Paĩ die Tendenz vorherrschte, ihre Position ökonomisch zu festigen und sich gewisse, im traditionellen System fehlende Privilegien herauszunehmen. Gerade die

Organisation einer marktgerechten Produktion gab einigen Führern zeitweise die Möglichkeit, sich mit Hilfe einer ungleichen Distribution von der Gemeinschaft abzuheben.

Was sich nach den vielen Versuchen dann als gültiges und den Verhältnissen der Paĩ angepaßtes Kooperationsmodell herauskristallisierte, schließt jegliche Zentralisierung der landwirtschaftlichen Produktion aus und damit den Konfliktbereich, der sich zwischen Gemeinschaft und politischer Führung abzeichnete. Nach diesem Leitbild bilden sich innerhalb einer *tekoha* Arbeitsgruppen, die zwar wiederum von *mburuvixa* oder Führern niedereren Grades geleitet werden, jedoch nicht mehr auf zusammengelegten Gemeinschaftsfeldern arbeiten, sondern rotierend von Haus zu Haus gehen, um Rodungen und andere Dienste für die beteiligten Familien auszuführen. Die individuell-familiäre Nutznießung wird damit gewahrt, und gleichwohl werden die schwierigen Arbeiten gemeinsam erledigt und die Vermarktung von Überschüssen auf der Ebene der Arbeitsgruppe oder sogar der *tekoha* koordiniert.

Diese Form der landwirtschaftlichen Organisation kommt den traditionellen ethisch-sozialen Normen insofern entgegen, als darin nicht auf eine quantitative Gleichheit abgestützt wird. Jeder der Beteiligten in der Arbeitsgruppe gibt an, wie viele Hektaren Land er roden und bebauen will, und diese Fläche wird dann von den Männern bearbeitet. Unterschiede innerhalb der Gruppe werden dabei als normal und natürlich angenommen. Ein Paĩ, der für sich und seine Angehörigen im Moment nur eine halbe Hektare benötigt, stört sich nicht daran, daß er zusammen mit den übrigen einer vielköpfigen Familie dabei hilft, drei Hektaren Wald zu schlagen. Abweichungen der Bedürfnisse einzelner Familien werden also akzeptiert und führen nicht zu Meinungsverschiedenheiten. Auch wenn in der heute oft praktizierten Arbeitsform der politische Führer in den meisten Fällen für sich die größten Felder herstellen lässt, hat das in der Arbeitsgruppe keine Kritik zur Folge, da sich sein Bedarf nicht nur an seiner Familie, sondern an der Situation der gesamten *tekoha* orientiert, und er Verpflichtungen hat, die andere nicht kennen.

Der Widerstand der Paĩ geht heute dahin, innerhalb ihrer Gemeinschaften zwar Ungleichheiten in der Subsistenzproduktion hinzunehmen, jedoch keine auf kapitalistischer Basis beruhende Ausbeutung zuzulassen. Solange sich ein Patron außerhalb ihrer Gemeinschaftsstruktur etabliert und andere für sich arbeiten läßt, wird dies von den Paĩ als zum *mbairy reko* (dem Sein der Weißen) gehörig akzeptiert; aber ein Patron, der sich innerhalb der *tekoha* herausbildet, führt innert kurzer Zeit zu schwerwiegenden Konflikten, die das ganze Zusammenleben gefährden. So haben in den Jahren nach 1974 mehrere politische Führer in den neuentstandenen Kolonien versucht, nach dem Vorbild paraguayischer und brasilianischer Patrones Paĩ als Landarbeiter anzustellen und diese für die geleistete Arbeit in Naturalien oder Geld zu entschädigen. Da ein Patron, auch wenn er Indianer ist, das Rentabilitätsprinzip beachten muß und ausschließlich nach individuell-kapitalistischen Kriterien vorgeht, verstößt er gegen das Gesetz der ökonomischen Uneigennützigkeit und produziert außerdem an den subsistenziellen Konsumbedürfnissen vorbei, da die Nachfrage auf dem Markt sein Handeln steuert. Er schließt sich somit automatisch von seinen gemeinnützigen Verpflichtungen aus, beteiligt sich nicht mehr an der Nachbarschaftshilfe und an den *mba'e pepy*, wodurch er sich auch sozial isoliert. In solchen Fällen wird einem politischen Führer schnell vorgeworfen, daß er nicht mehr die Interessen der Gemeinschaft wahrnehme, sich außerhalb des *paĩ reko* stelle und ein Weißer sein wolle *(oikosẽ mbairy)*. Lohnarbeit in der *tekoha* führt deshalb zu Unordnung und sozialer Instabilität, außerdem zu einer Stagnation der ökonomischen Entwicklung, da die bestehenden internen Konflikte eine allgemeine Verunsicherung hervorrufen, was sich bei den Paĩ vorerst einmal in einer Vernachlässigung der Felder auswirkt. Auch wenn es für uns widersprüchlich erscheint, so kann doch festgestellt werden, daß politische Führer, die innerhalb des traditionellen Systems der Paĩ mit Nachbarschaftshilfe und *mba'e pepy* arbeiten, ökonomisch besser gestellt sind als solche, die als Patrones mit indianischen Lohnarbeitern zu wirtschaften versuchen.

In die gleiche Kategorie wie die Lohnarbeit gehört die Absicht verschiedener *mburuvixa,* in den *tekoha* kleine Läden zum Verkauf von Zivilisationsgütern einzurichten. Im Prinzip werden solche Ideen von der indianischen Bevölkerung zwar positiv aufgenommen, da heute auf der einen Seite die Verwendung bestimmter Produkte der Weißen auch bei den Guaraní unumgänglich ist (zum Beispiel Eisenwerkzeuge, Seife, Salz, Zucker, Nähfaden und Stoffe), auf der anderen Seite die nächsten «bolichos» zehn, zwanzig oder mehr Kilometer von den Kolonien entfernt liegen. Die *mburuvixa* gehen zudem von der monetaristischen Interpretation aus, daß es für die Gemeinschaft besser sei, wenn das Geld innerhalb der *tekoha* zirkuliere, damit nicht immer die weißen «bolicheros» die Gewinntragenden seien: *ñambojere ñande viru ñande rekoha ryepype*. Die Vorstellung, die hinter diesen Aussagen steht, bezieht sich auf Verhältnisse, wie sie oft auf den großen Estancias anzutreffen sind, indem nämlich der Patron als Arbeitgeber seine Peones für geleistete Dienste auszahlt

und das Geld gleich wieder durch den Verkauf von Konsumationsgütern einnimmt, da er auf seinem Gut alleiniger Besitzer eines Warenladens ist.

In den Jahren 1976 bis 1978 versuchten sechs politische Führer verschiedener Kolonien, solche Läden aufzubauen und in Gang zu bringen, wobei es sich um ebendiejenigen *mburuvixa* handelte, die auch Befürworter der internen Lohnarbeit waren. Die negativen Erfahrungen bewirkten jedoch, daß die Warenläden innerhalb kurzer Zeit eingingen, worauf die Paĩ es vorzogen, die «bolichos» wieder den Weißen zu überlassen. Da die Ladenbesitzer nicht Fremde, sondern Leute der eigenen Ethnie und oft sogar Verwandte waren, wurde mit diesen nach Art des reziproken Tausches verfahren, der nun einmal nicht zuläßt, daß eine einseitige Akkumulation von Gütern über längere Zeit aufrechterhalten wird. In der Praxis sah das so aus, daß über alle Maße auf Kredit eingekauft wurde und die «bolicheros» dies hinnehmen mußten, wenn sie nicht Gefahr laufen wollten, in der Gemeinschaft sozial isoliert zu werden. Fehlende Einnahmen zwangen sie dann, ihre Unternehmen aufzugeben, was meistens ebenfalls das Verschwinden der Lohnarbeit in den jeweiligen Kolonien nach sich zog, da sowohl das eine wie das andere von denselben *mburuvixa* propagiert wurde. Die soziale und ökonomische Ordnung war daraufhin wieder hergestellt.

Die Antwort der Basis auf das Bestehen von Warenläden innerhalb ihrer Gemeinschaft muß gesehen werden als eine Reaktion auf Personen, die Güter akkumulieren und versuchen, diese der Redistribution vorzuenthalten und somit gegen das Gesetz des relativen ökonomischen Ausgleichs verstoßen. Die Paĩ sind zwar bereit, eine auf wirtschaftlicher Grundlage beruhende Stratifikation unter den Weißen anzuerkennen – da diese einen anderen ethnischen Hintergrund haben und die Ebene des Seins der Paĩ noch nicht erreichen konnten. Sie lassen jedoch in ihren Gemeinschaften nicht zu, daß Einzelpersonen sich aus den bestehenden Verpflichtungen der Reziprozität und Distribution herauslösen, um Güter anzuhäufen. Lohnarbeit und Warenläden widersprechen als Arbeits- und Tauschverhältnisse der Gemeinschaftsordnung der Paĩ und wirken störend und extrem konfliktbereichernd. Umgekehrt kann gesagt werden, daß die Existenz solcher Warenbeziehungen in einer Gruppe darauf hinweist, daß die Sozialstrukturen sich in einem Auflösungsprozeß befinden und die Gemeinschaft nicht mehr genügend stark ist, die zerstörerischen Einflüsse aufzuhalten.

Der Vergleich der ökonomischen Prinzipien der Paĩ, Chiripá und Mbyá zeigt, daß, obwohl die äußeren Umstände für alle drei Gruppen ähnlich sind, in Wirklichkeit die Situation für jede Gruppe anders aussieht. Die besten Voraussetzungen zu einer Reorganisation ihres sozio-ökonomischen Systems und zu einer Konsolidierung ihrer ethnischen Identität bieten in diesem Sinne die Paĩ-Tavyterã. Ihre Sozialordnung ist noch in einer Weise intakt, daß sie Mittel und Wege finden können, um der Zerstörung von außen entgegenzuwirken und – durch die Modifikation ihrer traditionellen Wirtschaftsweise – ihr Gemeinschaftswesen zu bewahren. Dabei sind für sie die ausgleichenden Kräfte von religiöser und politischer Führung grundlegend und wirken stabilisierend.

Bei den Chiripá dagegen zeichnet sich infolge auseinanderstrebender Interessen der religiösen und politischen Führer eine allgemeine Identitätskrise ab, die auch den ökonomischen Bereich einbezieht und die – bis heute wenigstens – nicht-guaranitischen Institutionen (offiziellen Schulen, Missionen usw.) den Eingang in die Gemeinden offen hält. Versuche, über neue Arten der Kooperation zu einer wirtschaftlichen Entwicklung zu kommen, führen denn fast immer zu noch größerer Abhängigkeit gegenüber Zwischenhändlern und Patrones, anstatt dazu beizutragen, die Gemeinschaftsstruktur zu stabilisieren.

Bei den Mbyá wiederum hängt es ausschließlich vom Verhalten der politischen Führer ab, inwiefern sich ihre größeren und kleineren sozialen Einheiten in der nationalen Gesellschaft zurechtfinden können. Ihre Macht reicht aus, um entweder dank eines stark basisorientierten Verhaltens eine soziale und wirtschaftliche Konsolidierung herbeiführen zu können oder aber durch den Mißbrauch ihrer Positionen über kurz oder lang zu einer vollständigen Desintegration der Gruppen beizutragen. Entscheidend für die Mbyá wird sein, ob sie den Weg zu einer starken Subsistenzwirtschaft finden, was wiederum davon abhängt, ob der Lebensraum für die Mbyá-Gemeinschaften abgesichert werden kann, was bis heute nicht der Fall ist.

## 3. *Zur Sozialstruktur der Guaraní*

Mit den heute zur Verfügung stehenden ethnographischen Daten ist es nicht möglich, eine allgemeine Definition der guaranitischen Sozialstruktur zu erbringen. Von den drei in dieser Arbeit behandelten Gruppen weist keine typische, von der ethnosoziologischen Literatur her bekannte und allgemein gebräuchliche Elemente auf. Jeglicher Versuch, die Guaraní mit solchen Begriffen vereinfachend zu erfassen, muß zu Schlußfolgerungen führen, welche die realen Verhältnisse verfälschen.

Nach den Ausführungen von A. Métraux im «Handbook of South American Indians» sind die Guaraní patrilinear und leben in patrilokal erweiterten Großfamilien (Vol. III, S. 85 ff). In Wirklichkeit ist bei den Paĩ, den Chiripá und den Mbyá Patrilokalität als Prinzip nur bei Häuptlingsfamilien festzustellen, während in der Basis der Gemeinschaften keine festen Regeln bestehen. Sowohl Patri- als auch Matri- und Neolokalität sind häufig, und höchstens eine statistische Untersuchung könnte aufzeigen, welche der Residenzformen im Alltagsleben überwiegen.

Bei oberflächlicher Betrachtungsweise scheint Patrilinearität zu bestehen, da die heute gebräuchlichen spanischen Familiennamen ausnahmslos über die Vaterlinie weitergegeben werden. Berücksichtigt man jedoch, daß die Guaraní über eine lange Zeitspanne kolonialisiert wurden, außerdem im letzten Jahrhundert durch Regierungsdekret spanische Namen annehmen und sich nach paraguayisch-spanischem Zivilrecht eine patrilineare Abstammungslinie zulegen mußten, dann sollte gerade in der Interpretation solcher Phänomene Vorsicht geboten sein. Dies umsomehr, als die Guaraní bis heute und vielfach versteckt vor der weißen Bevölkerung ihre ursprünglichen Seelennamen beibehalten haben, die bei den Paĩ-Tavyterã *tupa'ẽrỹ*, bei den Chiripá *kaaguy rera* und bei den Mbyá *tery mo'ã* genannt werden. Die Art der Verwendung dieser Seelennamen wiederum gibt keinen Hinweis auf eine eventuell bestehende Patrilinearität, wie wir noch sehen werden.

Auch die im Amazonasgebiet weit verbreitete Kreuzkusinenheirat, wie sie durch viele ethnohistorische Berichte überliefert ist (Lévi-Strauß, 1943) und wie sie auch im Zusammenhang mit Guaraní-Stämmen gesehen wurde (Quevedo, 1919), trifft bei den paraguayischen Guaraní, wenigstens für die heutige Zeit, nicht zu – aber auch keine andere Form präferentieller Heirat. Die Guaraní sind nicht in exogame Verwandtschaftsgruppen aufgeteilt, und die Endogamie bleibt vorwiegend im Rahmen einer ethnischen Identifikation.

Das Fehlen von klar ersichtlichen, ethnosoziologisch definierbaren Strukturen stellt wahrscheinlich den Hauptgrund dar, weshalb die Guaraní in der Literatur vor allem durch ihre Religion und ihre Wanderbewegungen bekannt wurden und weniger durch Beiträge zu anderen Bereichen der Kultur. Auch León Cadogan, der sich in Paraguay am intensivsten mit den Guaraní befaßt hat, richtet sein Augenmerk fast ausschließlich auf Sprache, Mythologie und Religion, während Kommentare zur Sozialstruktur in seinen Schriften kaum zu finden sind.

Die Frage, die sich hier stellt, geht dahin, inwiefern das guaranitische Sozialsystem durch den Kolonialprozeß umgewandelt wurde und ursprüngliche Formen entweder ganz verschwunden oder aber auf eine Art und Weise verändert worden sind, daß heute nur noch rudimentäre Elemente darauf hinweisen. Gleichzeitig sollten die Guaraní in einem weiteren Rahmen innerhalb des gesamten Komplexes der Tupí-Stämme gesehen werden.

Daten, die während der Kolonialzeit Aufschluß über die Guaraní Paraguays geben, sind äußerst spärlich und lassen kaum eine fundierte Interpretation zu. Sieht man von den häufigen Behauptungen ab, daß die Guaraní Kannibalen waren – was schon Schmidel genüßlich hervorhob, im 20. Jahrhundert jedoch von anerkannten Ethnologen und Historikern wie Bertoni und Cardozo bestritten wird (Cardozo, 1970, S. 22), da kein Exempel bestätigen konnte, daß auch nur ein einziger Spanier unter das Messer kam – so beschränken sich die Daten zur Sozialstruktur auf Rolle und Funktion der Kaziken und Schamanen und auf Beispiele von Polygynie. Von den religiösen und politischen Führern haben wir schon gesprochen und werden auch später noch auf sie zurückkommen. Bezüglich der Vielfrauenheirat sagen die Quellen aus, daß sie vorkam, wenn auch in eingeschränkter Form, da sie in erster Linie in Häuptlingsfamilien festgestellt wurde. Der Pater Franz Müller sagt dazu:

> «Die moralischen Anschauungen, besonders von der Ehe, sind (bei den Chiripá) höher als bei den Mbyá. Polygamie kommt nur ausnahmsweise vor bei Häuptlingen. Der Polygamist ist im allgemeinen nicht geachtet. Ungefähr ebenso halten es diesbezüglich die Pan, während bei den Mbyá die Polygamie häufiger ist, was zum Teil mit der Sitte zusammenhängt, daß der Mann, sobald Schwangerschaft feststeht, sich von der Frau zurückzieht und erst nach der Ablaktation wieder mit ihr zusammenkommt.» (Müller, 1934–35, S. 203)

Daß die Polygamie unter den Itatin und den nachmaligen Paĩ-Tavyterã auch früher kaum beobachtet wurde, bezeugt ein Bericht des Jesuitenpriesters Bernardo Ibanez

de Echávarri aus dem 18. Jahrhundert (Melia, Grünberg, 1976, S. 172).
Über die vorhandenen Daten zur Polygynie hinaus versucht Branislava Susnik eine Interpretation zu deren allgemeiner Bedeutung in der guaranitischen politischen Struktur zu geben. Sie glaubt, daß die Vielfrauenheirat eines der Mittel der Kaziken war, um die soziale Kontrolle über die Gruppen zu wahren und zu verstärken:

«Entre las mútuas recriminaciones cacicales de los guayrenses y uruguayenses se destacaba siempre la queja sobre la ‹saca de mozas›; los ‹tuvichá› se servían de poligamia no sólo para establecer sus relaciones con los ‹teýy› vecinos, sino también para integrar a mujeres a su propria casa comunal, reservándose el derecho sobre la prole; además de este tácito derecho de residencia jefal, las mozas se ‹sacaban› de su ‹teýy› originarios para matrimoniarlas con los varones del ‹túvichá-óga›, tratándose en este caso de una violenta imposición social; tal práctica constituía un habil mecanismo de debilitar sociobiológicamente a otros ‹teýy›, controlarlos y mantenerlos indirectamente dependientes del ‹cacique de más calidad›.» (Susnik, 1979–80, S. 20).

Es ist unschwer zu erkennen, daß Susnik in ihrer Absicht, die Polygamie vorwiegend als politisches Faktum und damit als Machtinstrument der Kaziken darzustellen, nicht konkrete Daten berücksichtigt, sondern von einer mehrheitlich von französischen Strukturalisten propagierten und heute unter anderem auch in Südamerika weitverbreiteten Theorie ausgeht, wonach Heiratskonzepte in primitiven Gesellschaften besonders unter dem Aspekt der Allianzbildung analysiert werden müßten.
Gerade was die Vielfrauenheirat bei den paraguayischen Guaraní betrifft, dürfte in der Interpretation Vorsicht geboten sein, da historisch belegt ist, daß die Spanier in der Frühphase der Kolonisation eine außerordentlich extensive Polygamie betrieben und dementsprechend, wie das in solchen Situationen üblich ist, eigene Laster zuerst einmal den Unterdrückten nachsagten. Es dürfte kein Zufall sein, daß ausgerechnet in denjenigen Guaraní-Gruppen, die nur am Rande vom Kolonialismus berührt wurden, Polygamie nur sporadisch auftrat. Susnik geht in ihrer Auslegung der Sozialstruktur noch weiter:

«La básica célula comunitaria de los Guaraníes identificábase con el ‹teýy›, linaje, un grupo macrofamiliar unido por el parentesco. La casa comunal ‹teýy-óga› que podía albergar de 10 a 60 o más familias – fuego, hamaca, lote – era la expresión de la unidad socioeconómica, explotando sus tierras, cazaderos y pesqueros. La comunidad implicaba tres básicas relaciones ‹tamoi-tamý› (abuelos-nietos), afirmándose la unidad sociobiológica del linaje; ‹çï-çïï› (madres – tias maternas), determinando la residencia uxorilocal; y ‹tovayá-taichó› (cuñados – suegros), estableciendo la movilidad integradora de los nuevos miembros de la comunidad socioresidencial. La estabilidad y potencialidad de los ‹teýa-óga› dependían del número suficiente de mozas núbiles, clasificadas con el término ‹yetipé› que en realidad identificaba a la hija de la hermana de un varón, siempre una ‹hembirekó› potencial por el permisivo y optativo matrimonio avuncular;...» (Susnik, 1979–80, S. 18).

Mit diesem hier wiedergegebenen Text ist Branislava Susnik die einzige Wissenschaftlerin, die eine ethnosoziologische Definition der Guaraní Paraguays aufzustellen versucht. Sie reduziert die sozialen Strukturen auf einige wenige Achsen, die zusammen das Grundgerüst der Guaraní-Gesellschaft abgeben sollen. Die Basis findet sie in der durch die Verbindung von *tamoi-tamy* vorgegebenen, von ihr jedoch nicht benannten matrilinearen «lineage», die durch Uxorilokalität definiert wird, was sich nach ihr in der Fastgleichsetzung von Mutter *(sy)* und Mutter-Schwester *(sy'y)* und der präferentiellen Heirat von Schwester-Tochter und Mutter-Bruder zeigt.
Daß dieses System in dieser vereinfachten Form kaum einer historischen Realität entsprochen haben kann, beweist schon allein die Tatsache, daß im tropischen und subtropischen Urwaldgebiet Südamerikas «lineage»-Systeme kaum auftreten und für Paraguay weder aus ethnohistorischen Quellen hervorgehen noch von neueren Untersuchungen her bekannt sind. Eine «lineage» zudem, die auf einer uxorilokalen Residenzform und gleichzeitigem Generationensprung (*tamoi* – ego – *tamy*) beruht, kann außerdem nur mit strikt eingehaltener Exogamie und Kreuzkusinenheirat funktionieren und widerspricht somit der Präferenzheirat von Schwester-Tochter und Mutter-Bruder.
Es ist auch an dieser Stelle nicht zu übersehen, daß sich Susnik wiederum nicht auf ethnohistorische Belege stützt, um zu einem Gesamtbild der guaranitischen Sozialstruktur zu kommen, sondern Quellen aus anderen Regionen herbeizieht. Gerade die avunkulare Heirat ist durch frühe Reiseberichte von brasilianischen Küstenstämmen überliefert worden und bildet seither einen festen Bestandteil der ethnographischen Literatur.
So hat schon Claude D'Abbeville zu Beginn des 17. Jahrhunderts von den Tupinamba berichtet:

«They call the brother's daughter ‹daughter› and treat them as such. Therefore they would not have sexual intercourse with them, since they beliefe, that the true kinship link has its origin in

the father, whom they consider the only agent, while the mother, according to them, is merely a container in which the children are formed. ... For that reason too, they use the sister's daughters ‹ad copulam› without sin. ... For the same reason, the father will give his daughters in marriage to their uncles, their mother's brothers, a thing which, until now, was never done with the nephew who is the brother's son.» (Zit. nach Lévi-Strauss, 1943, S. 405).

Ähnliches lesen wir bei Jean de Lery von den Tupinamba:

«Bei der Heirat beobachten unsere Amerikaner drei Grade der Blutsverwandtschaft: Niemand nimmt seine Mutter, Schwester oder seine Tochter zur Frau. Wohl aber heiratet der Onkel die Nichte, und auch bei allen sonstigen Verwandschaftsgraden haben sie keinerlei Hemmungen.» (Lery, 1967, S. 299).

Auch der Jesuitenpater F. Simão de Vasconcellos hat im 17. Jahrhundert das Vorhandensein der avunkularen Heirat festgestellt und gleichzeitig Daten zur Existenz des Levirates geliefert (Quevedo, 1919, S. 423–424). Thévet wiederum gibt in seiner «Cosmographie Universelle» aus dem Jahre 1575 eine ausführliche Beschreibung der Dienstehe bei den Tupí und bemerkt dazu, daß nur diejenigen Männer von den Verpflichtungen gegenüber dem Schwiegervater ausgenommen sind, die in einem Heiratsverhältnis mit der Schwester-Tochter stehen (Kirchhoff, 1931, S. 183).

Bezüglich der Sozialstruktur der längst ausgerotteten Tupí-Stämme der brasilianischen Küste verfügen wir demnach über eine unerwartet große Zahl von Quellen aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Durch das Fehlen ähnlicher Dokumente aus anderen Regionen, die ebenfalls von Gruppen des linguistisch definierten Tupí-Stockes bewohnt werden, wie zum Beispiel die Guaraní in Ostparaguay, wurden nun häufig die oben erwähnten ethnohistorischen Quellen beigezogen, um wenigstens in den Ansätzen ein Grundgerüst für ethnosoziologische Strukturen schaffen zu können. Ein solches Modell hat eben auch Branislava Susnik aufgestellt, allerdings ohne darauf hinzuweisen, daß keine lokale historische Quelle ihre Theorie stützt.

Gerade das Fehlen von Hinweisen auf die avunkulare Heirat dürfte als starkes Indiz dafür gelten, daß diese Heiratsform unter den Guaraní nicht bestand. Im gegenteiligen Falle wären sicher Dokumente aus der Kolonialzeit und besonders von den Jesuiten vorhanden, die diese Sitte aufzeigten und natürlich, in kolonial-christlicher Manier, verurteilten.

Auch Ethnologen, die in den letzten Jahren dieser Frage unter den Guaraní nachgegangen sind, liefern keine Bestätigung, daß die avunkulare Heirat unter diesen bestanden hätte. So sagt Egon Schaden, der sich im südlichen Matto Grosso während einiger Zeit unter den Kayová und den Ñandeva aufgehalten hat, die wiederum den paraguayischen Paĩ-Tavyterã und den Chiripá entsprechen:

«No tocante ao casamento preferencial do tio materno com a sobrinha, assinalado para outras tribos da família linguística Tupí-Guaraní, não encontrei dados claros, fidedignos e unívocos entre os Guaraní de qualquer dos três subgrupos. As informações acêrca de sua possibilidade eram contraditórias, o que pode ser talvez indício de padrão outrora existente e hoje abandonado ou em vias de sê-lo. Fato é que as declarações sôbre o tema eram feitas em geral com pouca segurança e que na realidado não encontrei nenhum caso concreto de tal casamente. Também as informações sôbre êsse tipo de união em época antiga eram muito vagas: ao passo que uns negavam categòricamente terem notícia de casamento avuncular, quer como instituicão, quer como caso fortuito, outros o admitiam, mas da mesma forma a união da sobrinha com o tio paterno. Referindo-se a Ñandéva e a Kayová, Marçal de Souza afirma considerar impossíveis tais uniões, de vez que os sobrinhos de um e outro sexo, tanto os filhos da irmã como os do irmão, seriam ‹o mesmo que os filhos›.» (Schaden, 1962, S. 75).

Neben Egon Schaden hat V. D. Watson unter den Kayová eine Feldforschung mit ähnlichen Fragestellungen durchgeführt, und auch er stimmt mit den Ergebnissen von Schaden im wesentlichen überein. (Watson, 1944, S. 45).

Es ist wahrscheinlich, daß der avunkularen Heirat bei den Tupí der Küste durch deren Besonderheit zuviel Bedeutung beigemessen wurde. Gerade weil sie von den frühen Reiseberichterstattern als Kuriosum aus der Sozialstruktur herausgelöst wurde, fehlt der Bezug zur gesamten sozialen Realität. In der auf diese Weise dargestellten Schwester-Tochter- und Mutter-Bruder-Heirat läuft die Interpretation darauf hinaus, daß ältere Männer die Möglichkeit hatten, sich jüngere Mädchen anzueignen, was natürlich das Interesse von europäischen Reisenden erregt haben muß und was den Hauptgrund darstellt, weshalb die avunkulare Heirat in der Literatur – später auch in der wissenschaftlichen – immer wieder erscheint (siehe dazu Fernandez, 1948, S. 132–144). Berücksichtigt man jedoch die Tatsache, daß die Tupí vorwiegend matrilokal waren, so gewinnt das Problem der avunkularen Heirat einen anderen Aspekt. Die matrilokale Residenzform impliziert, daß der Mann durch die Heirat seine Verwandtschaftsgruppe verläßt und in das Haus seiner Frau, respektive seiner Schwiegereltern zieht, so daß eine Großfamilie dieser Art vorwiegend aus einer Gruppe blutsverwandter Frauen – die Mutter mit ihren Töchtern – und den angeheirateten Männern besteht, die nur über ihre Frauen in

ein verwandtschaftliches Verhältnis zueinander treten. Die Frauen stellen in einer solchen Großfamilie den ruhenden starken Pol dar, während die Konfliktbereiche sich vorwiegend auf die Beziehungen der Männer untereinander konzentrieren, wofür die Dienstehe als Ausbeutungsverhältnis vom Schwiegervater zum Schwiegersohn sichtbarer Ausdruck ist.
Dazu existiert von Thévet ein ausführlicher und sehr eindrucksvoller Bericht, der diese Situation bei den Tupí wiedergibt. So sagt er vom jungen Ehemann:

«...er müht sich ab und leistet der Mutter des Mädchens alle erdenklichen Dienste, gleicherweise ihren Brüdern und Schwestern, in letzter Linie erst ihrem Vater (bzw. ihren Onkeln, wenn der Vater tot ist): es gibt nämlich unter den jungverheirateten Männern welche, die seit sechs Monaten nicht mit ihrem Schwiegervater (!) gesprochen haben, ein halbes Jahr seit sie verheiratet sind, so groß ist ihre Scham voreinander – mit einer gewissen Furcht dabei auf seiten des Schwiegersohnes, der alle ihm nur möglichen Anstrengungen macht, sich die Freundschaft und Gewogenheit aller Verwandten derjenigen zu erwerben, die er zur Frau haben will. Er sucht etwa einen von ihren Feinden gefangen zu nehmen, um ihn seinen Schwägern zu schenken, damit sie die Ehre genießen mögen, ihn zu töten, und nun ihren Namen aus der Kindheit gegen einen anderen vertauschen können (denn soviele Gefangene man tötet, so oft wechselt man seinen Namen) oder um seinen Schwiegervater oder einen der Brüder oder Onkel des Mädchens zu rächen, die im Kriege gefallen oder von ihren Feinden verzehrt worden sind. Ebenso begleitet er sie in den Krieg, und wenn sie in Feindesgefahr sind, so wirft er sich vor sie, um sie zu verteidigen, aus Furcht, sie könnten gefangen genommen oder verletzt werden. Er trägt den Reiseproviant, die Farinha, auf seinem Rücken, erlegt Wild und Vögel, geht fischen, errichtet das Obdach auf dem Lagerplatz und verrichtet noch verschiedene Arbeiten... (die es) auf Reisen (zu tun gibt).» (Zit. nach Kirchhoff, 1931, S. 183).

Berücksichtigt man das Bestehen der matrilokalen Residenzform bei den Tupí, so wird verständlich, daß die avunkulare Heirat innerhalb der vorhandenen Sozialordnung nicht die Regel, sondern die Ausnahme war, da mit ihr verhindert werden sollte, daß der Bruder einer Frau aus deren Verwandtschaftsgruppe hinaus- und in eine andere hineinheiraten mußte. Zudem konnte auf diese Weise der Mann die Dienstleistungen für den Schwiegervater umgehen, da die Frau des letzteren die Schwester des Mannes war. Es ist auch aus anderen Gesellschaften mit matrilinearer Deszendenz und matrilokaler Residenzform bekannt, daß in diesen das Bruder-Schwester Verhältnis an Gewicht über der Mann-Frau Beziehung steht (Göttner-Abendroth, 1981, S. 13).

Für unsere Arbeit hier ist von Interesse, daß gerade im Tiefland Südamerikas die matrilokale Residenzform außerordentlich weit verbreitet war. Sie wurde nicht nur von den Küsten-Tupí überliefert, sondern auch von einem großen Teil der amazonischen, auf demselben Sprachstratum beruhenden Stämme, wie den Mundurucú, den Siriono, den Kayabi, den Nambikuara und anderen mehr (Murphy, 1974; Holmberg, 1969; Grünberg, 1970; Lévi-Strauß, 1948). Neben den Tupí gehören auch die meisten Gê-Stämme, wie die Shavante, Apinaye, Kayapo, Ramkokamekra und andere dazu (Dreyfus, 1963; Nimuendaju, 1938; Maybury-Lewis, 1979). Nördlich des Amazonasstromes haben anscheinend nur die auf Andeneinfluß zurückgehenden Tukano eine eindeutig patrilokale und patrilineare Sozialstruktur, während die meisten übrigen Ethnien sich in einem Übergangsstadium zur definitiven Patrilokalität befinden. Bei den Festland-Karaiben sind – mit Ausnahme der Aparai – alle matrilokal was die Basis betrifft, während in den Häuptlingsfamilien Patrilokalität üblich zu sein scheint (Kirchhoff, 1931). Die kolumbianischen Guajiro wiederum sind seit langem bekannt für ihre matrilineare Abstammungs- und matrilokale Wohnfolge.

Es ist natürlich nicht möglich, in dieser Arbeit auf die verschiedenen Aspekte der matrilokalen Wohnfolge und deren Verbreitung in Südamerika einzugehen. Es existiert auch kaum zusammenfassende Literatur über diesen wichtigen Teilbereich der sozialen Struktur für diesen geographischen Raum. Andererseits war der kurze Exkurs notwendig, um überhaupt verstehen zu können, weshalb Branislava Susnik zu ihren Aussagen über die Sozialstruktur der Guaraní gekommen ist.
Sowohl Begriffe wie «lineage» als auch die avunkulare Heirat und Matrilokalität sind demnach für die paraguayischen Guaraní ethnohistorisch nicht belegt und müßten, falls sie als soziale Elemente in dieser Form bestanden, anhand neuerer ethnographischer Daten aufgezeigt werden. Allein das Vorhandensein in anderen Regionen genügt als Indiz nicht, um rückschließend die Guaraní in derselben Weise und unter denselben Aspekten zu analysieren.
Was kann heute jedoch konkret über die Sozialstruktur der Paĩ, der Mbyá und der Chiripá ausgesagt werden? Bezüglich der Paĩ-Tavyterã schreiben Meliá und Grünberg:

«Las bases de la vida social paĩ se encuentran en sus relaciones familiares, que se entienden más allá de la familia nuclear, por lo cual lo llamamos familia extensa *(xejehúvy, xeñemoña)*. Ella incluye a los parientes sanguíneos, políticos y adoptivos, dentro de una concepción bilateral de parentesco. Un muchacho que se casa se

queda en general muy cerca de la casa de sus suegros, a veces vive junto con ellos. Cuando le nace un hijo se independiza más y se traslada a su propria casa, si no la tiene todavía. Pero se observan también casos en los cuales la pareja recién casada permanece en la casa de los padres del marido, especialmente si ellos tienen mucho prestigio o si la esposa es huérfana *(tyre'ỹ)*. Los hijos adoptivos *(temimongakuaa)* gozan en principio del mismo status que los hijos propios. Aunque todos los hijos llevan el apellido español de su padre (con algunas excepciones), no prevalece el linaje paternal y se define el parentesco tanto por el lado del padre como de la madre (bilateral).» (Meliá, Grünberg, 1976, S. 220).

Die Bilateralität in der Abstammungsordnung, wie sie für die Paĩ oben beschrieben wird, unterscheidet sich in der Praxis kaum von den sozialen Strukturen der Mbyá und der Chiripá. Ausdruck davon dürfte sein, daß bei allen drei Gruppen die Seele eines Individuums, unabhängig von seiner physischen Herkunft, ihren Ursprung in einem der bestehenden – meistens sieben – Götterhimmel hat und daß jede Seele nach einer Leidens- und Reinigungszeit wieder in ihren ursprünglichen Himmel zurückgeht. Die Bedeutung der Seelennamen ist bei den Guaraní außerordentlich groß und bestimmt auch heute noch die Persönlichkeit eines Indianers mehr als der vom Vater übernommene spanische Familienname, obwohl es für Nichtindianer schwierig ist, überhaupt von der Existenz dieser Namen zu erfahren, da sie gegen außen geheimgehalten werden. Bei den Paĩ ist es der *mitã rexa ha* («derjenige der die Kinder sieht»), der dazu befähigt ist, bei Neugeborenen die Seelennamen festzustellen und damit gleichzeitig zu orten, welcher der Götter die jeweilige Seele auf die Erde geschickt hat. Die Seelennamen werden heute noch bei bestimmten religiösen Festen und Zeremonien als Anrede verwendet. Es sind dies Anlässe, von denen all diejenigen, die ihre Seelennamen nicht kennen – dazu gehören natürlich alle Nichtguaraní – ausgeschlossen sind.

León Cadogan hat von den Mbyá eine Reihe von *tery mo'ã* (Seelennamen) erfahren und aufgezeichnet. Dabei konnte er feststellen, daß die Seelen von Kindern ein- und desselben Elternpaares aus verschiedenen Himmeln stammen können und daß die Herkunftsorte auch unabhängig von denjenigen der Seelen ihrer Eltern sind (Cadogan, 1959, S. 47).

Nach den Mbyá übertrug *ñande ru pa-pá tenondé* (der Erschaffer der ersten Erde) nach getanem Werk die Aufgabe, Seelen auf die Erde zu schicken, seinen Nachfolgern, den *ñe'eng ru ete* (den «Vätern der wirklichen Seelen») und zog sich in seinen Himmel zurück. Dazu hat Cadogan folgenden Text aufgezeichnet:

| | |
|---|---|
| *Ñande ru pa-pá tenondé o ñe-mbo-yvá-ropy pota* | Unser erster, absoluter Vater entschied, sich in die Tiefen des Paradieses zurückzuziehen. |
| *Kó-rami (kóicha) i jayvú ñande ru:* | So sprach unser Vater: |
| *A me'é pota ma nde-vy, (ndeve) nde, ñamandú ru eté, nde yvy rupa rã i.* | Ich habe die Absicht, dir, dem wirklichen Vater *ñamandú* deinen kleinen Aufenthalt (dein Prinzip) auf der Erde zu geben. |
| *Ha'e ramo katú,* | und da es so ist, |
| *ñande yvy py (pe) re mondó va* | wirst du diejenigen, die du auf die Erde schickst, |
| *ñe'eng porã i mo-pyrô vo* | die Wort-Seelen, damit sie Gestalt annehmen, |
| *kó rami (kóicha) re-roayvû porã i jevy jevy ta:* | auf folgende Weise beraten, immer und immer wieder: |
| *Néi, rehó ta, nde ñamandú ráy i e rombaraeté ke yvy rupá; opá mba'é jo rami gua eỹ eỹ o-pu'ã avaeté ramo jepe, re-ro-py'á guasú vaerâ.* | Gut, du wirst gehen, Kind von *ñamandú;* verstärke das Prinzip der Erde; und auch wenn alles, in seiner Vielfalt, sich in Wildheit (Zorn) erheben sollte, begegne ihm mit Stärke (Mut). |
| *Ñe'eng mbyté o-je-ay-upí ma ramo ohó jevy ma ramo i mboú haré ambé rehe, yvy ra'i-kãgã je-ay-ukué ñe-mbo-pytá reí kué, jepé, re-je-po-verá mbegüe katú vaerã* | Wenn sich die Mitte (Kern) der Wort-Seele wieder zum Himmel erhoben hat und zurückgekehrt ist zum Ort desjenigen, der sie ausgeschickt hat, die Knochen des ‹Trägers des kleinen Stabes› verachtet und verlassen, lasse sie im Glanz (Blitz) erscheinen, |
| *– mba'é reí eỹ ma vy nde –* | – die Göttlichkeit deines Seins verpflichtet dich dazu – |
| *ara kañy meve (ho'a peve pytû).* | bis das All vergeht (der Nebel sich senkt). |

(Cadogan, 1946, S. 27–28)

Diese Worte richtet *ñande ru pa-pá tenondé* an alle vier Väter der Wort-Seelen, nämlich *ñamandú, karaí, jakaira* und *tupa yma*. Während diese zuständig sind für die männlichen Seelen, sind ihre Frauen verantwortlich für die Aussendung der weiblichen Seelen. Diese «wirklichen Mütter» heißen *namandú sy ete, karaí sy ete, jakaira sy ete* und *tupa sy ete*.

Jede dieser Gottheiten hat eigene, für die Guaraní unverwechselbare Seelen. So gehören zum Paradies von *ñamandú ru ete* folgende Namen: *kuaray mimby, kuaray mirĩ, kuaray endyju, kuaray jeju, kuaray rataá.*

Zu *ñamandú sy ete* wiederum zählen unter anderem: *jachuka, jachuka rataá, ara í, ara mirĩ, ara jera, ara poty* (Cadogan, 1959, S. 47). Die Bedeutung der Seelennamen und ihre Herkunft ist bisher nur in den Ansätzen erfaßt und kaum erforscht

worden. Die wenigen Daten, die uns außerdem zur Verfügung stehen, stammen alle von León Cadogan. Einer der Gründe, weshalb gerade dieser Bereich der guaranitischen Kultur bisher so bruchstückhaft dokumentiert und zudem kaum analysiert wurde, besteht sicher in der Schwierigkeit, solche Seelennamen überhaupt in Erfahrung zu bringen, diese richtig zuzuordnen und den semantischen Hintergrund zu erkennen. Da ihre Anzahl in den drei Guaraní-Gruppen anscheinend nicht sehr groß ist und innerhalb einer Gemeinschaft viele Männer und Frauen leben, die denselben Seelennamen tragen, also aus der gleichen Himmelsregion stammen, läge es nahe, nach einer übergeordneten Sozialstruktur zu suchen, das heißt, nach einem Verwandtschaftssystem, das sich nicht von der physischen Abstammung her ergibt, sondern aus den Verwandtschaftsgraden der über die verschiedenen Divinitäten und Heroen miteinander in Beziehung stehenden Seelen. Falls ein solches übergeordnetes Bezugssystem besteht, dürfte sich dieses in realen sozialen Beziehungen ausdrücken.

Bei dem heutigen Stand der Datenerhebung wäre es jedoch verfrüht, diesen Schluß zu ziehen. Die besondere Struktur der Seelennamen und deren Anwendung im sozialen Bereich kann uns nur als stichhaltiger Hinweis dazu dienen, daß weder die Paĩ noch die Chiripá noch die Mbyá eine unilineare Abstammungsform haben und die Bilateralität gerade dadurch offenkundig wird, daß die Guaraní der sozial-physischen Abstammung keine besondere Bedeutung zumessen, wie das in unilinearen Gesellschaften der Fall ist. Nur in einer bilateralen Gesellschaft kann die Herkunft der Seelen so vollständig losgelöst sein von der biologischen Abstammung, daß Kinder eines Elternpaares verschiedene mythisch-religiöse Herkunftsorte aufweisen.

Damit gehen wir über zur Frage der Lokalität, die, wie wir oben gesehen haben, im südamerikanischen Raum und damit auch bei den Tupí-Guaraní eine große Rolle spielte. In den drei hier besprochenen Guaraní-Gruppen lassen sich diesbezüglich im heutigen Stadium ihrer Entwicklung keine festen Regeln erkennen. Die Paĩ-Tavyterã leben in ralativ ausgedehnten Streusiedlungen, und praktisch jede Kleinfamilie besitzt ein bescheidenes, aus Holz und Bambus konstruiertes und mit Stroh gedecktes Haus, das dem paraguayischen Typ des «rancho» sehr ähnlich ist (siehe Foto 7).

Wenn nicht besondere Umstände vorliegen, baut sich ein neu verheiratetes Paar als erstes eine solche Hütte und legt eigene Felder an. Die Ortsbestimmung – ob im Bereich der Verwandtschaftsgruppe des Mannes oder derjenigen der Frau – wird kaum von sozialen Regeln, sondern allenfalls durch soziale Umstände bestimmt. Falls die Mutter des einen Ehepartners alleinstehend ist, läßt sich das Paar meistens in deren Nähe nieder. Dasselbe gilt bei einem verwitweten Vater. Aber auch unter diesen Bedingungen lebt das junge Paar fast immer in einem eigenen Haus. Weder Matri- noch Patrilokalität ist vorrangig, Neolokalität aber häufig. Die Mbyá sind ähnlich strukturiert wie die Paĩ, und höchstens bei den Chiripá besteht eine stärkere Tendenz zu einer allgemeinen Patrilokalität. Grund für diese Entwicklung kann sein, daß sich die Siedlungsform der Chiripá stärker dem Dorftyp der ruralen Bevölkerung angepaßt hat und bei ihnen heute infolge des Landmangels und anderer Faktoren vermehrt Vater und Söhne zusammenarbeiten und zusammenbleiben und die Frauen der Söhne dementsprechend häufiger in die Verwandtschaftsgruppe der Männer integriert werden als umgekehrt. Auch in diesem sozialen Bereich lassen sich Einflüsse der ruralen Bauernbevölkerung feststellen, da bei den Campesinos Patrilokalität die Norm ist.

Wenn sich in der Gegenwart bei den Guaraní, besonders jedoch bei den Paĩ und den Mbyá keine festen Regeln bezüglich der Wohnfolge feststellen lassen, ist damit nicht ausgeschlossen, daß es einmal solche gab. Von der ethnohistorischen Literatur her ist bekannt, daß die Entwicklung zur getrennt lebenden Kleinfamilie hin erst auf die letzten Jahrhunderte, vielleicht sogar nur auf das 19. Jahrhundert zurückgeht. Die typische guaranitische Residenzform war geprägt durch das mehrere Familien beherbergende Langhaus, wie es heute die Chiripá und die Mbyá überhaupt nicht mehr benützen und wie es bei den Paĩ nur noch in wenigen Regionen von einigen *tekoha-ruvixa* gebaut und bewohnt wird. Von ihnen *oy, oyngusu* oder *ogajekutu* genannt, findet es sich noch im Gebiet des Ypane guazu und des Ypanemí in den *tekoha* von Yvypyte, Ñuapy, Yetepoty, Mba'e marangatu und Tavamboa'e einerseits, sowie in den nördlich des Aquidaban gelegenen Gemeinden Panambiy, Pikykua und Itajeguaka andererseits – den beiden Paĩ-Gruppen, die sich selbst als Yvypytegua und Mberyvogua (Mberyvo ist der Seelenname des Aquidaban) definieren. In den *tekoha* südlich des Arroyo Guazu dagegen werden die Langhäuser nicht mehr gebaut und auch die Initiationsriten seit Jahrzehnten nicht mehr durchgeführt, was wahrscheinlich auf den Einfluß der Chiripá zurückzuführen ist. Geht man von der Voraussetzung aus, daß die Langhäuser bis ins 18. Jahrhundert hinein durchgehend als normale Wohnform gebräuchlich waren, dann bedeutet dies, daß die Großfamilie eben auch generell die soziale Einheit der Gemeinschaften bildete und Kleinfamilien, wie sie heute das Bild der Guaraní prägen, selten zu finden waren. Als J. R. Rengger zu

Beginn des vergangenen Jahrhunderts die Paĩ besuchte, traf er auf ein solches Langhaus. Darin waren nebst dem Häuptling und seiner Frau vier weitere Männer in Hängematten, um das Feuer saßen deren Frauen, sowie weitere Frauen von Männern, die sich gerade auf der Jagd befanden (Rengger, 1835, S. 117). Dazu gehörten natürlich auch viele Kinder. Obwohl Rengger nicht auf die verwandtschaftlichen Beziehungen eingehen konnte, darf sicher angenommen werden, daß er eine Großfamilie antraf. Falls die Guaraní jedoch in Großfamilien lebten, muß die Verbreitung der Neolokalität unbedeutend gewesen sein, und die Vermutung liegt deshalb nahe, daß Patri- oder Matrilokalität oder eine Mischform von beiden bestand.

Heute läßt sich in den Guaraní-Gemeinschaften feststellen, daß innerhalb einer gewissen Schicht, nämlich in den politischen Häuptlingsfamilien und zum Teil auch in den Familien der religiösen Führer, die Patrilokalität bereits zur Regel geworden ist. Bei den Mbyá wohnen die Söhne der Kaziken fast ausschließlich in der Nähe ihrer Väter und sind als Helfer in die politische Struktur eingegliedert. Patrilokalität dient den Kaziken dazu, ihre Führungsposition auszubauen, da die eigenen Söhne als Vertrauenspersonen ihre Interessen in der Gemeinschaft und darüber hinaus am besten vertreten. Ähnlich ist die Situation bei den Paĩ. Die männlichen Nachkommen der politischen Führer werden oft schon sehr früh darauf vorbereitet, später Helferfunktionen zu übernehmen, und es ist für sie das Natürlichste der Welt, auch nach der Heirat in der Nähe des Vaterhauses zu verbleiben und langsam in ihre potentielle Rolle als Führungspersonen hineinzuwachsen. Die Bedeutung der Patrilokalität für politische Führer zeigt sich daran, daß Häuptlinge mit vielen Söhnen meistens in der Lage sind, innerhalb ihrer *tekoha* stabile soziale Verhältnisse zu schaffen – aber auch Macht zu akkumulieren – während Häuptlinge ohne männliche Nachkommen ihre Positionen sehr selten wirklich festigen können. Beim religiösen Führer, dem *tekoha-ruvixa,* ergeben sich in diesem Bereich andere Aspekte. Da seine Position begründet wird durch sein Wissen und seine Gabe, der Gemeinschaft als Vermittler zwischen dem Weltlichen und dem Übersinnlichen zu dienen, ist er vor allem als Überlieferer dieser Fähigkeiten an möglichen Nachfolgern interessiert, wofür bevorzugterweise sowohl Söhne als auch Schwiegersöhne in Frage kommen können. Patrilokalität ist deshalb bei den *tekoha-ruvixa* weniger ausgeprägt als bei den *mburuvixa.* Schwiegersöhne werden von den religiösen Führern öfters auch direkt als politische Führer eingesetzt.

Wir erkennen demnach bei den Guaraní einerseits eine lockere Basis, in der relativ frei zwischen matri-, patri- und neolokal gewählt werden kann, andererseits einen religiös-politischen Überbau, in dem Patrilokalität zwar nicht ausschließlich, aber doch mehrheitlich auftritt. Konsequenterweise läßt sich daher die Tendenz zur patrilinearen Häuptlingsnachfolge feststellen, auch wenn diese nicht als Gesetz verankert ist. Es steht zum Beispiel nirgends geschrieben, daß ein jüngerer Bruder seinem älteren oder ein Sohn seinem Vater nachfolgen werde, und trotzdem stoßen wir in größeren *tekoha* auf Familien, die über mehrere Generationen bedeutende politische und auch religiöse Führer hervorgebracht haben. Im Raume Itaguasu, Itajeguaka und Pikykua sind es die Valiente, die über hundert oder mehr Jahre immer wieder mit Häuptlingen in Erscheinung traten. In der Gegend von Fortuna guasu spielten die Irala eine große Rolle. Auch nachdem deren *tekoha* unter Druck weißer Siedler und Großgrundbesitzer aufgelöst wurde und Neugruppierungen in Ymorotĩ und Itaypavusu erfolgten, leiten diese gegenwärtig wiederum Mitglieder der Familie Irala. In Mba'e marangatu stehen nach wie vor die Rojas an der Spitze, und der heutige, schon sehr alte *tekoha-ruvixa* Aparicio gehört zu den bekanntesten und anerkanntesten religiösen Führern überhaupt.

Das Nebeneinander verschiedener Wohnfolgen innerhalb ein und derselben Kultur ist im Tiefland Südamerikas ziemlich häufig, worauf schon Kirchhoff in seinem zusammenfassenden Artikel aus dem Jahre 1931 hingewiesen hat. Während in Häuptlingsfamilien die Tendenz zu Patrilokalität und sogar Patrilinearität besteht, ist die Basis oft neo- oder sogar matrilokal organisiert. Zusammen mit der Patrilokalität in den Häuptlingsfamilien geht oft die Polygynie einher – beides Attribute, die anzeigen, daß die Gesellschaft sich in einer Umwandlungsphase befindet: ausgehend von einer Gesellschaftsformation mit Matrilokalität und Bi- oder sogar Matrilinearität hin zu einer mehr patriarchalischen Struktur mit zentralistisch orientierter politischer Organisation. Die Herausbildung stärkerer politischer Instanzen dürfte mit größerer Seßhaftigkeit und diese wiederum mit der Entwicklung des Brandrodungsfeldbaus zusammenhängen. Eigentlich erfolgt die Umwandlung dieser Gesellschaftssysteme von oben, also von den Häuptlingsfamilien her, da sie zuerst grundsätzliche soziale Regeln – wie eben die matrilokale Wohnfolge – durchbrechen.

Betrachtet man die Guaraní im Lichte dieser Entwicklung, so kann nicht ausgeschlossen werden, daß sie ebenfalls eine Übergangsetappe zu einer patrilokalen und patrilinearen Gesellschaft durchmachen. Die Auflösung der Matrilokalität würde somit ihren Ausdruck finden in der Aufgabe der Langhäuser und im Wechsel zu einer

gemischten, vorwiegend neolokalen Residenzform, während Patrilokalität vornehmlich von den Häuptlingsfamilien ausgeht und sich erst nach und nach als soziale Regel auch in der Basis durchsetzt. Die neolokale Residenz mit bilateraler Abstammungsordnung wäre demnach die Auflösungserscheinung einer ehemals matrilokalen und eventuell matrilinearen Gesellschaft, wobei es allerdings kaum möglich sein wird, eine zeitliche Begrenzung des Beginns dieses Wandlungsprozesses zu machen.

Als Indiz für die Wahrscheinlichkeit dieser These kann angeführt werden, dass die als Enklaven zwischen den Mbyá und Chiripá lebenden Aché-Guayaki – ein reiner, protoguaraní sprechender Jäger- und Sammlerstamm – auf Basis der Matrilokalität organisiert sind und zudem die Polyandrie unter ihnen sehr verbreitet ist. Die Aché-Guayaki haben keine zentralisierten politischen Instanzen, und die Sippen werden von den Gruppenältesten geleitet. Zu der außerordentlichen starken Stellung der Frau bei den Aché sagt Clastres:

«Cette circulation quasi-permanente des maris autour des femmes guayaki aboutit chez les Aché Gatu à un système polyandrique où les maris se remplacent assez souvent; il y a toujours deux, parfois trois époux, mais ce ne sont pas les mêmes hommes: le statut de ‹mari d'une telle› n'a rien de définitif. ... D'autant plus précieuses qu'elles sont plus rares, les femmes guayaki occupent dans la vie sociale de la tribu une place privilégée; de sorte que le mouvement de circulation des femmes prend les apparences d'une circulation des maris.» (Clastres, 1968, S. 24).

Die Aché-Guayaki geben anscheinend ein Stadium guaranitischer Entwicklung wieder, wie es in früheren Zeiten auch für die übrigen Gruppen üblich war und in dem, bedingt durch eine nomadisierende Produktionsweise, eine Zentralisierung auf politisch-religiöser Ebene in Verbindung mit Patrilokalität und Patrilinearität noch nicht entstehen konnte.

Sinnigerweise halten die Mbyá denn auch die Aché-Guayaki für eine Nation von «Wilden», mit denen sie in einer früheren Zeit zusammengelebt hatten und die dann von den Göttern dazu verdammt wurden, in den Wäldern herumzuirren, nachdem sie sich in einer Versammlung nackt präsentiert hatten. So fremd scheint den Mbyá demnach die Sozialstruktur der Aché nicht gewesen zu sein.

Bis vor wenigen Jahrzehnten lag der Hackbau bei den Paĩ fast ausschließlich in den Händen der Frau; allerdings mit Ausnahme der Rodungen, die von der Tradition her immer zu den wichtigen Männerarbeiten gehörten. Aussaat, Pflege der Pflanzungen und auch Ernte der Bodenerzeugnisse besorgten die Frauen. Damit verbunden war natürlich auch das Verfügungsrecht über die landwirtschaftlichen Produkte in der Konsumation und innerhalb der reziproken Mechanismen. Die Dominierung der Landwirtschaftsarbeit durch die Frau ging parallel mit der zentralen Bedeutung des Maises in der Guaraní-Kultur, die in den jährlichen Maisfesten und den damit verbundenen Ritualen ihren Ausdruck fand. Obwohl Jagd und Fischfang zur Nahrungsmittelgewinnung auch nicht zu unterschätzen sind, war der Ackerbau und damit die Stellung der Frau im gesamtkulturellen Komplex bedeutender. Mit ihrer Tätigkeit hat die Frau in der Gemeinschaft Ansässigkeit und Stabilität demonstriert, was seinen Ausdruck in einer natürlichen Zusammenarbeit der Frauen untereinander – vorwiegend nach verwandtschaftlichen Beziehungen organisiert – und einer daraus resultierenden femininen Sozialisierung findet, die den Männern allgemein und ihrer durch die Jagd und andere soziale Aktivitäten bedingten Mobilität im besonderen kritisch gegenübersteht. Es ist erstaunlich, wie eingehend bei den Guaraní das Verhalten der eigenen und der fremden Ehemänner von den Frauen kommentiert und analysiert wird und wie sich Frauengruppen, wenn notwendig, gegen Ehemänner solidarisieren. In mancher Hinsicht ist bei den Mbyá und den Paĩ – weniger bei den Chiripá – die Bindung der Frauen untereinander stärker als diejenige in der Ehe.

Die Autorität der Männer offenbart sich nicht so sehr in der Familie und im alltäglichen Leben, als vielmehr auf kultureller und politischer Ebene – in der Monopolisierung von Handlungen, die Riten, religiöse Feste und die Organisation der Gemeinschaften betreffen. Während wenigstens bei den Paĩ anscheinend noch bis in dieses Jahrhundert hinein Frauen im religiösen Bereich wichtige Funktionen innehatten, ist dies von den Mbyá und den Chiripá nicht bekannt, und die langsame Verdrängung des weiblichen Geschlechts aus diesem der Gemeinschaft übergeordneten Bereich spricht ebenfalls dafür, daß sich die Guaraní auf dem Weg zu einer mehr partriarchalischen Gesellschaft befinden.

Die Gemeindeversammlungen *(aty)* – sowie die Zusammenkünfte der religiösen und politischen Führer *(aty guazu)* – sind bei den Paĩ und den Mbyá ausschließlich den Männern vorbehalten. In der Praxis sieht das so aus, daß sie sich im Kreis versammeln und dort Reden halten, während die Frauen außerhalb des Kreises als stille Zuhörer teilhaben können. Die Institutionalisierung solcher Versammlungen kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Entscheidungsprozesse kaum jemals in den *aty* oder den *aty guazu* stattfinden, auch wenn dieser Eindruck vorherrschen soll. Anläßlich des Kontaktes vorher, in den

Familien, zwischen Nachbarn und mit den Häuptlingen – in Kommunikationsformen, in denen Frauen volle Beteiligung haben – werden Entscheidungen meistens schon gefällt und dann in den offiziellen Versammlungen nur noch bestätigt. Die darin geführten Reden haben somit den Anschein von Palavern, mit denen sich das männliche Geschlecht eine Plattform schafft, um ihrer maskulinen Sozialisierung Ausdruck zu geben.

Kulturell und sozial manifestierte Isolation der Männer in Gesellschaften mit Matrilokalität ist im Tiefland Südamerikas nicht eben selten und hat in verschiedenen Formen ihren Ausdruck gefunden. Vielfach ist es das Männerhaus, das in der Mitte eines Dorfplatzes eine zentrale gesellschaftliche Stellung einnimmt, wie zum Beispiel bei den Mundurukú; es kann aber auch eine Art Kriegsadel sein, wie er bei Chacovölkern oft aufgetreten ist. Bei den Guaraní dürfte das Abschieben der Frauen aus dem politisch-religiösen Bereich ein Gegengewicht zur starken Position des weiblichen Geschlechts in der Basis sein.

Dieser Prozeß der Verdrängung des weiblichen Geschlechts, beruhend auf einem Übergang von einer Matri- zu einer Patrigesellschaft, läßt sich ebenfalls, als Korrelation, in den Mythen aufzeigen. Dazu soll uns der von Cadogan aufgezeichnete Schöpfungsmythos der Paĩ-Tavyterã dienen, den wir nicht als statisch-unabänderliches, sondern immer wieder modifiziertes und an die gesellschaftlichen Verhältnisse angepaßtes Dokument guaranitischer Selbstdarstellung nehmen. Das *takua rendy ju guasu ñengarete*, der «Gesang der Glänzenden, Göttlichen, Großen *Takuara*» beginnt mit den Versen:

| | |
|---|---|
| *Jasukávy gui ñane ramõi jusú papá o-jasojavó(y).* | Aus dem *jasuka* entstand (entdeckte sich) unser Erster Großer Ahne./ |
| *O-kambú ñane ramõi jasuká poty rehe, o-kakuaá./* | Säugte an den Blumen von *jasuka* und wuchs./ |
| *Ñane ramõi papá riré, o-jasojavó, tupa ru kuéry, o-ño-mboaty guasú, o-jo-gueroaty./* | Nach dem Ersten Großen Ahnen entstanden die Väter der Götter, sie vereinigten sich und machten eine Versammlung. |
| *Upépy, o-ño-mboaty hápy, jasuká vendapy, oú tupã arasá he'i:/* | Dort, am Ort der Versammlung, am Ort von *jasuka*, kam *tupã arasá* und sagte:/ |
| *«Mba'eichapa re-japypiráta, Pãí?»/* | «Wie wirst Du Dich vermehren, Paĩ?»/ |
| *«Ndaikuaái, Pãí», he'i ñane ramõi./* | «Ich weiß es nicht», sagte Unser Ahne./ |
| *Oikuaá ramo jepé, «Ndaikuaái», he'i./* | Obwohl er es wußte, sagte er: «Ich weiß es nicht.»/ |
| *«E-japyteró nde jeguaká, Pãí,/ emopu'ã kunã jeguakávy rã», he'i tupã arasá./* | «Ergreife die Mitte Deines Kopfschmuckes, Paĩ/ lasse die Frau als Deine zukünftige Gattin (Kopfschmuck) entstehen», sagte *tupã arasá./* |
| *O-japyteró o jeguaká, ohovasá, omo-marangatú, omo-pu'ã kuña rã,/ o-heró jeguakávy, ñane jarí jusú, takuá rendy ju guasú./* | Er ergriff das Zentrum seines Kopfschmuckes, segnete es, sprach es heilig, ließ die Frau entstehen/ und nannte sie *jeguaka*, unsere Göttliche, Große Ahnin, *takuá rendy ju guasú./* |
| *Ñane ramõi oĩ hembi-rekó ndive o-jepypirá haguã-ma./* | Unser Ahne ist mit seiner Gattin, um sich zu vermehren. |
| *Upépy oguatá papa réi opohúvy ñane ramõi papá./* | Von der anderen Seite kommt *papa réi*, um Unseren Ersten Ahnen zu besuchen./ |
| *Upé javé ñane ramõi papá oká'a-rupa,/ oú riré oka'á rupã hágui oikuaá-ma oú hagué papa réi gópy./* | Zu dieser Zeit bereitet Unser Erster Ahne seine Rodung vor; nachdem er von seiner Rodung kam, wußte er schon, daß *papa réi* in seinem Hause war./ |
| *Ipochy upéa rehe, ojeupí ho ambaguã my ohó haguã./* | Er erzürnte sich deswegen und erhob sich, um ins Jenseits zu gehen./ |
| *E-moherã, o-jeupí hague, papa réi embirekó rehe./* | Er beschuldigte *papa réi*, daß er sich an seiner Gattin vergangen habe./ |
| *«Che aháta-ma», he'i guembirekó-pe./ «Che jeguakávy ramó nipo, ohó oguahẽ che rendápy.»/* | «Ich werde schon gehen», sagte er zu seiner Frau./ «Wenn Du wirklich mein *jeguaka* bist, wirst Du an meinen Ort finden.»/ |
| *Overá-ma: o-mbo-esajá-ma, ovéravy pe guendonderã, ohejá haguã-ma yvy./* | Es leuchtete schon: mit dem Strahl des Blitzes erhellte er den Weg, den er gehen mußte, um diese Erde zu verlassen./ |
| *Pa'i kuará py he'i: «Che ra'y ramo nipó, che verávy rupity, va'erã ohóvy./ Ta che rakykuéra movohé ohóvy che ra'y ramo nipó./ Opyrũ ne che ambápy chóvy che ra'y ramo nipó.»/* | Zu *pa'i kuará* sagte er: «Wenn es mein Sohn ist, wird er meinen Strahl erreichen./ Folgt er mir, wird er meine Spuren entdecken, falls er wirklich mein Sohn ist./ Er wird den Fuß in mein Haus setzen, falls es wirklich mein Sohn ist.»/ |
| *Upépy ñande jarí ndive oño-a'ã,/ yvytú guasú oguerú ñande jarí jusú pe./ Ñande jarí ndaipochyi, ojokó ñane ramõi papá pe./* | Also kämpfte er mit Unserer Ahnin,/ einen starken Wind brachte er Unserer Ahnin./ Unsere Ahnin erzürnte sich jedoch nicht und brachte Unseren Ahnen zum Stehen./ |

(Cadogan, 1962, S. 52–54)

Dieser Ursprungsmythos der Paĩ-Tavyterã ist in verschiedener Hinsicht interssant. *Ñane ramoĩ jusu papa* entsteht aus *jasuka,* dem Urnebel, dem Ursprung oder Prinzip aller Dinge und erschafft aus seinem Kopfschmuck zuerst einmal eine Frau, die er zu seiner Gattin macht und der er als heiligen Namen *jeguaka,* den Namen seines Kopfschmukkes oder des Prinzips der Männlichkeit überhaupt überträgt. Während *ñane ramoĩ* nun das erste heilige Maisfeld vorbereitet, begeht sie Ehebruch mit *papa réi,* der in der Paĩ-Mythologie Urahne der Spanier und Paraguayer ist. Im Zorn zieht sich *ñane ramoĩ* ins «Land ohne Übel» zurück und überläßt es seiner Gattin, den Weg zu ihm zu finden, was ihr möglich sein wird, falls der Sohn, der geboren werden wird, wirklich von ihm stammt. Er mißt seine Kräfte mit *ñande jari* und wird von ihr in sehr souveräner Art und Weise besiegt.

Schon die Verteilung der Verhaltensattribute weist in dieser Erzählung darauf hin, daß eine gewisse Überlagerung sich widersprechender Strukturen vorliegt, die einen historischen und sozialen Wechselprozeß andeuten: die Frau, die vom Mann erschaffen wird und gleichwohl nicht die patriarchalisch monogame Ehe akzeptiert, ferner *ñane ramoĩ,* der sich entgegen aller Paĩ-Ethik erzürnt und sich zurückzieht, während die ruhige, überlegene Frau den von *ñane ramoĩ* ausgeschickten Wind aufhält und sich dabei nicht einmal erregt.

Zentraler Begriff im Ursprungsmythos der Paĩ ist *jasuka,* dargestellt als geschlechtsloses Prinzip oder ursprüngliches Chaos, aus dem alles Sein entstanden ist. Nachdem *ñane ramoĩ* daraus hervorgegangen ist, stützt er sich auch später immer wieder auf dessen Kraft, um die Welt zu schaffen:

| | |
|---|---|
| *Ko yvy amopu'avy je, he'í che ramói jusú papá araka'é. Jasuká pype ko yvy amopu'a je he'í che ramói jusú papá araka'é.* (Cadogan, 1968, S. 426). | Diese Erde habe ich erschaffen, sagt *che ramoĩ jusu papa.* Durch *jasuka* habe ich diese Erde erschaffen, sagt *che ramoĩ jusu papa.* |

Weitere Kräfte, die *ñane ramoĩ* zur Verfügung standen, um die Welt zu erschaffen, sind *mba'ekuaa,* das personifizierte Wissen, dessen Symbol *mbaraka,* die von den Männern in Gebeten gebrauchte Kürbisrassel ist, *jeguaka,* der Kopffederschmuck als Emblem der Männlichkeit, *ñandua,* Verzierungen des *jeguaka* und schließlich *kurusu,* das Kreuz, das als *yvy jekoka* die Erde aufrecht und im Gleichgewicht hält (eb. S. 427). *Kurusu* ist als guaranisiertes Wort vom Spanischen abgeleitet und wahrscheinlich durch die Jesuiten in die Religion eingedrungen.

Obwohl in der Paĩ-Mythologie *jasuka* nicht personifiziert ist, deutet doch der Umstand, daß sich *ñane ramoi* an den «Blumen von *jasuka*» ernährte (säugte) darauf hin, daß *jasuka* weiblich war und die Geschlechtslosigkeit und Entpersonifizierung nur die Voraussetzung dazu bieten muß, daß *ñane ramoĩ* später die Frau erschaffen und ihr *jeguaka* als Name übertragen kann. *Xe jeguaka* wird noch heute von den Paĩ-Tavyterã als sakraler Name für «meine Gattin» gebraucht. *Jasuka* könnte somit bei den Paĩ ursprünglich das weibliche Prinzip überhaupt gewesen sein, das durch den sozialen Wandel rückwirkend geschlechtslos gemacht und ersetzt wurde durch *jeguaka.* Damit wird der nur von Männern getragene *jeguaka* zum Mann-Frau-Prinzip schlechthin.

Bei den Mbyá lief die Entwicklung der Begriffe der Geschlechtsnormen anders. Während *jeguaka* bei ihnen als ausschließlich männliches Prinzip erhalten blieb, tritt *jasuka* allein als weiblicher Begriff auf. Interessanterweise erscheinen in der Mythologie beide Prinzipien gleichzeitig, und auch der Mythos von der Erschaffung der Frau durch den Mann besteht in dieser Form nicht. *Jeguakava* sind diejenigen, die das Emblem der Männlichkeit, und *jasukava* diejenigen, die dasjenige der Weiblichkeit tragen (Cadogan, 1959, S. 28).

*Jasuka* tritt bei den Mbyá ebenfalls häufig als Seelenname von Frauen auf, und *jasuka sy ete* hat als «wirkliche Mutter der *jasuka*» im Götterpantheon der Mbyá die Stellung der Sonnengöttin.

Was bei den Paĩ-Tavyterã das «ursprüngliche Chaos» oder das «ursprüngliche Prinzip» in *jasuka,* ist bei den Mbyá die «ursprüngliche Dunkelheit», *pytu yma.* Aus dieser Dunkelheit ist *ñande ru pa-pa tenonde,* (Unser Erster, Ewiger Vater) entstanden und hat die Erde erschaffen: zuerst die Sprache, dann das Universum und zum Schluß die Seelen, die in der Folge auf die Erde geschickt werden. Dass bei den Mbyá *pytu yma* ebenfalls, wenn auch nicht personifiziert, mit weiblichen Attributen versehen ist, zeigt sich an der Tatsache, daß mit *ñande ru pa-pa tenonde* fast gleichzeitig *maino'i,* der Kolibri, im Chaos auftaucht. *Maino'i* wiederum repräsentiert eine Divinität, die schon im Mutterleib, also vor der Geburt, zukünftige Mbyá-Führer segnet (eb. S. 15).

Ob allerdings in früheren Zeiten die «ursprüngliche Dunkelheit» ebenfalls *jasuka* genannt wurde und das Weibliche allgemein als anerkanntes Ursprungsprinzip galt, kann daraus nicht geschlossen werden. Als Indiz möchte man höchstens anführen, daß der Ausdruck *pytu yma* selbst nicht dem religiösen Vokabular angehört und deshalb möglicherweise als Ersatz für einen älteren, ursprünglicheren Begriff steht. Sowohl *pytu* (Dunkelheit, Dämme-

rung) als auch *yma* (früher, vor langer Zeit, ursprünglich) sind Wörter der Alltagssprache.

Bei beiden Guaraní-Gruppen kann demnach festgestellt werden, daß die Kraft der Schöpfung mit weiblichen Symbolen behaftet ist, dann jedoch das männliche Geschlecht in der Form von *ñane ramoĩ papa* bei den Paĩ-Tavyterã und *ñande ru papa tenonde* bei den Mbyá die Erschaffung der Sprache, der Erde und der Seelen erst wirklich vollzieht. Als Prozeß der Verdrängung im kulturgeschichtlichen Bereich kann gelten, daß das weibliche Prinzip als solches am Ursprung der Schöpfung steht und erst in der geschichtlichen Entwicklung zum geschlechtslosen Urnebel, Chaos oder zum Prinzip aller Dinge gemacht wurde. Erst dadurch, daß *jasuka* und *pytu yma* nicht mehr das weibliche Prinzip symbolisierten, wurde die Möglichkeit geschaffen, die Frau aus dem Mann erstehen zu lassen, wie das bei den Paĩ-Tavyterã der Fall ist – oder aber der Frau die Göttlichkeit durch den Mann erscheinen zu lassen, wie bei den Mbyá (eb. S. 22).

Bei beiden Gruppen würde das Anerkennen, daß die Urkraft das weibliche Prinzip ist, ausschließen, daß in einem sekundären Erschaffungsakt die Frau entsteht oder aber mit Göttlichkeit versehen wird.

An dieser Stelle soll noch kurz ein anderer Mythos der Mbyá aufgezeigt werden, der in ähnlicher Weise diese in die Vergangenheit zurückgreifende Struktur aufzeigt. Es ist dies die in Südamerika weit verbreitete Sage des Zwillingspaares Sonne und Mond. Auch hier tritt wiederum, wenn auch in abgeschwächter Form, die weibliche Verweigerung gegenüber dem Mann auf. *Ñande jaryi* (Unsere Ahnin) wird im Zentrum der Welt von *papa miri,* dem Erschaffer der zweiten und neuen Welt, geschwängert und weigert sich daraufhin, ihm in sein Himmelreich zu folgen. *Papa miri* fordert sie deshalb auf, dies später zu tun. *Ñande jaryi* macht sich endlich auf, den ungeborenen *ñande ru pa'i* ständig nach dem Weg fragend. Nachdem *ñande jaryi* sich weigert, dem etwas launischen *ñande ru pa'i* immerzu Blumen zu pflücken, die er nach der Geburt zum Spielen verwenden will, schweigt er trotzig und *ñande jaryi* verirrt sich, da sie den Weg nicht kennt. So gelangen sie zu einer Ethnie *mba'e ypy,* die im Mythos nur aufgeführt wird mit *mba'e ypy jaryi* – der Ahnin der *mba'e ypy* – und ihren Söhnen. Obwohl die Ahnin der *mba'e ypy ñande jaryi* zu helfen und sie zu retten versucht, wird diese von deren wilden und schlechten Söhnen getötet. Als diese bemerken, daß die Frau schwanger ist, versuchen sie, den ungeborenen *ñande ru pa'i* zu verspeisen, was ihnen allerdings nicht gelingt. *Ñande ru pa'i* rächt nun seine Mutter und schafft sich seinen Zwillingsbruder *jasy* – den Mond (Cadogan, 1959, S. 71 ff).

In diesem Mythos interessiert uns an dieser Stelle nicht in erster Linie die Haupthandlung, sondern die Art und Weise wie die *mba'e ypy* dargestellt werden. Cadogan gibt sie wieder als «die primitiven Wesen»; in einer direkten Übersetzung jedoch sollte stehen «die vergangene Sache». Die *mba'e ypy* stellen nicht so sehr eine andere Ethnie dar als einen vergangenen Zustand der Guaraní, der geprägt war durch Jagd- und Sammeltätigkeit, durch rituellen Kannibalismus und durch *ñande jaryi,* das noch personifizierte weibliche Prinzip, das in der Gestalt der Ahnin auch in der sozialen Struktur eine andere Bedeutung hatte als in späteren Zeiten. Hier zeigen sich wieder Parallelen zu den Aché-Guajaki.

Es wird in dieser Arbeit nicht möglich sein, eine grundlegende Analyse der Sozialstruktur der Guaraní zu machen. Die wenigen hier angeführten Daten können höchstens aufzeigen, wie komplex die Frage an sich ist und wie schwierig die Wiedergabe einer rudimentären historischen Entwicklung wird. Wer die Guaraní heute in einer oberflächlichen Betrachtung in bestehende, in der Ethnologie häufig verwendete Normen, wie patrilinear und patrilokal, eingliedert, muß notwendigerweise einer Verflachung verfallen, die der sozialen Realität dieser Gruppen nicht entspricht und die eine historische Entwicklung, die sich vor allem in den Mythen abzeichnet, nicht berücksichtigt. Die Guaraní befinden sich in einem Wandlungsprozeß, der sicher schon vor den Eroberungen der Spanier im La Plate-Gebiet begonnen hatte und der durch die kolonialen Einflüsse höchstens beschleunigt wurde. Es ist dies die Entwicklung einer Gesellschaft, die auf stark matrizentristischen Elementen beruhte und deren Ursprung noch in der Jäger- und Sammler-Periode zu finden ist. Das Aufkommen des Hackbaus muß diese Strukturen noch verstärkt haben. Durch zunehmende Seßhaftigkeit eröffnete sich jedoch die Möglichkeit, durch eine zentralistischere politische Gliederung der männlichen Sozialisation Vorschub zu leisten, die dann wiederum auf die Basis zurückwirkte und eine Neuinterpretation der guaranitischen Ideologie und besonders der Mythen erforderte.

Es ist dies die Phase, in der sich die Guaraní heute befinden und die noch nicht beendet ist. Sie wird aller Wahrscheinlichkeit nach nie zum Abschluß kommen, da die Marginalisierung der Guaraní heute eine eigenständige, von der Zivilisation losgelöste Entwicklung nicht mehr zuläßt.

## D Bemerkungen zur heutigen Situation der Guaraní

Obwohl die Geschichte Paraguays außerordentlich eng mit den Guaraní verbunden ist, – und diese den Spaniern eigentlich erst die Möglichkeit gaben, sich im Herzen Südamerikas als Kolonialherren niederzulassen – und noch heute um die 90% der gesamten Landesbevölkerung als Umgangssprache einen Guaraní-Dialekt, das sogenannte *jopara,* sprechen, existiert eine klare Trennung in Paraguayer auf der einen und «indio» und «ava» auf der anderen Seite. Als «indio» werden vorwiegend die bis vor kurzem als «wild» geltenden Chaco-Gruppen bezeichnet, während die eigentlichen Guaraní Ostparaguays unter den abschätzig gebrauchten Begriff «ava» fallen.
Es wird geschätzt, daß heute in Paraguay ungefähr 60000 Indianer leben, die 2,2% der nationalen Bevölkerung ausmachen. Sie sind aufgeteilt in 17 ethnische Gruppen, von denen sechs zum guaranitischen Sprachstratum gehören.

Die Geschichte der Mbyá, der Paĩ-Tavyterã und der Chiripá ist seit mehr als hundert Jahren sowohl durch die Einwanderung von Siedlern aus dem kleinbäuerlichen Bereich als auch durch die kontinuierlich zunehmenden Bodenspekulationen geprägt. Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein waren die Wälder Ostparaguays zur Bewirtschaftung nicht gefragt und wurden den Guaraní als Siedlungsräume überlassen. Die mestizische Bauernbevölkerung konzentrierte sich vielmehr auf das südliche Paraguay mit den Departementen Cordillera, Paraguari, Guaira, Caazapa, Ñe'embucu, Misiones, Itapúa und den östlichen Teil von Caaguazu. Die in diesem Gebiet von der Jesuitenzeit her ansässigen und in den «pueblos de indios» konzentrierten Guaraní wurden im Jahre 1843 durch Regierungsdekret ebenfalls in die östlichen Waldregionen deportiert und ihr Boden konfisziert (Pastore, 1972, S. 115), was zur Folge hatte, daß auch die letzten *ava* aus dem einstigen Areal der Reduktionen vertrieben wurden.
Neben den für den Ackerbau geeigneten Ländereien in den südlichen Departementen, waren vor allem die offenen Savannen beidseits des Paraguayflusses für die Viehzucht interessant. Um 1870 war der paraguayische Staat fast einziger Eigentümer des Landes. Von der Gesamtfläche blieben nur 1,5% in privatem Besitz (eb. S. 178). Entgegen den Tendenzen in den Nachbarländern Argentinien und Brasilien, die mit der Befreiung von den Kolonialmächten Spanien und Portugal durch die damals vorherrschende liberale Politik sehr schnell unter den Einfluß englischer Banken und Industrieunternehmen gerieten, konnte sich Paraguay unter dem Diktator Dr. Francia und seinem Nachfolger Carlos Antonio López mit einer sehr nationalistischen Politik gegen außen abschirmen und fremden Kapitalien den Zutritt zum Land versperren. Erst mit der Übernahme der Staatsmacht durch liberale Gruppen, die eng mit den Engländern zusammenarbeiteten, begann der Verkauf staatlicher Güter an Privatpersonen. Damit entstand eine ländliche Struktur, deren Grundlage der vielfach ausländische Großgrundbesitz war. Zu den größten fremden Gesellschaften, die von der neuen liberalen Politik profitieren konnten, gehörte die 1886 gegründete anglo-argentinische «La Industrial Paraguaya», die bis zum Jahre 1911 gesamthaft 2718750 Hektaren vom Staat kaufte und noch bis heute über riesige Ländereien verfügt. In ihren besten Zeiten war die «Industrial», wie sie im Volksmund genannt wird, Eigentümerin einer Fläche, die 17% des Bodens in Ostparaguay ausmachte und den größten Teil des von den Paĩ-Tavyterã und den Chiripá besiedelten Gebietes bedeckte (Nickson, 1979, S. 2; siehe Karte S. 124). Allein in ihrem Besitz beschäftigte die Gesellschaft in der Mate-Gewinnung, Holzausbeutung und Viehzucht um die 5000 Personen. Zu weiteren größeren Latifundisten gehörte nach der Jahrhundertwende der Franzose Domingo Barthe, der im Alto Paraná – im Gebiet der Chiripá und Mbyá – 1875000 Hektaren kaufte (eb. S. 3). Im Chaco wiederum erwarb sich der Argentinier Carlos Casado im Jahre 1888 ungefähr 3,7 Millionen Hektaren, was fast Dreivierteln der Größe der Schweiz entspricht. Die Firma Casado verfügt noch heute über die ausgedehntesten Latifundien Paraguays, auf welchen Indianer verschiedener ethnischer Herkunft leben (BPD, 1981, S. 3).
Die Veränderung der Agrarstruktur und die Entwicklung zum Großgrundbesitz hin brachten Konsequenzen für die in den Rückzugsgebieten lebenden Indianergruppen. Auf der einen Seite garantierten die überhaupt nicht oder nur sehr extensiv bewirtschafteten Länderein, daß die Gemeinschaften relativ ungestört bis in die Sechzigerjahre dieses Jahrhunderts hinein überhaupt überleben konnten, da Estancieros selten gegen Indianer vorgingen und oft nicht einmal von deren Existenz wußten. Auf der anderen Seite besassen gerade Großgrundbesitzer die notwendigen Machtmittel, um ihr Grundeigentum vor der Besiedlung durch landlose Kleinbauern zu schützen, was besonders in den letzten dreißig Jahren aktuell wurde. Somit blieben durch die Latifundien riesige Freiräume für die Guaraní und andere ethnische Gruppen erhalten, die oft auch als Zufluchtsorte für anderweitig vertriebene Indianer dienten. Es ist deshalb kein Zufall und sowohl für Paraguay als auch für andere südamerikanische Nationen typisch, daß ethnische Minoritäten sich ausgerechnet auf den Estan-

Foto 14: *Aty* – Gemeindeversammlung der Paï. Behandelt wird ein Problem, das die ansäßigen Familien mit dem Eigentümer des Landes haben, auf dem sie leben.

cias am besten halten konnten, während sie aus Gebieten mit kleinbäuerlicher Dominanz schon früh weggejagt wurden. Allerdings traten Feindseligkeiten zwischen Campesinos und Indianern oft im Zuge zunehmender Landknappheit auf, der auch die Bauern unterworfen waren und die natürlich wiederum auf die Existenz der Großgrundbesitzer zurückging. In diesem Kreislauf von struktureller Gewalt mußten die *ava* als schwächstes Glied in der Kette notwendigerweise zuerst weichen.

In den Latifundien wurden extraktive Wirtschaftsformen intensiviert. Matetee, seit jeher wichtigstes Exportprodukt Paraguays, prägte zusammen mit der Holzausbeutung die Entwicklung der privaten Ländereien und bereitete gleichzeitig die Integration der Guaraní ins nationale Wirtschaftsleben vor. Die noch bis in 19. Jahrhundert anhaltende Resistenz der frei lebenden «monteses», die sich insbesondere in Störaktionen gegen Mateausbeuter entlud (welche sich vielfach gewaltsam der Matewälder in Indianergebieten bemächtigten), wurde in den Großgrundbesitzen gebrochen und der Guaraní selbst in den Herstellungsprozeß für Matetee eingegliedert. Firmen wie die «Industrial» legten über ihre Gebiete ein Netz von Aufkäufern, Verwaltern und Transportwegen und offerierten den Guaraní Zivilisationsprodukte wie Beile, Buschmesser, gußeiserne Kochtöpfe, Gewehre, Stoffe, Zundhölzer, Salz, Zucker und natürlich auch «caña», den billigen Rohrzuckerschnaps, um im Gegenwert dazu deren Arbeitskraft zu sichern. Die Guaraní wurden auf diese Weise in vielen Regionen zu Hauptträgern der Mateausbeutung und zu Helfern auf den oft mehrere Wochen dauernden Transporten der Mateballen auf Ochsenkarren.

Zur Infrastruktur dieser groß angelegten Betriebe sagt Adolf Schuster:

«Auf diesen Gütern – nehmen wir als Beispiel diejenigen der ‹Industrial Paraguaya› – spielt sich nun auch wieder ein weiteres Stück originellen Volkslebens ab. Hier finden wir den Yerbatero, den Yerbasucher, d.h. den Yerba-Arbeiter überhaupt, beinahe wie zu den Zeiten der spanischen Kolonialherrschaft. Daß sich diesem Stande Tausende widmen, bedingen schon die Großbetriebe. Außerdem setzt der Yerbatransport Estancias, einen Schiffpark, Wagnereien, Schmieden usw. voraus. Umgekehrt wie auf den Holzschlägereien steht hier der mit Sägewerken verbundene Holzschlag im Nebenbetrieb. In Kaufhäusern müssen dem Personal Lebensmittel, Kleidung usw. zur Verfügung stehen. Die

Arbeiterheere erfordern richterliche und polizeiliche Behörden, die Kinder Schulen. ... Im Gegensatz zum Unternehmertum zweiten Ranges, greift die ‹Industrial Paraguaya› bis in alle Einzelheiten selbst in den Betrieb. Sie schaltet damit die Raubwirtschaft, die sie selber unangenehm empfinden müßte, in bestem Beispiel aus. Dafür hat eine um so bessere Organisation einzusetzen, und wie ein Staat ist denn auch der Besitz der ‹Industrial Paraguaya› in Verwaltungsbezirke wie diejenigen von Concepción, San Pedro, San Estanislao, Isaú, Tacurupucú usw. eingeteilt. Auch die Estancias Palomares, Cerro Turín und Panadero stehen unter besonderer Leitung. Wie dem ganzen Unternehmen als Generaladministrator zur Zeit meines Besuches der österreichische Konsul Leo Biedermann vorgesetzt war, wurde auf Seite 354 erwähnt.
Größere Yerbales sind auch schon von einem Netz von 25 m breiten Straßen durchzogen. Auf je 5 km wurden Schuppen errichtet und Pflanzungen, denen ein Aufseher vorsteht, angelegt. An denselben Stellen finden wir meist die Dörröfen und Trockenanlagen für die gesammelte Yerba.» (Schuster, 1929, S. 488).

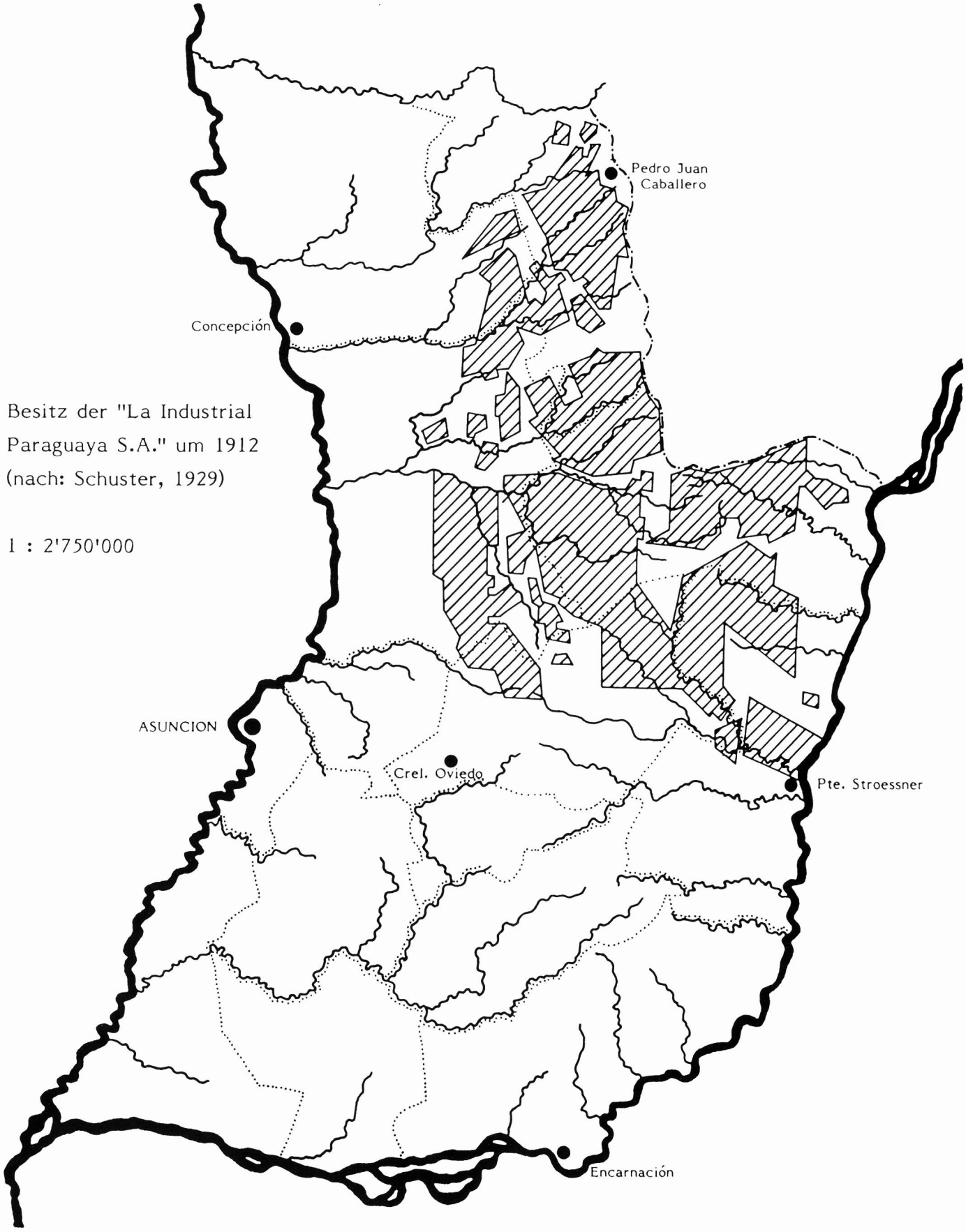
Der Impakt der Mate- oder Yerbaausbeutung auf die Guaraní war begrenzt. Zwar wurden durch die Zusammenlegung von polizeilicher und richterlicher Gewalt in den Latifundien Zustände geschaffen, die ein Vorgehen gegen Guaraní-Gemeinschaften in Form von Strafexpeditionen erleichterten – dies als Fortsetzung und Rationalisierung kolonialer Verhältnisse – und das Los der «monteses» verschlimmerten. Gleichzeitig erfolgte eine weitere Begrenzung ihres Lebensraumes, da zum ersten Male in ihren Rückzugsgebieten eine wirkliche Verwaltungs- und Infrastruktur geschaffen wurde. Im ganzen gesehen verblieben jedoch die Guaraní in ihrer relativ autarken Subsistenzwirtschaft und konnten, ohne in eine permanente Abhängigkeit zu geraten, ihnen nützliche Zivilisationsgüter erwerben, zu denen vor allem die Metallwerkzeuge gehörten. Konflikte gingen denn auch nicht so sehr aus der Arbeit selbst hervor, als vielmehr aus der ständigen Präsenz nicht-indianischer Mate- und Holzfällertrupps, die in der für sie unwirtlichen Umgebung als einzige Vergnügungsmöglichkeiten die «tolderias» – die Guaraní-Siedlungen – zur Verfügung hatten. Streitereien um Indianerfrauen waren deshalb häufig.

Erst in den Fünfzigerjahren dieses Jahrhunderts begann die teilweise Auflösung der Latifundien. Dieser Prozeß ging einher mit einem zunehmenden Kapitalfluß aus dem Ausland, einer allgemeinen und sich ständig steigernden Bodenspekulation und dem Verkauf der letzten noch vorhandenen Fiskalländereien durch den Staat. Die Bodenspekulation in Paraguay ist eng verbunden mit dem wirtschaftlichen Entwicklungsprozeß Brasiliens, der – ausgehend vom Raume São Paulo – sich immer stärker gegen den Westen zu ausbreitete und schließlich, die Grenze überschreitend, große Teile Ostparaguays ergriff. Neben multinationalen Unternehmen sind es vor allem Bauern aus Südbrasilien, die ihre kleinen oder mittelgroßen, unrentabel gewordenen Anwesen veräußern und sich mit dem Erlös in Paraguay das Zehnfache oder mehr an jungfräulichem Land kaufen können, da die Unterschiede der Bodenpreise beträchtlich sind. Folge dieser Entwicklung ist eine totale Überfremdung der ländlichen Besitzstruktur Ostparaguays, die einhergeht mit einer außerordentlich hohen Einwanderungsrate brasilianischer Bauern und Arbeiter. Nach einer Statistik aus dem Jahre 1972 waren in den vom «Instituto de Bienestar Rural» – dem Ministerium für das ländliche Wohlergehen – kontrollierten Gebieten im Departement Alto Paraná 10% der Siedler brasilianische Einwanderer. Im Departement Amambay zählte man 15% und im Departement Canendiju ganze 43% (Nickson, 1979, S. 22).

Die Grenzen zur Einwanderung sind natürlich nicht nur den Brasilianern geöffnet. Häufig trifft man heute in den ehemaligen Wäldern der Guaraní japanische, taiwanesische und südkoreanische Kolonien. Im Bereich der mittelgroßen und großen Agrarbetriebe kaufen – neben den Brasilianern – hauptsächlich Vertreter europäischer und nordamerikanischer Nationen zwecks Kapitalanlage Land.

Die seit Mitte der Sechzigerjahre rasant ansteigenden Bodenpreise haben die rurale Struktur grundlegend verändert. Wenn der brasilianische Kaffeekönig Antonio Lunardelli im Jahre 1952 noch um die 400000 Hektaren Land zum Preis von 10 Guaranie pro Hektare erwerben konnte, so ist der mittlere Bodenpreis heute um die 20000 Guaranie. Im Alto Paraná werden zur Zeit schon Ländereien bis zu 150000 Guaranie die Hektare veräussert, was ungefähr sFR. 2000.– entspricht. Es sind dies die Gebiete im Einflußbereich des Itaipu-Staudammprojektes, das sich gegenwärtig im Bau befindet und als künftig größtes Stauwerk der Welt zum binationalen Prestigeobjekt von Brasilien und Paraguay geworden ist.

Die Entwicklung zur mechanisierten, ausschließlich auf den Export ausgerichteten und meistens von ausländischem Kapital getragenen Landwirtschaft Ostparaguays hat die Grundbesitzer gezwungen, große Teile ihrer unproduktiven Ländereien abzustoßen und den Rest selbst intensiver zu nutzen. Großgrundbesitze mit mehr als einer Million Hektaren existieren heute nur noch im Chaco-Gebiet. In Ostparaguay trifft man auch Ländereien von über 100000 ha kaum mehr. Häufig sind jedoch noch solche von 10000 ha.




Besitz der "La Industrial Paraguaya S.A." um 1912 (nach: Schuster, 1929)

1 : 2'750'000

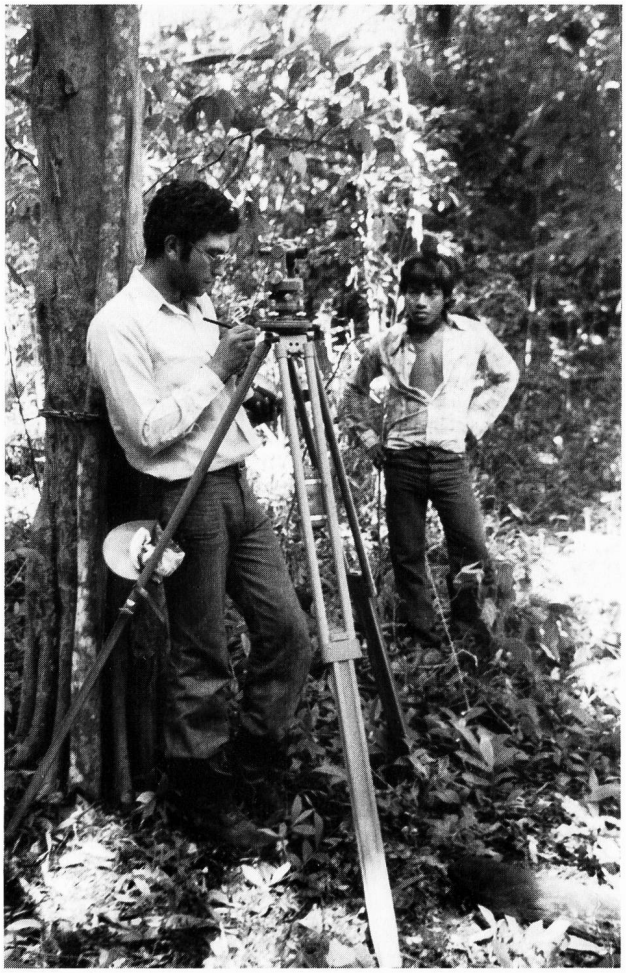


Foto 15: Landvermessung für eine Mbyá-Gemeinschaft

Die Leidtragenden dieser Umstrukturierung sind natürlich die paraguayischen Kleinbauern, die auf keine Art und Weise dieser Entwicklung folgen können und für die es immer aussichtsloser wird, Land zu erschwinglichen Preisen zu erwerben. Noch um einiges schlimmer steht es jedoch um die ehemaligen «monteses», die als einstige autochthone Eigentümer des Bodens auch nicht die geringste Möglichkeit haben, ihre Rechte juristisch zu verteidigen und noch viel weniger, ihr eigenes Land durch Kauf abzusichern. So werden sie durch die Aufteilung der Latifundien in mittelgroße Besitze und wegen der Parzellierung der mittelgroßen Grundstücke in noch kleinere immer mehr in ihrem Lebensraum eingeschränkt und schließlich oft vertrieben. Als Beispiel mag uns hier Lunardelli dienen, der seine 400000 ha bis auf 40000 ha veräußerte. Auf dem verbleibenden Rest allein befinden sich drei *tekoha* der Paĩ-Tavyterã, die insgesamt ungefähr 250 Familien umfassen. Ein weiteres Gebiet mit noch einmal ungefähr 50 Familien hat er zum einen Teil an einen Paraguayer, zum andern an einen Brasilianer verkauft. Auf Wunsch des Brasilianers mußten auf seinem Gebiet zuerst die Indianer entfernt werden, bevor er bereit war, das Land zu bezahlen. Lunardelli war zudem Eigentümer des Cerro Guazu – in der Paĩ-Mythologie das Zentrum der Welt und Sitz von *jasuka* –, den er einem brasilianischen Sägewerkbesitzer zur Holzausbeutung verkaufte. Ein weiteres Beispiel ist Julio Escher mit seinen 42000 ha Land nördlich des Ypane-Flusses, beidseitig der neuen Verbindungsstraße Pedro Juan Caballero – Asunción. Bis auf wenige tausend Hektaren hat der deutschstämmige Paraguayer seinen Besitz in Parzellen von 100 ha aufgeteilt und diese einzeln an deutsch-brasilianische Kolonisten verkauft. Mitten drin, umgeben von entwicklungsfreudigen deutschsprachigen Einwanderern und eingezwängt auf 500 ha Land, die noch gerettet werden konnten, leben ungefähr 30 Mbyá-Familien mit ihrem Kaziken. Annäherungsversuche des Priesters, den die Einwanderer gleich mitgebracht hatten, wiesen die Mbyá zurück. Nachdem ihnen schon ihr Boden bis auf ein kleines Stück weggenommen worden war, wollten sie nicht noch von denselben Leuten eine Kirche und eine Missionsschule in ihrer Kolonie akzeptieren.

Von den drei Guaraní-Gruppen, die in dieser Arbeit behandelt werden, sind die Mbyá diejenigen, die am meisten unter der neuen Entwicklung leiden. Zerstreut über ein sehr großes Gebiet, aufgeteilt in kleine Gruppen von meistens nur wenigen Familien und als «changadores» schon teilweise – wenn auch nicht ethnisch – ins rurale Proletariat eingegliedert, werden sie in solchen Zerstückelungsprozessen vielfach ihrer letzten Rückzugsmöglichkeit beraubt und vollständig von ihrer Basis entwurzelt. In den Anfängen noch geduldet und für Rodungsarbeiten angeheuert, wird heute oft gerade dieses Anstellungsverhältnis von den neuen Grundbesitzern dazu verwendet, den Mbyá das Recht auf ihr Land vollständig abzusprechen, da Lohnarbeiter ja schliesslich keinen Anspruch auf den Grund ihres Patrons haben. Falls die Mbyá ihre Siedlung nicht freiwillig räumen, verfügen die Landbesitzer über genügend Methoden, um den Widerstand zu brechen; sei das, indem man während deren Abwesenheit ihre Häuser und Felder zerstört oder aber ganz einfach das Vieh nicht bewacht. Kühe waren seit eh und je imstande, nichteingezäunte Felder ausfindig zu machen. Die dadurch verursachten Schäden genügen meistens, um die Indianer ihrer

Foto 16: In einer Welt, in der Landeigentum dominiert, müssen auch zur Abgrenzung der Siedlungsgebiete der Mbyá Markierungslinien geschlagen werden.

Nahrungsmittelbasis zu berauben und sie dadurch zu zwingen, andernorts einen Patron zu suchen, um überhaupt überleben zu können.
Diese Gewaltakte gegen die Guaraní, besonders aber gegen die Mbyá, häuften sich in den letzten Jahren außerordentlich. Da das «Instituto Nacional del Indigena» (INDI) – der nationale Indianerschutzdienst – den Betroffenen kaum Gehör schenkt und noch weniger Willen und Mittel besitzt, um gegen solche Machenschaften vorzugehen, laufen diese vorwiegend im Stillen ab. Zu den wenigen publik gewordenen Ereignissen dieser Art gehört der Fall von Toro Cangue im Distrikt Yhu, Departement Caaguazu. Nachdem sich dort Mbyá geweigert hatten, ihr Dorf zu räumen, zerstörten im Jahre 1981 Vertreter der Firma Record S. A. deren Häuser mit Landwirtschaftsmaschinen und rodeten den Wald um die Siedlung vollständig, um zu verhindern, daß die Betroffenen wieder neue Pflanzungen anlegten. Erst mittels Druck der «Asociación Indigenista del Paraguay» – einer privaten Hilfsorganisation, die als einzige während einiger Jahre Erfahrungen in der Verteidigung von Indianerländereien sammeln konnte und dementsprechend über Anwälte verfügte – und mit Hilfe von Publikationen in den öffentlichen Medien konnte bewirkt werden, daß der Record S. A. durch ein Judizialdekret das Verfügungsrecht über das umstrittene Land vorläufig entzogen wurde (Hoy, 2.9.1981, S. 20–21).

Der «Asociación Indigenista del Paraguay», zusammen mit dem von ihr und der «Misión de Amistad» betreuten Entwicklungsprojekt «Guaraní» – das in Coronel Oviedo stationiert ist –, gelang es, bis zum heutigen Tag in viele der bestehenden Auseinandersetzungen direkt einzugreifen und Vertreibungen zu verhindern. In einigen Fällen konnte für die Mbyá aus solchen Konfliktsituationen heraus dann endgültig Land vermessen und – unter Anwendung der bestehenden, aber selten berücksichtigten Landreformgesetze – juristisch abgesichert werden. Auf diese Weise wurde das Land der Gruppe von Raymundo Arce im oben erwähnten, ehemaligen Besitz von Julio Escher vermessen und mit Landtitel versehen. Die ungefähr dreißig Familien umfassende Gemeinschaft unter dem Kaziken Alberto Garcette in Takuarita südlich des Apa-Flusses verfügt über 1500 ha Boden, der jedoch noch nicht durch den Landtitel abgesichert ist. Im Departement San Pedro konnte für die große Gruppe um den Kaziken Frederico Cañete Land vermessen werden, das noch dem Fiskus unterstanden hatte und eigentlich für Kolonisten parzelliert und an sie verkauft werden sollte.
Obwohl Ansätze zu einer Landsicherung für die Mbyá-Indianer bestehen, darf nicht übersehen werden, daß bis heute weniger als 10% von ihnen auf rechtlich geschütztem oder wenigstens vermessenem Grund leben, während die übrigen nach wie vor ihr Dasein auf privaten Ländereien fristen. Es ist unwahrscheinlich, daß die Bodenrechtsfrage für die Mehrheit der Mbyá noch gelöst werden kann, da Landkonflikte nicht nur bei Kleinbauern, sondern nun auch bei Indianern zunehmend als Politikum in Erscheinung treten und – wie in Brasilien und Argentinien – vom Staat in die Nähe der «nationalen Sicherheit» gerückt werden. Dadurch erfolgt vermehrt eine Paralysierung privater Unterstützungsmassnahmen.

Für die Paĩ-Tavyterã stellen sich die Landprobleme in einem anderen Rahmen. Obwohl im wesentlichen von denselben Strukturänderungen betroffen wie die Mbyá, ist ihre Situation zum heutigen Zeitpunkt unvergleichlich besser. In ihrem Gebiet haben seit dem Jahre 1972 Ethnologen und Soziologen Erfahrungen in der Landabsicherung für Indianergemeinschaften gesammelt und auf Druck der Paĩ-Tavyterã nach Lösungen gesucht, um die Existenz der bestehenden *tekoha* zu festigen. So entstand das Projekt «Paĩ-Tavyterã», das – gleich wie das Projekt «Guaraní» – von der «Asociación Indigenista del Paraguay» und der «Misión de Amistad» überwacht wird. Nach zehnjähriger Arbeit konnten gesamthaft Ländereien für 28 Gemeinschaften sichergestellt werden, in denen mehr als 90% der Paĩ-Tavyterã leben und am Wiederaufbau ihres Wirtschafts- und Sozialsystems arbeiten. Drei Faktoren haben dazu beigetragen, dass die Landfrage bei den Paĩ auf diese für Paraguay und viele andere südamerikanische Staaten einmalige Art und Weise gelöst werden konnte. Erstens wurde die Konsolidierung der Ländereien noch zu einem Zeitpunkt angestrebt, als der Zerstückelungsprozeß der Latifundien noch nicht abgeschlossen war. Da Großgrundbesitzer im allgemeinen eher zu friedlichen Lösungen im Sinne der Indianer bereit sind als Eigentümer von mittelgroßen oder sogar kleinen Parzellen (der Verlust von einigen hundert oder tausend Hektaren trifft die ersteren weniger als die letzteren), konnten Fortschritte erzielt werden, ohne daß sich Konflikte extrem zuspitzen mußten. Zweitens liegt das Siedlungsgebiet der Paĩ-Tavyterã etwas außerhalb des Einflußbereiches des Staudammprojektes Itaipu, wo die Bodenspekulation weniger stark angeheizt wurde und die Mechanisierung der Landwirtschaft, verbunden mit brasilianischer Einwanderung, langsamer erfolgte. Drittens gab es der Zufall, daß gerade zu Beginn der Siebzigerjahre die «Ex-Cafe», eine große nordamerikanische Gesellschaft, in Konkurs geriet und ihre immensen Ländereien an den paraguayischen Staat übergingen. 1973 bis 1976 konnten viele Paĩ-Siedlungen, die sich von alters her auf dem Grundstück der «Ex-Cafe» befanden, vermessen und durch Regierungsdekrete des «Instituto de Bienestar Rural» zu nationalen Indianerkolonien erklärt werden, wodurch dieses Land vorerst den Spekulationsmechanismen entzogen wurde.

Gesamthaft gesehen leben die Paĩ-Tavyterã heute auf über 40000 ha vermessenem Boden, aufgeteilt in die 28 ungleich großen Indianerkolonien, die über das ganze ehemalige Siedlungsgebiet der Paĩ verstreut sind und den traditionellen *tekoha* entsprechen. Nur noch die *tekoha* von Pikykua (Distrikt Pedro Juan Caballero, Departement Amambay) und Yvyku'i (Distrikt Itanarã, Departement Canendiju), die, wie viele andere auch, auf Privatland angesiedelt sind, haben noch keine Landvermessungen.

Die Landfrage muß bei den Chiripá wiederum aus anderer Sicht gesehen werden. Ihre Öffnung gegenüber der nationalen Gesellschaft führte dazu, daß Missionare verschiedener Richtungen sich vieler Gruppen annahmen und für «ihre Indianer» auf lokaler Ebene Schritte einleiteten, um Land für einzelne Gemeinschaften abzusichern. Da sich Missionare jedoch kaum je mit Großgrundbesitzern anlegen und zudem auf offene Unterstützung der Regierung rechnen können, befinden sich die von ihnen vermessenen Kolonien fast ausschließlich auf Staatsgrund und dienen ihnen als sichere Domänen für ihre Evangelisierungsarbeit. Um diese zu gewährleisten, nehmen sie sich das Recht heraus, innerhalb der neuerstellten Kolonien Parzellen für Missionsgebäude, Schulen und eigene Felder auszusondern. Im Jahre 1976 begann dann auch das oben schon erwähnte Projekt «Guaraní», für die Chiripá Land zu vermessen und Gerichtsprozesse gegen Großgrundbesitzer anzustrengen, die in altbewährter Manier versuchten, Chiripá-Gemeinschaften auf ihrem Land zur Aussiedlung zu bewegen. Da das zentrale Siedlungsgebiet der Chiripá auf das Departement Canendiju und den nördlichen Teil des Alto Paraná konzentriert ist, auf die Gegend also, welche am stärksten vom agro-mechanischen Strukturwandel und der vom Itaipu-Staudammwerk ausgehenden Bodenspekulation betroffen wird, stoßen die Versuche zur Verteidigung ihres Landes ebenfalls auf erhebliche Schwierigkeiten. Ein Teil der Chiripá lebt sogar auf zukünftigem Schwemmland des neu entstehenden Stausees, und wie in solchen Fällen üblich, müssen sie zusammen mit den dort ansässigen brasilianischen und paraguayischen Kleinbauern umgesiedelt werden. Obwohl in diesem Riesenprojekt die Auszahlung von Entschädigungen für Anwohner vorgesehen ist, werden ein Großteil der Bauern und ausnahmslos alle Indianer darauf verzichten müssen, da auf diesbezügliche Forderungen nur eingegangen wird, wenn Anrecht auf Land mit den dazugehörigen Landtiteln belegt werden kann. Die hauptsächlichen Nutznießer werden auch hier wieder die wirklichen Grundbesitzer sein und kaum die armen Bauern. In den vergangenen Jahren hat deshalb das Projekt «Guaraní» begonnen, in Kooperation mit den betroffenen Chiripá-Gruppen nach Lösungen zu suchen, die es ihnen ermöglichen, sich als Gemeinschaften in Regionen außerhalb des Schwemmlandes niederzulassen.

Foto 17: Von den Paĩ aufgebautes Alphabetisierungszentrum in Tajy (Departement Amambay). Sie nennen es *teko mbo'e roy* (das Haus des Seins des Lernens).

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, die Landproblematik in ihrer ganzen Tragweite zu analysieren und auf die positiven und negativen Erfahrungen der Absicherung einzugehen. Sowohl die ethno-soziologischen als auch die juristischen und politischen Aspekte sind so vielfältig, daß dafür eine eigene Studie vorgesehen werden müßte. (Zur Einführung in diese Thematik siehe: Misión de Amistad, 1977).

Nach zehnjähriger Arbeit in der Landfrage für paraguayische Minoritäten kann zusammenfassend gesagt werden, daß die durch die beiden von der Asociación Indigenista del Paraguay geführten Entwicklungsprojekte «Paĩ-Tavyterã» und «Guaraní» gemachten Erfahrungen und – innerhalb der bestehenden Gesetzgebung – herbeigeführten Ergebnisse wenigstens die öffentliche Meinung zu dieser Problematik stärker sensibilisiert haben. Gewaltsakte gegen Guaraní werden vermehrt publik und auch andere Institutionen – insbesondere die katholische Kirche – beginnen nun, Landinteressen der Indianer zu verteidigen.

Ereignisse der letzen Zeit geben jedoch Zeugnis davon, daß extreme Konflikte zwischen Indianern und Großgrundbesitzern zu einem nicht zu unterschätzenden Politikum werden können. International bekanntgeworden ist besonders ein Gerichtsverfahren gegen die schon erwähnte Gesellschaft von Carlos Casado, auf deren Besitz im zentralen Chaco die Toba-Maskoy mit Hilfe der katholischen Kirche einen Enteignungsprozeß durchsetzten, der am 10. Oktober 1980 durch Regierungsdekret abgestützt wurde. Trotz der rechtlichen Absicherung vollstreckten dann Militäreinheiten in den ersten Januartagen 1981 eine Zwangsumsiedlung von ungefähr 200 Indianerfamilien gegen deren Willen (BPD, 1981).

Die durch die öffentliche Gewalt unterstützte Interessenvertretung der Großgrundbesitzer gegen die autochthone Bevölkerung geht demnach weiter. Daran wird auch ein

an sich guter und progressiver Gesetzesentwurf nichts ändern, der seit dem Jahre 1981 im Parlament diskutiert und vorläufig noch nicht verabschiedet wird. Er soll den unbefriedigenden Zustand der Landtitulation für Indianergemeinschaften verbessern und das Recht auf ihre Gebiete bestätigen.

Von den drei hier betrachteten Guaraní-Ethnien sind die Paĩ diejenigen, welche von der Landsituation her gesehen heute am besten dastehen und dementsprechend gute Voraussetzungen besitzen, um ihre soziale und politische Konsolidierung und die wirtschaftliche Entwicklung auf Basis ihrer eigenen ethnischen Identität voranzubringen. Die Paĩ haben schon im März 1975 nach langer Zeit zum ersten Mal wieder eine Häuptlingsversammlung organisiert und seither die Kontakte zwischen den Kolonien ausgebaut und intensiviert. Der dadurch in Gang gebrachte Prozeß hat zur Folge, daß nach und nach gemeinsame, auf Selbsterfahrung beruhende Kriterien in bezug auf die Leitung der *tekoha* (religiöse und politische Führung) und die Organisation der Arbeit (Gruppenarbeit auf Basis des *mba'e pepy,* Subsistenzwirtschaft versus Produktion für den Markt. u. a. m.) festgelegt werden, die auf das Gemeinschaftsgefüge zurückwirken und das Selbstbewußtsein stärken. Die religiösen Feste und besonders die Initiationsriten finden heute wiederum vermehrt statt. Die Paĩ haben zusammen mit paraguayischen Lehrern des Projektes «Paĩ-Tavyterã» ein Alphabetisierungsprogramm in Angriff genommen, in dem Lerninhalte der eigenen Kultur sowie solche des paraguayisch-ruralen Bereiches in ihrer ursprünglichen Sprache vermittelt werden. Obwohl all diese Vorstöße nicht konfliktlos gelingen und gerade Probleme mit teilweise paraguayisch sozialisierten politischen Führern nicht eben selten sind, ist es dennoch erstaunlich, wie schnell sich die Paĩ von ihrer tiefen, sämtliche Sphären erfassenden, von außen herangetragenen Krise erholen und den Reorganisationsprozeß konsequent durchführen. Sehr positiv wirkt sich in dieser Etappe die Absenz nicht-indianischer Institutionen in ihren Kolonien aus, da diese vielfach in sehr individualistischer Manier kleine, ihnen ergebene Gruppen von Indianern fördern und dadurch wesentlich zu proselytistischen Tendenzen beitragen. Die Paĩ sind sich heute dieser Gefahr bewußt und haben deshalb in letzter Zeit einzelne Versuche von Missionaren, die sich in ihren Kolonien einnisten wollten, abgewiesen.

Mit der Absicherung des Landes haben die meisten *tekoha* innerhalb von wenigen Jahren ihre Ernährungsprobleme quantitativ, wenn auch noch nicht qualitativ, gelöst. Dadurch verbesserte sich auch der allgemeine Gesundheitszustand erheblich, und epidemische Krankheiten wie Masern und Grippe konnten eingedämmt werden, wodurch sich die Kindersterblichkeit wesentlich verringerte. Die Paĩ haben heute ungefähr dieselbe Lebenserwartung wie die Campesinos im ruralen Gebiet.

Die Kolonien der Chiripá sind von der landwirtschaftlichen Entwicklung und von der Ernährung her meistens besser gestellt als diejenigen der Paĩ, da die Chiripá früher begannen, Arbeitsmethoden der Campesinos zu übernehmen und deshalb der Arbeit im allgemeinen mehr Bedeutung beimessen als anderen, eher sozialen Tätigkeiten. Gerade diese Entwicklung verhindert in gewissem Maße eine interne Konsolidierung und die Suche nach eigenen Kriterien, die es ihnen ermöglichten, sich auf breiterer ethnischer Basis wiederzufinden. Auch wenn die Chiripá auf vermessenem und gesichertem Land leben, haben sie außerordentlich Mühe, sich aus der Abhängigkeit ihrer Patrones und ihrer Zwischenhändler zu lösen, da sie sich stets wieder verschulden und zum Teil selbst die Strukturen der Ausbeutung auf der untersten Ebene in ihre Gemeinschaften hineintragen. Die Tendenz, sich der nationalen Gesellschaft anzugleichen, führt sie weg von der Suche nach dem Erfahrungsaustausch mit anderen Kolonien und damit weg von einer kritischen Analyse ihrer Situation als ethnische Minorität. Die unter ihnen ansässigen Missionare tun meistens ein übriges, um diese Tendenz zu fördern, da jede Religionsrichtung (Salesianer, Pfingstmission, Deutsche Indianerpioniermission usw.) wieder eigene Methoden hat, das Evangelium zu übermitteln und Hilfe zu leisten, und sich gegen Missionen anderer Prägung abgrenzt. Zu den wichtigsten Instrumenten der Geistlichen gehören seit eh und je die Schulen, die vielfach in spanischer Sprache geführt werden und kein auf die Guaraní-Kultur zugeschnittenes Lehrmaterial zur Verfügung haben. Die Chiripá, unsicher in ihrer kulturellen Selbstbestätigung, werden damit sowohl von innen als auch von außen in diesem Zwiespalt belassen, und es ist im Moment schwer abzuschätzen, ob sie überhaupt noch zu einer ethnischen Integration und Identifikation kommen werden, falls nicht ein radikaler Bruch in der Orientierung erfolgt. Die Bemühungen des Projektes «Guaraní», wenigstens im Schulungsbereich eine Koordination der verschiedenen Missionen zu erreichen, also das didaktische Material zu vereinheitlichen und auf die Erfahrungswerte der Chiripá zuzuschneiden, scheitern ständig am Konkurrenzdenken der beteiligten Institutionen.

Wenn demzufolge die Chiripá, rein äußerlich gesehen, als diejenige ethnische Gruppe in Erscheinung treten, die physisch und materiell – den Vorstellungen der weißen Gesellschaft entsprechend – die beachtlichsten Fortschritte gemacht hat, so täuscht dies über die wahre Situa-

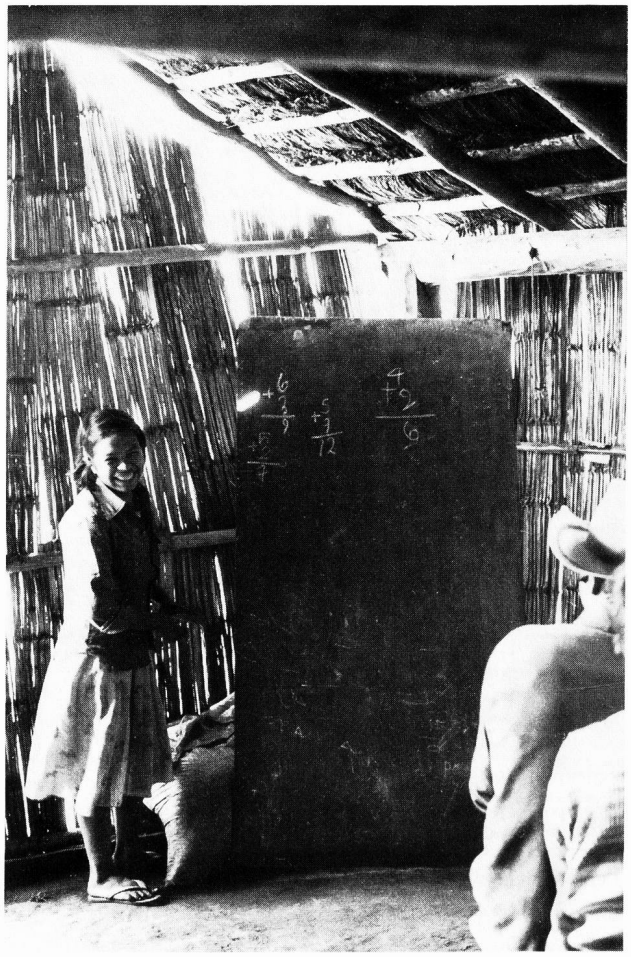


Foto 18: Rechnen, Schreiben und Lesen brauchen wir nicht, um uns zu verständigen, sondern um mit den Weißen zurechtzukommen.

Foto 19: Gesprochen und geschrieben wird in Guaraní. Vielleicht wird spanisch dann als erste Fremdsprache eingeführt.

tion hinweg. Der Werdegang der Chiripá zeigt sich als Fortsetzung einer Integration in die nationale Gesellschaft, die ihren Ursprung schon in der Jesuitenzeit hat.
Bei den Mbyá ist es noch schwieriger, eine Voraussage zu ihrem weiteren Weg zu machen. Ihr Schicksal hängt primär davon ab, ob es gelingen wird, in näherer Zukunft Land für die Mehrheit derjenigen Gruppen abzusichern, die bisher noch auf privaten Grundbesitzen ihr Leben fristeten. Falls dies nicht möglich sein sollte, werden die Mbyá über kurz oder lang im paraguayischen Landproletariat aufgehen. Ihre Widerstandskraft während der Kolonialzeit drückt sich heute in einer Kompromißlosigkeit gegenüber der nationalen Gesellschaft in der Weise aus, daß sie es vorziehen, als Ethnie zu verschwinden, als sich unter den Schutz einer Mission oder einer staatlichen Institution zu stellen. Bisher haben alle Mbyá-Gruppen, für die Land gesichert werden konnte, eine Vermessung zuerst einmal prinzipiell abgelehnt und später nur unter der Bedingung angenommen, daß in ihrem Gebiet weder eine Missionsstation noch eine Schule noch eine Polizei- oder sonstige Aufsichtsstelle eingerichtet werde. Das auf die Jesuitenreduktion und die «pueblos de indios» zurückgehende Trauma bewirkt bei ihnen noch heute, dass Landreservationen unweigerlich als Wiederholung der Geschichte empfunden und mit Kontrolle gleichgesetzt werden.
Es braucht wohl nicht besonders darauf hingewiesen zu werden, daß die gegenwärtige wirtschaftliche Situation

der Mbyá überhaupt nicht schlechter sein könnte. Praktisch ohne Möglichkeit, sich eine wirkliche Subsistenzbasis zu schaffen, überleben sie in der Hauptsache durch die Changa. Ansätze einer Verbesserung zeigen sich vorerst nur bei den wenigen Mbyá-Gruppen, die auf vermessenem Land leben und dadurch weniger abhängig von der Lohnarbeit sind. Sie sind es auch, respektive ihre Kaziken, die Mittel und Wege suchen, um den Zerstückelungsprozeß der Mbyá als Ethnie aufzuhalten. Es finden ziemlich formale Besuche der Kaziken untereinander statt, und auch den Kontakten zwischen den Gemeinschaften wird mehr Bedeutung zugemessen, denn sie führen zum Austausch von Erfahrungen und damit zu einer gegenseitigen Sensibilisierung. Auf der Ebene der Kaziken steht eine zukünftige politische Integration aller Mbyá im Vordergrund, und die Diskussion dreht sich immer von neuem um das Thema der politischen Hierarchisierung und der Suche nach einem Weg, wieder einen einzigen wirklichen Kaziken für alle Mbyá zu bekommen. Es besteht kein Zweifel, daß in diesen internen politischen Auseinandersetzungen die Konkurrenz zwischen den Kaziken sehr groß ist und deshalb keine Gewißheit besteht, ob eine Vereinheitlichung der politischen Struktur überhaupt möglich sein wird. Auf der andern Seite konnte bei den Mbyá bisher nicht festgestellt werden, daß sie eine wirkliche kulturelle Revitalisation, im Sinne einer Wiederbelebung alter Riten und der religiösen Basis anstreben, wie das bei den Paĩ-Tavyterã der Fall ist.

Der Vergleich der neueren Entwicklung der drei Guaraní-Gruppen Ostparaguays zeigt, daß sich auch heute eine Kontinuität ihrer Integration in die nationale Gesellschaft aufzeigen läßt, die ihren Ursprung in der Kolonialgeschichte hat. Jede der drei Gruppen hat – je nach Art, wie sie von den spanischen Kolonialherren und später durch die Jesuiten sozialisiert wurde – eigene Strukturen zur Selbsterhaltung innerhalb der gegebenen Situation entwickelt, die sich als Öffnung zur Integration oder aber als Resistenz und Isolierung manifestieren und im wesentlichen ihr Verhalten gegenüber dem Staat bestimmen.
In Ostparaguay läuft der Versuch – wahrscheinlich zum ersten Mal in Lateinamerika –, ein Landprogramm auf die kulturellen, sozialen und politischen Gegebenheiten jeder ethnischen Gruppe abzustimmen. Während sonst praktisch immer irgendwo entweder von staatlichen Organen oder von Missionsorden inspirierte Indianerreservate geschaffen und die Indios verschiedener ethnischer Herkunft von weither in diese übersiedelt und so am Leben erhalten wurden – womit man vielmehr die Großgrundbesitzer von den Indianern befreite als umgekehrt – sollen die Guaraní-Gemeinschaften in Ostparaguay ihr Recht auf die traditionellen Siedlungsgebiete bestätigt bekommen. Bisherige Erfahrungen zeigen, daß die so gewachsenen und erhaltenen Gemeinschaften über eine Dynamik verfügen, die es ihnen ermöglicht, mit geringstmöglicher Hilfe von aussen einen Entwicklungsprozess in Gang zu setzen, der eine Emanzipation gegenüber der nationalen Gesellschaft zum Ziel hat. Die Guaraní haben dadurch die Mittel in der Hand, ihre Probleme auf allen Ebenen in Angriff zu nehmen und zum größten Teil auch zu lösen. Voraussetzung aber zu einer solchen, relativ autonomen Entwicklung ist und bleibt die Landabsicherung.

## E Die Sammlung Schuster

### *1. Einleitung zur Sammlung*

Es dürfte zwei Hauptkriterien geben, eine Kollektion materieller Gegenstände einer uns fremden Kultur zusammenzustellen. Geht der Sammler von einer oberflächlichen Betrachtungsweise aus, wird er mehr oder weniger wahllos all das zusammenraffen, was ihm von seinem kulturellen Hintergrund her als interessant erscheint. Solche Sammlungen sagen deshalb oft mehr aus über uns und die europäische Zivilisation mit ihrer ausgeprägten, am Kurswert und Warenmarkt sich orientierenden Sammlermanie, als daß sie einen integralen Eindruck einer anderen Kultur geben könnte.
Vorzuziehen wäre es, eigene Vorstellungen und Interessen zurückzustellen, vorab zu einem grundlegenden Verständnis einer fremden Lebensform zu kommen, um darauf von innen heraus eine Dokumentation von Gegenständen zu machen. Diese sollten so mit den notwendigen Informationen versehen werden, daß sie repräsentativ für eine bestimmte Kultur wären und uns ein Bild uns fremder ökonomischer, sozialer und religiöser Ausdrucksformen vermitteln könnten.
Schusters Sammlung gehört fraglos zur ersten Kategorie. Nicht nur, daß er voreingenommen eine negative Einstellung zu den «Primitiven» hatte und sich somit der herrschenden Meinung der spanisch sprechenden Bevölkerung Argentiniens und Paraguays anschloß, – auch sein Besuch bei den Mbyá führte nicht dazu, daß sein Verständnis der Guaraní-Kultur menschlicher wurde oder sich gar Ansätze zu solidarischen Gefühlen gegenüber den verfolgten Monteses herausgebildet hätten.

Dementsprechend stellt seine Sammlung ein unorganisches Konglomerat von Objekten dar, die teils aus dem wirtschaftlichen, teils aus dem kultischen Bereich stammen und entweder gar nicht oder nur durch Zufall repräsentativ sind. Nur eine sekundäre Ergänzung, die zusammengehen müßte mit einer eingehenden Feldforschung – was heute noch möglich wäre – könnte Schusters Kollektion zu dem machen, was eine Sammlung sein sollte: lebendiger Ausdruck einer Kultur, die uns fremdes Wissen und Verhaltensweisen der verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche näherbringt und verständlich macht.

Da dies zum heutigen Zeitpunkt nicht möglich ist und gerade über die Mbyá relativ wenig bekannt ist, soll an dieser Stelle vesucht werden, wenigstens die in Schusters Sammlung enthaltenen Kultgegenstände zusammenzufassen und mit mehr Informationen zu versehen, wobei, wie schon oft in dieser Arbeit, vorwiegend auf die Schriften von León Cadogan zurückgegriffen wird. Im übrigen verweise ich auf weitere Beschreibungen von Guaraní-Sammlungen, wie sie in der ethnographischen Literatur nicht eben selten sind. (Machon, 1894/95; Métraux, 1928; Schuster, 1929; Zeller, 1931–33; Müller 1934/35; Martinez-Crovetto, 1968).
Von den im Sammlungskatalog abgebildeten Objekten kommen in der Mbyá-Kultur den Tabakpfeifen (Abb. 1, 2), den Stirnbändern (Abb. 3), der Trommel (Abb. 4) und den Kürbisrasseln (Abb. 5) spezielle Bedeutung zu.

In der Mbyá-Mythologie ist die Schöpfung eng mit Flammen *(tataendy)* und Rauch oder Nebel *(tatachina)* verbunden. Flammen sind sichtbare Manifestation der Göttlichkeit, so daß sich die Schöpfer der Erde und ihre Heroen den Menschen, das heißt den Mbyá, durch die Flammen zu erkennen geben. *Tatachina* – hergeleitet aus *tatachi* (Rauch) und *-ra* oder *-na* (ähnlich wie) – entspricht den kleinen Nebelfeldern, die sich oft im Frühling über die offenen Niederungen hinziehen und die den Menschen, Tieren und Pflanzen Leben und Kraft geben (Cadogan, 1959, S. 26).
*Tataendy* und *tatachina* wurden von *ñamandu ru ete* zu Beginn allen Seins und damit noch vor der menschlichen Sprache und vor der «ersten Erde» geschaffen:

| | |
|---|---|
| *Ñamandu ru ete tenonde gua o yvára peteĩ gui, o yvára py mba'ekuaá gui, o kuaa-ra-ra vy ma tataendy, tatachina oguero-moñemoña.* | Der Wirkliche, Erste Vater *ñamandu*, aus einem kleinen Teil seiner Göttlichkeit, aus der Weisheit, enthalten in seiner Göttlichkeit, durch sein schöpferisches Wissen vollbrachte er, dass Flammen und Nebel Gestalt annahmen. |

(Cadogan, 1959, S. 19)

In der Folge wurde *karai ru ete* der Gott des Feuers und damit Besitzer der Flammen und *jakaira ru ete* Gott des Frühlings und damit ebenfalls Besitzer der Nebel. Nachdem die von *ñamandu ru ete* geschaffene erste Erde im Diluvium unterging und die Wort-Seelen dieser Zeit die Himmel bevölkerten, beabsichtigte er, zuerst *karai ru ete*, dann *jakaira ru ete* mit der Erschaffung der *yvy pyahu* – der neuen Erde – zu beauftragen. An dieser Stelle der Schöpfungsgeschichte tritt zum ersten Mal die Tabakpfeife auf, die in den Mythen als *tatachinakãgã* (Knochen des Nebels) bezeichnet wird und in der Umgangssprache *petyngua (pety* – Tabak; *gua* – dasjenige für) heißt. Dazu folgendes Gespräch zwischen *ñamandu ru ete* und den *ñe'eng ru ete*, den Wirklichen Vätern der Wort-Seelen:

| | |
|---|---|
| Ñamandu ru ete:<br>*Néi, ereóta, che ra'y i, karai ru ete py ere, a'e pa je oñono ete va'erã o yvy rupa rã i.* | *Ñamandu ru ete* (zum Übermittler): Gut, Du wirst gehen, mein Sohn, und *karai ru ete* fragst Du, ob er bereit sei, sich seinen zukünftigen Erdenaufenthalt zu schaffen. |
| Karai ru ete.<br>*Cheé nañonói ete va'erã iare i va'erã eỹ. Cheé, yvy aropochy ne.* | *Karai ru ete* (zum Übermittler): Ich bin unter keinen Umständen bereit, etwas zu schaffen, das nicht sein (nicht reifen) wird. Ich würde die Erde mit meinem Zorn beladen. |
| *A'e va re: «a'e noñono reeguái o yvy rupa rã i», ere chupe.* | Deshalb «er hat nicht die Absicht, sich seinen Erdenaufenthalt (das Fundament der Erde) zu schaffen», sagst Du ihm. |
| Ñamandu ru ete:<br>*Néi, a'e ramo, tereó jakaira ru ete py ere: a'e pa je o yvy rupa rã noñonói ete va'erã.* | *Ñamandu ru ete* (zum Übermittler): Gut, da es so ist, geh zu *jakaira ru ete* und frage ihn, ob er bereit sei, sich seinen künftigen Erdenaufenthalt zu schaffen. |
| Jakaira ru ete:<br>*Cheé añono pota ma che yvy rupa rã i. Che yvy o'ãyvõ ma ñande ra'y apyre pyre ve i kue:* | *Jakaira ru ete* (zum Übermittler): Ich bin bereit, mir meinen künftigen Erdenaufenthalt (das Fundament der Erde) zu schaffen. Meine Erde enthält jedoch schon Zeichen des Unglücks für unsere Söhne bis zur letzten Generation. |
| *a'e ramo jepe, aroatachina va-'erã; tataendy tatachina ambo-jaity i pota mba'ete i oiny va'erã tape rupa reko achy re.* | Ich werde deshalb meinen lebenspendenden Nebel aussprühen; die heiligen Flammen, die Nebel werde ich ausbreiten über all die wirklichen Wesen, die den Weg der Unvollkommenheit (das Sein der Krankheit) gehen. |

| | |
|---|---|
| *Cheé, petỹ, tatachinakãgã arojera i va'erã, ñande ra'y ry pe jekupe rã. Cheé, ka'aguy pa'ũ arojerapovera mbegue katu va'erã a'e javi kue i.* | Ich werde den Tabak und die Pfeife schaffen, damit sich unsere Söhne erhalten können. Alle die zwischen den Wäldern gelegenen Niederungen werde ich langsam erleuchten mit meinen Blitzen. |

(Cadogan, 1959, S. 61–62)

Nach den Ausführungen der Mbyá weiss *karai ru ete,* daß auch die Bewohner der neuen Erde – Abbilder *(ta'anga)* der Menschen der ersten Welt – unvollkommen sein werden und er deshalb seinen Zorn entladen und damit das Neugeschaffene abermals zerstören müßte. Daher seine Weigerung gegenüber *ñamandu ru ete,* die zweite Welt entstehen zu lassen.

*Jakaira ru ete* dagegen will dem Übel der Unvollkommenheit damit begegnen, daß er die Pfeife und den Tabak kreiert, die den Menschen helfen soll, in dieser neuen Welt zu leben. Zwar ist der Rauch aus der Pfeife *(tatachina reko achy* – unvollkommenes Sein des Nebels) dem göttlichen Nebel nicht ebenbürtig und die erzeugte Wirkung damit begrenzt. Dennoch hat die Tabakpfeife bis heute in der Mbyá-Kultur ihre Bedeutung behalten und wird zu verschiedenen Zwecken verwendet.

Es sind die religiösen Führer und ehemals auch Führerinnen, die innerhalb bestimmter Riten den reinigenden Rauch gebrauchen, um Felder, Nahrungsmittel und sogar wilde Früchte zu besprühen.

Der *mitã renói a* (derjenige der den Namen ruft), das Gegenstück zum *mitã rexa ha* der Paĩ-Tavyterã, bläst dem neugeborenen Kind den Rauch über den Scheitel, um den *tery mo'ã,* den Seelennamen ausfindig zu machen. Dazu verwendet er die Tabakpfeife und den heiligen, selbstgezogenen Tabak. *Tatachina rãgẽ emboupa ñande ra'y apytere:* «Mache, daß sich zuerst der Nebel im Scheitel unserer Kinder festsetzt.» Der Sitz des Nebels, der Weisheit und Ruhe verkörpert, ist der Scheitel *(apyte),* und durch ihn teilt sich *jakaira* den Menschen mit. Mittels *tatachina ñe'engatu rapyta,* dem «Ursprung des Nebels der exzellenten Wörter», erhalten die Führer die Inspiration zum religiösen Sein und damit zum guten Wissen *(arandu porã).* Im Gegensatz zum *tatachina* verkörpert *tataendy* Kraft und Mut und hat seinen Sitz im Herzen.

Damit ergibt sich der Übergang von der Tabakpfeife, als dem Nebel und damit Weisheit erzeugenden, zum Stirnband, als dem die Weisheit bewahrenden Element. Das Stirnband, wie es in Abb. 3 erscheint, wird heute ausschließlich von Männern getragen und zwar sowohl bei den Mbyá als auch bei den Paĩ. Die Mbyá verwenden dazu einen gewobenen Streifen aus Baumwolle, während die Paĩ noch heute einen Federkopfschmuck aufsetzen.

Der Name des männlichen Kopfschmuckes ist *jeguaka,* während diejenigen, die ihn tragen, also sämtliche Mbyá-Männer, *jeguakava* genannt werden. Das weibliche Pendant dazu wäre *jasuka* und *jasukava,* wobei mir allerdings nicht bekannt ist, ob es in früheren Zeiten einen weiblichen Kopfschmuck gegeben hat. Wie wir schon im Abschnitt über die Sozialstruktur gesehen haben, enthalten *jeguaka* und *jasuka* Symbole des Männlichen und Weiblichen, die eng mit der Schöpfungsgeschichte zusammenhängen und demzufolge in Verbindung mit Riten auftreten. *Jeguaka ryapu* und *jasuka ryapu* – wörtlich: das Geräusch des männlichen, beziehungsweise des weiblichen Schmuckes – sind feste Begriffe für männliche, resp. weibliche Gesänge in religiösen Tänzen (Cadogan, 1959, S. 36).

Die Dualität von männlich und weiblich wird auch bei weiteren Gegenständen des kultischen Bereiches beibehalten. Die Kürbisrasseln *(mbaraka)* sowie die Trommel *(mba'e pu)* werden ausschließlich von Männern gebraucht, während das in der Sammlung Schuster fehlende, ungefähr ein Meter lange Bambusrohr als Stampfresonator *(takuapu)* nur von Frauen verwendet wird. (Die Abbildung eines *takuapu* findet sich in Müller, 1934/35, S. 200, Abb. 11.)

In der religiösen Sprache wird die Trommel *mba'e pu* (die geräuscherzeugende Sache), in der Umgangssprache auch *angu'a pu* (der tönende Mörser) genannt, während die Kürbisrassel *mba'e pu mirĩ* ist, wobei *mirĩ* im traditionellen Guaraní die Verkleinerungsform darstellt. Beide Musikinstrumente werden von den Mbyá-Männern in religiösen Zeremonien verwendet. Die Kürbisrassel gehört ebenfalls zum Allgemeingut der Paĩ-Tavyterã und Chiripá, während die Trommel nur bei den Mbyá festgestellt werden konnte. Zu den Musikinstrumenten der Mbyá hat León Cadogan ein interessantes Gespräch aufgezeichnet, das er mit Alberto Medina, einem Kaziken aus der Gegend von Ca'aguazu geführt hat:

| | |
|---|---|
| *Mba'e ywyra gwi peẽ mba'e -pu, angu'a-pu jae-a pe-japo, Alberto?* | Aus welchem Holz macht Ihr die «geräuscherzeugende Sache» (Trommel), die wir auch *angu'a-pu* nennen, Alberto? |
| *Néi a-mombeu'i ta, niko. Mba'e-pu'i ko ore kwe'i ry ro-japo, ro-jo'o'i mba'e-pu rã'i* | Gut, ich werde es also erzählen. Wir machen Trommeln, höhlen die Trommeln ebenfalls aus der |

*ygary gwi avei, mba'e-pu ova va'e ro-jo'o'i kurupika'y gwi ave mba'e pu rã'i. Ha'e va'e ro-mbo-ova'i akuchi pire'i py, chiũ pire'i py nga'u ro-mbo-ova'i, a rami'ey ro-mbo-ova'i ta'ytetu pire'i py, a'e rami'ey wy katu ro-mbo-ova'i kochi pire'i py ro-mbo-ova porã'i.*

Zeder aus, das Gesicht der Trommel machen wir auch aus *kurupika'y*. Dieses beziehen wir mit Fell des Goldhasen, mit Fell der «schwarzen Nase» beziehen wir es, im andern Fall gebrauchen wir die Haut des kleinen Pecari, aber auch mit dem Fell des großen Pecari beziehen wir das Gesicht gut:

*Ha'e va'e ro-mbo-ova pa'i ma wy katu ava py oiko o-gwero-poaka'i oi-nupã'i oiko-wy mba'e-pu ova va'e. Ha'e py ywyra'ija kwe'i ry o-jeroky'i o-tangara'i opy rupi, oka rupi ok-wapy.*

Wenn das Gesicht bezogen ist, wird es von einem Mann mit Kraft bearbeitet, das Gesicht der Trommel schlagend ist sein Sein. Damit tanzen und machen sie Schritte *tangara*, die «Besitzer des kleinen Stabes», im Haus und in der Umgebung des Hauses.

*O-jeroky'i ikwapy, o-ñe-mo-ichĩ'i okwapy mba'e-pu ova va re o-ñe-moichĩ'i agwã ha'e rami gwa o-japo'i, mba'e-pu ova va'e kurupika'y gwi ta'u/ tawy ygary gwi avei. A'e rami agwã o-ñe-moichĩ'i ywyra'ija kwe'i ry, oka rupi o-ñe-moichĩ'i, upeicha o-ñe-mboarái'i okwa-py, owy'a'i okwapy mba'e-pu ova va re. Ha'e va gwi katu, amboae katu kumbijare ro-gwereko'i avei.*

Tanzend beugen sie sich, machen die *ñe-moichĩ* beugend. Um Schritte im Takt zu machen, wird die Trommel mit dem Gesicht hergestellt aus Holz des *kurupika'y* und auch aus Holz der Zeder. Damit es so sei, machen die «Besitzer des kleinen Stabes» die Schritte *ñe-moichĩ*, im Vorhof des Hauses, so spielen sie, so freuen sie sich zum Takt der Trommel. Zudem haben wir ein anderes (Instrument), das *kumbijare*.

*Kumbijare rogwereko'i va'e katu, opy re ma ro-gwereko, ha opy re ma ro-gwereko ma wy, kuñataĩ-ngwe'i kyringwe'i, ywyra'ija kwe'i ry, o-ñemoichĩ avei, o-tangara'i okwapy, o-tangara'i ojoupive'i, kuñang-we'i, avakwe'i ojoupive'i ave o-tangara'i okwapy.*

Wir, die wir *kumbijare* haben, halten es im Haus, und wenn wir es im Haus halten, machen die Mädchen, die Knaben, die «Besitzer des kleinen Stabes» die Schritte *ñe-moichĩ*, die Schritte *tangara* vollführend beugen sie sich, tanzen *tanga-ra* zusammen (in Gruppen getrennt), die Frauen auf der einen und die Männer auf der anderen Seite, sich beugend tanzen sie *tangara*.

*Ha'e va'e o-tangara'i ma wy katu, ñande chy yvate'i kwe takwa-pu reve o-mbo-jaity ok-wapy, ñande chy yvate ve'i ma o-mbo-jaity'i okwapy o-moky-re'y reko agwã wy ywyra'ija kwe ry pe mba'e-pu opy gwa re.*

Und indem sie *tangara* tanzen, stampfen unsere «hohen» (respektierten) Mütter mit ihren *takua pu*, sich beugend und den Takt stampfend, markieren sie den Gang des Seins und inspirieren die «Besitzer des kleinen Stabes» mit ihren Trommeln im Haus.

*Ha'e rami wy o-ombo-jaity'i jyy peteĩ ywyra'ija mbaraka mirĩ kumbijare rev'i jyy awy ae ombo-jaity'reko u wy vi. Ha'e rami wy, ha'e rami katu o-me-'e'i jewy agwyjevete jyy, he'i o chy kwe ry pe, o yke'i e'i pe o-poi agwã: agwyjevete, he'i.*

Gleichzeitig schütteln die «Besitzer des kleinen Stabes» die Kürbisrasseln zusammen mit den *kum-bijare*, schütteln sie kräftig. Da es so ist und nachdem dies getan wurde, geben sie erneut den Dank an ihre Mütter; ihrer älteren Schwester sagt (die Frau) um (den Tanz) zu beenden: «Danke», sagt sie.

*Péa peve ma aikwaa.*

Nur bis hierher weiß ich.

(Cadogan, 1971, S. 86–87)

Es wird nicht möglich sein, an dieser Stelle auf alle Begriffe dieses Textes einzugehen, die der näheren Erläuterung bedürften. Schon nur die beiden Bäume *ygary* und *kurupika'y*, aus deren Holz die Trommel verfertigt wird, stehen in einem wichtigen mythologisch-religiösen Kontext. Beide Bäume wachsen im guaranitischen Paradies und gehören zu den heiligen Pflanzen. Der wirkliche Name der Zeder (cedula tubiflora) ist *yvyra ñamandu* und weist somit auf den Schöpfer der ersten Welt hin. Aus der Zeder wurden in früheren Zeiten ebenfalls Behälter zur Aufbewahrung der Knochen von Verstorbenen angefertigt. Cadogan konnte außerdem feststellen, daß die Zedern zu denjenigen Bäumen gehören, die von den Mbyá *yvyra ñe'ery* (Baum der fließenden Wort-Seele) genannt werden und deren periodisch und jahreszeitlich bedingter Ausfluß gleichbedeutend ist mit einem ursprünglichen, lebenspendenden Element. Zur gleichen Klasse von Bäumen gehört der *kurupika'y* (sapium sp.). Cadogan folgert weiter, daß bei den Tavyterã der heilige Name der Zeder *jasuka renda* (der Ort von *jasuka*) ist, wodurch wir wieder bei der ursprünglichen Kraft oder dem ursprünglichen Chaos angelangt sind, aus dem nach den Paĩ das Universum entstanden ist. Da sich *jasuka* auch in der Form eines Nieselregens zeigen kann, in dem sich die Götter reinigen, ist es nicht ausgeschlossen, daß *jasuka* ursprünglich gleichbedeutend mit dem Ausfluß der Zeder war, einem Urtau, der aus *ygary* entstand (Cadogan, 1971, S. 22–28).

Zum *kurupika'y* ist noch zu sagen, daß der Sonnenheros der Tavyterã *pa'i kuara* aus einem Blatt dieses Baumes seinen jüngeren Bruder *jasy*, den Mond, erschaffen hat.

Auch *kochi* (Pecari), mit dessen Haut die Trommel überzogen wird, gehört zu den zentralen Figuren der Guaraní-Mythologie. Nach den Mbyá wurde *kochi* vom Sonnenheros *ñande ru pa'i* aus dem Samen der reifen Gwembefrucht (philodendron bipinnatifidum) gemacht, und es gehört als

einziges privilegiertes Tier zu einem Kulturheros des guaranitischen Pantheons. Im Chiripá-Dialekt ist der heilige Name des Pecari *tajasu* (siehe S. 137). Da *ta-jasu* und *jasuka* (bei den Paĩ der Ursprung aller Dinge, bei den Mbyá das weibliche Prinzip) den gleichen Stamm haben, schließt Cadogan daraus, daß *kochi* ursprünglich ein universelles weibliches Prinzip darstellte. Verstärkt wird diese Interpretation dadurch, daß dem *kochi* zugeschrieben wird, daß es aus dem Orient in einem hohlen Bambus *(takua)* den Mais eingeführt hat. *Takua* wiederum ist in der Form des *takuapu* (Stampfresonator) noch heute das Emblem des femininen Sexus schlechthin (Cadogan, 1971, S. 32). Darauf werden wir gleich noch näher eingehen.

Als Instrumente werden im Text von Alberto weiter *kumbijare* und *mbaraka mirĩ* genannt. *Kumbijare* umfaßt nach Cadogan die gesamte musikalische Begleitung in religiösen Zeremonien; *kumbijare pygua mba'e-a'ã* sind religiöse Gesänge mit instrumentaler Begleitung, so daß mit *kumbijare* an sich kein einzelnes Instrument bezeichnet wird (Cadogan, 1959, S. 199). Es ist zu vermuten, daß Alberto deshalb den Begriff verwendet, um damit ebenfalls *mbaraka mirĩ*, die Kürbisrassel, zu bezeichnen, ein Instrument, das in den drei hier behandelten Guaraní-Kulturen große Bedeutung hat. Zusammen mit *kurusu*, dem Kreuz, und den *yvyra'i*, den kleinen Stäben, gehören die Kürbisrasseln bei den Paĩ-Tavyterã zu den *mba'e marangatu*, den «heiligen Sachen» oder dem Altar, der in den traditionellen Langhäusern dem Eingang gegenübersteht und mit diesem zusammen eine Linie zur aufgehenden Sonne bildet. Während bei den Paĩ und den Chiripá die Kürbisrassel *mbaraka* ist, wird sie bei den Mbyá als *mbaraka mirĩ*, die kleine Rassel, bezeichnet. *Mbaraka* ist bei ihnen Ausdruck für die von den Europäern übernommene Guitarre.

*Mbaraka* ist gleichbedeutend mit *mba'e kuaa*, dem Wissen oder der Weisheit. *Mba'e kuaa mbaraka voi, aguaipu voi* («das Wissen ist die Kürbisrassel, ist gleichbedeutend mit dem Ton der Rassel»), wie ein Informant der Paĩ sagte (Cadogan, 1962, S. 48), – oder mit anderen Worten: das Wissen, das *ñane ramoĩ* bei den Paĩ zur Erschaffung der Welt benutzte, wird durch die Kürbisrassel symbolisiert. *Mbaraka* wird deshalb von den Paĩ ebenfalls *mba'e kuaa, aguaipu* und *hyapu guasu* (großer Donner) genannt (Melia, Grünberg, 1976, S. 247). Im *ñane ramoĩ jusu papa ñengarete*, dem großen Schöpfungsmythos der Paĩ, erscheint *mba'e kuaa* gleich hinter *jasuka* als zweite Kraft, durch die *ñane ramoĩ* das erste Universum geschaffen hat. Im Gegensatz zur Mythologie der Apapokuva Brasiliens, in der *mba'e kuaa* als personifizierter Heros neben *ñande ru vusu* – dem *ñane ramoĩ* der Paĩ – an der Erschaffung der Welt teilgenommen hat (Nimuendaju, 1978, S. 68), nimmt *mba'e kuaa* bei den Paĩ nicht göttliche Gestalt an. Ebensowenig bei den Mbyá:

| | |
|---|---|
| *Kuaá-ra-rá vy ma jechaká mba'e kuaá gui, ayvú rapyta o-guero jerá o-guero-yvá-ra ñamandui; mba'e jekuaá eỹ rehe, pytu yma mbyte rehe, tenondé aré...* | Durch *kuaá-ra-rá* das Wissen, das in seinem Sehen enthalten ist, schuf er den Ursprung der Sprache, machte *ñamandu*, daß sie Bestandteil seiner Göttlichkeit wurde; bevor man die Dinge kannte, inmitten der ursprünglichen Dunkelheit, vor allen Prinzipien... |

(Cadogan, 1946, S. 21)

Auch an dieser Stelle erscheint *mba'e kuaa* als Kraft oder Fähigkeit, mit Hilfe derer *ñamandu* – noch im Chaos – die Sprache als erstes geschaffen hat. *Kuaá-ra-rá* wird symbolisiert durch *yvyra'i* – den «kleinen Stab», – der als wichtiger Kultgegenstand der Paĩ und der Mbyá in der Sammlung Schuster nicht enthalten ist. *Kuaá-ra-rá* setzt sich zusammen aus *kuaa* (wissen) und *-ra* (Wurzel aus *jera* oder *mbojera:* schaffen, erschaffen) und wird von Cadogan benützt, um das guaranitische Wort *kuarahy* (Sonne) ethymologisch zu erfassen; *kuaa-ra-y*, Manifestation des schöpferischen Wissens (eb. S. 23). Damit erklärt er, weshalb für die Mbyá *kuarahy*, die im Sonnenheros *pa'i rete kuarahy* oder *ñande ru pa'i* personifiziert ist, oft mit *ñamandu ru ete jechaká mba'e kuaa* gleichgesetzt wird, was übersetzt werden kann mit: sehen (widerspiegeln) des Wissens vom wirklichen Vater *ñamandu*. Dies wiederum führt uns zurück zu den Tavyterá und erklärt, weshalb bei ihnen besonders *pa'i kuara* – synonym mit *pa'i rete kuarahy* der Mbyá – in Verbindung mit *mba'e kuaa*, der Kürbisrassel gebracht wird. (Melia/Grünberg, 1976, S. 246). Da sich die Paĩ außerdem als Abkömmlinge von *pa'i kuara* betrachten, während alle übrigen Völker der Erde von jüngeren Brüdern des Sonnenheros abstammen (Spanier und Paraguayer z. B. von *papa rei*), ist es verständlich, daß die Kürbisrassel und damit die Weisheit als ausschließliches Element der Paĩ, respektive der Guaraní betrachtet wird und es zu ihren kulturellen Hauptaufgaben gehört, die Welt durch ihre Gebetsgesänge in Ordnung zu halten und anderen Ethnien ihr Wissen weiterzugeben.

Während die Kürbisrassel Emblem des Mannes ist, steht *takuapu*, der Stampfresonator aus Bambus, symbolisch für die Frau. Im Schöpfungsmythos der Paĩ heißt es: *jasukava rero – kamañytĩ ny ma;* «*jasuka* drückt sich durch *kamañytĩ* aus» oder «*jasuka* ist mit einem *kamañytĩ* versehen»

(Cadogan, 1968, S. 440). *Kamañy* ist im Guaraní der Tavyterã der heilige Name für *takua,* eine Bambusart, und *-tĩ* folgt aus der oft verwendeten Abkürzung von *morotĩ,* weiß.

Aus der Tatsache, daß in der Fortsetzung des esoterischen Gesanges ebenfalls *mba'ekuaa, jeguaka, ñandua* und *kurusu* mit *kamañytĩ* auftreten oder sich durch dasselbe ausdrükken, hat Cadogan geschlossen, daß *kamañytĩ* für Frau steht und daß die symbolisierten Kulturheroen inklusive *jasuka* mit dem weiblichen Prinzip oder mit Gattinnen ausgestattet werden (Cadogan, 1971, S. 35). Da *jasuka* jedoch schon an und für sich einen weiblichen Ursprung oder ein weibliches Chaos repräsentiert, scheint es mir naheliegender zu sein, daß *kamañytĩ* wenigstens für *jasuka* nicht ein weibliches Prinzip darstellt, das ein männliches ergänzt, sondern vielmehr als weiteres Element zu deuten ist, das auf den femininen Charakter von *jasuka* hinweist. Wie stark *kamañytĩ* oder *takua* bei den Tavyterã mit dem Weiblichen verbunden ist und dieses ausdrückt, zeigt sich in dem auf Seite 160 wiedergegebenen Schöpfungsmythos der Frau, die von *ñane ramoĩ jusu papa* aus seinem Kopfschmuck geschaffen und von ihm *takua rendy ju guasu* (glänzender, göttlicher, großer Bambus) genannt wird.
In derselben Legende wird *ñande jari* angeblich durch *papa rei* schwanger, worauf sich *ñane ramoĩ* erzürnt ins Paradies zurückzieht. *Ñande jari* braucht daraufhin zum ersten Mal den Bambus und beginnt zu tanzen:

| | |
|---|---|
| *Aguyjé ne che sy eté araka'é,* | Sicher war meine wirkliche Mutter vollkommen, damals; |
| *o takuá rekyi vy araka'é,* | als sie den Bambus schwang, damals; |
| *takuá rekyi ngypy araka'é.* | als sie zum ersten Mal den Bambus schwang, damals; |
| *O takuára rero-jeroky araka'é,* | als sie mit ihrem Bambus tanzte, damals; |
| *o takuára rero-jeroky gypy araka'é.* | als sie zum ersten Mal mit ihrem Bambus tanzte, damals; |
| *O takuára rekyivy araka'é,* | den Bambus schwingend, damals; |
| *o takuára rero-jerokyvy araka'é,* | tanzend mit ihrem Bambus, damals; |
| *o takuára rero-jeoupivy araka'é.* | mit ihren Händen den Bambus hebend, damals. |

(Cadogan, 1962, S. 54)

Was für die Paĩ *kamañytĩ* oder *takua,* ist für die Mbyá *takua-kama* und wächst als Bambusart in *yvy mbyte* (Mitte der Erde), einem Ort im Siedlungsgebiet der Mbyá, der von ihnen auch *yvy pyru'ã* (Nabel der Erde) genannt wird. An dieser Stelle erscheint aus einer heiligen Quelle (ygua yvu) yete, das heilige oder wirkliche Wasser, aus dem *ñande jaryi* (unsere Ahnin), die Mutter des Sonnenheros *pa'i rete kuarahy* erstanden ist. Aus dem um die Quelle wachsenden Bambus haben die im Land ohne Übel lebenden Seelen ihre Pfeile gemacht, und auch in historischer Zeit sollen die Mbyá aus dem Material Pfeile geschnitzt haben, die sie im Feuer härteten (Cadogan, 1971, S. 34).

*Hy'a,* der Kürbis und *takua-kama,* der Bambus, aus dem die Rassel, respektive der Stampfresonator angefertigt werden, sind zwei Pflanzen, die nach dem Mythos der Zwillinge Sonne und Mond dadurch entstanden, daß versehentlich Tau verschüttet wurde. Es ist sicher kein Zufall, daß nach einer Mythenversion der Mbyá der Vater des Sonnenheros *ñande ru ysapy* (unser Vater Tau) ist, daß bei den Paĩ *jasuka* in der Form eines Nieselregens oder eines Urtaus erscheinen kann und auch bei den Mbyá *tatachina* lebenspendenden Tau oder Nebelfelder symbolisiert. *Hy'a* und *takua* entstanden durch den Tau als männliches und weibliches Prinzip, und aus beiden wiederum wurde die Menschheit geschaffen.

Die Darlegung der wichtigsten Kultgegenstände der Guaraní kann nicht abgeschlossen werden, ohne ein weiteres Objekt zu erwähnen, das ebenfalls in Schusters Sammlung nicht enthalten ist. Es ist dies *apyka,* der aus Zedernholz geschnitzte Hocker (s. Müller, 1934/35, Abb. 33, S. 260). *Apyka* hat es praktisch in jedem Haus der Paĩ, oft mehrere. Bei den *tekoha ruvixa* stehen sie meistens aufgereiht vor den *mba'e marangatu,* wo die Führer sitzend ihre Besucher erwarten.

Auch bei den Mbyá ist der Hocker anzutreffen, wenn auch weniger häufig als bei den Paĩ. In einer Szene im *mitã pepy,* der Initiationszeremonie für Paĩ-Knaben, überbringen Väter, tanzend und singend aus dem Walde kommend, ihren Söhnen die selbstgemachten, bemalten *apyka* und stellen diese in eine Reihe vor die *mba'e marangatu* im Zeremonialhaus. Daraufhin betreten die Knaben das Haus und jeder setzt sich auf seinen *apyka.* Nach Gebeten des *tekoha-ruvixa* beginnt dann der Ritus zum Durchstechen der Unterlippe und Einsetzen des Lippenpflockes.

Sowohl für die Paĩ als auch für die Mbyá hat *ñemboapyka* oder *ñapykanó (je apyka nó)* den Sinn von sich setzen, sich mit einem Hocker versehen – oder im übertragenen Wertsystem: sich verkörpern, zu Fleisch werden, der Wort-Seele Gestalt geben. *Apyka* ist der Sitz der *tupa,* der Väter der Wort-Seelen im Paradies. So steht im *ñane ramoĩ jusu papa ñengarete:*

| | |
|---|---|
| *He'i ndaje Paĩ araka'e: – Mavaẽ upe tepa ne che reko renovahẽ ny ma?* | Es wird gesagt, daß Paĩ sagte, damals: Wer wird mein Sein empfangen? |
| *Mavaẽ tupa ruvixa upe tepa ne che reko reno vahẽ ny ma?* | Welcher der Führer der Wort-Seelen wird mein Sein empfangen? |
| *Ama'ẽ ma'ẽ tekoa ruvicha rã ra ri,* | Mit allem suche ich nach meinem zukünftigen *tekoha ruvixa,* |
| *che reko reroñesũ aguã ra ri;* | vor dem ich mein Sein beuge; |
| *che vera reroñesũ aguã ra ri;* | vor dem ich meinen Glanz (Blitz) beuge; |
| *che rendy reroñesũ aguã ra ri;* | vor dem ich meine Flammen beuge; |
| *che ryapu reroñesũ aguã ra ri;* | vor dem ich meinen Donner beuge. |
| *Avy ndaje Paĩ araka'e ra:* | So sagt man, sprach Paĩ, damals: |
| *Ndoko apyka vera ñesyrũ va ri;* | Und hier die fließenden (aufgereihten), glänzenden *apyka;* |
| *ndoko apyka rendy ñesyrũ vy ri;* | und hier die fließenden, flammenden *apyka;* |
| *ndoko apykava ryapuva ñesyrũva ri;* | und hier die fließenden, donnernden *apyka;* |

(Cadogan, 1968, S. 446)

Auch in den Schöpfungsmythen der Mbyá erscheint *apyka* schon als Element von *ñande ru papa tenonde,* inmitten der ewigen, ursprünglichen Dunkelheit, aus der heraus sich dieser erschuf:

| | |
|---|---|
| *Ñande ru papa tenonde guete rã ombo-jera pytũ yma gui,* | Unser Erster Ewiger Vater, seinen Körper schuf er aus der ursprünglichen Dunkelheit, |
| *yvára pypyte,* | die heiligen Pflanzen der Füße, |
| *apyka apu'a'i* | den kleinen *apyka* |
| *pytũ yma mbyte re.* | inmitten der ursprünglichen Nebel. |

(Cadogan, 1959, S. 13)

Geborenwerden ist für die Mbyá Ausdruck für das Gestalt- und damit Sitzgeben der Wort-Seelen, die von den *ñe'eng ru ete* im Auftrag von *ñamandu ru ete* auf die Erde geschickt werden. Es sei mir erlaubt, auf die literarische Ausdrucksweise der folgenden Verse hinzuweisen, die – von der Guaraní-Sprache ausgehend – an Schönheit kaum zu übertreffen sind:

| | |
|---|---|
| *Jeguakáva porangue'i,* | Um diejenigen, die das Emblem der Männlichkeit und der Weiblichkeit tragen, zu erfreuen auf der Erde, |
| *jachukava porangue'i* | |
| *ñembo-rerovy'a arã'i* | werden sie sich setzen (geboren werden), die Wesen; |
| *ijapyka pota ma vy,* | schicke sie auf unsere Erde |
| *ñande yvy py emondo* | die Wort-Seelen, damit sie Gestalt |
| *ñe'eng porã imopyrõ vy* | annehmen, sagt *ñande ru tenonde* |
| *e'i ñande ru tenonde* | zu den wirklichen Vätern der |
| *gua'y ñe'eng ru ete py.* | Wort-Seelen seiner Kinder. |

(Cadogan, 1959, S. 39)

Wenn heute auch nicht in ausgeprägter Weise bei den Mbyá, so ist doch bei den Paĩ das *apyka ari jaguapy* (sich auf den Hocker setzen) Ausdruck von Ruhe und Ausgeglichenheit. Gespräche zwischen *tekoha-ruvixa* oder zwischen *mburuvixa* erfolgen fast ausschließlich sitzend auf dem *apyka;* in den Häusern mit *mba'e marangatu* sollten die vor dem Altar aufgereihten *apyka* respektiert und nur von Leuten benützt werden, die wirkliche Paĩ sind und somit das kleine Loch in der Unterlippe aufweisen *(hembekuava).* Symbolisch zeigt sich die Bedeutung des *apyka* bei den Tavyterã in der Form, wie das *mimby,* die kleine Flöte, geschnitzt ist. *Mimby* ist ein Instrument, das nur wenige Töne erzeugt und dazu dient, bei der Annäherung an ein Haus die Ankunft aus einer gewissen Distanz mitzuteilen. Im übertragenen Sinn hat es einen Kontakt vorzubereiten. *Mimby* wird deshalb ebenfalls benützt, um religiöse Zeremonien einzuleiten, das heißt, um den Kontakt mit Göttern und Heroen herzustellen.

Die Flöte der Mbyá wird aus Bambusrohr hergestellt, hat eine längliche Form und kann sowohl in der Größe wie auch in der Zahl und Anordnung der angebrachten Löcher variieren (s. Abb. 6).

Das *mimby* der Paĩ wird aus dem Wurzelstock der Guayavapflanze angefertigt und hat die Form eines kleinen *apyka,* auf dem die Flöte, ein ausgehöhltes Oval, mit der Blasöffnung oben und zwei seitlich angebrachten kleinen Löchern, sitzt. Bemerkenswert ist, daß im Sprachgebrauch der Guaraní *ñe'e* sowohl Wort und Sprache als eben auch Seele bedeutet. Sitz von *ñe'e* ist der Kehlkopf. Das *mimby* symbolisiert deshalb die Seele, wie sie auf dem *apyka* sitzt und wie sie dazu dient, die Kommunikation zum Übersinnlichen herzustellen.

Mit diesen Ausführungen soll die Einleitung zur Sammlung Schusters abgeschlossen werden. Die wenigen Bemerkungen zu einzelnen Kultgegenständen zeigen, wie stark diese mit Religion und Mythologie verflochten sind und wie schwer es ist, Aussage und Symbolik der Objekte zu erfassen. Es ist selbstverständlich, daß dies nicht nur für die hier angeführten, sondern ebenfalls für Gegenstände gilt, die ihre Bedeutung mehr im alltäglichen Leben haben.

Wir haben es León Cadogan zu verdanken, daß uns wenigstens der Ansatz zu einem Verständnis der Mbyá-Kultur ermöglicht wird, auch wenn dieses noch äußerst fragmentarisch ist. Es scheint jedoch in der Sache selbst zu liegen, daß, je mehr Informationen über Religion und Mythologie uns zur Verfügung stehen, wir desto weiter abrücken müssen von vereinfachten Interpretationen. Weder die Mbyá noch die übrigen Guaraní-Gruppen noch andere autochthone Völker, denen ein Zivilisierungsprozeß erspart blieb, sind einfache Gesellschaften. Die Guaraní zeigen zwar im Vergleich zu anderen Kulturen im materiellen Bereich aus unserer Sicht eine äußere Armut sondergleichen auf, die von ihnen bewußt aufrechterhalten wird, da die Wort-Seelen nur auf der Erde weilen, um wieder ins *mara'ẽỹ,* ins Land ohne Übel zu gehen. Gerade sie zeigen jedoch im sozialen, religiösen und mythologischen Bereich eine Komplexität und Vielfalt, die auch für den Ethnologen und sogar für León Cadogan äußerst schwer erfaßbar sind. In diesem Sinn kann die hier vorliegende Arbeit nur betrachtet werden als Versuch, vermehrtes Interesse für die Guaraní und im speziellen für die Mbyá-Indianer zu erwecken – ein Interesse, das nur in zweiter Linie der Wissenschaft, in erster Linie aber den Mbyá dienen sollte, die heute, im Namen des Fortschrittes und der Entwicklung, auch ihrer letzten Ländereien beraubt und vertrieben werden.

Abb. 1. Aus Ton geformte und mit Holz- oder Bambusmundstück versehene Tabakpfeifen. L: 19 cm, 17 cm, 17 cm.

*Jakaira ru ete: Cheé, pety, tatachinakãgã arojera'i va'erã, ñande ry pe jekupe rã.*

Der wirkliche Vater der Alligatore: Den Tabak und die Knochen des Rauches (Tabakpfeifen) werde ich erschaffen, damit sich unsere Söhne schützen können.

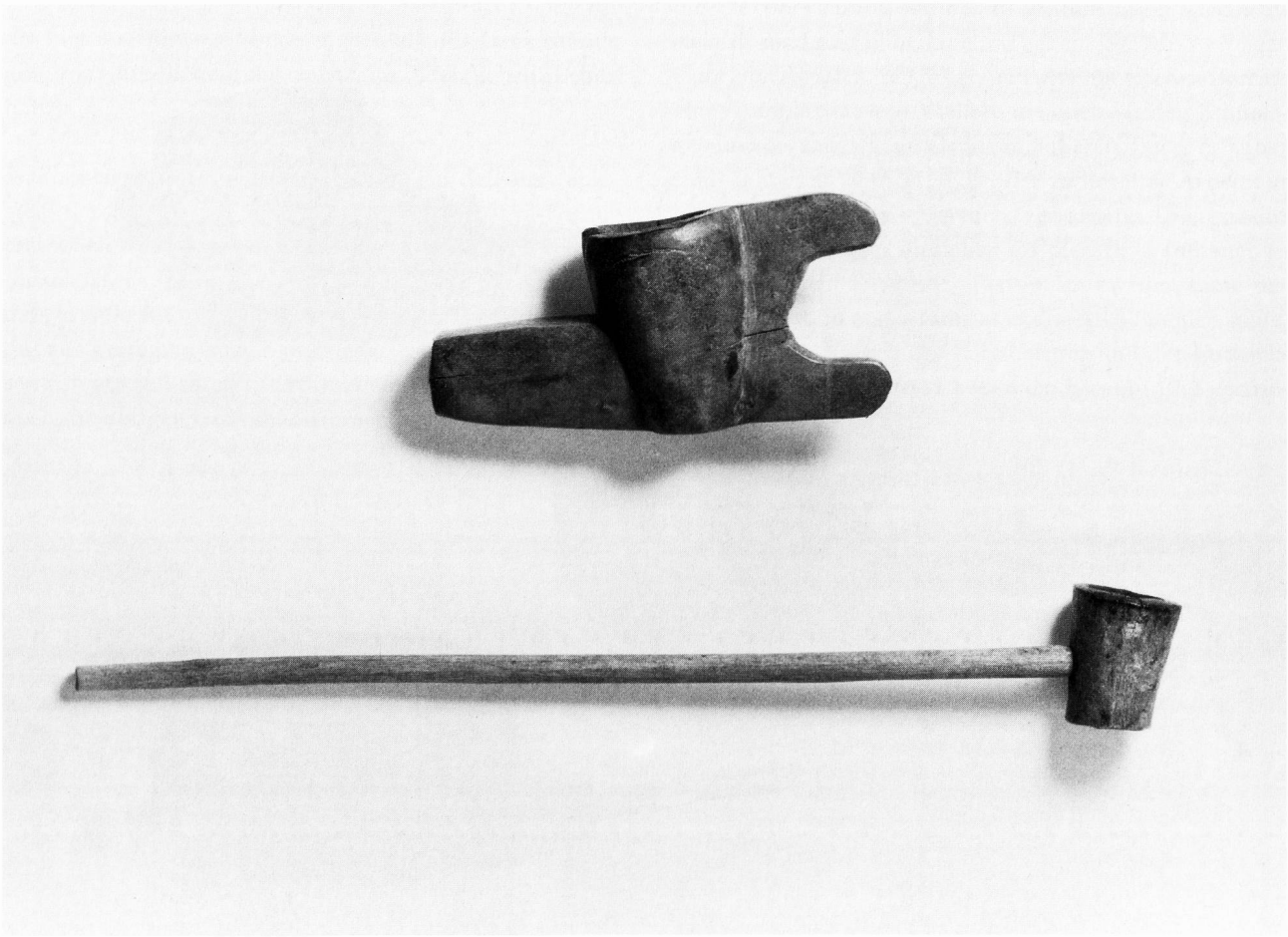


Abb. 2. Tabakpfeifen. Oben: Rituelle Pfeife, geschnitzt aus dem Wurzelstock der Guayavapflanze (L: 10 cm). Unten: Holzpfeife zum alltäglichen Gebrauch (L: 24 cm).
*Tatachina,* hergeleitet aus *tatachi* (Rauch) und *-ra* oder *-na* (ähnlich wie), entspricht kleinen Nebelfeldern, wie sie sich oft im Frühling über offene Niederungen hinziehen und die den Menschen, Tieren und Pflanzen Leben und Kraft geben.

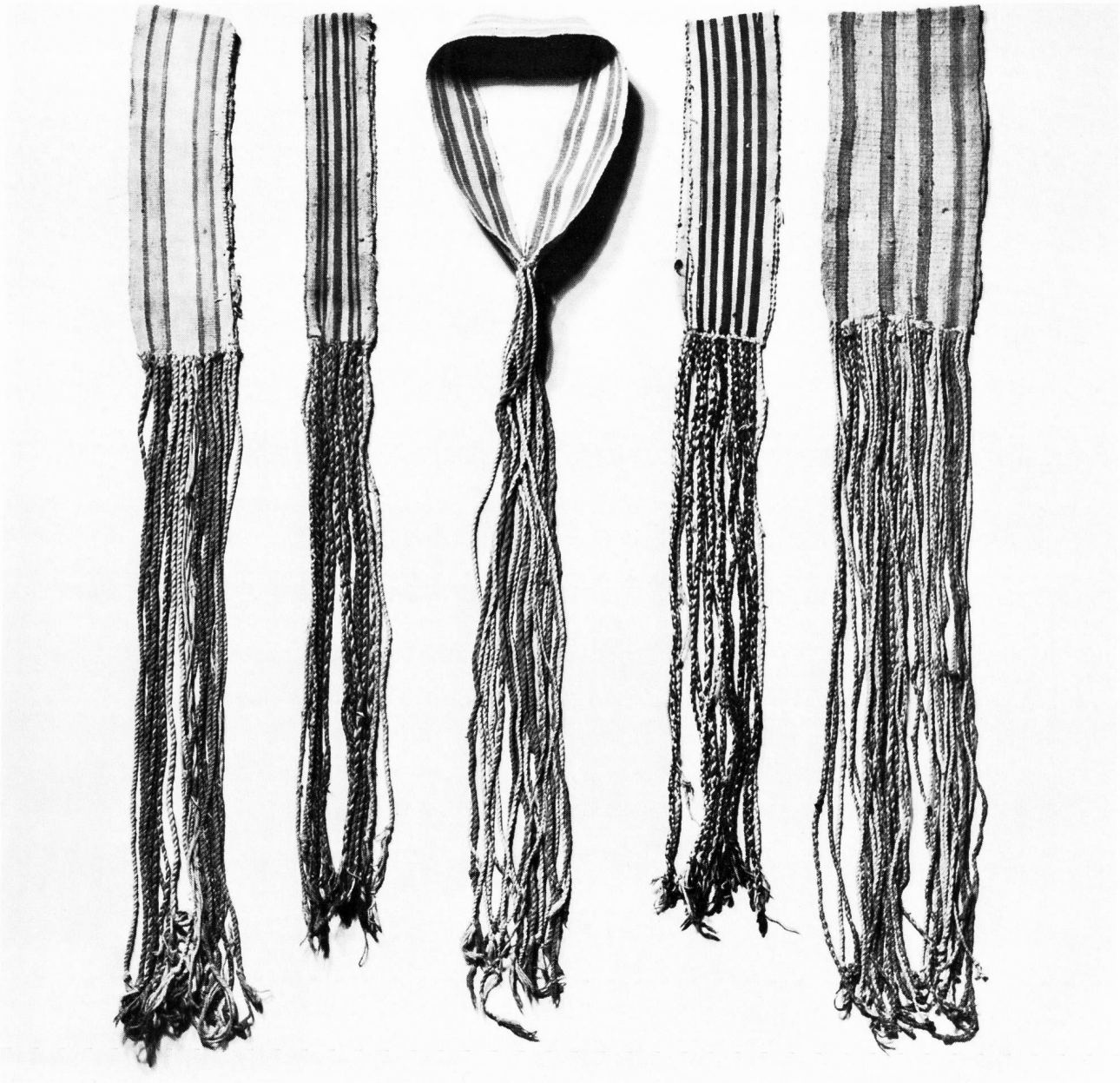


Abb. 3. Stirnbänder der Männer, wie sie auf den in Abb. 10 gezeigten einfachen Rahmen von Frauen gewoben werden (Stirnband links, L: 75 cm).
*Jeguaka*, das Stirnband oder das Prinzip der Männlichkeit. *Jasuka*, das Prinzip der Weiblichkeit. Bei den Paĩ-Tavỹterã hat *jeguaka* die Bedeutung von Gattin, während *jasuka* das ursprüngliche Chaos oder den Ursprung aller Dinge bezeichnet.

Abb. 4. Trommel aus Zedernholz und mit der Haut des Pecari bezogen (H: 22 cm).
*Ygary,* die Zeder, wächst im guaranitischen Paradies. Ihr heiliger Name ist *yvyra ñamandu,* Baum von *ñamandu,* dem Schöpfer der ersten Welt. *Kochi* (Pecari) hat aus dem Osten in einem Bambus den Mais gebracht.

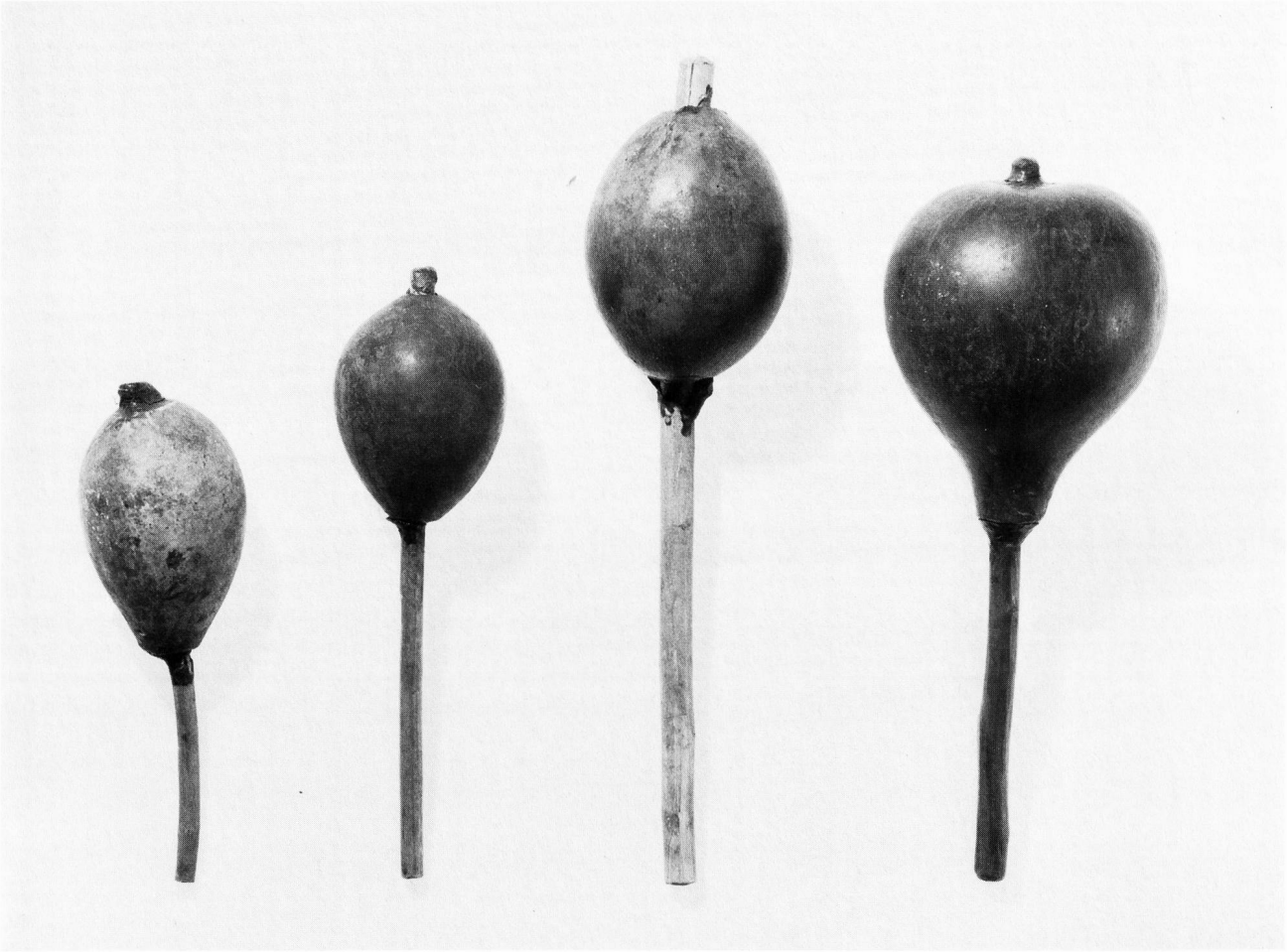


Abb. 5. Kürbisrasseln. Der Holzstab ist mit Wachs befestigt. (Rassel rechts, H: 27 cm).
Während die Frauen in religiösen Zeremonien mit dem Bambusrohr *(takuapu)* den Takt schlagen, schütteln die Männer die Kürbisrassel. *Mbaraka,* die Rassel, symbolisiert *mba'e kuaa,* die Weisheit, das Wissen.

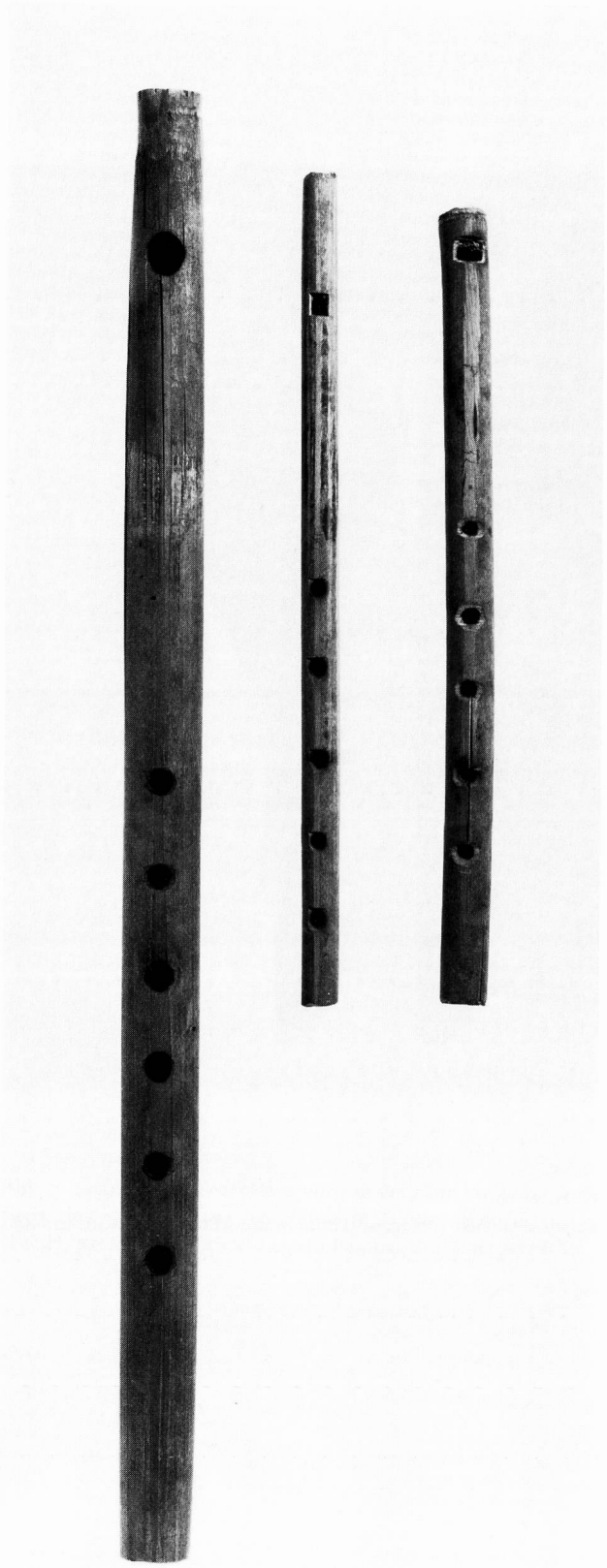


Abb. 7. Lippenpflöcke. (Objekt rechts, H: 8 cm).
In der Schlußphase des Iniationszeremoniells für Knaben wird den angehenden Männern die Unterlippe durchstochen und der Lippenpflock *(tembeta)* eingesetzt. Der Lippenpflock rechts außen ist aus dem Penisknochen des *kuati* (Nasenbärs) angefertigt, die übrigen aus *takuarembo*, einer Bambusart. Ursprünglich war es üblich, den Lippenpflock aus dem Harz des *ygary* (Zeder) oder auch anderer Bäume herzustellen. Die Paĩ-Tavyterã verwenden dazu noch heute Harz.

Abb. 6. Flöten aus Bambus. (Objekt links, H: 51 cm)
*Mimby* – die Flöte – dient dazu, sich aus der Ferne anzukünden; aber auch um den Kontakt mit der Natur und den Göttern herzustellen.

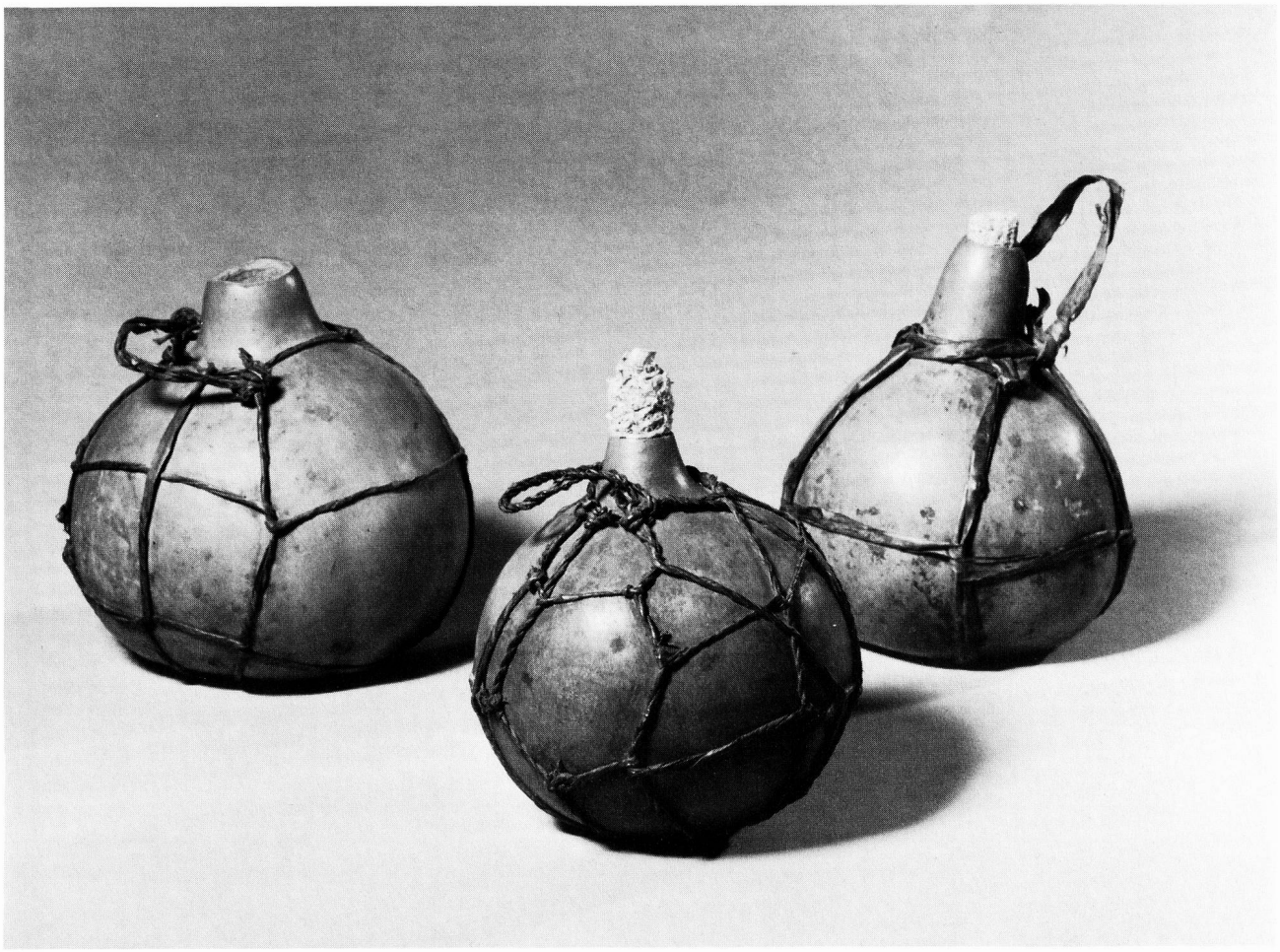
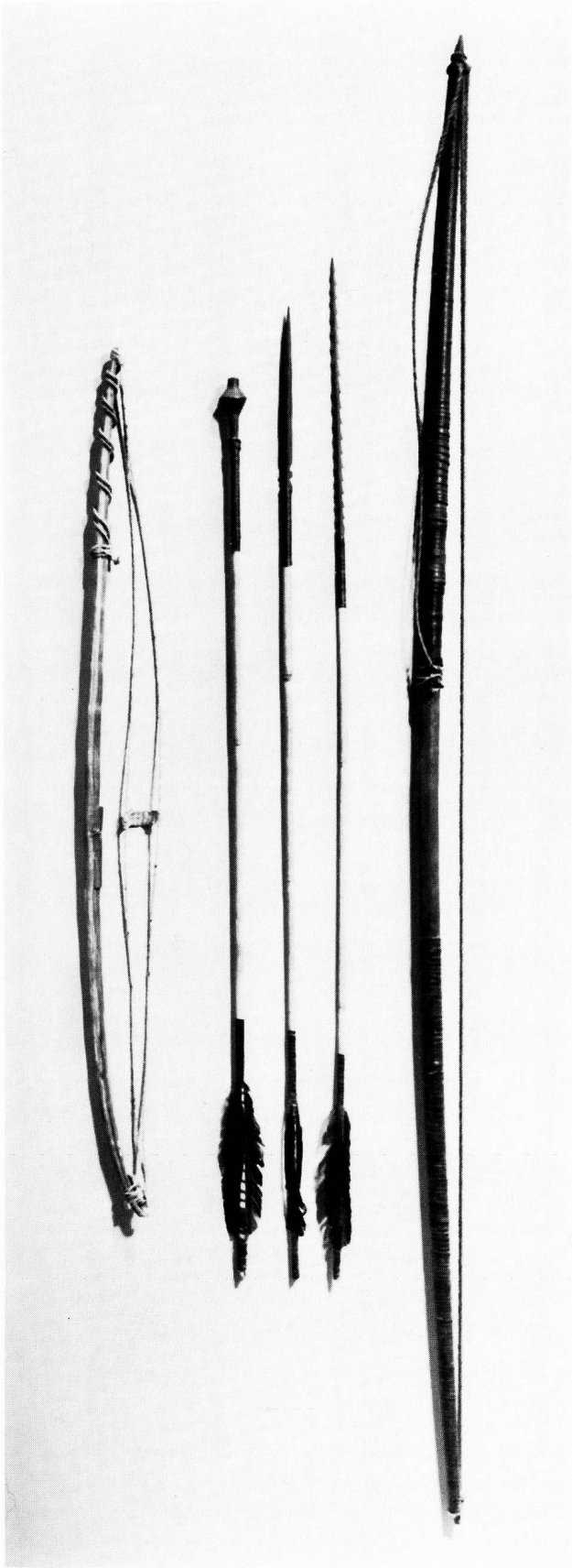


Abb. 8. Kürbisgefäße *(hy'akua)* zum Aufbewahren von Wasser oder Maisbier *(kanguijy)*. (Gefäß links, H: 18 cm).
*Hy'a,* der Kürbis, entstand, als *pa'i rete kaurahy,* der Sonnenheros, seinen Körper mit Tau einrieb, um sein Blut zu erneuern. Dabei verschüttete er den Tau und an derselben Stelle wuchsen der Kürbis und der Bambus *(takua)*. Aus *hy'a* und *takua* entstand die Menschheit.

Abb. 9. Wassergefäss. (H: 28 cm).
Die Halterung der *hy'akua* wird aus *guembepi*, einer Lianenart, die vorwiegend an der *guembe*-Pflanze (phylodendron selloun) wächst, hergestellt. Aus dem Samen der *guembe* wiederum hat *pa'i rete kuarahy* die Pecari geschaffen.

Abb. 10. Webrahmen. (H: 124 cm).
Wird zum einmaligen Gebrauch hergestellt und senkrecht mit den zwei Füßen in den Boden eingegraben. Die senkrecht aufgezogenen Wollfäden werden *inimbo ñemopu'ã* (aufgerichtete Fäden), das Webermesser *pẽhẽ* genannt. Auf diesem Rahmen wird ein Lendengürtel, wie ihn die Männer tragen, gewoben.

Abb. 11. Spindeln, (Objekt links, H: 42 cm).
Werden von den Mbyá *hẽ'y* genannt. Die Knäuel sowie der gezwirnte Faden der mittleren Spindel sind gekauft, während der Faden der übrigen Spindeln aus selbstgezogener Baumwolle hergestellt wurde. *Mandyju guazu* (die große Baumwolle) der Guaraní, wie sie noch heute von den Tavyterã in der Nähe der Häuser angepflanzt wird, unterscheidet sich von der kommerziellen Baumwolle dadurch, daß ihre Sträucher bis drei Meter hoch sind und über mehrere Jahre geerntet werden können.



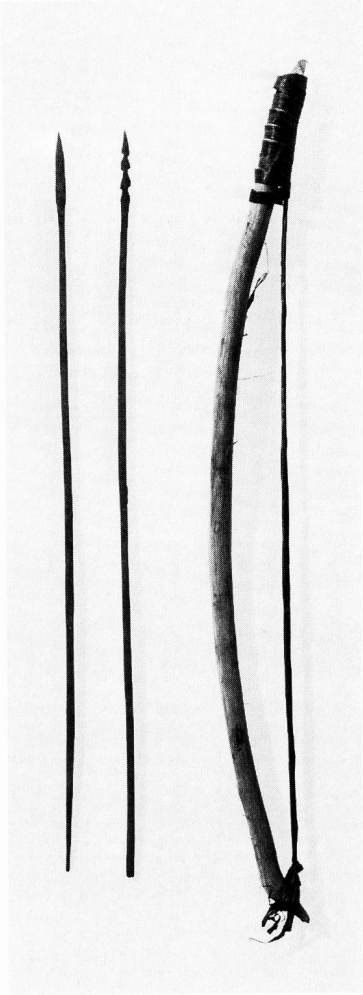


Abb. 13. Knabenspielzeug. (Bogenhöhe: 34 cm)

Abb. 12. Bögen und Pfeile. (Objekt rechts, H: 201 cm).
Der Bogen auf der rechten Seite ist mit *guembepi* und mit einer Sehne der *karaguata*-Faser versehen. Der Kugelbogen auf der linken Seite hat eine Baumwollsehne.
Der Pfeil links mit birnförmigem Holzaufsatz dient ausschließlich zur Vogeljagd. Der Pfeil in der Mitte wird zur Jagd auf größeres Wild verwendet, und derjenige rechts mit Widerhaken wird vorwiegend zum Fischfang gebraucht.
Mit dem heiligen Bogen *(guyrapa ju)* und seinen Pfeilen *(hu'y)* gelangte *jasy* (Mond) ins Paradies. Seither blieb uns der magische Bogen erhalten, damit wir ihn benützen. Wir nennen ihn deshalb *jasyrapa* (Bogen des Mondes).

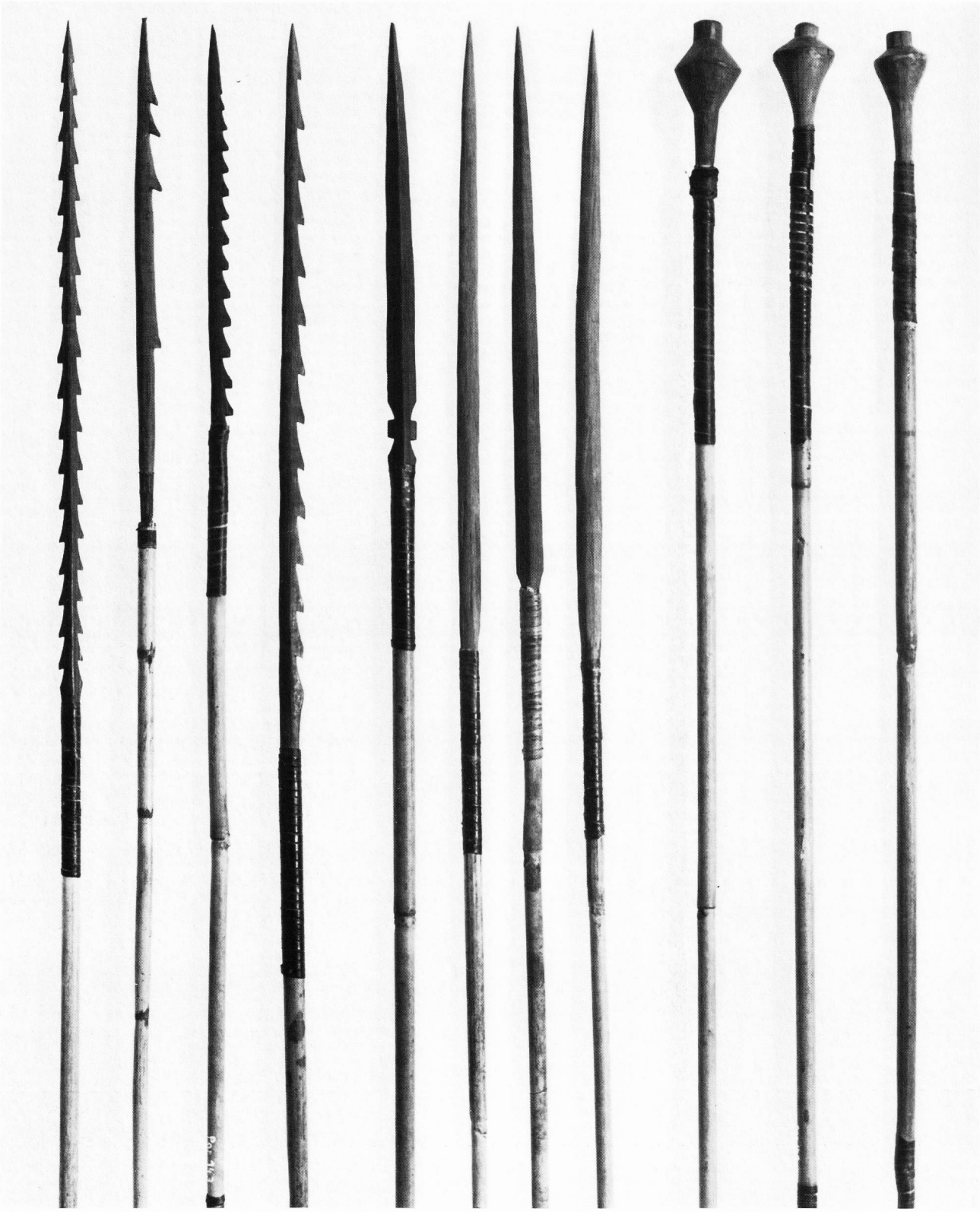


Abb. 14. Pfeile. (Pfeile mit Widerhaken, H: 83 – 142 cm; lanzettförmige Pfeile, H: 124–140 cm; Vogelpfeile, H: 89–122 cm).
Alle Schäfte sind aus *takuapi* einer Bambusart (merostachys argyronema) hergestellt. Die Pfeilspitzen sind in die Schäfte eingelegt und mit Bienenwachs befestigt. Zur besseren Festigung werden sie, wie auch die Tangentialbefiederung am Schaftende, mit *guembepi* umwickelt. Alle Pfeile sind mit Kerben versehen.

Abb. 15. Seil einer Schlingfalle, hergestellt aus *guembepi*. (Schlaufendurchmesser 14 cm).
Die Mbyá benützen mehrere Typen von Schlingfallen *(ñua)* und Schlagfallen *(monde)* zum Erlegen von Gürteltieren, Wildschweinen, Rehen usw.

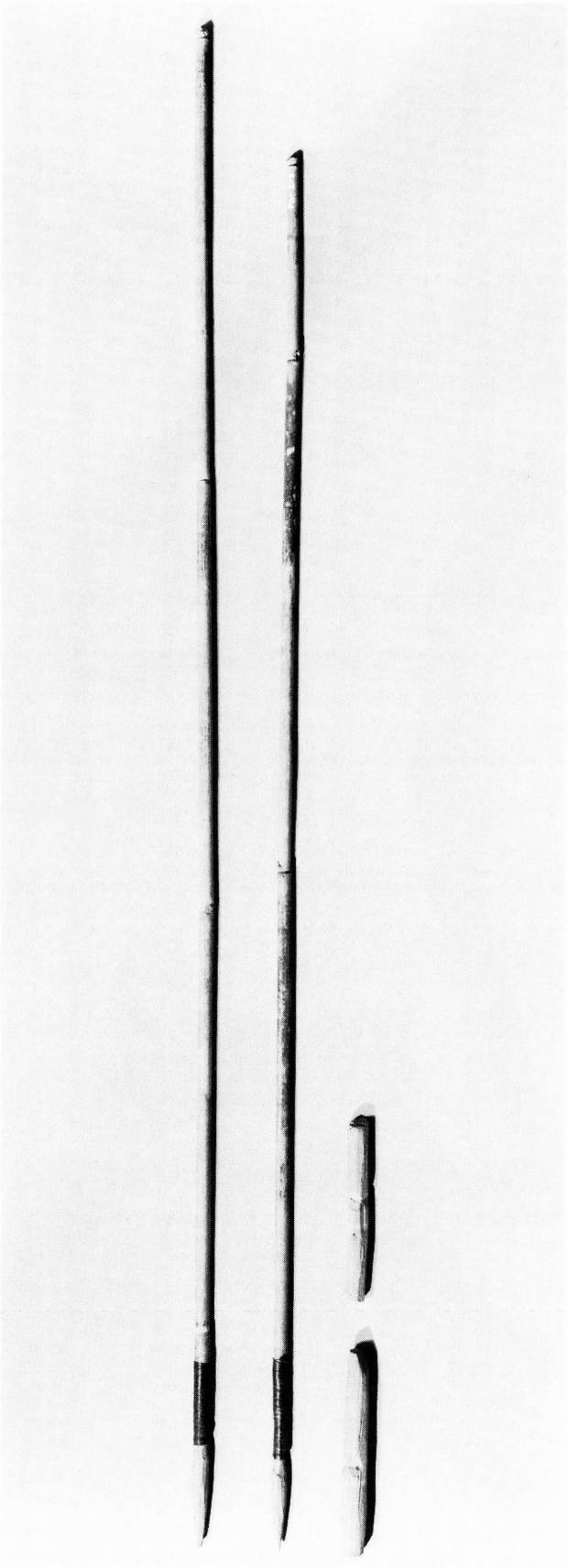


Abb. 16. Feuerbohrer. (Objekt links, H: 104 cm).
Der heute durch Zündhölzer ersetzte Feuerbohrer *(tatay)* wurde mit beiden Händen gerieben und damit auf dem kleinen Holzstück gedreht.
Mit Hilfe der Kröte *(kururu)* stahl *papa miri* oder *jakaira ru ete* durch List von den Aasgeiern *(yryvu)* das Feuer und bewahrte es für die Menschen der Neuen Welt in der Vertiefung des Lorbeerbaumes *(aju'y joá)* und einer subterranen Liane *(ysypo yvyguy)* auf. Deshalb brauchen die Mbyá nur ein trockenes Stück des Lorbeerbaumes oder der Liane, um die dort aufbewahrte Glut durch den Feuerbohrer zu entfachen und Feuer zu erzeugen.

Abb. 17. Lendenschurz einer Frau. (H: 71 cm).
Von den Guaraní *chiripá* genannt, was den Ava-Guaraní den Namen Chiripá einbrachte. Der Lendenschurz wird von Frauen auf den einfachen Webstühlen gewoben. Die Tönung der Farbstreifen wird durch den wäßrigen Auszug aus der Rinde des *Katigua*-Baumes (trichilla catigoa) erreicht.

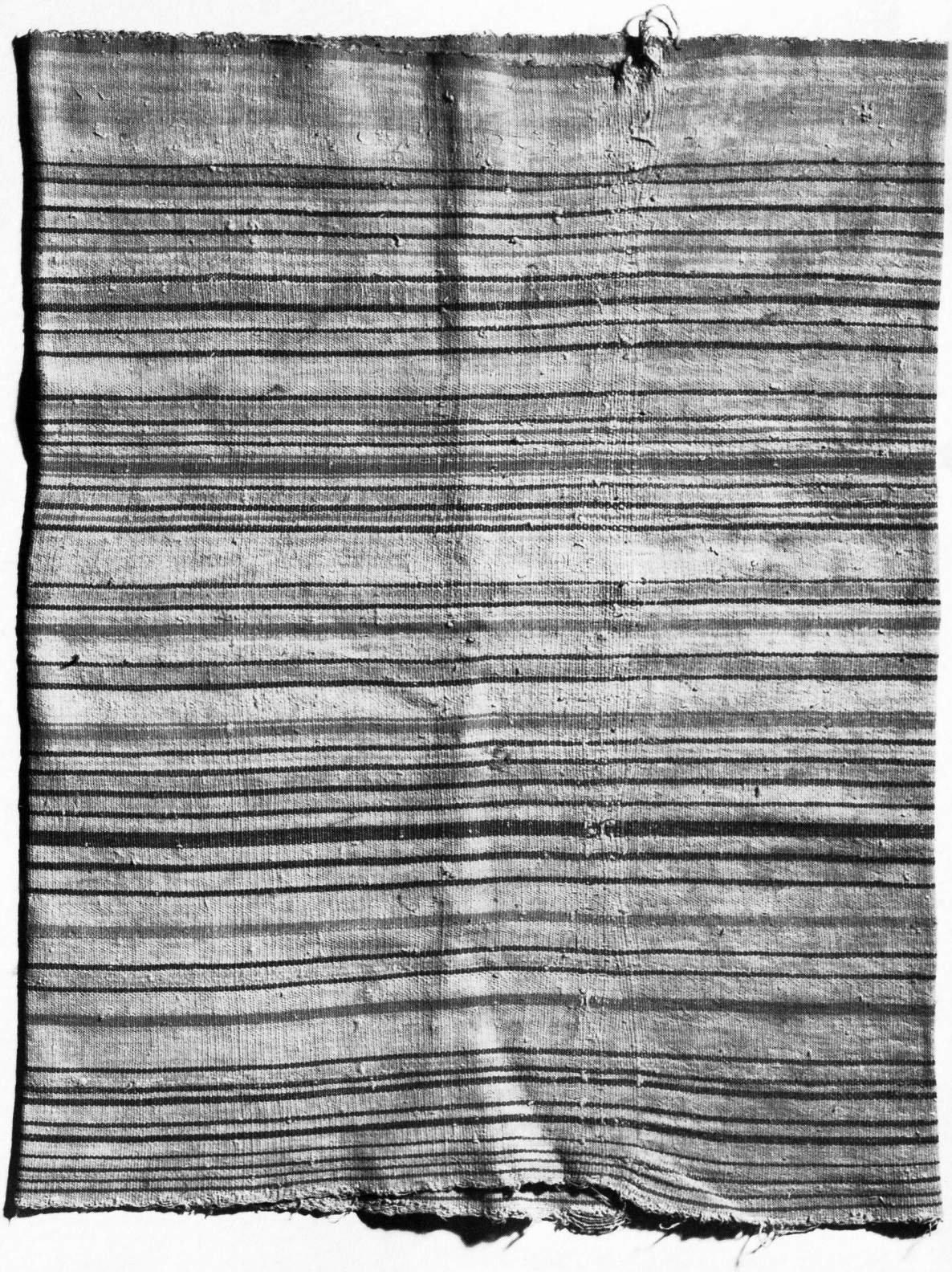


Abb. 18. Lendenschurz einer Frau. (H: 70 cm).
Weil die Guajakí nackt an einer Versammlung der Götter teilnahmen, wurden sie dazu verurteilt, bis in alle Ewigkeit (als Jäger und Sammler) nackt im Urwald herumzuirren.

Abb. 19. *Chiripá* eines Mädchens. (H: 47 cm).

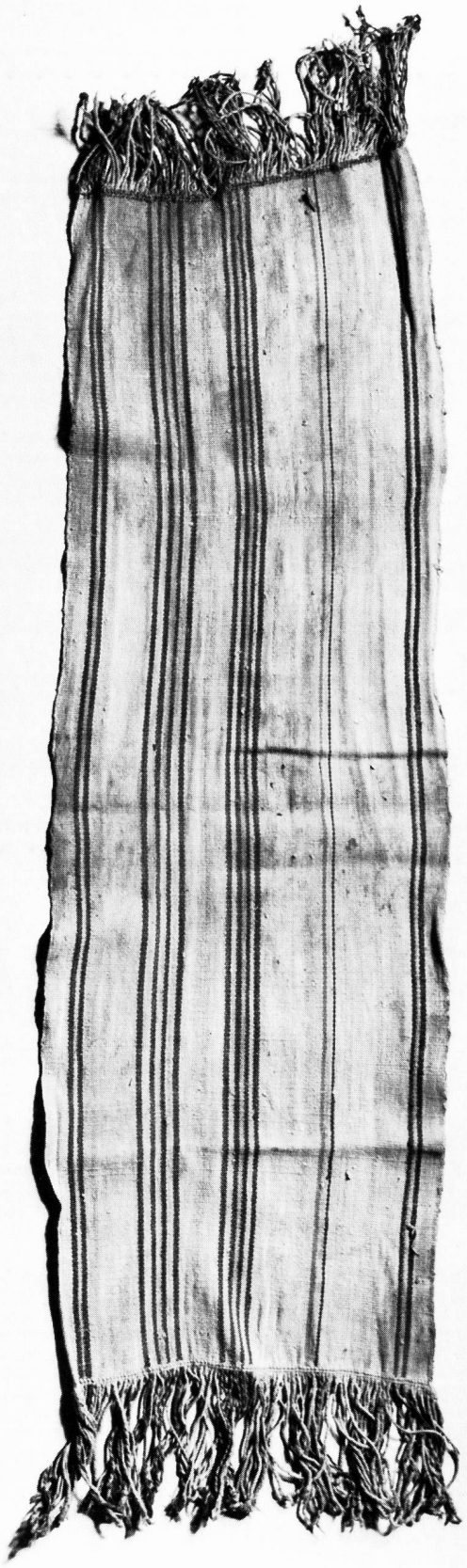


Abb. 20. Schamschürze der Männer. (H: 103 cm).
Die Schamschürze *(tambeao)* wurde gefaltet und auf der Vorderseite getragen, wobei eine Schnur um den Leib gebunden wurde. In früheren Zeiten war sie das einzige männliche Kleidungsstück.

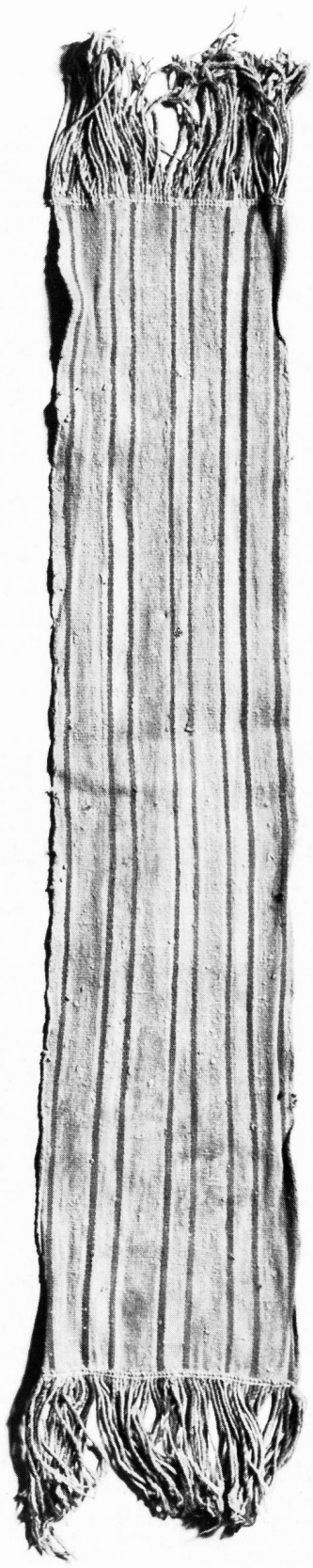


Abb. 21. Leibbinde eines Mannes. (H: 84 cm).
Heute wird die ehemalige Schamschürze als Leibbinde über Hemd und Hosen getragen. Verwendet wird sie vorwiegend noch von Kaziken.

Abb. 22. Anhänger. (Objekt links, H: 6 cm).
Der Anhänger auf der linken Seite ist ein Amulett *(ypũruã)*, wie sie Kleinkinder bis zum Alter von etwa vier Jahren zum Schutz gegen Krankheit und anderes tragen. Der Anhänger rechts besteht aus Krallen des *kuati* (Nasenbär).

Abb. 23. Knieband. (Objekt links, H: 14 cm).
Das Knieband *(tetymakua)* ist aus Frauenhaar hergestellt und wird vorwiegend von Männern, manchmal auch von Jünglingen getragen.

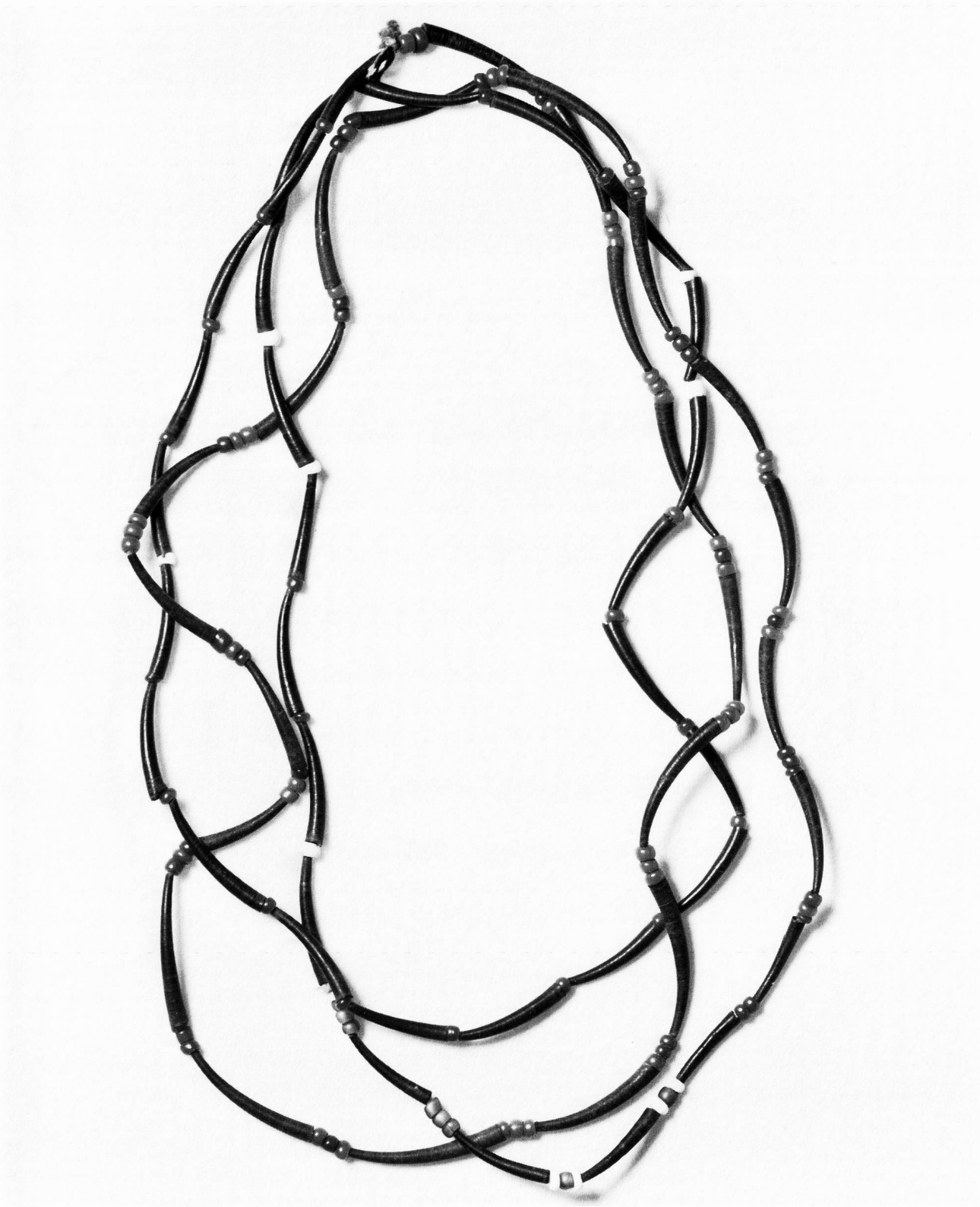


Abb. 24. Halsschmuck. (L: 138 cm).
Bei den Mbyá wurde Hals- und Armschmuck sowohl von Männern und Frauen als auch von Kindern jeden Alters getragen. Bei den Paĩ und Chiripá wurde er von Frauen und Mädchen benutzt. Das Halsband ist hergestellt aus blauen, roten und weißen Glasperlen, sowie durchbohrten Krallen des *taguato*, einer Falkenart.

Abb. 25. Halsband. (L: 166 cm).
Hergestellt aus roten, blauen und weißen kleinen, sowie drei größeren, gelblichen Glasperlen und Krallen des *taguato*.

Abb. 26. Halsband mit Ohrgehänge. (H des Ohrschmuckes: 6 cm).
Das Halsband ist mit denselben Materialien hergestellt wie dasjenige in Abb. 25. Die dreieckigen Plättchen des Ohrschmuckes bestehen aus der Schale einer Flußperlmuschel.

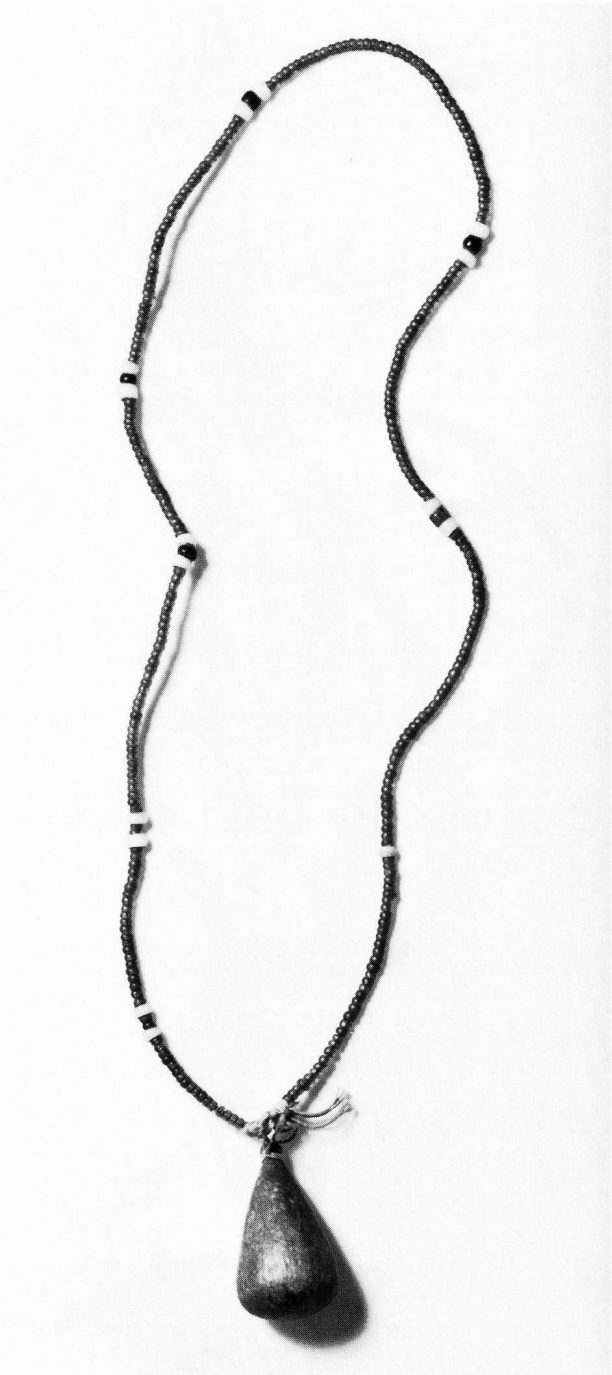


Abb. 27. Halskette. (L: 178 cm).
Hergestellt aus blauen und weißen Glasperlen sowie aus den Samen der *yva hũ* (rhamnidium sp.). Zusätzlich sind ein Druckknopf und zwei Verschlüsse angebracht.

Abb. 28. Halsband mit kürbisförmigem Holzanhänger. (L: 48 cm).
Auf einem Baumwollfaden sind weiße und blaue Glasperlen sowie Samen der *yva hũ* aufgezogen. Der Anhänger ist wahrscheinlich aus Lapacho (*tajy*) geschnitzt. Samen der *yva-hũ* werden ebenfalls verwendet, um in den Kürbisrasseln den Ton zu erzeugen.

Abb. 29. Armband. (L: 26 cm).
Hergestellt aus blauen Glasperlen und den Krallen des *taguato*.

Abb. 30. Flechtwerk. (H: 11 cm).
Bastelarbeit der Mbyá, wie sie öfters gemacht werden, wenn es draußen regnet und die Leute ums Feuer sitzen und reden.

*Ambrosetti, Juan B.*, (1894): Los Indios Caingua del Alto Paraná (Misiones). Boletin del Instituto Geográfico Argentino, Vol. XV.

*Andree, Karl* (1856): Buenos Ayres und die Argentinischen Provinzen. Leipzig.

*Armando, Luis; Galeano, Romero* (1972): Unidades Productivas Agropecuarias y Estructuras de Poder en Paraguay (1811–1870). Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, Vol. 56; Asunción.

*Azara, Felix de* (1847): Descripcion é Historia del Paraguay y del Rio de la Plata, 2 Bände; Madrid.

*Baldus, Herbert* (1952): Breve notícia sôbre os Mbyá-Guaraní de Guarita. Revista do Museu Paulista, Vol. VI; São Paulo.

*Banco Paraguayo de Datos* (BPD) (1980): Acciones Indigenistas en el Paraguay: Acontecimientos y Perspectivas. Asunción.
– (1981): Conflictos de Tierras: El caso de los Toba-Maskoy. Asunción.

*Bartolome, Miguel A.* (1969): Notas sobre el Cambio Cultural Guaraní. Revista del Museo Americanista, N° 1; Lomas de Zamora.
– (1969): Notas sobre Etnografía Apytere. Suplemento Antropológico, Vol. IV; Asunción.

*Baudin, Louis* (1962): L'état jésuite du Paraguay. Paris.

*Becker, Felix* (1980): Die politische Machtstellung der Jesuiten in Südamerika im 18. Jahrhundert. Lateinamerikanische Forschungen, Bd. 8; Köln.

*Bejarano, Ramón C.* (1965): El problema indígena en el Paraguay y su posible solución. Suplemento Antropológico, Vol. 1; Asunción.

*Bertoni, Moise S.* (1920): Aperçu Ethnographique Préliminaire du Paraguay Oriental et du Haut Parana. Puerto Bertoni, Alto Parana.
– (1922): La civilización Guaraní. Parte I; Puerto Bertoni, Alto Parana.
– (1956): La civilización Guaraní. Parte II; Buenos Aires.

*Cadogan, Léon*(1946): Las tradiciones religiosas de los Indios Jeguaka Tenondé Porá-gué í del Guairá comunmente llamados Mbyá-Apyteré o Ka'ynguá. Revista de la Sociedad Cientifica del Paraguay, Vol. I; Asunción.
– (1948): Los Indios Jeguaka Tenondé (Mbyá) del Guairá, Paraguay. America Indigena, Vol. VII, N° 2; Mexiko.
– (1949): La Lengua Mbyá-Guaraní. Boletin de Filología, Vol. V; Montevideo.
– (1949): Las creencias religiosas de los Mbyá-Guaraníes. Boletin de Filología, Vol. V; Montevideo.
– (1950): La Encarnación y la Concepción; La Muerte y la Resurección en la Poesía sagrada «Esoterica» de los Jeguakava Tenondé Porá-gué (Mbyá-Guaraní) del Guairá, Paraguay. Revista do Museu Paulista, Vol. IV; São Paulo.
– (1952): El concepto Guaraní de «alma». Su interpretación semantica. Folia linguistica Americana, Vol. I; Buenos Aires.
– (1955): Aves y Almas de Difuntos en la Mitología Guaraní y Guajakí. Anthropos, Vol. 50; Wien.
– (1956): Las Reducciones del Tarumá y la Destrucción de la Organización social de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ka'yguã o Monteses). Estudios Antropológicos publicados en homenaje al Dr. Manuel Ganio; Mexico.
– (1959): Ayvu Rapyta; Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Universidade de São Paulo, Boletim N° 227 / Antropología N°5; São Paulo.
– (1959a): Como interpretan los Chiripá (Avá-Guaraní) la danza ritual. Revista de Antropología, Vol. VII/1–2; São Paulo.
– (1960): Mil Apellidos Guaraníes; Aporte para el estudio de la onomastica Paraguaya. Estudios Antropológicos N° 2; Asunción.
– (1960): En torno a la Aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá. America Indigena, Vol. XX; Mexico.
– (1962): Aporte a la Etnografía de los Guaraní del Amambai, Alto Ypané. Revista de Antropología, Vol. X; São Paulo.
– (1965): En torno al *bai ete-ri-va* y el Concepto Guaraní de Nombre. Suplemento Antropológico, Vol. I; Asunción.
– (1967): En torno a dos Plantas y un Animal sagrado de los Guaraníes. Suplemento Antropológico, Vol. II; Asunción.
– (1967–68): Chonó Kybwyrá: Aves y Almas en la Mitología Guaraní. Revista de Antropología Vol. XV/XVI; São Paulo.
– (1968): Ñane Ramoí Jusú Papá Ñengareté. Suplemento Antropológico. Vol. III; Asunción.
– (1971): Ywyra Ñe'ery; fluye del arbol la palabra. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica; Asunción.

*Caraman, Philip* (1979): Ein verlorenes Paradies. Der Jesuitenstaat in Paraguay. München.

*Cardozo, Efraim* (1959): El Paraguay Colonial. Buenos Aires / Asunción.

*Cardozo, Ramón I.* (1970): El Guairá: Historia de la Antigua Provincia. (1554–1676). Asunción.

*César, José V.* (1965): Die Urnenbestattung bei den Tupi-Guaraní. Freiburg/Schweiz.

*Clastres, Hélène* (1968): Rites Funéraires Guayaki. Journal de la Société des Américanistes, Vol. 58; Paris.

*Clastres, Pierre* (1967): Ethnologie des Indiens Guayaki. La vie sociale de la tribu. L'Homme, Vol. VII; Paris.
– (1968): Ethnographie des Indiens Guayaki. Journal de la Société des Américanistes, Vol. 57; Paris.

*Dreyfus, Simone* (1963): Les Kayapo du Nord. Paris.

*Fernandes, Florestan* (1948): A Organização Social dos Tupinamba. São Paulo.

*Galeano, Eduardo* (1973): Die offenen Adern Lateinamerikas. Wuppertal.

*Gandia, Enrique* (1939): Francisco de Alvaro y la condición social de los Indios. Buenos Aires.

*Göttner-Abendroth, Heide* (1980): Die Göttin und ihr Heros. München.

*Grünberg, Georg* (1970): Beiträge zur Ethnographie der Kayabi Zentralbrasiliens. Archiv für Völkerkunde, Vol. 24; Wien.
– (coord.) (1971): La Situación del Indigena en America del Sur. Montevideo.
– (1979): Dos Modelos de Economía Rural en el Paraguay: Paĩ-Tavyterã y Koygua. Estudios Paraguayos, Vol. III; Asunción.

*Hanke, Wanda* (1956): Beitrag zur Kultur der Cainguás. Zeitschrift für Ethnologie, Vol. 81, Berlin.

– (1960): Chiripá y Tembecua en las selvas del Paraguay. Revista de Indias, Año XX, N° 80; Madrid.

*Holmberg, A.R.* (1969): Nomads of the long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia. New York.

*Kirchhoff, Paul* (1931): Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas. Zeitschrift für Ethnologie, Vol. 63; Berlin.
– (1932): Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat. Zeitschrift für Ethnologie, Vol. 64; Berlin.

*Lafargue, Paul* (1921): Der Jesuitenstaat in Paraguay. In: Vorläufer des neueren Sozialismus; Internationale Bibliothek, Bd. III; Stuttgart.

*Lery, Jean de* (1967): Unter Menschenfressern am Amazonas. Brasilianisches Tagebuch (1556–1558). Tübingen.

*Lévi-Strauss, Claude* (1943): The Social Use of Kinship Terms among Brasilian Indians. American Anthropologist, Vol. 45.
– (1948): La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara. Paris.

*Lugon, Clovis* (1970): La République des Guaranís (1610–1768). Paris.

*Machon* (1894/95): Les Cainguá. Voyage du Dr. Machon à travers le Paraguay. Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie, Vol. VIII; Neuchâtel.

*Martinez-Crovetto, Raul* (1968): Juegos y Deportes de los Indios guaranies de Misiones. Etnobiologica, n° 6; Corrientes.

*Maybury-Lewis, David* (ed.) (1979): Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil. Harvard University Press.

*Mayntzhusen, Friedrich C.* (1925): Guayaki-Forschungen. Zeitschrift für Ethnologie, Vol. 57; Berlin.

*Meliá, Bartomeu* (1972): Aportes para una recopilación de textos de los Chiripá. Suplemento Antropológico, Vol. VII; Asunción.
– (ed.) (1975): Roque González de Santa Cruz. Colonia y Reducciones en el Paraguay de 1600; Asunción.
– (1977): Las Reducciones Jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial; (no publicado).

*Meliá Bartomeu, Grünberg Friedl, Grünberg Georg* (1976): Los Paĩ-Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay contemporaneo. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Catolica; Asunción.

*Métraux, Alfred* (1927): Migrations Historiques des Tupí-Guaraní. Journal de la Société des Américanistes, Vol. XIX.
– (1928): La civilisation matérielle des Tribus Tupí-Guaraní. Paris.
– (1948): The Guaraní. Handbook of South American Indians, Bd. III; Washington.

*Misión de Amistad y Asociación Indigenista del Paraguay* (1977): Población y Tierras Indígenas en la Región Oriental de la República del Paraguay; Asunción.

*Mörner, Magnus* (1964): Das Verbot für die Encomenderos, unter ihren eigenen Indianern zu wohnen. Jahrbuch für Geschichte, von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas, Bd. I; Köln.

*Müller, Franz* (1928): Drogen und Medikamente der Guaraní-(Mbyá, Paĩ und Chiripá) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. Publication d'hommage offerte au P.W. Schmidt; Wien.
– (1934/35): Beiträge zur Ethnografie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay, Anthropos, Bd. 29/30; Wien.

*Murphy, Yolanda and Robert* (1974): Women of the forest. New York.

*Necker, Louis* (1974): La réaction des Indiens Guaraní à la Conquête espagnole du Paraguay, un des facteurs de la Colonisation de l'Argentine à la fin du XVI^e^ siècle. Bulletin de la Société Suisse des Américanistes, N° 38.

*Nickson, Andrew R.* (1979): Brazilian Colonization of the Eastern Border Region of Paraguay. Centre of Latin American Studies; University of Caracas.

*Nimuendaju, Curt* (1914): Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. Zeitschrift für Ethnologie, Vol. 46; Berlin.
– (1938): The Social Structure of the Ramkokamekra (Canella). American Anthropologist, Vol. 40.
– (1954): Apontamentos sobre os Guaraní. Revista do Museu Paulista, Vol. VIII; São Paulo.
– Los Mítos de Creación y de Destrucción del Mundo como Fundamentos de la Religión de los Apapokúva-Guaraní. Centro Amazonico de Antropología y Aplicación Practica, Vol. I; Lima.

*Pastore, Carlos* (1972): La Lucha por la Tierra en el Paraguay. Montevideo.

*Philipson, J.* (1946): Nota sôbre a interpretação sociológica de alguns designativos de Parentesco do Tupi-Guaraní. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Vol. LVI; São Paulo.

*Pla, Josefina* (1973): Los Talleres Misioneros (1609–1767). Su Organización y Funcionamiento. Revista de Historia de America, N° 75/76.

*Quevedo, Samuel A.* (1919): Guaraní Kinship Terms as Index of Social Organization. American Anthropologist, Vol. 45.

*Rengger, Johann R.* (1835): Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826; Aarau.

*Saager, Adolf* (1941): Mosé Bertoni. Ein Tessiner Forscher und Pionier im südamerikanischen Urwald. Gute Schriften N° 210; Basel.

*Samaniego, Marcial* (1968): Textos Míticos Guaraníes. Suplemento Antropológico, Vol. III; Asunción.

*Samhaber, Ernst* (1939): Südamerika. Hamburg.

*Schaden, Egon* (1947): Fragmentos da Mitología Kayuá. Revista do Museu Paulista, Vol. I; São Paulo.
– (1952): Überlieferung und Wandel in der Religion der Guaraní. Actes du IVᵉ Congrès Internatinal des Sciences Antropologiques et Ethnologiques, Vol. II; Viena.
– (1962): Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní. São Paulo.
– (1963): Desenhos de Indios Kayová-Guaraní. Revista de Antropología, Vol. XI; São Paulo.
– (1964): Aculturação Indigena. São Paulo.
– (1964): Ethnographische Notizen zu einem Chicha-Tanzlied der Kayova. In: Völkerkundliche Abhandlungen; Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas (Hrg. H. Becker), Hannover.

*Schmidel, Ulrich* (1962): Wahrhafftige Historien einer wunderbaren Schiffart. Graz.

*Schuster, Adolf N.* (1912): Heimatklänge vom Silberstrom. Jahresbericht der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft in Zürich (1911–1912), Zürich.
– (1913): Argentinien, Land, Volk, Wirtschaftsleben und Kolonisation; 2 Bde. München.
– (1929): Paraguay. Land, Volk, Geschichte, Wirtschaftsleben und Kolonisation. Stuttgart.

*Susnik, Branislava* (1965): El Indio Colonial del Paraguay. Museo Etnográfico «Andres Barbero»; Asunción.
– (1975): Dispersión Tupí-Guaraní Prehistórica. Museo Etnográfico «Andres Barbero»; Asunción.
– (1978): Los Aborigenes del Paraguay. Etnología del Chaco Boreal y su Perifería (Siglos XVI y XVII). Museo Etnográfico «Andres Barbero», Asunción.
– (1979–80): Los Aborigenes del Paraguay. Etnohistória de los Guaraníes. Epoca Colonial. Museo Etnográfico «Andres Barbero», Asunción.

*Taylor, John e Andrey* (1966): Nove Contos contados pelos Kaiwás e Guaranís. Revista de Antropologia, Vol. 14; São Paulo.

*Velazquez, Rafael E.* (1965): La Rebelión de los Indios de Arecaya en 1660. Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos; Asunción.
– (1972): La Población del Paraguay en 1862. Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, Vol. 62; Asunción.
– (1975): Paraguay en la época de Roque Gonzalez de Santa Cruz; el marco histórico de su vida y de sus hechos. In: Meliá (ed.) 1975.

*Vogt, P.F.* (1903): Material zur Ethnographie und Sprache der Guayaki-Indianer. Zeitschrift für Ethnologie, Vol. 35; Berlin.
– (1904): Die Indianer des oberen Paraná. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Vol. 34; Wien.

*Watson, Virginia D.* (1944): Notas sobre o sistema de Parentesco dos Indios Cayuá. Sociologia, Vol. VI; São Paulo.

*Watson, James B.* (1952): Cayua culture change: a study in acculturation and methodology. American Anthropologist, Vol. 54.

*Zeller, Rudolf* (1930–33): Beiträge zur Ethnographie der Cainguàs, Lenguas und Tobas in Paraguay. Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums, Vol. X–XIII; Bern.

*Bildnachweis:*

Foto 1–19 Beate Wicker-Lehner
Abb. 1–29 Bernisches Historisches Museum: S. Rebsamen.