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

Kapitel: Ethnographische Daten zur sozialen Situation der Guaraní Ostparaguays

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: 10.08.2025

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

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).

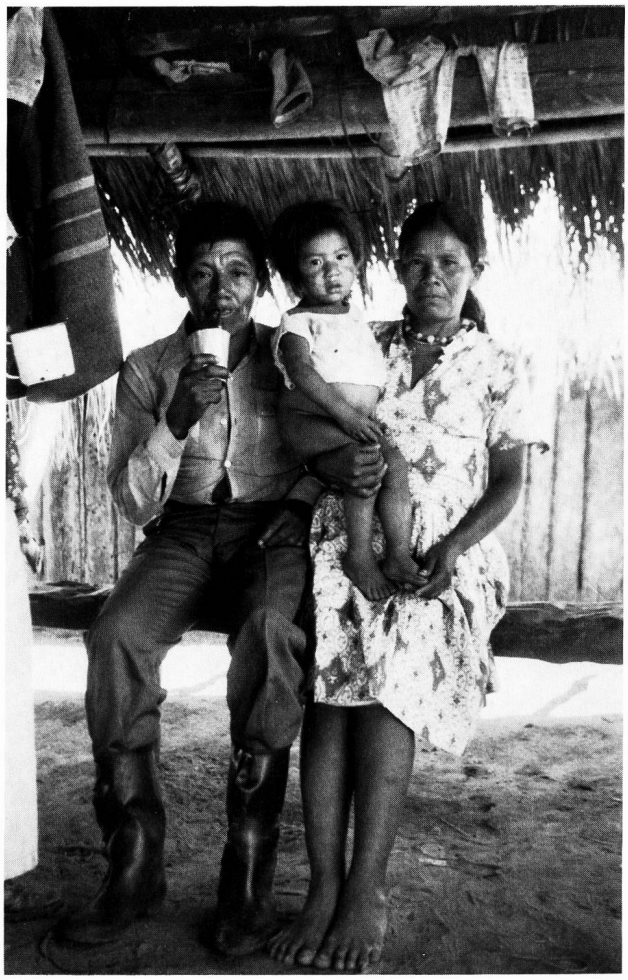

Foto 1: Alberto Garcette – Kazike der Mbyá – mit Frau und Enkel.

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

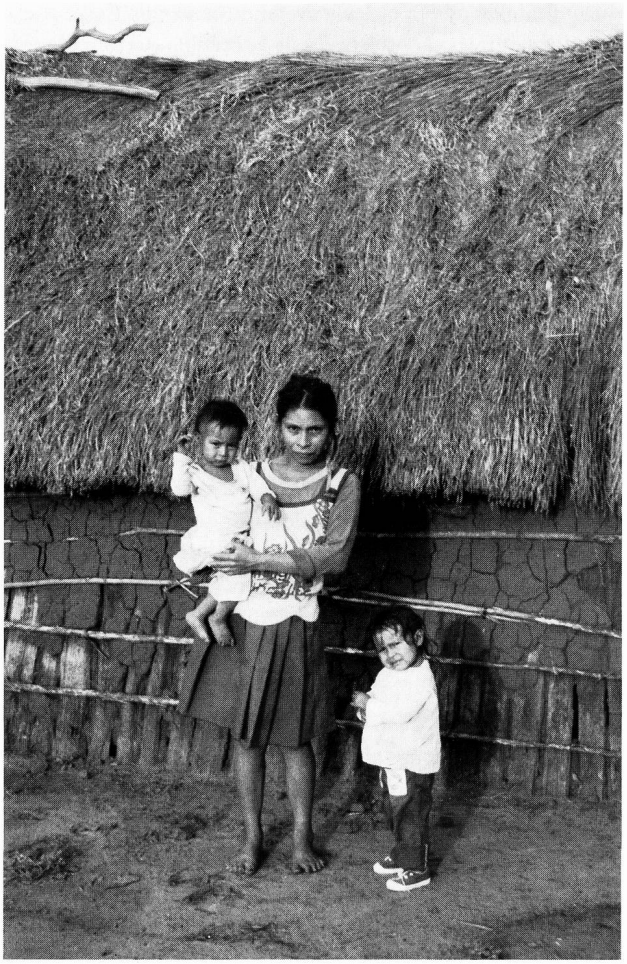

Foto 2: «Hüterin des Herdes» mit ihren Kindern.

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

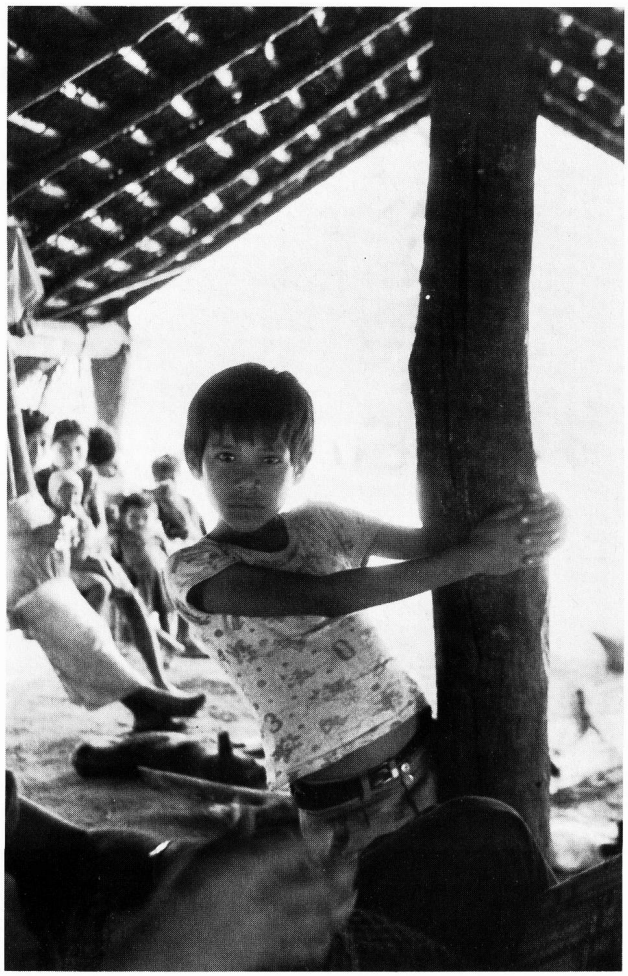

Foto 3: Sohn eines Kaziken der Mbyá.

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

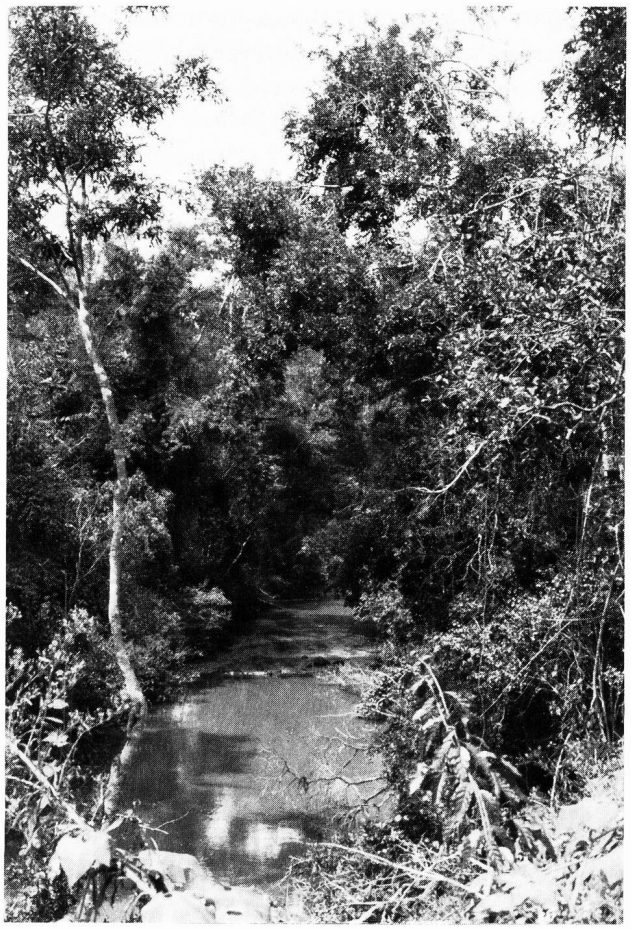

Foto 4: *Paĩ-rekoha*. Der Ort des Seins der Paĩ.

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.

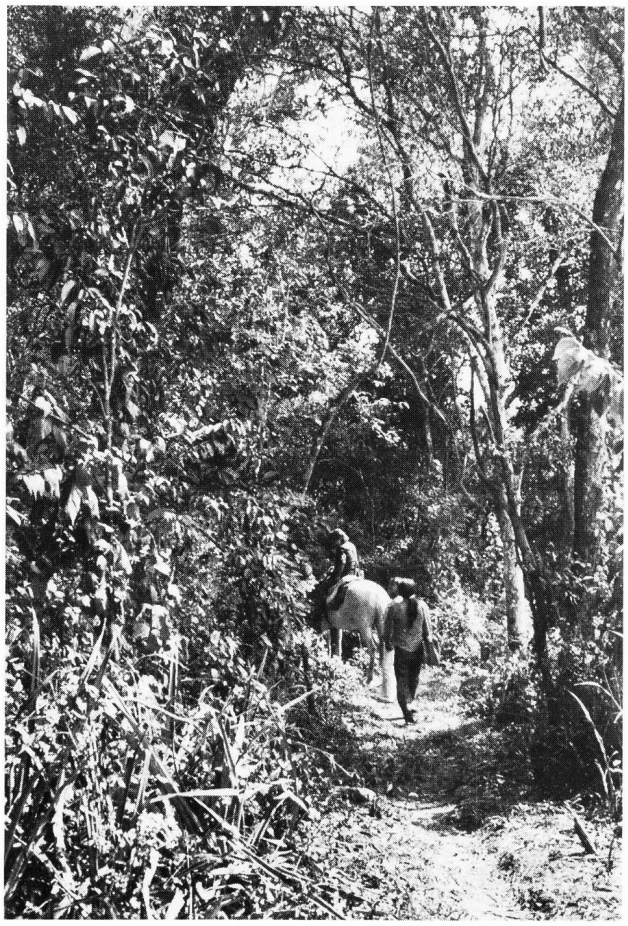

Foto 5: Die Siedlungen der Paĩ-Tavyterã liegen 10–20 km voneinander entfernt.

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

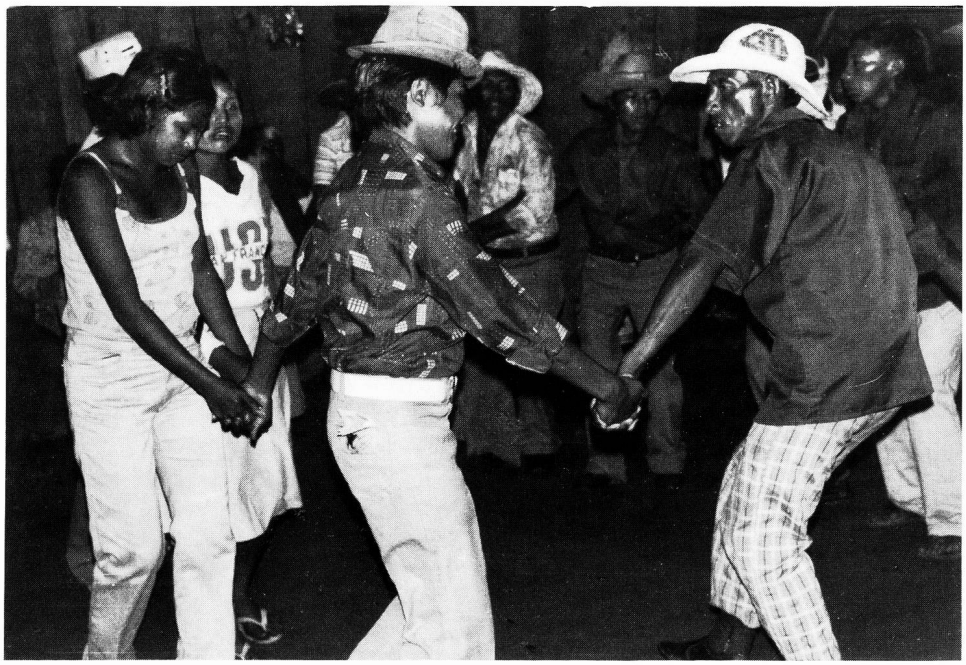

Foto 8: Heute wird bei den Paĩ der *kotyhu* auch gemischt getanzt. Eigentlich sollten jedoch Frauen und Männer getrennte Kreise bilden.

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.

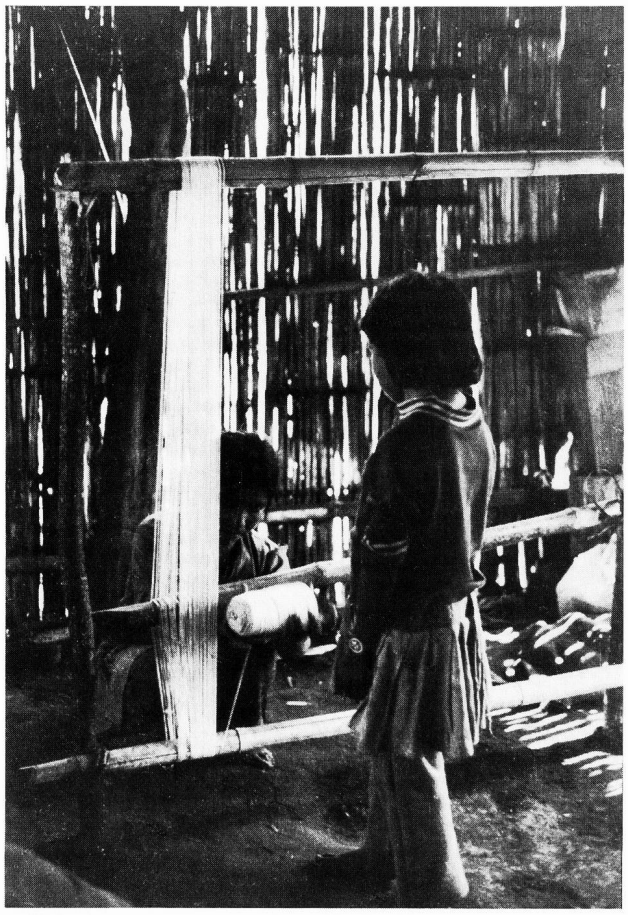

Foto 12: Gewoben wird heute selten und das meist mit gekauftem Garn. Nur langsam wird *mandyju guazu* – die Baumwolle der Guaraní – wieder angepflanzt.

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.