

Claus Deimel: 'nawésari': Texte aus der Sierra Tarahumara. Monografía rarámuri, II. (Völkerkundliche Abhandlungen, hrsg. von Thomas Michel [Niedersächsisches Landesmuseum Hannover], Band 14; 210 Seiten). Berlin: Dietrich Reimer Verlag 2001.

Der vorgelegte Band ist der zweite der auf drei Bände angelegten Reihe *monografía rarámuri*, die vom Verfasser 1997 mit der Arbeit "Die rituellen Heilungen der Tarahumara" begonnen wurde. Claus Deimel, der seit 1975 bei den Tarahumara (bzw. Rarámuri) arbeitet, hielt sich vor allem im Ort (pueblo) *Narárachi* auf und hat dort seinen eigenen Angaben zufolge mit Unterbrechungen insgesamt etwa fünf Jahre gearbeitet. Sein Interesse galt einer "Ethnographie der wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Organisation", insbesondere aber "der Geschichte der Beziehungen der Rarámuri zu den Weißen und Mestizen, den indianischen Alltagsriten und religiösen Verhaltensweisen, den ethno-medizinischen, ethno-botanischen, ernährungsphysiologischen und ökologischen Gegebenheiten der Sierra Tarahumara am Beispiel der Gemeinde und des Ejidos *Narárachi*" (an einer anderen Stelle sagt der Verf.: "Meine Dokumentation befasst sich mit der religiösen und festtäglichen Kultur der Rarámuri nach ihren eigenen Worten"; es geht also um Alltagsriten und um Festtagsriten). Der Verf. präzisiert in der Einleitung, das Ziel des zweiten Bandes sei nunmehr eine detaillierte Dokumentation der Sprechgesänge der Tarahumara, und dabei gehe es, anders als im ersten Band, "um die Darstellung der Riten und ihrer mythischen Beziehungen im Sinne einer Auto-Ethnographie". Dieser Ausdruck will besagen, dass "die Informanten ... ihre Zeremonien und Angelegenheiten in ihrer eigenen Sprache" beschreiben. Der Forscher, betont der Verf., bleibe dem gegenüber im Wesentlichen Übertragender und Übersetzer ihrer Formulierungen.

Nawésa bedeutet 'in der Öffentlichkeit sprechen'; der *nawésari* ist demzufolge eine 'öffentliche Rede'. Gemeint ist laut Verf. die bei allen zeremoniellen Zusammenkünften, wie z.B. Maisbierfesten oder zu Beginn der sonntäglichen Versammlungen bei der Kirche, gehaltene Rede, die oft den Charakter einer Ermahnung zu richtigem Handeln annimmt. Der Sprecher erzählt in seiner Rede, die durch die besondere Melodie, in welcher er den *nawésari* vorträgt, zum Sprechgesang wird, "zugleich die Geschichte der Vorfahren, die als Vorbilder, als die im rituellen Sinn eigentlich Richtig-Handelnden den Lebenden vorgestellt werden". Die Redner sprechen sehr schnell und sie formalisieren nach Meinung des Verfassers "eine mit christlichen Elementen gefärbte indianische Leidensgeschichte". Ihm zufolge bringen die Texte eine "monotone Klage über die Unmöglichkeit des Entrinnens aus dem kollektiven Leiden" zum Ausdruck. Claus Deimel bezeichnet den *nawésari* auch als eine "heilige Rede, eine Darstellung der Mythologie". Die beim *nawésari* Anwesenden stehen alle auf, nehmen ihren Sombrero ab oder lüften ihn; zuweilen werden die Hände auch über der Brust gekreuzt.



Die in dem vorliegenden Band wiedergegebenen Texte umfassen *nawésari* in der Sprache der *Tarahumara / Rarámuri* (Transkriptionen von Tonbandaufnahmen), Interlinearübersetzungen und sinngemäße Übersetzungen. Die Texte beziehen sich u.a. auf die Zeremonien zur Maisernte (*tutugúri*), auf den Peyote (*híkuri*), auf Gesänge eines Heilers, auf eine Rede zu Ostern, zuletzt auch auf sog. *raitzari*, d.h. alltägliche Worte und Beispiele aus dem "populären Humor". Im Anhang werden die Autorinnen und Autoren der *nawésari*, die anlässlich der Maisernte-Zeremonien gehalten werden, vorgestellt; es folgen ein kleines Glossar des *rarámuri*, ein allgemeiner Index und die Bibliographie. Es besteht kein Zweifel daran, dass die Veröffentlichung des sprachlichen Materials in Form der *nawésari* an sich verdienstvoll ist, zumal, wie der Verfasser betont, die Sprache der *Tarahumara / Rarámuri* von vielen Ethnologen kaum in ihre Arbeiten einbezogen worden ist. Er verweist auf die umfangreichen Wörterbücher und Grammatiken der Jesuiten des 20. Jh. (Brambila S.J., David 1953, 1980; Lionnett S.J., Andrés 1972) und sagt, sie folgten dem Ideal einer Hochsprache des *rarámuri*, doch habe der Satzbau dieser Missionarssprache mit der im Ort *Narárachi* gesprochenen Alltagssprache oft wenig gemeinsam. Er sagt auch, vor Erscheinen des *nawésari*-Bandes sei noch keine Rede der *Rarámuri* im genauen Wortlaut veröffentlicht worden.

Nachdem diese Verdienste des Verfassers hervorgehoben wurden, sollen im folgenden einige Besonderheiten des bisher vorliegenden Werkes (Band I und II), die aus der Zielsetzung des Verfassers und aus der Organisation des Materials bzw. der Anlage und der Herangehensweise der beiden Bände hervorgehen, kurz erörtert werden.

Claus Deimel hat, wie er selbst bemerkt, seine "Sprachkenntnisse durch teilnehmende Beobachtung" gewonnen. Er sagt auch im Abschnitt, der die sprachlichen Aufnahmen behandelt (Bd. II, S. 12): "Es muss betont werden, dass viele der hier dargestellten Texte in einer direkten Beziehung zu meiner Person, meinem Verhalten und den Vorstellungen, welche die Informanten von mir haben, stehen. Die Texte sind damit auch ein Nachweis für spezielle Anpassungsleistungen an den Ethnologen, in denen ein in Jahrhunderten erlernter Kolonial-Ritus der *Rarámuri* erkennbar wird." Und an anderer Stelle (S. 15): "Es kann davon ausgegangen werden, dass mehr oder weniger alles, was diese Menschen einem anderen erzählen, der nicht zu ihnen gehört, diesem nach dem Mund geredet ist, und das[s] auch selbst jene, die zueinander zu gehören scheinen, sich gern nach dem Mund reden." Dabei verweist Claus Deimel auf die den Ethnologen bekannte Tatsache, dass man im Feld meistens gar nicht direkt und analytisch Fragen stellen, zum einmal Gesagten Erklärungen einholen und Wiederholungen verlangen kann. Deshalb erhielt er auch im Jahr 1985, als er ethno-botanisch arbeitete, eher Auskünfte (S. 16): "... zeigte sich klar, dass Fragen über Pflanzen und Arbeitsmethoden, also konkrete, quantitative Dinge des Alltags wesentlich leichter beantwortet werden konnten als Dinge, die ich für geistig halte." Deimel erkannte natürlich, dass die *Tarahumara / Rarámuri* das, was mit ihrem Selbstverständnis, mit ihrer Identität, zusammen-

hängt, Fremden nach Möglichkeit nicht preisgeben wollen. Sie leisten passiven Widerstand. Wenn der Verf. nun aber so sehr fürchtet, dass man ihm nach dem Mund redet, dann ist zu fragen, wie denn seine Haltung zu den *Tarahumara / Rarámuri* einzuschätzen ist, und wie die *Tarahumara / Rarámuri* selbst den Verf. wohl wahrgenommen haben mögen. Hierzu ein Abschnitt aus dem ersten Band ("Die rituellen Heilungen ..."), S. 8: "Jeder Text spricht über seine Autoren, offen oder verdeckt, ob in Literatur oder in Wissenschaft. Ich benutze die *Rarámuri* am Ende als Vorwand, um meine eigenen wissenschaftlichen und persönlichen Interessen zu beschreiben; aus der Zwangsjacke der eigenen Geschichte zu entkommen, ist auch wissenschaftlichen Diskursen nicht möglich, und das, was Literatur und Kunst schon längst zu wissen scheinen, sollte auch die Wissenschaft erkennen. Dennoch arbeite ich mit objektivem Material, das also nachprüfbar ist, das wiederzufinden ist und historische Situationen im Sinne eines Konsens beschreibt." Oder an anderer Stelle (I, S. 9): "Es geht mir nicht vordergründig um eine 'richtige' Darstellung der Kultur dieser Menschen, ... sondern vor allem um Genauigkeit." Auf derselben Seite (S. 9) formuliert er: "Ich habe versucht, mir darüber klar zu werden, was von mir kommt, was durch meine Arbeit entstand und was eine Leistung der *Rarámuri* ist." Es geht um die Forschungsarbeit des Verf. und um die Leistung der Gastgeber, nicht um Verständigung und Austausch.

Claus Deimel ist überaus ehrlich mit sich selbst. Er macht uns nichts vor. Das ehrt ihn. Gleichzeitig wird durch seine Darstellung spürbar, dass er zwar durchaus von den *Tarahumara / Rarámuri* geschätzt wurde und dass man ihm vertraute, dass er aber auch in einer bestimmten Weise allein blieb. Der Verf. schreibt im zweiten Band, S. 15, folgendes: "Tiefer gehende Bekanntschaften sind in der Gesellschaft der *Rarámuri* ausschliesslich über Handelsbeziehungen möglich. Hierfür gibt es auch ein spezielles Wort: *norawa*, 'Handelsfreund' oder 'Handelsfreundin'. Andere Bezeichnungen für Freund oder Freundin gibt es nicht." Im Band I, S. 12, steht allerdings auch zu lesen: "Obwohl ich von Außenstehenden häufig gewarnt wurde, die Leute von *Narárachi* seien aggressiv, kann ich diese Meinung in bezug auf meine Person in kaum einem Fall bestätigen. Es dauerte jedoch etwa vier Jahre, bis ein gegenseitiges Vertrauen erreicht war. Dieses steigerte sich von seiten mancher *Rarámuri* dann zu Aufforderungen, mich auf Dauer in der Gemeinde niederzulassen, Land zu kaufen, zu heiraten und mich als ein gewählter *gobernador* an der örtlichen Amtshierarchie zu beteiligen. Ich lehnte freundlich ab. Mehr interessierte mich, inwieweit meine Texte der bewussten Wirklichkeit entsprachen."

Die *Tarahumara / Rarámuri* boten Claus Deimel an, in ihre Mitte zu kommen, sich mit ihnen institutionell (Landkauf, Heirat, Übernahme eines Amtes) zu verbinden, und der Verf. lehnte dies ab, weil ihn seine Texte mehr interessierten als die Menschen der Gemeinschaft, mit denen er täglich Umgang hatte.

Der Verf. berichtet im zweiten Band ("*nawésari*"), dass er beim Erlernen der Sprache seiner Gastgeber in einer gewissen Weise behindert war (S. 15): "Ich litt unter einem Phlegma, das immer wieder auftrat und meine geistige Arbeit oder was

ich dafür hielt, während aller Feldforschungen einschränkte. Im Gegensatz zu meiner früheren eher nervösen Haltung, erlahmte in der Sierra mein Ehrgeiz zum konstanten Arbeiten.”

Der Verf. schrieb diese Müdigkeit, Unlust, Faulheit den klimatischen Faktoren oder auch der höchst einseitigen Ernährung – täglich fast ausschliesslich Mais und Bohnen – zu. Ich frage mich, ob die vom Verf. selbst gewählten Ziele seiner Arbeit und die damit verbundene Herangehensweise, insbesondere seine Haltung der Gemeinschaft gegenüber und die daraus resultierende Distanziertheit nicht ebenso für die geschilderte Mattigkeit und Unlust verantwortlich waren.

Ein Aspekt ist noch zu erwähnen: die Frage nämlich, wie das ethnographisch-sprachliche Material in den beiden Bänden organisiert ist. Es ist ganz augenfällig, und Claus Deimel spricht es verschiedentlich aus: er will seine Aufnahmen so wiedergeben, wie er sie erhalten hat, und er will sie möglichst nicht “berühren”, d.h., er will keine Stellung dazu nehmen, sie nicht im eigentlichen Sinne bearbeiten, deuten, interpretieren. Er stellt sie vor uns hin, und da können wir selbst zusehen, was wir damit machen. Wie der Verf. schreibt (I, S. 11): “Riten sind Traditionen, sie erklären sich nicht. Sie beschreiben sich selbst.” Auch die Texte des zweiten Bandes, die *nawésari* und die der Alltagssprache entnommenen Ausschnitte sprechen dem Autor zufolge für sich selbst.

Was bedeutet dies, was bedeutet dies vor allem für den Leser? Ehrlich mit sich selbst, wie Claus Deimel ist, druckt er in seinem ersten Band (S. 52) einen Brief ab, den ihm Fritz Kramer am 3. Januar 1989 schrieb. Darin steht u.a.: “Sie setzen ... einfach zuviel an präsenten Kenntnissen beim Leser voraus. Sie kommentieren – und weiß kaum was. ... Ich schätze Ihre Zurückhaltung. Es ist nicht Geschwätzigkeit, was ich an Ihrem neuen Text (= vorläufige Fassung des ersten Bandes) vermisse, sondern eine Hilfe, das zu sehen, worauf Sie zeigen. Ich habe Ihren Text als eine Selbstverständigung aufgefasst, dagegen ist nichts einzuwenden – aber ist das ein Buch?”

Es fehlt der kulturspezifische Kontext im Sinne einer Synthese, und ohne diesen Kontext sind auch genau aufgenommene sprachliche Dokumente nicht verständlich. Der von Deimel vertretene Ansatz, die Dokumente sprächen für sich selbst, ist im Bereich der Ethnologie / Kulturanthropologie, in dem es um das Verständnis uns fremder Gesellschaften / Kulturen geht, unhaltbar.

Ich selbst vermisse in beiden Bänden eine Mitte, eine Zentrierung des Materials. Das einzige Zentrum, das sichtbar wird, ist der Verfasser selbst. Dies ergibt eine schiefe Optik. Es wäre wohl von Vorteil gewesen, im ersten Band eine gedrängte Darstellung der wichtigsten gesellschaftlichen und kulturellen Institutionen zu geben, etwa eine Darstellung der Ämterhierarchie, ohne welche die tiefe, mit dem gesellschaftlichen und politischen Leben der *Tarahumara* / *Rarámuri* aufs engste verbundene Religiosität – so z.B. auch der Sprechgesang (*nawésari*) – nicht zu verstehen ist.

Der Verf. äussert sich zu diesem Punkt im ersten Band wie folgt (S. 10): “Statt einer Einführung in die Geschichte der *Rarámuri* ..., die ich an anderen Stellen meiner bisherigen Veröffentlichungen übrigens schon mehrfach abgab, lasse ich jetzt die anderen Quellen [– in “Dokumente zum *Chavochi*”, s.u. –] in einer Weise sprechen, dass deutlich wird, wofür sie stehen und welche soziale Sprache sie sprechen.”

Ich meine nicht, dass es unbedingt um eine Geschichte der untersuchten Gemeinschaft gehen müsste; vielleicht ginge es eher um (natürlich historisch bedingte) zentrale Strukturen, die uns zeigen würden, in welcher Weise das vor uns ausbreitete Material im Innern zusammengehalten wird. Es gibt übrigens im Schrifttum Werke, die eine derartige Synthese versucht haben. Einige dieser Arbeiten fehlen in Deimels Bibliographie, so z.B.: Jacob Fried: *Ideal Norms and Social Control in Tarahumara Society*, New Haven (Conn.) 1952: Yale University Press; Jacob Fried: “Two Orders of Authority and Power in *Tarahumara Society*”, in: R. D. Fogelson, et al. (eds.): *The Anthropology of Power*, San Francisco 1977: Academic Press; John G. Kennedy: *The Tarahumara*, New York 1989: Chelsea House; William L. Merrill: “*Tarahumara – Social Organization, Political Organization, and Religion*”, in: Adolfo Ortiz (ed.): *Handbook of North American Indians*, vol. 10: *Southwest*, Washington (D.C.) 1983; Allen Gerald Pastrom: *Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico*, Ph D thesis, University of California, Berkeley 1977 (zu Zauberei und Schamanismus, die ja auch zu den religiösen Phänomenen gehören und die durchaus in enger Wechselwirkung mit der Gesellschaft stehen, legt der Verf. in den beiden Bänden kaum Daten vor).

Es geht mir nicht darum, hier nachzuweisen, dass der Verf. gewisse Werke auch noch hätte zitieren können. Viel wichtiger ist mir ein anderer Aspekt: Im ersten Band, (I, S. 17-52: “Dokumente zum *Chavochi*, 1902-1991”) gibt Claus Deimel “Textstellen aus der mehr oder weniger wissenschaftlichen Literatur seit 1902 [Carl Lumholtz] sowie verschiedene Pressemeldungen über die *Rarámuri*” wieder, welche die Probleme veranschaulichen sollen, “die sich der Forschung und der Politik im 20. Jh. stellten”. Die Zitate zeigen die “Meinungen, Rassismen, Überheblichkeiten, esoterischen Verklärungen, merkwürdigen Theorien, auch vielleicht nützliche Modelle und Philosophien, die feinsinnigen Beobachtungen und Entdeckungen und den ungewollten Humor mancher Autoren”. Auch hier wird die Distanzierung deutlich, welche die Haltung des Verf. kennzeichnet. Er geht kaum auf die Zitate ein, d.h. er lässt sich auf einen Vergleich mit dem Material oder den Konzeptionen anderer Autoren nicht ein, und im vorausgehenden Zitat gibt der Passus zu denken, dass sich in den im Abschnitt *Chavochi* zitierten Stellen “vielleicht auch [Hinweise auf] nützliche Modelle und Philosophien” finden. Verschiedene der in diesem Abschnitt zitierten Autoren und deren Arbeiten fehlen im Literaturverzeichnis.

Anzumerken sind zahlreiche sprachliche Fehler bei den Anmerkungen (Beispiele: Bd. II, S. 58, Anm. 167: “estar varios subjectos ...”; S. 59, Anm. 175: “Acuerdar”; S. 64, Anm. 213: “querrer”; S. 70, Anm. 262: “aqui”, etc., die den Eindruck erwecken, dass die spanischen Ausdrücke nicht auf die richtige Schreibweise hin geprüft wurden. In der Anm. 5 auf S. 11 ist vom “Summer Institut [sic] of Linguists [sic]” die Rede. Dann folgt der Satz: “Diese Werke, die den Angestellten der staatliche [sic] Schule ... als Informations- und Unterrichtsmaterial gegeben wurden, diese aber nichts damit anfangen konnten [sic] ...” Auf S. 188 findet sich die Rubrik “Metaphern”. Dort ist u.a. zu lesen: “Hat nichts zu sagen, hat wenig zu sagen.” – “Ist ein Großmaul, reden wie ein Großmaul, klingelnde Worte.” – “Er redet (quasselt) bloß.” – “Seht, seht! Hört, hört.” – “Bringst du mir nicht auch etwas mit?”

Die *Tarahumara* haben einst die Vermutung geäußert, Claus Deimel sei Goldgräber. Tatsache ist, dass er mit seiner Methode, das von ihm gesammelte Material für sich sprechen zu lassen, Schätze gehoben hat. Das ist ein bleibendes Verdienst. Die Präsentation der Daten hätte indessen durch eine geeignete Kontextualisierung seines Materials, durch die Konsultation befreundeter Ethno-Linguisten (systematische linguistische Erfassung des sprachlichen Materials) und durch professionelles Korrekturlesen (teamwork) deutlich verbessert werden können.

Hervorgehoben sei zum Schluss die Qualität der Schwarz-Weiß-Fotografien, die den ersten Band der Reihe illustrieren. Man fühlt sich hier an die Schule der großen mexikanischen Fotografen (wie z.B. Manuel Álvarez Bravo) erinnert. Schade eigentlich, dass der zweite Band nicht auch mit Fotografien von Claus Deimel ausgestattet wurde. Die Fotografien sind, so scheint mir, nicht nebensächlich. Sie entsprechen vielleicht den eigentlichen Intentionen des Verf., die Dinge für sich selbst sprechen zu lassen, am genauesten. Die Texte, die er wiedergibt, muten wie Momentaufnahmen an; ihre Zusammenstellung wirkt kaleidoskop- oder mosaikartig, wie U. Köhler (Tribus 48 [1999]: 270) formulierte. Die Wirklichkeit ist eine Fundgrube, ein Schatz, eine Sammlung kostbarer und köstlicher Mosaiksteine.

Gerhard Baer

Brigitte Hülsewiede: *Die Mayordomías in Tequila. Das religiöse Ämtersystem heutiger Nahua in Mexico.* (Ethnologische Studien, hrsg. von Ulrich Köhler [Institut für Völkerkunde der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.], Band 28; 548 S.). Münster: LIT Verlag 1997.

Der mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckte umfangreiche, überzeugend dokumentierte und aufgebaute Band führt die Forschungen der Autorin, die diese 1992 vorgelegt hatte (*Die Nahua von Tequila. Eine Nachuntersuchung – besonders zu Struktur und Wandel der Familienfeste.* Münster) folgerichtig fort. Entstanden ist ein an beobachteten und erlebten religiösen Festtagsriten

überaus reicher Bericht über die Verehrung der *Santos* – im Rahmen der *mayordomías*, d.h. des religiösen Ämtersystems – in *Tequila*, einer *nahuatl* sprechenden Gemeinde in der *Sierra von Zongolica*, Veracruz, Mexiko; entstanden ist aber auch, und das sei hier hervorgehoben, eine umfassende Interpretation der zahlreichen Riten und Feiern im Sinne einer direkt aus den beobachteten Abläufen gewonnenen Morphologie, einer strukturellen Sinndeutung. Zum Verständnis der vorgelegten umfassenden Studie zu empfehlen, aber nicht Voraussetzung, ist die oben erwähnte Dissertation der Verf. zum Thema der Familienfeste; wichtig ist auch der Hinweis auf eine frühe Studie (1958) von Georgette Soustelle: *Tequila, Un village nahuatl du Mexique oriental*, Paris, die von der Verf. gebührend gewürdigt und zitiert wird.

Die Verf. schreibt zu ihrem Unternehmen: “Die Heiligenverehrung in *Tequila* und die damit verbundene Institution der *Mayordomías* sind das Thema der vorliegenden Studie. Im ersten Teil ... sind der Ablauf einer *Mayordomía* sowie die verschiedenen *Santo*-Feste im Jahreszyklus ausführlich beschrieben ... Im zweiten Teil ... wird der Versuch unternommen, die Heiligenverehrung und die *Mayordomías* zu interpretieren. Grundlage dieser Interpretation sind die offenkundigen Parallelen zwischen den *Mayordomía*-Ritualen und den Familienfeiterritualen.”

Die Verf. weist darauf hin, dass die *mayordomías* durchaus nicht auf die Gemeinde *Tequila* beschränkt, sondern dass sie “sowohl in ganz Mexiko als auch in anderen lateinamerikanischen Staaten und in Spanien ganz ähnlich ausgeprägt” sind. Sie sagt, dass es sich hierbei eindeutig “um ein christlich-katholisches Element” handle, “das von den Spaniern und Portugiesen im Zuge der Missionierung zum katholischen Glauben in Lateinamerika eingeführt wurde”. Die Verf. führt diesen Umstand darauf zurück, dass durch die frühe, “notwendigerweise oberflächlich verlaufende Missionierung ... Synkretismen Vorschub geleistet” worden sein muss. Da die jüngst Bekehrten in der Neuen Welt die Grundlagen des Christentums nicht verstanden, waren sie “gezwungen, sich das Christentum selbst durch eigene Interpretationsarbeit zu erschließen”. Sie fanden ganz offensichtlich an den katholischen Prozessionen großen Gefallen, und alles deutet darauf hin, dass sie “z.B. in den Prozessionen einen Sinn gefunden” hatten, “der mit ihrer alten, ihnen verständlichen Religion übereinstimmte und gleichzeitig auch den neuen Priestern gefiel”. Die Verf. verweist hierbei auf Sahagún 1969: *Historia general de las cosas de Nueva España* [Abfassung ca. 1559-1585], Editorial Porrúa, México, wonach “Prozessionen auch ein wichtiger Bestandteil der präspanischen aztekischen Religion” waren. In der Folge entwickelten sich “die Heiligenverehrung und die zu ihrem Zweck eingerichteten Bruderschaften im indianischen Amerika”. In diese Heiligenverehrung und das aus ihr entstandene religiöse Ämtersystem flossen offensichtlich viele Elemente der vorspanischen, d.h. indianischen religiösen Überzeugungen, Riten bzw. Kultformen ein. Die Verf. betont, “die Geschichte der Heiligenverehrung im indianischen Amerika” sei nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, aber “die Heiligenverehrung durch *Mayordomías* genannte Heili-

genfeste in *Tequila ...*“ sei “nicht nur Dreh- und Angelpunkt des gesellschaftlichen Lebens, sondern ausschließlich Angelegenheit und Autoritätsbereich der indianischen Bevölkerung”.

Der Verf. zufolge gibt es in der Gemeinde *Tequila* 61 *mayordomías* (in *nahuatl*: ‘*martomoka*’) und gleichzeitig 61 Bruderschaften (*cofradías*); zu 60 davon findet sich in der Kirche mindestens eine Heiligenfigur (*santo*). “Jedem dieser *Santos* ist vom jeweiligen Mayordomo einmal pro Jahr zu seinem Feiertag ein Fest auszurichten.” Die Verf. weist darauf hin, dass die wichtigsten *santos* hierarchisch geordnet sind, und dass an erster Stelle uneingeschränkt *San Pedro* steht. Er ist der Patron des Ortes *San Pedro Tequila*. Ihm folgen in der hierarchischen Ordnung *Santo Cristo*, der Gekreuzigte Christus, dessen Fest am Neujahrstag gefeiert wird, sodann *Santo Niño Dios*, das Jesuskind (an Weihnachten), *Virgen de Guadalupe* (11.-12. Dezember) und *Purísima Concepción* (7.-8. Dezember: Fest der Unbefleckten Empfängnis). Die übrigen *santos* stehen hierarchisch deutlich tiefer. Einige *santos* treten nicht nur an ihrem Feiertag, sondern auch zu anderen *mayordomías* auf.

Zu den *santo*-Figuren in der Kirche gibt es ein Pendant in Form einer kleinen Silberfigur sowie die *alcancia*, einen tragbaren kleinen Holzschrein mit der Miniaturausgabe des Kirchen-*santo*. Beide Ausführungen dienen u.a. zum Sammeln von Spendengeldern, doch wird aus der Studie der Verf. deutlich, dass den Pendants, d.h. den Doppeln des Kirchen-*santo* eine viel umfassendere Bedeutung zukommt. Jeden Sonntag werden übrigens die kleinen Silbersantos zur Kirche getragen, damit sie die Messe hören.

Nach B. Hülsewiede sind “die Santos in *Tequila* keine Heiligen im üblichen katholischen Sinne ... Nach katholischer Auffassung sind Heilige herausragende historische Persönlichkeiten, die man als Vermittler zu Gott anrufen und um Hilfe bitten kann. In *Tequila* wie auch in den umliegenden Dörfern ist die historische Persönlichkeit, die durch das Heiligenbild dargestellt ist, völlig bedeutungslos. Im Mittelpunkt steht hier die Figur (bzw. das Bild), der wundertätige Kräfte zugesprochen werden. Nach Auffassung der indianischen Bevölkerung ist das Heilige oder das Numen in den Bildern anwesend und entscheidet über das Schicksal der Menschen und des Dorfes.”

Nach der auszugsweise wiedergegebenen Einleitung folgen die vier Hauptteile der Arbeit; sie sind außerordentlich reichhaltig an wichtigen ethnographischen Beobachtungen und Einsichten. Diese in sich wiederum streng und vielgliedrig unterteilten Hauptteile heißen: “A. Die Beschreibung einer *Mayordomía*” (S. 22-182); “B. Die *Santo*-Feste im Jahreszyklus” (S.183-337); “C. Die Interpretation der *Mayordomías*” (S. 338-431); “D. Die Interpretation des Jahreszyklus” (S. 432-481). Daran schließen sich an: E. “Mit den Übergangsritualen zusammenhängende Grundideen” (S. 482-499); F. “Zusammenfassende Beschreibung und Interpretation: das Modell des Übergangsrituals” (S. 500-526); G. “Die Frage nach dem Ursprung und dem Wesen heutiger indianischer Religion in *Tequila*” (S. 527-532); H.

“Schlussbemerkung” (S. 533-538); es folgen “Glossar” (S. 539-541) und “Literatur” (S. 542-548). Es ist hier nicht möglich, der Datenfülle und der Bedeutung der von der Verf. durch ihre Forschungsarbeit gewonnenen neuen Erkenntnisse gerecht zu werden. Der Rezensent muss sich deshalb mit einigen Bemerkungen begnügen:

Erkenntnisse, Ergebnisse der Forschungsarbeit: Die Verf. legt zum Verständnis der *mayordomías* und der anderen religiösen Feiern, die sie unter dem Aspekt der Übergangsrituale behandelt, ein von ihr entwickeltes Modell vor, das sie an verschiedenen Stellen des Werkes bespricht und dann vor allem in den Abschnitten E. und F. (“Grundideen”; “Modell des Übergangsrituals”) zusammenfasst.

“Grundideen”:

“1. *Kommunikation mit der Gegenwelt durch Mittler*”

Durch die Übergangsrituale wird ein Kontakt und ein Austausch zwischen dieser und einer Gegenwelt hergestellt. ... Bei den Familienfeiern und *Mayordomías* treten jeweils zwei Parteien auf, die die zwei Welten symbolisieren. Die Zusammenarbeit dieser zwei Parteien ist dadurch charakterisiert, dass sie nie direkt, sondern immer durch einen *tliganke* [einen religiösen Spezialisten, der den Ablauf der *mayordomía*-Rituale überwacht und viele Riten selbst durchführt] miteinander kommunizieren.”

“2. *Tonali und das Prinzip räumlicher Abgrenzung*”

... *tonali* oder das Lebensprinzip, das sich in Pulsschlag und Atmung zeigt”, ist “nicht auf Menschen, Tiere, Pflanzen und Steine beschränkt, sondern es befindet sich auch in Form von Herdstelle, Kreuzen und *Santos* in den von Menschen geschaffenen räumlichen Einheiten ...” Diese “werden demnach analog zum menschlichen Körper als beseelt oder belebt aufgefasst.” Die Verf. kommt in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der Kleidung zu sprechen. Die Initianden der religiös geprägten Familienfeiern erhalten von “den Paten eine neue und vollständige Kleiderausstattung ... Kleidung ist demnach ... Ausdruck und Zeichen des Vorhandenseins von *tonali*”. Die Verf. sieht die Kleidung als Pendant zur neuen oder erneuerten Seele des Initianden, doch könnte man auch argumentieren, wie dies Viveiros de Castro und andere getan haben, die Kleidung sei eigentlich als “Körper” zu verstehen.

“3. *Tonali und die Idee von Bewegung und fortschreitender Entwicklung*”

Laut Interpretation der Verf. “sind die Übergangsriten in *Tequila* künstliche, vom Menschen hervorgerufene Bewegungen von Seelensubstanz zwischen dieser Welt und einer Gegenwelt [der Numina] ... Würden keine Rituale abgehalten, blieben die Menschen für die Spanne ihrer Lebenszeit im Diesseits und die *Santos* und die Totenseelen blieben unbeachtet im Jenseits.”

Die Verf. erklärt in der Folge, die Anwesenheit von *tonali* sei nicht selbstverständlich und nicht von Dauer; dieses Element müsse immer wieder neu beschafft werden. Dies bedeute, dass die Existenz von *tonali* auf dem ‘Verzehr’ eines

Schicksalsdoppelgängers beruht. Mit der Auflösung dieses Begleiters erschöpft sich die Energiequelle und damit *tonali*.

Das Thema des Schicksalsdoppelgängers (*nagual*) ist für den Bereich Mesoamerikas offensichtlich von herausragender Bedeutung. Dieser Begriff allein, der für das Verstehen der rituellen Vorgänge an den Heiligenfesten sehr wichtig ist, würde eine breitere Darlegung erfordern. Die Verf. sagt dazu u.a., der Sinn der Familienfeiern und der Heiligenfeste bestehe darin, "den Initianden mit einem neuen Schicksalsdoppelgänger und dadurch mit neuer Lebenskraft zu versorgen". Die Verf. erklärt die durch die Rituale bewirkten Austauschbeziehungen zwischen den Welten als notwendige Gegenleistung für das Geschenk der Nahrung. "Durch die Rituale wird ... eine Ernährung der Menschen in zweifacher Hinsicht gewährleistet: einmal die 'seelische' durch einen Schicksalsdoppelgänger auf dem Niveau der Familienfeiern und einmal die tatsächliche durch Pflanzen und Tiere auf dem Niveau der von allen Dorfbewohnern getragenen *Santo*-Feste."

"4. Arbeit und Elternschaft

Hier kommen die komplexen Vorstellungen zum Thema der Eltern- und Patenschaft, der Bedeutung des erarbeiteten und erwirtschafteten Geldwertes, der bei *Mayordomías* und anderen religiösen Übergangsfesten eingebracht wird, zur Sprache. Die Aufrechterhaltung der Austauschbeziehungen mit der Gegenwelt wird ... als eine lebenswichtige Aufgabe oder Arbeit verstanden ... Die Menschen werden nach indianischer Auffassung von den göttlichen Eltern ernährt: von der Erde, die im Zusammenspiel mit Sonne und Regen alles hervorbringt, was die Menschen benötigen ... Die Paten einer Familienfeier übernehmen im Ritual die Rolle der göttlichen Eltern und ergänzen so die Aufgabe und Leistungen der leiblichen Eltern ... Das für die Familienfeiern Gesagte gilt genauso für die *Mayordomías*. Laut Interpretation übernimmt ein *Mayordomo*-Ehepaar für die Dauer der Amtszeit die Rolle der im Diesseits für einen *Santo* zuständigen Eltern."

"5. Die Doppelsexistenz und der Opfergedanke

Das Ritual einer Familienfeier und einer *Mayordomía* wird von einem Ritual für ein Opfertier ergänzt. Dieses Tier erlebt dasselbe Schicksal wie der Initiand, stellt aber gleichzeitig das Opfer dar. Die Idee des Schicksalsgleichlaufs ist hier also untrennbar mit der Vorstellung von der Notwendigkeit des Opfers verbunden. Der Grundgedanke mag sein, dass Energie oder *tonali* nicht verloren geht, sondern sich nur transformiert. Tod und Auflösung einerseits gehen mit Geburt und Wachstum andererseits einher, so dass ein Energieaustausch bzw. ein Austausch von *tonali* stattfindet, der Mensch und Schicksalsdoppelgänger in ihren entgegengesetzten Entwicklungen voranschreiten lässt." Die Verf. weist dann auf die Bedeutung der leiblichen und der göttlichen Eltern hin und sagt, dass sie die erwähnten entgegengesetzten Entwicklungen erst in Gang setzen. Das *mayordomo*-Ehepaar spielt laut Interpretation die Rolle der in dieser bzw. in der Gegenwelt zuständigen

Eltern des *Santo*. “Ihre Arbeit und ihr Opfer ist demnach mit der Leistung vergleichbar, die Eltern und Paten für ein Kind erbringen.”

“6. *Religion als Machtfaktor*”

Die Verf. stellt eingangs dieses Abschnitts fest, dass die Heiligenverehrung in *Tequila* in einen grösseren Ritualkomplex eingebettet sei, der “Ausdruck eines offensichtlich indianischen Weltbildes” sei. Alle Versuche von Nicht-Indios, verändernd auf diese Heiligenverehrung einzuwirken und Einfluss zu erlangen, seien bislang fehlgeschlagen.

Die Verf. sieht die *mayordomías* und damit den Zugriff auf die *santos* in *Tequila* als einen wichtigen Machtfaktor. Sie sagt, weniger religiöse als vor allem machtpolitische Überlegungen spielten in den Konflikten in diesem Bereich eine Rolle. “Die religiöse Bedeutung der *Santos* als ‘Seele’ des Dorfes und die *Mayordomías* als eine für die Existenz und Erhaltung *Tequilas* lebensnotwendige Arbeit, durch die sich die Menschen den Göttern annähern, könnte erklären, warum die *Mayordomías* eine so überragende Rolle im sozialen, politischen und ökonomischen Leben *Tequilas* spielen.”

Im letzten Abschnitt der Arbeit (G.: “Die Frage nach dem Ursprung und dem Wesen heutiger indianischer Religion in *Tequila*”) geht die Verf. auf verschiedene Parallelen zwischen den von Fray Bernardino de Sahagún und anderen dokumentierten aztekischen Kultformen und den Ritualen *Tequilas* ein; dabei stützt sie sich auch auf die oben genannte Publikation von Georgette Soustelle, die auf Untersuchungen der 40er Jahre zurückgeht. Hülsewiede teilt die Auffassungen ihrer Vorgängerin; sie gibt die von Soustelle zusammengestellten Übereinstimmungen zwischen der aztekischen Kultur und der *Tequilas* wieder und kommentiert sie mit eigenen Ergänzungen.

Die Verf. sagt selbst, Teile ihres Modells, das an sich durchaus stimmig wirkt, könnten durch ethnographische Erhebungen noch nicht belegt werden. Es ist deshalb zu hoffen, dass die Verf. bald Gelegenheit erhält, im Feld die Konsistenz ihres eindrucklichen Modells zu überprüfen.

Schluss: Die vorgelegte Studie ist eine überaus bemerkenswerte Arbeit mit vielen neuen Erkenntnissen. Man wünschte sich, dass eine Kurzfassung dieser Arbeit – oder zumindest längere Zusammenfassungen – in spanischer und in englischer Sprache verfasst würden, damit die Ergebnisse der zugrundeliegenden Forschungen “unter die Leute kommen”.

Gerhard Baer

Ulrike Prinz: Das Jacaré und die streitbaren Weiber. Poesie und Geschlechterkampf im östlichen Tiefland Südamerikas. Marburg: Förderverein Völkerkunde in Marburg 1999 ([Reihe] Curupira, 7; 348 S./págs.)

Foi publicado no ano 1999 em Marburgo, Alemanha, a tese de doutoramento da antropóloga alemã Ulrike Prinz, que aborda o tema da mitologia e das relações entre os sexos dos indígenas Karajá. As aldeias dos Karajá estão localizadas na região amazônica, no planalto central brasileiro. A língua dos Karajá associa-se ao tronco das línguas Macro-Jê. Na comunidade Karajá há uma rígida divisão do mundo masculino e feminino, os dois sexos desempenham suas atividades, independente enquanto grupos, e espacialmente separados. Essa divisão se observa até na linguagem parcialmente diferenciada usada pelo homem e pela mulher. A base da economia Karajá é a pesca, durante a estação da seca acampam nas praias do rio Araguaia alimentando-se principalmente de produtos tirados do rio. Na estação da chuva, deslocam-se para terras mais altas para cultivar as suas roças (págs. 73-77).

Ulrike Prinz pretende elaborar uma nova visão às relações entre os sexos, cuja análise por parte de antropólogos até hoje muitas vezes reflete as próprias projeções e preconceitos tomando o antagonismo dos sexos e a repressão da mulher na sociedade indígena como fato inalterável. Através das referências entre mitos sobre as “mulheres belicosas”, rituais e vida cotidiana por ela investigadas, a autora tenta em primeiro lugar demonstrar que apesar de muitas indicações em todos os níveis da vida Karajá para o antagonismo dos sexos, ele na verdade não existe. Ao mesmo tempo a autora busca uma nova forma de interpretar os mitos da maneira que eles deviam ser vistos, antes como expressão poética de um povo do que interpretados como fatos históricos ou meios de legitimação das condições da sociedade indígena contemporânea.

O trabalho é constituído por seis capítulos. Na introdução nós encontramos um resumo da história de recepção dos mitos indígenas tematicamente ligadas às hostis relações entre os sexos. Estão relacionados aqui as suspeitas dos primeiros colonizadores que tivessem encontrado na selva sul-americana as amazonas da lenda grega, as interpretações dos pesquisadores depois da descoberta de uma tradição indígena independente do mito das “mulheres guerreiras” por Paul Ehrenreich, a refundição desses mitos em teorias matriarcadas no sentido de Bachofen até no discurso sobre o universal antagonismo dos sexos que surgiu nos anos 30 do século XX e cumulando especialmente no curso do movimento feminista na então corrente tese da generalizada subordinação do sexo feminino ao sexo masculino. A autora constata que junto com as observações sobre a divisão espacial e social na vida cotidiana e o papel “subordinado” que as mulheres aparentemente assumem nos rituais, na maioria das interpretações o mito aparece como prova de relações antagônicas entre os sexos.

O segundo capítulo contém uma vista geral sobre a percepção da índole do mito nas diferentes épocas e contemporâneas correntes filosóficas (romantismo,

evolucionismo, funcionalismo, estruturalismo). A autora exige uma nova forma de análise, que considerasse em primeiro lugar o pensamento indígena, que não reconhece a divisão de mito e lógos qual é rasgo típico no pensamento ocíduo. Para chegar a uma interpretação dos mitos indígenas sobre as relações entre os sexos por menos possível influenciada por próprias projeções, ela busca descobrir determinados meios de estilo nas narrações mitológicas e relacioná-las com os conteúdos do discurso Karajá relativo a essas temáticas.

No capítulo sobre os Karajá e a sua mitologia a autora demonstra claramente o seu raciocínio. Ela compara três versões do mito Karajá sobre “O Jacaré e as mulheres belicosas”, título emprestado de Ehrenreich, que foi o primeiro pesquisador que registrou e analisou este mito. As três versões têm como temática principal a transição do poder político inicialmente das mulheres para os homens, ligado a descoberta de um engano por parte das mulheres, que no mito mantêm clandestinamente relações amorosas com o Jacaré e iludem seus maridos mais ainda dando-lhes da comida que recebem do amante somente os restos ruins. As mulheres acabam sendo denunciadas por um menino que, seguindo a uma ordem dos homens, as acompanha clandestinamente. Os homens se vingam matando o animal e castigam as mulheres com um engano equivalente, ofertando-lhes comida tabuisada (a carne do próprio Jacaré). As três narrações finalizam com o sumiço das mulheres da comunidade, ou para o rio transformando-se em botos, ou para o pântano, para bem longe. A autora investiga o uso de determinados meios de estilo, por exemplo para a elaboração do esquema temporal e espacial nas narrações, principalmente no conto de Hawataki, gravado em 1983 por Desidério Aytai, que segundo ela é o texto mais recente e autêntico. Semanticamente o paralelismo e o antagonismo aparecem claramente: um engano acaba pago por outro, uma transformação (dos homens em mulheres quando se apertam ao jacaré para matá-lo) corresponde a outra (das mulheres em botos ou “selvagens”), a vingança dos homens leva à vingança das mulheres. As ações masculinas e femininas aparecem equivalentes, mas ao mesmo tempo consequentemente antagonísticas. No resumo da análise lingüística a autora chega a conclusão que a narração a respeito de conteúdo e estilo mostra uma estrutura muito rígida, em que a realização estética do conto e a sua função sinalizante para a percepção do conteúdo estão fortemente ligados (págs. 86-101). O decurso narrativo e o esquema espacial e temporal no texto gravado por Ehrenreich há um século atrás estão parecidos aos do primeiro texto, mas aparece mais claramente a oposição dos espaços “selva” e “aldeia” (págs. 101-108). A autora resume os componentes espaciais e semânticos idênticos nas duas narrações da seguinte maneira: o espaço é trífido, em que uma esfera (a aldeia) está ligado aos homens, a segunda esfera (transitória) está ligado às mulheres e ao Jacaré durante os encontros amorosos (meio aldeia, meio selva) e a terceira esfera corresponde ao domínio original do Jacaré (o pântano / a selva). Os movimentos dos atores passando os limites, a mútua exclusividade dos grupos e também o papel do menino como trãnsfuga aparecem idênticos nos dois casos, tal como a argumentação semântica do mito

(pág. 109). A autora analisa um terceiro texto publicado em 1979 de João Peret, “Rebelião das Mulheres”, que segundo ela pertence a um outro gênero, porque formalmente e a respeito ao conteúdo difere muito dos outros dois. Nesta narração o xamã aparece como mediador e solucionador do conflito, o aspeto do poder político e a oposição de caos e ordem domina a argumentação da história e a solução desfavoriza claramente as mulheres, pois elas perdem finalmente o seu papel ativo no decurso dos acontecimentos. Além disso aparecem aqui explicações relativas ao próprio mito, e neste metadiscorso está comentado a relação entre texto e realidade. As consequências lógicas dentro do raciocínio do mito que se pode observar nas outras versões perdem neste caso a coerência. A autora supõe que em “Rebelião das Mulheres” domina a interpretação de Peret e dos seus informantes Karajá, e segundo ela o mito acaba aparecendo reduzido na sua complexidade (págs. 110-126).

Em seguida a autora investiga a encenação de um ritual muito importante na sociedade Karajá, o Heto-Hokã, em que aparecem certas referências ao mito do Jacaré. O Heto-Hokã está denominado também “Festa dos Mortos” e se realiza entre outros o ritual da passagem dos meninos na puberdade. No texto de Peret há uma referência a este ritual e está indicado neste contexto uma relação antagonística entre os sexos, porque na narração as mulheres acabam enganadas por uma máscara e privados do seu poder ativo. Prinz analisa determinadas situações durante o ritual, onde as mulheres Karajá estão parcialmente excluídos ou atacados por homens, e tenta esclarecer possíveis funções deste comportamento (pág. 134). A autora considera o ritual como palco de mediação entre mito e realidade cotidiana e busca elaborar uma relação entre os três planos através de uma comparação das ordens espaciais. Durante o Heto-Hokã a aldeia normalmente dividida em duas partes (casa dos homens e espaço doméstico) está estendido por uma zona no meio, onde se constroem umas casas cerimoniais. Com isso o espaço real e mítico acabam sendo comparáveis. A autora atribue o espaço cerimonial e os acontecimentos que se revelam aqui durante a festa ao espaço que no mito é a aldeia das mulheres, por causa da sua situação parecida em relação a posição transicional e sua limitação temporal. No ritual os homens dominam este espaço, o que significa uma situação inversa relativa às condições dadas no mito. As atividades dos homens neste espaço (preparação de comida, divertimento, danças) aparecem comparáveis com as atividades femininas na mítica aldeia das mulheres (págs. 155-158). Prinz afirma que apesar de determinadas analogias um aspecto difere: No ritual o encontro dos sexos não é impossível como sugere o mito, mas sim acontece rigidamente prescrito dentro da direção cerimonial da festa, e precisamente na zona transicional. Ela descreve o espaço cerimonial como “uma esfera de encontro dos sexos de caráter integrativo” (pág. 159). Este inevitável encontro, que é necessário para a entrega de comida e dos meninos às máscaras (homens) parece perigoso, mas não desemboca em guerra e transformação como acontece no mito. A autora estima que no ritual se canalizam pressões e problemas que na realidade cotidiana não se deixam resolver por causa das limitações das esferas de influência masculina e femi-

nina, como por exemplo o problema da passagem dos jovens da esfera das mulheres para a esfera dos homens. Relativo à realidade cotidiana a autora chega a conclusão que no ritual se encontra uma “artisticamente exagerada apresentação da divisão espacial no cotidiano” (Prinz 1999: 159), pois nas danças cerimoniais se celebra a perfeita divisão dos sexos, que somente se cruzam num espaço controlado, enquanto na vida cotidiana os espaços masculinos e femininos se interferem necessariamente. O ritual por consequência iria apresentar um ideal da vida cotidiana, que na realidade é inacessível (pág. 159). Num subcapítulo a autora aborda o conceito da tripartição, para chegar enfim a uma avaliação sobre o domínio real de homens e mulheres Karajá na vida cotidiana. Ela segue ao conceito do “dualismo assimétrico” que alarga o esquema oposicional e considera também o aspeto da tripartição como parte integrante no pensamento dos Karajá. Pela análise da estrutura espacial em mito e ritual a autora encontra confirmado essa tripartição, que além disso se mostra nitidamente na cosmologia dos Karajá (“gente da água” – “gente da terra” – “gente da chuva”). Ela observa que ao lado dos polos oposicionais aparece sempre um terceiro componente. No mito corresponde ao menino, que passa as fronteiras entre os mundos feminino e masculino, no ritual corresponde às máscaras como elemento mediador, sendo o mesmo já idêntico com a posição limítrofe. Na vida real o xamã têm a função de mediador entre os mundos e também entre os sexos, o que foi mencionado na narração de Peret. A autora se mostra convencida que por falta de reflexões sobre esta terceira dimensão, que em mito e ritual tem a função de equilibrar as oposições, a tese do antagonismo dos sexos foi erroneamente favorecido (págs. 171-177). A respeito da questão do “combate dos sexos” e do poder “verdadeiro”, Prinz lamenta que os resultados de pesquisas antropológicas em relação ao papel da mulher no cotidiano da comunidade Karajá são muito esgotáveis, fato que dificulta uma avaliação destas relações. Ela tenta se orientar no conceito multifocal de Ilse Lenz, em que o conjunto de domínios de vários planos na vida real permite a apreciação do poder de um determinado grupo numa sociedade (Lenz 1990: 55). Em soma a autora confessa que este esquema não é muito solícito, pois para quase todos os planos a questão de domínio se mostra ambivalente. Por isso a autora se nega de falar em mais ou menos poder de homens ou mulheres no contexto geral da sociedade. A rígida divisão dos sexos no cotidiano ela prefere antes interpretar como garantia do desenvolvimento autônomo das duas esferas do que como expressão de combate contínuo entre os sexos (págs. 178-188).

No quinto capítulo a autora compara os resultados da sua análise com os resultados de umas investigações que ela fez sobre os povos xinguanos que conhecem um mito altamente parecido com o do Jacaré. Parece interessante a sua observação que os mitos dos Xinguanos em geral não finalizam com tanta violência como os dos Karajá. Nos rituais por outro lado o antagonismo dos sexos é muito mais celebrado, o que já se deixa documentar com a existência de específicas festas femininas e masculinas, que por sua vez correspondem. Ela chega à conclusão que no ca-

so de um final violento no mito a encenação do combate dos sexos desiste no ritual enquanto no caso contrário o combate se realiza neste contexto (pág. 269).

Contudo a autora interpreta os mitos sobre a relação dos sexos por ela investigados, nem como expressão de angústia, nem de superioridade de um sexo em relação ao outro, mas antes como expressão de distanciamento. Nos rituais se realiza uma permutação dos papéis temporariamente limitada, uma metamorfose parecida com a que acontece no mito. Através da temporária inversão das relações reais estas enfim acabam sendo confirmadas e novamente estabelecidas (págs. 271-275). No resumo final a autora insiste outra vez na indispensável necessidade da reflexão das características específicas dos respectivos mitos indígenas, porque somente desta maneira eles permitem a interpretação no contexto dos específicos rituais e da realidade cotidiana de um determinado grupo (págs. 278-279).

A autora apresenta e comenta conseqüentemente o seu lema para a interpretação dos mitos indígenas relacionados às relações entre os sexos. Sua argumentação é lógica e opõe-se claramente à interpretação do mito como indicação para situações históricas ou como legitimação das condições da vida contemporânea indígena. Os depoimentos da autora relativo às efetivas relações entre homens e mulheres na comunidade Karajá mostram lamentavelmente uma certa escassez. A definição de poder como soma de “quadrados dominados” que se deixam ou não agregar a um grupo, que ela recebeu de Lenz e usou para a ilustração destas relações, enfim não permite uma imagem coerente relativa ao poder efetivo na sociedade Karajá. Mas em princípio esta questão é de pouca importância, pois existem outras cores ao lado de branco e preto também na vida dos Karajá. O trabalho de Ulrike Prinz, com certeza dá a perceber um pouco mais de um quadro, que por sua vez, talvez continuamente se pinta de novo.

Julia Severin-Brauner

Referência bibliográfica

Lenz, Ilse (1990): “Geschlechtssymmetrische Gesellschaften. Neue Ansätze nach der Matriarchatsdebatte.” Em: Lenz, Ilse/ Luig, Ute (eds.): *Frauenmacht ohne Herrschaft: Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*, S. 17-74. Berlin: Orlanda.

Mónica Quijada, Carmen Bernand y Arnd Schneider: *Homogeneidad y nación. Un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX.* (Colección Nueva Tierra e Cielo Nuevo; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Humanidades, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América.) Madrid: MaterPrint, S.L. 2000, 261 S./págs.

Los autores de “Homogeneidad y Nación” ofrecen al lector una explicación –y una comprensión– de un proceso histórico, la construcción del Estado-nación moderno, que consagró a la homogeneidad cultural un valor universal. El estudio de cómo

este valor supremo estuvo presente en el tratamiento que los Estados-nación dieron a la diversidad cultural a través de políticas específicas de población, colonización, enfrentamientos militares, educación, permite explicar las similitudes y las diferencias existentes en la forma en la cual los ciudadanos contemporáneos se perciben a sí mismos y a los otros en tanto integrantes de una nación. Argentina y los Estados Unidos aún cuando mostraban condiciones demográficas análogas en los siglos XIX y XX, presencia de población indígena, española, africana y emigrantes europeos, generaron propuestas políticas, relaciones interétnicas e imaginarios colectivos distintos. Mientras Norteamérica se asume como un país multiétnico y poliracial, “*melting pot*”, el imaginario argentino contemporáneo tiende a desconocer el mosaico étnico que la compone.

En el primer capítulo Mónica Quijada propone que la homogeneidad cultural se deriva de una necesidad objetiva del proceso de modernización de las sociedades (Gellner) y de la subordinación de la economía, la religión y la cultura étnica a la política (Rex). Estos procesos son centrales para entender la conformación de los Estados nación cuya población establece vínculos entre sí teniendo en cuenta nociones modernas de ciudadanía. El nacionalismo constituyó un dispositivo cultural que permitió a la población que formaba parte de los Estados-nación desarrollar sentimientos de comunalidad basados en la lealtad (Anderson). En Argentina, la elite criolla retomó ideales propagados por el pensamiento ilustrado y revolucionario francés y los procesó en términos de un modelo de relaciones sociales que visualizaba al pueblo soberano y a la elite de representantes unidos legítimamente a través del voto. La construcción de esta relación estuvo asociada a un modelo de persona libre de lazos (comunitarios, de vasallaje y de dependencia) y dotada de derechos y de deberes estipulados por una Constitución. La ciudadanía así entendida demandaba de una cultura política uniforme por parte de los pobladores de las comunidades que pasaban a formar parte de los Estados nación modernos. La democracia representativa, como relación social, fue identificada con el avance del progreso cultural y económico de occidente y sus portadores con la elite ilustrada europea, especialmente francesa e inglesa. La consecuencia de ello fue un impulso renovado a la migración de origen europeo, a la expansión del sistema educativo, a la unificación de la lengua (el castellano), al aprendizaje de la historia política, la conformación de ligas y sociedades patrióticas y a la conmemoración de sus luchas por la independencia en un calendario nacional. Estos artefactos culturales socializarían a las personas en tanto ciudadanos al tiempo que los convertían en partícipe de la cultura universal. El nacionalismo moderno presupone entonces el reconocimiento explícito de la intervención humana en la construcción de la sociedad local. Sin embargo, su naturalización en un agente específico, los ciudadanos blancos de origen europeo como portadores de una cultura política unificada y progresista, así como la exclusión de otras formas de agencia cultural, indígena, africana, mestiza, contribuyeron a la “*etnización de la polity*”.

En el segundo capítulo, Quijada desarrolla su planteo previo sobre la exclusión de formas de agencia cultural y social específicas, la indígena, del imaginario cultural argentino. La revisión bibliográfica (estudios de caso históricos, diarios de viaje y etnografías) y documental (material de archivos de diarios y de organismos públicos) le permitirá hacer una descripción de las relaciones entre las sociedades indígenas y la sociedad colonial y republicana posteriormente. La autora reconoce tres modelos de relación: intercambio fronterizo pacífico, especialmente entre las sociedades indígenas del Noroeste y las autoridades coloniales, la rebelión y el saqueo, identificado con las molocas o malones indígenas en la Araucanía. La frontera visualizada como lugar de exterminio físico de los indígenas y las campañas militares para conquistar el desierto controlado por los indígenas. La manipulación política de la frontera a través de discusiones sobre “la cuestión del indio”. Estas discusiones derivaron en un tratamiento que propagaba la asimilación a través de la conversión de la población autóctona en ciudadanos argentinos a la vez que se anulaban sus sistemas de derechos sobre las tierras de comunidad y promovía la separación de los grupos familiares, la consiguiente desarticulación de sus organizaciones y de sus formas de vida y su conversión en fuerza de trabajo libre, empobrecida y desarraigada. El resultado de estas políticas fue la *integración por inferiorización* de quienes presentan rasgos indígenas.

Carmen Bernand (capítulo III) nos ofrece una explicación de cómo y por qué la población negra desaparece del Río de la Plata en el siglo XIX. La autora concentra su atención en tres aspectos de la vida social de Buenos Aires entre 1777 y 1862: la experiencia de la esclavitud y el uso de la legislación por parte de los pobladores utilizados como esclavos para controlar los abusos; los procesos de mestizaje que permanecieron fuera del control de las autoridades criollas; y las relaciones de dependencia propuestas por la elite criolla. Por un lado, la elite criolla utilizó a los africanos para sostener su estilo de vida urbano (trabajo doméstico), para el trabajo en las estancias (jornaleros) y para la guerra (funciones militares). Por el otro lado, la misma emergió como la legítima defensora de los derechos de pobres frente a los abusos cometidos por los amos plebeyos. Utilizando bibliografía secundaria y fuentes documentales (sobre juicios), Bernand muestra que las relaciones esclavistas en Buenos Aires se basan en la dependencia como en el resto de Hispanoamérica. Sin embargo, el paternalismo político de la elite y la militarización, por un lado, el uso de los derechos, el mestizaje y la celebración festiva por el otro, constituyen los dispositivos básicos de *integración subalterna pero también de desaparición y de la pérdida cultural*. Negociaron la alteridad a través de la compra de la libertad, de la exogamia, de la conversión de los esclavos en artesanos y de la colaboración en las luchas por la independencia, sin embargo, fueron rechazados por los gremios y exterminados en los campos de batalla. La mezcla con población indígena y mestiza produjo un blanqueamiento del color de la piel. Finalmente la vitalidad de una multiplicidad de asociaciones culturales africanas perdió visibili-

dad frente a la aluvión de fuerza de trabajo libre y blanca proveniente de Europa desde mediados del siglo XIX.

Arnd Schneider nos confronta con el impacto que la migración europea masiva tuvo sobre la forma en la cual la élite criolla y los emigrantes italianos y sus descendientes procesaron las diferencias en términos de la nacionalidad y de la etnicidad en Argentina entre 1930 y la actualidad. Su trabajo se basa tanto en observaciones etnográficas como la revisión de bibliografía teórica sobre los conceptos de etnicidad y de nación y en estudios de caso sobre la migración. Dada la centralidad otorgada a la perspectiva del actor, el autor se confronta con una multiplicidad de posiciones y de visiones cambiantes desde las cuales se puede experimentar y entender la etnicidad y la nacionalidad. Desde la perspectiva de la elite criolla que promovió políticas de inmigración, la llegada de emigrantes italianos desencadenó un movimiento xenófobo de reavivamiento de la tradición cultural hispánica y criolla mientras se aplicaba una política de migración selectiva. La xenofobia sería el resultado de la confrontación de la élite con obreros dotados de una conciencia política diferenciada, anarquista, respecto de *la conciencia cívica, nacionalista, fascista y ultra-católica de (parte) de la élite* que esperaba la llegada de obreros sumisos. La llegada de trabajadores europeos y posteriormente de trabajadores provenientes de países vecinos (desde la década del 50) habría contribuido a la reelaboración de la noción de *criollo*, como expresión que engloba las diferencias políticas y sociales existentes en una nación compuesta por población de origen hispánico, indígena, europeo, latinoamericano y sus descendientes. Quienes viven en el Nuevo Mundo se *“acriollan”*. El análisis de la etnicidad ítalo-argentina desde la perspectiva de los emigrantes italianos y sus descendientes muestra que la etnicidad y la nacionalidad pueden ser vistas como procesos inclusivos en lugar del mosaico o *“melting pot”*. Las personas provenientes de Italia, aportaron trabajo, gustos culinarios, lenguajes y habrían contribuido a la formación de una cultura porteña ecléctica. Al hacerlo se transformaron a sí mismos y fueron transformados en argentinos en un proceso que Schneider denomina *“ósmosis”* o de *“acriollamiento”*. Sin embargo, para entender la particularidad de la producción cultural en Argentina así como su carácter latinoamericano, en tanto sociedad culturalmente marcada por la desigualdad es preciso tener en cuenta la movilidad social (Germani) y la participación política y sindical así como de la escolaridad.

En el capítulo V Mónica Quijada nos sitúa frente al papel otorgado al territorio en la construcción de la homogeneidad cultural por parte de las ideologías nacionalistas. En estas ideologías el territorio desempeña un papel central para la forma en la cual la etnicidad y la nacionalidad son representadas como un proceso de agregación en los cuales las fronteras internas se vuelven invisibles. La autora utiliza nociones psicoanalíticas, que suponen un trabajo de reconstrucción de aspectos que permanecen ocultos en la historiografía tradicional que trata al territorio como un objeto natural con el cual la población establece lazos orgánicos. Si tenemos en cuenta que el territorio puede ser concebido como un objeto de valor

cultural, deberemos prestar atención a como el territorio fue representado en la legislación (lugar de nacimiento), en la cartografía (fronteras y límites), en las ciencias naturales (fauna y flora) y en los relatos de viajes (narrativas sobre culturas originarias y primitivas) y en la historia oficial (campos de batallas, desiertos, etc.). Estas formas de sistematización del vínculo entre espacio y tiempo, entre territorio e historia, suponen la emergencia de un imaginario colectivo mediado por la actividad científica y difundido a través del sistema escolar. El sistema escolar sería el instrumento adecuado para homogeneizar la experiencia del espacio y del tiempo en una nación compuesta por europeos, indígenas y africanos. A diferencia del “*melting pot*” que sugeriría la fusión de elementos divergentes y la emergencia de un mosaico étnico en un territorio específico; la “*alquimia de la tierra*” sugiere la agregación de elementos divergentes a un territorio y su modificación sin recurrir a fronteras internas, pero bajo el control problemático de la racionalidad estatal moderna y secular.

Claudia Lozano