

Eva Gugenberger (Hrsg.): *Comunicación intercultural en América Latina: ¿Del conflicto al diálogo?* (Hispano-Americana – Geschichte, Sprache, Literatur, Bd. 32). Frankfurt am Main: Peter Lang/Europäischer Verlag der Wissenschaften 2003, 228 Seiten.

Der Sammelband vereint in bunter Reihe kritische und genaue Analysen.

Klaus Zimmermann beschreibt den Stand der Diskussion um interkulturellen Diskurs in Lateinamerika, wobei seine linguistische und philologische Schulung jegliches Abgleiten in Gemeinplätze ausschließt. Er klärt Begriffe wie “interkulturelle Philosophie” (deren gelegentliche Schwammigkeit beachtet er nicht, sondern übergeht einige Arbeiten mit Stillschweigen), “intercultural discourse” usw. differenziert manch Durcheinandergeworfenes wie “Sprachkontakt” und “Interkulturelle Kommunikation” und spart nicht mit Kritik an philologisch nicht abgesicherten Eigenes-Fremdes-Essays. Am Ende mündet dies in eine linguistische Kritik des Ideenwirrwarrs mancher Programme zweisprachiger Erziehung.

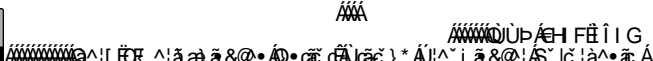
Deren Praxis analysiert Inge Sichra sehr kritisch am Beispiel Bolivien als “camisa de fuerza”. Damit meint sie, dass die Schulen nur sprachlich, nicht aber unter weiteren kulturellen Aspekten Konzessionen machen. Den indigenen Kindern zwingt das Curriculum eine nicht-indigene Kultur im Gewand indigener Sprachen auf, etwa westliche Formen der Schriftlichkeit und Abstraktion. Das wird sich nur ändern, wenn die politische Macht über das Erziehungswesen so geändert wird, dass die indigenen Gemeinschaften darauf Einfluss haben. Der Rezensent merkt an, dass dann neue Fragen auftauchen werden, vor allem die, was eine Kultur ist (ob bspw. Mündlichkeit und Nicht-Abstraktion Kennzeichen des Indigenen sind und immer bleiben sollen).

Antworten auf solche Fragen suchen indigene Lehrer in Brasilien, wie Nietta Lindenberg Monte berichtet. Sie entwickeln Curricula, die etwa die eigene Geschichte, Mythen und das traditionelle Umweltwissen einbeziehen. Diese Suche nach den eigenen Kriterien ist aber gleichzeitig ein politischer Faktor, indem sie über die rein schulischen Belange hinaus die eigenen Ethnien neu definieren hilft.

Wie schwer es die zweisprachige Erziehungsidee außerhalb der offiziellen Erklärungen noch hat, zeigt Marlene Haboud in einer kleinen empirischen Studie zum Rassismus und zur Missachtung indigener Kultur in Ecuador. Obwohl gerade in diesem Land die indigene Präsenz mit Macht in den politischen Raum eingedrungen ist, bleibt das Bewusstsein der Befragten dahinter zurück, leuchtet ihnen insbesondere der Sinn einer zweisprachigen Erziehung und überhaupt des Weiterlebens indigener Sprachen nicht ein.

Vor dem Hintergrund solcher Haltungen mag Hans Schelkshorns Wiederholung der bekannten Kritik am Fortschrittsoptimismus und an der Modernisierung von oben nicht überflüssig sein, und mag es immer noch und immer wieder befreiend wirken, dem die lateinamerikanischen Befreiungsphilosophien gegenüberzustellen. Der Rezensent muss dennoch gestehen, dass dies der einzige Aufsatz im Sammelband war,

INDIANA 21 (2004), 253-271



mit dem er nichts anfangen konnte – zu unklar bleibt ihm der Unterschied zwischen der als Höhepunkt vorgestellten Philosophie von Raúl Fournet-Betancourt und kritischen Diskursen Evangelischer Akademien der siebziger Jahre.

Weniger feierlich, genauer den kundig vorgestellten Einzelfällen verhaftet, beschreibt Georg Grünberg, ein Experte für indigene Entwicklungsprojekte, Fallbeispiele, in denen indigene Umweltkenntnis in Entwicklungsprojekte einfließt oder eben nicht einfließt. Hier wäre zu fragen, ob der konkrete Umgang indigener Bauern mit der Natur immer ganz genau durch die rhetorischen Höhenflüge ihrer Politiker erfasst wird (“somos como la tierra”), aber Grünberg bleibt dabei nicht stehen, sondern geht in Details der Landnutzung und des dahinterstehenden Weltbildes. Das betrachtet er nicht losgelöst von der politischen Realität der Landrechtsfrage.

Diese ist auch ein handfestes Element der Beziehungen zwischen den Guaraní-Minderheiten und der ländlichen Mehrheitsbevölkerung in Ostparaguay, die Beate Lehner in einem kurzen, aber sehr informativen Überblick beschreibt. In letztlich kolonialer Tradition werden die Guaraní diskriminiert. Lehner verschweigt aber nicht, dass sie hinsichtlich des Landbesitzes teilweise besser dastehen als ihre nicht-indigenen Nachbarn. Deren Hass auf die Guaraní erklärt sie dennoch mehr aus der kulturellen Geschichte: Die Mehrheitsbevölkerung ist selbst teils guaranitischer Herkunft und findet bei den Guaraní noch Vieles, was ihr selber ausgetrieben wurde. Das Leiden eines “pueblo aculturado” schlägt in Feindschaft gegen jene um, die den Leidensweg noch nicht so weit gehen mussten: “El campesinado paraguayo busca erradicar la imagen viviente de sus propias raíces.”

Im Kontext des Sammelbandes, der die politische Dimension deutlich zeigt, muss nicht jeder Einzelbeitrag politisch sein. Christiane Erten-Buch geht es um Missverständnisse aufgrund kultureller Unterschiede zwischen internationalen Firmen und kultureller Fremde, aus denen finanzielle Verluste entstehen können. Vielleicht hätte ein Gedanke an reale politische Hintergründe etwas kritischer gestimmt, wenn z.B. kommentarlos wiedergegeben wird, dass es eher “männliche” und eher “weibliche” Kulturen gibt, dass zu den eher “weiblichen” die nordeuropäischen gehören, zu den eher “männlichen” die südeuropäischen, und dass die “weiblichen” zu friedlichen Verhandlungen, die “männlichen” hingegen zu Kriegen neigen – wurden die britischen Kolonialkriege also von Sizilianern geführt, Irland von Portugiesen verwüstet? Wenigstens wird Deutschland als “männlich” eingestuft und ist von den USA nicht die Rede. Auch zwischen Ost- und Westdeutschland gibt es kulturelle Unterschiede, so entwickelten die Ostdeutschen eine “dialéctica rígida”. Die brasilianische Kultur ist im Unterschied zur angelsächsischen u.a. durch “pudor” gekennzeichnet, wohingegen Angelsachsen antworten, wenn man sie grüßt. In Deutschland und den USA ist die Zeitauffassung linear, in Lateinamerika hingegen tut man mehrere Dinge gleichzeitig und ist stärker kollektiv orientiert, usw. usf. - aber all diese Dummheiten stammen nicht von der Autorin des vorliegenden Aufsatzes, die das nur sachlich richtig in ei-

nem nützlichen Überblick wiedergibt und so (gewollt oder ungewollt) die Banalität einer interkulturellen Pseudowissenschaft demaskiert, die nordamerikanische Vorurteile gegenüber den unpunktlichen Latinos und den kriegerischen Deutschen mit klugen Bonmots kaschiert.

Elke Mader greift solche Vorurteile auf und beschreibt kritisch, wie sie im Tourismus in Ecuador genutzt werden. Sie kombiniert dabei einen eigenen Erlebnisbericht mit ihrer Analyse zu einer geschickt ziselierten Miniatur, die das aneinander Vorbeireden, das nur scheinbare aufeinander Eingehen von Touristen und Einheimischen eindrucksvoll zeigt.

Ein anderes Feld ist das der Literaturen. Erna Pfeiffer plädiert für eine Übersetzungsarbeit als Vermittlung zwischen Kulturen – nicht im vagen Sinn einer Völkerverständigung oder Anerkennung der Anderen, sondern konkret anhand von Übersetzungsproblemen. So wurde etwa García Lorcás populärer Ton in Deutschland zu surrealistisch verstanden, weil bei seiner Übersetzung in Spanien populäre Diminutive so wörtlich wiedergegeben wurden, dass sie im Deutschen keinen Sinn ergaben. Das könnte man schlicht als handwerklichen Übersetzungsfehler sehen, für Pfeiffer jedoch ist es Teil des interkulturellen Problems. Eine Übersetzung kann nicht automatisch, sondern nur aus Kenntnis der kulturellen Hintergründe erfolgen. Das überträgt sie auf die weibliche Sprachwelt, die männlichen Übersetzern nicht selten verschlossen bleibt.

Gewiss, an einigen Stellen des Sammelbandes, an denen vom Politisch-Ökonomischen zum Kulturalistischen geschwenkt wird, wäre eine kritische Klärung jener kulturalistischen Traditionen sinnvoll gewesen, die das Glück einer ursprünglichen, nicht akkulturierten Geschlossenheit dem Unbehagen der Vermischung gegenüberstellen oder Kultur überhaupt nur als monolithischen Block mit festen Werten sehen, und “interkulturell” folgerichtig als das Aufeinanderstoßen von essentiell Verschiedenem problematisieren. In der Einleitung rückt die Herausgeberin von solchen Konzepten ab – “muchas veces es difícil determinar las fronteras entre diferentes culturas”, doch ist dies nur die Einsicht, dass es sich in den Grenzzonen verwischt, noch nicht, dass es vielleicht überhaupt keine abgesonderten Territorien gibt.

Das mag ein Kernproblem der Interkulturalitätsforschung sein, die auf der Grundannahme einer gefährlichen Differenz aufbaut. Das Sonntagsredenpathos zu deren Überwindung ist auch diesem Sammelband nicht ganz fremd - “Primero se trata de la superación de la comprensión filosófica eurocentrista”, “generar un futuro que sea propio y a la vez abierto a los vecinos”. Aber solch erhabene Momente sind letztlich für das vorliegende Gesamtbuch nicht typisch. Vielmehr lesen wir hochinteressante Fallstudien und bekommen einen Überblick über eine spannende Diskussion mit zahlreichen Informationen und anregenden Fragen.

Mark Münzel

Theodor Koch-Grünberg: *Die Xingu-Expedition (1898-1900). Ein Forschungstagebuch.* Herausgegeben von Michael Kraus. Mit Beiträgen von Anita Hermannstädter und Mark Münzel. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2004, 507 S. + 68 photographische Reproduktionen auf Kunstdrucktafeln, 3 Kartenskizzen und mehrere Strichzeichnungen im Text. ISBN 3-412-08204-X.

Theodor Koch [1872-1924] (seit 1904 mit dem zusätzlichen Namensbestandteil "Grünberg", den er nach seiner Heimatstadt im Hessischen angenommen hat) ist vor allem wegen seiner großen und ethnographisch ergebnisreichen Expeditionen zu den nördlichen Amazonaszuflüssen bekannt, über die er in insgesamt 7 Bänden umfassend Bericht erstattet hat. Kaum ein heutiger Ethnologe nimmt da noch zur Kenntnis, dass ihn seine erste Forschungsreise in Begleitung des Herrmann Meyer 1898-1900 nach Zentral-Brasilien zu den Quellflüssen des Río Xingú (damalige deutsche Schreibung: Schingu) geführt hatte.

Die Ausblendung dieser ersten Koch-Grünbergschen Expedition hat, wie der Herausgeber Kraus mehrfach betont, seinen guten Grund in der ethnographischen Ergebnisarmut dieser Unternehmung. Dass nun dennoch Kochs Tagebuch von dieser Reise vorgelegt wird, hat seinen Hauptgrund darin, dass es vom Sohn abgeschrieben, von der Familie bewahrt und vor einigen Jahren mit dem übrigen wissenschaftlichen Nachlass dem Marburger Völkerkunde-Institut übergeben wurde. Ein zweiter entscheidender Grund mag der spätere Ruhm Koch-Grünbergs sein, der es verlockend erscheinen lässt, auch Unwesentliches von ihm neu ans Licht zu bringen; eine Haltung, die in andern Wissenschaften (Literatur, Philosophie) viel extremer, oft bis zur Unsinnigkeit betrieben wird und immer bereitwillig Geldgeber findet, während substantielle Ergebnisveröffentlichung von nicht-berühmten Wissenschaftlern es heute schwer haben, Verlage zu finden und Druckkostenzuschüsse zu erhalten. Im hier zu rezensierenden Fall hat die erfolgreiche Finanzierung dazu geführt, dass ein sehr solides, in Fadenheftung und festem Einband gebundenes und mit fast 70 Kunstdrucktafeln gut illustriertes Buch veröffentlicht werden konnte. Auch verspricht sein Herausgeber, die übrigen Expeditionstagebücher Koch-Grünbergs, also die von seinen späteren, eigenverantwortlich geführten und ergebnisträchtigeren Expeditionen, ebenfalls herauszugeben. Aufgrund dieser erfreulichen Aussicht konzentriere ich mich in meiner Rezension auf Hinweise, die bei gebührender Beachtung in den folgenden Editionen zu besserer wissenschaftlicher Nutzung durch den Leser führen könnten.

Zunächst aber kurz zur Expedition selbst: Herrmann Meyer (1871-1932), Miterbe des damals bedeutenden und finanziell ertragreichen Verlages des Bibliographischen Instituts in Leipzig wollte es seinem älteren Bruder, Hans Meyer (1858-1929), der als Afrikaforscher und Erstbesteiger des Kilimandscharo große Anerkennung fand, gleichtun. Dass ihm das nicht gelang, ist im Rückblick evident, denn die ethnographischen und geographischen Ergebnisse seiner beiden Xingú-Expeditionen sind, was alle Autoren der vorliegenden Edition bestätigen, unerheblich, sehen wir von

mehreren Tausend gesammelten Artefakten ab. Meyer bezahlte alle Expeditionskosten selbst und folglich auch Ausrüstung und Gehälter seiner Mitreisenden, wie es §3 des Vertrages, der im vorliegenden Band auf S. 21 abgedruckt ist, spezifiziert. Schon das, vermehrt aber sein geltungssüchtiger Charakter und seine Herrschsucht, machten es seinen Reisebegleitern nicht leicht, sich persönlich und fachlich zu entfalten. Das traf auch und ganz besonders den jungen Koch, den Meyer im Verlauf der Expedition zunehmend miss- ja sogar verachtete. Koch hat nach Ausweis vorliegender Edition, trotz aller Fähnisse, ständig sich wiederholender schwerer Malaria-Attacken, kentender Boote mit dem Verlust von Ausrüstung (darunter einem Tagebuchheft), großer Hungerstrecken wegen fehlenden jagdbaren Wildes und anderer zermürbender Ereignisse, die ganze Reise über ein ausführliches, gut formuliertes und im Blick für seine Umwelt aufgeschlossenes Tagebuch geführt. Als Reisetagebuch ist es ein Genuss zu lesen, durchaus vergleichbar mit anderen inzwischen berühmten Südamerika-Tagebüchern. Ich denke dabei vor allem an Karl von den Steinens *Durch Central-Brasilien* von 1886, Erland Nordenskiölds *Wälder - Streifzüge in Südamerika* von 1910, Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques* von 1955 und schließlich an Darcy Ribeiro's *Diários índios*, die der bedeutende brasilianische Forscher erst 1996, kurz vor seinem Tod, veröffentlicht hat.

Die Meyersche Expedition durchquerte von Cuiabá im Hochland von Mato Grosso ausgehend die unbesiedelten kargen Gegenden des "Sertão" und folgte dann den westlichen Quellflüssen des Xingú, vor allem dem Rio Ronuro durch alle Stromschnellen und um viele Wasserfälle herum bis zu ihrem Zusammenfluss ("Koblenz"), wo nach damaliger Auffassung der eigentlich Xingú-Strom beginnt. Folglich war sie ethnographisch wenig ertragreich, und das Tagebuch ist auch mehr ein Bericht über die persönliche Befindlichkeit und die im Großen und Ganzen eintönige Routine des Überlebens und Fortkommens im "Sertão" und an den Flüssen als die Schilderung der Begegnung mit Indianern. Es schließt außerdem die Ab- und Anreise mit dem Dampfer über den Atlantik ein und schildert dabei ebenfalls eindrücklich das nicht nur angenehme Schiffsleben.

So wie dieses ethnographisch dürftige und biographisch alltägliche Expeditionsprotokoll vom Herausgeber vorgelegt wird, ist es zwar gründlich und zuverlässig ediert, erschließt den Inhalt von Kochs Aufzeichnungen jedoch nur sehr mangelhaft. Immerhin erklärt ein Glossar spezielle Fremdwörter, die meist der brasilianischen Umgangssprache entnommen sind. Es fehlt aber ein Register, das den Inhalt erschließt. Nicht einmal die verstreuten wenigen Berichte über Indianer, z.B. die Bakairí (S. 147ff.), über die schon Karl von den Steinen berichtet hatte, kann man über ein Register finden, geschweige denn die sonstigen interessanten Rückverweise auf die beiden 15 bzw. 10 Jahre früher in derselben Gegend reisenden von den Steinenschen Expeditionen. Aber auch die von Kraus und den anderen Kommentatoren immer wieder betonte Gruppendynamik der Expedition lässt sich nicht einfach

erfassen, da auch Personen nicht durch ein Register erfasst sind. Was die Grundstruktur einer jeden Expedition betrifft, die Reiseroute nämlich, begnügt sich Kraus mit der unbearbeiteten Veröffentlichung von zwei Routenskizzen Kochs (S. 113 u. 114) und entwirft eine eigene Karte (S. 459), in der weder die Routen oder Stationen der Expedition noch die Indianerdörfer und sonstigen Siedlungen eingetragen sind. Wenn man den Text des Tagebuches als Quelle für nachfolgende forschungsgeschichtliche Untersuchungen hätte optimal erschließen wollen, hätte der Herausgeber außerdem durch textbezogene Kommentierung, Personen, Ereignisse, Gedanken etc. für den Leser rekontextualisieren müssen. Es bleibt unverständlich, dass Gutachter, die das Buch vor der Drucklegung zum Zweck der finanziellen Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft beurteilt haben, diese und andere Defizite nicht moniert und auf Nachbesserung beharrt haben.

Anstatt dessen wird die Edition durch zwei lesenswerte, mit dem Tagebuch nicht eng verknüpfte Beiträge ergänzt. Anita Hermannstädter schreibt über den Leiter der Expedition, Herrmann Meyer, seine Reisen und seinen Charakter und hat dafür gründlich archivalische Quellen in Leipzig und Berlin ausgewertet, so dass ihr Beitrag eine eigenständige biographische Charakterstudie des Expeditionsleiters darstellt. Einen Überblick über die ethnographische Erforschung des Xingú-Quellgebietes gibt Mark Münzel, der als Ethnograph auch selbst dort geforscht hat und als Institutsleiter für die Pflege des Koch-Grünberg-Nachlasses in Marburg verantwortlich ist. Erfreulicherweise schreibt er diesen Abriss bis in die Gegenwart fort. Seine Beitrag hebt sich wohltuend von ähnlichen forschungsgeschichtlichen Darstellungen ab, indem er die übertriebene Vereinnahmung dieser Region durch "deutsche Forscher" relativiert. Allerdings sind diese beiden Beiträge wie auch die Einleitung des Herausgebers Kraus unkoordiniert, was sich schon darin manifestiert, dass der Band drei verschiedene Literaturverzeichnisse enthält, wo ein umfassendes am Platz gewesen wäre.

Die Marburger Verwalter und Herausgeber des Koch-Grünberg-Nachlasses sind gut beraten, wenn sie in künftigen Editionen die vorzulegenden Materialien besser erschließen und direkter kommentieren und alle in den geplanten Bänden enthaltenen Materialien koordinieren würden, was durch Register u.ä. leicht zu bewerkstelligen wäre. Nur so wird es Lesern möglich sein, Theodor Koch-Grünberg als Menschen, als Ethnologen, und als vielseitigen Forscher zu evaluieren und sein Lebenswerk, das in vieler Hinsicht interessant ist und wegen der schwierigen Zeitumstände und seines frühen Todes auch tragischer Komponenten nicht entbehrt, zu rezipieren.

Berthold Riese

Gunther Krauskopf: *Tres viajeros europeos precientíficos en Bolivia del siglo XIX: Falb, Wiener y Ber*. Edición del Instituto de Arqueología Boliviana de la Universidad San Francisco de Asís. La Paz 2002. 145 pp., 96 figs., 3 mapas.

El libro de Krauskopf es el resultado de un estudio intenso de los comienzos de las ciencias antropología y arqueología americanas orientándose a Bolivia y especialmente a la percepción de Tiwanaku, aunque se trata de la reflexión sobre los así llamados viajeros precientíficos. Con sagacidad casi policíaca el autor sigue tras las huellas de la vida y las actividades de los tres viajeros mencionados en el título: el austriaco Rudolf Falb (1835-1903), el austriaco-“francés” Charles Wiener (1851-1918) y el francés Théodore Ber (1820-1900), más el ingeniero alemán Georg von Grumbkow, protagonista de la fotografía temprana en Bolivia.

Se demuestra que aquellos viajeros casi coetáneamente en los años setenta estuvieron en Bolivia, tratando de sacar riquezas arqueológicas de Tiwanaku y realizando excavaciones de saqueo. Mediante sus métodos inadecuados destruyeron vestigios del pasado prehispánico, como ya lo criticaron sus contemporáneos Alfons Stuebel y Max Uhle. Estos tres viajeros no desarrollaron buenos contactos entre sí; al contrario, se ignoraron o maldijeron uno al otro. Esto tuvo sus raíces u origen en sus contactos sociales en Europa, su apoyo por parte de científicos y políticos o como Ber – su situación como refugiado de Francia después de la derrota de la Comuna en 1871 donde había sido combatiente.

Falb, por sus ideas evolucionistas -primeramente como vulcanólogo- buscó después el origen del lenguaje del hombre en los idiomas andinos. A pesar de que tuvo un interés especial en la lingüística, estando en Bolivia en 1878, tuvo ganas de llevar consigo, la quizás por él mismo primeramente llamada Puerta del Sol de Tiwanaku, en favor del Museo Británico de Londres. Sólo la guerra entre Chile y Bolivia hizo fracasar este intento en 1879.

Aún más interesante es lo que Krauskopf pudo verificar sobre las actividades realizadas y no realizadas de Charles Wiener. Krauskopf informa preferentemente sobre la estancia de Wiener en Bolivia, pero también en el Perú. Wiener presentó parte de su colección arqueológica en la Exposición mundial de 1878 en París, en la sala de las expediciones geográficas. Lo que Krauskopf encontró, es un ejemplo completo de fraudes que Wiener cometió deliberadamente para conseguir la aceptación y elogio por parte de su promotor, el arqueólogo y político francés William Waddington (1826-1894), así como también de los lectores de sus publicaciones: artículos y libros de viaje. El comportamiento de este viajero es un ejemplo clásico de lo que nosotros, los investigadores, deberíamos observar frente a documentos y descripciones de viaje de los siglos pasados. Si pensamos que con estos materiales publicados hace más de un siglo tenemos una fuente interesante y no afectada por los cambios socio-culturales del siglo XX, entonces podemos caer en diferentes trampas. Wiener no solamente robó los motivos de las fotos – preferentemente de Grumbkow quien por su parte había vendi-

do sus fotos, pues se encuentran copias del material fotográfico con notas de referencia en las colecciones de Reiss y Stuebel en Leipzig y en las colecciones del Musée de l'Homme en París. En aquel entonces fue una práctica muy difundida de aprovechar partes de textos de otros viajeros y sus fotos y grabados para la ilustración de las publicaciones propias. Pero Wiener no sólo robó las fotos de publicaciones de otros viajeros, sino que además falsificó los motivos, por ejemplo eliminando partes de las ilustraciones o separando personajes y les dió subtítulos totalmente diferentes, fingiendo que él mismo hubiera viajado por distintas regiones y hubiera hecho las fotos. Así sin escrúpulos convirtió por ejemplo indígenas aymaras en campas, fingió expediciones, como en el caso de la subida al Illimani, la visita de Copacabana y de la isla de Koatí en el lago Titicaca o de la región al este de Cuzco. Casi todas sus descripciones son falsificaciones, fantasía. Krauskopf puede revelarlo mediante cálculos del itinerario. Además compara para esto las listas de las fotos en las llamadas colecciones con las ilustraciones en las publicaciones de Wiener. Aquel viajero había inventado la descripción de regiones y de su población que nunca había visto, había inventado peligros especiales durante sus expediciones que nunca sobrepasó y esfuerzos que nunca logró. Se podría reír sobre esto, si no estuviésemos en peligro de aprovechar tales fuentes en nuestro trabajo para compararlas con la situación actual de los testimonios arqueológicos y con las costumbres y actividades económicas de los indígenas.

Es el mérito de Krauskopf, el haber indagado en estos problemas y advertirnos mediante este ejemplo extraordinariamente malo la importancia de ejercer siempre una crítica minuciosa antes de creer en la veracidad de fuentes antiguas.

Ursula Thiemer-Sachse

Magnus Mörner: *Historia de Ocumare de la Costa en Venezuela entre 1870 y 1960*. Stockholm: Institute of Latin American Studies 2004. 157 S.

Ocumare de la Costa ist ein Bezirk an der Karibikküste Venezuelas, in der Mitte zwischen den beiden Häfen Puerto Cabello und La Guaira gelegen. Die heutigen Bewohner gehören mehrheitlich zur afrovenezolanischen Bevölkerung, die vom Kaffee- und Kakaoanbau, der Fischerei und zunehmend vom Tourismus leben. Neben den Stränden lockt vor allem die afrovenezolanische Folklore die Fremden zu einem Besuch in Ocumare de la Costa, insbesondere zum San Juan-Fest (23./24. Juni) und Corpus Christi.

In dieser ländlichen und etwas abgelegenen Region Venezuelas hat der bekannte schwedische Historiker Magnus Mörner seit 1991 untersucht, wie sich die nationalen Ereignisse, die Venezuela im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts erschütterten, auf diese Region auswirkten. Aus der Kooperation des schwedischen Lateinamerika-

Instituts und der Academia Nacional de la Historia in Caracas entstand ein detailliertes Bild der Geschichte von Ocumare de la Costa, über das nun der dritte Band erschien. Hierin widmet sich Mörner der Zeit nach Abschaffung der Sklaverei 1854 bis zur Landreform 1960, wobei sein Schwerpunkt auf der Zeit des Diktators Juan Vicente Gómez liegt (1910-1935).

Unter Gómez durchlebte Ocumare de la Costa weitreichende wirtschaftliche Veränderungen, deren Folgen bis heute spürbar sind, wie Mörner zeigt. Dafür hat er in den lokalen und nationalen Archiven gearbeitet und zahlreiche Zeitzeugen in Ocumare de la Costa nach ihren Erinnerungen an Gómez und anderen Punkten befragt. Herausgekommen ist eine detaillierte ethnohistorische Studie über eine ländliche Region Venezuelas und die wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen, die diese Region in politisch unruhigen Zeiten durchlebte. Wenngleich er sich auf die wirtschaftlichen Veränderungen konzentriert, zeigt er dabei gleichzeitig auch die Wechselbeziehungen zwischen wirtschaftlichen Interessen und gesellschaftlichen Prozessen auf sowie die Auswirkungen für die Landbevölkerung. Im Mittelpunkt steht dabei die Plantagenwirtschaft, insbesondere der Besitz des Diktators Juan Vicente Gómez.

Das Buch ist chronologisch in drei Kapitel gegliedert, die sich mit den verschiedenen historischen Phasen (Zeit nach Abschaffung der Sklaverei, Zeit unter dem Diktator Gómez und die Zeit nach seinem Tod bis zur Landreform 1960) beschäftigen. Mörner konzentriert sich auf die Schilderung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen und verweist erst in seinem kurzen Epilog fast schon beiläufig auf theoretische Diskurse, z.B. in Bezug auf so genannte Entwicklungstheorien. Seine Stärke ist die genaue Betrachtung historischer Prozesse, wie auch in diesem Buch wieder deutlich wird. Leider geht er mit anderen Quellen nicht so sorgsam um. So bezieht sich Mörner zwar im Epilog explizit auf eine Studie von Norman Lang (S. 140) als Beispiel einer mehr theoretischen Analyse, diese fehlt allerdings in der Literaturliste.

Das erste Kapitel behandelt die Zeit von 1870 bis 1910. Ocumare de la Costa war zu dieser Zeit zum karibischen Meer ausgerichtet, innerhalb des Landes war die Region – nicht nur hinsichtlich der fehlenden Infrastruktur – isoliert. In Ocumare de la Costa konnte sich die Plantagenwirtschaft verbunden mit der Ausbeutung von Sklaven im Vergleich zu anderen Regionen Venezuelas am längsten und intensivsten halten. Erst die offizielle Abschaffung der Sklaverei beendete die starke soziale Kontrolle der Großgrundbesitzer über das Land und seine Bewohner, so dass nach Abschaffung der Sklaverei die Landwirtschaft zusammenbrach.

Die Landwirtschaft beruhte in Ocumare de la Costa zu dieser Zeit, d.h. im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts, noch immer auf Kakaoanbau, während benachbarte Regionen sich bereits auf Kaffee, das erste weltweite Exportprodukt Venezuelas, spezialisiert hatten. Während sich Venezuela in dieser Zeit basierend auf den Export

von Kaffee und Kakao in den Weltmarkt integrieren konnte, bleibt Ocumare de la Costa isoliert. Als Ursache verweist Mörner auf die Unterschiede zwischen Kakao- und Kaffeeanbau. Gerade hierbei werden die Verflechtungen zwischen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen deutlich. So wurde Kaffee in Venezuela – im Unterschied u.a. zu Brasilien – nicht auf großen Plantagen angebaut, sondern von Campesinos auf kleinen Besitztümern. Allerdings benötigt die Kaffeepflanze mehrere Jahre bis zu einer ertragreichen Ernte, so dass der Kaffeeanbau größere Investitionen verlangt. In Ocumare de la Costa bauten die Großgrundbesitzer an der Küste lange weiterhin Kakao an, während Kaffee zwar in den höheren Lagen im Inneren angebaut wurde, allerdings mit nur geringen wirtschaftlichen Erfolg.

Das änderte sich allerdings zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wie Mörner im 2. Kapitel aufzeigt. Unter dem Diktator Gómez, der zahlreiche Ländereien aufkaufte und in einen riesigen Besitz verwandelte, durchlebte Ocumare de la Costa einen starken wirtschaftlichen Aufschwung. Gómez initiierte die Einbindung der Region in die nationale Infrastruktur: Er veranlasste den Bau einer Straßenverbindung mit Caracas und führte die Strom- und Wasserversorgung in Ocumare de la Costa ein. Während seiner Amtszeit wanderten außerdem zahlreiche Fischer von Isla Margarita in die Region ein, welche u.a. die afrovenezolanische Folklore in Ocumare de la Costa importierte (S. 70). Noch heute wird Gómez in der Erinnerung als *simpatiquísimo abuelito* bedacht (S. 78), obgleich Mörner mitunter auch negative Stimmen hörte (S. 93).

Nach dem Tod Gómez' kam es zu einem erneuten wirtschaftlichen Einbruch (3. Kapitel), der sich auch in der massiven Abwanderung in die urbanen Zentren des Landes niederschlug, so dass 1940 für die Kakaoernte Arbeitskräfte fehlten (S. 117-118). Unter Gómez – und dann später wieder nach der Landreform 1960 – wanderte, wie Mörner schreibt, die Elite mit einer mehr oder weniger weißen Haut (S. 120) aus Ocumare de la Costa aus, so dass die Bevölkerung heute fast ausschließlich afrovenezolanisch ist.

Insgesamt betrachtet ist dieses Buch eine detaillierte Quelle zur Geschichte einer Region im Wandel politischer und wirtschaftlicher Veränderungen. Gerade die Wechselbeziehungen zwischen Wirtschaft und Gesellschaft werden in der Arbeit nachdrücklich aufgezeigt. Die individuelle Ebene kommt dabei etwas kurz, und leider auch die Analyse in einem größeren theoretischen Rahmen. Dennoch ist die Arbeit empfehlenswert als ethnohistorischer Einblick in eine Region.

Bettina Schmidt

Ethel del Pozo-Vergnes: *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Peruanos 2004, 283 pp.

Las poblaciones pastoriles de las diversas sociedades del mundo ocupan un lugar más bien periférico o residual. De igual modo así lo hacen en la literatura etnográfica especializada. El terreno de los estudios andinos no constituye la ansiada excepción a la regla. El último gran trabajo sobre la dinámica económico-social de una sociedad de pastores del altiplano del sur peruano es el libro de Nils Jacobsen, *Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano 1780-1930*, lamentablemente aún no accesible para el público de habla hispana. En este sentido, entonces, resulta un verdadero acontecimiento para aquellos interesados en las sociedades pastoriles andinas la aparición en español del libro de Ethel del Pozo-Vergnes.

Del Pozo-Vergnes retoma las conclusiones de los primeros cinco años de investigación de campo entre los pastores o *huacchilleros* de Ayaviri. Desde el punto de vista estrictamente temático este libro puede leerse como una continuación del trabajo de Jacobsen, mas no sin dejar de subrayar la significativa brecha temporal que los separa. Mientras que el punto de llegada del trabajo de Jacobsen es el comienzo del fin del apogeo de un mercado de lanas en el sur peruano articulado en torno de la producción y comercialización de la lana, el punto de partida del libro de del Pozo-Vergnes resulta ser el comienzo del fin de una forma de representación o conceptualización de las poblaciones indígena-rurales del sur peruano paralelo al proceso de Reforma Agraria inaugurado en el año 1969 bajo el gobierno del general Velasco Alvarado: “En treinta años el indio ha recorrido un camino de ‘desarrollo’ que lo convirtió de indio en campesino y finalmente en pobre” (p. 21).

Desde la década de 1920 las poblaciones indígena-rurales peruanas han sido sometidas a un proceso ininterrumpido de metamorfosis jurídico-institucional en virtud del cual los sucesivos gobiernos pretendieron regular su participación en la vida política del territorio nacional. Este estudio describe precisamente los diversos mecanismos experimentados por una población de pastores del sur peruano en su ingreso a la “mundialización” durante los poco más de treinta años que separan el antiguo sistema de hacienda pre-reforma agraria de la situación contemporánea, tras el período de autogestión en empresa asociativa. A la vez, los fundamentos conceptuales sobre los que descansa la mayor parte de la argumentación provienen de la etnohistoria, la antropología económica y la antropología del desarrollo –disciplina según la autora “aún por construir” (p. 26).

El término *huacchillero* (del quechua *waqcho*: “huérfano” y, por extensión, “pobre”) designa aquellos pastores propietarios de ganado que no tienen tierras y se ven obligados a trabajar en territorios que no les pertenecen para poder criar a sus propios animales. La formación de los *huacchilleros* está estrechamente relacionada con la

conformación del sistema de haciendas en el sur peruano; lo cual, a su vez, remite a las condiciones del funcionamiento de la sociedad virreinal e incluso precolombina.

La existencia de poblaciones dedicadas al cuidado de camélidos en el Perú precolombino ha sido documentada arqueológica e históricamente. Sus territorios de pastoreo, de cuya importancia los mismos incas no dejaron de percatarse, comienza a ser asediado desde al menos fines del siglo XVI, mediante las políticas toledanas de “repartimientos” y “encomiendas”; y, posteriormente en el siglo XVII, por la política de propiedad territorial, entre cuyas instituciones más renombradas se cuentan las “capitulaciones” y “composiciones de tierras”. Este proceso de apropiación y mercantilización del territorio alcanza una dimensión inusitada durante los primeros años de la independencia; en particular, en relación con los proyectos liberales de Bolívar y San Martín. En estas condiciones se origina el sistema de hacienda en el sur peruano. Pero este proceso no involucró, sin embargo, la desaparición de los grupos de pastores: “Si antes, bajo el régimen inca, los indígenas de la meseta del Titicaca debían ofrecer su fuerza de trabajo, bajo el régimen colonial, además de este trabajo (‘mita’ en las minas), también debían pagar un tributo en productos. Este dualismo económico de la sociedad pastoril: vivir en dos tipos de economía, una tradicional basada en la autosubsistencia y los intercambio recíprocos y la otra, occidental, mercantil y exportadora, aún está vigente a principios del siglo XXI” (p. 50).

Tras identificar la continuidad histórica de este grupo la autora analiza la situación de los *huacchilleros* en el sistema de haciendas antes de la reforma agraria. Las ocho haciendas estudiadas iban a ser adjudicadas a la futura empresa de propiedad social; institución en la cual se organizaría la población pastoril de Ayaviri luego de la Reforma Agraria. Es posible establecer una relación directa entre el nivel de modernización alcanzado por las haciendas y el tipo de relación económica establecida entre el hacendado y los *huacchilleros*. Las principales características de la economía pastoril consisten, básicamente, en: (a) una economía de autosubsistencia en la que las relaciones de parentesco funcionan también como relaciones de producción (y en la que la unidad fundamental de producción es la familia); y (b) tanto el proceso como las técnicas involucradas en la producción resultan ser relativamente sencillas.

El gran experimento de la reforma agraria de 1969 no sólo redundó en la expropiación de enormes cantidades de tierra de las haciendas, sino también el traspaso de ellas al sector *huacchillero* para que, de manera autogestionaria, las trabajasen en su conjunto. El traspaso no fue directo y estuvo regulado por la propia lógica de intermediación estatal. El objetivo de la creación de estas empresas consistía básicamente en consolidar la modernización de los latifundios que el sector terrateniente había dejado prácticamente intactos. En el interior de la misma empresa, los conflictos no tardaron en estallar. En primer lugar, la “composición étnica” de sus trabajadores (dirigentes profesionales por un lado y los pastores, los trabajadores de base) constituyó una verdadera fuente de tensión. En segundo lugar, la dimensión ideológica del proyecto iba

en contra del más importante de los intereses de la sociedad pastoril: la posesión de su propio ganado. La lógica misma que impulsó el establecimiento de la empresa entró en conflicto con la de los mismos pastores, quienes en principio deberían haberse beneficiado de la autogestión; el resultado fue la reaparición, bajo un nuevo ropaje, de las antiguas formas de servilismo económico y social. La mentalidad de los jefes de estas unidades productivas tampoco estaba lejos de la de los antiguos hacendados: las dimensiones ideológicas que las separaban eran las mismas que, históricamente, separarían al “indio” del “campesino”: “En el marco de este proceso de modernización, el general Velasco decidió eliminar del discurso oficial la palabra ‘indio’ y reemplazarla por la de ‘campesino’ [...] el imaginario colectivo hace de la modernización un proceso en el cual los indios, los indígenas [...] no tienen cabida” (pp. 131-132).

El lugar en la sociedad del “campesino” durante la década de los 80 estuvo signado, en gran medida, por la devaluación del modelo de socialización del agro impulsado por la reforma agraria, así como por la violencia política contemporánea al movimiento Sendero Luminoso. Ambos factores, unidos a la dinámica conflictiva en el sector empresario-rural, llevaron a un proceso de reestructuración de las empresas asociativas, que en sí mismo denuncia su carácter casi ficticio: “Empresas asociativas creadas por el gobierno o empresas comunales creadas por la inteligencia procampesina, los modelos asociativos en el campo parecen así ser una creación conceptual, más que una necesidad o la conclusión de un proceso de reflexión o de experimentación de los propios campesinos. Según lo que hemos podido observar en Puno, la tendencia mayoritaria es la explotación –incluso la propiedad– de la tierra en forma individual y familiar” (p. 152).

No resulta sorprendente entonces que desde la década de los 90 las estrategias pastoriles implicasen una suerte de maximización del propio beneficio individual que se tradujo, para el caso particular de los *huacchilleros*, en un esfuerzo generalizado por lograr la parcelación del territorio comunal o empresa asociativa. En otros términos, el fenómeno de la decadencia de la empresa se corresponde con la dinámica propia de la misma lógica de la sociedad pastoril: la recuperación de su propio medio de reproducción como grupo social (el ganado *huaccho*) y la oportunidad del acceso a porciones de terreno para pasturas. El deseo de parcelación no se manifestó en bloque. Hubo disensos y propuestas alternativas. Sin embargo, unos y otras se explican en virtud de un mismo principio: “A juzgar por nuestras observaciones en el campo, lo que podemos afirmar es que son los intereses estrictamente económicos los que deciden las opciones. Para algunos el mejor medio de desarrollar la ganadería pasa por una forma individual de manejo y para otros por una forma más bien asociativa. Lo que se manifiesta con bastante claridad en los dos casos es la emergencia de una visión de ‘empresario moderno’, ya sea individual o asociativo” (p. 168).

Este mismo criterio, a su vez, es el que rige las inquietudes y deseos de aquellos que no sólo pretenden ingresar en la modernidad sobre nuevas bases, sino que también

se encuentran ya inmersos en ella. Los dos últimos capítulos del libro están dedicados a presentar la situación actual de la juventud y la influencia de la “mundialización” en el contexto pastoril andino. Los intereses y aspiraciones de los hijos de los *huacchilleros*, a principios del siglo XXI, están signadas en gran medida por el acceso a la educación formal, los años de violencia política vividos en las décadas pasadas, y la influencia de diversas religiones: católica, evangélica, pentecostal, etc. Todo esto crea una “nueva identidad” –no exenta de conflictos con las generaciones anteriores–, así como también una nueva organización en el campo, cuyas características sobresalientes serían: (a) una “independencia intelectual con relación a las directivas de un partido político” u otro tipo de instituciones no gubernamentales; y (b) una “visión más clara de su situación en la problemática económica nacional e internacional” (p. 182). El ingreso de los *huacchilleros* en el proceso de la mundialización genera a la vez una reconceptualización ideológica acerca del lugar que ocupan en la sociedad mayor: ya no se trata de “campesinos” ni de “indios”, sino más bien de “pobres”.

En este lugar periférico y residual de los pastores del Ayaviri durante los últimos treinta años concluye del Pozo-Vergnes su análisis. Allí es también donde encuentra la posibilidad de un futuro para este tipo de sociedad: “La sociedad pastoril andina está siempre no solamente en los límites del mercado sino también en las fronteras de la ciudadanía, pues su exclusión es tanto económica como también social y cultural, incluso étnica. Por lo tanto, ella se ve obligada a recomponer permanentemente una simbiosis que le permita continuar reproduciéndose. Aprovechar las tierras de la hacienda para aumentar sus propios rebaños, utilizar el discurso de la autogestión en las empresas asociativas para mejorar su ganado y asentar su prestigio, servirse de la comunidad para hacer avanzar sus intereses familiares, adaptar su demanda a la oferta de cooperación y desviarla de sus objetivos iniciales hacia sus propios intereses, instrumentalizar el discurso de los intelectuales para construirse una identidad o para alimentar argumentos que den de ellos una imagen positiva [...]. Son situaciones en las cuales los pastores y ‘los otros’ establecen una relación de dependencia mutua, cada grupo, cada actor necesitando del otro para reproducirse económica y/o institucionalmente” (pp. 233-234).

Resulta básicamente imposible no acordar con esta conclusión en sus lineamientos generales. Sin embargo, ella no informa tanto acerca de la sociedad pastoril como de la percepción que de ella tiene la sociedad mayor en la que está insertada. Es posible advertir en el libro un problema que lo atraviesa desde el principio hasta el fin manifestándose de diversas maneras a lo largo de la argumentación: el fenómeno que se pretende explicar –la lógica de la acomodación y la reestructuración institucional de un grupo de pastores del sur peruano a lo largo del tiempo frente a las exigencias impuestas por el Estado– solamente ha sido constatado, y lo que en verdad se explica son las percepciones de los diversos grupos y actores de la sociedad mayor involucrados en este proceso.

Un primer punto a subrayar consiste en la elección del marco de referencia temporal elegido por la autora. Gran parte de la fisonomía adoptada por los grupos rurales del sur peruano durante el proceso de reforma agraria resulta difícil de comprender si no se toma en cuenta el comienzo de la legislación republicana durante la década de 1920. De esta forma tanto los cambios institucionales como las continuidades en la organización social de los grupos de pastores y agricultores se apreciarían de otra forma; y permitirían, asimismo, tender un puente con las valiosas conclusiones alcanzadas por Jacobsen. La autora, evidentemente, es conciente de ello; pero no hace más que relegar esta problemática histórica a tres notas al pie de página (p. 72; pp. 72-73 y p. 134).

En segundo término, el papel desempeñado por los pastores en los distintos contextos político-institucionales es explicado desde un punto de vista ajeno. De los veinticinco testimonios citados en el texto sólo uno proviene de un pastor de una ex-hacienda, y otro de un presidente de comunidad; el resto se reparte entre administradores de haciendas y hacendados propiamente dichos, diversos empleados municipales, distritales y departamentales y, obviamente, jóvenes. En otras palabras: la transformación institucional, social y económica experimentada por los *huacchilleros* se analiza en virtud de lo que otros observan acerca de ellos.

Es cierto, sin embargo, que la sociedad pastoril se reproduce a lo largo del tiempo; y que esta misma reproducción está íntimamente relacionada con su maleabilidad frente a los distintos estreñimientos del mundo exterior. Ello, de igual forma, está estrechamente vinculado con una forma de organización parental, un tipo de movilidad en el espacio, una forma de concebir el territorio y un tipo de organización económica muy propias de las sociedades de pastores del sur peruano (y comparativamente también de otros sitios del mundo), a las que la autora no hace más que referir. Permítasenos ilustrar el punto mediante dos preguntas a partir de dos datos expuestos en el libro.

Primero, ¿la movilidad de los jóvenes a las ciudades y la eventual construcción de una casa propia es, necesariamente, un índice de conflicto intergeneracional de los jóvenes con sus mayores? ¿No podría leerse el mismo fenómeno, acaso, como una estrategia concertada entre diversos miembros de una misma familia extensa para acceder a diversos tipos de recursos (incluso culturales), a los que de otro modo sería imposible tener acceso? Esto estaría más bien relacionado con una lógica de movilidad espacial pastoril, y no tanto con una lógica de evaluación empresarial de maximización de posibilidades.

Segundo, la misma formación de la empresa involucró a las poblaciones originarias de las haciendas de cuatro distritos diferentes pertenecientes, a su vez, a dos provincias diferentes del departamento de Puno. Ahora bien, si se le da algo de crédito a la capacidad de decisión de los propios *huacchilleros* al momento de organizarse en empresa asociativa, comunidad campesina, etc., resulta difícil no hacerse la siguiente pregunta: ¿qué tienen en común, qué es lo que vincula, qué tipo de relaciones existen

entre los pastores de diversos distritos y provincias que propicia una asociación (más o menos coyuntural) en una empresa común? La respuesta no viene dada por una mera aceptación de las imposiciones estatales, sino que tal vez esté más relacionada con el tipo de funcionamiento de la sociedad pastoril en sí misma; es decir, aquello que en el libro aparece tibiamente sugerido.

En conclusión, al lado de una contribución importante al estudio de las poblaciones pastoriles del sur andino no podemos dejar de advertir dos cuestiones. Primero, el ingreso a la mundialización pareciera ser una prerrogativa más de la “antropología del desarrollo” que de las sociedades (en este caso pastoriles) acerca de las que se predica el fenómeno. Segundo, y consecuentemente, este tipo de antropología, tal como señala la propia autora, sin lugar a dudas “queda aún por construir”.

Pablo F. Sendón

Dagmar Schweitzer de Palacios/Bernhard Wörrle (Hrsg.): *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. Reihe Curupira, Band 15. Marburg (Lahn): Curupira / Förderverein “Völkerkunde in Marburg” e.V. 2003; 229 S.; als Illustrationen (s/w) 35 photographische Originalaufnahmen, 7 Reproduktionen von Zeitungsausschnitten, Publikationen, einer Visitenkarte und einem gemalten Bild, 1 Kartenskizze. ISBN 3-8185-0381-8.

Dieser Band mit Studien verschiedener Autoren zum traditionellen und modernen indigenen (und auch mestizo-kreolischen) *curanderismo* bzw. Schamanismus in Ecuador enthält in thematisch-regionaler Bündelung außerordentlich anregende Arbeiten zur aktuellen Medizin- wie Religionsethnologie und zur Forschung über dynamische interethnische bzw. transkulturelle Beziehungen im Andenhochland ebenso wie im amazonischen und im Küsten-Tiefland, greift aber über diese Bezüge hinaus auch nach weiten Regionen Kolumbiens und des nördlichen Peru aus. Entstanden im Umfeld verschiedener Forschungsprojekte zu den schon seit langem bekannten Austauschbeziehungen zwischen Heilern bzw. Schamanen in verschiedenen Regionen, vor allem zwischen der nördlichen und mittleren *Sierra* und den Tieflandgebieten Ecuadors (Amazonien und Küstenraum), und zur eklektischen Assimilation und Integration spiritueller Traditionen und Symbole aus verschiedenen Weltregionen, waren für das Zustandekommen dieses Bandes vor allem Feldforschungen der letzten Jahre maßgeblich, die vom Fachgebiet Völkerkunde an der Universität Marburg ausgingen und von den beiden Herausgebern des Bandes, Dagmar Schweitzer de Palacios und Bernhard Wörrle, realisiert wurden. Beide hatten sich bereits durch vorangehende Feldforschungen an jeweils anderen Orten zum Heilerwesen bzw. Schamanismus in Ecuador und darauf beruhende gewichtige Publikationen ausgewiesen. Für diesen Band konnten sie außerdem die Mitarbeit besonders kompetenter

Spezialisten aus Österreich, Katalonien und Deutschland gewinnen, darunter auch eines Arztes und Medizinethnologen sowie einer jüngeren Ethnologin, die Schamanismus und "spirituellen" Tourismus in Bezug bringt. Die Analysen und Argumentationen innerhalb der Beiträge des Buches fußen auf umfangreichen und sorgfältigen Beobachtungen und Dokumentationen sowie überwiegend auch auf größeren Serien von Intensiv-Interviews.

In ihrem einführenden Aufsatz spannen Schweitzer de Palacios und Wörrle einen Bogen von Beobachtungen früherer Ethnologen zur "professionalisierten" heutigen Schamanen-Szene, die sich in öffentlichen Veranstaltungen und in Medien präsentiert, deren Akteure aus indigenen wie mestizo-kreolischen Milieus kommen, und die sich aus den unterschiedlichsten Quellen nährt, um Klienten auch aus den nicht-indigenen urbanen wie ländlichen Segmenten der nationalen Gesellschaft anzusprechen, und nicht zuletzt auch interessierte Touristen. Die als "neoschamanistisch" bezeichneten Tendenzen entsprechen esoterischen Erwartungshaltungen und werden wohl auch deswegen integriert, um die wirtschaftliche Basis schamanistisch-heilerischer Praxis unter gegenwärtigen Bedingungen zu verbreitern, auch wenn das Rationale dieser Praxis darüber hinaus geht. Die schon lange Zeit zurückreichenden Lehr- und Heilungs-Beziehungen zwischen Hochland und Tieflandgebieten werden in mehreren der Beiträge diskutiert, allerdings nicht in einer neu aufgelegten kulturhistorischen Betrachtungsweise; vielmehr befassen sich diese "mit dem Transfer von Wissen und Bedeutung und untersuchen, was der Kontakt mit fremden Welten und die Übernahme neuer Rollen bei den Schamanen Ecuadors für Folgen hat" (Schweitzer/Wörrle, S. 18).

Wörrle gelangt in seinem (anschließenden) Beitrag zu einer differenzierten Analyse der Begründungen für Lehr- und Heilungsreisen von andinen Heilern aus dem Raum Otavalo-Illumán in den *Oriente* wie in die *Costa* und von amazonischen Quichua-Heilern aus dem Raum Tena-Archidona (Quijos) ins Andenhochland und an die *Costa*. Für die andinen Spezialisten, die neben einer eventuellen Heilung auch distante (in ihrer Heimatregion nicht überprüfbare) zusätzliche Legitimationen (an 'amazonischen' wie sonstigen fremden Paraphernalia deutlich) erwerben können, spielt der Erwerb zusätzlichen "Macht"-Wissens offenbar kaum eine Rolle. Die amazonischen Quichua-Schamanen hingegen "lernen" in der Tat; sie erwerben Wissen und Techniken, die sie gegen Bedrohungen einsetzen können, die möglicherweise aus andinen oder urbanen Welten herrühren können; die Persönlichkeit eines besonders erfolgreichen amazonischen Schamanen setzt sich offenbar aus der Vielzahl erworbener (dabei auch fremder) Fähigkeiten zusammen. Auch die Assimilation esoterischer und "neoschamanistischer" Symbole, Objekt-Versatzstücke etc. findet in einer differenzierten Perspektive statt: der amazonische Schamanismus stärkt sich immer wieder neu, indem er von außen Kommendes inkorporiert, während der andine gibt und nimmt und somit dem Prinzip der Reziprozität verpflichtet bleibt.

Ventura i Oller analysiert die Einbindung fremder (andiner, amazonischer, aber auch kolumbianischer und nordperuanischer) Einflüsse in Schamanismus und Heilerwesen der Tsáchila (Colorado); diese Tradition, deren phytotherapeutische Komponente besonders stark ist, hat nach dieser Autorin eine ausgeprägte Integrationskraft; sie verbreitert ihre Basis für Klienten bzw. Patienten aus allen Bereichen der ecuadorianischen Gesellschaft, auch aus der afro-ecuadorianischen Bevölkerung und tendenziell auch aus allen anderen indigenen Völkern, und bewahrt ihre eigene Identität.

Mader befasst sich mit spektakulären Facetten des 'modernen' Schamanismus der Shuar. Sie beschreibt anhand magisch-spirituell relevanter Objekte und ihres Gebrauchs in der Praxis eines Shuar-Schamanen in Sucúa die Integration von Elementen der "iglesia nativa" (Nordamerika, Mexiko), der "Sundance"-Bewegung (Lakota-Sioux) und buddhistischer Traditionsfragmente. Alle diese können als "Anbauten" an eine bestehende Kompetenz gelten, als neue und zusätzliche "Machtelemente", die gegen bisher noch nicht aufgetretene Formen von Schadenszauber und Krankheitsursachen dienen, in Analogie zur Einstellung nicht weniger amazonischer Quichua-Schamanen. Auch für die Shuar-Schamanen gilt somit: nur die Aktualisierung, die Erweiterung um Neues, bewahrt Kompetenz und Macht, eröffnet letzterer neue Räume.

Knipper stellt die Frage nach der "Kollegialität", aber auch der Differenz zwischen dem westlich-fachmedizinischen Arzt und dem amazonischen Quichua-Schamanen der Naporuna (der auch hier traditionell *yachac*, "der, der [großes] Wissen hat", heißt). Er zeigt Beispiele erfolgreicher Kooperation in wechselseitigem Respekt, doch er zeigt auch, dass das Tätigkeitsspektrum des Schamanen weit über Therapie und Heilung hinausreicht, ja oft gar nicht primär auf Heilung ausgerichtet ist, sondern eher auf Ursachenschau und nachträgliche Diagnose.

Baumann untersucht das Zusammenwirken von amazonischen Quichua-Schamanen im Raum Tena-Archidona und Touristen, die aus Motiven esoterischer (bzw. neoschamanistischer) und oft auch Visionsdrogen-Erfahrungssuche Erstere aufsuchen, überwiegend zum Zwecke von spirituellem Erleben (ggf. auch Heilung), zu einem Teil aber auch, um eine (selbstverständlich bezahlte) Schamanen-Ausbildung zu erhalten. Diese "Dienstleistungen" an Touristen laufen aber sozusagen nebenher, und beeinträchtigen die Bemühungen um die einheimischen Patienten nicht. Baumann plädiert dafür, dass auch die Erscheinungsformen des "Neoschamanismus" einen genuin ethnologischen Forschungsgegenstand darstellen.

Schweitzer de Palacios untersucht im Raum Cotacachi im nördlichen Andenhochland Ecuadors die Beziehungen zwischen 'modernen' indigenen schamanistischen Heilern einerseits und der Aktivität der politischen Indígena-Organisationen wie auch kommunaler Amtsträger andererseits. Folkloristische Präsentationen in politischer wie touristischer Instrumentalisierung stellen eine Dimension dar, lokale Gesundheitsprojekte eine andere. Hierin, in der Assimilation esoterischer Elemente unterschiedlich-

ter Herkunft, in der Einbeziehung christlicher Elemente, in der Bezugsetzung zu historischen Legenden, und, wie bereits früher, in den Reisen ins amazonische Tiefland, zeigen sich nach dieser Autorin Konstruktionen neuer Kontexte, die in ihrer Weise dazu helfen, dass ein Leben als Schamane (der Begriff "shamán" wird auch von diesen Spezialisten vermehrt gebraucht) attraktiv (und auch einträglich) bleibt, und dass sich doch zugleich die Funktion des *yachac* in den indigenen Gemeinschaften als eine vitale und gesuchte erhält.

Die rituellen und magischen Praktiken der in den Beiträgen des Bandes charakterisierten Spezialisten, die im ländlichen und indigenen Milieu immer noch überwiegend zugleich Bauern bzw. Pflanzler sind, rechtfertigen durchaus die Bezeichnung "Schamanen" im Sinne eines vergleichenden Nenners. Bei zitierten historischen Quellenbezügen, zumeist aus kolonialer Zeit, könnte man sich zuweilen eine sorgfältigere Kontextualisierung und ein intensiveres evaluierendes Eingehen auf diese Quellenaussagen wünschen, doch dies ist für das Thema des Bandes nur ein peripherer Punkt. Als positiv ist m.E. anzusehen, dass jeder Beitrag, ungeachtet aller inhaltlichen Bezüge zu den anderen, mit einem eigenen ausführlichen Literaturverzeichnis versehen ist.

Alles in allem: ein sehr wichtiges Buch. Es nimmt, vor dem Hintergrund der traditionellen Beziehungen der Heiler und magisch-religiösen Spezialisten zwischen den Ethnien, zwischen Andenraum und Tieflandregionen Ecuadors, die neueren und neuesten dynamischen Austauschprozesse im Schamanismus dieses Landes in den Blick. Es wäre ihm zu wünschen, dass sich eine spanische (und vielleicht auch eine englische) Ausgabe realisieren ließe. Auch für andere Regionen Lateinamerikas (z.B. Mexiko, Kolumbien, Bolivien, Peru) gilt m.E., dass man an den Fragestellungen und Ergebnissen dieses Bandes nicht vorbeigehen, sich von ihnen anregen lassen sollte.

Peter Masson