

**Rezensionen / Reseñas / Reviews**



**Everett, Daniel: *Das glücklichste Volk. Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas*. Aus dem amerik. Englisch übersetzt von Sebastian Vogel. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2010. 414 S.; ISBN 978-3-421-04307-8.**

Die Kritik des Autors an der Sprachtheorie des prominenten, auch politisch engagierten Linguisten Chomsky hat zu einer Kontroverse u.a. in *Current Anthropology* geführt. Doch konzentriert sich die hier folgende Rezension auf die Darstellung einer amazonensischen Kultur. Sie ruft zunächst drei Themen einzeln und noch nicht aus dem Buch auf, um dann zu zeigen, wie sie sich in diesem verbinden: Die Pirahã, das *Summer Institute of Linguistics* und die Linguistik von Noam Chomsky.

Im Unterschied zur bäuerlichen Mehrheit der Amazonasindianer leben die Pirahã (mittlere Madeira-Region) hauptsächlich von Fischfang, Sammelwirtschaft und Jagd. Damit müssen sie noch keine echten "Wildbeuter" sein, schon anfangs des 19. Jahrhunderts sollen sie große Pflanzungen besessen haben. Nur spielt Bodenbau zumindest heute in ihrem Gesamthaushalt eine kleinere Rolle als bei ihren Nachbarn. "Wildbeuter" inspirierten oft Primitivitätstheorien, im 19. Jahrhundert hoffte man bei ihnen Reste der Ursprache zu finden, Anfang des 20. Jahrhunderts fand Richard Nikolaus Wegner im südamerikanischen Dschungel eine Sprache ohne Grammatik. Unklar ist, inwieweit es sich bei den nicht-bäuerlichen Randgruppen des tropischen Südamerika um kulturelle Residuen oder um rezente Rezession handelt. Lévi-Strauss zog Verlust bäuerlicher Tradition wegen der verheerenden Folgen der europäischen Landnahme in Erwägung.

Unter Verheerungen hat auch die Madeira-Region gelitten. Die Mura, gefürchtete Fluss-Argonauten, besetzten im 18. und frühen 19. Jahrhundert entvölkerte Uferstreifen. Bei der Niederwerfung der *Cabanagem* (der großen Rebellion der Landbevölkerung des Amazonasgebietes 1834-1840), wurden sie zu Tausenden getötet oder zwangsumgesiedelt. Seither haben die meisten sich weitgehend in die halb-indigene Landbevölkerung integriert und deren damalige *Lingua Geral* oder das Portugiesische übernommen. Nur die Restgruppe der Pirahã spricht noch die eigene Sprache.

Bei diesen wirkten seit 1960 Missionare des *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Das SIL, keiner bestimmten Kirche zugehörig, wurzelt im breiten Spektrum des evangelikalen nordamerikanischen Protestantismus. Viele seiner Missionare sind *borne again*, d.h. haben in größter Lebensnot Jesus in der Bibel gefunden, eine spirituelle Wiedergeburt erlebt und sich von ihrem nun als falsch erkannten Leben abgewandt. Das SIL bildet Missionare zur Aufnahme indigener Sprachen aus, um das Neue Testament in diese zu übersetzen. Das wird als Zu-Gehör-bringen von Worten verstanden, die dann bei den Indigenen das Erlebnis der Begegnung mit Jesus und ein neues Leben anstoßen werden. Gerade auf besonders einfachen, urtümlichen

Menschen wie den Amazonasindianern ruht die Hoffnung, dass sie offen für dieses Erleben sind, das ihnen noch nicht durch intellektuelle Deformationen verstellt wurde.

Eine Grundlage der Schnell-(*Summer*-)Kurse des *Summer Institute of Linguistics* ist die Linguistik der von Noam Chomsky begründeten syntaxzentrierten Generativen Universalgrammatik. Sie bietet sich insofern an, als sie die prinzipielle Gleichheit des grammatischen Denkens und die Irrelevanz kultureller Unterschiede für grammatische Strukturen in allen menschlichen Sprachgruppen betont. Das kommt der Überzeugung des SIL entgegen, das Wort Gottes brauche fast nur Übersetzung, kaum kulturelle Anpassung, um in aller Welt verstanden zu werden. Chomsky liefert auch eine Darstellungsmethode fremder Grammatiken – idealerweise unabhängig von den Grammatiken indo-europäischer Sprachen.

Daniel Everett, der Autor des vorliegenden Buches, holte nach dem SIL-Schnellkurs später eine theoretisch anders ausgerichtete akademische Ausbildung an der für ihre hoch entwickelte Linguistik bekannten UNICAMP (*Universidade Estadual de Campinas*) in Brasilien nach. In einem Interview (2007) beschreibt er den Kulturschock, als er auf das skeptische akademische Milieu traf: Die Kritik brasilianischer Kollegen an seiner Vermengung von Wissenschaft und Glauben hat Letzteren offenbar zum Wanken gebracht. Den Rest besorgten die Pirahã.

Sie konfrontierten Everett mit der Frage nach seinen Quellen: Wo hatte er diesen Jesus getroffen, den sie doch nirgendwo antrafen? Everett ließ einen Pirahã eine Übersetzung aus dem Evangelium auf Tonkassette sprechen und spielte das dann anderen Pirahã in der Hoffnung vor, das werde sie überzeugen. Doch sie wandten ein, dass sie den Sprecher kannten und wussten, dass der das alles gar nicht erlebt hatte. Everetts Glaube stürzte ein. Der nicht mit nordamerikanisch-evangelikaler Religiosität vertraute Leser mag sich wundern: Dass Ungläubige Jesus nicht gesehen haben und an den Worten des Evangeliums zweifeln, beweist doch noch nicht Jesu Inexistenz. Aber gerade das aus der unmittelbaren Wirkung der Worte des Evangeliums folgende *borne again*-Erlebnis ist es ja, das Jesu Präsenz vermittelt. Wenn die Worte nicht wirken, liegt das entweder an verderblichen Einflüssen von außen (die Everett auch erwähnt: Kontakt mit katholischen Brasilianern) oder etwa daran, dass es Jesus nicht gibt? Die tiefere Erklärung der plötzlichen Bekehrung des Missionars zum Unglauben scheint mir aber in einem *borne again*-Erlebnis zu liegen, nur jetzt mit umgekehrten Vorzeichen: Eine starke Erschütterung aus der – von ihm ausführlich geschilderten – Not des Klimas, der Krankheiten, der feindlichen Umwelt und des Scheiterns seiner Mission ließ ihn plötzlich hören – doch nicht auf Jesus, sondern auf die Pirahã. Erst im Lichte dieser gleichsam umgekehrten Gotteserfahrung wird das vorliegende Buch verständlich. Es erstaunt bei einem, der immerhin eine erfolgreiche akademische Karriere absolviert hat, so lange, wie man es nicht als umgekehrtes *being borne again* liest, bei dem es nicht auf wissenschaftliche Logik ankommt, sondern auf Erfahrung und Erschütterung.

In der lebhaften Schilderung des eigenen Erlebens liegt denn auch der große Wert des Buches. Es ist ein spannender, auf seine Art überzeugender Bericht eines Feldforschers von immer tieferem Eintauchen in die fremde Welt am Amazonas, unter Leid und kleinen Triumphen, schließlich seinem Scheitern, das er überwand, indem er sich nicht nur von Gott, sondern auch von Chomsky abkehrte. Wie aber übersetzt der Autor seine persönliche Erfahrung in wissenschaftliche Thesen?

Seine Hauptthese ist (gegen die Universalgrammatik), dass Sprache nicht unabhängig von der Kultur verstanden werden kann. Bei den Pirahã erkennt er ein Grundprinzip, das er - wunderschönes Fach-Englisch – *Immediate Experience Principle* (IEP) nennt, "Prinzip des unmittelbaren Erlebens". Letztlich ist das immer noch das – nur jetzt den Pirahã zugeschriebene – Prinzip evangelikaler religiöser Erfahrung, die ja das unmittelbare Erleben privilegiert: Für die Pirahã gilt nur, was sie unmittelbar erfahren. Hörensagen gilt nicht, außer von glaubwürdigen, direkten Augenzeugen (was merkwürdig an die nordamerikanische Gerichtskultur mit ihrer Ablehnung des *hearsay* erinnert). Es war nun aber gerade dieses Prinzip, das sie daran hinderte, dem Evangelium zu glauben. Die Pirahã sind vollkommen diesseitig. Ihre Sprache ermangelt zahlreicher Züge, die auf ein Denken jenseits der unmittelbar erfassbaren Fakten schließen ließen. Abstraktes Denken spricht Everett den Pirahã nicht ab, er findet es aber kaum bei ihnen.

Everetts Pirahã besitzen keine Mythen, denn das wäre ja Hörensagen von nicht persönlich Bekannten, widerspräche also dem *Immediate Experience Principle* (IEP). Ein lustiger Höhepunkt des Buches ist die Schilderung, wie einer von Everetts Studenten ihm beweisen wollte, dass die Pirahã doch Mythen hätten: Der vermeintliche Beweis, eine Tonaufzeichnung, zeigte nur die mangelnde Feldforschungserfahrung des Studenten.

Student: "Wer hat die Welt gemacht?" – Pirahã-Mann: "Welt gemacht ..." ... Student: "Wie wurde die Welt gemacht?" – Pirahã-Mann: "Welt gemacht ..." ... Student: "Was war als Erstes da? Als Erstes!" – Längeres Schweigen. Pirahã-Stimme im Hintergrund, dann schnelle Wiederholung durch den Mann am Mikrofon: "Bananen!" (S. 360).

Nun hat aber der brasilianische Anthropologe Gonçalves Mythen der Pirahã dokumentiert. Everett (2005) wendet ein, Gonçalves habe auf Portugiesisch geforscht – mag sein, aber die wie ungenau auch immer aufgezeichneten Mythen gibt es doch. Die habe er auch gehört, erwidert Everett (2009), doch seien sie offenbar von brasilianischen Nachbarn übernommen. In der Tat gehören einige Erzählungen zum Kreis der nicht mehr rein indigenen Folklore des Amazonasgebietes, andere jedoch wirken genuin indigen mit Parallelen in anderen indigenen Mythologien. Zudem geht es nicht um die Frage des Ursprungs, sondern darum, ob die heutigen Pirahã an Mythen glauben, woher auch immer sie sie haben.

Everetts Pirahã sind so diesseitig, dass sie keinen Schamanismus kennen. Zwar hören und sehen auch sie Geister, doch ist das eine unmittelbare Erfahrung,

widerspricht also dem IEP nicht. Zwar sprechen einige in nächtlichen Séancen mit Geisterstimmen, die Beschreibung dieser – aus der Sicht des Rezensenten – schamanischen Inszenierung ist ein ethnographischer Höhepunkt, doch das ist für Everett kein Schamanismus, kann doch praktisch jeder so weit kommen, dass er die Geisterstimmen hört und wiedergibt. Offenbar meint Everett, Schamanismus wäre nur, wenn der Schamane ein herausragendes Amt abgehoben von der Gemeinschaft bekleidet. Tatsächlich jedoch ist in einer Reihe amazonensischer Gesellschaften die Schamanenfunktion vielen zugänglich, nicht selten praktisch allen älteren Männern und manchen Frauen, da unterscheiden sich die Pirahã also gar nicht so sehr.

Die Beschreibung der Wirtschaft der Pirahã leitet Everett mit berechtigtem Widerspruch gegen eine häufige Laienmeinung ein: Dass im indigenen Amazonasgebiet “immer nur kleine Gruppen von Jägern und Sammlern zu Hause” gewesen wären, da die Ökologie nicht mehr hergebe, und es sich in Südamerika, “von bemerkenswerten Ausnahmen wie den Inka abgesehen, [...] vorwiegend um Sammler und Jäger” handele (S. 55). Hiergegen verweist Everett auf Arbeiten, die nachweisen, dass im Amazonasgebiet sehr wohl größere Siedlungen möglich waren. Da kann man nur zustimmen, es ist Gemeinwissen der Amazonas-Ethnologie und -Archäologie. Nur erstaunt, dass Everett die von ihm zu Recht abgelehnte Wildbeuterthese gerade der Archäologin Betty Meggers und dem Linguisten Joseph Greenberg zuschreibt. Denn in Wirklichkeit hat Meggers schon 1971 auf die ökologischen Bedingungen hingewiesen, die im präkolumbischen Amazonasgebiet eine gut angepasste Landwirtschaft und in einem Teil des Raumes eine dichte Besiedlung mit größeren Siedlungen möglich machte. Auch hat sie die auf Landwirtschaft basierende Subsistenzwirtschaft von Amazonasindianern eingehend beschrieben. Auch Greenberg schreibt keineswegs, was Everett ihm unterstellt.

Die verkehrte Wiedergabe wohlbekannter Fachliteratur (es handelt sich um Klassiker) scheint auf den ersten Blick nichts mit Everetts umgekehrter Bekehrung zu tun zu haben, auf den zweiten aber doch. Der Linguist Greenberg ist nämlich der prominenteste unter denjenigen Spezialisten für südamerikanische Sprachen, die eine letztlich universale Grammatik annehmen. Für diese erörtert Greenberg zudem gerade am Beispiel auch des Pirahã ein Detail (bei den Pronominalkategorien), gegen das Everett in seinem Kampf gegen die Universalgrammatik Widerspruch einlegt. Obendrein ordnet Greenberg das Pirahã in eine größere Sprachfamilie (*Chibchean-Paezan*) ein, was nicht gut zu dem von Everett betonten Sondercharakter dieser Sprache passen würde. Greenbergs Großsprachfamilien sind umstritten und Everett hätte einiges aus der wissenschaftlichen Diskussion gegen ihn finden können, doch stattdessen macht er ihn lächerlich, indem er ihm eine indiskutable These (die Greenberg nie formuliert hat) anhängt.

Dabei zieht er auch die ebenso unschuldige Meggers mit hinein. Diese scheint zunächst wenig mit dem Ganzen zu tun zu haben. Ihre Schuld könnte aber darin

liegen, dass sie für ihre Rekonstruktion der Besiedlung des Amazonasgebietes linguistisches Material aus Greenberg-nahen Quellen verwendet hat.

Everetts Pirahã besitzen “eines der einfachsten Verwandtschaftssysteme der Welt” (S. 136). Nicht einmal zwischen Vater und Mutter unterscheidet diese Sprache, man müsse dem Wort für Eltern erst noch ein “weiblich” oder “männlich” anhängen. Das Inzesttabu sei nur rudimentär vorhanden, es komme vor, dass man seine Kusine heirate, ja sogar die Halbschwester. In der Tat sind auch Verwandtschaftsethnologen, die das gleiche System eingehender dargestellt haben, verblüfft: Es lässt sich zwar prinzipiell in den Rahmen der amazonasindianischen Systeme einordnen, ist aber deutlich weniger reich an differenzierenden Verwandtschaftstermini. Oliveira (1978) stellt es als eine Vereinfachung des amazonasindianischen Grundsystems dar, die sie sich mit dem Einfluss der nicht-indianischen Nachbarn erklärt. Das widerspricht der Erklärung nicht, die Gonçalves (1997) bietet: Er zeigt die Bedeutung der Vererbung von Landrechten, die patrilinear, aber unter Heranziehung persönlich ausgewählter Schwiegervarianten erfolgt, wodurch eine größere Flexibilität und letztlich Vagheit der Terminologie sinnvoll wird. Dazu beschreibt er aber auch eingehender das terminologische System, das zwar in der Tat nur (für das Amazonasgebiet lächerlich wenige) vier Basis-Verwandtschaftsbezeichnungen bietet, diese aber mit Zusätzen und Kombinationen fast ins Unendliche präzisieren lässt – nicht ganz unähnlich dem deutschen System, das “Vater” durch “Groß-” und “Ur-” erweitern kann, aber mit mehr Differenzierungsmöglichkeiten etwa nach der Altersrelation. Diesem Baukastenprinzip entspricht auch die Differenzierung von “Elternteil” durch den Zusatz “weiblich” oder “männlich”.

Auch das Inzesttabu lässt sich verwandtschaftsethnologisch anders sehen. Bei Vetter und Kusine erkennt Gonçalves eine Variante des im Amazonasgebiet weit verbreiteten Systems, das hinsichtlich des Inzests Kreuz- von anderen Kusinen unterscheidet. Und die “Halbschwester” erscheint in einem anderen Licht, wenn wir bei Gonçalves lesen, wie in instabilen *Patchwork*-Familien bestimmte Frauen, darunter angeheiratete Schwestern und adoptierte Töchter der Stiefmutter, im Rahmen eines flexiblen, aber auf festen Regeln beruhenden Systems ideale Partnerinnen für den nächsten Wechsel sein können.

Auf die linguistischen Aspekte des Buches kann hier nicht in den technischen Details eingegangen werden. Everett stellt die Pirahã-Grammatik so dar, dass sie als empirischer Gegenbeweis gegen Chomskys Theorie erscheint. Es geht insbesondere um die Rekursion, deren Fehlen die Universalgrammatik widerlege (in der sie in der Tat eine wichtige Rolle spielt – vereinfacht gesagt, handelt es sich in dem Fall um Nebensätze).

Everetts linguistische Kritiker (insbes. Nevins et al. 2007) haben jedoch leichtes Spiel: Sie brauchen nur seine eigenen, früheren Arbeiten heranzuziehen, anerkannte Präsentationen ausgezeichneter linguistischer Feldarbeit. Denen (seinem früheren

Selbst) widerspricht Everett nämlich heute *de facto* in großen Teilen. Oben habe ich eine Erklärung aus der quasi-religiösen radikalen Umkehr angeboten: Everett betrachtet nun seine auf der Universalgrammatik basierende früher Forschungsarbeit als Teil des alten, falschen Lebens, mit dem er bricht.

Das Pirahã bildet, wie die früher von Everett publizierten Sprachproben zeigen, sehr wohl Nebensätze, nur nicht in den Hauptsatz eingebettet (nicht genau so, aber ähnlich wie im Englischen der Satz “I see the house you described”). Everetts Pirahã ist arm an Pronomen. Dem Hinweis auf eine größere Anzahl entgegnet er, es handele sich teils um zusammengesetzte Konstruktionen, teils vermutlich um Entlehnungen aus einer anderen Sprache. Nach solcher Argumentation wäre im Deutschen die Rede von einer “Nase” undeutsch, ist dieses Wort doch vermutlich aus dem Lateinischen entlehnt. Ähnlich wie bei den mythischen Erzählungen verwechselt Everett die Herkunftsfrage mit der des sprachlichen Denkens. Mit Rekonstruktionen einer gleichsam reinen Sprache und Kultur rekonstruierte man im 19. Jahrhundert Ur-Denken.

Everetts Pirahã neigt nicht zu abstrakten Begriffen. So sagt man für “wissen”: “sehen”. Doch niemand wirft den alten Griechen, die es ganz ähnlich machten, Mangel an Abstraktionsfähigkeit vor, und auch wer “I see” im Sinne von “das habe ich verstanden” sagt, kann doch nicht selten abstrakt denken. Interessant ist aber, dass das Pirahã sich von einigen anderen indigenen Sprachen – in die der Rezensent Ein“blick” nehmen konnte – dadurch unterscheidet, dass Verstehen wie Sehen und nicht wie Hören beschrieben wird.

Zum Mangel an abstrakten Begriffen gehört auch, dass Everetts Pirahã keine echten Farbwörter besitzt: statt “rot” bspw. ein von “Blut” abgeleitetes Wort, für Everett ein Verharren im konkreten Zusammenhang des Blutes. Ganz ähnlich wurden freilich auch die deutschen Farbwörter “orange”, “erdfarben” gebildet, und unser “blau” kommt von einem Wort für “Glanz”, “rot” wohl von einem Wort für Metalle. Wieder verwechselt Everett die Etymologie, den Ursprung, mit der Denkweise der Sprechenden.

Nicht leugnen lässt sich, dass einige der Eigenarten von Everetts Pirahã in der Tat den Eindruck einer Sprache ohne allzu viele grammatische Komplikationen vermitteln. Das aber führt den Rezensenten zu einer anderen Überlegung: Everett bestreitet den Pirahã die Fähigkeit, echte Komparative zu bilden. Sie sagen nicht “besser”, sondern “mehr gut”; sogar, wenn sie Portugiesisch sprechen, schaffen sie den portugiesischen Komparativ nicht und sagen anstatt *melhor* fälschlich *mais bem* (Everett 1986). Nun ist das aber nicht falsches Portugiesisch, sondern amazonensisches Brasilianisch. Tatsächlich sind auch einige von Everetts Pirahã-Sprachproben durchsetzt mit Wörtern aus dem Brasilianischen oder der *Lingua Geral*. Die Durchsetzung der Mythologie mit Folk-Lore des nicht mehr indigenen Amazonasgebietes und dessen möglicher Einfluss auf das Verwandtschaftssystem wurden oben erwähnt. Sollte das Pirahã vielleicht eine Kontaktsprache sein, die auf indigener

Grundlage aus der Integration in die nicht-indigene Gesellschaft erwuchs? Das würde die Vereinfachung einiger grammatischer Konstruktionen erklären. So gelangen wir letztlich wieder zu der eingangs erwähnten Frage: Urtümlich oder rezent verändert unter dem Einfluss der Kolonialgeschichte?

Schade, dass dieses Buch so leicht zu kritisieren ist! Der Versuch, gegen den aktuell in der Linguistik dominierenden Universalismus wieder an Whorfs und Sapirs sprachkulturellen Relativismus anzuknüpfen, hätte mehr als einen para-religiösen Erweckungsbericht verdient. So wie das Wort "schriftlos", indem es nur einen Mangel nennt, den Blick auf den Reichtum mündlicher Kultur versperrt, versperren überhaupt Beschreibungen dessen, was eine Kultur oder Sprache nicht hat, oft den Blick darauf, was sie stattdessen hat. Ein Beispiel: Das Fehlen von Zahlwörtern und Arithmetik (Kennzeichen freilich nicht nur des Pirahã, sondern auch anderer amazonensischer Sprachen) könnte fragen lassen, welche anderen Formen von Mathematik es stattdessen in jenen Kulturen geben mag, z.B. eine Art Mengenlehre, anstatt gleich zu behaupten, da fehle es an Abstraktion.

So aber wird das Buch womöglich (wie schon in den USA) als Beweis durch die Medien geistern, dass es urtümliche Amazonasindianer gibt, die nicht abstrakt denken und deshalb glücklich sind. Immerhin tröstet uns der Autor mit seiner Erkenntnis: "[...] die meisten Universitätsprofessoren, die ich kenne, haben ein ebenso schmales Spektrum an Gesprächsthemen wie die Pirahã" (S. 379).

### Literaturverzeichnis

- Amoroso, Marta Rosa (1992): "Corsários no caminho fluvial: Os mura do rio Madeira". In: Carneiro da Cunha, Manuela (ed.): *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, S. 297-310.
- Everett, Daniel L. (1986): "Pirahã". In: Derbyshire, Desmond C./Pullum, Geoffrey K. (eds.): *Handbook of Amazonian Languages*, vol. 1. Berlin/New York: Mouton de Gruyter: 200-325.
- Everett, Daniel L. (2005): "Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã". In: *Current Anthropology*, 46.4: 621-646.
- Everett, Daniel L. (2007): "Recursion and Human Thought: Why the Pirahã don't have Numbers. A Talk With Daniel L. Everett". In: *Edge*, 213 (June 14), In: <<http://www.edge.org/documents/archive/edge213.html#everett>> (13.01.2011).
- Everett, Daniel L. (2009): "Piraha Culture and Grammar: A Response to some Criticisms". In: *Language*, 85.2: 405-442.
- Gonçalves, Marco Antônio (1997): "O valor da afinidade: parentesco e casamento entre os pirahã". In: *Revista de Antropologia*, 40.1: 55-107.
- Gonçalves, Marco Antônio (2001): *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica: etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Nevins, Andrew/Pesetsky, David/Rodrigues, Cilene ([2007] 2009): "Pirahã Exceptionality: a Reassessment". In: *Language*, 85.2: 355-404.
- Oliveira, Adélia Engrácia de (1978): *A terminologia de parentesco mura-pirahã*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia, 66. Belém [Pará].
- Pesetsky, David (2007): "Re: Recursion and Human Thought: Why the Pirahã don't have Numbers. A Talk with Daniel L. Everett". In: *Edge*, 215 (June 29). In: <[http:// www. edge.org/documents/archive/edge215.html](http://www.edge.org/documents/archive/edge215.html)> (13.01.2011).

**Mark Münzel**

**Halbmayer, Ernst: *Kosmos und Kommunikation. Weltkonzeptionen in der süd-amerikanischen Sprachfamilie der Kariben*. Wien: facultas, 2010, 2 Bde., 688 S. ISBN 978-3-7089-0561-7**

Mit der Frage "Does 'Carib'-ness exist?" hat Mary Riley 1992 (*Human Mosaic* 26, 2: 50) ein zentrales Problem der Kariben-Forschung treffsicher benannt: Was haben die 29 uns heute bekannten karibsprachigen Ethnien neben der Zugehörigkeit zur selben Sprachfamilie noch gemeinsam? Zwar gilt für das gesamte Tiefland Südamerikas, dass linguistische nicht immer mit kulturellen und sozialen Gemeinsamkeiten resp. Unterschieden einhergehen, aber die größte diesbezügliche Varianz weisen wohl die Kariben auf.

Zur Lösung des Problems hatte Ellen Basso schon 1972 eine Liste von acht Merkmalen vorgelegt, die die Kariben charakterisieren sollten. Diese acht "typischen Züge" der Kariben, auf die sich fast alle späteren vergleichenden Arbeiten beziehen, haben jedoch umständliche Bedingungen, viele Ausnahmen und vor allem die Einschränkung, dass keiner dieser Züge *nur* bei Kariben anzutreffen ist. Lediglich das Vorkommen dieser acht Merkmale *in Kombination* ist es, was die Kariben von ihren jeweiligen Nachbarn unterscheidet. Die relative Unhandlichkeit dieses Kriterienkatalogs rechtfertigt bereits die Neubearbeitung des Themas.

Ernst Halbmayer, vielfach ausgewiesener Kenner der Kariben, will nun durch einen systematischen Vergleich repräsentativer Einzelkulturen herausfinden, was "Karib-Sein" ausmacht, ob es etwa bei den Kariben eine Entsprechung gibt zu der von Viveiros de Castro so genannten "Tupi-Guarani-Matrix" oder dem von Santos Granero herausgearbeiteten "Arawakischen Ethos", – eine "Karib-Matrix" etwa. Seine Antwort auf Letzteres soll vorweggenommen werden: ein klares Nein.

Um den Vergleich zu ermöglichen, muss Halbmayer zuerst die Repräsentanten der vier Gruppen von Karibsprechern bestimmen. Für die Kariben Guianas wählt er die Yekuana, Pemón, Akuriyó und Waiwai, für die Xingú-Kariben die Ikpeng, Arara und Kalapalo, für die Kariben in NW-Amazonien die Karihona und für diejenigen des nördlichen Andentieflands die Yukpa.

Überregionale Studien über die Karib-Sprecher gibt es recht wenige – bei vielen guten Einzelstudien seit den 1950er Jahren. Ernst Halbmayers Werk basiert auf thematisch orientierten Kurzfassungen ethnologischer Monographien. Dabei ist es ein Vorteil seiner Präsentationsform, dass die einzelnen Abschnitte über die neun Ethnien separat lesbar gemacht worden sind. So ist – durch die Ausbreitung der Materialbasis des Vergleichs – quasi *en passant* ein ausführlich kommentierter *Reader* als nützliche Einführung in die Geisteswelt der Kariben entstanden.

Nach der Wahl der “Fälle” müssen Vergleichskriterien erstellt werden. Halbmayers ausführliche Überlegungen zur Methodik der vergleichenden Untersuchung sind klar und instruktiv. Der Versuchung, bei einem systematischen Vergleich verwandter Ethnien ein Raster von überall vorhandenen Phänomenen zugrunde zu legen und so eine formale Einheitlichkeit zu erzeugen, die dem ethnographischen Befund nicht entspricht, ist Halbmayer nicht erlegen. Er belässt den Fallbeispielen ihre Besonderheiten; er wird seinen Daten gerecht.

Wer mit der Ethnographie einiger Karib-Gruppen vertraut ist, wird zugestehen, dass die Beispiele, Halbmayers “Fälle”, nicht *völlig* inkompatibel oder gar unvergleichbar sind. Ernst Halbmayer spricht – trotz der wahrgenommenen Varianz – von “integrierter Variation” zentraler Themen, Bereiche und Probleme, etwa wie Peter Rivière mit seinem *variations-on-a-theme-approach*.

Das Ergebnis des direkten Vergleichs ist jedoch ernüchternd. Halbmayer selbst bezeichnet die vergeblichen Versuche, Prinzipien zu verallgemeinern, die auf alle untersuchten Fälle Anwendung finden könnten, bereits nach dem Vergleich lediglich der vier Ethnien von Guiana-Kariben als “enttäuschend”. Hat Mary Riley also Recht behalten, die meinte, “there are no generalizations which can be made for (or are exclusively applicable to) all Carib-speaking populations” (1992: 50)? Bedenkt man das vor etwa zwanzig Jahren Mögliche, möchte man ihr zustimmen; aber Halbmayer diskutiert auch die mittlerweile bekannte “Perspektivismus”-Theorie Viveiros de Castros und das Animismus-Konzept Descolas. Dadurch erkennt er die Crux vieler bisheriger Gedanken zur indianischen Kosmvision: ihre Verhaftung in einer Natur/Kultur-Dichotomie (auch wenn diese bei Viveiros radikal umgekehrt wird) oder die Idee der Umschließung eines Teils (Gesellschaft oder “System”) durch ein Ganzes (Kosmologie oder “Umwelt”), die Viveiros noch suggeriert. Halbmayer sieht im Widerstand gegen eine solche Totalisierung ein konstitutives Element der Kulturen der Karib-Sprecher und kreiert für deren Konzeption eines über den Menschen hinausgehenden Interaktionsraumes den Begriff “Sozioversum”.

Ein systematischer Vergleich der Weltkonzeptionen aller vier Kariben-Regionen lag bisher nicht vor. Halbmayers Buch füllt somit eine Lücke. Regional eingeschränkte Arbeiten oder solche, die auch Sprecher anderer Sprachfamilien einschließen, gibt es zwar, aber außer Ellen Bassos “Carib-speaking Indians ...” (1977) liegt keine komparative Studie vor, die alle bis dato bekannten Kariben zur Grundlage

hat. Peter Rivières “Individual and Society in Guiana” (1984) hat einen anderen – weniger umfassenden – Bezugsrahmen als Halbmayr: Rivières behandelt Sozialstruktur und Sozialorganisation, die *menschliche* Gesellschaft also; Halbmayr dagegen berücksichtigt auch Formen der Sozialität, die u.a. Geister, Pflanzen und Tiere einschließen und nennt sie treffend “transspezifische Kommunikation”.

Schließlich gelangt Halbmayr bei seiner Suche nach gemeinsamen sozio-kosmologischen Prinzipien oder sozialen Formen der Karib-Sprecher zu Einsichten, die wohl auch auf weitere Ethnien des Tieflands zutreffen. So spricht er bei dem von ihm festgestellten zentralen Konzept der Kariben vom “Multiversum”: der Welt als Koexistenz unterschiedlicher, aber potentiell ähnlicher Welten. Diese Vorstellung gilt es – meint der Rezensent – auf ihre (exklusive) “Carib-ness” zu überprüfen. Hiermit hat Halbmayr die Behauptung Rileys eventuell widerlegt.

Bei aller Begeisterung über die methodisch konsequente und theoretisch stringente Arbeit Halbmayrs führt der Beitrag des Verlags zu einer gewissen Dysphorie: Laut Impressum wurde das Werk lektoriert, was bei durchschnittlich zwei Schreib-, Satz- oder Scan-Fehlern pro Buchseite wohl nicht stimmen kann.

Von dieser kleinen Trübung abgesehen: Die disziplinierte und in Etappen immer wieder hinterfragte Herangehensweise, angefangen bei der klugen Auswahl der “Fälle” aus den vier Kariben-Regionen, über die sorgfältige Erstellung von Vergleichskriterien bis hin zur Herausarbeitung von bedeutsamen kulturellen Merkmalen, die Schöpfung prägnanter Termini zu deren Bezeichnung und die Diskussion vor dem Hintergrund aktueller Theorien machen das Werk Halbmayrs wertvoll und wichtig.

### Literaturverzeichnis

- Basso, Ellen (1977): *Carib-speaking Indians: Culture, Society and Language*. Tucson: University of Arizona Press.
- Riley, Mary (1992): “The Carib-speaking Peoples of Lowland South America: Does ‘Carib’-ness Exist?”. In: *Human Mosaic*, 26.2: 50-61.
- Rivières, Peter (1984): *Individual and Society in Guiana. A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Bruno Illius**

**Jansen, Maarten/Pérez Jiménez, Gabina Aurora (eds.): *Encounter with the Plumed Serpent. Drama and Power in the Heart of Mesoamerica*. Boulder: University Press of Colorado, 2007. XVIII & 395 Seiten. ISBN 978-0-87081-868-4.**

Die Autoren stellen die mixtekische Ethnohistorie von den mythischen Anfängen über den Niedergang Monte Albáns ab ca. 900 n.Chr. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts n.Chr. dar. Für die mythische und die anschließend frühe historische Zeit sind die Berichte in den *Codices Yuta Tnoho* (Kapitel 3) und *Tonindeye* (Kapitel 4) ihre Hauptquellen.<sup>1</sup> Zuvor geben sie in Kapitel 1 und 2 jedoch eine sachkundige Einführung in Kalender, Bilderschrift, orale Tradierung, Ritualistik und den Lebensraum der Mixteken, sodass zumindest dieser Teil des Buches auch für nicht-spezialisierte Leser von Interesse sein dürfte. In den abschließenden Kapiteln 8 und 9 sowie in der Einleitung versuchen sie die im Kernbereich des Buches historiographisch erschlossenen Berichte ideologisch – aus ihren eigenen Lebenserfahrungen und moralischer Weltsicht – zu vertiefen und in breitere Kontexte einzubetten, einschließlich etlicher Bezüge zur Gegenwart. Ihr inhaltliches Hauptanliegen ist jedoch spezifischer und klingt im Buchtitel und in verschiedenen Zwischenüberschriften an: Sie wollen die historische Person des totekischen Herrschers Quetzalcoatl (dt.: Quetzalfeder-schlange) durch dokumentarische Belege endgültig als solche etablieren und zwar im Wesentlichen durch Berichte, die in den vorspanischen mixtekischen Bilderhandschriften um die lokalen Herrschergestalten des “8 Hirsch Tigerklau” und seines Sohnes und Nachfolgers “4 Wind” enthalten sind<sup>2</sup> (Kap. 6 und 7).

Die Forschung hat sich in Bezug auf den totekischen Fürsten Quetzalcoatl bisher ausschließlich auf die chronologisch stark divergierenden und in den überlieferten Ereignisdarstellungen kaum als historisch zu wertenden zentralmexikanischen Quellen der Nacheroberungszeit gestützt<sup>3</sup> und diese versucht, durch archäologische Befunde und Funde zu stützen. Die Einbeziehung der Archäologie gibt zwar einen festen Rahmen für die Tolteken als Kultur, weist den Ort ihrer Hauptstadt im heutigen

1 Die Autoren führen für die bekannten Bilderhandschriften neue Namen ein. Ihr *Codex Yuta Tnoho* entspricht dem traditionell als *Codex Vindobonensis Mexicanus Primus* bekannten und ihr *Codex Tonindeye* entspricht dem bisher als *Codex Zouche-Nuttall* bekannten Dokument.

2 Außer den beiden bereits genannten Bilderhandschriften sind es die Codices von Ñuu Tnoo-Ndisi Ñuu (*Codex Bodley*), Iya-Nacuaa (colombino-Becker I) und Añute (bisher: *Codex Selden*).

3 In chronologischer Reihenfolge sind das vor allem die aztekischsprachigen *Leyenda de los Soles* (deutsche Edition von B. Riese 2007), die *Annalen von Quauhtitlan* (deutsche Edition von Walter Lehmann 1942; dort sind drei verschiedene totekische Bilderschriften verarbeitet und *en passant* werden auch tetzcukanische Quellen referiert) und das *Memorial Breve* des Domingo Chimalpahins (deutsche Edition von Walter Lehmann und Gerdt Kutscher 1958, ebenfalls mit mehreren verarbeiteten Quellen), sowie die in spanischer Sprache verfassten Werke des Diego Durán und des Juan de Torquemada. Sie alle wurden zwischen 1570 und 1600 in den uns überlieferten Fassungen niedergeschrieben und sind in modernen Ausgaben zugänglich.

Bundesstaat Hidalgo nach und steckt auch grob den Zeitraum ab, in dem sie in Mesoamerika dominant waren (900-1200 n.Chr.), ist jedoch für die Frage nach der historischen Persönlichkeit, die letztlich bei allen "Quetzalcoatl"-Studien im Vordergrund steht, nicht ergiebig. Dass bisherige Forscher die seit Langem bekannten und studierten mixtekischen Quellen nicht zu Rate gezogen haben, liegt daran, dass sie diese nicht zu interpretieren verstanden. Erst Maarten Jansen hat in seinen jahrzehntelangen Studien, aufbauend auf Vorarbeiten von Herbert J. Spinden, Alfonso Caso und anderen, inzwischen zu einem genauen Verständnis ihrer Aussagen gefunden und hat dabei die mittlerweile definitiv geklärte Korrelation mixtekischer Kalenderdaten mit dem europäischen Kalender, die ein Verdienst des Altmeisters der Mixtekisch-Studien Alfonso Caso war und von Emily Rabin fortgeführt wurde, integrieren können. Das verleiht der vorliegenden Buchveröffentlichung besonderes Gewicht.

Auch Jansen und Pérez Jiménez gehen von der seit Langem in der Forschung gehegten Auffassung aus, dass unter "Quetzalcoatl" und einigen anderen Bezeichnungen (dazu mehr weiter unten) mindestens zwei Gestalten zusammenfließen: eine mesoamerikanische Gottheit, die Charakteristika eines Kulturheros aufweist, und ein toltekischer Herrscher, der möglicherweise in Personalunion oberster Priester des Kultes um den Gott "Quetzalcoatl" war und sich die Herrschaft in Tollan mit dem Oberpriester der Gottheit "Tetzcatlipoca" teilte. Dieses Erklärungsmodell nutzt Jansen rigoroser als frühere Autoren, indem er versucht, für jede Quellenaussage präzise festzustellen, auf welche dieser beiden Gestalten sich die Aussagen beziehen.

Im Folgenden will ich mich auf Jansens Aussagen zum toltekischen Herrscher beschränken, sie problematisieren und stützende oder weiterführende Gedanken daran anschließen. Eine gründliche Evaluation hat selbstverständlich auch die Aussagen zur Gottheit "Quetzalcoatl" einzubeziehen, die, wie gesagt, vor allem in den zentralmexikanischen Quellen eng mit denen zum toltekischen Herrscher verwoben sind (siehe dazu vor allem die *Leyenda de los Soles*, Ed. Riese, 2007, §§ 1417-1448, 1555-1643 und das *Memorial Breve* des Domingo Chimalpahin, Einträge zu den christlichen Jahren 963-1051).

Im Rahmen der stetigen Ausweitung und Konsolidierung der Herrschaft des mixtekischen Fürsten "8 Hirsch Tigerklaue" und der gleichzeitigen Ausweitung der toltekischen Einflusszone von Tollan aus gesehen nach Süden, treffen beide politischen Gebilde erstmals aufeinander, als "8 Hirsch" seine Herrschaft im Jahre 1096 auf Ñuu Tnoo (das spätere Tilantongo) ausdehnen konnte und das Toltekenreich unter seinem Herrscher "4 Jaguar" das große Fürstentum Coixtlahuaca, das an die nördliche Mixteca grenzt, eroberte und dort eine neue Dynastie unter dem Fürsten "7 Wasser" einsetzte. Jansen schreibt hierzu: "Toltec armies had been approaching the Mixteca Alta. They had come as far as the Valley of Coixtlahuaca, where they enthroned a Lord 7 Water as founder of a new dynasty. The name of the Toltec ruler involved was Lord

4 Jaguar [...]”. In einer Anmerkung erläutert er dazu, dass der neue Herrscher von Coixtlahuaca in den *Annalen von Quauhtitlan* (§ 217), als *Atonal* (d.h. “sein Tagesname ist Wasser”) bezeichnet wird. Hierzu kann ich ergänzen, dass die *Annalen von Quauhtitlan* dieses Ereignis etwa *post* 1064 datieren, was mit der von Jansen aufgrund mixtekischer Überlieferungen erschlossenen Datierung zwar nicht genau übereinstimmt, aber auch nicht unverträglich ist.

Die beiden Fürsten “8 Hirsch” und “4 Jaguar” treffen sich im Jahre 1097 nicht an der Grenze ihrer beiden Machtbereiche, sondern anscheinend in der toltekischen Hauptstadt Tollan Cholollan (das heutige Cholula im Bundesstaat Puebla). Quetzalcoatl hatte seinen ursprünglichen Herrschaftssitz Tollan Xicotitlan im heutigen Bundesstaat Hidalgo bereits verlassen und sich in Tollan Cholollan in der Nähe der heutigen Stadt Puebla de los Angeles neu etabliert. Von dort aus war er bereits seit etwa 1087 militärisch expansiv aktiv. In Tollan Cholollan läßt sich “8 Hirsch” rituell mit den Insignien eines toltekischen Vasallen auszeichnen und kehrt dann in sein angestammtes Herrschaftsgebiet zurück, wo er diese Investitur mit gebührenden Ritualen anerkennen läßt.

Schon zwei Jahre später, also 1099, befiehlt “8 Hirsch” ein eigenes Heer zu einem gemeinsamen Feldzug mit dem Toltekenherrscher “4 Jaguar”. Dieser Zug führt die vereinigten Heere weiter nach Süden in Richtung Golf von Campeche. Auf dem Weg dorthin besuchen sie oder erobern sie die Orte Copilco, Topillan, Ayotlan und Mazatlan, die Jansen in der angegebenen Richtung lokalisieren zu können glaubt. Diese Liste ist nicht in den mixtekischen Berichten, sondern nur in den *Annalen von Quauhtitlan* (§ 221) überliefert, wo andererseits nicht von dem mixtekischen Heerführer die Rede ist und wo sie nahtlos die Reisestationen Quetzalcoatl von seiner Residenz aus fortsetzt. Das gemeinsame Heer erreicht noch im Jahre 1099 Xicalanco (in spätindianischer Zeit ein Freihandelszentrum unter zentralmexikanischer Verwaltung) und erobert anschließend die “Isla del Carmen”, was wiederum in den mixtekischen Berichten vermeldet wird. Ein gemeinsames mehrtätiges Ritual von “8 Hirsch” und “4 Jaguar” an einem unidentifizierten Ort – Jansen nimmt das nördliche Yukatan und dort die heute “El Castillo” genannte Pyramide und den benachbarten großen Ballspielplatz in Chichén Itzá an – ist vermutlich Höhe- und Wendepunkt dieser Expedition. Danach kehren beide Heerführer im Jahre 1100 per Schiff wieder nach Mexiko zurück und erreichen nach 38 Tagen den Ausgangspunkt ihres gemeinsamen Feldzuges. Danach kehrt jeder in sein eigenes Herrschaftsgebiet zurück. Maya-Quellen aus Yukatán berichten zwar gänzlich anders über diese Invasion, stimmen aber mit den Berichten aus Mexiko insofern überein, als die Eindringlinge mit Booten kamen.

Da die nicht-mixtekischen Überlieferungen, vor allem die der Maya in den Büchern des *Chilam Balam* und die frühen kolonialspanischen Historiographen, von zwei toltekischen Einfällen berichten, muss angenommen werden, dass Quetzalcoatl

zuvor schon einmal oder nachher noch einmal nach Yucatán gezogen ist, wobei “8 Hirsch” ihn nicht begleitete. “8 Hirsch” hat zwar nach dem Ende des gemeinsamen Heerzuges noch 15 Jahre geherrscht (er wurde erst im Jahr 1115 ermordet), hat sich aber anscheinend in dieser Zeit auf die Konsolidierung seiner Herrschaft in der Mixteca und auf das Schmieden von lokalen Heiratsallianzen konzentriert. Nach dem gewaltsamen Tod von “8 Hirsch” konnte “4 Jaguar” aber noch dessen Sohn und Nachfolger “4 Wind” im Jahre 1119 nach totekischem Ritus als Vasall installieren, bevor durch seinen eigenen Tod kurz darauf das Prestige der Tolteken einen Niedergang erlebte und solche Investituren vermutlich aufhörten. “4 Wind” selbst ist erst 1164 gestorben, als das Toltekenreich schon längst zerfallen war.

Jansens Rekonstruktion der historischen Ereignisse beruht ganz wesentlich auf der Identifizierung von Personen, die in den Quellen verschiedene Namen tragen. Zunächst muss er die in mixtekischen Berichten als “4 Jaguar” bezeichnete Person mit der in zentralmexikanischen Quellen als “Quetzalcoatl”, “Ce acatl” oder “Topiltzin Nacxit” bezeichnete Personen identifizieren: “Quetzalcoatl” ist als Amtstitel (Priester des Quetzalcoatl-Kultes) aufgrund späteren Brauchs in aztekischer Zeit plausibel. Es ist dann eine nicht von der Hand zu weisende Möglichkeit, den Inhaber dieses Amtes entweder mit seinem Titel, “Quetzalcoatl”, oder mit seinem Eigennamen zu bezeichnen. Als Eigennamen kommt der Geburtsname infrage, wobei eine Komplikation dadurch entsteht, dass in den Quellen zwei solcher Namen überliefert werden. “Ce acatl” (“Eins Rohr”) ist jedoch nach Jansens plausibler Vermutung eine Verwechslung mit dem Geburtsnamen des Kulturheroen Quetzalcoatl aus mythischer Zeit, sodass für den historischen Tolteken-Herrscher nur der Geburtsname “Nacxit” überliefert ist. Das diesem oft beigegebene “Topiltzin” ist lediglich eine höfliche Anredeform und bedeutet etwa “unser Fürst”. Der Name “Nacxit” gehört laut Jansen zu einem altertümlichen (toltekischen?) Kalendersystem und lautet übersetzt “4 Fuß”, was in verschiedenen Quellen (“Nawikšil” oder “Nawikš’i” wären die kanonischen Formen in moderner Orthographie) auftaucht. Daran schließt Jansen die Hypothese an, dass der mixtekische Tagessname “4 Jaguar” dem toltekischen “4 Fuß” entspricht – eine Hypothese, die bisher keine direkten Argumente für sich hat. Daher verstärkt Jansen diese ungesicherte Hypothese mit der Beobachtung, dass der toltekische Fürst “4 Jaguar” in Darstellungen mixtekischer Handschriften mit einer Warze auf der Nase abgebildet wird und dass der kolonialzeitliche Historiker Diego Durán schreibt, dass der Toltekenherrscher Quetzalcoatl eine solche Warze gehabt habe. Durán beschreibt Quetzalcoatls Nase in seinem *Libro de los ritos y ceremonias* in Kapitel 1, § 3 “la nariz algo larga, con algunas ronchas en ella, o algo comida”. Dazu passt auch die von Jansen nicht hinzugezogene Aussage anderer Quellen zu Quetzalcoatl, dass er sich am Ende seiner Regierungszeit in Tollan Xicotitlan vor dem Volk verbarg (*Annalen von Quauhtitlan*, § 57a), weil er ein hässliches, ja entstelltes Gesicht gehabt habe.

Etwas über die seriöse Historiographie hinaussschießend möchte ich diagnostizieren, dass Quetzalcoatl womöglich an Hautkrebs oder Lepra erkrankt war.

Mit diesen Hypothesen und historischen Quelleninformationen scheint die Identität der Person, die unter den genannten verschiedenen Namen auftaucht und die historiographisch von uns meist als "Quetzalcoatl" bezeichnet wird, ziemlich gesichert zu sein und Jansens Gesamtrekonstruktion der Periode aus der zweiten Herrschaftszeit Quetzalcoatl's (der in Tollan Cholollan) scheint im Wesentlichen zuzutreffen, einschließlich der Datierung in die Zeit von etwa 1087 bis 1119. Allerdings hat Jansen nicht zu den oft erheblich abweichenden, meist früheren Datierungen des Toltekenreiches in zentralmexikanischen Quellen, z.B. im *Memorial Breve* von Chimalpahin, Stellung bezogen. Dortige Zeitangaben liegen oft im 9. Jahrhundert. Auch hat er die reichhaltigen historischen Quellen aus dem Maya-Gebiet nicht ausgewertet. Das bleibt also Aufgabe einer umfassenderen Quetzalcoatl-Monographie.

Mit Jansens in diesem gemeinsam mit Pérez Jiménez verfassten Buch vorgelegten Forschungsergebnissen ist in echter ethnohistorischer Arbeit – nämlich auf indianischen und nicht nur koloniaeuropäischen Quellen basierend – ein wichtiger Ankerpunkt für die spätindianische Geschichte Mexikos erschlossen. Wir wissen jetzt, wie die mesoamerikanischen Indianer selbst ihre ferne Geschichte im Umfeld des toltekischen Fürsten Quetzalcoatl und seiner zeitweiligen Vasallen "8 Hirsch" und "4 Wind" verstanden und überliefert haben.

**Berthold Riese**

**Morgan, Alexandra: *The Pottery Figurines of Pre-columbian Peru. Vol. 1: The Figurines of the North Coast.* Oxford: BAR International Series 1941, 2009. 433 pp.; ISBN 978 1 4073 0421 2**

El libro es el primero de tres volúmenes que abarcarán las figurinas del Perú prehispánico. En dos volúmenes posteriores, cuya publicación próxima se anuncia en el capítulo 1 (p. 15) se publicarán las figurinas de la Costa Central (Tomo II) y de la Costa Sur (Tomo III).

El libro es el primer fruto de más de una década dedicada por la autora al estudio de las figurinas de cerámica del Perú prehispánico como parte de su disertación doctoral (Morgan 1996). Es el primer trabajo sobre figurinas del Perú prehispánico después del trabajo de Lilien (1956), el cual también fue una tesis de doctorado. Los avances de la investigación en los 50 años que separan ambos estudios son enormes, al igual que la cantidad de material abarcado por Morgan. En más de 50 museos y 20 colecciones privadas la autora ha documentado casi 3200 figurinas, un corpus ocho veces más grande que las 400 figurinas tratadas por Lilien. En este primer tomo se

presentan los 843 objetos que corresponden a las culturas arqueológicas de la Costa Norte.

El presente volumen está dividido en 10 capítulos. En los primeros dos se presentan datos generales acerca de la investigación anterior, la metodología, el marco geográfico y las subdivisiones cronológicas aplicadas. Estos capítulos no se limitan al material de la Costa Norte sino sirven como introducción a los tres tomos planeados. Aunque de manera muy resumida, los dos capítulos contienen toda la información necesaria para permitir al lector seguir los pasos y razonamientos de la autora, que la llevaron a estructurar el material de la manera en la cual es presentado en los capítulos siguientes.

En los capítulos 3 a 9 se describe y discute el corpus de las figurinas en orden cronológico desde el Formativo Inferior (período inicial) hasta el Horizonte Tardío (Chimú-Inca). Cada uno de estos capítulos comienza con una breve introducción al contexto cultural general de las figurinas en cuestión y sigue con una descripción meticulosa de las características iconográficas y de manufactura de las figurinas, que permitieron o dificultaron a la autora el establecimiento de los grupos y subgrupos. El material está ilustrado según (sub)grupos y sigue el orden de las descripciones en 67 láminas al final del volumen. Además los datos básicos para cada una de las piezas (procedencia, medidas, manufactura, etc.) son resumidos en forma de listados en las tablas 1 al 43. En la discusión que sigue a las descripciones se discute el posible significado de los personajes representados, los contextos arqueológicos de los cuales provienen (datos que por lo general son disponibles solamente para algunas piezas de cada grupo), su distribución geográfica y su posición cronológica. Los datos disponibles son finalmente resumidos y evaluados en un párrafo de sinopsis para cada uno de los períodos arqueológicos diferenciados.

El último capítulo contiene a manera de “conclusiones” resúmenes acerca de dos tópicos bien diferentes. El primero es la posible función de las figurinas. Los pocos datos disponibles, que en los capítulos anteriores aparecen intercalados al describir las figurinas provenientes de excavaciones científicas (mayormente tumbas), son resumidos aquí y sirven, junto con los datos etnohistóricos (reunidos en el apéndice 4), como base de la interpretación. Entre los posibles usos de las figurinas se discuten su empleo en prácticas de curación, rituales mágicos, entierros y su posible función como *huacas*. Su uso como ofrenda funeraria por el momento constituye la única evidencia arqueológica disponible. Sin embargo, su deposición en las tumbas no aclara la función que cumplían en este contexto y por eso la autora concluye, que la función de las figurinas de la Costa Norte “queda en el ámbito de pura especulación” (p. 233).

El segundo tópico tratado en el último capítulo es un resumen de los procesos culturales en la costa del Perú reflejados en las figurinas. Aquí se pone énfasis en las influencias culturales de otras áreas detectables en las figurinas, en cambios

fuertes (como la apariencia de las figurinas hechas en moldes durante las fases II y III de la cultura Moche) y en “tradiciones” (como el retorno a las “raíces Moche” en la cultura Chimú). Aunque breve, esta sección contiene también muchos datos acerca del desarrollo de las figurinas en la Costa Central y Costa sur, anticipando de esta manera algunos datos del análisis del material a publicar en los siguientes tomos.

El trabajo se destaca por su rigor científico, un profundo conocimiento del material estudiado y una excelente presentación del mismo. Sin embargo, para facilitar al lector la búsqueda de las figurinas en las tablas y láminas hubiera sido deseable reenumerar a las figurinas de manera consecutiva en vez de mantener los números de la documentación original de campo. Igualmente hubiera sido de gran utilidad proveer las láminas con escalas gráficas.

Indudablemente el trabajo de Morgan se volverá una obra de referencia para todos aquellos interesados en el tema de las figurinas del Perú prehispánico y una fuente muy rica para estudios comparativos e iconográficos. Nos queda esperar, que los siguientes tomos de este trabajo, sean publicados en un futuro muy próximo.

#### **Literaturverzeichnis**

Morgan, Alexandra (1996): *The Pre-Columbian Pottery Figurines of the Central Coast of Peru*. Ph.D. thesis. London: Institute of Archaeology, University College.

Lilien, Rose M. (1956): *A Study of Central Andean Ceramic Figurines*. Ph.D. thesis. Ann Arbor: UMI/Columbia University.

**Heiko Prümers**