

Frühsorge, Lars: *Archäologisches Kulturerbe, lokale Erinnerungskultur und jungendliches Geschichtsbewusstsein bei den Maya*. Schriften zur Kulturwissenschaft, 87. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2010. 261 S., s-w Abbildungen und Karten, CD-ROM-Beilage; ISBN 978-3-8300-5153-4.

Die "lebensweltliche Relevanz von Geschichte im Bewusstsein der Maya im guatemalteckischen Hochland" (S. 4) ist Thema der Dissertation von Lars Frühsorge, die nun dem Fachpublikum in der Kombination aus Buch und CD-ROM zur Verfügung steht. Neben der Erfassung gegenwärtiger Erinnerungskultur werden zudem Themen und Akteure im Geschichtsbewusstsein vergangener – auch vorkolonialer – Epochen rekonstruiert. Lässt sich indigenes Geschichtsbewusstsein der Vergangenheit – angesichts lückenhafter, tendenzieller Geschichtsschreibung in noch dazu schwer verständlichen Quellen – überhaupt analysieren? Der Autor stellt einleitend fest, dass es sich bei dieser methodisch schwierigen Aufgabe um das Experimentieren mit "verschiedenen Untersuchungsmethoden und Quellengruppen" handelt (S. 4). Das weckt Neugierde auf die Umsetzung.

Das insgesamt 29 Kapitel umfassende Buch gliedert sich in fünf thematische bzw. methodische Abschnitte: (1) die theoretischen Grundlagen; (2) eine diachrone Deutung des Geschichtsbewusstseins der Maya-Gesellschaften; (3) eine synchrone ethnographische Analyse zu Erinnerungskulturen in guatemalteckischen Dörfern; (4) eine Fragebogenaktion zum Geschichtsbewusstsein unter Schülern und Schülerinnen in den Dörfern sowie (5) ein Fazit.

Die kurze theoretische Einführung beschäftigt sich mit den wegweisenden Arbeiten zu Gedächtnis und Geschichtsbewusstsein, angefangen bei Maurice Halbwachs (kollektives Gedächtnis), über Jan Vansina (mündlich tradierte Geschichte), Jan Assmann (kommunikatives und kulturelles Gedächtnis) und Pierre Nora (Unterscheidung von Gedächtnis und Geschichte). Wesentlich sind für den Autor jedoch die Studien von Jörn Rüsen zu den Figuren der Sinnbildung: traditionale, exemplarische, kritische und genetische Figuren, deren Anwendbarkeit auf den indigenen Quellenkorpus Frühsorge in den folgenden Abschnitten diskutiert. Ebenso nutzt er die von Hans Jürgen Pandel entwickelten Kategorien zur Geschichtlichkeit: das Temporalbewusstsein mit seinen zeitlichen Begrifflichkeiten und Unterscheidungen, das Wirklichkeitsbewusstsein mit der Unterscheidung von Fiktion und Realität sowie das Historizitätsbewusstsein (zum Verständnis vom Wandel der Lebenswelten).

Der zweite Abschnitt behandelt ausführlich die "diachrone Entwicklung indigenen Geschichtsdenkens". Hier werden aus dem archäologischen, historischen und ethnographischen Quellenbestand der guatemalteckischen Maya Epochen des Geschichtsdenkens herausgearbeitet, der Autor bedient sich dabei der bekannten Zeitphasen Prälklassik, Klassik und Postklassik. Er führt den Leser in die Charakteristiken

der jeweiligen Epoche ein und diskutiert im Anschluss Erinnerungsmedien, deren Themen sowie deren Vermittlungsformen und interpretiert anhand der Daten erkennbare Sinnbildungsfiguren. Neben den Themen der Hieroglypheninschriften und dem Kalender bezieht er Architektur, Ikonographie, Ahnenkulte und Tänze in seine Betrachtungen mit ein. Auf dieser Grundlage diagnostiziert er für die Epoche der Klassik die Existenz einer "Vielzahl offizieller und privater Erinnerungen, [...], wobei die verschiedenen sozialen Gruppen durchaus eigene Formen der Erinnerung pflegten, die man im Gegensatz zum kulturellen Gedächtnis von Architektur, Inschriften und Ikonographie als ein kommunikatives Gedächtnis deuten könnte" (S. 43). Für die Postklassik, deren historisches Gedächtnis vielerorts die Herkunft der Elite "aus der Ferne" betont, deutet der Autor auf eine "stärkere Einbeziehung der Außenwelt [...] sowie [...] eine zunehmend exemplarische Sinnbildung, die allerdings bestrebt ist, an bestehende Deutungen anzuknüpfen, um so den Weg zu einer eigenen traditionellen Sinnbildung zu finden" (S. 57).

In den folgenden Kapiteln beschäftigt sich Frühsorge mit Erinnerungskulturen ab der Eroberung. Er gliedert seine Betrachtungen in die Phase der Kolonialzeit, das unabhängige Guatemala (1821-1954), die *Acción Católica* und die Phase des Bürgerkrieges (1954-1996) sowie die heutige Mayabewegung und ihren kulturellen Aktivismus (ab 1996). In der Argumentation folgt er auch hier dem Vorhergehenden: Der Leser wird zunächst in die historischen Ereignisse jeder Phase eingeführt. Um die Sichtweise der kolonialen Maya zu analysieren, nutzt Frühsorge *títulos* (von Gemeinden oder Familien erstellte Dokumente zur Geschichte und den Landbesitzverhältnissen in vorkolonialer Zeit) sowie in spanischen Quellen wiedergegebene mündliche Überlieferungen und Tänze. Die Schlussfolgerungen, dass die nicht realisierbare flächendeckende Kontrolle (in geografischer, christlich-religiöser und sozio-politischer Hinsicht) den Maya Handlungsspielräume verschaffte, vorspanische Traditionen beizubehalten oder wiederaufleben zu lassen (wenn auch unter spanisch-christlichem 'Deckmäntelchen') ist an sich nichts Neues. Hieraus ergibt sich aber für den Autor die Bestätigung seiner Beobachtung, dass im Vergleich mit der spanischen Historiographie im Geschichtsdanken der Maya "klare Unterschiede im Temporal-, Realitäts- und Historizitätsbewusstsein" bestanden (S. 104).

Für die Phase der Unabhängigkeit bis 1954 stützt sich der Autor auf ethnographische Beschreibungen zu Tracht, Sprache, *costumbres* (lokale Ahnen- und Heiligenverehrung), mündlichen Überlieferungen, das Kalenderwesen und die Nutzung der antiken Ruinenstätten für religiöse Riten. Er stellt fest, dass sich das christlich-europäische Werte- und Weltbild in der Erinnerungskultur der Maya durchgesetzt hatte, da koloniale Elemente als Bestandteil einer zivilisierten Welt betrachtet und die vorspanische Geschichte der Maya zur schemenhaften, exemplarisch bekannten "grauen Vorzeit" wurden. In der Behandlung der Jahre 1954 bis

1996 werden exemplarisch einzelne historische Ereignisse und deren Bedeutung für die Erinnerungskultur in den Blick genommen. So führte die von der *Acción Católica* ausgelöste Spaltung in Dorfgesellschaften zu einer weiteren Verdrängung und reduzierten Wahrnehmung der früheren Epochen. Die folgenden dramatischen Erfahrungen durch die *violencia* (die Jahre des Bürgerkrieges), geprägt von Verfolgung, Massakern, Flucht und Vertreibung sowie der Rückkehr der Flüchtlinge, führten zu einer "Vervielfältigung der historischen Sinnbildungen", weil sich unterschiedliche Bedürfnisse entwickelten, die zur Rekurrerung oder Neuerfindung bzw. Verwerfung traditionaler Erinnerungsfiguren führten.

Letzte Phase in der diachronen Betrachtung ist der Zeitraum ab 1996 bis zur Gegenwart mit dem Fokus "Maya-Bewegung und kultureller Aktivismus". Hierzu greift der Autor auf publiziertes Material und auf die Beobachtungen aus seiner ethnographischen Studie zurück. Auch hier stellt er eine Vervielfältigung historischer Sinnbildungsprozesse fest, wie z.B. der bewusste Widerstand gegen "Stereotypen im nationalistischen Geschichtsdenken der Ladinos" (S. 210) oder die exemplarische Bezugnahme auf die vorspanische Zeit. In dieser Vielfalt lasse sich als Eigenheit im historischen Bewusstsein der Maya-Aktivisten die Aufhebung der Trennung historischer Phasen erkennen, indem etwa "die Trennung zwischen vorspanischer und moderner Maya-Kultur relativiert erscheint" (S. 211).

Die diachrone Studie beeindruckt durch ihre Diskussionsbreite und historische Tiefe. Allerdings ergeben sich bei einer solch breit angelegten Thematik immer auch kritische Aspekte, denn in der Gesamtbetrachtung der einzelnen Epochen entsteht der Eindruck einer eher cursorischen Quellenauswahl, wenn etwa einzelne Fallbeispiele als *pars pro toto* Verwendung finden. Der Autor thematisiert zwar wiederholt die Unterschiedlichkeit der Quellensituationen für jeden einzelnen der gewählten Zeitabschnitte, jedoch werden die Konsequenzen hieraus für die Vergleichbarkeit der Einzelergebnisse kaum angesprochen, etwa wenn es darum geht, die Stichhaltigkeit der Epochenbilder und die Dynamiken in den Erinnerungsprozessen sichtbar zu machen. So stellt sich die Frage, ob die unterschiedlichen Quellenarten in ihrer Aussagekraft für die jeweilige Epoche gleich relevant sind. Und weiter, ob ungleiche Quellen eine Grundlage für die Feststellung von Wandel oder Kontinuität sein können. Für das 19. und 20. Jahrhundert gibt es beispielsweise deutlich mehr und gut verständliche Quellen als für vorausgehende Epochen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn dort mehr Formen der Sinnbildung zu erkennen sind. Ein häufiger Einwand hierzu ist, dass die Stimmen vieler Akteure aus präkolonialen und kolonialen Phasen nicht mehr erkennbar sind, weil deren Geschichte nur mündlich tradiert wurde und durch nachfolgende Ereignisse verloren ging – also ein vergleichbarer Sachstand gar nicht herstellbar ist. Der Autor hat sich zum Glück von diesem Einwand nicht von vornherein abschrecken lassen und so mit seinem Vorstoß Neuland betreten, um diese Aspekte sichtbarer zu machen.

Im dritten Abschnitt stellt der Autor seine ethnographischen Studien zur heutigen Erinnerungskultur in zehn Gemeinden aus verschiedenen Regionen und Maya-Sprechergruppen Guatemalas vor: Todos Santos Cuchumatán im Dep. Huehuetenango (Mam-Sprecher); San Mateo Ixtatán im gleichen Departamento; San José im Dep. Petén; Santiago Atitlán, Dep. Sololá, Nebaj, Dep. El Quiché (Ixil-Sprecher); Chisec, Dep. Alta Verapaz (Q'eqchi'-Sprecher); Rabinal, Dep. Baja Verapaz (Achi-Sprecher); Camótan, Dep. Chiquimula, Tecpán, Dep. Chimaltenango und El Quiché, Dep. El Quiché (K'iche-Sprecher). Bei der Dokumentation der heutigen Nutzung antiker Ruinenstätten, der Rituale der Ahnenverehrung, mündlicher Überlieferungen, der Wandbilder, der Anwendung des Maya-Kalenders und der Gemeindemuseen ging es dem Forscher um die Fragen, wie drei konkrete Epochen, "die vorspanische Zeit und ihre archäologischen Hinterlassenschaften, die spanische Eroberung und der guatemaltekeische Bürgerkrieg im 20. Jahrhundert" (S. 213) repräsentiert werden und welche Bedeutung ihnen im Rahmen des Geschichtsbewusstseins zugesprochen wird. Der Vergleich der Dörfer untereinander bietet interessante Einblicke zu lokalen Erinnerungsbräuchen und ihren Hintergründen, was in der Weiterführung auch Folgerungen zur Entstehung und den Dynamiken moderner Erinnerungskulturen ermöglicht. Bei einigen Aspekten hätte man sich eine stärkere Tiefenanalyse gewünscht, wenn es zum Beispiel um Familiengedächtnisse geht. Wie funktioniert ein Familiengedächtnis? Wer sind die Träger der Erinnerungen (Männer und/oder Frauen), und in welchem Kontext wird Erinnerung weitergegeben (innerhalb oder außerhalb von Zeremonien)? Was bewegt beispielsweise die Jugendlichen, sich mit der lokalen Geschichte zu beschäftigen? Besteht eine Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Medien? Zwar wird die behindernde Wirkung der traumatischen Gewalterfahrungen während des Bürgerkrieges thematisiert, aber weniger z.B. der Einfluss einer globalen Jugendkultur auf die Interessen der Jugendlichen.

Der vierte Abschnitt, "Das Geschichtsdenken von Jugendlichen", bei dem es sich um eine Fragebogenaktion unter 525 Schülerinnen und Schülern zwischen 11 und 17 Jahren aus denselben Gemeinden handelt, gibt Antworten auf einige dieser Fragen. Minutiös referiert der Autor die Antworten der Jugendlichen. Nachdem schon eingangs in diesem Abschnitt auf die Bildungssituation in Guatemala, in den Dörfern im Besonderen und speziell auf die Themen des Geschichtsunterrichtes eingegangen wurde, verwundern die überwiegend ungenauen Antworten in den Fragebögen dann nicht mehr. Man fragt sich sogleich, welche Antworten bei einer ähnlichen Umfrage zur lokalen und nationalen Geschichte von deutschen Jugendlichen gleichen Alters zu erwarten gewesen wären und – in der Weiterführung des Gedankens – ab wann sich bei Heranwachsenden (durchschnittlich betrachtet) das Interesse an historischen Sachverhalten überhaupt bildet. Auch wenn Frühsorge sich auf ähnliche Untersuchungen mit Jugendlichen aus dem deutschen Raum bezieht, bleibt dieser Aspekt unklar.

Im fünften Abschnitt führt der Autor die drei Forschungsperspektiven in einem Fazit zusammen. Er betont die unterschiedlichen Prägungen im indigenen Geschichtsdanken aufgrund der unterschiedlichen Akteure in ihren jeweiligen Legitimationsstrategien. Frühsorge räumt mit einigen in der populärwissenschaftlichen wie auch in der akademischen Diskussion lieb gewonnen Exotika auf, wie etwa mit der Existenz in sich "abgeschlossener, statischer Erinnerungsgemeinschaften" in den Maya-Dörfern und eines gesonderten "indigenen Geschichtsdankens" überhaupt. Dies, wie auch die allzu oft generalisierte Annahme eines zyklischen Geschichtsdankens der Maya, sollte zugunsten einer differenzierteren Betrachtung der Kontexte aufgegeben werden. Angesichts gebetsmühlenartiger Wiederholungen dieser Topoi in der (Fach-)Literatur ist man für diese klaren und längst überfälligen Worte dankbar.

Auch wenn die Interpretationen Frühsorges in den verschiedenen Aspekten seiner Arbeit diskutierbar sind, ist seine ansonsten pragmatische Herangehensweise zu begrüßen: Hier wird erstmals der Generalversuch unternommen, Repräsentationsformen, Inhalte und Dynamiken im kollektiven Gedächtnis der Maya in wechselnden Epochen zu erfassen statt der bisherigen lokal, zeitlich und sozial eingeschränkten Studien.

Es zeigt sich, dass eine Untersuchung dieser Art trotz unübersichtlicher Quellenlage mit einem pragmatischen Ansatz durchführbar ist und anregende und weiterführende Ergebnisse hervorbringen kann.

Antje Gunsenheimer

Liffman, Paul M.: *Huichol territory and the Mexican nation. Indigenous ritual, land conflict and sovereignty claims. First Peoples. New Directions in Indigenous Studies.* Tucson: The University of Arizona Press, 2011. 279 S., Karten, Photos; ISBN 978-0-8165-2930-8.

Die Huichol-Indianer West-Mexikos, heute von empathisch gesinnten Wissenschaftlern und auch in diesem Buch meist mit ihrer Eigenbezeichnung Wixarika benannt, galten in der traditionellen Ethnologie, vertreten durch Carl Lumholtz [1851-1922], Konrad Theodor Preuss [1869-1939], Robert Zingg [1900-1957] und Fernando Benítez [1912-2000] im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert als statisches, vom Staat Mexiko sich abkapselndes und sehr traditionell lebendes Volk. Sie erlebten in der ethnographischen und musealen Szene in Mexiko, den USA und in Deutschland vor der Jahrtausendwende dann einen ersten Schub der Globalisierung mit einem kaum zu überbietenden Aufschwung aufgrund der Vermarktung ihrer bunten Garnbilder und rituellen Gegenstände, die als sogenannte Airport-Art leicht transportabel und zudem mit spiritueller Bedeutung behaftet waren, was sie für Touristen, Sammler

und Ausstellungsmacher sehr attraktiv machte. Anschließend bzw. parallel dazu ergoss sich ein Strom junger Aussteiger, Romantiker und Drogeninteressierter in die Gegend, denn es war bekannt, dass diese Indianer den Peyote-Kaktus als stimulierende Droge verwendeten, der vielen bereits aus der Native American Church in den U.S.A. und aus Büchern des Carlos Castaneda bekannt war. Die Auswüchse dieser Mode sind glücklicherweise längst Vergangenheit, und auch die Wissenschaft ist längst zu den Themen zurückgekehrt, die die Huichol-Indianer und ihre Nachbarn, Cora, Tepehuano, Tepecano, Mexicaneros (bei Preuss "Mexicano") und Mestizen lebensnäher betreffen. Dabei haben sich der Zugang und das Interesse weg von der vermeintlich isolierten Traditionalität hin zur Auseinandersetzung mit dem Widerspruch zwischen indigener und nationaler Territorialität entwickelt.

Paul M. Liffman hat diesen thematischen Zugang zum Kern seines Buches gemacht und dabei umfassend und differenziert die Sicht verschiedener lokaler Gruppen und der mexikanischen Politik in ihren Verflechtungen und Auseinandersetzungen dargestellt. Er selbst ist während seiner intensiven Archiv- und Feldarbeit von 1989 bis 1996 – mit dem Schwerpunkt auf der Gemeinde San Andrés Cohamiata – mit allen Seiten in intensiven Kontakt getreten, ließ sich aber von keiner vereinnahmen, wenn man davon absieht, dass er sich etwas übertrieben darum bemüht, die Innensicht der Huichol mit ihren Begriffen für Institutionen vor allem auch terminologisch zu übernehmen. Diese Haltung macht es dem nicht-mexikanistischen und nicht mit der Huichol-Sprache und dem lokalen Spanischen vertrauten Leser vermutlich schwer, zu den allgemeingültigen, vergleichend-ethnologisch relevanten Problemlagen vorzudringen. Vermutlich aus Einsicht in diese Schwierigkeiten gibt Liffman am Ende des Buches (S. 231-238) ein Glossar, in dem alle wichtigen nicht-englischsprachigen Ausdrücke und Konzepte erläutert werden.

Zum Inhalt: Da die Kapitelüberschriften metaphorisch oder indirekt formuliert sind, liste ich sie nicht auf, sondern versuche, ihren Inhalt mit eigenen Worten knapp zu umreißen: Kapitel 1 bietet eine Mischung aus allgemeinen und theoretischen Ansätzen zur Territorialität und eingestreuten demographischen Daten und institutionellen Informationen zur Region Gran Nayar, die das Siedlungsgebiet der Huichol umfasst. Kapitel 2 gibt einen Abriss der kolonialzeitlichen und modernen Entwicklung der Region auf das Thema Territorialität fokussiert, in dem vor allem der staatlichen mexikanischen Politik eine tragende Rolle zukommt und Aufstände (vor allem der Lozada-Aufstand von 1855-1873 und die Cristero-Revolution zwischen 1920 und 1930) als Indikatoren der schwierigen Beziehungen zwischen Staat und ansässiger indianischer Bevölkerung dienen. Kapitel 3 und 4 führen dann ins Innere der Sozialstruktur, der politischen Institutionen und der Konzeptionen der Huichol von Raum und Zeit, die mit "Nanayari", "Kiekari", "Tukipa" u.a. angesprochen werden. Im 5. Kapitel breitet Liffman die Sichtweise der religiösen und zeremoniellen Führer der Huichol aus (auch hier wie fast im ganzen amerikanischen Schrifttum mit dem

ethnologisch irreführenden Terminus "shaman" angesprochen) und schildert ihre Strategien im Umgang mit der staatlichen Politik und Justiz, vor allem die weitläufigen rituellen Wanderungen, die weit über ihr eigenes staatlich anerkanntes Territorium führen, ungehindert zu ermöglichen. Kapitel 6 thematisiert die Initiative der Huichol, im Rahmen der mexikanischen Schulbildung eine eigene indigenistische Schule – die Tatutsi Maxakwaxi-Mittelschule im Dorf San Miguel Huaixtita – zu schaffen. Sie soll den Kern der Rückbesinnung auf die eigene Kultur bilden. Mit dem abschließenden 7. Kapitel "A discursive avalanche on the death of Philip True" und dem diesem zugeordneten Anhang 2 "Story proposal by Philip True" (S. 213-214) kann ich mich thematisch nicht anfreunden und kann ihm auch keine zentrale Rolle in der Territorialitätsthematik zuordnen, wiewohl auch hier die in den Kapiteln 5 und 6 dargelegten Strategien der Indianer im Umgang mit den Staatsorganen zum Tragen kommen und dieses Kapitel sozusagen als Fallbeispiel für die dort entwickelten Konzepte dienen kann. Es handelt sich bei diesem Thema um die öffentliche Wahrnehmung und Auseinandersetzung bezüglich des Mordes, den die verschwägerten jungen Huichol-Männer Miguel Hernández de la Cruz und Juan Chivarra de la Cruz an dem für eine texanische Zeitung arbeitenden Journalisten Philip True (1949-1998) begangen haben sollen. So wie Liffman den Fall abarbeitet, ist er ein Lehrstück für die Wankelmütigkeit der mexikanischen Justiz und der Öffentlichkeit in der Behandlung von Konflikten der nicht alltäglichen Art zwischen Personen und Gruppen, die in sehr unterschiedlichen Lebensverhältnissen verwurzelt sind. Gleichzeitig zeigt sie auch die Schwierigkeit der Huichol, ihre eigene Sichtweise mit den Begriffen der mexikanischen Öffentlichkeit, Justiz und Politik in Einklang zu bringen und der Gegenseite verständlich zu machen. Das herauszuarbeiten trägt zwar zur allgemeinen Einsicht dieses Buches dar, dass die Sichtweisen kultureller Gruppen letztlich Grundlage von politischen Entscheidungen und über diese wiederum direkte Rückwirkungen auf die lokale (indianische) Bevölkerung haben, aber es hätte sich anstelle dieses singulären Kriminalfalls eher angeboten, das andauernde und breiter wirkende Problem des nun schon jahrzehntelangen Drogenanbaus und -handels in der Region darzustellen. Ich vermute, dass der Einschluss dieses Kapitels mehr dem potentiellen Absatz des Buches bei sensationshungrigen Lesern verpflichtet ist als dem wissenschaftlichen Grundanliegen Liffmans. Der Autor ist gewiss entschuldigt, wenn er als in Mexiko arbeitender Wissenschaftler ein für ihn und seine Gewährsleute so gefährliches Thema wie die Drogenkonflikte nicht öffentlich analysiert.

Trotz dieser Einschränkung, die ja nur eines von sieben Kapiteln betrifft, ist das Buch eine ausgezeichnete, weil differenzierte und aus eigenen Erhebungen stammende Darstellung der komplexen lokalen sozio-politischen und mentalen Situation im Gran Nayar und ein angemessener Zugang zum Thema indigene Territorialität. Sie hebt sich durch ihre differenzierte Sichtweise und breite Beleuchtung des Themen-

umfeldes positiv von vielen entwicklungsethnologischen Studien ab. Durch laufende Bezugnahme zum modernen theoretischen Diskurs der Ethnologie, die freilich etwas vage und allgemein ausfällt, ist das Buch auch für allgemein-ethnologisch und vergleichend ausgerichtete Leser interessant. Wie immer bei US-amerikanischen Universitätsverlagen liegt uns hier ein technisch solide hergestelltes, gut lektoriertes und mit allem wünschenswerten Beiwerk (Karten, Fotos, ausführlichem Literaturverzeichnis, Glossar und Register) ausgestattetes Buch vor.

Berthold Riese

Mota, Lúcio Tadeu (org.): *Redução jesuítica de Santo Inácio*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá (Eduem), 2010. 174 pp.; ISBN 978-85-7628-304-1).

As ciências históricas do Brasil se caracterizam por um grande interesse em questões da metodologia e da teoria. Devido ao acesso nem sempre fácil aos centros de tradição arquivística, frequentemente distantes, fontes impressas e textos clássicos da historiografia têm uma importância enorme, especialmente nas universidades do interior. Nos tempos mais recentes, porém, a exploração e a interpretação de documentos guardados nos arquivos têm sido acentuadas. O fato de que também fontes arqueológicas sejam utilizadas na pesquisa e na historiografia ainda não é natural e comum — e, exatamente por isso, privilegia-se a coletânea presente sobre a redução jesuítica de Santo Inácio, localizada no Rio Paranapanema no Estado brasileiro do Paraná, a qual contém não somente uma visão geral da história da colonização dessa região a partir dos tempos pré-colombianos até o século XX, mas também um inventário das peças arqueológicas ali encontradas.

O organizador do livro é Lúcio Tadeu Mota, professor na Universidade Estadual de Maringá (UEM), especialista em arqueologia histórica e museologia e excelente conhecedor da história regional e estadual do Paraná, assim como da história e cultura da população indígena dessa região. Sob a sua direção está o ‘Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações — Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História’, fundado em 1996 na UEM. Em parceria com a Prefeitura de Santo Inácio e apoiado por recursos financeiros da Secretaria de Ciência e Tecnologia do Estado do Paraná, este programa reiniciou a pesquisa sobre a redução jesuítica de Santo Inácio, podendo apresentar, por meio dessa publicação, os primeiros resultados ao público interessado.

Após terem apresentado os dados geográficos e ambientais de Santo Inácio — geologia, relevo, paisagem natural, clima, vegetação e biodiversidade (pp. 11-24), o próprio organizador dá, no segundo capítulo (pp. 25-77), uma visão geral sobre a história dessa região desde os tempos da primeira ocupação humana. Os primeiros vestígios humanos no vale do Rio Paranapanema datam de 8000 a.C. e podem ser

atribuídos às populações de caçadores e coletores pré-ceramistas, que conheciam o uso de ferramentas e armas feitas por pedras, conhecidas na arqueologia por Tradições Umbu e Humaitá. Os assentamentos daquele tempo foram reocupados a partir de 2000 a.C. por populações indígenas que praticavam agricultura, falavam Guarani e produziam, como mostram os objetos arqueológicos, uma grande variedade de cerâmicas. Notadamente a partir de cerca de 1700 a.C., as populações dos Guarani e dos Jê do Sul (especialmente os Kaingang e Xokleng) disseminaram-se, partindo do Rio Paranapanema e chegando até o Sul do Brasil.

Por volta de 1520, os primeiros europeus atravessaram o Paraná, a caminho para o Paraguai e o Peru, entre eles o conhecido Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1490?-1557?), antes dos espanhóis fundarem nessa região, então chamada Guairá, as primeiras vilas e cidades (Ciudad Real de Guairá em 1557, Villa Rica del Espíritu Santo em 1575). Um pouco mais tarde, três jesuítas (Manuel Ortega, Juan die Saloni e Thomas Fields) sondaram, em 1588, a possibilidade de estabelecer uma missão na região. Em seguida, o governador espanhol do Paraguai mandou, no dia 26 de novembro de 1609, o comandante das tropas espanholas em Ciudad Real de Guairá, que apoiasse os jesuítas Joseph Cataldino e Simão Masseta na fundação de reduções no Rio Paranapanema. Finalmente, foram os jesuítas de Assunção no Paraguai que estabeleceram as primeiras missões no vale do Paranapanema: as reduções ‘Nossa Senhora de Loreto’ e ‘Santo Inácio de Ipaumbuco’, localizadas em assentamentos anteriores dos Guarani e numa distância de viagem de um dia entre as duas. Entre os jesuítas atuantes lá encontra-se também o Padre Antônio Ruiz de Montoya (1585-1652), linguista talentoso e considerado o ‘apóstolo dos Guarani’ que influenciou, notadamente, a missionarização dos indígenas.

Os jesuítas nas reduções do Guairá atenderam por volta de 8.000 indígenas, inculcando-lhes a fé católica também por meio de música, coros e teatro. A partir dos anos de 1630 e 1632, as invasões dos bandeirantes, oriundos de São Paulo, resultaram no abandono das reduções. Os jesuítas que iam para o Rio Grande do Sul, Argentina ou Paraguai, fundaram novas missões às margens dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai. Uma parte dos indígenas foi sequestrada e levada para São Paulo, uma outra acompanhou os jesuítas para o sul e o restante se espalhou na região de Guairá, onde as tribos dos Kaingang e dos Guarani-Kayowá encontravam-se até o século XIX.

No Império do Brasil, em meados do século XIX, o governo provincial do Paraná fundou, com apoio de capuchinhos, uma colônia indígena no vale do Paranapanema: a ‘Colônia Indígena de Santo Inácio’, fundada em 1862. Conhecemos bem as circunstâncias desta aldeia, porque dois engenheiros alemães, chamados Franz e Joseph Keller, contratados pelo governo como agrimensores no norte do Paraná, visitaram essa colônia indígena e enviaram, em 1865, um relato ao governo provincial, contendo as primeiras informações sobre as ruínas da redução jesuítica de Santo Inácio.

Entre 1862 e 1878 viviam na colônia mais de 200 indígenas das parciaisidades Guarani-Kayowá e Guarani-Nhandéva, mais de 20 brancos e alguns negros escravos ou libertos. Enquanto uma parte dos indígenas deu os alimentos e as ferramentas disponibilizados a eles, a indígenas parentes na vizinhança, a direção da colônia seenriqueceu sem quaisquer escrúpulos no uso dos poucos recursos financeiros dados pelo Estado à colônia. Sob essas circunstâncias precárias, surgiram novamente doenças epidêmicas, causando uma alta mortalidade entre os indígenas. Em 1878, quando maiores investimentos foram necessários, a Colônia Indígena de Santo Inácio chegou ao seu fim. Os indígenas iam para as regiões de tribos parentes em Mato Grosso do Sul, levando de Santo Inácio tudo que poderia ser usado.

De fato, o fracasso dessa colônia indígena estava programado desde o início, como José Henrique Rollo Gonçalves comprova no terceiro capítulo (pp. 79-95). No Império, as elites políticas da província do Paraná não privilegiaram na sua política de desenvolvimento as famílias indígenas, mestiças ou caboclas que viviam no interior, mas sim — defendendo a ideia de um interior vazio aos imigrantes europeus (a não ser da península ibérica ou dos Balcãs), que se fixaram nas redondezas das cidades e pretenderam fornecer a elas produtos agrícolas e de ofício: “Acreditava-se com sinceridade que essa gente era superior biológica e moralmente, que trazia uma herança de disciplina, laboriosidade e morigeração capaz de forjar um povo que não contivesse os defeitos que se atribuía aos luso-brasileiros, aos negros e aos indígenas” (p. 83). Devido ao receio de que especialmente os imigrantes europeus mais pobres pudessem trazer também as ideologias socialistas e comunistas ou o anarquismo para o Brasil, uma mistura dos dois grupos, porém, deveria ser impedida, a fim de evitar, por um lado, inquietações políticas e prevenir, por outro lado, uma degeneração intelectual e corporal dos imigrantes (caboclicação). Quando nos primeiros anos dinâmicos da recém-fundada República do Brasil (1889) o governo republicano aumentou enormemente as suas aspirações modernizantes e civilizatórias sobre o interior e os seus habitantes, eclodiram de novo insurreições e rebeliões compreendidas pelas novas elites convictas do progresso perpétuo como fanatismo religioso atrasado e resistência monárquica. Assim, às novas classes dominantes reservaram-se posses extensas de terras — a despeito de todos os direitos de posse existentes pelos habitantes discriminados no interior.

Em janeiro de 1948, Moys Lupion, o então governador do Paraná, declarou por decreto todos os terrenos no Estado, nos quais se encontravam as ruínas arqueológicas de reduções jesuíticas inalienáveis; isso se referiu também à redução de Santo Inácio. Mesmo que naquele tempo pouco se soubesse sobre os restos da época espanhola, houve esforços para conservar a herança histórica — no pleno sentido do ‘Paranismo’ dos anos de 1920 e 1930, quando alguns intelectuais (Sebastião Paraná, Romário Martins, Rocha Pombo e Ermelino de Leão) propagavam um sentimento afetivo com a própria região, apreciando especialmente a natureza e a história do Paraná. Enquan-

to se tratava os imigrantes europeus, chamados para a exploração do interior, com reserva e distância, os caboclos e indígenas, anteriormente desprezados, começaram a ser considerados como antepassados. Neste contexto, também as ruínas de Santo Inácio, como comprovantes de um passado glorioso, foram reconhecidas e apreciadas, consideradas como muito importantes na construção do Estado do Paraná e dos seus habitantes; elas se tornaram, como o autor formula, ‘paranizadas’.

Em 1924, uma área de cerca de 50.000 hectares na região dos rios Santo Inácio, Pirapó, Tibagi e Paranapanema, entre eles a redução jesuítica anterior, foi cedida ao engenheiro Manoel Firmino de Almeida, nascido na Bahia, que chamou a região de ‘Zacarias de Góes’, nome do primeiro presidente da província do Paraná, também um baiano. Em contrapartida, o engenheiro deveria realizar a colonização sistemática da região, o que ele — ao contrário dos demais outros proprietários de terras — de fato fez, aproveitando-se da cafeicultura expansiva, assim como da construção da ferrovia Sorocabana, de São Paulo ao Paraná.

No início da década de 30, o engenheiro italiano Bruno Giovanetti, colaborando na construção desta ferrovia, chegou a prestar atenção às ruínas de Santo Inácio e publicou alguns artigos sobre elas. Naquele tempo, as ruínas serviram às vezes como local de hospedagem para os caçadores e pescadores ou também como área de lazer e repouso na beira do rio. No decorrer do tempo, as ruínas pertencentes até 1948 ao município de Sertanópolis, desmoronaram. Todos os materiais recicláveis como pedras, telhas, objetos de metal e louça foram levados pelos moradores da vizinhança, sem conhecer o valor histórico dos objetos. Em seguida, nasceu numa distância de alguns quilômetros, um novo núcleo de habitação, pertencente primeiramente ao município de Jaguapitã, que se tornou em 1951 um município independente sob o nome de Santo Inácio ao qual foi incorporada a área da redução. Esforços eficientes no sentido do decreto de 1948 a fim de conservar as ruínas jesuíticas, porém, não foram realizados.

As primeiras investigações arqueológicas das ruínas de Santo Inácio foram executadas no início dos anos de 1960 por Oldemar Blasi, arqueólogo do Museu Paranaense de Curitiba, e, na década de 70, por Igor Chmyz, do ‘Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas’ da Universidade Federal do Paraná (CEPA/UFPR), localizada também em Curitiba, para onde foram levados os objetos encontrados. Paralelamente a essas escavações oficiais, Benedito Alves de Almeida, um habitante de Santo Inácio, interessado na história local e regional, colecionou mais de 1.100 objetos — entre eles por volta de 200 objetos líticos (de pedra) e 900 de cerâmica — na área da antiga redução. Essa coleção arqueológica ‘Benedito Alves de Almeida’ encontra-se hoje no Museu Histórico de Santo Inácio (MHSI), onde os objetos foram, de modo competente, limpos, numerados e catalogados. O inventário dessa coleção é apresentado no quarto capítulo do livro (pp. 97-174) pela historiadora Josilene Aparecida de Oliveira, com várias ilustrações coloridas.

A publicação presente, refletindo sob todos os aspectos do estado atual das ciências históricas e arqueológicas e dando novos impulsos à pesquisa sobre a história dos indígenas, dos jesuítas e da população cabocla, frequentemente desconhecida, na região do Rio Paranapanema, tende, junto com outras atividades e iniciativas, para a conservação e a documentação dos restos materiais da redução jesuítica de Santo Inácio, a despertar a consciência da população em relação às questões da própria história e da cultura e, com isso, ao longo prazo, assegurar a herança histórica e cultural do antigo Guairá para o Paraná de hoje. Que esses esforços já tiveram sucesso, comprova a construção, pela Universidade Estadual de Maringá, de um centro de informação e laboratório de pesquisa exatamente no local da antiga redução, onde alunos de escolas, estudantes universitários e convidados podem ser recebidos e informados sobre o passado, mas também pesquisadores e cientistas podem trabalhar e pesquisar diretamente no local histórico.

Peter Johann Mainka