

HINTER JEDEM BERGRÜCKEN EIN WEITERER
Zwei Reisen*

Mark Münzel

ABSTRACT. In reflecting on what he has learned after many years, the author looks back to his two first field research experiences. The primary lesson he learned is the importance of happily resigning oneself to the fact that research never reaches a definite end, but always continues in a dialogue between the facts found in the field and one's reflections on them. The field researches were carried out in Brazil in 1967–68. The first was to the Alto Xingu region, where the indigenous culture seemed to have been preserved in a very traditional way, though a reflection on the facts showed that it had been deeply influenced by modern administration. The second one, to the Nadëb in the Rio Negro region, appeared to involve a group that had lost its culture, though it turns out that it had not.

[A]nfangs schien auch alles einfach und glatt genug.
[... Doch dann] thürmten sich Berge hoch empor,
und wenn mit aller Kraftanspannung
vielleicht der erste Rücken erklommen war,
dann sah man jenseits höher und höher ansteigend
neue Reihen von Hochgebirgen
(Adolf Bastian 1881:vi zur Ethnologie).

Ethnologie war schon für Bastian endlos, das Ersteigen eines Bergrückens öffnete nur den Blick auf weitere. Am Ende, das keines war, tröstete er sich mit Schiller, den die Suche nach der Wahrheit in immer neue Weiten, nie aber ans letzte Ufer geführt hatte:

Hin zu einem weiten Meere
trieb ihn seiner Wellen Spiel
Vor ihm liegt's in öder Leere
näher ist er nicht dem Ziel.¹

Im Folgenden blicke ich auf meine zwei ersten Feldforschungen zurück: erste Bergrücken, hinter denen ich später mit etwas Glück andere Bergrücken entdeckte, nie aber den letzten – den es nicht gibt. Aus dem Strukturalismus kommt eine Binsenweisheit:

* Hier überarbeite und erweitere ich einen auf Spanisch publizierten Aufsatz (Münzel 2014).

¹ Bastian (1881:222) zitiert hier, wie die damals noch klassikerfeste Leserschaft wohl erkannt haben dürfte, Schiller, allerdings ohne ihn zu nennen, und ungenau. Der genaue Text des Schillergedichtes und seiner wortgleichen Vertonung durch Franz Schubert (Lied D 794, op. 37,1) findet sich etwa in Klassik Stiftung Weimar (2012:8–9). Vielleicht bewahrte Bastian es im ungenauen Hörgedächtnis nach dem Schubertlied anstatt vor Augen..

Mögen wir auch Oppositionen identifizieren, sie sind nie das Endergebnis, verbergen sie doch nur immer wieder andere, noch tieferliegende Oppositionen. Damit kann ich die kurze Halbwertszeit meiner Einsichten eher akzeptieren. Ethnologie, eine Abfolge von Überraschungen, ist nichts für jene, die Wissenschaft als eine Fixierung von Gewißheiten betreiben, die sie dann Einzelfällen überstülpen. Nach der Erzählung der zwei Feldforschungen gehe ich auf die zwei verschiedenen Modernen ein,² die auf die zwei erforschten Fälle einwirkten und damit auch den Verlauf meiner Forschungen je unterschiedlich prägten.

Leitmotive hole ich hier aus einem Roman, den ich ethnologisch lese: „Rebecca“ von Daphne du Maurier (2012, ¹1938). Dessen traurige Heldin gerät durch Einheirat in den Landsitz Manderley in eine andere soziale Schicht (wie ein Ethnologe in eine fremde Kultur), ohne sie zu verstehen. Nur langsam begreift sie die Macht der Erinnerung an die erste Gattin ihres Mannes (wie ein Fremder, der die Macht der Vergangenheit unterschätzt hat). Die Verschwundene von gestern ist mächtiger als die Neue von heute, und als die neue Gattin sich wie die alte verkleidet (sich an Traditionen anbiedert, die sie nichts angehen), endet das nur peinlich. Eine Kultur lebt in der Erinnerung an Traditionen. Und mag der Ethnologe sie noch so sehr als *invented* oder (wie die Erinnerung an Rebeccas Tod) geschönt entlarven, beugen muß er sich den Traditionen doch. Und so wie er das Geschehen erst in der Rückerinnerung zu begreifen beginnt, so ist auch der Roman als eine Rückerinnerung nach Jahren aufgebaut.

1. DIE ERSTE REISE: GESCHICHTEN FÜR DEN ETHNOLOGEN

[I]ch muss dauernd daran denken,
wie es früher hier auf Manderley gewesen ist,
als es noch jemanden gab, der dafür geboren und erzogen war
und der all diesen gesellschaftlichen Verpflichtungen
ganz selbstverständlich und mühelos nachkam.³

Bei meiner ersten Feldforschung geriet ich 1967 in einen Handel, dessen Gesetze ich nicht kannte – als besäße ich zwar Spielkarten, wüßte aber weder den Namen noch die Regeln des Spiels. Vor unserer Ausreise zu den Kamayurá im Alto Xingu hatten Christine Münzel und ich brav die Ratschläge älterer Ethnologen befolgt,⁴ hatten wie an-

² Die Unterscheidung verschiedener Modernen, die auf brasilianische Indianer einwirken, ist ein altes Thema der brasilianischen Ethnologie, die von verschiedenen *frentes* gesprochen hat. Siehe die Zusammenfassung von José Pereira da Silva (2001:16–19).

³ Du Maurier (2012:165). Hier erinnert sich die Fremde daran, wie es ihr im Unterschied zur ersten Gattin nicht gelang, sich in der Gesellschaft von Manderley zurechtzufinden.

⁴ Der Alto Xingu bildet den Südteil des Parque Indígena do Xingu im Gebiet des Oberen Xingu, das im Südosten des brasilianischen Amazonien liegt. Die Kamayurá gehören zur Sprachfamilie der Tupí-Guaraní und sind eine der 16 indianischen Nationen der Reservation.

geraten Waren besorgt, um unseren Aufenthalt und die Leistungen der Gastgeber und Gewährsleute zu bezahlen. Unsere Waren waren insbesondere Macheten, Stoffe (aus denen Christine Kleider für die Frauen schneiderte), Munition, Angelhaken und Salz. Doch irgend etwas machten wir nicht richtig, jedenfalls verlangten die Dorfbewohner immer mehr Waren.

Mit Ethnologen hatten sie Erfahrung seit 1884.⁵ Mir, der ich Mythen suchte, erzählten sie von Oberst Fawcett, Sucher mythischer Ruinen, der in den 1930er Jahren durch die Wälder geirrt war. Er ist nie zurückgekehrt, anscheinend haben Indianer (nicht die Kamayurá) ihn getötet (Oberg 1953:4, 6) – vielleicht, weil sie ihn für verrückt hielten. Ja, hörte ich nun, in seinem Wahn hatte er seine Waren behalten wollen. Im nächtlichen Schatten zwischen gleich Irrlichtern flackernden Feuern war das ein erschreckender Hinweis darauf, daß auch ich krank war, irre, mein Verhalten abnorm. Doch wies man mir einen Weg der Selbstheilung: den Weg des Hoke. Das war ein gesunder Ethnologe, der seine Reichtümer zu einem Berg von Geschenken aufgetürmt hatte. Dafür türmten die Indianer ihm einen Berg von Mythen auf. „Für dich hingegen nichts, nicht die Hälfte einer Erzählung...“. Wenn sie mir doch Mythen erzählten, dann nicht ohne darauf hinzuweisen, wie viel mehr sie Hoke erzählt hatten.

Strukturalistisch geschult, faszinierte mich die Opposition Irrer Fawcett – Kluger Hoke, nur fand ich am Ende des Mythos keine dialektische Auflösung, und ich verfluchte den Guten Ethnologen Hoke. War er unermesslich reich, besaß er gar sein eigenes Transportflugzeug? Bei unsicherer Verkehrsanbindung zählte ja der Einkaufspreis von Waren weniger als die Möglichkeit ihres Transportes. Später habe ich Hoke kennengelernt: einen Doktoranden wie ich, mit ähnlichen Problemen.⁶ Gleich mir mit hartnäckigen Forderungen konfrontiert, seine Waren herzugeben, hatte er schließlich fast alles öffentlich auf einen Haufen getürmt und dem Häuptling zur Verteilung überlassen. Von da an behandelte man ihn auf das Liebenswerteste, gab ihm reichlich Essen und Mythen, und verlangte kaum noch Bezahlung.

Ich lernte den Weg des Hoke. Bei meinem zweiten Besuch im Dorf türmte ich fast alle unsere Waren auf einen großen Haufen. Doch eines hatte sich in den drei Jahren seit Hokes Aufenthalt bei den Kamayurá verändert: Die Autorität des Häuptlings, unter dessen Schutz wir uns stellten, war ins Wanken geraten. Eine oppositionelle Fraktion warf ihm vor, Waren zu seinen Verwandten umzulenken. Der Konflikt zweier Fraktionen wurde im Lichte des ewigen Wechsels von Hell und Dunkel, Sonne und Mond, Land und Wasser, Dorf und Außenwelt erörtert. Der Wortführer der Opposition ist später hingerichtet worden, doch das war später, vorerst genügte es nicht mehr, alles über den Häuptling laufen zu lassen. Dieser riet mir deshalb, meine Waren in einem

⁵ In diesem Jahr bereiste Karl von den Steinen den Alto Xingu. Die Geschichte der frühen ethnologischen Forschungen im Alto Xingu resümiert Franchetto (1992:348–352).

⁶ Es handelte sich um Roque (auf Kamayurá Hoke ausgesprochen) de Barros Laraia, der heute Emeritus in Brasília ist. Mythen, die Kamayurá ihm erzählten, hat er in Laraia (1967) veröffentlicht.

moitara an beide Fraktionen loszuschlagen. Das ist ein Tauschfest, bei dem es weniger auf den Wert einzelner Waren ankommt als auf den Beginn einer Austausch-Allianz. Beim ersten Besuch hatten wir an Kaufen und Verkaufen geglaubt: Ich zahle, dafür erhalte ich Essen oder Mythen. Die Kamayurá sprachen ja auch stets von Tausch, etwa Tuch gegen Mythen. Doch das bedeutete, nur sprachlich an westliche Tauschmuster angepaßt: Ist erst einmal all Euer Gut verteilt, seid Ihr ärmer als wir und bekommt unseren Mythen-Überschuß.

Aber hinter Tauschregeln und Fraktionskämpfen liegt ein weiterer Bergrücken: der Kampf Menschen gegen Geister. Im Rausch der *prédation* (räuberische Aneignung der Natur, im Wechsel mit dem anderen Grundprinzip, dem *échange*, Austausch, Descola 2004) folgend, greifen Amazonas-Indianer Tiere oder Geister des Dschungels an und reißen deren Güter an sich. Die Kamayurá holen fremde Geister ins Dorf, mißhandeln sie hier (schmieren etwa das Maul einer Geisterfigur mit Pfeffer ein, bis brennender Durst den Geist heimsucht, oder verabreichen ihm Abführmittel), bis sich das erniedrigte Ungeheuer, aller Widerstandskraft beraubt, endlich in die Dorfgemeinschaft integrieren läßt. Diese weist dem Gezähmten einen dienenden Status gleich einem Arbeitstier zu, behandelt ihn aber menschlich und gibt ihm zu essen. Bei einer anderen amazonensischen Gemeinschaft spricht Philippe Erikson vom Fremden als „une sorte de réservoir de force brute qu’il s’agirait de socialiser – ou de maîtriser“ (1996:79). Parallelen zwischen der Zähmung fremder Geister und fremder Besucher zeigen sich auch beim Umgang der Tupinambá (frühkolonialer Verwandter der Kamayurá) mit einem Kriegsgefangenen. Sie zerrten ihn ins Dorf, mißhandelten und erniedrigten ihn – um ihn dann in die Gemeinschaft zu integrieren und ihm eine der ihren zur Ehefrau zu geben. Am Ende aßen sie ihn auf.⁷ Ein wenig ähnlich behandelten die Kamayurá ihre Ethnologen – wenn auch wesentlich liebenswürdiger, ohne die Mißhandlung (freilich auch ohne die Heirat) und ohne das traurige Ende.

2. DIE ZWEITE REISE: EIN ETHNOLOGEN-TRAUM

Gestern Nacht träumte ich, ich sei wieder in Manderley.⁸

Nach den Kamayurá empfahl mir Eduardo Galvão, mein Vorgesetzter in der ethnologischen Abteilung des Museu Goeldi (Belém), die Makú: „Unter ihnen hat noch kein Ethnologe gearbeitet. Sie können diese Lücke füllen“. Die Makú sind eine Sprach- und

⁷ So erzählte man sich wenigstens. Es mag sich dabei auch um einen Mythos handeln, allerdings ist es ein indigener.

⁸ Du Maurier (2012:7). „Last night I dreamt I went to Manderley again“. Dies ist der erste Satz des Romans „Rebecca“ von 1938 und des Alfred Hitchcock-Films „Rebecca“ von 1940, dort von Joan Fontaine als der namenlosen Erzählerin und traurigen Heldin gesprochen und übrigens einer der berühmtesten ersten Sätze der Filmgeschichte.

Kulturfamilie im Nordwesten Brasiliens (Rio Negro-Uaupés) und in angrenzenden Teilen Kolumbiens.

Sie sind auch ein Stück Theoriesgeschichte: Im Rio Negro-Gebiet unterscheidet man Fluß- und Waldindianer. Zu den Flußindianern an den großen Wasserstraßen Rio Negro und Uaupés und an den Unterläufen von deren großen Nebenflüssen gelangen Industrieprodukte und neue Einflüsse rascher. Im Vergleich zu ihnen gelten die Waldindianer an den Oberläufen und zwischen den Flüssen als primitiver. Die Makú wurden als prototypische Waldindianer evolutionistisch zur ältesten und damit nomadischen Schicht stilisiert. Als sich aber gerade die am weitesten abseits der großen Flüsse lebenden Makú Guariba als sesshafte Bauern in großen Gemeinschaftshäusern erwiesen (Tastevin 1922), schaltete man vom Evolutions- in den Degenerationsmodus: Die flüchtigen Windschirme der näher an den Verkehrsadern lebenden Untergruppen schienen degenerationstheoretisch zu belegen, daß die Zivilisation die traditionelle bäuerliche Gemeinschaft aufgelöst hatte. Das schloß man aus flüchtigen Begegnungen und Berichten aus der Ferne, bis Feldforschung dem Theoriespuk ein Ende machte.⁹ Die Windschirme waren einfach Unterkünfte auf Jagdausflügen. Die Makú sind sesshafte Amazonas-Bauern wie andere auch, nur ergänzen sie ihre Ernährung mehr als Flußindianer durch Wildbret, das in ihren noch relativ intakteren Wäldern zahlreicher ist als an den stärker durchsiedelten Ufern der großen Verkehrsadern.

Unterschieden wird ferner zwischen „wilden“ und „zahmen“ Indianern.¹⁰ Die „Wilden“ in ihren Rückzugsgebieten im Dschungel verweigerten sich friedlichem Kontakt mit „Weißen“. – Die umgangs-brasilianische Terminologie sagt Hautfarbe, meint aber eher soziale Situation. Der „Weiße“, ob heller oder dunkler Hautfarbe, ist in die brasilianische Gesellschaft integriert; der *índio* gehört einer politischen Gemeinschaft mit präkolumbischen Wurzeln an.¹¹ Einmal „gezähmt“, das heißt, durch Gewöhnung an nützliche Produkte wie Macheten oder Salz in den brasilianischen Wirtschaftskreislauf einbezogen, wurden „wilde“ zu „zahmen“ Indianern. Heute zählen die „wilden“ Indianer Amazoniens nurmehr nach Hunderten, doch in den 1960er Jahren waren sie noch Tausende.

Im Flugzeug nach Nordwestamazonien saßen wir zufällig neben dem katholischen Bischof. Er freute sich, uns beruhigen zu können, daß die Makú bald alle „unter dem Kreuz zusammengeschart“ seien. Dem auf Mythen hoffenden Ethnologen war das

⁹ Schon der ethnologisch informierte Fotograf Harald Schultz erwähnte die Landwirtschaft der Makú (1959). Wichtige ethnologische Arbeiten sind Athias (1998), Pozzobon (2011) und Silverwood-Cope (1990). Die Forschungsgeschichte beschreibt Cabrera Becerra (2010). Nur die Nukak in Kolumbien werden bis heute als herumziehende *bunter-gatherer* dargestellt (Politis 2007).

¹⁰ Die Dichotomie von „Wilden“ und „Zahmen“ hat schon Wolfgang Lindig (1959), der sie auch „Standhafte“ und „Überläufer“ nennt, bei den Seri in Nordmexiko bis zurück in das 17. Jahrhundert beschrieben und Wilhelm Emil Mühlmanns Beobachtung der weltweiten Ausbreitung der Schuldknechtschaft (1959:235) zugeordnet.

¹¹ In Brasilien, auf Portugiesisch, impliziert „índio“ nicht wie in Hispanoamerika die despektierliche Konnotation, die auf Spanisch durch die Bezeichnung „indígena“ umgangen werden soll.

keine frohe Botschaft. Doch als wir später den Fluß zu den Makú hinaufführen, entdeckte unser Bootsmann in einer vorübergehend leeren Hütte von Tukano (treuesten Missionsindianern) *jurupari*-Flöten, das Heiligste des nicht-christlichen Kultes der Region. Das machte wieder Hoffnung. Aber rasch sollte ich enttäuscht werden.

Am Rio Uneixui, einem rechten Nebenfluß des Mittleren Rio Negro, wohnten 1967 etwa zweihundert (heute so genannte) Makú Nadëb do Rio Negro in einsamen Weilern von je zwanzig bis fünfzig Personen. Etwa zwei Jahrzehnte zuvor waren sie noch „wild“ gewesen, was sie so beschrieben: „Früher sagten wir: ‚Gib mir, oder ich erschlage dich!‘ – Heute müssen wir bitten“. An Industrieprodukte waren sie nur durch Überfälle gelangt. Schließlich jedoch „zähmte“ ein Händler sie für den friedlichen Handel. Doch dieser erreichte sie nicht als moderner, städtischer Kapitalismus, sondern als *regatão*: eine in städtischen Augen rückständige Wirtschaftsform des Hinterlandes.¹² Ein Händler fährt mit seinem Motorboot flußaufwärts, verkauft Industrieprodukte wie Macheten, Stoffe, Munition, Angelhaken oder Salz und kauft Waren der Land- und Waldwirtschaft und Jagd wie Maniokmehl, Kautschuk oder Jaguarfelle. Die Preise bestimmt er entsprechend der Relation zwischen niedrigem Marktwert der Wald- und Feldprodukte und hohem Preis der Industrieprodukte, dabei aber so, daß seine Kunden sich bei ihm dauerhaft verschulden. Der Kunde, der von seinem Gläubiger loskommen möchte, wenn dieser ihm etwa in einer der häufigen ökonomischen Krisen nicht mehr den Mindestbedarf liefern kann, müßte die Schulden zurückzahlen, was ihm meist unmöglich ist. Ihm bleibt die Flucht in den Wald, nur müßte er dabei seinen Fluß und Verwandte verlassen. Doch hinter dem Nebel der Schulden liegt ein weiterer Bergrücken, die persönliche Abhängigkeit von der Fürsorge des Gläubigers. Dieser ist für die bei ihm verschuldeten Kunden der Patron (*patrão*, pl. *patrões*). Sie laden ihm aufs Boot, so viel sie haben, und erwarten von ihm im Gegenzug das Lebensnotwendigste an Industriewaren. Etwa zeigt eine Frau auf ihr schon recht verschlissenes einziges Kleid und appelliert damit an seine Fürsorgepflicht, ihr ein neues Kleid zu besorgen.

In einem „rede hierárquica de comerciantes“ (Meira 1996:177), einem „hierarchischen Händler-Netz“, hat ein *patrão* meist seinerseits über sich einen weiteren *patrão*. Jorge Pozzobon hat *patrões* (in diesem Fall Flußindianer) um Erlaubnis zur Forschung bei ihren „Kunden“, Makú im Hinterland des Rio Uaupés, gebeten. Die *patrões* erlaubten ihm das in der Form, daß sie ihn zu ihrem *patrão* erklärten.¹³ So besangen sie ihn als ihren neuen *patrão*:

Jorgecito, Jorgecito,
ist ein Vater für uns.
Jetzt sind wir glücklich,

¹² Sie wird für Nordwestbrasilien von Márcio Meira (1996) beschrieben.

¹³ Sie liebten die *patrões* der Makú – Vermittler zu diesen –, machten den Forscher aber zum *patrão* der *patrões*, um von ihm Waren zu erhalten, von denen sie einen Teil an die Makú weiterleiten würden. Die Makú direkt bezahlen sollte er nicht.

weil er sich um uns kümmern wird.
 Wir werden viele Waren bekommen,
 Kochtopf, Machete, Angelhaken.
 Jetzt wird ein Arzt zu uns kommen,
 Medikament, Schule, Lehrer.
 Jorgecito, unser Vater
 schützt uns, schützt uns
 vor den schlechten Weißen,
 die uns ins Unglück stürzen [...] (Pozzobon 2013:95-96; Übersetzung M.M.).

Man könnte den *regatão* fast so beschreiben wie den Tauschhandel im Alto Xingu: Wer einen Überschuß besitzt, händigt ihn dem aus, der weniger hat. Doch stand das System so abhängigen „Kunden“ wie den Makú nur das Allernotwendigste zu. Im Alto Xingu wurden dem Besucher die Koffer geleert, bei den Makú leerte er die Koffer der Besuchten. Theodor Koch-Grünberg fand, die abhängigen Makú würden „von den Tukáno [den Flußindianern, die er als ihre *patrões* kennenlernte] gut behandelt, etwa wie zahme Tiere“ (1909:269). Wie Haustieren ergeht es ja auch den Geistern der Kamayurá, erst brutal gezähmt, dann freundlich zur Arbeit getrieben. Der Historiker Márcio Meira spricht von einer „cultura da violência benevolente“ (1996:186), einer „Kultur der wohlwollenden Gewalt“, und zitiert Augenzeugen der Ausbeutung von Makú Kamã (einer anderen Makú-Untergruppe):

Öfter habe ich gesehen, wie der Händler Mädchen von zehn bis elf Jahren von hinten fickte, Kamã, die er mit Schnaps betrunken machte. Wenn die Kamã 40 kg Piassaba-Blätter sammelten, bezahlte er ihnen dafür nur eine halbe Büchse Maniokmehl. Wenn sie nur 30 kg brachten, bezahlte er ihnen gar kein Mehl. Es machte ihm Spaß, die Kamã betrunken zu machen, wozu er ihnen eine Reihe Schnapskisten mitbrachte (Meira 1996:177; Übersetzung M.M.).

Ein Makú Nadëb erzählte mir vom Ursprung des *regatão*-Systems: Eine Ente schwamm auf dem Fluß, so wie Händler in Hausbooten, holte einen Makú zu sich aufs Boot, fuhr mit ihm nach Manaus, heiratete ihn und machte ihm zum Händler. „Sie vernähte das schlechte Tuch, das gleich reißt, und das ihr Mann uns dann andrehte“ (s. Münzel 1972:151). Jugendliche lebten Monate oder Jahre im Gehöft des *patrão*, in dessen Großfamilie halbwegs integriert, aber mit niedrigem Hilfsarbeiter-Status. Die Männer, mit denen ich über diese Phase ihres Lebens sprach, waren eher stolz darauf, eine Zeitlang „wie ein Weißer gelebt“ und verantwortungsvolle Aufgaben übernommen, etwa ein Motorboot gesteuert zu haben. Junge Frauen jedoch waren nicht immer vor Übergriffen des *patrão* sicher.

Die Lehre der Kamayurá und des Hoke vom Ausgleich der Tauschgüter hatte mich nicht auf die Rede der Makú Nadëb von Arbeitslöhnen vorbereitet. Auch hatten die Nadëb im Unterschied zu den Ethnologie-gestählten Kamayurá keine Ahnung davon, was ein Ethnologe suchen mochte. Sie boten mir keine Mythen an (und drohten

nicht einmal wie die Kamayurá, mir keine anbieten zu wollen, so ich nicht genug bezahlte). Wollte ich ihr *patrão* werden? Mit unserer hellen Haut und unserem Leugnen, Brasilianer zu sein, ähnelten wir einem Missionarsehepaar vom Summer Institute of Linguistics (einem protestantischen Sprachforschungsinstitut, an dem Missionare als Bibelübersetzer ausgebildet werden), das bei ihnen gelebt hatte. Wollte auch ich, daß sie Jesus fanden? Würde auch ich wie der gute *patrão*-Missionar sie pro Stunde Jesus-Finden fürstlich entlohnen? – Der Missionar selbst hat das anders gesehen und mir berichtet, daß die Nadëb ihm Sprachunterricht gaben, und daß er sie dafür und für nichts anderes nach dem im Bundesstaat Amazonas gültigen Mindeststundenlohn bezahlte. Ich jedoch mußte einräumen, daß ich kein Missionar war und auch nichts bezahlen würde, wenn sie Jesus fänden, ob im Wald oder in der Bibel.

Der Ethnologe und die Nadëb, wir wußten nicht so recht, was wir miteinander anfangen sollten. Eine „Lücke füllen“, aber womit denn? – Mein Chef, der diese Aufgabe für mich sah, und sein Lehrer hatten schon bei Weißen in Amazonien geforscht (Galvão 1953, Wagley 1953), aber eben hielt ich die thematische Ausweitung auf weniger Fremde für ihre Domäne, während ich, der Lehrling, mich zunächst auf die Schul-Ethnologie konzentrieren müsse: auf Forschung in fremden Kulturen. Dafür war ich zu den Makú gereist, die aber in der Landbevölkerung so fremd nicht wirkten. Zwar sprachen sie ihre eigene Sprache, die ich nicht verstand, als Zweitsprache aber die damals in der Region noch von vielen Weißen gesprochene Língua Geral (die zur Tupí-Guaraní-Sprachfamilie gehört), die Männer radebrechten auch Portugiesisch. Größere Armut, eigene Sprache, etwas weniger europäisches Aussehen (verglichen mit der Mehrzahl der Amazonas-Weißen) – das war insgesamt nicht sehr exotisch.

Ich spielte den Nadëb Mythen-Aufnahmen vor, die ich von den Kamayurá mitgebracht hatte, und hoffte, sie würden etwas verstehen, ist doch das Kamayurá der ihnen vertrauten Língua Geral nahverwandt. Über die Texte hoffte ich, mein Interesse für Mythen und Religion erklären zu können. Doch ich erntete nur Kopfschütteln, diese fremde Sprache verstanden sie nicht. Dann las ich ihnen (sie waren ja Analphabeten) Erzählungen aus dem 19. Jahrhundert auf Língua Geral (Magalhães 1876) vor und bot ihnen an, diese gegen ihre Erzählungen zu tauschen (eine Kommilitonin hatte in Brasilien Märchen der Gebrüder Grimm gegen Mythen getauscht). Doch sie lachten mich aus, solcher Blödsinn sei kein Geld wert.

Eines Morgens besuchten drei Frauen Christine und mich in unserer Hütte, wie unsere Nachbarn es gerne in der vagen Hoffnung taten, von uns möge irgendetwas Neues kommen. Es war der Alltag sich dehnender Zeit, wie sie oft auch für den Feldforscher nicht enden will und ihn seinen Gastgebern näherbringt. So manche Forschung dürfte dadurch gelungen sein, daß beide Seiten sich langweilten und irgendeine neue Unterhaltung suchten. Die Frauen setzten sich zu uns und fragten, was wir gerade täten (sahen sie doch, wir säuberten unsere Hängematten, so alltäglich wie langweilig), wie viel Bootstage es bis zu unserem Fluß wären (hatten wir ihnen schon öfters gesagt), ob wir links oder rechts des Rio Negro wohnten (links, nämlich nördlich), wer mein *patrão*

sei.¹⁴ Als uns nichts mehr einfiel, stellte ich meinen Rekorder an, diesmal nicht mit Mythen, sondern mit Liedern, Flöten und Rasseln vom Alto Xingu, und tanzte ihnen dazu Tanzschritte vor. Und plötzlich fingen sie an, dazu mit leisen Kopfstimmen zu singen. Offenbar hatten sie in Musik und Bewegung irgendetwas Vertrautes wahrgenommen.

Am Abend kam der Familienchef. Die Frauen hätten ihn über meine Tonaufnahmen von Schamanen informiert, die Kontakt zum „Kopf der Schwalbenweihe“ hätten (ich weiß nicht, welche meiner Aufnahmen er meinte),¹⁵ die müsse ich ihm vorspielen. Er hörte sich die Musik aufmerksam an; solche Lieder hätten sie auch, und nicht nur von der Schwalbenweihe, sondern auch vom Jaguar, und bald käme die Zeit für ein wichtiges Ritual. Auch kenne seine Mutter Erzählungen mit Themen wie denen, die auf meinen Textaufnahmen von den Kamayurá zu hören waren. Auf meine Frage, warum sie bislang kein Ritual durchgeführt und die Kamayurá-Texte zunächst überhaupt nicht hatten verstehen wollen, erwiderte er, *patrão* und Missionar hätten keine Freude an den Tänzen und Liedern gezeigt, mit denen man deshalb bis zu unserer Abreise habe warten wollen. Und über Mythen könne man nur mit Leuten sprechen, die etwas davon verstünden, nicht mit Kindern oder Narren.

Wir hatten etwas gefunden, was beide Seiten interessierte, auch wenn mich das mit den Narren etwas kränkte. Heute weiß ich aus der Literatur (Pozzobon 2013), daß den Weißen nicht nur eine Seele fehlt, sondern auch die Intelligenz der Makú – wir sind tiernah, wie ja auch in den Augen der Kamayurá (nur deklarieren letztere ihre kulturelle Überlegenheit offen, während die Makú sie gerne höflich verstecken). Immerhin durfte ich nun Erzählungen hören, die teils jenen aus dem 19. Jahrhundert ähnelten, die man zuvor als Blödsinn abgelehnt hatte.

In Anlehnung an den Stundenlohn des Missionars (den die Nadëb mir als Vorbild vorhielten, wie zuvor die Kamayurá den Guten Ethnologen Hoke) bezahlte ich pro Stunde Erzählung das Mindestgehalt des Bundesstaates Amazonas. Dem Familienchef erzählte seine mythenkundige Mutter abends, was er mir am anderen Morgen wiedergab. Einmal erklärte er sich im Streik und setzte so eine Lohnerhöhung auf das Doppelte des Mindestlohnes durch. Doch um Stundensätze ging es nur vordergründig. Mir wurde die Rolle des *patrão* zugewiesen, wie vor mir vielleicht schon dem Missionar. Als ich die Männer eines Weilers zum Sammeln von Waldfrüchten begleitete, stellten sie sich in einer Reihe auf, und ich sollte „Vorwärts!“ rufen, denn nun war ich der Kommandant der Waldfruchternte.

¹⁴ Zwar gab ich vor, keinen zu haben, aber jeder hat doch einen. Oberster *patrão* aller *patrões* ist der Gouverneur in Manaus, und man bat mich, bei ihm Waren für die Nadëb zu kaufen, also zwischen ihnen und dem Gouverneur als *patrão* zu fungieren. Jenseits von Manaus steht ein noch höherer, ein steinerer Super-*patrão*, der mächtigste und bösartigste aller *patrões*, zu dem ich aber vorsichtshalber jegliche Beziehung leugnete, da er (wie oft auch die Weißen) unter einem Kannibalismus-Verdacht steht, den ich nicht auf mich lenken wollte.

¹⁵ Dies ist ein Bussardvogel (*Elanoides forficatus*). Zunächst fragte ich mich, welcher meiner Aufnahmen der Familienchef meinte und später las ich bei Peter Silverwood-Cope, daß der erwähnte Vogel ein Freund der Schamanen sei (1990:160–161).

Ich mußte an Agatha Christies Bericht von einer Ausgrabung denken, die ihr Mann Max Mallowan 1934 in einer abgelegenen Region Syriens geleitet hatte: Manche Arbeiter waren bereit, ja erfreut, bei der Ausgrabung mitzuwirken, doch nur, wenn Kolonialsoldaten sie verhafteten und wie Gefangene zur Zwangsarbeit führten – dann arbeiteten sie fröhlich, sonst kamen sie nicht. Sie begründeten das so: „Wir würden ja gerne kommen, aber natürlich müssen wir warten, bis die ‘asker (Soldaten) uns holen. Ich muß Ihnen sagen, daß wir sehr erzürnt waren, als sie uns nicht holen gekommen sind! Das ist doch ihre Pflicht!“ Dabei lehnten die Arbeiter das Prinzip der Löhne als absurd ab. Scheinbar wollten sie nur verhaftet werden. Agatha Christie macht keine weiteren Angaben zu den Motiven, schreibt nur, daß „in dieser abgelegenen Weltgehend Lohnarbeit ein völlig neuer Begriff“ ist (Christie Mallowan 2011:56, 55 [1946]; Übersetzung M.M.). Mir scheint es plausibel, daß jene Arbeiter deshalb zur Arbeit vom Militär gezwungen werden wollten, weil sie eine dauerhafte Beziehung zu ihm anstrebten, zu der einerseits die Arbeit auf Kommando gehörte, andererseits aber auch die Verpflichtung des Militärs, sie zu beschützen und im Fall einer Not mit Notwendigem zu versorgen. Die Nadëb, die Waldfrüchte sammeln wollten, erwarteten dafür keine Bezahlung von mir, sondern eine Beziehung, in der mir aus meinem Kommandieren auch Verpflichtungen erwuchsen, bis hin zum Ersetzen eines verschlissenen Kleides. Sobald wir freilich in dem Wald waren, von dem ich nichts verstand, durchsuchten sie ihn nach ihren eigenen Vorstellungen und kümmerten sich nicht mehr um meine Worte. Sie sahen ja auch, daß ich keine Ahnung hatte.

Manchmal holten sie mich zu nächtlichen Séancen mit heiligen Flöten an den Waldrand (es gab sie auch hier, die *jurupari*-Flöten, von denen der Bischof klugerweise nicht wissen wollte), und einmal durfte ich mit einem Jaguar sprechen, der sich die Musik anhörte – so zumindest erinnere ich mich, doch war es zwischen Mitternacht und Morgengrauen, zwischen Wachen und Schlafen. Der Jaguar war freundlich bis in die Schwanzspitze – vielleicht kein Zufall, können doch wilde Jaguare in einer Anderwelt zahme Hündchen sein. Während die Männer in der Dunkelheit Flötenlieder des Jaguars spielten, erhellten dessen klar verständliche Worte mir den Sinn der Melodien. Am nächsten Morgen erinnerte ich mich nur noch an Wege durch den Wald (war der Jaguar mir nicht schnurrend, miauend und fauchend vorausgetigert?), die ich aber nicht mehr wiederfand.

3. NACH DER REISE: DAS ENDE DES TRAUMES

Der Weg nach Manderley lag vor uns.
 Der Himmel über uns war tief schwarz wie Tinte.
 Aber am Horizont war der Himmel gar nicht dunkel.
 Rote Strahlen zuckten an ihm empor wie Blutspritzer,
 und der salzige Seewind trieb uns die Asche entgegen.¹⁶

Der *patrão* hatte an den Nadëb nie viel verdient, in jenen Wochen aber nannte er sie ein Verlustgeschäft, das er aufgeben wollte. Eine neue Freihandelszone in Manaus verbilligte zwar Importwaren (nach denen die Nadëb nicht fragten), regte aber auch einen regionalen Boom an, der die brasilianischen Industrieprodukte (nach denen sie fragten) ebenso verteuerte wie den Lohn des Steuermannes und das Benzin für die hin und zurück mindestens viertägige Fahrt. Dabei stagnierte der Erlös der land- und waldwirtschaftlichen Produkte, die der *patrão* von den Nadëb erhielt. Er befürchtete noch Schlimmeres, da die neu in die Region gekommenen protestantischen Missionare den Indianern höhere Löhne zahlten, gar den gesetzlichen Mindestlohn. Sie fragten sich, was sie nun, von ihrem *patrão* verlassen, tun sollten. Ich war ja kein ernsthafter Ersatz. Man diskutierte zwei Lösungen, eine problematischer als die andere: strukturalistisch gesprochen, das Oppositionspaar flußauf – flußab.¹⁷

Eine Lösung wäre, flußaufwärts zu ziehen, wo „wilde“ Verwandte noch keinen Frieden mit den Weißen geschlossen hatten. Von ihnen ließe sich das Überleben ohne die Industrieprodukte des *patrão* wieder erlernen. Doch wie war das gewesen, als man Frieden mit den Weißen geschlossen hatte? Hatten die „Wilden“ damals nicht eine Frau, die aus einer nun „gezähmten“ Familie stammte, gehäutet und zerlegt, als wäre sie ein Wildschwein, und dann aufgefressen? Das Erzählmotiv der Verwandlung eines Menschen in ein Wildschwein beschreibt, wie Menschen zu Tieren werden, wenn sie zu den Weißen überlaufen, sind diese doch wie Wildschweine (stark behaart, rennen in Herden herum, grunzen).¹⁸ Niemand wußte, ob die zu den Wildschweinen Übergegangenen für immer verdammt waren, oder ob ihre menschengeliebten Verwandten sie freundlich wieder aufnehmen würden.

¹⁶ Du Maurier (2012:458). Am Ende des Romanes „Rebecca“ ist der Landsitz Manderley abgebrannt.

¹⁷ In der Língua Geral der Nadëb wie in weiteren Tupí-Sprachen kann die Verwendung von Suffix-Gegensatzpaaren rhetorische Oppositionen hervorheben (etwas ähnlich wie altgriechisch *μεν-δε*, „zwar – aber“, „einerseits – andererseits“), die sich gut zu der Dialektik fügen, die die strukturelle Analyse in südamerikanischen Mythentexten gefunden hat.

¹⁸ Schon Lévi-Strauss hatte im Wildschwein eine Mythenfigur des Abstieges von Kultur zu Natur erkannt (1964:102). (Hier wäre das der Abstieg von der Kultur der Nadëb zum Tierleben der Weißen.) Das Motiv Mensch-als-Wildschwein ist eine der als *perspectivismo* (Lima 1996) interpretierten mythisch-schamanischen Vorstellungen. Es scheint mir übrigens nicht immer todernst gemeint, sondern oft eine Parodie zu sein. Im hier beschriebenen Fall war es vielleicht eine rhetorische Übertreibung mit bitter-satirischem Unterton, aber ich kann auch nicht ausschließen, daß es eine tatsächliche, grimmig-satirische Tat der „wilden“ Verwandten war.

Die andere Lösung wäre, in die umgekehrte Richtung, flußabwärts zu den Weißen zu ziehen. Dem *patrão* näher, könnte man ihm seine Fahrtkosten einsparen und ihn wieder in die Lage versetzen, mit seinen „Kunden“ gewinnbringend Handel zu treiben. Doch würde sich da unten freies Land für den Maniok-Anbau finden? Und bestand nicht die Gefahr, daß weiße Männer sich der Frauen bemächtigten? Die Makú Nadëb beharrten auf der ethnischen Endogamie, ihre Frauen durften nur Makú-Männer heiraten (seien es Nadëb oder andere Makú).¹⁹

Wir mußten abreisen, ohne zu erfahren, welche Lösung die Nadëb wählten. Geblieben ist mir die Erinnerung an Monate am Ufer eines breiten Flusses am Rande eines endlosen Waldes unter freundlichen Menschen, die mit dem Wald und dessen Geistern lebten und den Jaguar bewunderten, aber nicht wußten, wie es weitergehen sollte. Jahrzehnte später, 2005, schrieb mir ein Ethnologe. Er hatte bei den Nadëb forschen wollen, bei denen ich gewesen war. Aber er fand sie nicht mehr. Fast alle seien, hörte er, bei einer Masern-Epidemie gestorben. Die wenigen Überlebenden seien damals geflohen, die meisten flußabwärts, einige auch flußaufwärts in ein Dorf anderer Makú. Dort oben fänden sich heute noch zwölf Personen aus der von mir einst besuchten Gruppe. Man zeigte ihm die vom Dschungel überwucherte Stelle am Fluß, wo wir in einem nun längst verschwundenen Weiler gewohnt hatten. Jaguar tot: kein weiterer Bergrücken mehr am Horizont, wo er einst aus seinem Wald erzählt hatte; nur noch die Traurigen Tropen, melancholische Erinnerung angesichts des Sterbens von Menschen, Kulturen und Geistern.

Doch 2008 folgte eine Überraschung. Die Ethnologin Maria Rodrigues Gomes hat die vermeintlich fast ausgestorbene Gruppe wiederentdeckt. Ja, die alten Weiler sind verlassen, ihre Bewohner teils flußabwärts, teils flußaufwärts gezogen, aber sie sind mehr als nur ein elender Rest. 1969 hatte ich die Gesamtgruppe auf etwa zweihundert geschätzt, nun aber zählte Gomes 315.²⁰ Im Vergleich zur demographischen Explosion des indianischen Brasiliens insgesamt im gleichen Zeitraum (von vielleicht weniger als 250 000 auf fast eine Million) ist das nicht viel, doch immerhin: Ausgestorben sind sie nicht. Gomes berichtet, daß viele Nadëb weiterhin vom *patrão* abhängig sind (2008:81, 92). Er reist nicht mehr flußaufwärts, sondern die Nadëb, die nun in seiner Nähe wohnen, kommen zu ihm. Sie liefern ihm nicht mehr viele Dienste, sondern man beschränkt sich auf den Warentausch, bei dem sie sich aber immer noch verschulden.

¹⁹ Die Makú gelten als „excluded from the marriage network“ der Region (Aikhenvald 2008:190), in der ihre (von Pozzobon 1999a als nicht zwingend, sondern präferentiell beschriebene) Endogamie sie von häufig interethnisch heiratenden anderen Indianern unterscheidet. Die Übersicht bei Gomes (2008) zeigt, daß heute Nadëb nicht ganz selten Nicht-Makú heiraten.

²⁰ Gomes (2008:89–90). Die Zählung variiert leicht, je nachdem inwieweit interethnische Familien gerechnet werden. Für die 1990er Jahre hatte Pozzobon (1999b) mehrere Schätzungen zu einer Gesamtzahl von 3 226 Makú in Brasilien addiert.

4. ERKLÄRUNGSVERSUCHE: DIE ZWEI MODERNEN

4.1. Kamayurá: eine administrativ-ethnologische Moderne

Die Kamayurá bewahren ihre kulturelle Eigenart voller Stolz – übrigens bis heute. Doch ihre noch immer eigenwillige Kultur erweist sich bei genauerem Hinschauen nicht als reine Vormoderne, sondern integriert die staatliche Indianerpolitik. Diese wurde in Brasilien zumindest prinzipiell bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, teils auch noch länger, vom Gedanken der Galgenfrist geleitet: Vor dem als schicksalhaft erwarteten Tod der indianischen Kulturen entschleunigte man deren Übergang zum Kapitalismus, um ihnen noch einen möglichst langen Aufschub zu gewähren.²¹ Um den Einbruch der Geldwirtschaft in eine ungenügend darauf vorbereitete Gesellschaft abzufedern, schränkte man deren Außenhandel ein. Das ist einer der Gründe dafür, daß die Tauschwirtschaft sich in vielen indianischen Gemeinschaften Brasiliens länger erhalten hat als in anderen vergleichbaren Regionen Südamerikas. Das Modellbeispiel dieser Politik war die Reservation Parque Indígena do Xingu, in der die Kamayurá leben. Einfluß auf das Modell hatten Ethnologen wie Eduardo Galvão und Darcy Ribeiro.²²

Die Indianer sollten Industrieprodukte nicht kaufen müssen, sondern gratis erhalten. In der Praxis hing das freilich von den finanziellen Mitteln, dem Organisationsgrad und dem Mitarbeiterstab der mit der Verteilung betrauten Stellen ab. In manchen Reservationen wurden die Waren doch verkauft oder sie verschwanden. Doch im Parque Indígena do Xingu funktionierte das System, die Verteilung erfolgte nach indianischen Wünschen. Das traditionelle Tauschfest *moitara*, das meinen westlichen Kommerz überwand, war nicht wirklich nur uralte Tradition, sondern von der staatlichen Reservationsverwaltung gefördert. Sein Name ist dem brasilianischen Wort „mutirão“ (aus der erwähnten, dem Kamayurá verwandten Língua Geral) nahverwandt. Der *mutirão* verbindet bei nicht-indianischen Bauern des Landesinneren Nachbarschaftshilfe und Fest, und Ethnologen und ethnologisch informierte Administratoren sahen Gemeinsamkeiten mit dem brasilianischen Nachbarschaftsfest. Freilich ist ein relevanter Unterschied, daß die Alto Xinguanos bei ihrem *moitara* nicht die interne Solidarität der Dorfgemeinschaft feiern, sondern Auswärtigen begegnen, wenn auch zu gegenseitigem

²¹ Der für die Verwaltung indianischer Gebiete zuständige Serviço de Proteção aos Índios wurde 1967 durch die Fundação Nacional do Índio mit anderen Prinzipien ersetzt, aber der Einfluß seiner Ideen ist nie ganz erloschen. Freilich hat seit den 1970er Jahren die Erfahrung, daß die indianischen Ethnien nicht ausstarben, sondern zunahmen, den Galgenfrist-Gedanken erledigt.

²² Von den Brüdern Villas Boas und deren Vater begründet, erhielt die Reservation Parque [Nacional] Indígena do Xingu ihren rechtlichen Status, als Darcy Ribeiro, der das Gesetz dafür erarbeitet hatte, zuständiger Minister war. Siehe zur Geschichte dieser Reservation Menezes (1999). Ribeiro hatte seit 1947 im Serviço de Proteção aos Índios gearbeitet, von 1957 bis 1959 als Leiter der Forschungsabteilung. Von 1962 bis 1963 war er Minister für Erziehung und Kultur, dann bis zum Militärputsch 1964 Leiter des Präsidialamtes.

Nutzen. Statt Gemeinschaftsarbeit werden erfolgreiche Handelsabschlüsse mit lauten Rufen gefeiert, die kaum anders klingen als der Jubel von Siegern im Krieg. Es ist, als seien die Besucher fremde Krieger, die durch den Handel überwunden werden, dabei aber mitjubeln müssen – das gemahnt an die Kriegsgefangenen der Tupinambá, die zum Hohn der Sieger tanzen mußten. Das indianische Tauschfest *moitara* verband sich mit der neuen Verwaltungspraxis. Der von mir aufzutürmende große Warenhaufen war auch die Haufen gewordene, offiziell betriebene, kostenlose Verteilung von Industrieware. Die hier eingeforderte Tradition stand unter dem Eindruck des Bildes, das die Verwaltung sich von einer harmonischen, kollektivistisch organisierten Dorfgemeinschaft machte, die dem Individualismus der Moderne schutzlos ausgeliefert wäre, würde sie nicht durch eine Mauer von Schutzmaßnahmen behütet (traditionelles Kollektiv gegen modernen Individualismus, bäuerliche Gemeinschaft gegen Zersetzung aus der Stadt – eine europäische Denkfigur seit Marx und der Neoromantik). Das entsprang dem gleichen Kulturpessimismus wie die oben erwähnte Theorie von der Degeneration der Dorfgemeinschaft der Makú durch die zu große Nähe zu den großen Flüssen. Dem stand bei den Kamayurá die Denkfigur der triumphierenden Überwindung des Fremden gegenüber (und bei den Makú eine Flexibilität, auf die ich noch komme).

Die Ethnologie-gestützte Wertschätzung der Kultur kam jenen Amazonas-Indianern entgegen, die ihre kulturelle Überlegenheit über das dumpfe Dahinvegetieren der halbtierischen (gedanklich mit wilden Waldgeistern assoziierten) Nicht-Indianer gerne in Szene setzen. Mit ihrem Sinn für große Show sind die Alto-Xinguanos Muster-Indianer geworden, bis heute immer wieder von Filmemachern aufgesucht,²³ die immer wieder das Vertrauen der Indigenen und ihres alten Schamanen gewinnen. Mit Naturverbundenheit, schamanischer Weisheit und Federschmuck beherrschen die Alto Xinguanos diverse Diskurse der Medienöffentlichkeit. Der Ethnologie können sie ihre *cross cousin*-Heiratsregeln wie fürs Lehrbuch erklären.

4.2. Nadëb: eine rückständige Moderne

Die Nadëb fühlten sich zwar der grunzenden Primitivität der Weißen ebenso überlegen wie die Kamayurá, verbargen aber ihren Stolz vor der (in städtischen Augen rückständigen) Moderne einer Landbevölkerung, der sie als noch rückständiger galten.

Bemerkenswert ist die relative Kontinuität des *regatão*-Systems bei den Nadëb, war es doch schon in den 1960er Jahren im Amazonasgebiet im Niedergang, und ist heute die Abhängigkeit von den *patrões* meist durch modernere Ausbeutungs-Formen

²³ Schon Kalervo Oberg nannte einen Alto Xingvano „the most photographed Indian in South America“ (1953:11). Während meines Aufenthaltes stellten Kamayurá den Dorfdeppen einmal als ihren ältesten und weisesten Schamanen vor und amüsierten sich königlich über die Begeisterung von Besuchern über seine „tiefen“ Worte.

ersetzt. Zwar verkleidete die formale Fassade der Lohnarbeit schon lange die Kontakte zwischen *patrão* und „Kunden“, nun jedoch steckt dahinter nurmehr selten die alte persönliche Beziehung. Es fragt sich, warum im Gegensatz dazu gerade diese Nadëb wesentliche Elemente des paternalistischen Systems beibehalten haben. Gewiß sind auch unter anderen Indianern Brasiliens bisweilen nostalgische Stimmen der Erinnerung an die Zeit der *patrões* zu hören, als würden erlittene Ausbeutung und Erniedrigung im Rückblick nicht so schwer wiegen.²⁴ Doch das ist verklärte Vergangenheit, nicht wie bei den Nadëb immer noch aktuelle Realität. Interessanterweise wird ähnliches wie von den Nadëb do Rio Negro auch von den Hubda berichtet, auch sie Makú, jedoch in der Uaupés-Region über 250 km Luftlinie entfernt und ohne intensiven Kontakt mit den Nadëb.

Zu den Gründen für diese Besonderheit kann ich allenfalls eine Hypothese aufstellen: Mit dem Verbrechen der sexuellen Ausbeutung von Nadëb-Frauen nahm der *patrão* (meist nur vorübergehend) ein Besitzrecht in Anspruch, verbot aber auch die sexuelle Ausbeutung durch andere weiße Männer. Neben den schlimmen Begleitumständen und Folgen ist ein Vorteil gering, scheint aber für einige Nadëb(-Männer) gezählt zu haben: Die Makú-Endogamie blieb gewahrt. Einmal floh ein Liebespaar flußabwärts, dessen Beziehung eine verbotene *cross cousin*-Heiratsvariante war.²⁵ Man verfolgte die beiden mit Gewehrschüssen, doch sie entkamen, weil sie das beste Kanu genommen hatten und kräftige Ruderer waren. Was man ihnen vorwarf, war weniger der Verstoß gegen ein Detail der *cross cousin*-Regeln (die sich mit etwas gutem Willen umdeuten lassen, indem man eine andere Verwandtschaftsbeziehung entdeckt, die eine Heirat erlaubt), als daß man befürchtete, das Mädchen könnte die Aufmerksamkeit irgendeines mächtigen, noch unverheirateten Weißen auf sich ziehen, der sie nicht einfach verführen, sondern heiraten mochte. Wenn nun alle flußabwärts zogen, so gerieten viele Nadëb-Frauen in diese Gefahr, sind sie doch schöner und kultivierter als die Wildschwein-ähnlich borstigen weißen Frauen. Die Endogamie war nicht berührt, wenn ein *patrão* sich an einer Nadëb vergriff, sofern seine Gattin, wie es meist geschah, das schwangere Opfer verjagte: Es kehrte dann mitsamt Kind flußaufwärts zurück und heiratete dort. Vorübergehende Beziehungen mit Nicht-Makú waren nicht verboten, nur längerfristige Ehen. Könnte das Festhalten am *patrão* nicht auch ein Versuch sein, die Endogamie zu bewahren, da man hofft, daß der *patrão* junge Frauen vor anderen begehrlichen Weißen beschützt? Freilich könnte der Ethnologe, der hierzu nachfragt, durch seine Neugier allzu leicht Grenzen verletzen, die unsere Ethik uns setzen sollte.

Die Nadëb do Rio Negro ähneln zwar in mancherlei Hinsicht den Weißen, schließen sich aber der protestantischen Bekehrung, die ansonsten bei Weißen (und

²⁴ So hörten es etwa Friederike Georg, Mona Mansour und Wolfgang Kapfhammer von Mawé südlich von Parintins im Verlauf eines zwischen 2009 und 2011 von mir sowie zwischen 2012 und 2013 von Ernst Halbmayr geleiteten Forschungsprojektes.

²⁵ Siehe Münzel (1972:157, 3. Fall).

einigen anderen Makú) viele Anhänger gefunden hat. Und dabei waren doch gerade diese Nadëb do Rio Negro die ersten, bei denen ein protestantischer Missionar eine Weile gelebt hatte, bevor er andere Nadëb bekehrte.²⁶ Die Renitenz gegen die in Brasilien expandierenden nicht-katholischen Konfessionen erscheint ähnlich konservativ wie die Treue zum *patrão*. Dieser ist ja an sich schon eine Figur von gestern, so wie auch der traditionelle Katholizismus im Vergleich zum dynamischen Protestantismus im brasilianischen Kontext (anders als in den USA) als konservativer gilt.

5. RÜCKBLICK: WIDER DIE GERADE LINIE

Anders als die Kamayurá sind die Makú keine Muster-Indianer der Ethnologie geworden. Ihre soziale Praxis paßt schlecht in festgeklopfte Lehrbuch-Klassifikationen. Vielleicht aber zeigen sie, die nicht fest-gedeutet wurden, gerade das typischere Muster. Jorge Pozzobon stellt nach jahrelanger Feldforschung die Fluidität (*fluidex*) des Makú-Modells den Modellen der klassischen Sozialanthropologie gegenüber, er sieht „Improvisation des Sozialen, Sinn für das Spiel“ und ein „Hin und Her der Gesellschaftsmodele in variablen lokalen Kombinationen und Flexibilität der individuellen Auswahl“.²⁷ Doch mußte wohl schon jede für Überraschungen offene Feldforschung immer wieder das Vertrauen in einmal gefundene Systeme über den Haufen werfen. Auch María Luisa González bemerkt bei einer amazonensischen Ethnie deren *fluidex*, ihre Weigerung, sich auf Dauer in Binnen- und Außenbeziehungen oder -strukturen festzulegen, „eine Hin- und Herbewegung, zu der kein Stillstand gehört“.²⁸ „Fluid“ und „highly variable“ nannte aber auch schon die doch in der damaligen sozialanthropologischen Regelfreude erzogene Feldforscherin (ihre Monographie trägt einen Untertitel, wie man ihn in ihrer Schule liebte, „A study in kinship and marriage“, obwohl das eigentlich gar nicht die einzigen Themen der Arbeit sind) Joanna Overing Kaplan die „local group“ der Piaroa und staunte über deren „ambiguity“ (1975:191)

Fließend und vieldeutig sind die Beziehungen in und zwischen allen Gesellschaften, daran werden Ethnologen gerade in Amazonien erinnert. Aus einzelnen Forschungsregionen hat die Ethnologie je spezifische Anregungen bekommen: Aus einem

²⁶ Die Nadëb do Rio Negro siedeln in Weilern. Im Unterschied zu ihnen bilden die vom Rio Negro aus auf dem Wasserweg langwieriger zu erreichenden Nadëb am Oberen Uneixui ein großes, von *patrões* unabhängiges Dorf. Sie wurden Protestanten, vielleicht, weil die Missionare Industrieprodukte per Flugzeug herbeischaffen konnten. Doch kann all unsere säkularisierte Aufgeklärtheit nicht ausschließen, daß die evangelische Botschaft ihnen spirituell zusagte und sie diese annahmen, weil sie freier, nämlich unabhängiger von katholischen *patrões* waren.

²⁷ Pozzobon (2011:xxi, 94; Übersetzung M.M.). Das ist eine posthume Zusammenfassung von Pozzobons Gedanken durch Bruno Ribeiro Marques.

²⁸ González resumiert so ihre Feldforschungsergebnisse zur Beziehung der Shawi (als christianisiert angesehene Indianer im peruanischen Amazonien) zu ihren Seelen (2013: Fn. 115, 769, *et passim*; Übersetzung M.M.).

melanesischen Handelssystem etwa bezog Malinowski Impulse für den Funktionalismus; bei den Evenken begegnete die Religionsethnologie der Figur des Schamanen; Pozzobon empfiehlt die *fluidex* der Makú-Gesellschaft dem gesamtethnologischen Verständnis – ähnlich Sol Montoya (2003) die „ambigüidad“ amazonensischer Kulturen, verkörpert in deren Trickster Curupira. Der flexible Einbau neuer Regeln in alte Traditionen, die Verweigerung einer starren, geraden Linie ist ja wohl auch der Kern des ständigen Perspektivenwechsels im *perspectivismo*.

Die starre, gerade Linie taugt auch nicht für die Ethnologie. Auch als Ethnologe muß ich immer wieder die Perspektive wechseln, um mehr zu verstehen. Am Ende habe ich anderes gefunden als ich dachte, und bei einigem habe ich bewußt nicht weiter geforscht. Ich halte es mit Nietzsches Gebot der Höflichkeit, „daß es zur feineren Menschlichkeit gehört, Ehrfurcht ‚vor der Maske‘ zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben“ (o.D. § 270). Hinter dieser von Nietzsche benannten Maske verbirgt sich „wohl weniger Wahrheit als andere Masken“ (Streck 2007:3). Ob Masken oder (in Bastians Bild) Bergrücken, wir durchschauen oder erklimmen immer neue, doch sollten wir dabei nicht allzu forsch weiter vorrücken und uns im Zweifelsfall lieber mit Zurückhaltung bescheiden. Zu einem Ende kommt diese Reise dennoch nie, dafür sorgt schon die fließende Bewegung der Kulturen.

LITERATURVERZEICHNIS

AIKHENVALD, Alexandra Y.

2008 „Multilingual imperatives: the elaboration of a category in Northwest Amazonia“, *International Journal of American Linguistics* 74(2):189–225

ATHIAS, Renato Monteiro

1998 „Doença e cura: sistema médico e representação entre os Hupde-Maku da região do Rio Negro, Amazonas“, in: Ondina Fachel Leal (Hrsg.), *Corpo, Doença e Saúde*, 237–261. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – IFCH-UFRGS

BASTIAN, Adolf

1881 *Die heilige Sage der Polynesier*. Kosmogonie und Theogonie. Leipzig: F.A. Brockhaus

CABRERA BECERRA, Gabriel (Hrsg.)

2010 *Viviendo en el bosque: un siglo de investigaciones sobre los makú del Noroeste amazónico*. Medellín: Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia

CHRISTIE MALLOWAN, Agatha

2011 *Ven Y Dime Cómo Vives*. Memorias. Barcelona: Tusquets (†1946)

DESCOLA, Philippe

1993 *Anthropologie de la nature* (Collège de France, Résumé des cours 2003–2004). http://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL35675_descola_cours0304.pdf [zuletzt konsultiert am 18. Februar 2015]

DU MAURIER, Daphne

2012 *Rebecca*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (Fischer Klassik) (†1938)

ERIKSON, Philippe

1996 *La griffe des aïeux: Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Peters

FRANCHETTO, Bruna

1992 „O aparecimento dos caraíba: para uma história kuikuro e alto-xinguana“, in: Manuela Carneiro da Cunha (Hrsg.), *Historia dos Índios no Brasil*, 339–356. São Paulo: Companhia das Letras, FABESP

GALVÃO, Eduardo

1953 *Vida religiosa do caboclo da Amazônia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Boletim do Museu Nacional n.s. 15.)

GOMES, Maria Rodrigues

2008 „Nadëb do Rio Negro – quem foi e quem é?“, *Antropos, Revista de Antropologia* 2 (Ano 1, Maio):71–119

KAPLAN, Joanna Overing

1975 *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage*. Oxford: Oxford University Press

KLASSIK STIFTUNG WEIMAR

2012 *Kebre wieder, holdes Blütenalter der Natur*. Poetische Liedertage in Weimar 16. bis 18. November 2012. Weimar: Klassikstiftung Weimar (MelosLogos 11.)

KOCH-GRÜNBERG, Theodor

1909 *Zwei Jahre unter den Indianern*. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/1905. Band. 1. Berlin: Wasmuth

LARAIA, Roque de Barros

1967 „O Sol e A Lua na Mitologia Xinguana“, *Revista do Museu Paulista* n.s.17:7–36

LÉVI-STRAUSS, Claude

1964 *Mythologiques*. Band 1: Le Cru et le Cuit. Paris: Plon

LIMA, Tânia Stolze

1996 „Os dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi“, *Mana* 2(2):21–47

LINDIG, Wolfgang

1959 „Zahme‘ und ‚wilde‘ Seri“, *Ethnos*, 24(51):45–51

MAGALHÃES, General José Vieira Couto de

1878 *O selvagem*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma

MEIRA, Márcio

1996 „O Tempo dos patrões: Extrativismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia“, *Lusotopie* 1996:173–187

MENEZES, Maria Lucia Pires

1999 *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas: Unicamp

MONTOYA, Sol

2003 „Disonancias rituales. Curupira y la ambigüidad“, *Indiana* 19/20:99–109

MÜHLMANN, Wilhelm Emil

1959 „Chiliasmus, Nativismus, Nationalismus. Das soziologische Fazit“, in: Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hrsg.), *Soziologie und moderne Gesellschaft*. Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages, 228–242. Stuttgart: Ferdinand Emke

MÜNZEL, Mark

1972 „Notas preliminares sobre os Kaborí (Makú entre o Rio Negro e o Japurá)“, *Revista de Antropologia* 17–20:137–181

2014 „Superfícies que engañan: Dos experiencias“, *Éndoxa*, Series Filosófica 33:99–117

NIETZSCHE, Friedrich

o.D. *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. (Nach der Ausgabe München, Carl Hanser 1954) (1886), Zeno Org Volltextbibliothek. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Jenseits+von+Gut+und+B%C3%B6se> [zuletzt konsultiert am 12. Dezember 2014]

OBBERG, Kalervo

1953 *Indian tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Washington: Smithsonian Institution Institute of Social Anthropology

POLITIS, Gustavo G.

2007 *Nukak: ethnoarcheology of an Amazonian people*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press

POZZOBON, Jorge

1999a „Hupda: Organização social“, in: *Instituto Socioambiental: Povos Indígenas no Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/hupda/1906> [zuletzt konsultiert am 23. Oktober 2012]

- 1999b „Nadöb: Demografia“, in: *Instituto Socioambiental: Povos Indígenas no Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/nadob/2159> [zuletzt konsultiert am 26. Juli 2012]
- 2011 *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura Social dos índios Makú*. Rio de Janeiro: Museu do Índio und FUNAI
- 2013 *„Vocês, brancos, não têm alma“ – histórias de fronteira*. Rio de Janeiro und São Paulo: Beco do Azougue und Instituto Socioambiental (†2002)
- SCHULTZ, Harald
- 1959 „Ligeiras notas sobre os Makú do Paraná Boá-Boá“, *Revista do Museu Paulista* n.s. 11:109–132
- SILVA, José Pereira da
- 2001 *Populações Indígenas e Resgate de Tradições Indígenas*. Brasília: Embrapa
- SILVERWOOD-COPE, Peter L.
- 1990 *Os Makú: povo Caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: Universidade de Brasília
- STRECK, Bernhard
- 2007 „Einleitung. Die gezeigte und die verborgene Kultur“, in: Bernhard Streck (Hrsg.), *Die gezeigte und die verborgene Kultur*, 1–18. Wiesbaden: Otto Harrassowitz
- TASTEVIN, P[ère].C[onstant].
- 1922 „Les Maku du Japurá“, *Journal de la Société des Américanistes* 14/15:99–108
- WAGLEY, Charles
- 1953 *Amazon town: a study of man in the tropics*. New York: Macmillan