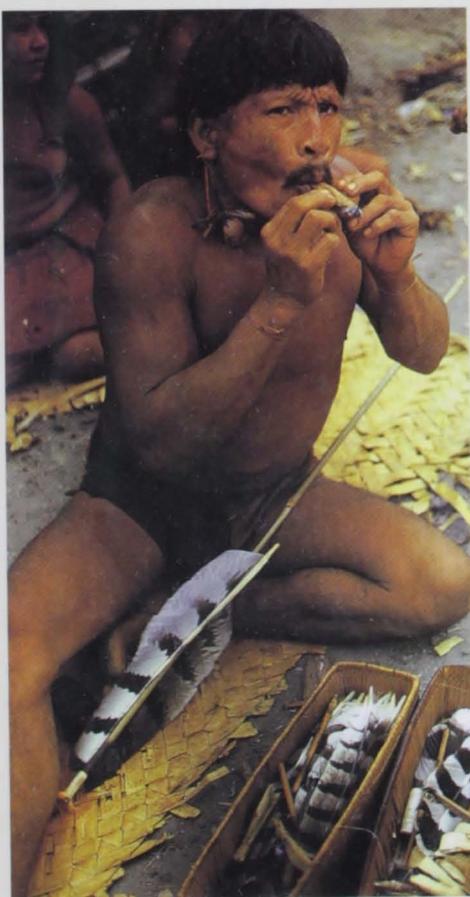


Anton Lukesch

SCHAMANEN

AM RIO XINGU

Neuentdeckte
Indianerstämme
im brasilianischen
Urwald



B Ö H L A U





Anton Lukesch
SCHAMANEN
AM RIO XINGU

SCHAMANEN
AM RIO XINGU

Neuentdecktes Indien: ergebnisse
im brasilianischen Urwald



BOHNER VERLAG, WIEN, KÖLN

ARTHUR L. BROWN
STANFORD UNIVERSITY
ALBUQUERQUE, N.M.

Anton Lukesch

SCHAMANEN AM RIO XINGU

Neuentdeckte Indianerstämme
im brasilianischen Urwald



BÖHLAU VERLAG WIEN · KÖLN

Gedruckt mit Unterstützung durch
den Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Umschlagbild: Erneuerung der Waffen; Pfeile mit Adler-Fiederung für
den Höhepunkt des großen Araweté-Maisfestes und den kriegerischen
Tanz (vor dem Schamanen das Körbchen mit seinen Schätzen).

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Lukesch, Anton:

Schamanen am Rio Xingu: neuentdeckte Indianerstämme im
brasilianischen Urwald / Anton Lukesch. – Wien; Köln:

Böhlau, 1990

ISBN 3-205-05288-9

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung,
des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen,
der Funksendung, der Wiedergabe auf photomechanischem
oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenver-
arbeitungsanlagen, bleiben auch bei nur auszugsweiser
Verwertung, vorbehalten.

© 1990 by Böhlau Verlag Gesellschaft m. b. H. und Co. KG,
Wien · Köln

Satz: SRZ, Korneuburg

Druck: »atlas«, 2203 Grobebersdorf

Inhalt

Vorbemerkung	11
Indianische Worte im Text	12
Einleitung	13

I. KUNDE VON DEN ASURINÍ

1. „Terra dos Asurini“ – 2. Der Name Asurini – 3. Kontakte mit anderen Stämmen – 4. Die Asurini vom Tocantins – 5. „Verwandte?“ der Asurini – 6. Asurini-Gefangene, Asurini-Beutestücke und Nachrichten durch Wildkatzenjäger	19
---	----

II. DIE BEGEGNUNG

1. „Transamazônica“ – 2. Expedition zur Herstellung des friedlichen Kontaktes – a) Ausgangspunkt, letzte Vorbereitung und Erkundungsflug – b) Auswahl der Mannschaft und Flußfahrt – c) Basislager, Erkundung und Auslegung von Geschenken – d) Vordringen in den Urwald, Kontakt und Aufnahme bei den Asurini – 3. „Befriedung“ der Araweté	33
--	----

III. IDENTIFIZIERUNG: ASURINÍ UND ARAWETÉ

1. Asurini vom Ipiaçaba – Asurini vom Xingu – 2. Araweté	49
--	----

IV. GESCHICHTE BLUTIGER FEHDEN

1. Kämpfe der Asurini – 2. Verfolgte und Verfolger: Araweté – 3. Das eine Volk der Asurini? Ursprung und Herkunft der Asurini und Araweté	54
---	----

V. DIE MENSCHEN

1. Physis – 2. Bartwuchs und Haarschnitt – 3. Nacktheit und Kleidung – 4. Körperbemalung – 5. Tätowierung – 6. Demographische Daten und Gesundheit – 7. Gemein-	
---	--

schaftsleben im Alltag – a) Freundlichkeit und Gastfreundschaft – b) Weinen und Klagen bei Tod, Leid, Abschied und Begrüßung – c) Freundschaftskuß und Scherzen – d) Gemeinschaftsarbeit – e) Rauchen als Freundschaftsritual – f) Gemeinschaftserlebnis und Vitalität der Gemeinschaft – g) Respektierung der Intimsphäre . 68

VI. HAUS UND DORF

1. Hausformen der Asuriní – a) Riesenmaloca identifiziert mit dem Dorf – b) Asuriní-Wohnen – c) Zentrale Maloca als Kulthaus und Begräbnisstätte – 2. Häuser und Lebensstil der Araweté 85

VII. DIE GESCHLECHTER UND DIE FAMILIE

1. Freizügigkeit der Geschlechter – 2. Ehe und Frauenaustausch – 3. Altersunterschied der Gatten, Polygamie und Polyandrie, Ehetrennung und „Probeehe“ – 4. Kinderarmut, Abortus und Kinderliebe bei den Asuriní – 5. Kinderfreundlichkeit, Kindesmord und Kindererziehung bei den Araweté 102

VIII. DIE INDIANER UND IHRE UMWELT

1. Wanderungen im Urwald – 2. Tiere im Dorf – 3. Jagd, Fischfang und Aneignung tierischer Produkte – 4. Sammeln wilder Früchte und die Pflanzungen 118

IX. HABITAT UND MATERIELLE KULTUR

1. Hausbau – 2. Hausrat – 3. Körbe, Geräte und Werkzeuge – 4. Waffen: Bogen und Pfeile – 5. Schmuck – 6. Hängematten und Kleider – 7. Keramik – 8. Ritualgegenstände 135

X. DIE GEMEINSCHAFT UND DER ASURINÍ-SCHAMANE

1. Schamane und Medizinmann – 2. Heilpraktiken des Medizinmannes – 3. Asuriní-Schamanenritual: Mbaraká – 4. Schamanen-Berufung – 5. Zahl der Schamanen –

6. Sprecher der Sprache der Überirdischen – 7. Führung der Asuriní-Gemeinschaft	152
---	-----

XI. GROSSE SCHAMANISTISCHE ASURINÍ-RITUALE: KULT UND FEST

1. Kultstätten und Kultbauten – 2. Ritualgegenstände – 3. Mitwirkende beim Schamanenritual, Mbaraká – 4. Gesang und Tanz des Schamanen und seiner Begleitung – 5. Geisterbesessenheit im übersteigerten Tanzgesang beim Ritual für Abykwara – 6. Herbeiholung überirdischer Kräfte und Mächte und schamanistische Kuren beim Ritual des Jaguargeistes, Tywá – 7. Rituelle Wildschweinjagd und mythische Pflanzung beim Ritual des Mbraiío – 8. Gemeinsame Heilbehandlung durch mehrere Schamanen – „Ärzt konsilium“ – 9. Fest mit den großen Blasinstrumenten – 10. Jaguarfest, mystischer Tod und Totenerweckung – 11. Krankenbehandlung mit magischen Medikamenten und Wiedereinsetzung des verlorenen Herzens, der Seele – 12. Pinatiré feiert das Fest des großen himmlischen Wildschweins, Tawára – a) Schamanentanz und Vorbereitung des Festes – b) Jagdpantomime und dramatische Darstellung der mystischen Verbindung von Jagd und Bodenbau – c) Wachstumsförderung eines Kleinkindes – 13. Das große Sterben beim Abykwara-Kult des Pinatiré – a) Mystischer Todesschlaf, Trance und Wiedererweckung des Pinatiré – b) „Krankenbehandlung“ der Murumanaka – c) Mystischer Tod des Avona und Rückfall des Pinatiré in die Trance – d) Fortsetzung der „Krankenbehandlung“ der Murumanaka – e) Mystischer Tod des Tutē und Wiedererweckung des Avona unter Mitwirkung der Frau des Schamanen – f) Magische Bemalung mit Genipapo zur Wachstumsförderung des Kleinkindes – g) Abortus der Murumanaka – h) Das Fest der Hausvollendung	168
--	-----

XII. DER ASURINÍ-SCHAMANE UND DIE ÜBERIRDISCHEN

1. Abwehrzauber des Magiers – 2. Auf der Suche, den Überirdischen zu begegnen – a) Schau der Überirdischen
--

im Traum – b) Beschwörung der Überirdischen im Ritual, mystischer Todesschlaf in Trance und Himmelsreise 210

XIII. WEIBLICHE SCHAMANEN 214

XIV. ARAWETÉ-SCHAMANEN UND DER MANN,
DER AN DER SPITZE GEHT

1. Mittler in der Verbindung der irdischen Gemeinschaft mit den Überirdischen – 2. Der Anführer, Häuptling? – 3. Schamanenberufung, Rauchen, Enthaltung, Rausch und Trance 215

XV. AUSTRÜSTUNG UND PRAKTIKEN ALS
ARAWETÉ-SCHAMANE

1. Schamanenausrüstung – 2. Schamanistische Kuren – 3. Kampf gegen böse Geister 221

XVI. DIE FESTE DER ARAWETÉ UND DIE
SEGNUNGEN

1. Das große Maisfest – a) Herr und Herrin des Festes – b) Tanzführer und Vorsänger, Festplätze, Tänze und Chorgesang – c) Jagd im Rahmen des Festes und Tanz der Frauen – d) Vorbereitung und Schmuck für den Höhepunkt des Festes – e) Schlußphase: Tanz, Trinkgelage, Rausch und Trance – 2. Das kleine Maisfest – 3. Das Honigfest und die Segnungen 226

XVII. SCHAMANENGE SANG DER ARAWETÉ

1. Einsamer Sologesang als Stimme der Himmlischen – 2. Nächtlicher Tanzgesang unseres Schamanen-Nachbarn – 3. „Kur“ seines Kindes, Todesschlaf und Himmelsreise 240

XVIII. DAS MYTHISCHE WELTBILD DER ASURINÍ

1. Experten der Weltanschauung – 2. Religiöse Deutung des Kosmos – a) Der Himmel – b) Ort der Nahrungsfülle und vieler Feste – c) Bedrohung durch den Himmel –

d) Himmelschlange als Regenbogen – e) Tupý, der Regen, der Donner, das Gewitter – f) Die Unterwelt – g) Das Dach der Welt und das Land im Osten – h) Mitte des Universums – 3. „Gottheit“ und Kulturbringer: Mahíra – a) Mythen um Mahíra-Geburt und Welttaten des Mahíra – b) Mahíra sucht die Mutter und hat Streit mit Kpty – c) Liebesleid des Kpty, Freundschaft und Rivalität mit Mahíra – d) Mahíra, Iri und Kpty gehen in das Land im Osten – e) Die Geschichte von Kpty anders erzählt – 4. Der Mythos vom Kulturbringer Wadjaré – a) Die große Flut und der Mann, der sich mit einem Mädchen vermählte, das ein blauer Ara war – b) Die Geschichte von der Vogelfrau auf andere Weise erzählt – c) Wadjaré bringt den Menschen das Feuer von den Königsaaßeiern – d) Die Geschichte vom Feuer der Aaßeier anders erzählt – e) Der ausgerissene Arm der bösen Menschen – f) Die Geschichte vom ausgerissenen Arm anders erzählt – 5. Sonne, Mond und Sterne im Mythos – a) Die Sonne – b) Der Mond und die Mädchen und Frauen – 6. Tiere im Mythos – a) Tutē und seine Schwiegersöhne – b) Der Brüllaffe, der ein Schamane war – c) Der Mann, der sich mit einer Wildschweinfrau vermählte – d) Tawoma liebt einen Tapir – e) Das Mädchen, das sich den Affen hinschenkte – f) Der Jaguar, der sich in einen Awaëté verwandelte – g) Das Reh bringt den Menschen Süßkartoffel, Maniok, Bohnen und Erdnüsse – h) Die Landschildkröte gibt den Menschen Penis und Vagina – 7. Dem Schamanen vertraute übernatürliche Wesen – a) Das große himmlische Wildschwein – b) Tywá, der Jaguar im Himmel – c) Karuara – d) Abykwara – e) Tywá, Karuara und Abykwara steigen im Mbaraká zum Himmel empor – f) Mythische Tiere, Pikepá und Geister ohne Namen im Mabaraká – 8. Zugang des Schamanen zur Welt der Übersinnlichen – a) Geister, Seele und Tod – b) Tod und Beerdigung von Schamanen – c) Haltung, Vorbilder, Träume, Ritual und Heilpraktiken, Ekstase und mystischer Todesschlaf – d) „Hilfsgeister“ und Leben nach dem Tod 245

XIX. ARAWETÉ-WELTANSCHAUUNG

1. Erde und Himmel – a) Das Firmament – b) Der Himmel und die anderen Welten – c) Arnāmī schafft singend das Fir-

mament und den Himmel – d) Die Sonne, der Tag und die Nacht – e) Der Mond, die Frauen und Mädchen und die Sterne – 2. Die großen Himmelsbewohner : Mai – a) Mai-ohó – Mai-ohó macht den Donner – Mai-ohó und die Landschildkröte schaffen die Menschen – Mai-ohó als eifernder Liebhaber – Piipi bringt den Menschen den guten Mais – b) Andere mächtige Himmelsbewohner – c) Emanationen eines höchsten Wesens? – 3. Tote, Gräber und Leben nach dem Tod – a) Grab des Moidarú und Pfad der Toten in den Himmel – b) Tod des Moidarú und Furcht vor den Toten – c) Tod der Arariña-hi und der Nachtaffe – d) Sterben und Himmelfahrt der Seele – e) Leichnam und Gespenst – 4. Naturgeister – a) Wilde, feindselige Geister auf Erden – b) Herren der Tucumpalme, des Bodens, der Ameisen, der Steine, der Vater des Honigs, Geister der Unterwelt und Herr der Gewässer 283

XX. PROPHETEN UND MITTLER: ARAWETÉ-SCHAMANEN

1. Wissende, offen für die ganze Welt der Überirdischen – 2. Der mystische Sologesang als Stimme und Werkzeug der Überirdischen – 3. Das Haus des Schamanen – 4. Magische Federrassel und die Teilnahme der Gattin am Erleben und Wirken des Schamanen – 5. Quellen der Schamanenkraft – 6. Wesen der Segnungen 300

XXI. HÖHEPUNKT DES GROSSEN MAISFESTES IM LICHT DER ARAWETÉ-WELTANSCHAUUNG

1. Mächtiger Chorgesang und kriegerischer Tanz – 2. Die Tänzer und Sänger – 3. Erschlagene Feinde als Lehrer von Gesang und Tanz – 4. Trunk und Trinkgelage im bewegten Tanz – 5. Indianische Mystik 308

Ausblick 315
 Karten 319
 Literaturverzeichnis 322
 Verzeichnis der Farbtafeln 329
 Personen- und Sachregister 330

Vorbemerkung

Dieses Buch versucht, einige Einblicke in die Spiritualität zweier indianischer Völker zu geben, die erst vor ganz kurzer Zeit aus der Welt des amazonischen Urwaldes aufgetaucht sind.

Ich danke den brasilianischen Anthropologen Berta G. Ribeiro, Regina Müller, Eduardo Batalha Viveiros de Castro und Expedito Arnaud, die mir ihre zum Teil noch unveröffentlichten wissenschaftlichen Arbeiten über diese Indianer zur Verfügung stellten und wertvolle Hilfe boten. Ich danke Dr. Hans Biedermann für die Revision meines Textes. Vor allem danke ich dem Österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, der mich seit Jahren bei meiner Arbeit mit indianischen Völkern im Gebiet des Xingustromes unterstützt.

Mein Dank gebührt nicht zuletzt meinem Bruder P. Karl Lukesch für die Mitarbeit bei der Feldforschung und seine wertvollen Beiträge zur Bilddokumentation.

Mit Dankbarkeit denke ich aber auch an die Indianer des Amazonasurwaldes, an die Asuriní und Araweté, die mich so freundlich aufgenommen haben. Vielleicht kann dieses Buch, das um Verständnis für sie wirbt, ein wenig von meinem Dank abstatten.

Chimbote/Peru, im Herbst 1985

Anton Lukesch

Indianische Worte im Text

In der Literatur allgemein bekannte Stammesnamen werden in der üblichen Schreibweise wiedergegeben.

Hinsichtlich der Transkription von Wörtern der beiden Sprachen vom Xingu, Asuriní und Araweté, die der Familie der Tupí-Guaraní angehören, wurde versucht, mit einem Minimum an diakritischen Zeichen zu arbeiten. Dabei schien – nicht zuletzt wegen der leichteren Lesbarkeit – ein Mittelweg zwischen internationaler Lautschrift und romanisierender Schreibweise angebracht. Es handelt sich ja um keine linguistische Arbeit.

Die Betonung bei mehrsilbigen Wörtern wird durch den Akzent gekennzeichnet. Vokale: a, e, i, o, u, y (y entspricht nicht dem deutschen ü, sondern ist ein dumpfes i, wie in türkisch „Kadin“).

Das \tilde ist Zeichen für Nasalierung. Die Nasalvokale werden immer geschlossen gesprochen (\tilde{a} wie in portugiesisch *lã*; \tilde{e} wie in portugiesisch *Belém*, \tilde{o} wie in französisch *bon*, \tilde{i} wie in portugiesisch *Berlin*).

Konsonanten: b, d, ð (entspricht serbokroatisch d, in *videnja*), g wie deutsch in *Gustav*, h wie deutsch in *Halle*, j entspricht deutsch j in *Jäger*, k, m, n, ñ (wie in spanisch *Señor*), p (wechselt zuweilen mit f), r ist ein ungerolltes Zungenspitzen-R, s (immer stimmlos), t, v (wie W in deutsch *Waage*), w entspricht englisch w in *well*.

Diphtonge: steigende und fallende Diphtonge werden durch den Akzent getrennt. Also *aí*, *eí*, *uý*, aber *ái*, vgl. das Asuriní-Wort „*uýwa*“, Pfeil, und (Araweté) *arái*, Federrasel. ' kennzeichnet den Hiatus (Kehlverschluß), z. B. (Araweté) „*o'í*“, Pfeil.

Einleitung

Die Indianer, um die es hier geht, leben in dem weiten Gebiet am rechten Ufer des mittleren Xingustromes. Wenn man die spärlichen und immer wieder ins Geheimnisvolle mündenden geschichtlichen Daten mit hereinnimmt, so erstreckt sich ihr Gebiet vom Westen nach Osten zwischen Xingu und Tocantins, vom Norden nach Süden von der Mündung des Bacajá oberhalb der großen Fälle des Xingu bis zu der Serra dos Carajá und den Quellflüssen des Bacajá sowie des Rio Itacayuna und seinem Nebenfluß Caëteté. Es handelt sich um eine Region der Großlandschaft Südamerikas, Ostbrasilens, für die hügeliges Gelände charakteristisch ist. Die Hügelketten, Serras, fallen immer wieder auch steil ab. Ostbrasilien ist hier vom Urwald (tropischen Regenwald) bedeckt. Gegen Süden gibt es da und dort eingestreut Steppenstreifen und lichte Galeriewälder an den Ufern der Wasserläufe. Nebenflüsse und Bäche (Igarapés) schlängeln sich in vielen, anscheinend ganz willkürlichen Windungen in der Ostwestrichtung und Südnordrichtung durch den Urwald hin zum großen Xingu-Strom.

Ich lebte in dem sowohl landschaftlich als auch ökologisch ganz ähnlichen Norden, Westen und Süden dieses Gebietes schon ab 1953. In den Jahren 1954–1958 und 1967–1970 betrieb ich meine ethnologischen Feldforschungen im Süden dieses Gebietes in den Dörfern der Kayapó-Indianer, Gorotire mit dem portugiesischen Namen Novo Horizonte am Rio Fresco, einem rechten Nebenfluß des mittleren Xingu, der bei São Felix in diesen Strom mündet und in Kuben-krā-kein, am Riocinho, einem Nebenfluß des Rio Fresco. Dieses Dorf trägt den portugiesischen Namen Fumaça nach dem gleichnamigen riesigen Wasserfall (Cachoeira da Fumaça), der etwa fünf Kilometer flußabwärts, $8^{\circ} 4' \text{ sB}$, $52^{\circ} 04' \text{ sL}$, liegt. In dem Kayapódorf Kokraimore am Xingu, in der Nähe der Serra Encontrada lebte ich ebenfalls einige Monate unter den

Indianern, die sich von der Gruppe Kuben-krā-kein getrennt hatten. 1956 kam ich auf einer Reise den riesigen linken Nebenfluß Iriri stromaufwärts und weiter seinen Nebenfluß Curuá stromaufwärts zu der Kayapógruppe Me-krā-ngo-tí, die erst kurz vorher aus den Wäldern gekommen war. 1967 besuchte ich die Kayapógruppe der Dyore Shikrí (Xikrin) auf einem Posten des staatlichen Indianerschutzes am rechten Nebenfluß des Xingu, dem mittleren Bacajá. Ich fuhr damals von Altamira den Xingustrom abwärts und dann den Bacajá stromaufwärts bis zu dessen mittlerem Becken. Bis hierher waren die Kayapó der Gruppe Dyore Shikrí, auf ihrer Nordwärtswanderung das Gebiet der Indianer durchquerend, um die es hier geht, gekommen und bildeten hier eine Kayapóinsel im Norden ihres Lebensraumes. 1970 besuchte ich schließlich mit dem Helikopter von der Serra dos Carajas aus das Shikrídorf am Caëteté, einem Nebenfluß des Itacayuna im Südosten.

Die Kayapó waren seit eh und je die gefürchteten Erzfeinde unserer Indianer gewesen. Dennoch kann unser langes Zusammenleben mit ihnen in einigen ihrer Dörfer, meine Forschungen dort und der Kontakt mit verschiedenen ihrer Gruppen doch als eine echte Vorbereitungszeit für die Forschung unter den Indianern, um die es in diesem Buch geht, angesehen werden. Die Kayapó lebten ja unter fast den gleichen äußeren Lebensbedingungen, und einige ihrer Gruppen lernte ich schon sehr bald nach den ersten Kontakten mit ihnen kennen, wie etwa die Indianer des großen Kayapódorfes Kuben-krā-kein, mit denen wir durch Jahre nur neben ein paar Funktionären des Indianerschutzes fast völlig isoliert allein lebten, und mit der Gruppe der Kokraimore am Xingu, die erst kurz vor unserem Kommen aus den Wäldern gekommen war. Die Gorotire dagegen standen schon sehr lange (seit 1936) im Kontakt mit der Zivilisation. Aber für alle diese Kayapó galt, daß sie noch weitgehend nach ihren urtümlichen Stammestradi-tionen lebten.

Eine Vorbereitung auf meine Forschungen bei den Indianern zwischen Xingu und Tocantins bedeutete es auch,

daß ich auf vielen Reisen von Altamira stromaufwärts und -abwärts und infolge meines Berufes die Bevölkerung der Siedler in ihren einsamen Hütten am Strom und in ganz kleinen Siedlungen kennenlernte. Sie waren schon immer die nächsten Nachbarn aus dem Kreis der lateinamerikanischen Zivilisation im Westen des Gebietes unserer Indianer gewesen. Diese Leute lebten zu Anfang unserer Reisen vor allem als Gummisammler, Seringueiros, in großer Abhängigkeit von ihrem Herrn, Patron, Seringalista, und später in den sechziger Jahren nach einem gewissen Boom für Raubtierfelle vor allem als Gateiros (Wildkatzenjäger, Urwaldjäger). Es wäre völlig verfehlt, diese Leute als Weiße zu bezeichnen, denn die meisten von ihnen sind Mestizen, Mischlinge von Weißen und Indianern. Es gibt auch viele Mulatten unter ihnen. Der Ausdruck Caboclo, Hinterwäldler, wie sie von den Städtern gern genannt werden, wird von ihnen selbst kategorisch als herabsetzend abgelehnt. Sie selber gebrauchen ihn ebenso abwertend und alte Vorurteile beschwörend für die Indianer. Am treffendsten bezeichnet man diese Siedler und Urwaldjäger noch mit dem ebenfalls eingebürgerten Namen Neobrasilianer. Nicht nur rassistisch, sondern auch ihrer Mentalität nach gibt es manche Ähnlichkeiten zwischen ihnen und den Indianern.

Auf meinen Flußreisen lernte ich ebenfalls als Restgruppen und als Einzelindividuen Angehörige verschiedener Indianervölker kennen, die im Laufe der Geschichte in Berührung mit den Indianern gekommen waren, die heute zwischen Xingu und Tocantins leben, immer wieder als deren erbitterte Feinde: Iuruna, Arara, Shipaya, Cu ruaya, . . .

Im Mai 1971 gelang mir, gemeinsam mit meinem Bruder und einer kleinen Expeditions Mannschaft, die wir anführten, die Entdeckung und Herstellung des ersten friedlichen Kontaktes mit den Asuriní am Ipiaçaba, einem rechten Nebenfluß des mittleren Xingu, der etwas oberhalb der Mündung des Iristromes in den Xingu fließt. Mit dieser ersten Begegnung und dem sich daran anschließenden Aufenthalt und Zusammenleben mit diesen India-

uern gewann ich einen ersten Einblick in ihr Leben und ihre urtümliche Kultur in ihrer von den Einflüssen unserer Zivilisation noch fast völlig unberührten Welt. Meine intensiven Feldforschungen unter den Asuriní am Ipiaçaba setzte ich 1976, 1979 und 1982 fort. Im Jahr 1979 unternahm ich auch meine erste Forschungsreise zu den sogenannten Araweté am Ipixuna, einem rechten Nebenfluß des Xingu, der weiter oben am Fluß bei Paissandu in den Strom mündet. Diese Indianer waren erst Ende 1976 aus eigenem Antrieb endgültig aus den Wäldern gekommen und lebten – bei unserem ersten Kommen – in zwei Dörfern nebeneinander, völlig isoliert und nur von einigen Funktionären des Indianerschutzes betreut. Im Jahre 1982 setzte ich meine intensiven Feldforschungen unter den Araweté fort, die jetzt in einem Dorf zusammenleben.

In den ersten Abschnitten des Buches bemühe ich mich, aufgrund der sehr spärlich vorhandenen geschichtlichen Daten und den eigenen Erzählungen der Indianer etwas über deren Vergangenheit und deren Herkunft auszusagen. Ziel dieser Ausführung und geschichtlichen Replik ist es vor allem, diese beiden Gruppen zu identifizieren und etwas über ihr bisheriges Schicksal zu berichten, das bis vor ganz kurzer Zeit völlig im dunkeln war, das aber einen großen Einfluß auf ihre Mentalität und Geistigkeit nahm, um die es in diesem Buch vor allem geht. Zu ihrer Identifizierung liefert natürlich auch ihre Sprache einen entscheidenden Beitrag. Freilich war für die Forschung gerade die Bewältigung der sprachlichen Barrieren sehr mühselig. Die Asuriní waren bei unserer ersten Ankunft noch völlig monolinguisch, und noch heute gibt es kaum richtige Interpreten. Das gleiche gilt in noch größerem Ausmaß von den Araweté.

Das persönliche Erlebnis der fast dramatischen Stunden der ersten Begegnung mit den Asuriní am Ipiaçaba und das Zusammenleben mit den Indianern beider Stammesgruppen in einer so frühen Zeit ihres Kontaktes mit unserer Welt machte mir die Dynamik des Lebens und die Mentalität der Indianer besonders deutlich. Dies sollte

auch stark die Richtung des vorliegenden völkerkundlichen Beitrages bestimmen. Ein hervorragender Grad der Anpassung an eine so schwierige Umwelt des Urwaldes, verbunden mit einer handwerklichen Genialität, insbesondere bei den Asuriní, sowie eine tiefe mystische Begabung charakterisieren beide Stammesgruppen. Im Mittelpunkt persönlichen und des Gemeinschaftslebens steht die zentrale Gestalt des Schamanen als hervorragender Träger ihrer Weltanschauung. Diese für Tieflandindianer Südamerikas fast einzigartige Tatsache ist so charakteristisch, daß sie es (ebenso wie die Tatsache, daß es sich in beiden Fällen um ein Tupívolk handelt) gestattet, die beiden Stammesgruppen gemeinsam darzustellen.

Gerade in dem Jahr seit der Herstellung der Verbindung der beiden Stammesgruppen mit unserer Welt ist durch den Bau der großen Überlandstraße Transamazônia und durch die Entdeckung großer Erz- und Mineralvorkommen weiter oberhalb im Xingugebiet die Bevölkerungszahl am Fluß sowie das Vordringen einer technisierten Zivilisation bis tief ins Landesinnere sprunghaft gewachsen. Der Xingu wurde durch Motorschiffe, Plätten und Schlepper zu einem verkehrsreichen Strom. Es ist fraglich, wie lange man die Indianer von schädlichen, ihre Identität, ja ihr Überleben gefährdenden Einflüssen abschirmen kann. Dies macht die Forschung unter ihnen besonders dringlich. Es geht um Menschen, die die Schwelle zu einer neuen Epoche ihrer Geschichte bereits überschritten haben. In die Forschung müssen auch Studien hinsichtlich der Möglichkeiten einer *applied anthropology*, hinsichtlich des Überlebens der Indianer und der Bewahrung ihrer echten kulturellen Eigenwerte einbezogen werden. Es geht um ihr Überleben, ihr eigenes Selbstbewußtbleiben, um das Festhalten an ihrer Identität in dem vielen Neuen, das auf sie einströmen wird. Gerade eine Forschung, die die Mentalität und Geistigkeit von Stämmen erkennen will, kann vielleicht am ehesten Möglichkeiten einer positiven Beeinflussung des unvermeidlichen Kulturwandels aufzeigen. So hoffe ich auch, daß dieses Buch den Indianern, um die es geht, dienen kann.

I. KUNDE VON DEN ASURINÍ

Als ich im Jahre 1953 das erste Mal nach Altamira am mittleren Xingu kam, war der Ort noch ein verträumtes Städtchen am Rande des Urwalds von kaum zweitausend Einwohnern und anscheinend dazu bestimmt, es für immer zu bleiben. Eine einzige holprige rote Sandstraße auf lehmigem Boden, die einzige Straße überhaupt in einem riesigen Urwaldgebiet, führte, den großen Bogen des Xingu mit dessen gewaltigen Stromschnellen und Fällen abschneidend, zum schiffbaren Unterlauf des Stromes. Der Hafen dort, damals nur ein paar elende Hütten und eine Kapelle, trägt den hochtrabenden Namen „Vitoria“. Wenn man nach einer sechs Tage langen Fahrt von Belém stromaufwärts auf einem schmutzigen Lastschiff (*Lancha*) hier die letzten Meter des seichten, schlammigen Wassers über ein schwankendes Brett balancierend ans Ufer sprang, hatte man das Gefühl, am Ende der Welt angelangt zu sein.

Isoliert, irgendwie verloren erschien sogar die „Stadt“ Altamira selber, die „Stadt in der Wildnis“. Jahr für Jahr konnte man, besonders in der Sommerzeit, auch in den ganz großen Blättern von São Paulo und Rio Artikel lesen mit großer Überschrift und Schlagzeilen wie „Indianerüberfall auf Altamira“, „Altamira von Indios umzingelt“ oder zumindest „Indianer um Altamira auf Kriegspfad“. Die Quellen dieser Gerüchte und grausigen Indianergeschichten waren in einem armen Vorstadtviertel des Städtchens zu finden, das ebenfalls den verheißungsvollen Titel „Recreio“ (Erholungsort) trug. „Erholung“ konnte man hier wenig finden. Es gab dort die elenden Hütten und Unterkünfte der Verwandten von Familien von Gummisammlern und Siedlern am großen Strom. Hierher kamen die Bewohner der einsamen Hütten vom Xingu und die Urwaldjäger auf kleinen Booten oder auf den großen Motorkähnen der Lanchas und brachten ihre Produkte, Gummi in großen Ballen und Tierfelle, vor allem vom

Wildschwein und Jaguar, sowie ganze Ladungen von Paránüssen. Die Leute aus dem „Sertão“, wie man das tiefe Landesinnere, die Wildnis, aus der sie kamen, nennt, schilderten den Verwandten und Freunden ihr hartes Leben dort, die Gefahren von wilden Tieren und vor allem wieder in weit übertriebener Weise die Gefahren von wilden Indianern. Dieselben blutrünstigen Geschichten erzählten sie auch beim *Seringalista*, dem „Gummi-Baron“, dem Patron, ihrem Herrn und Kreditgeber. Auf von ihm gepachtetem Land waren sie angesiedelt. Ihm mußten sie ihre Produkte zu billigen Preisen überlassen, er versorgte sie dafür mit „*mercadoria*“, Waren wie Zucker, Kaffee, Kleider, Medikamente etc., die er ihnen zu Höchstpreisen anrechnete, und vor allem mit dem unheilvollen *Cachaça* (Zuckerrohrschnaps). In seinem Magazin und vor seinem Haus stapelten sie die großen Gummiballen auf, die sie von ihren Booten am Flußufer heraufbrachten. Sie fanden den Herrn meist auf dem Gehsteig vor der offenen Tür zu der „*sala*“, dem protzigen Prunkraum seines niedrigen Hauses, auf seinem Schaukelstuhl wippend. Bei ihm wurden die blutrünstigen Geschichten über die Indianer noch mehr übertrieben, um ihn zu beeindrucken, ihn großzügiger zu stimmen, ihn dazu zu bewegen, ihnen mehr Munition und Waren zu überlassen, um ihr passives Konto noch zu erweitern. Der Patron, der *Seringalista*, erzählte diese Geschichten wieder in der Hauptstadt von Pará weiter, um seinen Geschäftsfreunden in Belém, seiner Bank die Schwierigkeiten seiner Arbeit noch eindrucksvoller darzustellen.

1. „Terra dos Asurini“

In Altamira, im Viertel Recreio und bei den Seringalisten, erfuhr ich zum ersten Mal die Bezeichnung „*Terra dos Asurini*“ für das rechte Ufer des Xingu. Dieses Land war für sie in einem ganz realistischen Sinn eine andere Welt, ein Land von wilden Indianern, deren Gewalttaten man fürchtete und deren Gebiet als praktisch unbretbar galt. Den Namen „*Terra dos Asurini*“ hörte ich auch schon von den Siedlern bei meiner ersten Reise den Xingustrom aufwärts nach São Felix, von wo aus ich dann, den Rio Fresco aufwärts fahrend, zu den Kayapó kam.

Die ersten Nachrichten über die Indianer vom rechten Ufer, die man Asurini nannte, stammen vom Ende des 19. Jahrhunderts. Es handelt sich um Gerüchte über Überfälle und kriegerische Konflikte, in deren Verlauf sie geisterhaft auftauchten und dann wieder im Urwald verschwanden. Nimuendajú (1948: 225) gibt einiges von diesen ersten Berichten wieder. 1894 gab es einen Asurini-Überfall auf der Praia Grande (Großer Strand) oberhalb der Mündung des Bacajá, einem rechten Nebenfluß des Xingu, 3° 20' sB, 50° wL'; 1896 schossen sie sieben Pfeile auf einen Seringeiro, der wie durch ein Wunder mit dem Leben davonkam, an einem Ort, der mit Passaby oder Passahy bezeichnet wird, wohl dem heutigen Paissandu, einem kleinen Ort zwischen Altamira und der Mündung des Stromes Iriri, auf der linken Seite des Flusses. Es ist erwähnenswert, daß auch unsere Expedition zur Herstellung einer friedlichen Verbindung mit diesen Indianern gerade von diesem Ort ihren Ausgang nahm. 1896 griffen sie auch zwei Kanus bei Passahy an sowie zwei Seringeiros an der erwähnten Praia Grande; einer kam davon, der andere ertrank bei dem Versuch, sich schwimmend zu retten. Eine noch im selben Jahr entsandte Strafexpedition scheiterte blutig; es kam die düstere und schreckenerregende Nachricht, daß der Anführer dieser Expedition, der Tacunypapé-Häuptling Ambrosio, getötet und zer-

stückelt worden wäre. Überfälle und Gewaltakte wurden auch aus dem Gebiet des Rio Bacajá flußaufwärts berichtet, wo es damals viele Gummisammler gab; diese hatten, wie Nimuendajú erfuhr, die Arara-Indianer – Feinde der Asuriní – bewaffnet, um sich die Asuriní vom Hals zu schaffen, von welchen sie sich ständig bedroht fühlten. Von all diesen Gewalttaten wurde, noch dazu mit vielen Übertreibungen, von den Siedlern am Xingu von der Mündung des Bacajá bis hinauf zu jener des Igarapé-Triumfo immer wieder erzählt. Durch solche Berichte wurden die Terra dos Asuriní näher beschrieben als Land zwischen Tocantins und Xingu, von der Mündung des Bacajá in den Xingu bis zu den Quellen des Flusses Ipixuna, die sich in der Nähe der Quellflüsse des Bacajá befinden. Diese Abgrenzungen des Gebietes entsprechen ungefähr dem Lebensraum der von mir später entdeckten Asuriní vom Xingu und der Araweté, die noch später aus den Wäldern kamen. Nach den übereinstimmenden Erzählungen der Bevölkerung am Xingu soll die „aldeia grande“, das große Dorf der Asuriní und ihre bedeutendste Siedlung, zwischen den Quellflüssen des Ipixuna und dem Xingu gelegen haben.

2. Der Name Asuriní

Den Namen Asuriní für diese Indianer leiteten die Siedler von dem entstellte wiedergegebenen Yuruna-Wort *asóneri* (rot) ab. Asuriní heißt also „die Roten“ oder „rote Leute“, nach der übermäßigen Verwendung des Farbstoffes Urucú (*Bixa orellana*) zur Körperbemalung. Die Yuruna selbst nennen sie Suriní. Die Yuruna oder Iuruna, ein Tupívolk, kamen wahrscheinlich vom Amazonas und besiedelten im 17. Jahrhundert den unteren Xingu, wanderten dann weiter südwärts und beherrschten schließlich durch lange Zeit

das Gebiet am mittleren Xingu. Zur Zeit der Reise von Henri Coudreau (1896) reichte ihr Einfluß nur noch vom großen Bogen des Xingu mit den Stromschnellen und Fällen bis zur Pedra Preta, etwas oberhalb der Mündung des Piranhakwara. Dann zogen sich die Yuruna bis auf ein paar ganz kleine Gruppen weit nach Süden bis in das Gebiet der Mündung des Rio Maritsauá am linken Ufer des Xingu zurück, das heute innerhalb des brasilianischen Nationalparks (Parque Nacional do Xingu) liegt (Arnaud 1983: 84; Nimuendajú 1981; Coudreau 1897: 32; Oliveira 1968: 33). Ich fand Yuruna-Familien und Einzelindividuen in Altamira – berühmte Bootfahrer, Steuermänner und Lotsen. Eine ihrer letzten Siedlungen besuchte ich auf meiner Reise zur „Volta grande“, auf der Flußinsel Murutá in der Nähe der Xingufälle; sie erzählten mir, daß die Asuriní immer ihre erbitterten Feinde gewesen seien. Die überreiche Verwendung von Urucú zur Körperbemalung ist für die Asuriní charakteristisch und so auffallend, daß auch andere Stammesgruppen ihnen entsprechende Namen gaben; so hießen sie bei den Shipaya-Tupí „*Adyi kaparurí-ri*“ (*adyi* – Wilde, *kaparurí* – rot; *kaparurí-ri* – sehr rot), bei den Curuaya „*nupangu-pag*“ (*nupangu* – Indianer; *pag* – rot), (Nimuendajú 1948: 225).

Ich lernte einige Familien und noch einen alten Häuptling der Shipaya sowie einige Curuaya-Familien bei Altamira und vor allem bei meiner Flußreise an den Iriri und Curuá kennen, wo sie im 18. und 19. Jahrhundert noch starke Stammesgruppen gewesen waren. Ich selber hörte in den Kayapó-Dörfern Gorotire (am Rio Fresco, einem rechten Nebenfluß des Xingu) und Kuben-krā-kein (am Riocinho, einem Nebenfluß des Rio Fresco) sowie in dem Kayapó-Dorf am mittleren Bacajá den Ausdruck „*Kuben-kamrik*“ (*Kuben* – Leute, *kamrik* – rot) sowie „*Kuben-kamrik-ti*“ (sehr rote Leute) für die Asuriní. Protasio Frikel hörte im Dorf der Shikrí (Xikrin) am Caëtete den Ausdruck „*Kuben-kamrek-ti*“, den er mit „völlig rote Leute“ übersetzte und mit dem sie, wie er sagte, ihnen benachbarte Tupí-Gruppen bezeichnen (persönl. Mitteilung; auch Frikel 1968: 17, 46, 60, 70 usw.).

3. Kontakte mit anderen Stämmen

Über mögliche Kontakte der Asuriní mit den Arupaí, die auch die Yuruna-Sprache gesprochen haben sollen, und den Tacunyapé (Pena, Penyos) weiter nördlich am Ostufer des Xingu ist nichts Näheres bekannt. Diese beiden Stämme sind ausgestorben, ehe sie in dauernden Kontakt mit der Randbevölkerung kamen (Nimuendajú 1948: 215, 220, 213 d., 22 ff.; Coudreau 1897: 33).

Dagegen sind die Arara, die Coudreau „die geheimnisvollsten Indianer“ (*Les indiens mystérieuses par excellence*) nennt, sicher mit ihnen zusammengekommen. Sie tauchten 1853 am unteren Xingu auf, kamen auf ihren Wanderungen dann in das Gebiet des mittleren Xingu, und es gab Kämpfe mit den Yuruna und Kayapó; auch waren sie bei den Xingusiedlern gefürchtet. Bei ihren Streifzügen durch das Land am rechten Ufer des Xingu durchquerten sie den Lebensraum der Asuriní und wanderten dann wieder zurück an den großen Xingubogen und an den Unterlauf des Stromes. Auf meiner Reise zur Volta Grande traf ich einige Arara-Kinder bei einer Caboclo-Siedlerfamilie an, die sie aufgenommen hatte. – Die Arara tauchen dann wieder am linken Ufer des Xingu bis hinauf zum Iriri auf; es kommt zu blutigen Zwischenfällen auch an der Transamazônica von Altamira, Richtung Itaituba (auf der Höhe von km 80 bis 130). Bei den Befriedigungsbemühungen im Juli 1979 werden die Sertanisten João Carvalho, der auch bei der Befriedigung der Araweté tätig war, und Alfons Alves, der Bruder des Leiters des Unternehmens bei den Araweté, durch Arara-Pfeilschüsse schwer verletzt. Schließlich kam dann eine Arara-Gruppe aus eigener Initiative auf der Transamazônica aus den Wäldern.

4. Die Asuriní vom Tocantins

Auf seiner Reise an den Xingu im Jahr 1896 hörte Cou-dreau von den Urwaldsiedlern, daß es weit weg, am Tocantins, Asuriní-Indianer gäbe, und zwar friedlichere, die dort „*Indios veados*“ (*veado* – Rotwild, Hirsch) hießen. „*Veado*“ könnte sich auf die rote Körperbemalung beziehen, aber auch einen Spottnamen bedeuten, denn bei den Neobrasilianern ist „*veado*“ ein Schimpfwort für Homosexuelle.

Tatsächlich lebt heute eine weitgehend akkulturierte Tupi-Gruppe am Tocantins, die man Asuriní nennt, doch ist nicht nachweisbar, daß es sich tatsächlich um Nachkommen von Coudreaus „*Indios veados*“ handelt. Vor ihrer Befriedung gab es immer wieder Zwischenfälle, und die Indianer griffen mehrfach Siedler und Paráußsammeler (*Castanheiros*) längs der Tocantins-Bahnlinie an; die Bemühungen um ihre Befriedung durch den Indianerschutz hatten durchschlagenden Erfolg, als diese Indianer 1953 mit einem Trupp des Indianerschutzes bei einem Ort namens Apinajé Verbindung aufnahmen. Eine ihrer Gruppen kam wahrscheinlich vom Bacajá de Portel, den diese Indianer Paranowa nennen, die andere aus Malocas (Mehrfamilienhäusern) in der Gegend, die „*Cachoeira Grande*“ – in der Nähe der Serra Trocará, nicht weit vom linken Tocantinsufer – genannt wird. Die Indianer waren auf der Flucht vor den Parakanã, die sie aus ihrem alten Lebensraum vertrieben hatten, sowie vor den Kayapó, die sie immer wieder angriffen und verfolgten.

Teilnehmer der Expedition zur Herstellung des friedlichen Kontaktes gaben an, gehört zu haben, daß die Indianer sich selber Huriní, Suriní oder Uriní genannt hätten. Schließlich gaben ihnen ihre „Befrieder“, die Führer des Unternehmens, das schließlich den friedlichen Kontakt herstellte, den Namen Asuriní. – Sie nahmen an, daß sie mit diesen Indianern Abkömmlinge, Verwandte jener Indianer entdeckt hätten, die man seit Jahrzehnten am Xingu als Asuriní bezeichnete. Zur Zeit der Befriedung

betrug die Zahl der Individuen einhundertneunzig. Die Zeit nach der Kontaktaufnahme mit ihnen verlief überaus turbulent; eine Dysenterie-Epidemie forderte viele Todesopfer, und die Mehrzahl der Überlebenden kehrte in die Wälder zurück. Eine andere Gruppe verließ das Dorf mit einem schwarzen Neobrasilianer, der mit Erlaubnis des Indianerschutzes in ihrem Gebiet gejagt hatte. Er zog mit ihnen in den Siedlungen umher, die Indianer bettelten und plünderten die Pflanzungen der Siedler. Schließlich brachte der Indianerschutz einen Teil der Leute wieder in das Dorf zurück.

Als der brasilianische Anthropologe Roque de Barros Laraia sie in ihrem Dorf am Posto Trocará studierte (1962), waren nur noch vierunddreißig Indianer im Dorf. Ein Vergleich der Kultur dieser Indianer mit dem, was bis dahin darüber bekannt war, soweit es sich um die Kultur der am Xingu „Asurini“ genannten Menschen handelte, überzeugte ihn davon, daß es sich um zwei verschiedene Tupivölker mit eigenständigen Kulturen handeln müsse. Daher nannte er die am Trocará ansässige Gruppe nach ihrer Selbstbezeichnung „*Akuawa*“ „*Akuawa-Asurini*“, um sie gegenüber den Asurini am Xingu zu kennzeichnen. Carl Harrison, Sprachforscher des Summer Institute of Linguistics, der ihre Sprache studierte (1962: 193; 1968, 1969), sagt, daß der Begriff *Akuawa* von den Indianern nicht nur verwendet wird, um sich selbst zu bezeichnen, sondern auch, um andere indianische Gruppen zu benennen, die sie trafen oder von welchen sie gehört haben; auch habe der Ausdruck eine abwertende Bedeutung (fremde feindliche Indianer) und wird, meiner eigenen Forschung zufolge, ganz ähnlich gebraucht wie etwa das Wort „*Kuben*“ von den Kayapó, das für „Fremde“ (auch für Neobrasilianer) und für „fremde Indianer“ steht. Jedenfalls ist die Bezeichnung „*Akuawa-Asurini*“ zur Unterscheidung von den Asurini vom Xingu wertvoll; man könnte die Leute natürlich auch „Asurini vom Tocantins“ nennen. – Nachdem die Gruppe, die in die Wälder am Bacajá geflüchtet war, wieder zurückkam, war die Zahl der Menschen im Dorf beim Posto Trocará wieder bedeutend

größer. Es gab 1975 92 Individuen (48 männliche, 44 weibliche), und bei der letzten Zählung waren es 113 (57 männliche, 56 weibliche). – Die Tocantins- oder Akuawa-Asuriní wurden vor der Herstellung des friedlichen Kontaktes mit ihnen oft mit einem anderen Tupí-Volk, den Parakanā, verwechselt. Dieses kriegerische Volk wird schon 1910 am unteren Tocantins genannt. Die Parakanā vertrieben die Arara-Parirí von ihren Wohnsitzen am Iruana und rieben sie fast völlig auf, und sie vertrieben auch die Akuawa-Asuriní von ihren Wohnsitzen, die dann bei den Weißen Zuflucht suchten. Schwere Kämpfe fochten sie auch mit den Kayapó- und Gé-Völkern aus, von welchen sie „*Kuben-ropre*“ (Jaguarmenschen) genannt wurden. Damals siedelten sie zwischen den Quellflüssen des Anapú und Bacajá.

Ein Trupp des Indianerschutzes unter Führung des Serтанisten João Carvalho (der später, wie erwähnt, an der Befriedung der Araweté beteiligt war) und Osmundo dos Anjos drangen schon früher in den Urwald ein, den entdeckten Spuren und indianischen Jagdlagern folgend. Bei einem verlassenen Dorf mit einer riesigen Maloca trafen sie plötzlich auf etwa hundert Parakanā, mit welchen der endgültige Kontakt hergestellt werden konnte. Sie wurden zunächst am Posten Tucuruí betreut; später baute man ihnen ein Dorf am Igarapé Adorinha, wo sie nach einer vorübergehenden Transferierung zum Igarapé Lontra wohnen. Noch 1970 hatte ein anderer Trupp des Indianerschutzes eine Begegnung mit etwa siebzig Parakanā, die aber wieder in die Wälder zurückkehrten. Später gelang auch die Befriedung einer großen Parakanā-Gruppe an den Quellflüssen des Bacajá. Diese siebzig Indianer hatten vorher schwere Kämpfe mit anderen Indianern (wohl Kayapó) zu bestehen gehabt und waren von Krankheiten infiziert. Man brachte sie zum Posten Tucuruí, später siedelte man sie am Pucuruicinho an, schließlich am Poção dos Caboclos (Rio do Meio) in der Gegend von Cajaceiras (Arnaud 1983: 84). Gruppen von „wildem“, d. h. noch isoliert lebenden Parakanā wurden abgedrängt und wanderten nach Westen und Südwesten zum Bacajá, zum mittleren

Xingu bis zum Ipixuna und noch weiter südlich bis in das Land zwischen Rio San Sebastião und Santo Antônio. Sie hatten im Município São Felix do Xingu Kämpfe mit den Shikrí-Kayapó und wurden zu erbitterten Feinden der Xingu-Asuriní und – bis zum heutigen Tage – der Araweté. So kam etwa 1977 eine Gruppe dieser „wilden“ Parakanã bis zum Dorf der Shikrí-Kayapó am Rio Bacajá, und sie töteten dort einen Kayapó mit einem Pfeilschuß. Bewaffnet mit Schrotflinten vom Posten verfolgten sie dann die Shikrí, überfielen sie und richteten unter ihnen ein Blutbad an – sechzehn Menschen töteten sie, und neun nahmen sie gefangen. Die übrigen flüchteten in die Wälder. Später kaufte der Indianerschutz die Gefangenen mit Schrotflinten wieder frei. Unmittelbar vorher hatten die Parakanã die Araweté am Ipixuna angegriffen.

5. „Verwandte?“ der Asuriní

Eine Gruppe mit einem ähnlichen Namen wie die Asuriní, die Suruí, Suruí-Mudyetire, lebt am Westufer des Tocantins. Ihr Dorf liegt zwischen dem Gameleira, einem Nebenfluß des Araguaia, und dem Grotão Sororocinho, einem Quellfluß des Sororó, der zu den Nebenflüssen des Tocantins gehört. Sie wurden 1953 von dem Dominikaner Frei Gil Gomes befriedet. Von Marabá aus besuchten wir zu Anfang des Jahres 1971, nach einer langen Fahrt mit dem Jeep und einem zweitägigen Ritt durch Urwald und Steppe, ihr Dorf; wir hatten gehört, sie hätten von Verwandten am Xingu gesprochen: von den Asuriní. Daher wollten wir zwei von ihnen auf unsere Expedition zur Herstellung des Kontaktes mit den Asuriní mitnehmen. Die beiden Leute zeigten zuerst große Begeisterung für dieses Unternehmen und begleiteten uns gern auf unserem Flug über die Serra dos Carajá nach São Felix, wo wir

unsere Expedition vorbereiteten. In São Felix wurden sie aber immer einsilbiger und melancholischer; sie sprachen nur noch von ihren Frauen und Kindern, und wir hörten sie über blutige Stammesfehden reden. Manchmal hatten sie Tränen in den Augen und zeigten echte Angst. Es blieb uns nichts anderes übrig, als sie bei nächster Gelegenheit mit einem Flugzeug in Richtung Marabá heimzuschicken; überglücklich und reich beschenkt nahmen sie von uns Abschied.

Eine mögliche Verbindung zu den Indianern, um die es hier in erster Linie geht, vor allem zu den Araweté, besteht auch zum Tupí-Volk der Urubú (Aasgeiermenschen), die sich selber Kaaporé (Waldbewohner) nennen. Allerdings wohnen sie weit außerhalb des Lebensraumes der Asuriní vom Xingu sowie der Araweté zwischen Xingu und Tocantins, nämlich am Rio Gurupi in Maranhão; sie haben aber im Laufe ihrer Geschichte Wanderungen hinter sich gebracht. Sie wurden schon vor 1930 „befriedet“ und sind heute weitgehend akkulturiert. Auch bei ihnen gab es Vorstellungen von „Verwandten am Tocantins“, und eine ihrer Mythen erzählt von einem alten Mann, der am Tocantins lebte. Die sprachliche und kulturelle Ähnlichkeit dieser Urubú mit den Araweté ist verblüffend (Arnaud 1978: 6; 1983: 84; Huxley 1963: 66 f. Ribeiro D.: 31 ff.).

6. Asuriní-Gefangene, Asuriní-Beutestücke und Nachrichten durch Wildkatzenjäger

Die Kenntnisse der Geschichte der Asuriní stammen zu meist aus zweiter oder dritter Hand, vor allem von ihren Erzfeinden, die auf ihrer Nordwestwanderung in ihr Gebiet einbrachen – von den Kayapó. Durch sie war indirekt auch zu erfahren, daß die Asuriní ein Tupí-Volk wären.

Die Gorotire-Kayapó waren 1936 an der Mündung des

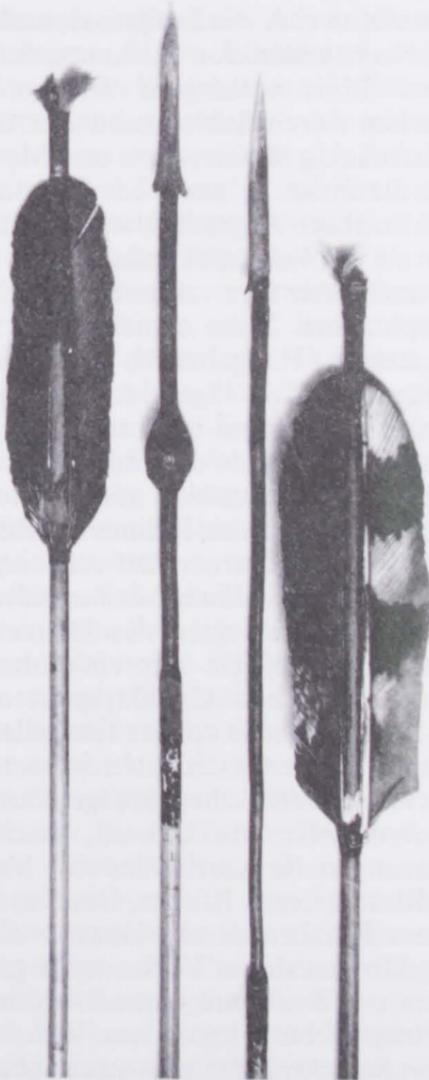
Riocinho in den Rio Fresco bei Novo Olinda aus den Wäldern gekommen. Der englische Missionar (Methodist) Horace Banner erzählte Nimuendajú, daß unter den Kayapó eine Asuriní-Gefangene gewesen sei, die sich mit einem besuchenden Gurashaja-Tupí sehr gut verständigen konnte. Bischof Erich Kräutler erzählte mir von zwei Asuriní-Frauen, die als Gefangene unter den Kayapó lebten. Diese hatten damals sehr viele Asuriní-Beutestücke in ihrem Besitz – Bogen, Pfeile, Körbe und andere Gegenstände. Nicht lange vor 1936 hatten nämlich die Kayapó die Asuriní vernichtend geschlagen. Als ich 1954 zu den Gorotire-Kayapó kam, deren Dorf sich bei Novo Horizonte weit oben am Rio Fresco befand, fand ich ebenfalls sehr viele Asuriní-Beutestücke vor. Auch dort lebte ein gefangener Asuriní unter den Kayapó.

Im Jahr 1967 besuchte ich auf meiner Reise, die mich den Xingu abwärts führte, den Indianerschutzposten Shikrí-Kayapó (Xikrin). Dort fand ich Bogen, Halsketten und Hängematten, die, wie es hieß, von den „*Kuben-kamrik*“ stammten, die von den Kayapó am Rio Branco – einem rechten Nebenfluß des Bacajá – geschlagen worden seien (Lukesch 1976: 13). In dem Shikrí-Dorf am Caëtete im äußersten Süden des Gebietes fand Frikel ebenfalls viele Gegenstände der Asuriní, und es wurde ihm von den Kämpfern mit den „*Kuben-kamrek-ti*“, den Asuriní, erzählt. – In der letzten Zeit vor der Mitte der sechziger Jahre kamen keine weiteren Nachrichten von Indianerüberfällen vom rechten Xinguufer. Soweit von Überfällen berichtet wurde, betrafen diese die Kayapó im Süden. Ich selber, der schon oft stark übertriebene Geschichten dieser Art gehört hatte, die sich später als haltlos erwiesen, neigte schon zu der Ansicht, die Gerüchte über die Asuriní seien entweder erlogen oder würden sich auf weit zurückliegende Ereignisse beziehen bzw. die Asuriní seien längst ausgestorben. Die Situation änderte sich aber rasch durch das spontane Ansteigen der Preise der Felle von Jaguar (*Felis onça*) und Wildkatze (*gato maracuja*, *Felis pardalis* Neuw.), wodurch das Land am rechten Xinguufer, ein hervorragendes Jagdgebiet, an Interesse gewann. Die Urwald-

jäger (*gateiros*) und Fallensteller fuhren mit ihren kleinen Booten, ausgerüstet nur mit Schrotflinten, Munition, einem Korb Maniokmehl und einem Sack Salz als Proviant auf den Flüssen und Bächen weit hinein ins Landesinnere, und sie blieben Wochen und Monate im Urwald. Das harte Leben dort trug sicherlich dazu bei, die Leute verrohen zu lassen.

Nun überstürzten sich die Ereignisse, und es gab immer wieder neue Nachrichten von Zusammenstößen mit „wilden Indianern“. Meist verlangten diese bei ihrem plötzlichen Auftauchen durch Schreie und mit Gebärden stürmisch und hartnäckig Messer, Äxte und Maniokmehl. Die Urwaldjäger, die meist zu zweit oder zu dritt ausgezogen waren, gaben in ihrer Angst her, was von ihnen verlangt wurde. Wenn sie im Wald zum Fallenstellen unterwegs waren, wurden auch öfter ihre verlassenen Jagdlager von den Indianern geplündert. Diese eigneten sich hauptsächlich Äxte, Buschmesser, Hängematten und Kleidungsstücke der Urwaldjäger an. Die Jäger hingegen fanden oft auf ihren Streifzügen auf einem Indianerpfad, etwa bei einem Flußübergang, Gegenstände der Indianer aufgestapelt, die sie an sich nahmen. Sie stahlen auch in den verlassenen Häusern und Siedlungen der Indianer, welche diese meist aus Angst erst vor ganz kurzer Zeit vorübergehend verlassen hatten. Der Bau der Häuser, der wunderschöne Hausrat, die Keramiktöpfe erregten das Staunen und die Bewunderung der Urwaldjäger. Wie viele blutige Auseinandersetzungen es zwischen Urwaldjägern und Indianern wirklich gab, läßt sich sehr schwer feststellen, da die Siedler und Jäger in ihren Geschichten immer maßlos übertrieben. Bestimmt durch ihre üppige Fantasie und das rauhe, bedrohte Leben im Urwald, beschrieben sie in ihren Schilderungen die Asurini das eine Mal als gewalttätige, bärtige Riesen, deren Körper, Gesicht, Haar und Bart in glänzendem Rot bemalt sei. Dann wieder sagten sie, daß die Angehörigen dieses Volkes wohl gar keine Indianer seien, sondern Weiße mit blauen Augen und blondem Haar, irgendein früher christliches Volk mit einem geheimnisvollen Schicksal, das sich aus unbekanntem Grün-

den einmal in die Wälder zurückgezogen habe. Nichtsdestoweniger boten diese Schilderungen, zusammen mit den Indianergegenständen, die die Jäger mitbrachten, den Beweis, daß es am rechten Ufer des Xingu noch unbekannte Gruppen von Indianern geben mußte.



II. DIE BEGEGNUNG

1. „Transamazônica“

Der Bau der großen Überlandstraße Transamazônica war schon von seinem Konzept her nicht nur als eine Verkehrsverbindung durch den Urwald in der Ost-West-Richtung bestimmt, sondern sollte auch das weite Gebiet Amazoniens für das große Reich Brasiliens erschließen. Der Baubeginn und die Ausführung des großen Planes war mit einer systematischen Kolonialisierung verbunden. Das unaufhaltsame Vordringen des technisierten Zeitalters in dieses Gebiet konnte dadurch nur eine große Beschleunigung erfahren. Bisher isoliert gebliebene indianische Gruppen und Stämme, die noch nach ihren alten Traditionen im näheren oder weiteren Umkreis der zu bauenden Straße lebten oder leben mochten, waren dadurch in ihrer Identität, ja in ihrer Existenz bedroht. Es bestand akute Gefahr, daß es durch das Vordringen von Arbeitertrupps und durch die Kolonisten sogar zu blutigen interethnischen Konflikten kommen könnte. So bestand die Notwendigkeit einer Entdeckung und „Befriedung“ der noch isoliert gebliebenen indianischen Völkergruppen. „Pacificação“, Befriedung, ist eigentlich ein wenig adäquater Ausdruck, der ganz allgemein in Brasilien die Herstellung eines dauernden Kontaktes auf friedlichem Weg, einer dauernden Verbindung mit isoliert gebliebenen indianischen Gruppen bezeichnet.

Wegen seiner Kürze ist er dennoch ein sehr verwendbarer Begriff. Der staatliche Indianerschutz, FUNAI = Fundação Nacional do Índio, staatliche Indianerstiftung, ergriff hier die Initiative, die auch publizistisch sehr propagiert wurde. Man sprach von der Errichtung einer „*Frente de atração*“, einer Front, die gebildet werden sollte und die in das Gebiet eindringen sollte, mit dem Ziel, die indiani-

schen Gruppen friedlich heranzuführen und die Verbindung mit der brasilianischen Gemeinschaft herzustellen. Zu den durch den neuen Straßenbau, das neue Vordringen der Zivilisation und die Kolonisierung der zumindest indirekt betroffenen Gebieten gehörte auch das Land am rechten Ufer des mittleren Xingu. Der erste Versuch, der hier gemacht wurde, war eigentlich ein privates Unternehmen eines Teams des „Summer Institutes of Linguistics“ (Center Oklahoma University).

Im Juni 1970 fuhr das Team unter Führung des australischen Künstlers David Willis eine Woche lang den Ipixuna, einen rechten Nebenfluß des Xingu, stromaufwärts in die Wildnis. Als die Fahrt am Oberlauf des Flusses mit dem großen Aluminiumboot nicht mehr weiterging, setzte man die Fahrt mit dem Kanu eines Wildkatzenjägers fort. Zwei Tage drangen die Männer auch noch zu Fuß in den dichten Urwald ein. Dann kam es zu einer Begegnung mit einigen „wilden Indianern“, die aber nur einige Stunden dauerte (Solly: 1970). Wie mir die Bewohner der kleinen Siedlung Paissandú gegenüber der Mündung des Ipixuna am linken Ufer des Xingu erzählten, verweigerten die Indianer dem Team, heftig gestikulierend, es in ihr Dorf zu begleiten. Mit seiner üppigen Fantasie beschrieb einer der Siedler, der die Expedition mitgemacht hatte, vor allem die imponierende, riesenhafte Gestalt eines „Medizinmannes und Zauberers“, offenbar des Anführers der Indianer. Sein bloßes Erscheinen hätte allen Widerspruch als nutzlos erscheinen lassen; er schilderte ihn als mit Schmuck beladen und in grellem Rot bemalt.

Einige Monate später unternahm ein Trupp der FUNAI unter der Führung des Funktionärs Antônio Cotrim – es war bereits in der extremen Trockenzeit – einige Landexpeditionen von jeweils wochenlanger Dauer. Cotrim kämpfte sich, das fast völlig ausgetrocknete Flußbett benützend, in das tiefere Innere des Urwaldes durch; er hatte unterwegs einige kurze Begegnungen mit Indianern, zusammen waren es acht Personen. Er entdeckte einige Pflanzungen und verlassene Dörfer, eines davon hatte elf Hütten (Arnaud 1971: 19).

2. Expedition zur Herstellung des friedlichen Kontaktes

a) Ausgangspunkt, letzte Vorbereitung und Erkundungsflug

Unsere eigene Expedition, die ich gemeinsam mit meinem Bruder Karl Lukesch unternahm und die ich in meinem Buch „Bearded Indians of the Tropical Forest“ beschrieben habe (Lukesch 1976), bereiteten wir in dem damals noch sehr stillen, kleinen, alten Urwalddorf der Siedler, São Felix do Xingu an der Mündung des Rio Fresco, weit oberhalb des Indianergebietes, um das es hier ging, vor. Während der Vorbereitungen besuchte uns Cicero Maia, einer der letzten großen Seringalisten, Patron, Herr vieler Gummisammlerfamilien und Händler. Wir kannten ihn seit vielen Jahren, und er hatte uns sehr oft mit seinem großen Motorschiff, das er selbst steuerte, auf den „alto Xingu“, das heißt hier in das Xingugebiet oberhalb von Altamira, mitgenommen, wenn wir zu unseren Kayapó-Indianern fuhren. Er war jetzt auch Händler, Gläubiger, Patron der Urwaldjäger, die auf der rechten Seite des Xingu arbeiteten. Allein am Ipixuna waren zu der Zeit sechzig seiner Leute auf langen Jagdzügen unterwegs. Er war es, der seit 1967 durch die Urwaldjäger Geschenke wie Äxte, Buschmesser und dergleichen verteilen ließ, was auch in vielen Fällen gelang. Die Indianer näherten sich jetzt oft unbewaffnet den Lagern der Siedler. Er verfolgte natürlich mit den Geschenken das Ziel, daß seine Leute bei der Jagd nicht behelligt würden. So war er natürlich auch für unsere Vorhaben sehr eingenommen, und er war durch die Urwaldjäger von der Situation am rechten Xinguufer gut informiert. Er sagte uns nun, daß seine Leute berichtet hätten, daß die Indianer vom Ipixuna abgewandert und in die Richtung der Nebenflüsse Piranhakwara und Ipiaçaba südwärts gezogen seien. Wir unternahmen

nun einen Erkundungsflug über dieses Gebiet. Das Wetter war ungünstig und der Flug im einmotorigen Flugzeug nicht ungefährlich. Als wir zur Umkehr gezwungen waren, da der Treibstoff auszugehen drohte, klarte die Wolkenschicht plötzlich auf, und wir sahen knapp unter uns, unweit des Ipiaçaba, ein Indianerdorf in einer großen Pflanzung mit kleinen Häusern und einer großen Maloca, und zwar etwa zehn Kilometer landeinwärts, an seinem rechten Ufer; wir notierten auf unserer Karte $3^{\circ} 25' \text{ sB}$, $52^{\circ} 20' \text{ wL}$. Wir konnten allerdings nicht feststellen, ob das Dorf verlassen war oder nicht. Es war jedoch anzunehmen, daß sich die Indianer wegen des tieffliegenden Flugzeugs versteckt hielten.

b) Auswahl der Mannschaft und Flußfahrt

Schwierig war die Auswahl unserer Mannschaft. Wir mußten Männer aus dem Kreis der Urwaldsiedler und Urwaldjäger nehmen, die mit den Urwaldverhältnissen vertraut waren und sich gut orientieren konnten. Notwendig war auch ein erfahrener Steuermann, da die Reise zuerst auf dem großen Xingu mit seinen vielen Stromschnellen und Wirbeln mit einem großen, überladenen Boot, das noch ein kleines Beiboot mitschleppen mußte, gefährlich war. Es war nicht leicht, jemanden zu finden, der sich bereit erklärte, uns zu folgen, da die Siedler viele Vorurteile haben und von einer abergläubischen Furcht vor den Indianern beseelt sind. Erst unterwegs wurde dann unsere Mannschaft durch ein paar Leute, die sich anschlossen, vollständig. Es war auch nicht möglich, Indianer in unsere Mannschaft aufzunehmen: wie bereits S. 28 f. berichtet, war ein Versuch bei den Suruí-Indianern (Tupí), die wohl mit dem Stamm der Asuriní verwandt sind, gescheitert, und wir mußten die zwei Suruí, die so große Furcht und Heimweh zeigten, wieder zurückschicken. Von unseren Kayapó-Indianern, mit denen wir schon viele Jahre zusammengelebt hatten, konnten wir niemanden mitnehmen, da diese die Erbfeinde der Asuriní sind, wie sie uns erzählten.

Am Tag nach unserem Erkundungsflug brachen wir auf; bis zur Mündung des Ipiaçaba brauchten wir fünf Tage. Die zweite Nacht unserer Reise verbrachten wir in der Hütte eines alten Mannes in Bom Jardim, einer kleinen Flußinsel gegenüber der Mündung des gleichnamigen Nebenflusses, der ungefähr auf der gleichen Höhe liegt wie die Quellflüsse des Ipixuna. Der Alte erzählte uns, daß die Indianer auf ihren Streifzügen immer wieder seine Pflanzungen am rechten Ufer überquert hätten, daß er aber in diesem Jahr keine Spuren von ihnen entdecken hätte können. Dies schien die Information von Cicero Maia zu bestätigen. Von den Siedlern am Fluß erfuhren wir auch, daß es im letzten Jahr keine persönlichen Kontakte mit den Indianern am Piranhakwara und Ipiaçaba gegeben hätte. Wohl hätten die Indianer oft ihre Lager geplündert, wenn sie im Urwald unterwegs waren, und ihnen Kleider, Äxte und Werkzeuge geraubt. Sie verschwiegen natürlich, daß z. B. der Bogen, der in ihrem Haus hing, ein schöner Korb oder die typische kleine Bank von ihnen selber in einer verlassenen Hütte der Indianer oder bei einem ihrer Stapelplätze geraubt worden waren. Mit dem Kanu stromaufwärts fahrend, begegneten wir einem Urwaldjäger Napoleão, der im vergangenen Sommer längs des Ipiaçaba auf der Jagd unterwegs gewesen war. Er sagte, am Ipixuna und Piranhakwara „*Os indios falam com a gente*“ (sprechen die Indianer mit den Menschen); gente = Leute, Menschen.

Dieser Ausdruck wird in einem rassistisch abwertendem Gegensatz zu den Indianern gebraucht. Er sagte „*no Ipiaçaba não falam*“, am Ipiaçaba sprechen sie nicht mit den Menschen. Diese Aussage konnte ein böses Omen für unser Unternehmen bedeuten. Sie konnte bedeuten, daß die Indianer am Ipiaçaba feindselig seien und jedes Eindringen in ihre Welt ablehnen und verhindern würden. Schlimmer für uns konnte ein Vorfall sein, den die Leute weiter unten am Fluß erzählten: Ein Urwaldjäger vom Ipiaçaba, dem vor kurzer Zeit die Indianer seine Utensilien geraubt hatten, als er beim Fallenstellen unterwegs war, hatte sich gerächt. Als er in Abwesenheit der Indianer

in eine Maloca kam, hatte er dort den ganzen Hausrat, Bänke, Stellagen, Keramiktöpfe und Schalen zerschlagen.

Nach einer Fahrt von fünfzig Kilometern auf dem von Schilf, Büschen und Lianen oft fast zugewachsenen Fluß stromaufwärts waren wir an der Stelle angelangt, die nach unserer Berechnung gemäß unseres Erkundungsfluges der Indianersiedlung im Urwald am nächsten gelegen sein mußte. Nach dem Treibstoffverbrauch unseres Außenbordmotors konnten wir die Distanz von 50 km von der Mündung des Flusses aus ziemlich genau bestimmen.

c) Basislager, Erkundung und Auslegung von Geschenken

Wir ließen nun hier unsere Männer ein Stück des dichten Waldes roden. Dabei konnten wir ihr Geschick und die Raschheit der Arbeit bewundern. Nun begannen wir mit dem Bau eines Baracão, einer großen, festen Hütte aus starken, nebeneinander in den Boden gerammten Pfeilern und einem Dach von Babassú-Palmblättern. Der große Platz vor der Hütte wurde sorgfältig gesäubert, um dem Flugzeug, das allwöchentlich aus Sicherheitsgründen die Expedition überfliegen sollte, Zeichen geben zu können. In der Mitte der Rodefläche bemühten wir uns, eine kleine Landepiste anzulegen, auf der im Notfall ein Helikopter hätte landen können. Neben all diesen Arbeiten begannen wir von Anfang an mit unseren Streifzügen in das umliegende Gebiet. Heftige Regenfälle erschwerten unsere Aufgabe; andererseits ermöglichten sie wahrscheinlich, daß wir unser Ziel erreichten, da die Indianer unser Kommen nicht merkten. Unseren Männern trugen wir streng auf, nur unmittelbar in der Nähe des Lagers zu jagen, um die Indianer nicht durch das Krachen der Schüsse zu vertreiben. Die Männer sollten sich nur auf Beobachtungen beschränken. Wenn Indianer auftauchen würden, sollten sie in unserer Abwesenheit nicht Kontakt mit ihnen aufnehmen.

Wir entdeckten bald auf einer Hügelkette, die vom jetzi-

gen Hochwasser der Regenzeit nicht erreicht werden konnte, einen Indianerpfad, der ungefähr drei Monate alt sein mochte, sich aber wieder im Urwald verlor. Wir fanden schließlich ein Tapirí, eine Jagdhütte der Indianer mit einem Blätterdach auf vier Pfählen, und ein altes verlassenes Lager mit einigen Feuerstellen. Wir fanden auch bienenkorbartige Tokaias (Anstände), die in der Asurinísprache *tokoi* heißen. Diese Jagdverstecke waren sehr gut ausgeführt und mit Schießlöchern versehen. Bei diesen Anständen beim alten Jagdlager sowie am Rand des Pfades hinterließen wir Geschenke für die Indianer wie Buschmesser, Äxte und Porzellanperlen. Wir folgten einer Methode, wie sie nach dem Konzept des Gründers des brasilianischen Indianerschutzes, Marschall Rondon, vom Indianerschutz bei solchen Unternehmen immer wieder angewendet wird (Fundação Nacional do Indio: 1970 gelbe Seite).

Nur zehn Tage nach unserer Landung kamen zwei von unseren Männern von einer Exkursion landeinwärts in heller Aufregung zurück. Sie hatten auf einer indianischen Pflanzung einen Indianer und zwei Kinder arbeiten gesehen. Laufend und völlig erschöpft, wohl nicht nur, um rasch die Neuigkeit zu überbringen, sondern wohl auch aus Angst, kamen sie zurück. Ein heftiger tropischer Regenfall verhinderte noch tagelang unseren Aufbruch ins Landesinnere. Schließlich war es soweit; vier Männer nahmen wir mit, zwei ließen wir zur Betreuung des Lagers zurück. Wir versorgten sie mit Proviant und Geschenken für die Indianer, falls in unserer Abwesenheit welche auftauchen würden. Unser großes Boot mit dem Rest der Ladung versteckten wir im Schilf des Ufers auf der anderen Seite des Flusses.

d) Vordringen in den Urwald, Kontakt und Aufnahme bei den Asuriní

Unsere vier Begleiter trugen den Proviant, in die Hängematten gewickelt, für unsere Expedition und Geschenke

für die Indianer. Die Last betrug pro Mann 35–40 Kilo. Dies war für sie nichts Außergewöhnliches, da sie bei ihren Jagdunternehmungen oft viel schwerere Lasten schleppten. In Richtung Nordosten bahnten wir uns zuerst den Weg längs des Urwaldbaches Grotão Napoleão, auf dem der Mann, den wir am Xingu getroffen hatte, im Vorjahr seine Fallen gestellt hatte. Der Bach floß ganz langsam und war oft völlig verwuchert, so daß man ihn oft suchen mußte. Als wir gerade tief im Dickicht steckten und zu einer improvisierten „Brücke“ kamen, einem Baumstamm als Steg über dem Bach und eine gespannte Liane als Geländer, vernahmen wir das Brummen eines tieffliegenden Flugzeugs; die geschlossene Blattdecke über uns machte es uns unmöglich, unserem Piloten ein Zeichen zu geben. Bald nach diesem Vorfall, der uns bewies, wie verlassen wir eigentlich waren, entdeckten wir plötzlich einen breiten Pfad, der noch völlig neu aussah. Es war schon spät, aber in der Begeisterung über diese Entdeckung folgten wir diesem Pfad fast im Laufschrift. Erst bei Einbruch der Nacht bereiteten wir unser Lager. Am nächsten Morgen mußten wir erkennen, wie wenig wir uns auf unsere Mannschaft verlassen konnten. In der Nacht waren den Leuten alle blutigen Geschichten, die man sich am Xingu über die Asuriní erzählte, durch den Kopf gegangen. Sie wollten anscheinend die Begegnung, um die es ging, mit allen Mitteln verhindern. So behauptete einer von ihnen mit dem Gehaben eines Fachmannes, daß die Indianer bestimmt in die entgegengesetzte Richtung gegangen seien, die wir jetzt einschlugen. Am schwierigsten war es mit einem Mann namens Leonidio, der als berühmtester Urwaldjäger in São Felix galt. Er war bisher als Mann mit der besten Orientierung immer vorausgegangen. Er sagte, es sei Sonntag, und wenn er jetzt im Urwald vorausginge, würde uns alle ein Fluch treffen, und wir würden alle schrecklich zugrunde gehen. Als wir ihm mit Nachdruck erklärten, von nun an würden wir selber vorgehen, aber es sei wohl wegen der Indianer nicht ratsam, allein zurückzubleiben, schloß er sich uns schließlich murrend und düster blickend an.

Wir kamen jetzt an einigen Tukaias (in Asurini: *tokoi*, Ansitz, Jägerstand) vorbei; der Pfad wurde immer breiter und war fast eine richtige Straße. Am Straßenrand lagen riesige Baumstämme mit glatten Schnittflächen, die bewiesen, daß die Bäume mit der Stahlaxt gefällt worden waren und die Indianer mit der Axt auch gut umzugehen verstanden.

Die Sonne stand schon hoch am Himmel, als wir in einer Entfernung von etwa fünfzig Metern am Rande einer Pflanzung die Strohütten eines kleinen Dorfes sahen. Am Eingang des Dorfes stand die große imponierende Gestalt eines alten Indianers. Vor sich hatte er ein großes Bündel Pfeile liegen. Aus dem Dorf dröhnte ein heftiges Lärmen, das dann plötzlich verstummte und damit anzeigte, daß er nicht allein war. Der Mann hatte den gespannten Bogen auf uns angelegt und senkte ihn nur von Zeit zu Zeit, um mit leidenschaftlichen Gesten uns zu bedeuten, daß wir umkehren sollten. Unsere Hauptsorge war die eigene Mannschaft.

Die Leute flüsterten, wir seien völlig von bewaffneten Indianern eingekreist. Wenn nun unsere Leute die Nerven verloren, wenn auch nur einer von ihnen einen Schuß in die Luft abgab, konnte dies, sofern es nicht dramatischere Folgen hatte, zumindest die Indianer zu einer überstürzten Flucht in den Wald veranlassen; damit konnte der Versuch der Herstellung des friedlichen Kontaktes mit ihnen vielleicht für Jahre vereitelt sein! Wir geboten den Leuten, ihre Waffen und Lasten niederzulegen, und mein Bruder übernahm die Aufgabe, die Leute in Schach zu halten, während ich und einer unserer Männer namens Hipolito, der schon immer ein großer Indianerfreund gewesen war, ein Vater von sechs Kindern, uns dem Indianer vor uns näherten.

Der alte Indianer verschwand plötzlich; an seine Stelle trat ein junger, etwa dreißig Jahre alter Mann. Auch er hatte den gespannten Bogen mit Pfeil auf uns angelegt und wollte uns mit drohenden Gesten vertreiben. Es war Avona, einer der bedeutendsten Medizinmänner der Asurini. Den Bogen, mit dem er mich jetzt bedrohte, schenkte

er mir ein paar Tage später. Mit Worten aus verschiedenen Indianersprachen der Asuriní vom Tocantins, der Suruí und im klassischen Tupí versuchte ich ihm verständlich zu machen, daß wir als Freunde kämen. Die Sprache der Kayapó, die ich wirklich gut sprechen konnte, vermied ich, da ich wußte, daß diese ihre erbitterten Feinde seien. Auf den Rat des Urwaldläufers an meiner Seite zeigte ich durch drastische Gesten, daß wir keine Waffen trügen. Ich breitete die Arme weit aus und zeigte ihm Geschenke, Buschmesser, Äxte und Perlen, die mein Bruder mir nachreichte. Der Indianer aber ließ von seinen Drohungen nicht ab. Die Szene dauerte stundenlang. Schließlich setzte er sich, hatte aber noch immer den Bogen auf mich gerichtet. Nur etwa zehn Schritte trennten mich von ihm. Sollten wir jetzt aufgeben und den Versuch verschieben? Die Chance der Herstellung eines friedlichen Kontaktes war dann vielleicht für immer vertan. Spontan entschloß ich mich, rannte die paar Schritte auf den Mann zu und setzte mich direkt ihm gegenüber auf einen Baumstamm, der vor ihm lag. Ich hielt ihm zwei Buschmesser direkt vor sein Gesicht. Er war so verwirrt, daß er einen Augenblick seine Drohungen und abschreckenden Gebärden vergaß und mich bloß anstarrte. Nach einigen Sekunden griff er mit beiden Händen nach den roten Haltegriffen der Buschmesser und nahm unser Geschenk entgegen – und plötzlich begann er herzlich zu lachen.

Die Fortsetzung dieser Szene wird für mich immer so etwas wie die Erfüllung eines romantischen Traums bleiben. Ich versuchte ihm deutlich zu machen, er solle seine Dorfgenossen herbeirufen. Zuerst kam seine junge Frau mit einer Gestalt wie ein Kind. Die volle Lösung unserer Probleme aber brachte ein Regenguß, der plötzlich niederprasselte. Der grimmige Feind von früher wurde nun zu einem freundlichen Gastgeber, der uns höflich in seine Hütte einlud. Er deutete, wir sollten unsere Leute rufen, sie sollten doch nicht im Regen draußen bleiben. Die junge Frau machte sich sofort daran, eine etwas abgelegene, verlassene Hütte herzurichten und zu fegen, damit hier unsere Leute unterkommen könnten. Unser neuer in-

dianischer Freund war einige Zeit verschwunden. Langsam kamen dann die anderen Indianer, die wohl in den Pflanzungen um das Dorf versteckt gewesen waren. Indem sie das Brummen von Motoren nachahmten sowie mit sehr sprechenden Gesten zeigten sie uns, daß am Vortag das Flugzeug über ihnen gekreist sei. Es war ihnen der Zusammenhang des Flugzeuges mit unserem Kommen völlig klar.

Als gegen Abend desselben Tages das Flugzeug wiederkam und über uns Schleifen zog, winkten sie mit Begeisterung mit uns zusammen dem Piloten, der den glücklichen Ausgang unserer Expedition erkennen konnte. Er warf ein mit einem Stein beschwertes Päckchen mit einer Botschaft für uns ab, das aber in den hohen Wipfeln der Bäume, die es um das Dorf gab, verlorenging. Bei der vergeblichen Suche nach dem Päckchen entdeckten wir im Buschwerk versteckt viele Bündeln von Pfeilen, die vielleicht noch wenige Stunden vorher für uns bestimmt gewesen waren. Noch als es schon dunkel wurde, wanderten wir im Dorf umher, wurden überall freundlich begrüßt und immer von neuem auch zum Essen eingeladen. Die Männer unserer Mannschaft blieben bis auf Hipolito, der mich beim Dorfeingang begleitet hatte, zurückgezogen in ihrer etwas entlegenen Hütte. Auch sie wurden natürlich von den Indianern neugierig betrachtet. Unser Urwaldjäger Leonidio ahmte dauernd, und zwar bis in die Nacht hinein, mit einem Bambusrohr täuschend ähnlich das Brüllen des Jaguars nach, was die Indianer mit großer Begeisterung aufnahmen. Mit dieser Stimme hatte er im Urwald oft den Jaguar angelockt. Hier wollte er damit offenbar seine Männlichkeit beweisen. Ich glaube, er hatte sich im tiefen Urwald weniger vor dem Jaguar gefürchtet als jetzt vor den Indianern. Wir ließen unsere eigenen Hängematten mitten im Dorf in einem Tapirí, einem Giebeldach auf vier Pfählen, das unmittelbar an das größte Haus vom Dorf angebaut war, aufhängen. Dadurch, daß wir sozusagen unter den Indianern schliefen, wollten wir unseren eigenen Leuten ein gewisses Gefühl der Sicherheit geben; wir wollten auch den Indianern unser Vertrauen zu ihnen zeigen.

Am nächsten Morgen kamen noch große bärtige Alte aus dem neuen Dorf. Sie trugen große Bündel mit Pfeilen unter dem Arm, waren schon von den Ereignissen im Dorf informiert und begrüßten uns freundlich. Es fragt sich allerdings, ob unsere Begegnung ebenso glücklich verlaufen wäre, wenn wir zuerst auf sie gestoßen wären. Sie beschrieben uns mit sehr deutlichen Gesten ein ganz großes Haus; das Wort „oka“ (*aka*) verstanden wir aus dem klassischen Tupí. (Die Gegend heißt nach den starken Strömungen im nahen Fluß Ipiaçaba „Cachoeira“, d. h. Wasserfall, indianisch *Itapemo'o*.)

Sie deuteten dabei immer in die südliche Richtung. Wir verstanden, daß sie von ihrem großen Dorf sprachen, auf das sie anscheinend mächtig stolz waren und wohin sie uns führen wollten. Am übernächsten Tag war es dann soweit; geführt von den Alten, machten wir uns auf den Weg. Von unserer Mannschaft verlangten wir kategorisch, daß sie mitgehen sollte, da wir gerade von den ängstlichen Leuten befürchteten, daß es durch sie in unserer Abwesenheit zu einem Zwischenfall kommen könnte (Abb. 1).

Ebenso freundlich, ja herzlich wurden wir dann in dem großen Dorf aufgenommen. Mit dem Schlafen unter den Indianern und mit dem Einzug in ihrem großen Dorf war unser Versuch der Herstellung eines friedlichen Kontaktes zu dem indianischen Volk gelungen. Wenn auch alles so glücklich verlaufen und so rasch gegangen war, hatte es uns doch gezeigt, wie schwierig und mühsam ein solches Unternehmen ist. Wir hatten auch gesehen, daß eine solche Art der Durchführung sicherlich die humanste und der Mentalität der Urwaldindianer am meisten entsprechende Methode zur Erreichung des gesetzten Zieles ist, einen friedlichen Kontakt herzustellen.

3. „Befriedung“ der Araweté

Ganz anders und bei weitem dramatischer und mühseliger verlief die friedliche Kontaktaufnahme mit der anderen indianischen Volksgruppe, von der in diesem Buch die Rede ist: die der Araweté am Ipixuna. Der Name Araweté war bisher in der Geschichte nie genannt worden – weder andere Stämme noch die Siedler am Fluß, auch nicht die ersten Forscher, die in dieses Gebiet kamen, wußten etwas von ihnen. Es war schon die Rede von der Erkundungsexpedition des Australiers David Willis den Ipixuna stromaufwärts und weiter in die Wildnis. Er war davon überzeugt, daß die dreizehn Indianer, denen er kurz vorher begegnete, Asuriní gewesen seien. Die Beschreibung dieser Leute stimmt auch sehr stark mit den Menschen, die wir am Ipiaçaba trafen, überein. Es könnte immerhin sein, daß er Indianer getroffen hatte, die, wie es oft geschieht, einen kurzen Besuch in ihren alten Wohnstätten machen wollten, irgendwie von Heimweh getrieben waren oder zurückkamen, um irgend etwas zu holen. Auch Antônio Cotrim, der nach ihm am Ipixuma Versuche zur Befriedung der Indianer unternahm, hielt die neun Indianer, die er vorübergehend getroffen hatte, für Asuriní. Er hatte auch ein verlassenes Dorf mit elf Hütten gesehen.

Nach meinem Bericht an den staatlichen Indianerschutz FUNAI (samt Karte) über die Herstellung der friedlichen Verbindung zu den Indianern am Ipiaçaba und auf meine Bitte, die weitere Betreuung der Indianer zu übernehmen, kam der Sertanist Antônio Cotrim mit einem Team des Indianerschutzes zu den Indianern am Ipiaçaba. Er konnte nun feststellen, daß das Volk am Ipiaçaba ein anderes war als jenes, dem die Indianer angehörten, denen er am Ipixuna begegnet war.

Die Bemühungen um die Herstellung des friedlichen Kontaktes dieser Indianer am Ipixuna wurden daher vom staatlichen Indianerschutz fortgesetzt. Im November 1973

hatte eine Expedition der FUNAI, angeführt von den Sertanisten Raimundo Alves, weit oben am Ipixuna, oberhalb des alten verlassenen Dorfes der Asuriní, eine Begegnung mit Indianern, elf Männern, einer Frau und einem Kind. Sie blieben einige Stunden, dann verschwanden sie wieder im Wald. 1974 wurde von der FUNAI durch Raimundo Alves ein Posto de Atração, ein Basislager zur Herstellung der friedlichen Verbindung mit den Indianern, am Ort des „alten Dorfes“ der Asuriní errichtet. Die Leute vom Indianerschutz legten große Pflanzungen an, darunter auch viele Bananenplantagen, so daß dieser Ort später von den Araweté Banana-ti genannt wurde. 1976 endlich kamen sie in einer großen Gruppe auf dem oberen Xingu zwischen den rechten Nebenflüssen Jatobá und Bom Jardim aus den Wäldern. Sie plünderten die Pflanzung des Siedlers Edilson und lagerten schließlich bei der Pflanzung des Neobrasilianers Atenor beim Furo do Tamanduá. Sie hatten eine überstürzte Flucht hinter sich und waren halb verhungert, viele von ihnen waren auch sehr krank.

Hier traf sie Ende Mai 1976 der Sertanist, Urwaldläufer und Urwaldexperte João Carvalho. Dieser war im selben Jahr eigentlich als Dolmetscher zu dem Unternehmen des Indianerschutzes am Ipixuna gekommen, da ihm der Ruf vorausging, er beherrschte einige Tupí-Dialekte. Auf einem Erkundungstreifzug mit einigen Männern des Indianerschutzes fand er also fünfzig Indianer vor dem Haus des Sr. Atenor. Die Indianer nahmen ihn herzlich auf, es dauerte jedoch Tage, bis sie ihm den Zutritt in ihr Lager gestatteten. (Aus seinen Tagebuchblättern, die Berta Ribeiro [1983, 7 f.] wiedergibt, sind wichtige Einzelheiten der ganzen Befriedigungsaktion zu entnehmen.) Raimundo Alves, der Leiter der gesamten Aktion des Indianerschutzes am Ipixuna, entschloß sich schließlich, die Indianer zu dem von ihm errichteten Posten weit oben am Ipixuna zu bringen. Es gelang ihm, die Indianer dazu zu überreden, zumal zwei von ihnen schon auf seinem Posten gewesen waren und den anderen erzählen konnten, wie große Pflanzungen es dort gäbe, daß sie dort nie Hunger leiden

würden und daß man sie mit Eisengeräten versorgen würde.

Am 2. Juli 1976 brach man auf, und Raimundo Alves führte die Schar selber an. Zweiundzwanzig Tage waren sie unterwegs, und das Unternehmen gestaltete sich durch Krankheiten zu einem Todesmarsch. Nur siebenundzwanzig Indianer kamen auf dem Posten an. Man kann nicht sagen, daß die Aktion von Raimundo absolut unverantwortlich gewesen wäre. Es bestand die akute Gefahr, daß es am Xinguufer allzu früh zu einem zu intensiven Kontakt zu den Siedlern und Wildkatzenjägern gekommen wäre, daß weitere Krankheiten eingeschleppt worden wären und daß es zu Konflikten mit den Siedlern, in deren Pflanzungen die Indianer eingedrungen wären, gekommen wäre. Ich kannte Raimundo Alves (Raimundinho) schon seit seiner Kindheit. Er war seinerzeit mit uns zusammen bei den Gorotire-Kapayó gewesen. Er war dort mit seiner Mutter, die beim Posten beschäftigt war, und seinem etwas älteren Bruder Alfonso unter den Indianern. Die beiden Buben wuchsen praktisch mit Indianern auf. Sie blieben auch den Indianern zeitlebens treu. Beide wurden ausgezeichnete Sertanisten des Indianerschutzes. Sein Bruder Alfonso wurde bei der Befriedigungsaktion der Arara-Indianer am Irirí von zwei Pfeilen schwer verletzt, kam aber mit dem Leben davon. Raimundo Alves hatte ähnliche Situationen mit Indianern schon öfters gesehen, und sicherlich in der besten Absicht, um sie besser betreuen und ihnen besser helfen zu können, führte er sie durch den Urwald und damit auch eigentlich in ihr ursprüngliches Habitat zurück. Sicher hatte er aber den prekären Gesundheitszustand der Indianer unterschätzt. Es waren ja auch viele Kinder unter ihnen, und viele waren zu schwach, um der Wanderung gewachsen zu sein. Der Sanitäter Antonio Lisboa de Freitas, der schon seit 1975 an der Aktion beteiligt war und heute noch am Posten des Ipixuna tätig ist, erzählte mir 1979 den Hergang der Aktion. Er erzählte auch von grausigen Funden von Skeletten, die die Männer des Indianerschutzes im Urwald entdeckt hatten.

Ende 1976 war dann die „Befriedigungsaktion“ vollendet. Nach einer ersten Zählung (1977) durch João Carvalho waren einhundertneunzig Indianer am Posten. Schon ein Jahr später waren es nur noch einhundertdreißig Individuen.



Abb. 1: Drei Generationen Asurini bei der ersten Begegnung im Mai 1970.

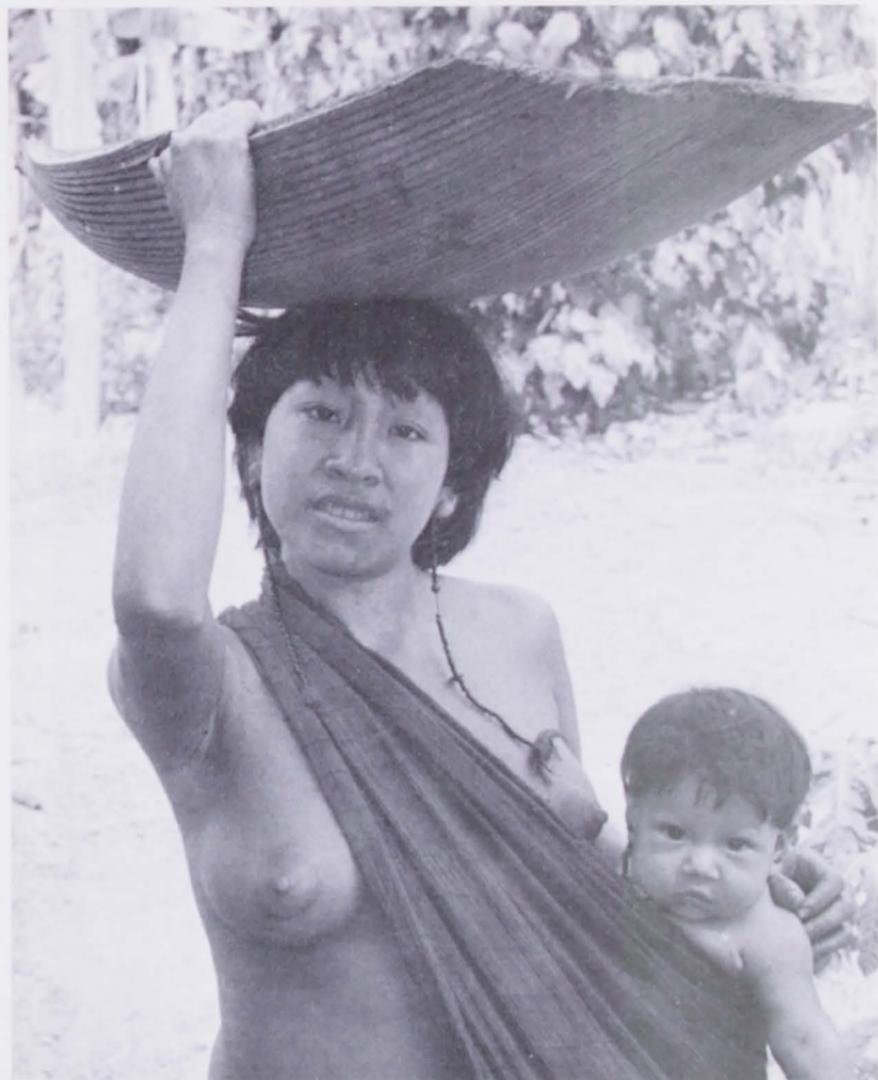


Abb. 2: Eine Araweté-Frau bringt Maiskörner zum Rösten in die Dorfmitte. Im großen Tragtuch, das auch als Kleidungsstück anzusehen ist, hat sie ihr Kleinkind.

III. IDENTIFIZIERUNG: ASURINÍ UND ARAWETÉ

1. Asurini vom Ipiaçaba – Asurini vom Xingu

Wie bereits mehrmals erwähnt, galt bei den Siedlern das Land am rechten Ufer des Xingu als das Herrschaftsgebiet des kriegerischen Volkes der Asurini. Man unterschied sie von den bereits bekannten Indianerstammesgruppen dieses Gebietes. Alles, was man von diesen Indianern wußte, stammte meist aus zweiter oder dritter Hand, von anderen Stämmen, von flüchtigen Begegnungen und blutigen Zusammenstößen und Racheakten der Siedler. Man lernte sie auch durch Gefangene aus diesem Volk bei Nachbarstämmen wie den Kayapó, die dort eine wenig beachtete, etwas diskriminierte Stellung einnahmen, kennen. Man hatte auch Gegenstände aus ihrer materiellen Kultur: eigentlich Diebsgut der Siedler und vor allem der Urwaldjäger, das sie in den verlassenen Hütten und Lagerplätzen der Indianer mitgenommen hatten, vom Rande ihrer Pflanzungen oder auf ihren Pfaden bei Übergängen über Wasserläufe. Forscher, die bis an die Grenzen des Gebietes unserer Indianer vorgedrungen waren, wie Henri Coudreau und Kurt Nimuendajú konnten sich bei ihren Berichten fast ausschließlich nur auf die Erzählungen der Caboclos, der Hinterwäldler beziehungsweise der Neobrasilianer am Fluß stützen. Allgemein herrschte die Überzeugung, daß diese Indianer mit allen ihren damals bekannten Nachbarstämmen einschließlich der Siedler in blutiger Fehde lebten, was wiederum auf die Mentalität dieses Volkes Schlüsse ziehen läßt. Coudreau erzählt, daß er sich wegen dieser Fama der Asurini bei seiner Fahrt zum Alto-Xingu in das Gebiet oberhalb Altamira 1896 mit einer „formidablen Artillerie“ von Schrotflinten ausrüstete (Coudreau, 1897). Der Name Asurini, den die Siedler für sie gebrauch-

ten, ist vom Yuruna-Wort „asóneri“ (rot) abzuleiten (siehe S. 22); „Rote“, „rote Indianer“ nannten sie auch andere Stämme in der entsprechenden Sprache. Diese Bezeichnung betrifft ein charakteristisches Merkmal, das den anderen indianischen Stämmen der Region nicht eigen ist, nämlich die überreiche Rotfärbung des Körpers, vor allem durch Verwendung des Farbstoffes Urucú.

Die Indianer wurden von den Siedlern als großgewachsen bezeichnet, und in abergläubischer Übertreibung redeten sie sogar von Riesen. Es ist naheliegend, daß Prinz Adalbert von Preußen unter den sechzehn Stämmen vom Alto-Xingu – wohin er 1842 eine Reis machte –, die er aufzählt, mit den „Tupamoin“ die Asuriní meinte. Er schreibt von ihnen, sie seien von den Yuruana und den anderen Stämmen sehr gefürchtet, sie seien größer gewachsen als die anderen und würden „*Papui nasu*“ (die großen Leute) genannt. Er sagt auch, sie seien ausgezeichnete Bogenschützen (Adalbert, Prince of Prussia, 1849: 320).

Alle Berichte stimmen darüber überein, daß sie als Kriegswaffe den Bogen benützten, dessen Pfeile so vielen ihrer Feinde das Leben kosteten. Fasziniert waren Urwaldjäger und Siedler auch von der Präzision, mit der die Häuser dieser Indianer, die sie immer nur verlassen antrafen, gebaut waren. Es begeisterte sie die Genauigkeit, mit der zur Herstellung der Strohwände die Palmenblätter aneinandergefügt waren, ebenso der wundervolle Hausrat, Keramiktöpfe und Schalen.

Nach Informationen aus zweiter, dritter Hand gelangten Coudreau (1897: 34) und Nimuendajú (1958: 3, 325) zu der Annahme, daß diese Indianer eine Tupí-Sprache besaßen. Alle diese Merkmale trafen vollinhaltlich auf die Indianer zu, die wir am Fluß Ipiaçaba trafen und mit denen wir die friedliche Verbindung herstellten. Es waren große Leute, sie waren überreich rot bemalt, und wir konnten ihren wundervollen Hausrat bewundern. Ebenso sahen wir in ihrem großen Dorf ein riesiges Mehrfamilienhaus, das noch im Bau befindlich war; so konnten wir genau beobachten, welch handwerkliches Geschick die Leute besaßen. Ein erster Vergleich ihrer Sprache mit dem klassi-

schen Tupí und der Sprache der Asurini von Trocará beziehungsweise vom Tocantins (den Akuawa-Asurini) ergab, daß ihre Sprache eine selbständige Tupí-Sprache war. Der Indianer von Trocará, Koatinema, den Cotrim später als Dolmetscher zu den Indianern am Ipiaçaba brachte, konnte sich mit diesem nur sehr schwer verständigen. Den alten Berichten über diese Indianer entsprach auch das zuerst feindselige Verhalten der Indianer bei unserem Kommen.

Dies alles führte mich dazu, die Gruppe, zu der wir am 9. Mai 1971 kamen, als Asurini zu identifizieren. Ich nannte sie nach dem Fluß, an dem wir sie entdeckt hatten, Asurini vom Ipiaçaba. Ich wollte sie dadurch von den Asurini vom Tocantins (Akuawa-Asurini) besser unterscheiden. Über ihre Selbstbezeichnung konnte ich mir bei meinem ersten Aufenthalt unter ihnen, der mit einer gewissen Turbulenz verbunden war, noch nicht volle Gewißheit verschaffen. Sie wurde mir erst bei meinem zweiten Aufenthalt klar: sie lautet *Awaëté*, in der Bedeutung „wahre Menschen“. Bei der Größe, vor allem der Maloca in dem großen Dorf, nahm ich an, daß die Indianer vielleicht eine Vorhut seien und es noch eine verwandte Gruppe, vielleicht doch am Ipixuna, gäbe. Das erste kleine Dorf, in das wir kamen und das einen sehr improvisierten Eindruck machte, sowie ihr großes Dorf, das noch immer im Bau befindlich war, ließen darauf schließen, daß diese Asurini noch nicht lange am Ipiaçaba waren.

Man kann sie auch, da sie an einem rechten Nebenfluß, ganz in der Nähe des großen Stromes leben, als „Asurini vom Xingu“ oder vor allem im Vergleich zu anderen Indianern im Stromgebiet des Xingu einfach als Asurini bezeichnen. So gebrauche ich auch in diesem Buch, wo es um einen Vergleich zu den Araweté geht, immer wieder einfach die Bezeichnung „Asurini“.

2. Araweté

Die Indianer am Ipixuna, die schließlich Ende 1976 befriedet waren, sind von kleinerer Gestalt als die Asuriní. Jedoch ist das charakteristische Merkmal der roten Körperbemalung bei ihnen noch in einem größeren Ausmaß vorhanden als bei den Indianern am Ipiçaba. Ihre Häuser sind, obwohl klein, doch mit großer Perfektion gebaut, und ihr Hausrat war sicher auch für die Siedler, wenn sie eine verlassene Hütte fanden, sehr beeindruckend. Die indianischen Nachbarn wie auch die Siedler am Fluß machten bei der Kenntnis von ihnen, die meist nur aus flüchtigen, meist feindseligen Begegnungen stammte, keinen Unterschied zwischen ihnen und den Indianern am Ipiçaba. Daß es sich um ein anderes Volk handelt, war aber wohl den Asuriní, denen wir am Ipiçaba begegnet waren, bewußt; sie nannten sie Ararawa, nach ihrer Verwendung von Arafedern beim Schmuck und dergleichen, und auch Tsiro Tsingi, nach den Röcken, die dort die Frauen trugen. Ihre Sprache unterscheidet sich von der Sprache der Asuriní vom Ipiçaba, ebenso von der Sprache der Suruí. Am ähnlichsten ist sie jener der Urubú Kaapore. Auf jeden Fall sprechen sie aber eine Tupí-Sprache, wie ein Vergleich mit den klassischen Tupí beweist. Hätte David Willis und hätte Antônio Cotrim mit ihren Versuchen zur Herbeiführung einer friedlichen Verbindung mit den Indianern am Ipixuna Erfolg gehabt, so würden diese heute sicher Asuriní heißen, da beide die Indianer, die sie getroffen hatten, für Asuriní hielten und auch die indianischen Nachbarn in ihren entsprechenden Bezeichnungen keinen Unterschied zwischen den beiden Gruppen machten. Bekannt war der Unterschied natürlich den beiden Gruppen selbst.

Als Selbstbezeichnung der Indianer vom Ipixuna verstand der Sertanist „Carvalho“ den Ausdruck Araweté in der Bedeutung – wie er glaubte – wahre Menschen. In Wirklichkeit war dieser Name ein Ausdruck, mit dem diese Indianer ihre Feinde, die Asuriní am Ipiçaba, die

wir entdeckt hatten, bezeichneten. Araweté läßt sich zurückführen auf „*awi-heté*“ und heißt in Wirklichkeit „wahre Feinde“. Als Selbstbezeichnung der Gruppe war bei ihnen bloß das Wort für „wir“ (inklusive) = „*bide*“ zu finden. Da sie nur sich selber für richtige Menschen halten, kann man es auch mit dem portugiesischen Wort „*gente*“ (Leute, Menschen) übersetzen. Es gibt auch noch das Wort „*tiwa*“, mit dem sie Nichtverwandte, aber mitunter auch andere Indianer bezeichnen, zur Unterscheidung von den „*kamarã*“, das sind die Zivilisierten, die Weißen. Die Bezeichnung „Araweté“ beruht also ursprünglich auf einem Irrtum. Inzwischen hat aber schon die Institution des staatlichen Indianerschutzes diesen Namen für den Posten, den sie bei ihnen errichtete, angenommen und bezeichnet die Indianer als Araweté, wie sie auch jetzt in der Literatur allgemein benannt werden. Ja, die Indianer selber bezeichnen sich schon mitunter mit diesem Namen. Auch Berta Ribeiro hat sich diesem Usus angeschlossen, obwohl auch sie sich der Problematik dieser Bezeichnung bewußt war. Jedenfalls handelt es sich bei diesen Araweté genauso wie bei den Akuawa-Asuriní und den Asuriní vom Ipiaçaba, die wir entdeckt hatten, um Tupí-Völker mit jeweils einer eigenständigen Kultur. Um eine Verwirrung zu vermeiden, wird auch in diesem Buch die Bezeichnung Araweté für diese Stammesgruppe im Xingugebiet gebraucht.

IV. GESCHICHTE BLUTIGER FEHDEN

Die geschichtlichen Daten über die sogenannten Asuriní, wie sie von den Forschern Coudreau und Nimuendajú wiedergegeben werden, betreffen sicherlich beide Völker, um die es hier geht, die Asuriní vom Xingu und die Araweté. Es ist heute nicht mehr feststellbar, um welche der beiden Stammesgruppen es sich bei den geschilderten Ereignissen jeweils handelt. Der Eintritt in die Geschichte durch die „Asuriní“ fand danach im Jahre 1894 statt. Die geschichtlichen Daten zusammen mit dem, was die alten Siedler am Xingu noch alles erzählten, geben auch ein recht düsteres Bild von der Geschichte der Indianer des rechten Xinguufers bis hinein in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts. Die darauffolgenden Jahrzehnte hüllen das Schicksal der Indianer in ein fast völliges Dunkel. Zum Teil aus Angst vor gerade diesen Indianern hatten sich die Siedler vom Bacajá völlig zurückgezogen. Auch der Xingustrom wurde deshalb, vor allem aber, weil sich das Sammeln von Gummi nach der Erfindung des synthetischen Gummis kaum mehr rentierte, immer mehr entvölkert. Mitte der sechziger Jahre hört man dann wieder viel von den „Asuriní“ durch die Gateiros (Wildkatzenjäger), die vor allem längs des Ipixuna, des Piranhakwara und des Ipiaçaba in das Land am rechten Ufer des Xingu eindringen. Dann kam es schließlich zum Kontakt mit den beiden Gruppen, und es gibt auch Aussagen der Stammesangehörigen selbst. Wie oft bei Indianern, reichen allerdings die Geschichtskennntnisse nicht weit hinter die jeweilige Generation zurück.

Nach diesen neuen Nachrichten über die Geschichte der Indianer wurden beide Gruppen vom Schicksal hin- und hergeworfen. Sie waren verwickelt in eine Kette blutiger Fehden mit anderen Stammesgruppen und untereinander sowie mit den Siedlern vom Xingu und den Urwaldjägern. Sie wurden verfolgt bis zum heutigen Tag. Die ursprünglichen Dörfer der beiden Gruppen, soweit sich ihre

Geschichte zurückverfolgen läßt, dürften im Gebiet des oberen Bacajá gelegen haben, dessen Quellflüsse sich nahezu mit denen des Ipixuna und noch weiter im Süden, den rechten Nebenflüssen des Xingu, Jatobá und Bom Jardim, treffen. Sie waren auch nicht weit entfernt von den Quellen des Caëtete, der in den Itacayuna mündet, der wiederum zum Tocantins fließt. Ihre Wanderungen waren sicher nicht nur durch ihre Wirtschaftsform als Urwaldbauern bestimmt, die immer wieder neue Rodungen bzw. Pflanzungen anlegen müssen, wenn der Boden nichts mehr erbringt. Schuld an den Wanderungen, Flucht und Verfolgung waren die Fehden untereinander und mit anderen Stämmen.

1. Kämpfe der Asuriní

Die Asuriní, die wir am Ipiaçaba entdeckten, wurden nach ihren eigenen Aussagen verdrängt durch die Kayapó, die bis zum Bacajá vorgedrungen waren. Es handelt sich wahrscheinlich um die Kayapó-Gruppe der Shikrí, die jetzt ein Dorf am mittleren Bacajá hat und vom Indianerschutz betreut wird. Sie verdrängte die Asuriní zunächst an den Ipiaçaba, von dort an den Piranhakwara und schließlich an den oberen Ipixuna, wo diese ein ganz großes Dorf errichteten. Nach einer Erzählung vom Takamuí sind von den jetzigen Indianern noch zwanzig am Bacajá geboren, einer am Ipiaçaba, siebzehn am Piranhakwara und neun am Ipixuna.

Nimuendajú berichtet von einer großen Niederlage der Asuriní im Jahre 1936 im Xingugebiet durch die Gorotire-Kayapó, die unmittelbar danach bei Novo Olinda auf eigene Initiative aus den Wäldern gekommen waren und lagereten. Beutestücke der Kayapó wie Bogen, Pfeile etc. lassen darauf schließen, daß es sich bei diesen Asuriní um die-

selbe Stammesgruppe handelt wie am Bacajá, die damals eine ungeheure Einbuße an Menschenleben erfuhr und, nachdem sie zerstreut war, in den Norden abgedrängt wurde. Es könnte aber auch sein, daß es eine andere Gruppe des gleichen Volkes war, die damals von den Kayapó völlig aufgerieben wurde oder noch irgendwo in den Wäldern lebt. Sicher waren auch die Shikrí (Kayapó) von Caëtete an den Kämpfen beteiligt. In diesem Shikrí-Dorf fand schon Friel viele Beutestücke aus der materiellen Kultur der „Kamrek-ti“, der Asuriní. Die Schilderung eines Angriffs durch die Shikrí vom Caëtete auf die Asuriní vom Xingu, die Lux Vidal von den Shikrí erhielt (Vidal 1977: 154), entspricht genau dem, was uns über einen solchen Angriff und eine solche List ihrer Feinde von den Asuriní erzählt wurde: Anschleichen der Shikrí – Kampfrufe und Scheinangriff der Shikrí auf der entgegengesetzten Seite – überstürzte Flucht der Asuriní auf die andere Seite des Dorfes – Großangriff durch die Masse der Shikrí in ihrem Rücken.

Aus ihrem großen Dorf Đzaware (Jaguardorf), Đawara kupiona am Ipixuna wurden dann die Asuriní von den Ararawa (= Araweté) vertrieben. 1979 erzählten mir die Asuriní am Ipiaçaba von dieser Schlacht. Die Araweté griffen mit Pfeil und Bogen an. Es starben dabei fünf Männer und auch Frauen. Auch die große Keramikünstlerin Đakundá wurde damals von einem Pfeilschuß im Rücken getroffen, wovon ihr eine starke Narbe blieb. Die Asuriní verließen das Dorf in wilder Flucht; sie hatten nicht einmal die Möglichkeit, Schößlinge und Samenkörner mitzunehmen. Der Mediziner Avona erzählte mir ein Detail der Verfolgung: Einige Awaëté (Asuriní) kehrten unterwegs wieder in ihr Dorf zurück, um einige wertvolle Dinge zu holen, die sie durch ihre überstürzte Flucht zurückgelassen hatten. In ihrer Angst nahmen sie sich nicht die Zeit, ihre Spuren zu verwischen, und so entdeckten die Ararawa (Araweté) ihren neuen Aufenthaltsort und töteten viele von ihnen. Dann gab es noch einen neuen Angriff der Ararawa (Araweté) am Piranhakwara, bei dem acht Frauen und drei Männer getötet wurden. Da-

mals erhielt auch Takamuī, der mir die Niederlage schilderte, selbst einen Pfeilschuß.

Takamuī erzählte mir auch erst 1979, wie es eigentlich aus ihrer Sicht bei unserer ersten Begegnung mit ihnen am 9. Mai 1971 am Ipiaçaba bei der Cachoeira zugegangen sei und wie sie diese erlebt hätten. Als sie unser Kommen bemerkten, hallten Schreckensrufe durch das Dorf: „Ararawa! Ararawa!“ Man hatte in den Tagen vorher Araweté gesehen, die in der Gegend Streifzüge machten, um sie zu entdecken und zu verfolgen. Die Indianer waren überzeugt, daß ihre Verfolger sie entdeckt hätten. Die Asuriní flohen in die Pflanzung oder versteckten sich. Takamuī und selbst der große Mediziner Tutē waren dabei. Nur einer der Alten und dann vor allem der jugendliche Mediziner Avona wagten es, uns mit den gespannten Bögen entgegenzutreten, um uns zur Umkehr zu bewegen und die anderen zu decken. So erklärte sich der damalige so plötzliche Stimmungsumschwung wie durch ein Wunder. Als Avona erkannte, daß wir keine Ararawa seien, schrie er „Karai (= Zivilisierte, Weiße, Christen), sie kommen als Freunde!“ Die Nachricht verbreitete sich wie ein Lauffeuer, man rief „Karai, Karai“, man lachte nun über die Angst und Selbsttäuschung.

Ich hörte die Asuriní am Ipiaçaba noch von anderen Feinden reden, die aber im Sinne ihrer Geistigkeit oft der mythischen Welt angehören; auch wirkliche Stämme werden oft in diese mythische Welt versetzt. Sie redeten von den Juruna und von den Gavião, *Uiwí* genannt, die große Pfeile zum Werfen haben. Sie nannten einen Stamm *Moirawa*, von dem jeder Krieger im Kampf auf beiden Seiten ein riesiges Bündel großer Pfeile hat. Auch von den *Parakanã*, die sie *Turi* nennen, war mitunter die Rede, ebenso von einem geheimnisvollen Volk *Towahó*, das in einem Felsenhaus wohnt.

Noch bei meinem Aufenthalt im Jahr 1979 unter den Asuriní galt die Angst aber fast ausschließlich den Ararawa (Araweté), von denen sie sich ständig beobachtet und bedroht fühlten. So zeigten sie mir eines Abends eine Rauchwolke weit im Süden, dann wieder einmal in der

Nacht einen Feuerschein am Himmel, auch im Süden, der von einem ihrer gefürchteten Feinde, den Ararawa (Araweté), stammen sollte. Einmal in der Nacht, als ich mitten im Gespräch mit einer Gruppe von Indianern war, verstummten sie plötzlich. Sie meinten ein Plätschern unten am Fluß zu vernehmen und glaubten, die Ararawa kämen über das Wasser oder es seien Geister, deren Boot am Wasser plätschere.

Sichtbares Zeichen und Ausdruck der Todfeindschaft gegen die Araweté, gleichzeitig das Zeugnis des wahren Mannes, war bisher die Tätowierung. Auf die Frage an Takamuĩ, ob er sich tätowieren lasse, antwortete er: „Nein, da müßte ich ja einen Araweté töten.“ Nur wer einen Araweté getötet hatte, und zwar in letzter Zeit, auch wer sich wenigstens dazu verpflichtete, hatte ein Recht auf die Tätowierung „Daiap“. Die Medizinmänner, Avona, Tutē, Mbraiό, haben diese Tätowierung. Davon erzählte mir auch Takamuĩ. Die jüngeren, sagte er, wie er selber, Ibewό und I'wa, haben sie nicht.

2. Verfolgte und Verfolger: Araweté

Die Siedlungen der Stammesgruppe der Araweté lassen sich zurückverfolgen bis ins Gebiet der Quellflüsse des Bacajá, wo eine Gruppe des Indianerschutzes im Rahmen von Streifzügen während der Befriedigungsaktionen noch Spuren eines ihrer alten Dörfer entdeckt hat, in dem man Keramikstücke, Steinbeile und andere Utensilien fand, die man nach Herstellung des friedlichen Kontaktes mit den Indianern als ihrer Kultur zugehörig identifizieren konnte (Arnaud 1978: 6, 1983: 41). Auch die Araweté haben eine düstere Vergangenheit, eine Geschichte voll von Gewalttaten und blutigen Fehden, die sich bis in die jüngste Zeit fortsetzen. Ihre Erbfeinde sind die Kayapό, die sie immer

als eine Einheit betrachtet haben. Es dürfte sich vor allem um die Gruppen der Kayapó-Shikrí vom Caëtete gehandelt haben und um die Gruppe der Shikrí, die heute am mittleren Bacajá lebt und die bei ihrem Vordringen in den Norden schon immer in Konflikte geraten war. Die verschiedenen Gruppen der Kayapó nennen sie „Iwira-hatika-hã“, die mit dem Holz (der Keule) auf die Köpfe (ein) schlagen (= „Hatika-hã“ = „Awin ya tsikan“, Feind, der mit dem Holzstock tötet – B. Ribeiro 1983: 7). Die gefürchtete Kriegswaffe der Kayapó ist deren Keule aus „pau d'arco“ beziehungsweise Paxiubaholz. Die schweren Rundkeulen und Schwertkeulen der Kayapó sind im Urwald als Waffen offensichtlich weit wirksamer als die ausgezeichneten Bogen, mit welchen sich die Araweté verteidigen und die ihre einzige Waffe darstellen. Die Kämpfe mit den Kayapó liegen weit zurück. In jüngster Zeit waren ihre hauptsächlichen Feinde die Parakanã, für die sie verschiedene Namen haben, so etwa Marakareti, „Iriwi-ã“ = Esser von Aas, und auch Turi (das klassische Tupí-Wort für Feinde). Der Name Parakanã ist seit 1910 bekannt und bezeichnet den kriegerischen Stamm der Arara-Pirirí; „Mudjetire“ ist ein weiterer ihnen gegebener Name. Die Bemühungen, den Frieden mit den Gruppen der Parakanã herzustellen, sie aus den Wäldern herauszuführen, sind ein düsteres Kapitel, das bis heute noch nicht abgeschlossen ist. Seit der Errichtung eines Indianerschutzpostens (*posto de atração*) am Pucuruí (1927) kamen bis 1938 etwa zweimal jährlich Indianer, erhielten Buschmesser, Äxte, Hän gematten und plünderten oft auch die Lagerbestände. Auch 1953 gab es Besuche dieser schwer zugänglichen Indianer, die dann aber für lange Zeit wieder in den Wäldern verschwanden. Nach Eröffnung der Transamazônica (1970) sollte die definitive Befriedung dieser Indianer erreicht werden. Ende 1977 startete man das Unternehmen in zwei Gruppen am Oberlauf der Amapú und Bacajá und am Oberlauf des Tocantins. Erfolg hatte die Gruppe, an deren Führung João Carvalho beteiligt war, zu dessen Verdiensten auch die Beteiligung an der Befriedung der Araweté gehört. Die einhundertfünfzig Indianer, mit welchen

man in Berührung gekommen war, wurden zuerst am Posten Tucuruí betreut; später baute man ihnen ein Dorf am Fluß (Igarapé) Adorinha, und schließlich wurden sie in die Nähe des Igarapé Lontra transferiert.

Eine Gruppe dieser Indianer, die vom Oberlauf des Amapú kam, hatte Konflikte mit den Kayapó-Shikrí. Im Jahr 1977 kamen sie vor das Dorf der Shikrí, töteten dort einen Kayapó-Indianer und flohen danach wieder in die Wälder. Die Shikrí verfolgten sie, bewaffnet mit Schrotflinten vom Indianerschutzposten, und überfielen sie schließlich. In dem Gemetzel töteten sie sechzehn Parakanã und nahmen neun gefangen. Die Leute vom Indianerschutzposten kauften gegen Gewehre, die sie den Indianern gaben, die Gefangenen frei und brachten sie auf den Posten am Igarapé Adorinha. Parakanã gibt es noch in den Wäldern als isolierte Gruppen: in der Nähe von S. Sebastião und S. Antônio, im Municipio (Gemeindebereich) São Felix do Xingu. Die Araweté wurden von ihren ältesten bekanntgewordenen Siedlungen am Bacajá wahrscheinlich durch die Shikrí vertrieben, ebenso von den Parakanã, die ebenfalls von den Shikrí verfolgt worden waren. Die zunächst nach Norden ausweichenden Araweté scheinen von den Shikrí zum mittleren Ipixuna verdrängt worden zu sein, von wo sie nun ihrerseits die Asuriní vertrieben.

Nach einem Angriff der Parakanã flohen die Araweté an den Igarapé Jatobá, um dort ein neues Dorf zu bauen, und die meisten von ihnen nach einem weiteren Parakanã-Angriff an den Xingu, wo sie – wie bereits berichtet – auf der Pflanzung des Siedlers Antenor von Raimundo Alves angetroffen wurden. Die nicht mitgekommenen Araweté wurden wahrscheinlich von den Parakanã vollständig aufgerieben. Bei Streifzügen anläßlich der Befriedungsaktionen wurden an einem Wasserlauf, in dessen Nähe die Araweté eine Parakanã-Attacke erlitten hatten, mehrere Skelette gefunden, die von mit Pfeilen getöteten Araweté stammten. Noch nach der erfolgten Befriedungsaktion starben zehn Araweté durch Parakanã-Pfeile; ihre Bedränger tauchten immer wieder auf, schossen Pfeile ab und zogen sich dann wieder in die Wälder zurück. So kamen

etwa Frauen schreiend in ihr Dorf zurück und berichteten, sie hätten beim Wasserholen Parakanã gesehen; das war nicht bloß Einbildung, denn es wurden die Pfeile gefunden, mit welchen die Frauen beschossen worden waren. Eine Verfolgungsexpedition verlief erfolglos. All dies spielte sich in der Zeit ab, als die Shikrí ein Blutbad unter den Parakanã anrichteten, in dessen Verlauf sechzehn dieser Indianer ihr Leben verloren. So waren die Parakanã ebenso wie die Araweté andauernd in Kämpfe verwickelt, rächten sich wieder und wurden ihrerseits zu Verfolgern anderer Stämme, eben etwa der Araweté. Ebenso bekämpften sie jene, die sie für ihre Feinde hielten, also die Weißen beziehungsweise Zivilisierten – hatten doch ihre Erbfeinde, die Shikrí-Kayapó, vom Indianerschutz Feuerwaffen bekommen!

Was die Araweté anlangt, so wurden sie in allerjüngster Zeit am meisten von den Parakanã verfolgt, aber sie erinnern sich auch noch an die Kämpfe und Fehden mit den Kayapó, die noch in ihrer Generation stattfanden. 1982 erzählte ich einmal in meinem Haus zwei alten Leuten von meinen Eltern. Gerade von Verwandten hören die Araweté sehr gern erzählen. Plötzlich wurden die beiden alten Leute tief ernst und erzählten uns von ihren Eltern. Die Eltern des Mannes hatten die Kayapó erschlagen, jene der Frau waren durch Pfeile der Parakanã umgekommen. Der Mann zeigte mir in hockender Stellung, zur Erde gebeugt und indem er mit beiden Händen den Kopf bedeckte, wie die Kayapó auf alle einschlugen und wie ihre Keulen die Köpfe trafen. Heute immer noch fühlen sie sich auch von den Parakanã ständig bedroht und ihnen ausgeliefert.

Wie realistisch diese Haltung immerhin ist, beweist eine Gewalttat, die sich in dem Dorf sehr bald, nachdem wir unsere Feldforschung beendet hatten, ereignete. Es war im Februar 1983, zu einer Zeit, da fast die ganze Gruppe auf einer großen Jagd abwesend war. Der Beauftragte des Postens, Eliezer Gomes, ging zu der Casimba, dem großen Wasserloch, einige hundert Meter flußabwärts zum Wasserholen. Dort hatten auch wir immer unser frisches Trinkwasser geholt. Eliezer, den ich als begeisterten India-

nerfreund kennengelernt hatte und der sich zusammen mit seiner Frau Lea aufopfernd um die Indianer bemühte, wurde, als er Wasser schöpfte, von einem Pfeil der Parakanã getroffen, die dann wieder im Wald verschwanden. Es gelang ihm, den Pfeil mit einer Bambusspitze aus der Wunde zu reißen, und der Sanitäter Lisboa versorgte mit den einfachen Mitteln, die ihm zur Verfügung standen, seine Wunde. Durch den verzweifelten Einsatz seiner Frau, die mit ein paar indianischen Helfern, die im Dorf geblieben waren, die holprige Flugpiste auf einer Rodefläche notdürftig instandsetzte, konnte die einmotorige Maschine des Indianerschutzes landen. Eliezer wurde zuerst nach Altamira und dann nach Belém gebracht, und sein Leben konnte gerettet werden. Die Parakanã, die seither schon wieder einmal angegriffen haben, dürften noch einer isolierten Gruppe angehören.

Charakteristisch für das Volk der Araweté, das so viele Verfolgungen erlitt, und für seine Mentalität ist, daß die Araweté überaus freimütig, ja fast mit etwas wie Stolz von ihren Niederlagen erzählen.

Die Araweté nannten verschiedene Stämme, zu denen aber Kontakte beziehungsweise mit denen Konflikte schon weiter zurückliegen: die Yuruna, die Suruí vom Sororocinho im Gebiet des Tocantins. Wir hatten diese Suruí, wie bereits erwähnt, im Jahr 1970 besucht, in der Hoffnung, dort Begleiter und Interpreten für unsere Bemühungen zur Herstellung eines friedlichen Kontaktes mit den Indianern am rechten Xinguufer zu finden. Wir hatten von den Behauptungen der Suruí gehört, sie hätten Verwandte und Freunde am Xingu. Dabei machten sie sicher auch keinen Unterschied zwischen Araweté und Asurini.

Eine Gruppe von Indianern bezeichneten sie mit *Iriwi-ã*, Urubú-Indianer (*Urubú* = Aasgeier) – die sich selber *Kaapore* = Waldbewohner nennen (siehe S. 29, 52) –, wohl um sie irgendwie verächtlich zu machen als Leute, die Aasfleisch essen. Diese Gruppe vom Gurupi in Maranhão ist in ihrer Sprache offenbar den Araweté am meisten ähnlich. Es gibt auch verblüffende kulturelle Parallelen. Bei den Urubú sprechen Mythen von Verwandten jenseits

des Tocantins (Huxley 1963: 13). Dies führte auch zu der allerdings noch unbewiesenen Hypothese, die Araweté seien möglicherweise eine Abspaltung jener Stammesgruppe.

Einige Stämme, von denen die Araweté reden, lassen sich nicht identifizieren, sind vielleicht schon zugrunde gegangen oder gehören überhaupt der Welt der Mythen an. So reden sie von den Aratin, Aratima, die im Südwesten wohnen und Häuser wie die Zivilisierten haben, von den *O'i-owé* (lange Pfeile) ebenfalls im Süden, von denen sie wohl mit einem gewissen Kulturoptimismus hinsichtlich der eigenen Kultur sagen, „sie kennen keine Pflanzung, sie kennen nicht Mais, Maniok, Kartoffeln und Bananen; sie essen bloß *nátai dziepe* = Babassúnüsse“; auch wurde erzählt: „Ami-hi“ – in alten Zeiten – raubte ein feindlicher Stamm eine ihrer Frauen, es war Tewehe. Es gelang ihr zu fliehen, und sie brachte von den Pflanzungen eine Kartoffel mit, die die Indianer damals nicht kannten. Es ist wohl typisch für die Araweté, daß sie so durch Fehde, Gefangenschaft und Raub von einem feindlichen mythischen Stamm durch eine Kulturbringerin die wertvolle Nutzpflanze erhalten haben wollen.

Interessant scheint, daß sie mir von einem Stamm namens „*Ipire*“ erzählten, dieser Stamm hätte in alten Zeiten einmal die Araweté überfallen, Männern und Frauen die Hände gefesselt und sie fortgeschleppt, damit sie für sie als Sklaven arbeiteten. Sollte dies eine vage Erinnerung an historische Sklavenjagden sein, an denen sich verschiedene indianische Stammesgruppen beteiligten beziehungsweise zu denen sie sich mißbrauchen ließen?

Eine Frau erzählte mir, daß einer ihrer Vorfahren einem Mann jenes Stammes begegnete. Er rief ihn an: „Du hast meinen Vater getötet!“ Der Mann des fremden Volkes sagte: „Ich habe deinen Vater nicht getötet. Ich bin kein Wilder. Und dazu war ich noch krank und hätte ihn gar nicht töten können.“ Sie erzählten mir auch von zweien ihrer Ahnen, die, als sie zum Assaipflücken unterwegs waren, diese feindlichen Indianer gesehen hätten.

Typisch für alle diese Erzählungen der Araweté ist, daß sie immer wieder von Begegnungen mit einzelnen ihrer

Feinde, etwa am Dorfrand oder bei einem Streifzug, berichten, die plötzlich auftauchten und dann wieder verschwanden. Man identifiziert sie immer wieder mit dem ganzen Volk der Feinde und fühlt sich diesem völlig ausgeliefert. Moidzarú, der schon zu Lebzeiten die Autorität eines „Ahnen“ besaß, hatte, wie die anderen berichten, von einem solchen Auftauchen der Feinde erzählt, die um so bedrohlicher waren, als sie „aus einer anderen Welt“ kamen. Ich habe Moidzarú bei meinem Besuch im Jahr 1976 gesehen, und er schenkte mir damals einen wunderschönen Bogen.

Moidzarú hatte erzählt, auf der anderen Seite der Welt lebten die *Tara* und *Moidzata*. Einmal kamen sie auf einer Wanderung hier vorüber, man hatte zwei von ihnen gesehen, aber sie verschwanden wieder, und man sah sie nie wieder. Die Araweté reden auch von dem kriegerischen Volk der Arara-Kariben, von denen man zuerst am unteren Xingu hörte, die aber auf ihren Wanderungen und Kriegszügen sehr weit herumgekommen waren. Sie kamen auch durch das Gebiet am rechten Ufer des Xingu und damit in den Bereich der Asurini und Araweté. Sie nennen sie „Arwu“ und bringen sie in Zusammenhang mit dem mythischen, geheimnisvollen Volk der *Towahó*, den schrecklichen Kannibalen.

Sie sagen, diese hätten ihr Dorf an dem großen Igarapé Parany Purediaire, das heißt, am Fluß der Poraqué. Der Poraqué ist der Zitterrochen, der viele elektrische Schläge austeilen kann und der bei den Indianern vielfach als gefährliches Geisterwesen gilt. Eine Erzählung, die ich hörte (1979), berichtete, daß einer ihrer Vorfahren namens Morhu sich im Walde verirrt, wonach er von den Towahó entdeckt, getötet, wie ein Wildschwein zerteilt, gebraten und aufgegessen worden sei. Der Araweté Menanó, der nach Altamira mitgenommen worden war, sah dort im Haus des Indianerschutzes einige Arara mit ihren durchbohrten Lippen und den Holzpflocken unter der Nase. In sein Dorf am Ipixuna zurückgekehrt, berichtete er, er habe in Altamira Towahó gesehen.

Erstaunlich ist, daß ich die Araweté eigentlich nicht von



Abb. 3: Heimkehr vom Bad. Die eine Asurini-Frau trägt zum Schutz vor der Sonne eine Kürbisschale als „Hut“; die andere bringt kühles Wasser.

Abb. 4: Kinder gehören zum alltäglichen Bild und sind Ausdruck der Vitalität der Araweté-Gemeinschaft; vorne eine Fischfalle.





Abb. 5: Bau einer zentralen Maloca. Das neue Asurini-Haus ist im rechten Winkel an das alte angebaut, so daß die Hausmitte mit der Kultstätte und den Gräbern bedeutender und lieber Verstorbener bewahrt bleibt.

Abb. 6: Konstruktion der Asurini-Maloca mit Lianen-Bindung der tragenden Pfeiler und Balken; im Hintergrund das entstehende hohe Tonnengewölbe.



den Kämpfen mit ihren feindlichen Brüdern am Xingu, von den Asuriní, reden hörte, die sie vom Ipixuna vertrieben hatten und die sie „*Awí-heté*“, wahre Feinde, nennen. Als wir in das Gebiet des Ipiaçaba kamen, waren sie – wie berichtet – so nahe, daß die Asuriní bei unserer Ankunft im Mai 1970 uns zunächst für die feindlichen Ararawa (Araweté) hielten. An dem Verschweigen der Kampfhandlungen ist vielleicht der Umstand schuld, daß in diesem Fall sie selbst die Angreifer waren und daß nun beide Stammesgruppen mit den „Weißen“ zusammenleben. Die Stammeskämpfe wurden häufig so erbittert und grausam ausgefochten, daß die Kontrahenten am Ende gern bei den Weißen („*Karai*“ = „*Akarai*“ bei den Asuriní, „*Kamarã*“ bei den Araweté) beziehungsweise im Bannkreis der Zivilisation Schutz und Beistand erhofften. Über diese blutigen Kämpfe untereinander werden die Zusammenstöße mit den Siedlern und Urwaldjägern, werden einzelne blutige Zwischenfälle vergessen. Diese Einstellung brachte auch die geschilderte plötzliche freundliche Aufnahme, die wir bei den Asuriní fanden, zustande, nachdem wir zuerst auf feindselige Ablehnung gestoßen waren. Dieselbe Haltung ließ die von den Parakanã verfolgte Gruppe der Araweté an das Xinguufer flüchten. Trotz der schrecklichen ersten Kontaktzeit, die die Araweté erlebten und in der eine Grippeepedemie, die von den Weißen kam, viele Todesopfer forderte, flohen sie nicht wieder in die Wälder. Das Vertrauen zu den Zivilisierten, den Schutz, den sie von diesen erfahren und der sie sich sicher fühlen läßt, bewirkt auch, daß man jetzt eine feindliche Gruppe, die aber auch schon mit den Weißen in Verbindung steht, irgendwie akzeptiert. Man glaubt, daß man bei Angriff auf sie zugleich die „Zivilisierten“ angreift und dann deren Schutz und Freundschaft verlieren würde. Als im Jahre 1981 die Anthropologin Berta Ribeiro einen Asuriní-Indianer vom Ipiaçaba, der auch schon leidlich Portugiesisch sprach, als Dolmetsch an den Ipixuna mitnahm, wurde dieser bereits freundlich aufgenommen. Er bemühte sich auch, wie man mir am Ipixuna erzählte, sich möglichst wie ein Zivilisierter zu verhalten und hatte sich mit den

Kleidern, die er vom Indianerschutz erhalten hatte, auch nach seinem Geschmack bestens bekleidet und ging in diesem Aufzug im Dorf umher. Er konnte sich leidlich auch mit seinem Asuriní verständlich machen. Kritisch wurde die Situation erst dann, als er versuchte, sich in Abwesenheit der Männer den Indianerinnen zu nähern und ihre Liebe mit Handelsperlen einzutauschen. Dies geschah aber am letzten Tag vor der Abreise, wodurch dann auch ein böser Ausgang seines Besuches verhindert wurde.

3. Das eine Volk der Asuriní? Ursprung und Herkunft der Asuriní und Araweté

Die Orte der Wohnstätten von beiden Gruppen, ihre ältesten Dörfer, lassen sich nach den Berichten der Indianer selber bis in das Gebiet zurückverfolgen, das den oberen Bacajá beziehungsweise seine Quellflüsse einschließt, das im Südosten bis zum Caëtete und Itacayuma reicht, das auch noch das Gebiet, wo der Ipixuna entspringt, und den Oberlauf der Nebenflüsse des Xingu, Jatobá und Triunfo umfaßt. Darüber hinaus liegt die Herkunft der beiden Gruppen im dunkeln, eine Antwort kann nur mehr der Mythos geben.

Die Asuriní vom Ipiaçaba und vom Xingu erzählen: „Apywe“ = in alten Zeiten, da waren die Asuriní (sie nennen sich ja Awaëté, die wahren Menschen) nur ein einziges großes Volk. Da kam es zu Streit und Kampf unter ihnen. Ein Kind der einen großen Gruppe des Volkes zerbrach Pfeile, die den Männern der anderen großen Gruppe gehörten. Diese waren wilde und böse Menschen. Aus Rache stieß ein Kind dieser wilden und bösen Leute einen brennenden Ast in das Auge des Kindes, das die Pfeile zerbrochen hatte, und so kam es zu einem blutigen Kampf zwischen den beiden Gruppen. Die Wilden und

Bösen wurden geschlagen und verließen das große Dorf. Man nennt Namen von Indianern dieser „Wilden und Bösen“. Es heißt, eine Gruppe von diesen wären die „*Karuara*“. *Karuara* ist nicht nur einer der Geister, sondern so nennen sie auch eine mythische Gruppe, die man schon eher zu den bösen Geistern rechnen könnte. Das Dorf verließen nicht nur diese, sondern auch die *Ararawa*, die sie zu diesen wilden und bösen Menschen rechnen, das sind die *Araweté*. Zurück blieben im Dorf nur die *Awaëte*, das sind die heutigen *Asuriní* vom *Xingu*.

Hier deckt sich der Mythos der *Asuriní* mit dem Glauben der Siedler am *Xingu*, wonach die *Asuriní* einst ein einziges großes und starkes Volk waren, das das ganze rechte Ufer des großen *Xingu* beherrschte. Realistisch ist, daß beide Gruppen zu den *Tupí-Guaraní* zu rechnen sind und sowohl ihrer Sprache als auch ihrer Kultur und Weltanschauung nach miteinander verwandt sind.

V. DIE MENSCHEN

Die äußeren Erscheinungsbilder von Asuriní und Araweté zeigen zahlreiche Gemeinsamkeiten, die jedoch mehrere Unterschiede nicht verdrängen können. Auch ohne Anwendung aller Messungen, die in der physischen Anthropologie erforderlich werden, lassen sich rein physiognomisch einige Aussagen gewinnen.

1. Physis

Bei den Asuriní ist ihre Körpergröße auffallend. Die ersten Menschen dieses Stammes, die uns bei unserer Expedition an den Ipiaçaba entgegentraten, ein alter Mann sowie der ihn später ablösende Mediziner Avona, waren im Hinblick darauf sowie in ihrer ganzen Erscheinung typische Vertreter ihrer Gruppe. Die durchschnittliche Körpergröße beträgt bei Männern 175 cm, bei Frauen 170 cm, doch gibt es bei beiden Geschlechtern Individuen, die 185 cm groß sind. Sie stellt einen deutlichen Unterschied gegenüber den anderen Tupí-Stämmen dar, deren Körpergröße in der Größenordnung von 160–165 cm liegt (vgl. Arnaud 1978: 71). Die Großwüchsigkeit der Asuriní ist sicherlich der Anlaß zu den stark übertriebenen Schilderungen von Erlebnissen mit „Riesen“ gewesen, die von neobrazilianischen Siedlern zu hören gewesen waren. Auch die Araweté sind im Durchschnitt viel kleiner als ihre Tupí-Verwandten vom Ipiaçaba.

Physiognomisch heben sich bei den Asuriní die großwüchsigen Menschen deutlich von den kleineren Individuen ab; sie zeichnen sich durch ovale Gesichter, durch prominente Adlernasen und (bei den Männern) durch

deutlichen Bartwuchs aus, während ihre kleineren Stammesbrüder den mongoliden Typus in charakteristischer Form repräsentieren. Ihre Gesichter sind breiter und oft rundlich, die Mongolenfalte im Oberlidraum ist deutlicher ausgeprägt. Exakte Serienmessungen dürften daher eine heterogene Zusammensetzung der Ethnie aus zwei unterschiedlichen Komponenten ergeben. In jedem Fall ist die Hautfarbe ein helles Braun (*moreno claro*), also im Vergleich mit anderen Stämmen etwas heller, was mit der Lebensweise in einem ausgesprochenen Urwaldgebiet mit geringer Sonnenbestrahlung zusammenhängen mag. Von der Konstitution her sind sie als leptosom-athletisch zu bezeichnen, und obwohl manche Menschen wohlgenährt wirken, ist ein dezidiert pyknischer Typus nicht vorhanden. Dies gilt auch für die Araweté, obwohl diese im Durchschnitt einen gedrungenen Phänotyp repräsentieren, kürzere Gliedmaßen haben und die mongoliden Rassenmerkmale deutlicher zeigen. Sehr muskulöse oder gar fettleibige Menschen sind offenbar in dieser Population nicht vorhanden. Interessant ist, daß ich bei den Asuriní physiognomisch eine Art von negr(o)idem Einschlag beobachtet konnte, der in der Literatur als „cafuzoid“ bezeichnet wird.

Dafür gibt es eine historische Erklärung. Die Asuriní hatten früher häufig Zusammenstöße mit den karibischen Arara, die ihrerseits Kontakte mit entlaufenen schwarzen Sklaven gehabt hatten, die im Norden des Subkontinents in die Wälder geflüchtet waren. So ist es durchaus möglich, daß nach Zusammenstößen mit den Arara (etwa durch Gefangene) negride Elemente zu den Asuriní übertragen wurden.

Bei Männern und Frauen wirkt der Brustkorb gut ausgebildet; der Gesamteindruck ist recht harmonisch, was auch für die Araweté gilt. Die weibliche Brust wirkt bei jungen Individuen konisch und fest, zeigt aber naturgemäß nach Entbindungen die Tendenz zur Erschlaffung. Die Zähne beider Gruppen sind anscheinend sehr wenig widerstandsfähig. Jedenfalls hatten beide Gruppen schon zur Zeit vor ihrer Verbindung mit den Weißen schlechte

Zähne, wobei die Asurini noch viel schlechtere Zähne haben als die Araweté. Möglicherweise hängt dies mit der Ernährung bzw. Speisenzubereitung zusammen. Die Asurini, die schon eine ansehnliche Kochkunst besitzen, nehmen die Speisen gerne sehr heiß zu sich. Schädlich wirkt auch leichtfertiges Zerbeißen etwa harter Nußschalen. Die Kayapó, zu denen ich bald nach dem ersten Kontakt kam, wie die Kuben-krā-kein, konnten nicht so kochen wie die Asurini, da ihnen die Keramik fehlte, sondern eigentlich nur backen und braten; sie hatten jedenfalls die weitaus besseren Zähne.

2. Bartwuchs und Haarschnitt

Eine Besonderheit der beiden Gruppen ist, wie erwähnt, der außergewöhnlich starke Bartwuchs der Männer; vor allem unter den Asurini gibt es einige, deren Bart bis an die Brust herabreicht. Sie haben starkes, dunkles bis schwarzes Haar. Normalerweise ist das Haar glatt, mitunter auch leicht gewellt. Bei den Asurini vom Xingu gleicht der Haarschnitt bei Männern, Frauen und Kindern einer umgestülpten Kürbisschale. Es ist ein horizontaler Haarschnitt, der bei den Schläfen beginnt und dann über den Ohren und den Hinterkopf führt. Unter dieser Linie wird alles Haar weggeschoren, vorne wird das Haar über die Stirne frisiert und dann nach beiden Seiten von der Mitte weggekämmt. Auch die Frauen teilen ihre Haare in der Mitte. Die Araweté scheren ihr Haar, und zwar Männer, Frauen und Kinder, in halber Höhe des Kopfes, so daß die Ohren nicht mehr vom Haar bedeckt sind. Rückwärts reicht das Haar bis zum Hals herunter.

3. Nacktheit und Kleidung

Männer und Frauen der Asuriní vom Xingu gingen nackt. Es existiert eine Art Penisschutz bei den Asuriní. Der Penis wird mit einer Baumwollschnur, die um die Hüften führt, niedergebunden, und die Anschwellungen der Testikeln allein ist über der Schnur sichtbar. Frikel hat bei dem Karibenstamm *Hixkaruyama* am Rio Nhamundá eine gleiche Form des Penisschutzes gesehen (persönliche Information von Frikel).

Auch die Asuriní-Frauen gingen nackt. Kleidungsstücke und Textilien aller Art aus unserer Zivilisation, die die Indianer in Hütten der Siedler und Jagdlagern der Urwaldjäger fanden, übten auf sie aber die größte Faszination aus und waren für sie die begehrtesten Beutestücke. Nur die stärksten und mutigsten unter den Asuriní gelangten zu diesen Beutestücken, die für sie auch etwas wie eine Kriegstrophäe waren. So begannen schon lange vor der Herstellung des Kontaktes mit den Asuriní gerade die stärksten von ihnen das eine oder andere Kleidungsstück, freilich auf ihre Weise, zu tragen. Wildkatzenjäger, die solche Indianer von weitem gesehen hatten, begannen zu glauben, die Asuriní trügen Kleider. In ihrer hinterwäldlerischen Mentalität und in ihrem Slang, auch etwas ideologisch beeinflusst, drückten sich die Siedler so aus: „*Os indios andam vestido como a gente*“ (die Indianer gehen bekleidet wie Leute, wie Menschen). Sicher hatte der eine oder andere der Indianer schon eine Frau der Zivilisierten gesehen. Wir fanden aber keine weiblichen Kleidungsstücke in den Asuriní-Dörfern. Aus Textilien, die die Asuriní in den Jagdlagern gefunden hatten, auch aus Hängematten und Moskitonetzen fertigten sie sich einige sackartige Kleider mit Ahle und Baumwollfaden an. Als sie uns beim ersten Kontakt immer wieder um Kleidungsstücke baten, machten sie die größte Anstrengung, uns zu zeigen, wie notwendig sie diese hätten. Sie schlugen mit ihren Händen auf ihre Oberarme, Schenkel und Hüften, um uns

zu zeigen, wie sie oft frieren müßten und wie sie die Kleider auch als Schutz gegen Moskitos brauchen würden. Am begehrtesten waren kurze Hosen, Shorts, die sie auch mit der größten Sorgfalt behandelten; wenn sie baden gingen, zogen sie diese aus und falteten sie behutsam zusammen.

Die Araweté-Männer gingen ebenfalls nackt. Sie haben als eine Art Penischutz lediglich einen Baumwollfaden, mit dem sie die Vorhaut vorne zubinden. Eine Besonderheit der Araweté ist aber die traditionelle Bekleidung des weiblichen Geschlechts. Die Asuriní vom Xingu nennen sie deshalb nicht nur Ararawa, sondern auch „*Tsirotsingi*“, das heißt Leute mit den weißen Röcken. Tatsächlich besteht die Kleidung der Araweté-Frauen aus vier Stücken. Es gibt eine Art Unterkleid, das in der Form eines festen Gürtels die Genitalien verdeckt. Sie nennen dieses Unterkleid „*Tupã-heté*“ = wahres Kleid. Von kleinen Mädchen wird dieses Kleid nicht getragen. Diese Kleidung behindert ganz wesentlich beim Gehen, da sie die Schenkel zusammendrückt; vielleicht ist es die Ursache dafür, daß so viele Indianerinnen beim Gehen die Fußschaufel nach einwärts gerichtet haben. Der eigentliche Rock, „*Tupã-í*“, wird von den Mädchen ab dem sechsten Lebensjahr getragen. Er ist ein röhrenförmiges Baumwollgewebe, das bis zu den Knien herabreicht und oben durch eine Faltung nach außen am Körper nur lose festhält. Dazu kommt, allerdings nicht immer getragen, ein breites Tuch (*ipotsi-hã-nehã*, *tupã-ipotsinã* = Brusttuch, *hadn-moné-hã* = Kindertragtuch) zum Tragen von Säuglingen oder Kleinkindern, aber auch als eine Art Tasche zum Tragen von Früchten aus der Pflanzung etc. Dieses Tuch wird oft wie eine Art Oberkleid getragen, und zwar meist über die Schulter, so daß die rechte Brust unbedeckt bleibt (Abb. 2, 12). Dazu kommt noch ein röhrenförmiges Kopftuch (*dapité-nehã*). Es dient dazu, den Kopf vor der Sonne, dem Regen, vor Insekten (als Hut) zu schützen, eventuell auch den Kopf des Kindes, das man mitträgt; oft wird das Kopftuch wie ein Turban auf dem Kopf mit einer Schnur von Samenperlen festgehalten. Während die Männer seit der Befriedung begonnen haben, die Kleidung der Zivilisier-

ten (zumindest eine kurze Hose) zu tragen und auch die lange Hose und das Hemd eine große Faszination für sie haben, hielten die Frauen bisher an ihrer herkömmlichen Kleidung fest. Eine Bekleidung der Frauen ist auch von anderen Stämmen bekannt. So gibt es Röcke bei den Jaguar- und Umutina-Paresí; einen allerdings längeren Rock trugen die Indianerinnen der Urubú-Kaaporé und die Frauen der Yuruna. Die Kaxina trugen einen Rock aus Perlenschnüren. Einzigartig ist aber die Vielfalt der Kleidungsstücke bei den Araweté (vgl. auch B. Ribeiro 1983: 16 f., 30).

4. Körperbemalung

Charakteristisch für beide Gruppen ist, wie erwähnt, die übermäßige Verwendung von Urucú zu einer roten Körperbemalung. Dies hat ja auch zu dem Namen Asuriní nach dem Yuruna-Wort „asóneri“ geführt. Die Asuriní vom Ipiaçaba verwenden zu dieser Körperbemalung, die auch Kopfhaar und Bart einschließt, Urucú = Bixa orellana, gemischt mit Babassúöl, das die Farbe haltbar und dunkler macht. Besonders alte Männer und Frauen sind intensiv mit Urucú bemalt.

Die Verwendung von rotem Farbstoff durch die Araweté ist aber noch bei weitem intensiver. Dies war auch schon unsere erste persönliche Erfahrung, als wir 1979 zu ihnen kamen. Es war in der Trockenzeit und der Ipixuna halb ausgetrocknet. Bei unserer Ankunft liefen uns die Indianer ein gutes Stück durch das halbausgetrocknete Flußbett entgegen. Unser Boot blieb stecken, wir hatten Stiefel an und wollten nicht durch das Wasser waten. Ein Araweté bemerkte sofort meine Verlegenheit. Mit lebhaften Gesten kam er auf mich zu und deutete, daß er mich ans Ufer tragen wolle. Ich wollte ihm seinen Dienst nicht verweigern,

da er sonst vielleicht angenommen hätte, daß ich kein Vertrauen zu ihm besäße. So trug er mich auf seinem Rücken ans Ufer. Mein Tropenanzug wurde dabei völlig rot verfärbt, und ich konnte mich von dieser Charakteristikum der Araweté gar nicht mehr befreien.

Die Araweté bereiten diesen Farbstoff aus Urucú und aus einem roten Stein, vermischt mit Öl der Paránuß oder der gekauten Babassú-Palmnuß. So erreicht die Rotfärbung eine besondere Intensität und wird von den Haarwurzeln bis zur Sohle angewendet. Insbesondere bei dem Fest *Kaňi'da* (*Kã'ĩ'da*) des Maisgetränkes wird die Farbe am intensivsten bis zu einem dunklen Rot verwendet. Dazu wird der Urucú-Farbstoff gekocht und, wie auch B. Ribeiro beobachtete, mit dem Saft eines Baumes (*mea'i*) vermischt, der eine große Haltbarkeit der Farbe garantiert (Ribeiro 1983: 17, 18). Im Gesicht machen sich die Araweté breite Streifen vom Mund zu den Ohren, einen breiten Streifen auf der Stirn und einen vertikalen zur roten Nasenspitze. Auch der ganze Körper wird mit roter Farbe bemalt; oft in der Form von Strichelungen, mit den Fingern produziert.

Der viel kärglicher verwendete schwarze beziehungsweise dunkle Farbstoff stammt bei beiden Gruppen von der Genipapo-Frucht, in einer Vermischung mit Holzkohle. Bei den Asuriní wird hier eine kunstvolle Bemalung vollbracht: im Gesicht, am Körper und vor allem in kunstvollen Ornamenten an den Beinen unterhalb des Knies. Die Bemalung ist verbunden mit gewissen Festzeiten und entspricht weltanschaulichen Aspekten (Lukesch 1976: 34). Bei den Araweté handelt es sich um eine in der Zeichnung weit einfachere Körperbemalung in Form von vertikalen Streifen und Flecken, mitunter einer totalen Schwarzfärbung des Körpers.

5. Tätowierung

Bei den Asuriní-Männern gibt es eine Tätowierung, die hier die schwarze Bemalung vertritt. Sie wird vorgenommen durch eine Ritzung der Haut mit einem Aguti- oder Coatizahn und Einfärbung der Wunde mit dem Harz des Jatobábaumes und erfolgt in parallelen Linien am Hals, in parallelen Linien auf der Brust, ebenso in vertikalen Linien am Oberarm, Bizeps, Unterarm, Schenkel und den Beinen in Abständen, wobei jeder Abschnitt vom anderen durch einen untätowierten Streifen getrennt ist. Diese Tätowierung ist sichtbares Zeichen der Mannhaftigkeit. Sie bedeutete, wie bereits erwähnt, die erfolgte beziehungsweise die beabsichtigte Tötung eines Araweté.

6. Demographische Daten und Gesundheit

Was die Demographie, die Zahl, die Stärke und Widerstandskraft dieser Indianer und damit auch ihre Überlebenschancen anlangt, besteht die Problematik der beiden Gruppen in ihrer engen Verbindung zu einer dramatischen Geschichte. Sie ist auch mit ein Ergebnis der Mentalität und Weltanschauung dieser Indianer, in der der Schamanismus eine für Südamerika einzigartige Rolle spielt.

Die Asuriní vom Xingu sind eine versprengte Restgruppe eines weit größeren Volkes. Noch in den Jahrzehnten vor unserer Kontaktnahme mit ihnen hatten blutige Fehden und Zusammenstöße mit den Siedlern immer wieder Menschenleben gekostet. Unsere geschilderte Kontaktnahme verlief, wie berichtet, nach einigen Stunden der Bedrohung und der Unsicherheit überaus glücklich und harmonisch. Nach einer Aufstellung des staatlichen Indianerschutzes im Sommer 1971, der nach uns die Betreuung

übernahm, zählten diese Indianer siebenundsiebzig Individuen – dreiunddreißig männliche, vierundvierzig weibliche, sechs Kinder, und zwar drei Mädchen und drei Buben. Auffallend war die geringe Zahl der Kinder, von denen das jüngste etwa fünf Jahre alt war. Bei unserem Kommen waren die Indianer in einem sehr guten Gesundheitszustand; nur ein alter Mann, ein fünfundzwanzigjähriger Mann und ein etwa fünfzehnjähriges Mädchen litten an Fieber. Sie erholten sich jedoch rasch durch die Medikamente, die wir ihnen geben konnten und die sie auch ohne Schwierigkeiten annahmen. Den Grund für ihre Gesundheit erblickten wir in einer sehr guten Ernährung. Es gab reichlich wertvolle Lebensmittel im Dorf: Wildbret, vor allem Schildkröten, Maniokfladen, einen ausgezeichneten Maisbrei, der mit Honig gesüßt war. Dies konnten wir durch ihre beglückende Gastfreundschaft, die sie uns von Anfang an schenkten, feststellen.

Ihrer Gesundheit förderlich war sicher auch ihr Sinn für Hygiene, und zwar der einzelnen und der ganzen Gemeinschaft. Sie badeten mindestens einmal am Tag, gewöhnlich am späten Nachmittag, wenn die Sonne schon ihre Kraft verlor (Abb. 3, Tafel VIII). Wir sahen, wie Dorf und Haus saubergehalten wurden. Besonders die Frauen fanden wir immer wieder beim Fegen. Töpfe und Gefäße wurden sorgfältig behandelt und nach dem Gebrauch gewaschen. Dies alles konnte uns im Hinblick auf die Zukunft mit Hoffnung erfüllen, doch diese bestätigte sich leider nicht. Noch 1971 wurde die Gruppe von einer Grippewelle erreicht, und es gab viele Todesopfer. Vielleicht waren auch schon bei den Begegnungen mit Urwaldjägern oder durch den Raub von Kleidungsstücken etc. Krankheitskeime aus unserer Welt übertragen worden. Auch in den folgenden Jahren konnte sich die Gruppe nie mehr entscheidend erholen. Eine Zählung durch den Indianerschutz Ende 1982 ergab dreiundfünfzig Individuen (vierunddreißig Frauen, neunzehn Männer), wovon nur sieben unter vierzehn Jahren waren, und zwar ein Bub und sechs Mädchen.

Erschreckend ist vor allem das Mißverhältnis zwischen Männern und Frauen, und erschreckend ist auch die ge-

ringe Zahl der Kinder. In den Jahren 1981 und 1982 gab es überhaupt keine Geburt. Schuld an dieser Entwicklung ist aber sicher nicht allein die Übertragung von Krankheiten aus dem Bereich der Zivilisation; sicher spielt auch die Mentalität und Weltanschauung der Indianer eine große Rolle. Daraus resultiert auch eine traditionelle Geburtenbeschränkung durch den Abortus mit gewaltsamen Mitteln, der sehr häufig ausgeübt wurde. Mumuruí sagte mir einmal: „Unsere Frauen wollen höchstens zwei Kinder haben. Wir haben Angst, daß, wenn unsere Frauen mehr Kinder gebären, alle hungern werden.“ Sicher gibt es aber noch viele andere Gründe, die sie dazu veranlassen. Takamuí erzählte von einem jungen Mädchen, das acht künstlich herbeigeführte Fehlgeburten gehabt hatte.

In den vielen schamanistischen Ritualen und den Aktivitäten des Medizinmannes, an welchen das ganze Volk teilnimmt, machen sie immer wieder die Nacht zum Tag. Dies bringt nicht nur den Medizinmann selbst, der, wie ich es immer wieder erlebte, fast mit Verzweiflung den Zustand der Trance sucht, sondern die ganze Gruppe, die teilnimmt und als ein großer Kreis aktiv mitwirkt, an den Rand völliger Erschöpfung. Sicher entspricht dieses Verhalten einer gewissen Weltflucht. Es entspricht aber auch der tiefen Überzeugung, daß dieses Volk mit seiner hohen kulturellen Leistungskraft glaubt, sich nur in der kleinen, aber auserwählten Gruppe und unter Heranziehung von Kräften aus einer anderen Welt behaupten und den Standard wahren kann.

Bei den Araweté verlief die „Befriedung“, die Herstellung einer friedlich-dauernden Verbindung mit ihnen, bei weitem dramatischer als unser erstes Zusammentreffen mit den Asurini. Eine erste große Gruppe von ihnen kam, wie berichtet, auf der Flucht erschöpft, halb verhungert und schon von einer Grippe welle infiziert an das Ufer des Xingu. Fast die Hälfte von ihnen ging auf dem Marsch durch den Urwald zurück in ihr ursprüngliches Habitat und zum Posten des Indianerschutzes zugrunde. Auch eine andere Gruppe von vierundvierzig Indianern war durchwegs krank. Es gab Malaria, sie hatten Augenent-

zündungen, drei Indianerinnen waren auf einem Auge blind. Es gab Scabiose, und viele Indianer waren durch das ständige Jucken und Kratzen von Wunden bedeckt. Es ist nicht mehr festzustellen, wie viele von den Indianern in diesem Zeitraum von wenigen Jahren an Hunger und Krankheit zugrunde gegangen sind. Die grausigen Funde von Leichen und Skeletten, die bei den Streifzügen während der Befriedigungsaktion entdeckt wurden, entwerfen ein düsteres Bild. Die erste Zählung der Araweté nach der endgültigen Herstellung des friedlichen Kontaktes mit ihnen gibt ihre Zahl mit einhundertneunzehn Individuen (neunundfünfzig männliche, sechzig weibliche) an. Der Gesundheitszustand der Gruppe besserte sich schrittweise und verblüffend rasch, so daß im Juli 1977 die Situation fast völlig normalisiert war. 1978 betrug die Zahl der Indianer bereits einhundertzweiundzwanzig. Und jetzt (1982), nach einer Angabe am Posten des Indianerschutzes, zählen sie einhundertfünfunddreißig Individuen. Bezeichnend im Vergleich zu den Asuriní vom Xingu ist eine gewisse Ausgewogenheit der Geschlechter, einundsechzig männliche und vierundsiebzig weibliche. Erfreulich ist vor allem die Zahl der Kinder: zweiundzwanzig Kinder von null bis zu vierzehn Jahren. Bedeutsam ist die Fruchtbarkeit der Frauen, fünf bis sechs Kinder pro erwachsener Frau. Dies deutet auch auf einen Unterschied in der Mentalität hin. Festzustellen ist besonders in der Art der Feier ihrer Feste eine bedeutend größere Fröhlichkeit. Die Festfeier und das Ritual des Schamanen zieht auch hier die ganze Gemeinschaft in ihren Bann, aber es bringt alle Teilnehmenden nicht so sehr zur Erschöpfung, wie es bei den Asuriní der Fall ist. Die Ausgelassenheit der Kinder, der die Erwachsenen keinen Einhalt gebieten, ist sicher auch ein Ausdruck der Vitalität der Gemeinschaft.

7. Gemeinschaftsleben im Alltag

a) Freundlichkeit und Gastfreundschaft

Was die Mentalität der Indianer beider Gruppen in ihrem Alltagsleben anlangt, so ist auf jeden Fall faszinierend ihre Freundlichkeit und Herzlichkeit im Umgang untereinander und auch gegenüber den Fremden, den Zivilisierten (Karaí, Akaraí beziehungsweise Kamarā), die sie als Freunde erkannt und aufgenommen haben. Dies war auch schon das beglückendste Erlebnis am ersten Tag unseres Aufenthaltes unter den Asuriní, nachdem sie uns in ihr Dorf eingelassen hatten. Bei unserem Rundgang im Dorf, bei einem Spaziergang auf einem der Pfade wurden wir von den Indianern freundlich begrüßt, was für mich eine völlig neue Erfahrung bei Indianern war. Sie grüßten von weitem in der Art des sogenannten Augengrußes, einem raschen Senken der Augenbrauen zusammen mit einem Lächeln und oft noch begleitet von einem Kopfnicken. Es ist diese Art des Grußes auch von anderen Stämmen bekannt wie den Waika-Indianern (Eibl-Eibesfeldt 1970: 26, 27, 197; Zerries/Schuster 1974: 44). Als Begrüßung dient auch das Legen des rechten Armes um die Hüfte des zu Begrüßenden. Dies erlebte ich auch bei den Araweté. Eine Grußformel ist bei der Begegnung die Frage „Wohin gehst du?“ und auch bei beiden Stämmen die Antwort, zum Beispiel „Ich gehe in die Pflanzungen.“ Der Codex ihrer Höflichkeit erfordert eine Ankündigung des Aufbruches, und wenn es bei den Araweté nur das Wort „*ahe*“ (ich gehe) ist. Höflicher ist es noch, wenn man sagt, wohin man geht: zum Beispiel „Ich gehe nach Hause.“ Eine besondere Höflichkeit ist es zu sagen: „Ich komme wieder.“ Zu Mahlzeiten, die zumeist vor den Häusern zubereitet und eingenommen werden, wird man immer wieder eingeladen. Man bietet dem Gast Leckerbissen an wie etwa ein Stück Schildkrötenleber. In bezug auf die Gast-

freundschaft hatte ich das Gefühl, daß die Asuriní die Araweté noch übertreffen. Bei ihnen kommt zur freundlichen Haltung wohl auch noch Geltungsbedürfnis und Streben nach Prestige dazu.

b) Weinen und Klagen bei Tod, Leid, Abschied
und Begrüßung

Eine große Bedeutung hat auch bei diesen Indianern das Weinen und Klagen, zum Teil mit Kopfstimme ausgeführt und heftigem Schluchzen begleitet. Dieses betrifft nicht bloß den Tod oder schwerstes Leid, sondern es ereignet sich auch beim Abschied eines Menschen, der sich in die Ferne begibt, aber ebenso und vielleicht noch im verstärkten Maß bei der Heimkehr eines geliebten Menschen. Beklagt werden dabei die Zeit der Trennung, die Einsamkeit, traurige Ereignisse, die sich in dieser Zeit abgespielt haben, etwa das Sterben gemeinsamer Freunde und Verwandter. Man beklagt auch die Sehnsucht, die man nach dem anderen in der Zeit seiner Abwesenheit gehabt hat. Beim Abschied wird dies alles für die Zukunft vorweggenommen.

Als im Dorf der Asuriní die Männer von einer langen Jagd heimkamen, weinten die Frauen in den Häusern. Mumuruí sagte zu mir: „So reden sie jetzt mit den Männern.“ Von den Araweté wird dieses Weinen und Klagen weit weniger geübt. An die Stelle des Weinens zur Begrüßung kann auch die bloße Meditation treten. Als Moreno im Arawetédorf lange abwesend war und dann mit dem kleinen Flugzeug des Indianerschutzes auf der Piste außerhalb des Dorfes landete, sprach er nichts; er saß dann auf einer Strohmatten lange neben seiner Frau vor ihrem Haus und schaute in das Dorf hinein. Dann erst begann er langsam auspacken, was er mitgebracht hatte.

c) Freundschaftskuß und Scherzen

Bei den sexuell bei weitem freizügigeren Araweté spielt als Freundschaftsbezeugung der Kuß eine Rolle, der ohne Einhaltung jeglicher Tabuvorschriften vor allen anderen von einem Mädchen oder einer Frau einem Manne gegeben wird. Der Kuß wird mit halbgeöffnetem Mund unter Verwendung von viel Speichel, heftigem Pressen und schließlich der Loslösung mit einem schnalzenden Ton gegeben. Er löst bei allen große Heiterkeit aus.

Bei den Araweté spielt beim Beisammensein in einer kleineren Gesellschaft das Scherzen eine große Rolle. Dieses erhält auch einen realistischen körperlichen Ausdruck in einem überfallsartigen, heftigen Kitzeln des Gesprächspartners. Ziel des Angriffs ist vor allem die Achselhöhle; die Finger, die es ausgeübt haben, werden dann zur Nase geführt, um daran zu riechen. Dies versetzt alle in eine ausgelassene Heiterkeit.

d) Gemeinschaftsarbeit

Die verschiedensten Formen gemeinschaftlicher Arbeit in den Pflanzungen, bei der Jagd, beim Fischfang, beim Sammeln wilder Früchte und des Honigs, bei der häuslichen Arbeit und bei allen Formen des Handwerks und der Kunst zeigen, vor allem bei den Asuriní, eine hervorragende Anpassung an die Umweltbedingungen. Bei beiden Gruppen gibt es eine natürliche, selbstverständliche Solidarität, die zu großen Leistungen befähigt. Über ihre kulturellen Leistungen und die Beteiligung der Männer und der Frauen an ihnen wird noch zu reden sein.

e) Rauchen als Freundschaftsritual

Das Rauchen mit der langen Zigarre, mit einer Hülle aus Tauari-Bast (Coutari tauary Berg 7), in die die Tabakblätter eingerollt werden, hat abgesehen von der hervorra-

gendsten Bedeutung als Requisite des vom Medizinmann getragenen Rituals und seiner Heilpraktiken auch schon den Charakter eines Genußmittels, zugleich aber auch die Bedeutung eines Rituals der Freundschaft und der Verbrüderung. Die lange Zigarre wird beim Anlaß des Zusammenseins eines kleinen Kreises weitergereicht, nachdem der Betroffene einige tiefe Züge aus der Zigarre gemacht und jeweils qualmende Rauchschwaden fast gewaltsam ausgeblasen hat. Bei den Araweté wird anstelle der Brustzüge der Rauch gewaltsam verschluckt, sie nennen das „*mokoko*“ oder „*muoku*“.

Bei unserer ersten Ankunft bei den Asuriní wurden wir, nachdem man uns im Dorf aufgenommen hatte, fast mit einer gewissen Feierlichkeit in dieses Freundschaftsritual einbezogen. Neugierig, aber mit einem gewissen Wohlwollen beobachtete man uns, wie wir uns bei diesem Rauchen anstellen würden. Man lachte auch immer wieder darüber, da ich gewöhnlich nicht rauche, obwohl ich mich selbstverständlich an dem Freundschaftsritual beteiligte, während mein Bruder sehr viel rauchte. Es ist schwer abzuschätzen, in welchem Ausmaß das Tabakrauchen als Genußmittel überhaupt eingeschätzt wird. Jedenfalls hatte der Tabak für den Tauschhandel mit ihnen keinen besonderen Wert, während die Kayapó unseren Tabak heiß begehrten. Jedenfalls hat das Rauchen aber eine große soziale Bedeutung.

f) Gemeinschaftserlebnis und Vitalität der Gemeinschaft

Höhepunkte des Gemeinschaftserlebnisses sind, vor allem bei den Asuriní, die Feste, bei denen der Medizinmann und Schamane ebenso eine entscheidende Rolle hat, die alle in ihren Bann ziehen.

Einen charakteristischen Aspekt für das Gemeinschaftsverhalten stellt bei den Araweté das Laufen von Trupps von Kindern dar, etwa im Alter bis zu zwölf Jahren, in den Abendstunden, wenn es kühler geworden ist, und oft noch

spät in der Nacht (vgl. auch „*correrias das crianças*“, B. Ribeiro 1983: 15). Die Kinder rennen übermütig, oft schreiend und johlend, zwischen den Häusern im Dorf umher. Sie rennen an den Alten und an den Familien vorbei, die vor dem Eingang ihrer Hütten sitzend und liegend neben einer Feuerstelle Stunden der Muße genießen. Ihre Wildheit hatte oft etwas Beängstigendes. Man glaubte schon, die schönen Töpfe und Schalen, die herumstanden, müßten alle zugrunde gehen. Sie scherzten, sie tanzten und sangen auf den Plätzen zwischen den Häusern und, wenn sie zum Fluß hinunterliefen, auf dem weißen Sandstrand (Abb. 4). Dabei ahmten sie das Festritual der Alten nach. Eine große Beobachtungsgabe verratend, legten sie dabei mitunter ein fast feierlich-pathetisches Betragen an den Tag. Dann brachen sie wieder in schallendes Lachen aus. – Sie begehen auch allerhand Schabernack und Streiche im Dorf. Ihr Verhalten zeigt nicht nur eine wilde Ausgelassenheit, sondern auch eine unbeschwerte Fröhlichkeit. Es ist zugleich ein Beweis für die Vitalität der Gemeinschaft. Es zeugt für ein von dieser Vitalität geprägtes Gemeinschaftsbewußtsein der Alten, ja der Allgemeinheit, die dieses Verhalten der Kinder wohlwollend gutheißen.

Gerade die dauernden Angriffe und Verfolgungen von außen, blutige Kämpfe und Niederlagen, die diese beiden Tupí-Völker bis in die jüngste Zeit herein erlebten, machten sowohl die Asuriní als auch die Araweté zu je einer kleinen, verschworenen Gemeinschaft, und das ist wohl auch das Geheimnis des inneren Friedens und der Harmonie in ihr, die wir im Zusammenleben mit diesen Indianern beglückend erlebten.

g) Respektierung der Intimsphäre

Mit dem Gemeinschaftsbewußtsein geht Hand in Hand eine Respektierung der privaten, intimen Sphäre, die in der Art zu wohnen deutlich wird, worüber noch zu reden sein wird. Es zeigt sich eine Respektierung der Einzelpersonlichkeit, die man irgendwie mit dem Namen der Be-

treffenden identifiziert. Was ich schon unter den Kayapó kennengelernt hatte, erfuhr ich auch bei den Araweté wieder. Man darf die Frage nach dem Namen einer Person nicht an sie selber richten, denn die Frage nach dem Namen bedeutet irgendwie einen Angriff auf das Ich, der sich auch in dem Unmut des Betroffenen verdeutlicht. Durch das Aussprechen des eigenen Namens auf die direkte Frage glaubt man etwas von der eigenen Seele preiszugeben. Wenn man aber einen dritten nach diesem Namen fragt, erhält man ohne weiteres die Antwort. Eine Frage, die man nicht beantworten will, kann man bei den Araweté auch ablehnen durch das Wort „ten“, das dann ungefähr dieselbe Bedeutung hat wie bei ihren Feinden, den Kayapó, das Wort „kone“ mit der Bedeutung „Ich weiß es nicht“ beziehungsweise „Ich will es nicht wissen!“

VI. HAUS UND DORF

Zentraler Schauplatz des Gemeinschaftslebens und des Gemeinwesens ist bei beiden Gruppen das Haus und das Dorf. Bei unserem ersten Eintreffen 1971 fanden wir die Asuriní in einem kleinen Dorf, das einen sehr improvisierten Eindruck machte. Es war hoch gelegen, in einem hügeligen Gelände, und auch das Terrain des Dorfes selbst war uneben. Zwischen und hinter den Häusern wurde gepflanzt. Das Dorf war also in die Pflanzung einbezogen, aber die eigentlichen großen Pflanzungen waren einige Kilometer entfernt. Vor den Häusern gab es jeweils einen gerodeten Platz, und auch die Struktur eines gestaffelten Halbkreises war erkennbar. Die Gesamtanlage zeigte eine U-Form; im Osten, gerade gegenüber der Öffnung des U, war ein größeres Haus, und so entstand auch eine Art Dorfplatz, der aber nicht streng abgegrenzt war. Das Terrain war leicht geneigt, so daß das Wasser abfließen konnte. Entlang der offenen Seite war der Bach, der jetzt in der extremen Trockenzeit fast völlig ausgetrocknet war. Neben dem Bach waren Wasserlöcher (portugiesisch „*cacimbas*“), die die Wasserversorgung garantierten. Typisch sind für das Asuriní-Dorf auch, wie wir es später auch bei dem neuen Dorf weiter unten am Ipiçaba sahen, die Pfade, die vom Dorf wegführen und in der unmittelbaren Nähe des Dorfes breiter werden, fast zu schmalen Straßen, sorgfältig gepflegt und vom Buschwerk und Gras gesäubert. Sie führen in verschiedene Richtungen, vor allem zu den Pflanzungen.

1. Hausformen der Asurini

Ich fand bei den Asurini verschiedene Hausformen. Die einfachste davon ist das „Tapiri“, wie man in Amazonien ein Schutzdach, einen Anbau gegen Regen und Tau, vor allem beim Übernachten im Urwald nennt. Bei den Asurini ist das ein Giebeldach auf vier in die Erde gerammten Pfeilern, mit rechteckigem Grundriß, 4,5 m lang, 1,5 m breit und 2 m hoch. In der Mitte der beiden Schmalseiten ist je ein etwas höherer Pfosten, der, in einer gabelförmigen Einkerbung aufruhend, den Firstbalken trägt. Die Giebelform ist sicher urtümlich und nicht auf neobrasilianische Vorbilder zurückzuführen. Drei oder vier Dachsparren zwischen Dachbalken und First verhindern, daß die Dachdecke aus ungefalteten horizontal aufliegenden Palmblättern (Babassú) nach innen einsinkt. Zum Binden wird Cipó (verschiedene Lianen und Blattpflanzen) verwendet. Gegabelte Stämme werden von außen her gegen die Pfeiler, gegen Dachbalken oder den First gespreizt, um die Konstruktion an ihren schwächsten Stellen zu stützen. Es gibt keinen Mittelpfosten, so ist der Platz frei zum Aufhängen von Hängematten etc. Tapiris werden öfters aneinandergelagert, in einem rechten oder spitzen Winkel oder Giebel zu Giebel in einer Reihe. Sie dienen oft einer ganzen Gruppe von Jägern für einen längeren Aufenthalt im Urwald. Wir fanden schon 1971 einmal im Wald sechs solcher zusammengebaute Tapiris mit zehn Feuerstellen.

Es gibt bei den Asurini auch ein kleines Tapiri-Haus. Dieses ist ebenso gebaut wie die einfachen Tapiris, besitzt ein Giebeldach, aber auch zeltartige Wände bis zum Boden. Der Name für dieses „Haus“ ist der gleiche wie für das Tapiri: „Tapy“.

Für die Jagd bauen die Asurini auch Anstände, die die Jäger vor dem Wild verbergen sollen. Diese werden im amazonischen Raum „Tokaia“ genannt. Die Asurini nennen sie Tokoi. Sie sind bienenkorbähnlich von etwa 1,8 m Durchmesser. Babassú-Palmblätter werden um ein Gerüst

von vier Stangen, die Blätter an die vertikalen Stangen gebunden; die Blattspitzen werden jeweils zur gegenüberliegenden Seite gebogen und zusammengebunden, so daß sie eine Kuppelform bilden. Das Tokoi ist geschlossen und hat statt einer Tür nur eine kleine Öffnung in der Wand. Es gibt dreieckförmige Ausschußlöcher in etwa einem Meter Höhe über dem Boden mit abgerundeten Kanten. Diese Schießlöcher sind von Kopfgröße; über die Ränder wird ein Blatt gebunden, so daß die Befiederung des Pfeiles beim Schuß frei passieren kann. Dieser sehr sorgfältig ausgeführte „Anstand“ der Jäger faßt etwa vier Männer.

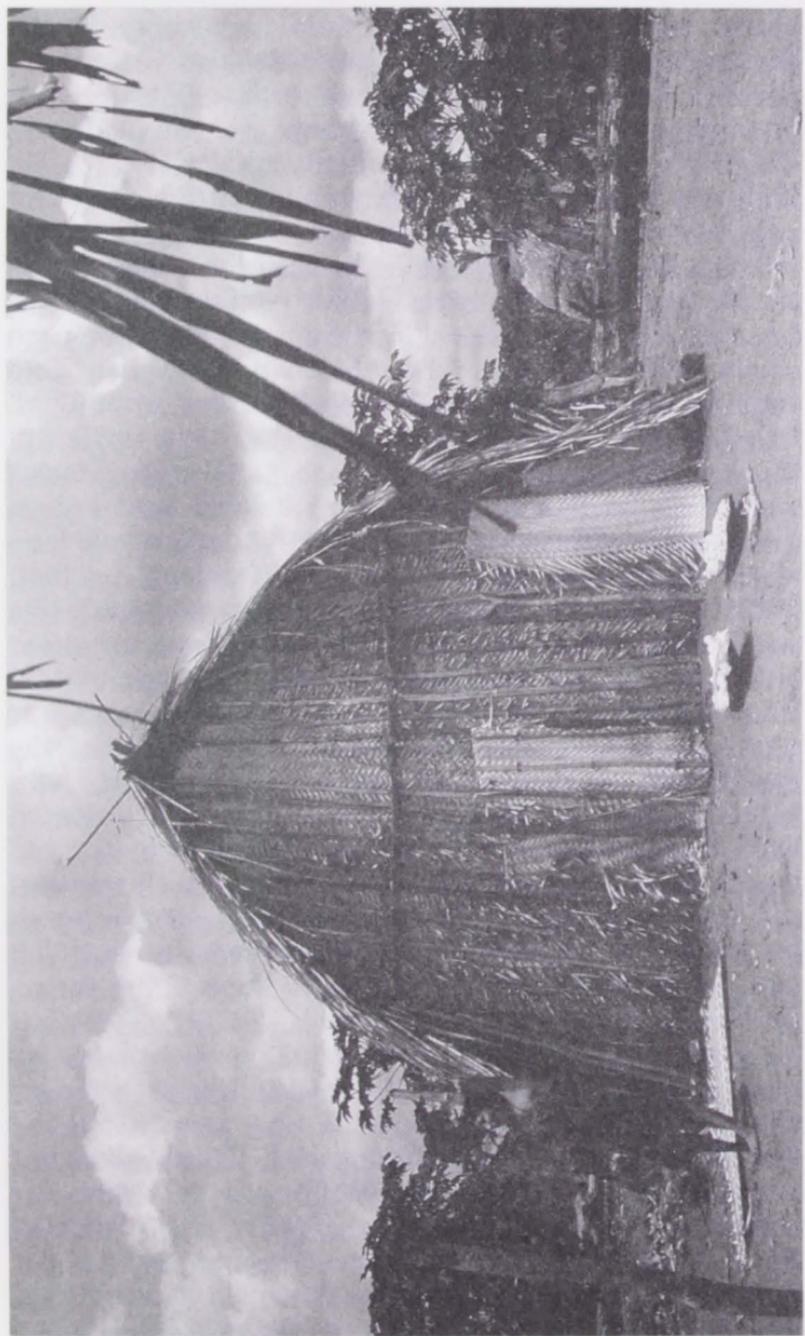
a) Riesenmaloca identifiziert mit dem Dorf

Das für die Asuriní aber charakteristische Haus besitzt ein Tonnendachgewölbe auf einem rechteckigen Grundriß. Unter diesen Häusern ist wieder der zentral gelegene Bau einer einzigen riesigen Maloca (Mehrfamilienhaus, in Asuriní „*Ak-eté*“) das Wahrzeichen der Asuriní-Dörfer.

Wir waren bei unserer Ankunft im Mai 1971 überzeugt davon, daß die wenigen Hütten, die wir zuerst entdeckten, nicht die ganze Siedlung der Gruppe sein könnten, daß es noch ein großes Dorf geben müßte, und bemühten uns, den Indianern unseren Wunsch deutlich zu machen, dort hinzugelangen. Mit den Armen beschrieben wir viele Häuser und sagten immer wieder im klassischen Tupí das Wort „*oka*“ (= Haus). Die Indianer – es waren die großen alten Männer, an die wir uns gewendet hatten – begriffen sofort, was wir meinten, und gingen mit Feuereifer darauf ein. Einer der Alten hockte sich nieder und beschrieb dann mit ausgebreiteten Armen vom Boden her und dann sich aufrichtend und, indem er dann die Arme weit ausholend zusammenfügte, das Gewölbe und die Kuppel einer großen Maloca, eines riesigen Hauses.

Die richtige Bezeichnung hiefür lernten wir erst später: und zwar „*ak-eté*“, großes Haus, „*aka-pepum* (= *pemó*)“, rundes Haus, auch „*ta-aiwa*“. Unter letzterer Bezeichnung wird das einzige Mehrfamilienhaus im Dorf auch immer





wieder mit diesem identifiziert, wohl auch wegen der Bedeutung des Hauses als Hauptsitz der lokalen Gruppe, als rituelles Zentrum und als Begräbnisstätte (Abb. 5). Am Bau dieses Hauses arbeitete die ganze Gemeinschaft mit. Die Männer deuteten damals lebhaft mit der Hand in die Richtung ihres Dorfes landeinwärts nach Süden. Dann zeigten sie wieder gegen Osten und beschrieben anschaulich den Sonnenaufgang; früh am nächsten Morgen wollten sie uns dorthin bringen. Geführt von drei ausgewählten alten Männern erreichten wir am nächsten Tag nach einem recht abenteuerlichen Marsch durch den vom Hochwasser zum Teil überfluteten Wald das große Dorf. Es war erst halb fertig. Die Indianer hausten zum Teil in kleinen Häusern und in Tapiris, aber die große Maloca war bereits im Bau. So konnten wir bei den Bauarbeiten, die in vollem Gange waren, die Konstruktion und die Bauelemente gut studieren. Das Haus war 25 m lang, 8 m breit und 6 m hoch. Hauptelement des Gerüsts war eine Reihe von je fünf in die Erde gerammten, säuberlich entrindeten Stämmen als Tragpfeiler an den beiden Längsseiten des Hauses. Die Tragpfeiler waren ca. 40 cm im Durchmesser stark und ca. 3 m hoch und oben eingekerbt, so daß die Querbalken exakt eingefügt werden konnten. Die Querbalken waren von derselben Stärke wie die Tragpfeiler. Die Stämme, die als Tragbalken des Daches dienten, lagen an den beiden Längsseiten auf den Enden der Querbalken auf, und diese Querbalken ragten an den beiden Hausseiten jeweils ca. 1 m über die Reihe der Pfeiler hinaus. Von den Tragpfeilern waren der erste, dritte und fünfte der gegenüberliegenden Pfeiler senkrecht in die Erde gepflanzt, das zweite und vierte Paar leicht schräg nach auswärts geneigt und jeweils am Ende eines Dachbalkens befestigt, alle in einer Linie im Boden. Sie trugen nicht nur die Querbalken des Hauses, sondern auch die Dachbalken mit dem Gewicht des Palmstrohgewölbes. In der Mitte des Hauses waren parallel zu den Tragpfeilern und in gleicher Höhe mit ihnen fünf hohe Pfosten eingegraben. Auf der Einkerbung in ihrer Spitze ruhte der Firstbalken von ca. 30 cm Durchmesser. Die hölzernen Bauelemente Pfeiler,

Querbalken, Dachbalken bestanden aus je einem Stück, nur einige von ihnen waren aus mehreren Stämmen zusammengesetzt. Die Bindungen waren durch Lianen (Cipó) ausgeführt (Abb. 6). Das Dach bildete zugleich die Wand an den Längsseiten des Hauses. Längs der Tragbalken, etwas außerhalb ihrer Lage, waren in ca. 10 bis 15 cm Abstand lange, dünne Stangen in die Erde gesetzt. Gegen den Dachbalken geneigt und zuerst am Giebel festgebunden, formten sie das Gerüst einer etwas schrägen Wand. Sie wurden dann weiterhin zum Firstbalken gebogen und an ihm befestigt.

Zur Bedachung verwendete man Palmstroh der Babassú-Palme (*Orbygnia* Martini B. R.). Das 3 bis 4 m lange Palmblatt wurde nach der Längsseite in der Mitte umgebrochen, so daß je eine Blatthälfte auf der anderen zu liegen kam und je zwei Lagen entstanden. Die Blätter wurden in horizontalen Reihen, von unten beginnend, an die Dachsparren gebunden, und zwar in einem Abstand von 10 bis 15 cm, so daß die nach unten zu liegen kommenden Blatthälften einander noch weit überdeckten. Die Enden der Blattrippen waren entsprechend verdünnt und eingekerbt, wodurch sich das abgeflachte Blattrippenende des vorhergehenden Blattes und das Blattende des folgenden Blattes in der gleichen Reihe exakt einfügten. Dieses so gleichmäßige Sichineinanderfügen der Palmblätter bewies am besten das handwerkliche Können der Asuriní und begeisterte die Männer vom Xinguufer, die uns begleiteten, restlos. Kein Siedler am Xingu konnte ein so schönes Haus aus Stroh bauen. Die beiden Schmalseiten des Hauses hatten in gleicher Weise ausgeführte vertikale Wände aus Palmstroh. An der Vorderfront, das heißt an der Längsseite des Hauses zum Dorfplatz hin beziehungsweise zum zentralen Punkt des Dorfes, gab es eine Türöffnung, ca. 1,20 m breit und 1,30 m hoch. Die kleinen Asuriní-Häuser „*aka*“, die ich ebenfalls schon bei meinem ersten Aufenthalt sah, waren ein getreues Abbild dieser Maloca *en miniature*. Sie hatten aber die Türöffnung auf der Schmalseite des Hauses zum Dorfplatz hin.

Die zentrale Maloca in dem neuen Dorf der Asuriní, in

dem nun das Gros der ganzen Gruppe lebt, weiter unten am Fluß beim Indianerposten Koatinema, wohin wir im September 1976 kamen, war noch bei weitem größer. Hier fand ich eine völlig fertiggestellte Maloca. Als wir im Sommer 1979 wiederkamen, konnten wir beim Bau einer neuen Maloca dabei sein, da die alte kurze Zeit vorher zum Teil eingestürzt war. Ungefähr die Hälfte der alten Maloca war auch noch bewohnt. Die neue wurde direkt angebaut, und zwar in einem rechten Winkel zum alten Haus, so daß der Mittelpunkt des alten sich mit dem des neuen fast völlig deckte (Abb. 5). Das Haus, das jetzt entstand, war 36 m lang, 9 m breit und ca. 7 m hoch; neun Säulen in der Mitte trugen den First. Ebenso gab es entsprechend neun Pfeilerpaare, die die Querbalken und Dachbalken und damit das Palmstrohgewölbe trugen.

Die übrigen Häuser waren schon 1976 alle nach der Art, wie die Neobrasilianer am Xingu bauen, errichtet.

b) Asuriní – Wohnen

Was die Art des Wohnens anlangt, so konnte ich bei den Asuriní eine sehr gute Ordnung und eine hohe Respektierung der privaten Sphäre der Familien feststellen. Dies gilt nicht nur für das kleine Asuriní-Haus, sondern auch für die riesige Maloca und selbst für die Tapirí.

Letztere sind oft nur Schutzdächer und offene gegiebelte Hütten oder zeltförmige Hütten mit einfachen Blattwänden an der Längsseite zum Schutz gegen Regen und den Nachttau in den frühen Morgenstunden beim Lagern auf einer Jagd im Urwald oder bei langen Wanderungen. Jede Kernfamilie hat auch in der großen Maloca ihre eigene Feuerstelle. Auf engem Raum ist alles zweckmäßig angeordnet, die Hängematte der Frau neben der des Gatten und neben der ihren die der Kinder. Wenn die Hängematten der Gatten übereinander angeordnet sind, schläft die Frau in der unteren, um sich besser um die Kinder kümmern und das Feuer unterhalten zu können. Gegenstände des täglichen Gebrauches sind in Reichweite des Eigen-

tümers verwahrt: kleine Körbe, geflochtene Decken, allerlei Arbeitsgeräte. Vieles hängt am nächsten Hauspfeiler oder an der Strohwand des Hauses. Der Mann hat auch seine Bogen- und Pfeilbündel immer griffbereit neben seinem Lager hängen. Das irdene Geschirr steht neben der Feuerstelle. Der Kochtopf wird auf drei sternförmig angeordneten Holzpflocken auf das Feuer gestellt. Neben dem Feuer stehen, wenn sie nicht gerade gebraucht werden, oft übereinandergestülpt die kleinen Holzbänkchen (*tenawa*), aus einem Stück mit eingebuchteter ovaler Sitzfläche, die das handwerkliche Können der Asuriní vielleicht am besten zeigen.

Neben der Feuerstelle gibt es die in Amazonien „*moquems*“ genannten Bratroste, und zwar mit dreieckförmiger geneigter Fläche. Sie sind aus drei gegabelten Ästen, in ca. 40 cm Höhe mit Querbalken und darüber die dünnen Stäbe des Rostes gelegt, angefertigt. Die längere Seite des Dreiecks ist immer etwas höher. Beim pyramidenförmigen Bratrost sind drei etwa 1 m lange Stäbe in die Erde gesteckt und oben zu einer Pyramide zusammengebunden; in halber Höhe sind drei Querhölzer befestigt, auf denen die dünnen Stäbe des Bratrostes aufruhend. Die Höhe hängt davon ab, was man zu braten hat. Es gibt in unmittelbarer Nähe der Feuerstelle an der Wand verschiedene Formen von „*jirau*“ (= Stellagen), das sind gegabelte in die Erde gepflanzte Äste. Auf den vier Stützen ruhen die Querbalken auf und darüber, dicht nebeneinandergelegt, die Stäbe der Tragfläche. In den niederen Tapirís beziehungsweise den kleinen giebelten Hütten sind die meisten Utensilien der Bewohner auf den Querbalken des Hauses unmittelbar über der Hängematte aufbewahrt. Viele Gegenstände werden wieder an den Tragpfeilern aufgehängt. Die große Maloca und die kleinen Häuser sind ordentlich und rein gehalten, und man kann die Asuriní-Frau immer wieder beim Fegen und Saubermachen beobachten. Zum Wohnraum gehört auch der Platz unmittelbar vor dem Haus, vor allem vor den kleinen Häusern und bei den Tapirís in Urwaldlagern oder bei Pflanzungen. Bei schönem Wetter kocht die Frau im Freien, und hier werden auch

die verschiedensten handwerklichen Arbeiten verrichtet. Auch hier gibt es wieder Feuerstellen, Bratroste, verschiedene Stellagen. Beweglicher Hausrat, vor allem die Bänke, werden ins Freie mitgenommen.

c) Zentrale Maloca als Kulthaus und Begräbnisstätte

In der riesigen neuen Maloca, die ich 1976 in dem Dorf beim Posten „Koatinema“ sah, war in der Mitte des Hauses eine riesige Keramikschale in einer konischen becherförmigen Gestalt halb in die Erde gesenkt.

Die Riesenschale hatte einen Durchmesser von rund zwei Meter. An ihrer Außenseite waren Reliefdarstellungen verschiedener mythischer Tiere: man sah die Schlange, das Gutia, einen Alligator, einen Brüllaffen, ein Faultier, einen Krebs, einen Frosch und ein kleines Chamäleon. Die Schale war mit wilden Bananenblättern bedeckt und mit Cipó (Bastbändern) gebunden, damit sie nicht zerbricht. Es handelte sich um eine kultische Schale. Sie war bestimmt für das Ritualgetränk beziehungsweise den „*macaxeira*“-Brei Maniaiawa Kañiting. Bei dem großen Fest Turé, dem Fest der großen Bambuspfeifen, enthielt es diesen Trank. Durch einen langgezogenen Schrei wird bei diesem Fest Karuara-ho, der große Geist, der aus dem Land im Osten kommt, herbeigerufen. Mein Freund Takamuĩ, der mir davon erzählte, ahmte mit der Hand den Mund bedeckend den Schrei in einem etwas singendem Ton nach. Der Geist, so sagte er, kommt und springt in die Schale. Noch in derselben Nacht flieht er wieder in das Land im Osten. Für ihn kommen aber die Geister der toten Asuriní (*Añyng*), von leidenschaftlich weinenden Indianern begrüßt, in die Maloca.

Als ich 1979 wiederkam, stand, wie bereits erwähnt, nur noch die Hälfte dieses Hauses. Das halbe alte Haus diente noch als Notwohnung für die Bewohner.

Das neue Haus war in einem rechten Winkel dazu angebaut, so daß die Mitte des alten Hauses ungefähr mit der Mitte des neuen Hauses zusammenfiel (Abb. 5). Unmittel-

bar daneben liegt das Grab eines sehr schönen Mädchens, das wir bei unserem ersten Aufenthalt gesehen hatten. Die Indianer erzählten uns, alle hätten dieses Mädchen geliebt. Das Mädchen hatte immer nur gelächelt, und wir erfuhren jetzt, daß es taubstumm gewesen war. Es waren aber, wie wir später erfuhren, noch mehr Tote in dem Haus begraben.

Die große Kultschale war nicht mehr da. Die einen sagten, die schlecht gebrannte Tonschale sei von den Hühnern zerstört worden; von anderen wieder, denen diese Darstellung als Erklärung für das Fehlen der Kultschale wohl zu prosaisch erschien, hörte ich, daß, als der Sturm das halbe alte Haus vernichtet habe, auch die große Schale zerbrochen sei. Die Gräber waren noch vorhanden. Anstelle der Schale stand jetzt eine etwa 1,5 m hohe Pyramide aus dünnen Stämmen. Ungefähr in der Mitte trug sie einen horizontalen, festgebundenen schweren Balken, der zu beiden Seiten darüber hinausragte. Takamuī sagte, dies sei „*Tukaia pyní*“, das kleine Haus des Geistes Tywá. In dieses Haus kann ein Mediziner den großen Geist herabrufen. Hier hat der Geist seine vorübergehende Wohnung unter den Asurini, den Awaëté, den wahren Menschen: ein Abbild seines Hauses in einer anderen Welt.

Hier waren wir auch dabei, als die Männer die ersten Babassú-Palmblätter zum Decken des neuen Hauses brachten. Ein Stück außerhalb des Dorfes, wo ein aus dem Norden kommender Pfad schon ganz breit wird, trafen am späten Nachmittag die Männer einer nach dem anderen, keuchend unter ihrer schweren Last, ein. Der eine Mann trug ein riesiges ca. 4 m langes Palmblatt auf den Schultern, andere sogar zwei oder drei. Der große Mediziner Pinatiré hatte schon vorher in der Mitte des Pfades, in der Richtung gegen das Dorf hin, Paare von Stöcken von ca. 70 cm Höhe in einer Linie – in einem schrägen Winkel nach außen – in die Erde gepflanzt, so daß sich zwischen ihnen eine Gasse in Form eines Dreiecks mit dem stumpfen Winkel nach unten bildete. Unter Anleitung von Pinatiré legten nun die Männer die Palmblätter behutsam in einer Weise in diese Form, daß die abgeplatteten dicken

Enden der Blattrippen – von vorne gesehen – die vertikale Fläche eines Dreiecks bildeten. Zusammen ergaben der dicke untere Teil der Blattrippen und das vertikale Dreieck den Kopf und das Antlitz einer Schlange. In der Mitte des unteren Drittels dieses vertikalen Dreiecks zog Pinatiré ein Stück einer vom Blatt ausgeschnittenen Rippe heraus und machte so die Zunge der „Schlange“. Die Spitze eines der horizontal aufgelegten Blätter zog er ein langes Stück rückwärts heraus und formte den Schwanz der Schlange. So wurden die Blätter auch zusammengebunden. Dann trugen die Männer die Schlange aus Palmstroh (*pindawa*) mit einer gewissen Feierlichkeit auf ihren Schultern in die neue große Maloca und legten sie wieder in eine Form von in die Erde gesteckten Stäben nieder. Die Palmstroschlange ist ein Bild der himmlischen Schlange, die, wie sie glauben, im Regenbogen sichtbar wird: Die Schlange werde sie schützen, sie werde den Bogen formen, das Gewölbe von Wand und Dach ihres neuen Hauses.

Als die Männer die Schlange niederlegten, war es fast schon dunkel geworden. Plötzlich sprangen die Männer und alle Indianer, die sich im Hause befanden, auf und hockten sich dann einzeln und in Gruppen zu Füßen der Schlange an den Hauspfosten und an den für den Bau bereitgelegten Stämmen nieder. Alle neigten den Kopf und verhüllten ihr Gesicht mit beiden Händen. Dann begannen sie in der heftigen Form, die nur Indianer zustande bringen, zu schluchzen und zu weinen. Unnachahmlich ist dieses Schluchzen und das Weinen, zum Teil mit Kopfstimme ausgeführt. „*asaaá Awaëté amu . . .*“ Sie klagen, sie weinen über die toten Asuriní, flüsterte mir mein Freund Takamuï ins Ohr. Tote sind im Haus begraben, und von den neuen Bewohnern werden wieder Tote begraben werden.

Mit der großen kultischen Schale, mit dem Begraben der Toten im Wohnhaus, mit der kleinen Pyramide und dem Balken als Haus und „Altar“, in die man den großen Geist Tywá herabrufen will, mit der Schlange aus Palmblättern, die ihr Dach formt, mit dem Beklagen der Toten,



Abb. 7: Der Platz vor dem kleinen dunklen Araweté-Haus ist Schauplatz des Familienlebens.



Abb. 8: Das neue Araweté-Dorf: ein traditionelles Haus und zwei Bauten im Stil der Siedler und Gummisammler am Xingu.

... das neue Araweté-Dorf: ein traditionelles Haus und zwei Bauten im Stil der Siedler und Gummisammler am Xingu.

die man im Haus begräbt, wird die große repräsentative Maloca zum Kulthaus, stehen das Haus und seine Bewohner, die Asuriní, mit einer jenseitigen Welt in Verbindung.

Auch die kleineren Häuser der Asuriní werden zu Kultstätten, wenn dort ein Medizinmann lebt, der in diesem Haus oder auf dem Platz vor dem Haus wiederum ein kleines Haus für den Geist errichtet, dessen Lied er singen kann; mit dem er glaubt, reden zu können und von dem er meint, die Macht erhalten zu haben, ihn herbeizurufen. Immer sind das Haus des Medizinmannes, seine Assistenz, die Bewohner seines Hauses und die Kranken, die er heilen will, sowie die ganze Gemeinschaft einbezogen in sein Ritual.

2. Häuser und Lebensstil der Araweté

Als wir 1979 zum ersten Mal zu den Araweté am mittleren Ipixuna kamen, lebten sie noch in zwei Dörfern, die in ihrer Sprache „tã“ („tã-pe“) bezeichnet werden (vgl. im klassischen Tupí „Tabá“, Barbosa Lemos 1967). Vor dem älteren Dorf führte eine schwankende Brücke aus zwei über das Wasser gelegten Stämmen mit einem Geländer, geformt von einem Lianenseil, an ein paar Stangen, die ins Flußbett gerammt waren, festgebunden, über den Ipixuna. Am linken Ufer, etwa einhundert Meter landeinwärts, lag das Dorf. In der Anlage war ein ungefähr kreisrunder zentraler Platz zu erkennen, und auch darüber hinaus gab es noch einige kleine Plätze zwischen den Häusern.

Von der genannten Brücke weg war stromaufwärts ein langer „stiraõ“, das heißt eine Strecke im Fluß, wo das Wasser tief war und es keine Felsen und Stromschnellen gab. Nach etwa zwei Kilometer Fahrt kamen wir zum Pôsto des Indianerschutzes und zum zweiten neuen Dorf am linken Ufer des Ipixuna. Auf der sandigen hohen

Uferböschung stand das „Haus“ der Leute, die den Posten betreuen, praktisch nur ein riesiges Giebeldach auf Pfeilern, ohne Wände, in der Mitte nur ein kleiner Raum für die Küche und unter dem Giebeldach über einer Decke aus Stämmen ein Vorratsraum. An den Hauptpfeilern waren die Hängematten der Leute vom Indianerschutz festgebunden. Gleich daran anschließend gab es eine Lehmhütte vom Typus eines „*taipa*“-Hauses, einer Hütte mit Strohdach, die Wände geformt aus in die Erde gerammten Stämmen, an die horizontal Blattrücken gebunden sind. In das so entstandene Netz wird der Lehm für die Wand eingepreßt. Dies war das Haus und die „Apotheke“ des Sanitäters des Postens. Weiter landeinwärts auf einem etwas unebenen Gelände lag das Dorf der Araweté. Auch hier ist in der Anlage ein großer Platz zu erkennen, der in die Richtung zum Haus des Postens und zum steilen Ufer hin die Form eines offenen U annimmt. Die Häuser der Araweté (*Tapy*) waren damals sowohl im alten Dorf als auch beim Posten noch im traditionellen urtümlichen Stil gebaut. Es sind kleine Häuser mit Tonnendachgewölbe, doch fehlt eine große zentrale Maloca wie bei den Asuriní. Die durchschnittliche Größe beträgt ca. 3 bis 4 m mal 8 bis 10 m mit rechteckigem Grundriß und 3,5 m Höhe. Das Haus ist von vier bis sechs Pfeilern an der Längsseite gestützt. Das Dach ruht auf je sechs in die Erde gerammten flexiblen Stangen, die zum First des Hauses hin gebogen und dort paarweise zusammengebunden sind. In der schmalen Vorder- und Rückseite befindet sich in der Mitte je ein hoher Pfosten, der den Dachfirst trägt. Das Dach und die Wand bestehen an den Längsseiten wieder aus umgebrochenen Palmblättern, deren Blattrippen von unten nach oben in geringen Abständen horizontal an die Stangen der Längsseite gebunden sind, so daß die verdoppelten Blattseiten jeweils stark übereinander zu liegen kommen. Das Dach formt eine sich sehr verjüngende Kuppel. Die vertikalen Schmalseiten des Hauses, Fassade und Hinterwand, bilden aus Palmstroh geflochtene Matten. Charakteristisch für das Araweté-Haus ist die winzige Türöffnung, durchschnittlich 40 cm mal 1,20 m. Ein Er-

wachsener kann nur ganz zusammengekauert oder kriechend eintreten. Die Tür ist wiederum eine aus Palmstroh geflochtene Matte. Damit ist das Hausinnere immer in Dunkel gehüllt, bis auf ein paar kleine Löcher in den Wänden, die karge Lichtstrahlen einlassen.

Praktisch gesehen ist dieses Haus kühl und bietet einen sehr wirksamen Schutz gegen die Plage von Stechmücken (*Pium* und *Garapaná*) und ermöglicht den Schutz gegen die heftigen tropischen Regengüsse. Es schützt in den Mußestunden der drückenden Mittagshitze und ist Schlafstätte in den späten Nachtstunden bis zum frühen Morgen, wenn der Tau wie Regen nedertropft. Das Haus reicht nicht aus für Wohnen und richtiges Arbeiten. Zum Wohnraum gehört hier, noch viel mehr als bei den Asurini, der Platz unmittelbar vor dem Haus beziehungsweise vor seiner Fassade mit der winzigen Tür, „*iká*“ (60 mal 60 cm) (Abb. 7). Hier befindet sich eine Feuerstelle der Familie, hier wird von der Frau gekocht. Der Kochtopf wird auf sternförmig niedergelegten Blöcken ins Feuer gestellt. Hier gibt es Bratroste und steht untertags der Mörser zum Maisstampfen, werden die Mahlzeiten eingenommen, stehen untertags auch die Rahmen der Webstühle, schnitzen und glätten die Männer ihre Pfeile, werden die häuslichen Arbeiten verrichtet . . . hier realisieren sich die Formen des Handwerks und der Kunst dieser Indianer. In den Morgenstunden hängt man auch die kleinen durchbrochenen Araweté-Hängematten auf, die als Sitzbank und als Ruhelager dienen (Tafel III). In den kühlen Abendstunden und den ersten Stunden der Nacht sitzt und liegt die Familie auf Strohmatten vor ihrem Haus. Man bespricht das Geschehen des vergangenen Tages, man plaudert und scherzt, ruht und schläft. Als ich 1976 zum ersten Mal eines Abends im Mondlicht die vor ihren Häusern lagernden Familien sah, wurde mir die Harmonie ihrer Gemeinschaft deutlich. Erst spät in der Nacht ziehen sich die Indianer in das Innere ihrer Häuser zurück. In dem urtümlichen Araweté-Haus mit dem winzigen Eingang, der meist verschlossen gehalten wird, ist die intime, private Sphäre der Familie ganz besonders behütet. Die beiden Araweté-

Dörfer lagen, wie jene der Asuriní, innerhalb einer Pflanzung. Dieses indianische Konzept nimmt hier die Form an, daß Urucú-Büsche, Tabakpflanzen, Cuiabäume etc., die zum Haus und zur betreffenden Familie gehören, dicht neben und hinter dem Haus gepflanzt sind; die eine oder andere Caroá-Kaktee steht eventuell noch seitlich vor dem Haus. Aber immer bleibt ein schön gerodeter Platz vor dem Haus bewahrt.

Als wir 1982 wiederkamen, hatte sich das Bild in dem Dorf beim Indianerschutzposten sehr verändert. Die paar Funktionäre des Indianerschutzes hatten nun etwas oberhalb am Ufer, oberhalb des großen offenen Hauses mit einem Strohdach, das jetzt nur noch der Gemeinschaft zum Verwerten der Maisproduktion diente (zum Rösten der Maiskörner etc.), einige Lehmhütten gebaut. Sie hatten diese nach Art der Neobrasilianer am Fluß errichtet; es waren *Taipa*-Häuser mit Wänden aus Netz von Blattrippen und einem Palmstrohdach und in die Erde gepflanzten Stämmen zwischen den Tragfeilern, in die der Lehm gepreßt wird. Auch die Indianer hatten begonnen, solche *Taipa*-Häuser zu bauen. Trotzdem hier also ein Akkulturationsprozeß eingesetzt hatte, gaben die Araweté ihre eigene Bautradition nicht völlig auf, sondern übertrugen Stilelemente in den neuen Bau. Sie bauten immer wieder das neue Haus dicht neben das alte, das sie auch nicht völlig aufgaben. Es diente seither als Abstellraum oder Vorratskammer, und damit verlieren die Eigentümer nicht ihr Recht auf Pflanzen und Büsche um das alte Haus, die sie hegen und pflegen und deren Früchte und Produkte sie weiter ernten.

Einige Monate vor unserem zweiten Aufenthalt hatten die Indianer das alte Dorf weiter unten am Fluß verlassen und wohnten nun alle in dem Dorf beim Indianerposten. Auf Booten und auf dem Landwege, der von der Brücke, die es einst zum alten Dorf gab, einen Bogen des Flusses abschneidend, durch den Urwald führte, brachten die Indianer nicht nur ihren Hausrat in das neue Dorf, auch Stangen und Balken, halbe Wände und ganze Bauelemente der alten Häuser. Manche der neuen Häuser sind ein ge-

treues Abbild des traditionellen kleinen Araweté-Hauses, nur gibt es jetzt Taipa-Wände und ein Giebeldach. Vor allem haben auch die meisten der neuen Taipa-Häuser nur die winzige Tür „*Iká*“ des originalen Araweté-Hauses (*Tapy*), oder die Tür ist zumindest sehr, sehr eng. Nach wie vor gehört der saubergehaltene und gepflegte Platz vor dem Haus zum „Wohnraum“ (Abb. 7).

Vor den Häusern sitzend oder liegend, wohnt auch die ganze Gemeinschaft mit ihren einzelnen Familien dem Ritual und Tänzern eines Festes bei. Ermüdete Tänzer kehren in den Kreis ihrer vor den Hütten lagernden Angehörigen zurück, um dann, nachdem sie etwas geruht haben, wieder neu gestärkt am Tanz und Ritual des Festes mitzuwirken. Im Haus des Herrn des Festes sind die Töpfe mit dem Maisbrei wochenlang verwahrt, um das Ritualgetränk für das große Maisfest zur Vergärung zu bringen.

Nacht für Nacht zu später Stunde, wenn alle sich schon in die Häuser zurückgezogen haben und es still geworden ist im Dorf, hörte ich von dem einen Ende des Dorfes aus dem Haus des Medizinmannes oder vom Platz vor diesem Haus die Stimme eines Medizinmannes. Er sang den Gesang des großen Geistes, den er kannte, er sprach zu dem Geist, und er identifizierte sich immer wieder mit ihm. Leise ertönte dann vom anderen Ende des Dorfes, vom Haus eines Medizinmannes, der gleiche Gesang als Echo. Noch in der Dunkelheit, bevor der Tag zu grauen begann, wiederholte sich der geheimnisvolle Gesang und sein Echo vom anderen Ende des Dorfes. Er stellt eine mystische Verbindung ihres Dorfes, ihrer Gemeinschaft, ihrer Welt, mit höheren Mächten, mit einer anderen Welt dar, an die sie glauben. Er stellt die Gemeinschaft in den Schutz der höheren Mächte und ruft diese in die Gemeinschaft herein. Damit steht auch das Araweté-Haus in einer engen Verbindung mit der Weltanschauung der Indianer, und es wird so auch zu einer echten Kultstätte.

VII. DIE GESCHLECHTER UND DIE FAMILIE

1. Freizügigkeit der Geschlechter

Unser unmittelbarer Eindruck war damals, als wir als allererste zu den Asuriní am Xingu kamen, daß bei diesen Indianern die Frau eine sehr selbständige Stellung neben dem Mann und neben dem Gatten hat. Als der Mediziner Avona, der uns den Eingang in das Dorf gewaltsam hatte verwehren wollen, uns als Freunde erkannte, rief er als erste seine junge Frau. Diese bereitete uns dann erst die wirkliche Aufnahme, indem sie uns die Hütte zeigte, in der wir bleiben konnten und diese für uns instand setzte. Zu beobachten ist ein sehr selbstsicheres Auftreten der Frau und andererseits eine sehr enge Zusammenarbeit in der Gemeinschaft der Familie und bei allen Arbeiten, Leistungen und Aktivitäten, die die strenge indianische Rollenzuteilung für die Geschlechter durchbrechen oder zumindest mildern. Dieselbe Feststellung kann man auch bei der Gemeinschaft der Araweté machen. Was die Beziehung der Geschlechter betrifft, so herrscht eine große Freizügigkeit, die vielleicht bei den Araweté noch stärker ist. Andererseits gibt es das Schamgefühl – als Schutz der intimsten Sphäre, die respektiert wird, der Persönlichkeit des einen und des anderen Geschlechts. Bei den Asuriní-Männern bildet der eigenartige Penischutz in Form einer Bindung des Penis durch Darüberziehen des Scrotums für den sensiblen Geschlechtsteil einen Schutz gegen Verletzung beim Laufen und Sichfortbewegen im Unterholz, im Buschwerk und durch die Dornen des Urwalds oder durch die Steppe. Gleichzeitig ergibt sich durch diese teilweise Verhüllung jedoch auch eine Art von Tabu des Intimbereiches.

Bekleidung in unserem Sinne gab es vor unserer Ankunft bei den Asuriní kaum. Zunächst hatten nur manche

starke Männer aus Prestigemotiven (um zu zeigen, welche Beute sie gemacht hatten) das eine oder andere Kleidungsstück getragen, das sie den Zivilisierten geraubt hatten. Mit dem fortschreitenden Akkulturationsprozeß übernahmen die Asuriní-Männer auch Kleider, so etwa lange Hosen, Hemden, vor allem aber Shorts. Diese werden von ihnen sehr sorgfältig behandelt und beim Baden immer abgelegt. Die Männer benützen übrigens einen anderen Badeplatz als die Frauen.

Die Araweté-Männer haben die Vorhaut mit einem Baumwollfaden zugebunden, was ebenfalls – wie das Scrotum-Binden bei den Asuriní – sowohl als Schutz des Geschlechtsteiles als auch als ein Ausdruck eines zumindest teilweisen Bergens der intimsten Sphäre aufgefaßt werden kann. Ein ähnliches Phänomen ist bei den Asuriní-Frauen zu beobachten, die bei unserer Ankunft völlig unbekleidet wirkten, aber als rudimentäre Bekleidung wenigstens eine Baumwollschnur mit aufgefädelten Samenkörnern oder Handelsperlen um die Hüften trugen. Ein Sinn für Decenz äußerte sich dadurch, daß die Frauen die Beine immer möglichst geschlossen hielten. Die Asuriní-Frauen legen auch sonst in ihrem Gebaren im Alltagsleben immer eine sehr gut erkennbare Zurückhaltung an den Tag. Obwohl die Kleider im Verlauf der Akkulturation auch von den Indianerinnen übernommen werden, besteht offenbar vorläufig noch kein direkter Zusammenhang zwischen Kleidung und Schamgefühl. Mit absoluter Natürlichkeit und Unbekümmertheit legt die Asuriní-Frau das Kleid vor allen anderen ab, wenn es sie etwa bei irgendeiner Tätigkeit behindert. Nackt geht sie allabendlich zum Bad am Flußufer durch das ganze Dorf hinuter, spricht unterwegs mit dem einen oder anderen, auch mit Männern. Wie gesagt, haben Männer und Frauen verschiedene Badeplätze, und wenn sie an derselben Stelle baden, dann gehen sie auf eine andere Seite. Die Araweté-Frau geht nach wie vor nach den urtümlichen Traditionen gekleidet (siehe S. 72). Sie hat vier verschiedene Kleidungsstücke: einen breiten festen Gürtel beziehungsweise Gürtelrock. Darüber wird ein langer Rock aus Baumwolle getragen; das große Trag-

tuch und ein röhrenförmiges Kopftuch vervollständigen die Kleidung (Abb. 12, Tafel II).

Sicher ist vor allem der enge Gürtel als eine Art Unterkleid, das die Genitalien verdeckt, eine Folge des Schamgefühls, ebenso der Rock, der bis über die Knie herunterreicht.

Obwohl das Tragtuch vor allem den Zweck hat, das Kleinkind mitzutragen, dient es auch als Tasche für kleine Früchte aus der Pflanzung oder allerhand kleine Dinge, die man aufliest und heimbringen will; somit ist es doch auch als echtes Kleidungsstück anzusehen (Abb. 2).

Obwohl die Araweté-Frau Kleider trägt, ist dennoch die Asuriní-Frau bei weitem die zurückhaltendere. Die Araweté-Frau verbreitet um sich eine sehr freie erotische Atmosphäre. Das enge Gürtelunterkleid bedeckt, wie bereits gesagt, aus einem Schamgefühl heraus den Unterkörper. Kinder tragen dieses Unterkleid nicht, und auch junge Mädchen nicht. Wohl aber tragen alle Mädchen über sechs bis acht Jahre, die jungen und die erwachsenen Frauen den langen Rock, der am Körper lediglich mit einer nach außen gekehrten Faltung horizontal über den Hüften festgehalten wird. Nun ist diese Bindung aber nur eine sehr lose, der Rock gleitet immer wieder nach unten, läßt den Bauch frei und droht ganz zu fallen, wenn er nicht hinaufgezogen wird. Dieses dauernde Verschieben des Rockes erweckt den Eindruck einer gewissen Koketterie. Die kleinen Mädchen werfen immer wieder den Rock ab, und dies spiegelt auch die Ausgelassenheit der Kinder wider, die bei den Araweté allgegenwärtig ist. Wie Berta Ribeiro feststellen konnte (1983: 18), entledigen sich die Frauen des Rockes und Gürtels gleichzeitig höchstens vor anderen Frauen, etwa beim Baden; man merkt dabei die Zurückhaltung, und durch das Zusammenpressen der Beine suchen sie den Geschlechtsteil zu verbergen. Durchaus nicht immer wird das Tragtuch von Frauen und Männern als Kleid verwendet. Man trägt es etwa wie eine Art Bluse, die die ganze Brust verhüllt und dann noch über eine Schulter gezogen wird, während die andere frei bleibt. Es wird auch horizontal zusammengelegt getragen, nicht nur als Tasche,

sondern auch als Kleidungsstück oder zu beiden Zwecken zugleich. Es bleibt dann die eine Brust frei, während das Tragtuch über die eine Schulter getragen wird und zur gegenseitigen Hüfte hinreicht.

Mädchen nehmen das Tragtuch mitunter auch als Kopftuch.

Daß die Kleider bei den Araweté-Frauen und -Mädchen mit dem Schamgefühl assoziiert werden, beweist auch, daß sie als höchtpersönliches, unveräußerliches Eigentum angesehen werden. Jeder Angriff auf das Schamgefühl bedeutet ja einen Eingriff in die persönliche, intime Sphäre. Als wir im Sommer 1982 von einem jungen Mädchen ein Tragtuch im Tausch gegen für sie sehr wertvolle Dinge wie ein Buschmesser, Gablonzer Perlen etc. erwarben, entfeselte eine alte Frau einen wahren Aufstand. Das Mädchen selber war mit ihrem Tausch sehr zufrieden und einverstanden. Es gelang uns auch, die Frauen, an deren Spitze die Alte zu uns gekommen waren, zu beruhigen. Das Geschlecht dessen, der das Kleidungsstück erwirbt, scheint aber nicht von Bedeutung zu sein. Die Anthropologin Berta Ribeiro hatte genauso große Schwierigkeiten nach einem nächtlichen Tauschhandel, bei dem sie einige Gürtelröcke für ihr Museum erworben hatte. Nachdem es einer der Frauen gelungen war, ihre Gabe wieder zurückzuerhalten, wollten auch alle anderen stürmisch und aufgeregt jenes Kleidungsstück zurückbekommen (Ribeiro 1983: 19). Tatsächlich ist es am schwierigsten, den Gürtelrock (*tupã-heté*) zu erwerben. Mir gelang es nur über Vermittlung des großen Medizinmannes und Anführers der Gruppe *Đyriñato-ro*; seine Gattin brachte mir in der Nacht, so daß es niemand merkte, das Kleidungsstück, und auch er selber war dabei zugegen.

Das schön gewebte Stirnband (*apipikã*), das Männer und Frauen tragen, ist dagegen leicht im Tausch zu erwerben.

Ein höchst persönlicher Gegenstand des Araweté-Mannes, der anscheinend auch mit großen Emotionen verbunden ist, ist das flache rechteckige Körbchen (*patuá*) für die Aufbewahrung von Werkzeugen (Bohrer, Ahle), von klei-

nem persönlichem Schmuck wie Ohrgehängen mit der Federblume.

Sein Erwerb im Tauschhandel mit Fremden gestaltet sich sehr schwierig. Dasselbe gilt bei beiden Gruppen, Asuriní und Araweté, für die Hängematte. Bei den Asuriní ist die Hängematte (*tupã*) aus Baumwolle – entweder gewoben wie ein festes Tuch (*tupã-petuna*) oder durchbrochen, wie der meist kleinere perforierte Typ (*tupavi*).

Die Hängematten bei den Araweté (*nihã*) sind, wenn man so sagen kann, noch individueller auf den Besitzer zugeschnitten, also noch persönlicher. Es sind durchbrochen gewebte Hängematten, deren Breite größer ist als ihre Länge: Die Länge beträgt ca. 1,30 m, die Breite 2,30 m. Zum Ruhen benützt man die Breitseite, oder man läßt die Füße herausragen. Diese Form der Hängematte ermöglicht es auch, sie als Decke zu benützen. So wird sie auch zu einer Art Kleid, was den persönlichen Charakter erhöht. Bei den Asuriní ist die traditionelle Hängematte schon fast völlig von der brasilianischen Handelsware verdrängt. Die Araweté halten noch an ihrer traditionellen fest. Gatte und Gattin haben ihre eigenen Hängematten, ebenso jedes ihrer Kinder, mit Ausnahmen von Babies.

Wenn auch im Verhalten der Indianer dann und wann Tabus erkennbar werden, so ist doch im Ganzen gesehen das Benehmen – besonders der Araweté – ein sehr freies, mitunter übermütig und ausgelassenes; drastisch veranschaulicht durch den Kuß (S. 81) und das Kitzeln, das bei ihnen als köstlicher Scherz gilt.

2. Ehe und Frauentausch

Bei der ehelichen Verbindung mangelt es in beiden Gruppen an Stabilität. Sie kann bei den von der Gemeinschaft völlig anerkannten Fällen von Polygynie und Polyandrie bei der Gruppe der Asuriní nicht mehr als monogam an-

gesehen werden. Bei den Araweté wird die grundsätzlich monogame eheliche Verbindung durch viele Fälle von Ehebruch verändert. Vor allem aber wird sie durch eine zeitliche Begrenzung in den zur Alltäglichkeit gehörenden Fällen von Frauentausch durchbrochen. Weder von anderen Anthropologen noch von mir konnte bei Asuriní und Araweté eine Zeremonie der Eheschließung beobachtet werden. Die Partner nennen sich Gatte bzw. Gattin und gehen eine Lebensgemeinschaft ein, die von der Gesellschaft voll anerkannt wird (Abb. 9).

Charakteristisch für die sexuelle Vitalität der Araweté ist die Beziehung „*apihí-pihã*“, die zwei Ehepaare aneinander bindet, in einer Freundschaft unter den Männern und Frauen und kreuzweise als Liebhaber („*apinó-pihã*“) und Geliebte („*apihí*“). Viveiros de Castro (1984: 395) sieht darin sogar eine legale Institution der Araweté-Gemeinschaft, die Eifersucht ausschließt, Lebenskraft, Lebensfreude und Prestige der Partner erhöht und zur Harmonie der Gemeinschaft beiträgt. Ich beobachtete solche Beziehungen; sie verwirklichen sich vor allem bei Exkursionen der Indianer in den Urwald zu kleinen Jagdzügen, zum Fangen von Landschildkröten, zum Honigholen etc. und bei großen Festen. Ich möchte mich aber nicht für deren institutionellen Charakter verbürgen. Es ist wohl nicht verallgemeinernd festzulegen, ob sie voll anerkannt oder eher stillschweigend toleriert werden. In der Tat aber begrenzt Frauentausch nicht selten die Dauerhaftigkeit einer ehelichen Bindung.

3. Altersunterschied der Gatten, Polygamie und Polyandrie, Ehetrennung und „Probewehe“

Charakteristisch ist für beide Gruppen ein großer Altersunterschied zwischen den Ehepartnern. Eine besondere Bedeutung kommt in der Ehe dem alten, reifen Mann zu. Dadurch macht sich eine Tendenz bemerkbar, die für die beiden Stammesgruppen so bedeutsam ist und zu einer Art von Altherrschafft führt.

Bei den Asurini gibt es auch eine Polygamie im Sinne der Ehe eines alten oder reifen Mannes mit zwei Frauen, meist Mutter und Tochter. Es gibt auch Fälle von Polyandrie, und zwar ist dann die Frau mit zwei Männern verheiratet; sie gelten beide als Zeuger der Kinder. Die Führung und Hauptverantwortung für diese liegt bei dem älteren Mann. Es gibt aber auch Ehen eines ganz jungen Mannes mit einer älteren Frau. Interessant ist, daß die Asurini-Gemeinschaft, in der es bedeutend weniger Frauen als Männer gibt, trotzdem immer noch eine Polyandrie anerkennt. Die jugendliche Frau des alten, reifen Mannes wird, obwohl diese Verbindung auf eine Altherrschafft hinweist, von diesem alten Mann auch irgendwie verwöhnt. Der Mann hilft ihr mit einer gewissen liebenden Sorge und fast Unterwürfigkeit bei der schweren Arbeit, beim Heimbringen von Produkten der Pflanzung und von Brennholz für das Feuer. Wenn die Mutter die Mitgattin ist, nimmt sie der Tochter die schwere Arbeit ab. Entscheidend für das Zustandekommen der Ehe sind offenbar die Gatten selbst und ihre Zuneigung zueinander. Die junge Gattin des großen Medizinmannes Pinatiré sagte, Takamuñ wollte sie heiraten. „Ich sagte“, berichtete sie, „heirate doch meine Schwester“, was er dann auch tat. „Mich aber sah Pinatiré an – ‚Pinatiré-edak‘ – und wir heirateten.“

Im Alltag wird die Frau immer von der Mutter begleitet. Grundsätzlich ist auch ein matrilocales Wohnen der Gatten erkennbar. Selbst in Fällen, wo das nicht geschieht,

kümmert sich die Mutter ständig um die Tochter und deren Familie.

Die eheliche Verbindung, welche die Familie bei den Araweté konstituiert, ist überaus unstet und noch weniger stabil als die der Asurini.

Im Durchschnitt sind hier die Altersunterschiede der Gatten nicht so groß. Die Gatten trennen sich immer wieder, um eine neue Verbindung einzugehen. Es gibt Verbindungen, die nur Monate, Wochen oder Tage dauern. Dazu kommen auch noch außereheliche Beziehungen.

Allerdings geschieht es auch immer wieder, daß man zum alten Gatten beziehungsweise zur Gattin zurückkehrt. Der älteste Mann im Dorf war zur Zeit unseres Aufenthaltes 1982 Aia-ro. Er hatte sich von seiner fast gleichaltrigen Gattin getrennt und war jetzt mit einem ganz jungen Mädchen, Iwā, verheiratet. Der alte Mann hatte eine besonders herzliche Beziehung zu dem jugendlichen Leiter des Indianerschutzpostens, Eliezer. Dieser nannte ihn „Papa“, Vater. Aia-ro war ganz glücklich darüber und nahm dies richtig ernst. Er bat Eliezer zu vermitteln, daß seine alte Frau wieder in sein Haus komme und wenigstens ein paar Tage mit ihm zusammenlebe. Er glaubte, eine solche Vermittlung sei sogar so etwas wie eine Sohnespflicht von Eliezer. Aia-ro sagte, er habe „Sehnsucht“ nach dieser Frau. Im Dorf wußte man natürlich, wie es mit den beiden Alten stand.

Als ich wieder einmal in das Haus des Eliezer kam, fand ich dort eine ganze Schar von Indianern, die wie üblich einfach gekommen waren, um sich zu unterhalten. Auch die alte Panora-hi war dabei. Auf eine scherzhafte Frage sagte sie ganz ernst, auch sie habe Sehnsucht und sei schon fast soweit, wieder zum alten Gatten zurückzukehren.

Manchmal kommt es auch vor, daß sich die Frau gegen eine Trennung von ihrem Gatten wehrt. Arnaud gibt einen Bericht des Sertanisten Carvalho wieder, nach dem eine Frau, die bei einem Frauentausch mit dem neuen Gatten nicht zurechtkam, zum alten zurückkehrte; bei dem Streit warf sie ihm Babassú-Nüsse an den Kopf, schlug ihn mit einem Gürtel und einem Stock und zer-

brach ihm seine Pfeile. Der Mann ließ alles über sich ergehen, ohne sich zu wehren, und schließlich söhnten sich die beiden aus. Sie kamen gemeinsam ganz friedlich zum Indianerposten, wo sich der Mann verbinden ließ.

Einmal erzählte mir ein Kind, daß seine Eltern sich schlagen, es wußte aber nicht warum. Es geht bei der Trennung nicht immer nur um Leidenschaft, Frauenaustausch etc. Die Selbständigkeit der Geschlechter äußert sich bei der Trennung auch oft in einem krassen Egoismus. Im September 1982 hatte der Indianer Pinahã einen Unfall. Er rannte sich einen spitzen Ast in der Nähe des Geschlechtsteils in den Oberschenkel. Nachdem ihn der Sanitäter des Postens verbunden hatte, lag er mit großen Schmerzen in der Hängematte in seiner dunklen Hütte. Als wir uns, um ihn zu besuchen, durch die winzige Tür in die Hütte zwängten, war er dort ganz allein. Seine Frau Evakuí, der die Betreuung des kranken Mannes zuviel gewesen war, hatte ihn verlassen und war wieder in das Haus ihrer Mutter zurückgekehrt. Der Sertanist Carvalho, von dessen Erfahrungen und Erlebnissen mir der Sanitäter des Posto, Lisboa de Freitas, viel erzählte, hatte auch von den Indianern gehört: „Wie die Leute gerne die Speise ändern, so ändern sie auch gerne ihre sexuellen Beziehungen, kehren aber manchmal gerne zur vorigen Speise zurück...“ Keine geschlechtlichen Verbindungen sind mit Frauen erlaubt, die als Schwestern gelten. Man will nicht bestraft werden, wie nach einer Version des Mondmythos Diahí von „Maíra“ bestraft wurde, weil er mit zwei Schwestern schlief und daher halb schwarz, halb weiß blieb.

Es gibt auch eine Art Probeheirat eines alten Mannes (tamoí) mit einem ganz jungen Mädchen, die der Schulung des Mädchens für eine weitere eheliche Verbindung mit einem künftigen entsprechenden Ehepartner dienen soll. Eine solche „Probehe“ war die Ehe des alten Aia-ro mit dem Mädchen Iwã.

4. Kinderarmut, Abortus und Kinderliebe bei den Asuriní

Was die Geburt von Kindern anlangt, so gibt es bei den Asuriní gewaltsame Schwangerschaftsunterbrechungen in einem Ausmaß, das Sein oder Nichtsein der Gruppe betrifft und in der gegebenen Situation zu einem ethnischen Selbstmord führen kann. Die Schwangerschaftsabbrüche werden von Männern auf mechanische Weise ausgeführt und bewirken oft die völlige Unfruchtbarkeit der Frau, die dann, selbst wenn sie wollte, keine Kinder mehr bekommen kann. Einer Frau gegenüber ist man mit dem Reden über diese Vorfälle offenbar weniger zurückhaltend. Berta Ribeiro (1983: 28 f.) hörte sehr viel darüber. Ausführender sind danach der Liebhaber, der mit der Frau Ehebruch begangen hat, der eifersüchtige Gatte oder auch der Mediziner, den man darum bittet, oder ein junger Indianer, der aus Unerfahrenheit seine Sexualpartnerin schwanger gemacht hat. Der alte Gatte, der eine ganz junge Frau besitzt, besteht darauf, weil die Mutterschaft und das Kind für ihn und seine Familie eine ökonomische Last bedeuten würden und weil der jungen Frau eher die Rolle einer Frau und zugleich Tochter entspricht. Beim Schwangerschaftsabbruch ist sicher auch oft der Wunsch vorhanden, die körperliche Schönheit und sexuelle Freiheit zu bewahren. Das Mädchen und die unabhängige junge Frau ohne Kinder haben auch nach dem weltanschaulichen Konzept der Gemeinschaft eine besondere Aufgabe, in deren Mittelpunkt der Schamane, der Mediziner, steht. Die weibliche Jugend ohne Kinder stellt die direkte aktive Assistenz im schamanischen Ritual des Mediziners, neben dem jungen Mann, der der Schüler und präsumptive Nachfolger des Mediziners ist.

Mumuruí gab mir gegenüber als einzigen Grund für die Geburtenbeschränkung, wonach eine Frau höchstens zwei Kinder haben solle, nur die Furcht an, wonach die Ge-

meinschaft hungern würde und nicht überleben könnte, wenn es zu viele Kinder gäbe.

Ich hatte den Eindruck, daß der Abortus, der mit Tod und Töten zu tun hat, mit intimsten Gefühlen und einer recht düsteren Weltanschauung zusammenhängt und nach dem Willen der Gemeinschaft durch ein Tabu geschützt ist, also einen Bereich darstellt, über den man nicht spricht. Selber erlebte ich einen solchen Vorfall bei den Asuriní 1979. Im ganzen Dorf herrschte große Aufregung; man sprach von einer Fehlgeburt, die Murumanaka außerhalb des Dorfes im Urwald gehabt hätte. Es war gerade zu einer Zeit, in der Nacht für Nacht ein großes Ritual (*mbaraká*) im Hause des bedeutendsten Medizinmannes stattfand. Murumanaka hatte dabei unter anderen Mädchen mit großer Begeisterung und Hingabe mitgewirkt. Sie wurde ins Dorf gebracht. Als ich sie in ihrer von Frauen umlagerten Hütte besuchte, lag sie in der Hängematte, und die Medizinmänner Pinatiré und Tuté bemühten sich um sie. Das Mädchen atmete schwer und wand sich unter Schmerzen. Sie schwebte in Lebensgefahr. Die Frauen brachen öfters in heftiges Weinen aus. Man sprach von keinem Eingriff, der an dem Mädchen verübt worden sei, sondern sagte, die Anstrengung bis zur totalen Erschöpfung bei der Mitwirkung bei den Ritualen des großen Medizinmannes Pinatiré in den vergangenen Nächten habe die Fehlgeburt verursacht. Wieder zeigt sich, daß das Geschehen irgendwie von einem Tabu geschützt ist. Tatsächlich waren die rituellen Tänze, an denen das Mädchen mitgewirkt hat, sicher überaus anstrengend gewesen. Einige Tage später nahm sie aber wieder am Ritual des Medizinmannes teil.

Im Gegensatz zu diesem düsteren Kapitel im Leben der Asuriní und ihrer erschreckenden Haltung den Ungeborenen gegenüber, steht die Liebe und Sorge, mit der man das Kind umgibt, zu dem man sich bekennt. Diese beginnt schon vor der Geburt mit der Schwangerschaft der Frau und der Couvade des Mannes. Beide Gatten ruhen schon Tage vor der Geburt und bis zum Fallen der Nabelschnur in der Hängematte. Das Wasser zum Baden des Kindes,



Abb. 9: Araweté-Ehepaar. Die Bindung ist in beiden Stammesgruppen sehr labil.

Abb. 10: Araweté-Mädchen mit ihrem Tierliebbling.





Abb. 11: Asurini-Frau beim Spinnen von Baumwolle.

zum ersten Bad, wird in Kürbisgefäßen vom Fluß gebracht. Beide enthalten sich auch jeder handwerklichen Tätigkeit durch lange Zeit, bis auf geringe Ausnahmen wie zum Beispiel der Herstellung der Kette aus Samenperlen und Holzplättchen durch den Mann, bis das Kind läuft. Als ich 1979 im Dorf war, deckte Mumuruí, dessen Kind jetzt ein Jahr alt war, das Dach seiner Hütte mit neuem Palmstroh. Er verletzte damit kein Tabu: Das Dach gewährte auch dem Kleinkind Schutz. Speisevorschriften während der Zeit der Schwangerschaft und der Couvade bedeuten, daß die beiden Gatten hauptsächlich von Maisbrei und Maniokbrei leben, daß man kein Tier essen darf, welches ein Fell besitzt etc. Gejagt werden kann vom Gatten aber der Wildvogel Mutum, und beide dürfen von dessen Fleisch auch essen. Nach Mumuruí bestimmt der Vater den Namen des Kindes. Das Kind wird von der Mutter gestillt, bis es „hart“ (stark = *heti*) geworden ist, bis es läuft. Während des schamanistischen Rituals in vielen Nächten im Haus des Medizinmannes Pinatiré sah ich immer im Hintergrund dessen Nachbarn Mirabó, die Frau des Mumuruí mit ihrem Kleinkind am Schoß in einer Hängematte sitzen oder liegen. Der Mbaraká des Pinatiré, des Medizinmannes, fördere, so hieß es, das Wachstum des Kindes.

Das Kleinkind wird von der Mutter, am Rücken unterstützt von einer geflochtenen Bastschleife, die auf der Stirn der Mutter aufruh, mitgetragen. So trägt es auch mitunter der Vater. Die wenigen Kinder im Asuriní-Dorf (in den Jahren 1981 und 1982 gab es überhaupt keine Geburt) gehen in den Häusern aus und ein und werden überall lieb aufgenommen. Sie spielen mit den vielen Lieblingstieren (pets), die es im Dorf gibt, etwa kleine Äffchen, einem Papagei, einem Nasenbären. Zur Arbeit im Haus oder auf der Pflanzung werden die Kinder sehr wenig herangezogen.

5. Kinderfreundlichkeit, Kindesmord und Kindererziehung bei den Araweté

Die Araweté sind im Unterschied zu den Asuriní überaus kinderfreundlich. Es gibt Frauen mit fünf bis sechs, ja bis zu acht Kindern. Es gab allerdings auch hier einige Fälle von Kindesmord. Solch einer wurde von Frauen berichtet, die Kinder zur Welt brachten, die aus einer vorausgehenden Ehe stammten und die sie dann bei der Geburt getötet hatten. Andererseits kam eine Frau 1982 mit einem kleinen Mädchen in unser Haus und sagte mir, sie habe dieses Kind aus einer vorhergehenden Ehe töten wollen, sie habe es aber dann nicht getötet, da das erste Kind in der neuen Ehe gestorben sei. Man spricht aber von solchen Vorfällen grundsätzlich nicht. Das Töten und der Tod eines Kindes im Interesse der Harmonie der Gemeinschaft fällt anscheinend unter das Tabu, an dem nicht gerührt werden soll.

Die Araweté begraben ihre Toten außerhalb des Dorfes, nur Kleinkinder werden im Haus begraben. Als ich das Grab eines solchen Kindes, das, wie man mir erzählte, auf diese Art ums Leben gekommen war, im Haus der Mutter besuchte, sagten die Indianer, die mich begleiteten, das Kind sei an einer bösen Krankheit gestorben. Auch bei den Araweté gilt die Fürsorge der Gatten dem Kind gegenüber schon vor der Geburt. Beide Gatten befolgen Speisevorschriften; auch die Araweté essen kein Tier, das ein Fell besitzt, sondern hauptsächlich Maisbrei. Die Couvade schreibt dem Mann vor, drei Sommer nicht zu arbeiten und nicht zu jagen. Die Jagd des Wildvogels Mutum ist erlaubt. Bei einer Geburt im Jahre 1963, die ich miterlebte, saßen schon am frühen Morgen danach der Vater und die Mutter mit dem Kleinkind vor dem Haus. Hier wurde auch das erste Bad vorgenommen. Die Bewohner des Dorfes standen und kauerten im Halbkreis um die Gatten herum. Die Mutter reinigte das Kind sorgfältig. Einmal

verließ der Vater den Platz, um die Nachgeburt im Urwald zu begraben.

Im Namen drückt sich die enge Verbundenheit zwischen den Gatten beziehungsweise den Eltern mit ihrem Kind aus. Den ersten Namen geben dem Kind seine Eltern. Der Mann, der heiratet, nennt sich danach nach seiner Frau, und zu deren Namen wird das Wort „pihā“, Gatte, angefügt: also Mita-hi-pihā, Gatte der Mita-hi. Daneben bleibt ihm sein alter Name erhalten, der aber kaum mehr gebraucht wird. Nach der Geburt des ersten Sohnes oder der ersten Tochter nennt sich die Mutter nach diesem Kind („Teknonymie“); zum Namen des Kindes wird das Wort Mutter (hi) angefügt: Tapaja-hi, Tatua-hi, Mutter des Tapaja, Tatua. Beim Vater tritt zum Namen des Kindes der Ausdruck Vater (ro) hinzu, bei Nasallauten no (Arariñano) und bei Lispellauten beziehungsweise nicht vollen Lauten do (Mot-do). Wenn das Kind stirbt, nennt man sich nach dem nächstältesten Kind.

Engste Verbundenheit herrscht zwischen dem Kleinkind und der Mutter; dieses wird im Tragtuch, das über die linke Schulter als Schleife zur rechten Hüfte reicht, wie in einer Tasche mitgetragen. Das Kind ruht auf der Hüfte der Mutter auf. Im Tragtuch (*ipotsi-hā-nehā*) sind die Füße des Kindes eng aneinandergedreht. Wenn die Frau die Hände freihaben will, trägt sie das Kind mit dem Tragtuch auf dem Rücken, wobei dieses dann auf ihrem Kopf aufruhet. Mitunter tragen sogar auch die Männer das Kind so. Das Kind wird gestillt, bis es laufen kann. Die Kinder bleiben fast immer bei der Mutter. Bei einem Frauentausch bleibt der Mann meist im Haus, und die Frau nimmt dann die Kinder in das Haus des neuen Gatten mit. Wenn bei der Trennung die Frau noch keinen Gatten hat, bleibt sie mit den Kindern weiter im Haus. Sowohl die Mutter als auch der Vater, aber auch die ganze Gemeinschaft legt mit den Kindern ganz große Geduld an den Tag. Die Kinder werden praktisch nie gescholten. Das Kind wird irgendwie wie ein Erwachsener behandelt, man mißt ihm eine eigene Verantwortung zu; das Kind wird ernst genommen, und man läßt es auch mit gefährlichen

Geräten hantieren. Das Verhalten der indianischen Frau unterscheidet sich sehr stark von dem der neobrasilianischen Frauen. Man erzählte mir, daß vor unserem Erstkontakt ein neobrasilianisches Ehepaar am Posten beschäftigt war. Einmal nahm ein Indianerkind eine Melone von der Pflanzung des Neobrasilianers; die Frau des Neobrasilianers lief dann zu der indianischen Mutter und brachte sie dazu, daß sie ihr Kind strafte. Solche Strafen geschehen dann im Affekt und fallen im Übermaß aus. In diesem Fall stach die Indianerin mit einer großen Spindel in das Ohr des Kindes und verletzte es arg, so daß es heute noch an der Verletzung leidet. Ein Indianer wiederum schlug sein Töchterchen mit dem Stößel eines Holzmörser.

Ein charakteristisches Zeichen für die Freiheit, die man den Kindern läßt, sind die Trupps von Kindern, die man, wie bereits berichtet, am Abend, wenn es kühler geworden ist und oft bis spät in die Nacht, im Dorf herumrennen sieht. Sie schlagen an die Türen und spielen allerlei Streiche; man läßt sie jedoch irgendwie wohlwollend gewähren. Auch bei den Urubú-Indianern gibt es diese Kindertrupps. Im Umherlaufen dieser Trupps wird die Selbständigkeit der Kinder deutlich und ebenso, daß auch sie bereits eine lebendige Gemeinschaft bilden, die von den Erwachsenen anerkannt wird. In dieser Gemeinschaft ahmen sie auch den Tanz und die Gesänge der Feste nach. Sie haben großen Spaß daran, mitunter aber werden sie dabei auch völlig ernst, und ihr Gesang und Tanz nimmt einen völlig feierlichen Charakter an. Wenn sie uns einzeln in unserer Hütte besuchten, bemühten sie sich öfter, uns den Gesang des Medizinmannes von der vergangenen Nacht vorzusingen. Die Kinder nehmen zum Teil auch an den Festen und am Ritual der kultischen Tänze teil. Sie lagern mit den Familienangehörigen vor ihrem Haus um den Festplatz, beim Maisfest sogar bis spät in die Nacht. Größere Kinder beteiligen sich schon aktiv am kultischen Tanz. Kleinkinder werden von den Müttern, die daran teilnehmen, in dem um den Kopf gewundenen Tragtuch mitgetragen. Diese Tatsache hat sicher eine große tiefenpsy-

chologische Bedeutung: Die Indianer werden seit der frühesten Jugend hineingezogen in das weltanschauliche Verhalten der Gemeinschaft, das im kultischen Fest seinen höchsten sinnlichen Ausdruck findet.



VIII. DIE INDIANER UND IHRE UMWELT

1. Wanderungen im Urwald

Gleich nach unserer ersten Ankunft konnten wir beobachten, wie sich die Indianer selbst in ihrer Welt bewegten. Im kleinen Asuriní-Dorf wurden drei Männer ausgewählt, die uns zu dem großen Dorf begleiten sollten. Wir folgten einem schmalen Pfad, der durch Brechen und Knicken von Zweigen und Ästen gebildet war, mitunter auch durch Säuberung des Bodens vom Buschwerk. Man konnte nur im Gänsemarsch oder, wie man in Brasilien sagt, in der indianischen Reihe gehen. Über einen Bach führte eine „Brücke“, bestehend aus einigen in den Bach gepflanzten Stangen, an die in der Höhe der beiden Ufer horizontal ein Baumstamm als Steg gebunden war, ergänzt in halber Manneshöhe durch ein paar dünnere Stämme als Geländer. Der Pfad war sorgfältig angelegt und folgte den Hügeln des Geländes in halber Höhe, was in der damaligen Regenzeit ein ungeheurer Vorteil war. Nur einmal war es notwendig, die steile Hügelkette zu überklettern. Die Indianer gingen mit ganz kurzen Schritten, wobei sie jeweils die Beine sehr hochzogen. Sie erweckten den Eindruck, als seien sie auf einem fröhlichen Spaziergang ohne jede Mühe, nur um sich ein wenig zu erholen. In Wirklichkeit waren sie unglaublich rasch unterwegs, mit der gleichen Geschwindigkeit bergauf und bergab, da und dort einen umgestürzten Baumriesen überkletternd. Wir hatten die größte Mühe, mit ihnen Schritt zu halten und waren gezwungen, ihnen von Zeit zu Zeit mit Gesten deutlich zu machen, sie sollten ein wenig anhalten, damit wir Atem schöpfen könnten. Die Männer hatten ihre Waffen beziehungsweise Bogen daheimgelassen und trugen nur unser Geschenk, das große Buschmesser. Sie erwiesen sich als ausgezeichnete Gefährten, die immer bereit waren zu hel-

fen, in dem sie Äste zurückbogen oder abhieben, um uns den Weg freizumachen. Wenn sie merkten, daß wir erschöpft um Atem rangen, blieben sie von selbst stehen. Sie holten dann Wasser zum Trinken für uns von einem Urwaldbach in großen Blättern, die sie am Bachrand fanden und die sie zu einer Art Becher formten. Wenn wir unsere Stiefel ausziehen mußten, weil der Boden durch die Regenfälle in letzter Zeit sumpfig geworden war oder wenn wir durch einen Tümpel waten mußten, machten sie uns auf dornige Büsche und Stämme aufmerksam, damit wir uns nicht verletzten. Schließlich verbreiterte sich der Pfad zu einem richtigen Weg, der jetzt eben und gesäubert war. Diese „Straße“ führte dann bald in das große Dorf. Dort konnten wir die Nacht, in der sturzbachartige Regenfälle niederbrausten, in Hängematten der Asurini ruhend, im sicheren Schutz des Daches einer Maloca verbringen.

Die Rückkehr in das kleine Dorf am nächsten Morgen zeigte dann erst richtig, wie schwierig die Wanderung der Indianer insbesondere in der Regenzeit sein kann. Wir hatten jetzt eine große Begleitung: Männer, Frauen und Kinder nahmen einige schwere Lasten mit sich, die Männer zusätzlich noch dicke Bündel von Pfeil und Bogen unter dem linken Arm. Einige trugen die hervorragend angefertigten Bänkchen – oft sogar mehrere davon –, die sie am unteren Ende des am Rücken befindlichen Tragkorbes festgebunden hatten. Andere trugen sie, auch oft zwei oder drei ineinander gesteckt, indem sie ihren rechten Arm zwischen die beiden Brettchen, auf denen das Bänkchen ruht, legten und die etwas ausgehöhlte Sitzfläche des Bänkchens gegen den Körper preßten. Die Regenfälle der Nacht hatten das ganze tiefere Terrain des Waldes überflutet, und wir mußten jetzt durch das Wasser waten, über Lehmboden oder den schlüpfrigen Blätterteppich des Urwalds. Selbst die Indianer hatten jetzt Schwierigkeiten wegen der schweren Lasten, die sie trugen. Wieder überraschte uns ein Regenguß und zwang uns anzuhalten. Die hohen Palmen, unter denen wir Zuflucht suchten, gewährten wenig Schutz, und wir wurden völlig durchnäßt. Die Indianerinnen, die jetzt ihre Kürbisschalen als Hüte auf-

setzten, fertigten sich eine Art von Regenschirm aus dem großen fast quadratischen Blatt der Sororoca (*Ravenala guianensis* Berth.) an, das sie in dem sumpfigen Gelände fanden. Sie steckten den Regenschirm mit dem Stiel (Stengel) in den Korb, den sie am Rücken trugen. Bei einem neuerlichen Regenguß fanden wir Schutz in einem Tapirí, einem Blätterdach auf vier Pfählen, und konnten jetzt auf den kleinen Bänkchen sitzen, die die Indianer mitgebracht hatten, während die Indianerinnen spontan eine kleine Mahlzeit bereiteten. Sie boten uns Maniokfladen und einen auf dem Bratrost gegrillten Braten vom Mutum an.

Nachdem wir bei der Fortsetzung unserer Wanderung den Kamm einer Hügelkette erklommen hatten, machten die Indianer wieder vor dem langen Abstieg zu einem Bach halt, der nach den schweren Regenfällen der vergangenen Nacht weit aus den Ufern getreten war. Auf unseren Bänkchen sitzend, konnten wir die Männer beobachten, wie sie in weniger als einer halben Stunde Material zusammentrugen, Palmenblätter, Stangen, Bastbänder und Lianen, und ein „tokoi“ (einen Unterstand) bauten. Dort verwahrten sie sorgfältig alle Gegenstände, die sie trocken erhalten wollten: Körbe, Maniokmasse, kleine Körbe, die mit einem Deckel verschlossen waren und in denen sie Halsketten und anderen Schmuck verwahrten, sowie Bogen und Pfeile. Die so gelagerten Besitztümer würde man holen kommen, sobald das Hochwasser des Baches zurückgegangen war. Der Brauch, ihre Habseligkeiten immer wieder in solchen „Depots“ am Rande ihrer Pfade zu lagern, erklärt wohl auch, warum so viele Gegenstände der Asuriní bei ihren Feinden, den Gorotire, den Shikrì vom Caëtete und Bacajá und den Urwaldsiedlern gefunden wurden. Sie waren sicherlich nicht immer die Beute nach Überfällen und Kämpfen. Die neuen Besitzer konnten sie auch in solchen „Depots“ der Indianer „gefunden“ haben. Andererseits „sammelten“ nach der Art, wie man wilde Früchte sammelt, auch die Asuriní in den Jagdlagern der Neobrasilianer in deren Abwesenheit. Die Überflutung des Geländes durch den angeschwollenen Bach, Grotão Napoleão, war ungeheuer groß, und die Überque-

rung gestaltete sich schwierig. Wir behielten bloß die Badehose an, um 100 m im Wasser zurückzulegen, das uns oft bis zu den Schultern reichte, und bemühten uns dabei, unsere Fotoapparate nicht naß werden zu lassen. Die Indianer trugen jetzt auch die Bündel unserer Kleider und Stiefel. Die letzte Strecke von ca. 50 m mußten wir schwimmend zurücklegen. Wir schwammen in einer recht starken Strömung von Baum zu Baum, wobei wir uns an deren Stämmen festhielten. Die Rinde der Bäume war aber öfters von Dornen übersät. Unser indianischer Führer schwamm uns voraus, bezeichnete immer wieder den besten Weg und zeigte uns, wo wir uns anhalten konnten. Auch für die Indianer selber war diese Überquerung nicht einfach; nicht weit von uns schwamm eine junge Frau mit einem Korb und einem Kind auf dem Rücken. Vor sich her stieß sie einen großen bemalten Keramiktopf, der an einer Bastschnur hing. So kämpfte auch sie sich – wie wir – von Baum zu Baum vorwärts.

Auch der Pfad am anderen Ufer war nicht ohne heimtückische Gefahren. Einmal deutete uns unser indianischer Führer mit lebhaften Zeichen, daß wir ein Stück laufen sollten, da es hier am Boden und auf den Bäumen Feuerameisen gäbe; ihre Bisse brennen lange wie Feuer. Dann wieder hörten wir ein Rascheln in den Blättern und sahen eine rötliche Schlange mit großen schwarzen Flecken davonhuschen, eine höchst giftige Buschmeister (*Sucurucú*, *Lachesis mutus* Linné). Eine Stunde später fanden wir auf unserer Wanderung eine große Schlange mit gemischter Farbe, so daß sie auf dem Boden fast unsichtbar war. Es war die gefährliche Anakonda (*Sucuri eunecte murinus* Linné). Unser indianischer Führer erschlug sie mit einem sicheren Schlag auf den Kopf mit dem Buschmesser, das wir auch ihm bei unserer Ankunft geschenkt hatten.

Erschöpft kamen wir endlich wieder in dem kleinen Dorf der Asuriní an. Alle Bewohner des Dorfes mit all ihren Habseligkeiten begleiteten uns am Ende unseres ersten Aufenthaltes unter den Asuriní zu unserem Basislager am Ufer des Ipiaçaba. Wir beobachteten, wie die India-

ner spontan den Beschluß faßten, uns alle zu begleiten. Am nächsten Morgen schon hatten sie alle ihre Habe gepackt und zusammengetragen. Sie nahmen alles, was sie besaßen, auch ihre Lieblingstiere, mit. Ich sah eine Frau, die über einem großen Tragkorb ein Kind auf dem Rücken hatte, und dieses wiederum trug ein kleines Äffchen auf dem Rücken. Am Ipiaçaba angelangt, sahen wir, wie dort in kürzester Zeit, innerhalb weniger Stunden, ein Lager der Indianer, ja ein improvisiertes Asuriní-Dorf entstand. Die Indianer machten einen Anbau zu unserer Baracke, sie bauten Tapiris und zeltartige Tapiri-Häuser, und es blieb auch ein großer Platz frei für ein Tanzfest am Abend. So konnten wir schon gleich nach unserer ersten Ankunft einen Eindruck gewinnen von den Schwierigkeiten der Wanderungen und der hervorragenden Anpassung der beiden Stammesgruppen, der Asuriní und der Araweté, an ihre Welt, vor allem in der Regenzeit. Wir konnten uns somit auch davon ein Bild machen, wie es gewesen sein mußte, wenn sie bei solchen schwierigen Wanderungen auch noch von ihren grimmigen Feinden, den Kayapó-Gorotire, den Kayapó-Shikrí vom Caëtete, den Shikrí vom Bacajá, den Paracaná verfolgt wurden oder wenn die eine Gruppe, das heißt die Asuriní, wie es noch vor nicht langer Zeit geschah, von den feindlichen Brüdern, den Araweté, dabei verfolgt wurde. Besonders schwierig gestalten sich die Wanderungen der beiden Gruppen, wenn sie in eine Wildnis eindringen müssen, in der sie noch keinen Pfad angelegt haben.

Besonders in der Trockenzeit bildet das halbausgetrocknete Flußbett oder das der kleinen Bäche eine gute Möglichkeit, in die weglose Wildnis einzudringen. Der Urwald ist die Welt dieser Indianer, die vor allem in ihrer unendlichen Weite auch etwas Düsteres an sich hat. Diese Vorstellung kommt anscheinend zum Tragen, wenn sie Dinge, von denen sie sich für immer trennen müssen, in den Urwald schleudern: so etwa, wenn der Gatte die Nachgeburt seiner Frau in den Urwald wirft und vergräbt. Zur Welt der Indianer beider Gruppen gehört vor allem auch der große Strom an ihrer westlichen Grenze, der Xingu; bei

den Asuriní genannt „das große Wasser“ (*Yuwí*, *Y-iwí* = das grüne Wasser; B. Ribeiro), in Araweté (*Pararny-ohó* = der große Fluß); bei den Asuriní heißt der Ipiaçaba Mbauri, und bei den Araweté wird der Ipixuna einfach Pararny, „der Fluß“, genannt (in Asuriní *Puruí*); sowie die vielen anderen Igarapés (Urwaldbäche), die auch „Wege“ in ihrer Welt darstellen.

2. Tiere im Dorf

Die enge Beziehung zu der Tierwelt ihres Lebensraumes als eine Form der Anpassung an diese drückt sich in den vielen Tieren aus, die man in ihren Dörfern findet, also in den Tieren, die sie in ihre engere Welt hereinnehmen. So sind da ihre Lieblinge, „Pets“, die sie aufziehen oder gezähmt halten. Bei den Asuriní fanden wir gleich bei unserem ersten Kommen Ara-Kakadus (*Ara macao* und *Anodo hyacinthinus*), Wildvögel, so den *Jacú* (*Crax penelope*), das *Mutum*, eine Art Auerhahn (*Crax spec.*, *Crax elector*), das *Nambu* (*inamubu*, brasilianisches Rebhuhn; *Crytorellus*, fam. Tinamis) und verschiedene kleine Vögel. Wir sahen junge Äffchen (*Macaco prego*; *Cebus macrocephalus*), Coatis, einen Nasenbären (*Nasua socialis* Cutias), den Nager *Aguti* (*Dasyprocta aguti* Lin.), die *Mucura* (*Opossum didelphys marsupialis*), *Coatipurú* (bras. Eichhörnchen) (Abb. 10), einige junge Tapire (*Anta*, *Tapirus americanus*), junge Wildschweine (*caititu*, *Tayassú tajacu* und *queixada*, *Tayassu pecari*). Das Kuriosum bildete ein großes Hauschwein, das sie aus einem Schweinestall eines Neobrasilianers geraubt haben mußten. Man läßt die Tiere selten frei herumlaufen, sie sind meist an einen Hauspfosten gebunden. Größere Tiere, die an den Pflanzungen Schaden anrichten können, haben ihre eigenen Ställe. Diese sind interessanterweise ähnlich jenen der Nordestinos, der bra-

silianischen Siedler, die aus dem trockenen Nordosten des Landes nach Amazonien gekommen sind. Es ist möglich, daß die Asuriní diese Stallungen auf ihren Streifzügen und Überfällen bei den Hütten der Gummisammler gesehen hatten und diese einfach kopierten. Die Ställe liegen am Dorfrand, dort, wo die Wege hinaus zu den Pflanzungen führen. Sie sind von jenem Typ, der von den Brasilianern „Porteiro“ genannt wird. Zwei Rundhölzer werden in einem entsprechenden Abstand parallel auf den Boden gelegt; auf die Enden dieser Hölzer sind im rechten Winkel Querhölzer gelegt, dann folgt wieder die Auflage von zwei Rundhölzern parallel zum ersten Paar und darauf wieder Querhölzer usw. So werden die Wände aufgebaut bis zur gewünschten Höhe des Stalles. Der Abstand der Rundhölzerpaare in dem luftigen Stall beträgt ca. 15 bis 20 cm, der Grundriß ein bis zwei Meter. Auf dem Boden liegen die Rundhölzer eng nebeneinander; an dicken Pfosten, die an den vier Ecken vertikal in die Erde gepflanzt sind, sind die Rundhölzer der Wände festgebunden. Um die Tiere vor Regen und Sonne zu schützen, gibt es auch ein Dach aus Babassú-Blättern wie bei den Tapirís. Die vertikalen Stützen des Daches, auf welchen die Querbalken angebunden werden, sind auf der einen Seite höher als auf der gegenüberliegenden, so daß das Dach einen Winkel von etwa vierzig Grad erhält. 1976 und 1979 fanden wir an den Ausgängen des Dorfes solche Ställe, in denen man große Königsadler hütete. Dieses Tier, das eine große mythische Bedeutung hat, mochte für die Indianer hier die Rolle eines Wächters spielen.

Die Araweté, die in der gleichen Umwelt leben und ebenfalls ein Urwaldvolk sind, haben in ihrem Dorf fast genau die gleichen Tiere. Auffallend war für mich jedoch, daß die großen Tiere fehlen. Charakteristisch für die Araweté sind aber die Rudel farbenprächtiger Ara-Papageien, die mit gestutzten Flügeln umherrennen und -flattern. Von Zeit zu Zeit erschallt ein Kreischen, das durch Mark und Bein dringt, die Tiere flattern empor und beginnen zu laufen, um sich dann wieder auf einem anderen Platz zwischen den Häusern niederzulassen. Ihr aufdringliches, fast

brutales und ausgelassenes Verhalten entspricht etwa jenem der Trupps von Kindern, von denen schon die Rede war, die in den kühleren Nachmittags- und Abendstunden bis tief in die Nacht hinein im Dorf umherrennen und allerlei Streiche spielen. Man läßt sie genauso wie die Ara-Papageien gewähren: Sie sind irgendwie Ausdruck für die Vitalität und Kraft des Gemeinwesens. Arafedern dienen für die Befiederung von Pfeilen, vor allem aber für den Kopfschmuck der Männer beim Fest. Und insbesondere die Schwanzfedern dieses Vogels zieren das Ritualgerät Arái, die Bambusrassel des Medizinmannes, oder machen sie erst wirksam. Von den Ara-Papageien und deren Federn stammt der Name, den die Asuriní diesem Volk gaben: Ararawa.

Bei den beiden Stammesgruppen werden all diese jungen Tiere aus dem Urwald gebracht und vor allem von den Frauen aufgezogen und gezüchtet. Die Frauen sind also in beiden Stammesgruppen die Träger einer liebevollen Hinwendung zum Tier (Abb. 10), und ebenso sind die Kinder: Träger der Einbeziehung der Tiere in das Dorfleben, in die Gemeinschaft der Indianer. Frauen und Mädchen nähren mit vorgekauften Speisen die jungen Tiere von Mund zu Mund – nicht nur Vögel, sondern auch andere kleine Tiere und sogar junge Wildschweine. Manche Frauen geben ihre Muttermilch den kleinen Tieren.

Als wir 1971 zu den Asuriní kamen, kannten diese den Hund noch nicht. Ebenso gab es auch, als wir das erste Mal zu den Araweté kamen, 1979 (also zwei Jahre nach der Kontaktnahme mit ihnen) noch keinen Hund. Interessant ist aber, mit welcher Offenheit die Stammesgruppen diesen ihnen fremden Tieren gegenübertraten. Hier erfolgt die Anpassung an die jetzt weitere Welt mit der wenigsten Reibung. Als wir 1976 wiederkamen, waren im Asuriní-Dorf, weiter unten am Fluß, schon viele Hunde, 1979 noch mehr, und die Männer verwendeten sie auch bereits bei der Jagd. Alle Tiere sind in beiden Dörfern vor allem auch Spielgefährten der Kinder. Wir sahen, welche große Freude die Kinder mit so einem für sie sicher exotischen Tier hatten, etwa mit einem kleinen Ziegenbock,

den ihnen, wie mir gesagt wurde, die Anthropologin Regina Müller gebracht hatte. 1982 gab es auch im Araweté-dorf einige Hunde.

3. Jagd, Fischfang und Aneignung tierischer Produkte

Der Kampf mit den Tieren, die Konkurrenz sowie die Partnerschaft mit ihnen findet Ausdruck in der Jagd. Das Wort für „jagen“ ist immer wieder das Wort für „töten“. In Asurini „*odak*“, in Araweté „*odzaka*“, und dazu kommt der Name des konkreten Tieres, zum Beispiel in Asurini: Morera jagt den Wildvogel Mutum = „*Morera mitum odak*“. Ein allgemeiner Ausdruck für Tier beziehungsweise Wild existiert bei beiden Gruppen nicht. Obwohl beide Stammesgruppen nach der Basis für ihre Ernährung seit langem Boden- beziehungsweise Urwaldbauern sind, spielen doch die Jagd und der Fischfang zur Gewinnung der Proteine eine große Rolle, vor allem aber ist das jägerische Element für die Mentalität und die Weltanschauung der beiden Gruppen nach wie vor von großer Bedeutung. Träger der Anpassung in diesem Bereich in ihrer Welt, Jäger und Fischer, sind in beiden Stammesgruppen die Männer.

Von den Tieren, die von diesen Indianern gejagt werden, ist seit alters her das für sie wichtigste die Landschildkröte (portugies. *jabuti*; *Testudo tabulata* Spix), die sowohl in Einzeljagd, aber auch in einem Kollektivunternehmen von den Indianern aufgespürt und mit bloßen Händen gefangen wird. Diese Jagd bringt immer wieder ein sehr großes Ergebnis; sie halten diese Tiere auch oft in größerer Menge gefangen, um immer wieder eine frische Mahlzeit zu haben. In gleicher Weise aufgespürt und gefangen wird auch das Gürteltier und das Riesengürteltier. Wichtige

Jagdtiere sind dann vor allem noch das Wildschwein, und zwar die größere Art (portugies. *queixada*) und die kleinere Art (portugies. *caititu*), der Goldhase und der Nasenbär. Gejagt werden ferner die auerhahnartigen Vögel Jacú und Mutum und andere Wildvögel.

Bei den Araweté ist auch der Tapir ein wichtiges Jagdtier. Die Asuriní sagen, daß in alten Zeiten von ihnen weder Tapir noch Rotwild gegessen wurden. Tatsächlich wird auch heute noch der Tapir nur sehr wenig gejagt. Bei den Asuriní fällt aus ideologischen Gründen auch das wohl-schmeckende Nagetier *Paca* (*Cuniculus paca* Lina) unter ein Tabu, weil nach ihrem Glauben die Mutter ihrer bedeutendsten mythologischen Figur, die Mutter des Mahira, Mahira-hí, sich in unvordenklichen Zeiten in ein *Paca* verwandelt hat. Affen, vor allem der Brüllaffe (*Alouatta* sp.), werden erlegt, um ihre Zähne für Halsketten zu gewinnen, ihre Knochen für die Anfertigung von Pfeilspitzen. Der Ara und andere Papageien werden von den Araweté der Federn wegen für ihren Schmuck verfolgt. Die Asuriní jagen den Wildvogel Mutum nicht nur, um sein Fleisch zu gewinnen, sondern auch wegen seiner Federn zur Befiederung ihrer Pfeile. Die gleiche Funktion erfüllt bei den Araweté das Gefieder des Königsadlers (*Gavião real*, *Harpyia harpyia* Linn). Infolge der geographischen Lage der Wohngebiete dieser Indianer tief im Inneren des Urwalds am Oberlauf kleiner Flüsse oder an Bächen mit spärlichem Wasser spielt die Fischerei für ihr Leben eine verhältnismäßig geringe Rolle.

Jagd Waffen sind bei Asuriní und Araweté Bogen und Pfeil. Der Jagd dienen auch Ansitze (Anstände) auf Plätzen, wohin die Tiere zur Nahrungssuche kommen beziehungsweise bei einem Baum, der Früchte trägt, die die eine oder andere Tierspezies liebt. Diese „Ansitze“ sind ein eigener Haustyp aus Palmblättern, der bei den Asuriní „*Tokoi*“ und bei den Araweté „*Tukaia*“ heißt. Das *Tokoi* der Asuriní ist sehr sorgfältig gebaut und hat vor allem schön ausgebuchtete Ausschußlöcher. Das *Tukaia* der Araweté macht einen viel improvisierteren Eindruck und hat auch keine richtigen Ausschußlöcher, sondern man

schießt mit dem Pfeil einfach aus einem Loch in den Palmenblättern, das man *ad hoc* bildet.

Gefischt wird ebenfalls mit einem Pfeil mit Holzspitze, aber vor allem mit Fischgift, das in Brasilien allgemein den Namen *Timbó* hat. Die Asuriní und Araweté sprechen von *Tsimbá*. Die Indianer tragen Lianenbündel zusammen, die das Gift enthalten. Man fischt in Tümpeln oder oberhalb von einfachen Fischreusen im Fluß in der Trockenzeit, wenn das Wasser sehr seicht ist. Die Lianenbündel werden dann von den Indianern durch das Wasser gezogen, immer wieder hochgehoben und wiederum ins Wasser getaucht. Vor allem aber werden die Lianen auf einem aus dem Wasser ragenden Felsen oder auf Steinen, die schon fast bis zur Oberfläche des Wasser reichen, mit einem Prügel geschlagen. Nach dieser Methode hat die Fischerei bei den Araweté den Namen „*tsimbá mopí*“. Die Fische werden durch das Gift halb betäubt und können dann leicht mit kleinen Pfeilen getötet oder mit der bloßen Hand gefangen werden. In Verwendung sind auch kegelförmige, aus Blattrippen hergestellte Fischfallen (Abb. 4) und improvisierte flache Körbe aus Palmstroh.

Jene Tiere, die für die Indianer von besonderer Bedeutung sind, entweder wegen ihrer Rolle als Nahrungslieferanten oder deshalb, weil sie durch Kraft und Klugheit als Vorbilder wirken oder ihr Leben bedrohen, spielen auch eine Rolle im mythischen Weltbild und in ihrer Weltanschauung. In diesen Rollen werden sie anthropomorph vorgestellt. Dabei treten sie als ursprüngliche Besitzer wertvoller Kulturelemente auf, als Gestalter der Welt, als Helfer oder Bedroher des Menschen. Man könnte sie als Archetypen der einzelnen Tierarten bezeichnen, als übernatürliche Wesen, die in einer anderen Welt leben, aber auch in unserer Welt erscheinen und auf sie einwirken können. Es ist der Medizinmann, der mit diesen Tiergeistern in Verbindung tritt und zu ihrem Sprachrohr wird. Solche Tierwesen sind etwa der Jaguar, die Schildkröte, das Wildschwein, der Urubú-Aasgeier, der Brüllaffe, der Frosch oder die Kröte, der Jacaré-Alligator und die Schlange.

Für die Ernährung sind nicht nur die Jagdtiere selbst wichtig, sondern auch manche tierische Produkte. Die Tätigkeit des Jägers wird dabei zu jener des Sammlers. Vor allem die Asuriní unternehmen in der extremen Trockenzeit weite Wanderungen, um Schildkröteneier in großen Mengen zu sammeln. Auf den sandigen, steilen Uferhängen spüren sie mit viel Talent die Unmengen von weichschaligen Eiern auf, die an den Gestaden von der kleinen Wasserschildkröte (*Tartaruga*) vergraben wurden.

Das Honigsammeln in der Trockenzeit ist auch emotional mit einem Jagdzug vergleichbar. Die Männer werden dabei von ihren Familien begleitet. Besonders bei den Araweté ist dieses Honigsuchen immer wieder ein großes Gemeinschaftsunternehmen. Die Indianer kennen mehrere Arten von Bienen (die Araweté unterscheiden immerhin neunzehn Arten), die reichlich Honig liefern. Die Suche erhält bei den Araweté den Namen der betreffenden Bienenart, die jeweils die Spenderin des Honigs ist und deren Aufenthaltsort im Urwald sie genau kennen. Als wir 1982 bei den Araweté waren, gab es als großes Gemeinschaftsunternehmen das Holen des Honigs einer Biene mit dem Namen *Iwahó-heté*. Eine solche Aktion ist nicht ungefährlich, besonders das Herunterholen des Bienenschwarms von einem hohen, ausgehöhlten Baum. Man bedient sich dabei auch einer langen Stange mit einem brennenden Grashüschel an der Spitze. Wir konnten selbst erleben, wie gefährlich das ist. Bei unserer schwierigen Expedition in der extremen Trockenzeit den halb ausgetrockneten Ipi-xuna stromaufwärts zu den Indianern wurde mein Bruder einmal, als wir gerade wieder das Boot über eine Untiefe und eine Steilstufe im Fluß schleppen mußten, im Nacken von einer Biene belästigt. Als ich ihn von ihr befreien wollte, kam der ganze Schwarm auf uns herab. Mein Bruder hatte von einem Imker gehört, daß es am besten sei, sich völlig ruhig zu verhalten. Er legte sich auf den Boden hin und blieb regungslos liegen, aber die Bienen stürzten dennoch auf ihn. Unser Begleiter, ein neobrasilianischer Siedler, der die Gefahr erkannte, schrie: „Es gibt nichts wie Rennen!“ Wir wollten also laufend die Flucht ergrei-

fen, aber die Bienen ließen nicht von uns ab; wir sprangen mit den Kleidern in den Fluß, aber so oft wir auftauchten, kamen die Bienen wieder über uns, und ihre Stiche brannten wie Feuer. Am anderen Ufer liefen wir dann in den dichten Wald, und dort erst verloren sich die Bienen langsam. Hier handelt es sich um eine sogenannte „Mörderbiene“, welche die Siedler als „Europea“ bezeichnen; die Araweté nennen sie „*ivawitsingá*“.

Das Honigsammeln bildet bei den Araweté einen Höhepunkt im Ritual eines kultischen Erntefestes. Der Honig wird von den Indianern in improvisierten Gefäßen aus Babassú-Blättern mit den Waben gebracht. Der Mediziner ruft dann in einer feierlichen Beschwörung, „Segnung“, die Kraft von den Geistern auf den Honig herab, der für sie so zu einem wichtigen Nahrungsmittel und damit in den kultisch-weltanschaulichen Bereich einbezogen wird.

4. Sammeln wilder Früchte und die Pflanzungen

Was die aneignende Wirtschaftsform zur Gewinnung von Nahrung aus den Pflanzen ihrer Umwelt, dem Urwald, anlangt – das Sammeln wilder Früchte –, so tritt hier die Frau völlig in den Vordergrund. Es handelt sich dabei immer wieder um ein Gemeinschaftsunternehmen der Frauen. Die wichtigsten Früchte, die gesammelt werden, sind die Paránüsse (*Bertholecia excelsis*), die Nüsse der Babapalme (*Benocarpus distichus* Mart.), die der Babassupalme (*Orbygnia speciosa*), Früchte der Assaipalme (*Euterpe edulis* Mart.) und Genipapofrüchte (*Genipapa americana*). Schon bei unserem ersten Eintreffen bei den Asurini, die damals noch völlig isoliert lebten, konnten wir die Größe ihrer Pflanzungen bewundern, die in der Nähe des kleinen Dorfes, das wir erreicht hatten, angelegt waren

und die auch das Dorf selber, das in einer Pflanzung erbaut war, einbezogen. Gepflanzt wurden (und wird von beiden Gruppen auch heute) vor allem bitterer Maniok (*Manihot utilissima*), Mais (*Zea mays*), Macaxeira (*Manihot palmara*), Süßkartoffeln (*Opomea batatas*), Cará (*Dioscorea* sp.), Yams (*Alocasis indica*), ebenso Tabak (*Nicotiana tabacum*), Baumwolle (*Gossypium barbadense*), Kürbisse, und zwar die Flaschenkürbisse, der Cueira (*Crescentia cujete* Lin.), Urucú (*Bixa orellana*) und Bananen (*Musa sapientium* L.).

Es gab bei unserer ersten Kontaktaufnahme mit den Indianern in dem kleinen Asurini-Dorf 1971 vier Pflanzungen von je fünf bis sechs „tarefas“ (= 12.500–15.000 m²) noch neben der Pflanzung, in der das kleine Dorf gebaut war. Die Wege zu den Pflanzungen waren für indianische Verhältnisse sehr breit und peinlich genau gesäubert. Nach einer Schätzung von Berta Ribeiro (1982) betrug die Fläche der Rodungen bei den Asurini in dem großen Dorf, beim Posto Koatinema weiter unten am Fluß, bei einer Bevölkerungszahl von damals nur fünfundfünfzig Individuen achtunddreißig Hektar. Die Pflanzungen der Araweté am Ipixuna waren und sind bedeutend größer.

Der Maniok spielt bei den Asurini auch heute noch die größte Rolle, während bei den Araweté der Mais im Vordergrund steht. Die Araweté kennen wohl den Maniok und seine Bereitung, jedoch ist er für sie nur von untergeordneter Bedeutung. Seit sie mit den Leuten des Indianerpostens zusammenleben, überlassen sie fast ausschließlich diesen das Anbauen von Maniok. Ihre Maispflanzungen haben aber ein riesiges Ausmaß. Das Anlegen von Rodflächen ist bei beiden Gruppen allein Aufgabe der Männer. Sie reinigen die Fläche zuerst von dem niedrigen Unterholz und Buschwerk, fällen dann die Bäume und schlagen die Äste ab, was seinerzeit mit der Steinaxt ein sehr mühseliges Unternehmen war. Mit der Steinaxt konnte man höchstens eine Kerbe schlagen und mußte, um den Baum wirklich zu fällen, zum Feuer Zuflucht nehmen. Einzelne kahle Stämme läßt man auch stehen. Die gefälltten Stämme, das Buschwerk und die Äste werden dann

während der ganzen Trockenzeit liegen gelassen; am Ende dieser wird von den Männern die Rodefläche abgebrannt. Die Männer besorgen auch die sogenannte „Coivara“, das heißt, nicht ganz verbrannte Äste und Stämme werden zusammengetragen, und es wird noch einmal Feuer gelegt. Tatsache ist, daß diese Arbeit, vor allem aber dann auch die Säuberung der Rodefläche, in die gepflanzt wird, von den Asuriní sorgfältiger vorgenommen wurde und wird als von den Araweté. Dies mag auch damit zusammenhängen, daß das Leben dieser Gruppe bedeutend bewegter war und sie, obwohl sie auch die Verfolger der Asuriní waren, noch viel größeren Verfolgungen durch Parakanā und Kayapó ausgesetzt waren und immer wieder ihre Wohnsitze abrupt wechseln mußten.

Charakteristisch für beide Gruppen ist, daß die Arbeiten in der Pflanzung und Ernte ausschließlich des Pflanzens der Schößlinge selbst durchaus nicht nur die Domäne der Frau sind. Ich war 1982 dabei, als der große Mediziner der Asuriní, Pinatiré, gemeinsam mit seiner Frau je zwei gleichmäßig abgeschnittene Maniokstäbchen in sehr regelmäßigen Abständen in die Erde legte. Die Bereitung und Verwertung des Manioks ist bei den Asuriní allerdings ausschließlich Arbeit der Frau, wie wir schon bei unserer ersten Ankunft beobachten konnten. Die großen Maniokwurzeln werden zuerst mit einer zerbrochenen großen Schneckenschale zerschnitten und dann auf der dornigen Rinde einer breiten Wurzel der Pagiuba-Palme (*Irartia ventricosa*) zerrieben. Dann wird das Produkt über einer Schüssel mit den Händen ausgedrückt ohne irgendeine Presse zu verwenden. Mit dem herabrinnenden Saft wird der Giftstoff entfernt, und in der Schüssel findet sich als Niederschlag Tapioka. Die ausgepreßte Masse wird auf Bananenblättern ausgebreitet und getrocknet. Man baut darüber oft auch ein Schutzdach, ebenfalls aus Bananenblättern. Die Masse wird in einem Mörser zerstampft und dann in die Form von runden Klößen gebracht, welche auf einem *Jirau* (einer Stellage aus dünnen Stangen) getrocknet und durch ein kleines, darunter angezündetes Feuer geräuchert werden. Die Klöße dienen auch als Pro-

viant für lange Wanderungen im Urwald. Zur endgültigen Verwendung als Speise zerstampft man die Klöße wieder in einem Mörser. Das Produkt wird gesiebt und in großen flachen Tonschüsseln zu Mehl geröstet. Das Mehl heißt bei den Asurini „U'i“ und das feinere Mehl „U'i-eté“; bei den Araweté heißt es „*awatí mepi*“.

Araweté stellen das Maniokmehl auf gleichartige Weise her. Wie bereits gesagt, überlassen sie das Pflanzen von Maniok heute fast völlig dem Personal des Indianerschutzpostens. Diese Leute beklagten sich 1982 bitter darüber, daß man ihnen auch die Bereitung des Manioks überließ und ihnen oft schon das noch halbfertige Produkt der Masse wegnaschte. Die Asurini-Frauen machen aus Maniok, insbesondere aus einer Abart des süßen Manioks, die sie „*Mandiacaba*“ nennen, einen Brei. Beigaben für den Brei sind vor allem Kartoffeln und Paránüsse. Dieser Brei dient auch als Ritualgericht (*niputing*) bei den Sessions beziehungsweise Riten des Medizinmannes und bei kulturellen Festhandlungen.

Der Mais wird von den Asurini-Frauen geschält und vom Kolben gelöst. Die Frauen besorgen auch das Rösten der Maiskörner in Tonschüsseln und das Zerstoßen im Mörser zum Erzeugen des Maismehls. Den Brei, der daraus gekocht wird, süßt man mit Honig. Als Nahrungsmittel spielt bei den Araweté, wie gesagt, der Mais bisher die größte Rolle. Bei der Maisernte lagern die Indianer auch in improvisierten „Hütten“ (*Tapiri*) auf der Pflanzung. Nur ein Teil der Ernte wird für den Bedarf in der nächsten Zeit von Männern und Frauen ins Dorf getragen. Der große Teil der Ernte und auch das Saatgut werden in großen Körben auf improvisiert angefertigten *Jiraus* (Stellagen mit einem Dach von Palmblättern) gelagert. Das Verwerten des Maises als Nahrungsmittel, so das Rösten der Maiskörner in großen, ursprünglich tönernen Schüsseln, wird unter starker Beteiligung der Männer vorgenommen (Abb. 2). Männer und Frauen sind auch am Zerstampfen des Maises im Mörser beteiligt, um das feine Maismehl (*awatí rime mepi*) herzustellen. Das Kochen des Maisbreies, der vielleicht ihr wichtigstes Nahrungsmittel ist,

obliegt allerdings allein den Frauen. Dem Mais gilt auch das wichtigste Fest, das diese Indianer feiern. Dieses Fest hat seinen Namen „*Kañii*“ („*Kañi'da*“) nach dem vergorenen, also alkoholischen Maisgetränk. Dieses wird von den Frauen in sehr großen Mengen hergestellt. Es ist das Ritualgetränk bei ihrem größten kultischen Fest, das die ganze Gemeinschaft wochenlang in seinen Bann zieht.

IX. HABITAT UND MATERIELLE KULTUR

1. Hausbau

Der Bau der Häuser aus dem Stroh der Babassú-Palme obliegt in beiden Gruppen den Männern. Diese holen die großen Babassú-Blätter aus dem Urwald. Das Bringen der ersten Blätter (*pindawã*) für das riesige Haus der Asuriní nimmt, wie bereits berichtet, bei diesen Indianern sogar die feierliche Form eines Rituals an. Die Männer bringen auch die entrindeten Stämme als Pfosten, Querbalken und Dachsparren für das Haus. Sie machen das Gerüst des Hauses und decken dann das Haus, das in seiner traditionellen Form als großes Haus, „*ak-eté*“, und als kleineres Haus „*aka*“, der Asuriní sowie als das charakteristische kleine Haus mit einer winzigen Tür der Araweté ein Tonnendachhaus ist, das heißt, Wand und Dach sind eine Einheit. Die Frau hat dabei lediglich die Aufgabe, die groben Babassú-Blätter umzubrechen, das heißt, horizontal, parallel zur Fiederung der Blätter, die beiden Blatthälften übereinander zu legen. Die großen gefalteten Blätter werden dann, von unten beginnend, von den Männern zum Decken des Hauses verwendet, wobei Dach und Wand eine Einheit bilden. Die langen Palmblätter werden horizontal gleich einer endlosen Reihe von Dachziegeln, mit der zentralen Blattrippe nach oben, auf das Gerüst des Hauses gebunden.

Auch die Errichtung der Häuser im Stil der Neobrasilianer als *Taipa*-Haus geschieht vor allem durch die Männer. Aus dem Urwald werden wiederum die Pfosten, Querbalken, die Babassú-Blätter und das gesamte Material zur Herstellung der Häuser gebracht. Sie pflanzen die Pfosten in die Erde, auf denen die Querbalken und das Dach ruhen und machen das Gitterwerk der Wände aus den zentralen Blattgerippen der Babassú-Palmblätter, in das dann

der Lehm für die Wände gepreßt wird. Nicht nur beim Umbrechen der Blätter zu einer Doppelschicht für das Decken des Hauses, sondern auch an der Herstellung der Lehmwände wirkt die Frau mit. Die Asurini- und die Araweté-Frau ist ja als traditionelle Töpferin mit dem Basis-material Erde, Lehm von alters her zutiefst verbunden.

Die vielen Stallungen (bei den Asurini „*rukai*“) aus kunstvoll übereinandergeschichteten Rundhölzern und einer Strohecke werden von den Männern errichtet.

2. Hausrat

Von den Männern stammen auch wichtige Dinge des Hausrates. Aus dünnen Stämmen und Ästen fertigt der Mann im Haus vielerlei Stellagen an, ebenso Bratroste. Überhaupt ist Holz die *materia prima*, die bei beiden indianischen Gruppen zu der Domäne der Männer gehört. Bei den Asurini sind die Männer die Erzeuger eines Kulturelementes, das den Araweté fehlt, das aber ein großes handwerkliches Können verrät. Es ist dies die kleine Asurini-Bank (Schemel) „*Tenawa*“, die aus der großen fächerartigen Wurzel des Mogno-Baumes stammt und aus einem Stück angefertigt ist. Ursprünglich war diese Bank nur 15 cm hoch und hatte eine ovale ausgehöhlte Sitzfläche, war ca. 35 cm lang und 20 cm breit; die beiden Brettchen, die, etwas schräg nach außen gestellt, die Sitzfläche tragen, sind 15 mal 19 cm groß. Diese Bänkchen erweisen sich als überaus nützlich, nicht nur zum Ruhen und Arbeiten im Haus, sondern auch auf großen Wanderungen, wo sie leicht mitgetragen werden können. In einer Nachahmung der „*Karai*“ (der Zivilisierten, die gekommen sind) versuchen es die Asurini heute auch hier und da, eine solche, aber viel höhere Bank gleich einem Stuhl anzufertigen.

3. Körbe, Geräte und Werkzeuge

Männerarbeit sind auch die Körbe. Bei den Asuriní ist es vor allem der große Tragkorb aus Babassú-Palmblättern (*manakutsinga*), weiters einen Korb aus Babassúblättern zum Aufbewahren von Maniokmehl (*pyripem*) und für den Gebrauch der Frauen, ein flaches ovales Körbchen mit Deckel (*patuap*) für den Gebrauch beider Geschlechter und noch verschiedene viereckige und runde Körbchen als Behälter, mit Bambus verwoben mit Baumwollgewebe (*mburiurú*, vgl. B. Ribeiro 1982: 42, 50). Die Araweté-Männer fertigen einen großen Tragkorb an, der von beiden Geschlechtern gebraucht wird (*pehi-heté*), und einen etwas kleineren mit dem Namen „*pehi*“. Beide bestehen aus einem Geflecht von Babussú-Blättern. Ein wichtiger höchstpersönlicher Gebrauchsgegenstand des Araweté-Mannes ist das flache ovale Körbchen mit einem Deckel aus Babassú-Palmblättern (*patuã*, „*pa-y'a*“). Nur der Eigentümer selbst darf dieses Körbchen öffnen. Ein kleines vasenförmiges Körbchen aus Babussú-Geflecht (*irð*) dient beiden Geschlechtern zum Aufbewahren kleiner Gegenstände oder kleinen Provianten von Maiskörnern oder Maismehl.

Die Männer bringen in beiden Gruppen die Feuerbohrer aus Urucú-Holz ins Haus. Diese beiden Stäbchen, der „Bohrer“ und seine Unterlage, werden bei den Asuriní „*tataywa*“ = „*urucu-yp*“ genannt, und bei den Araweté „*tataĩ*“. Die Männer fertigen auch den Grabstock an, einen dicken, zugespitzten Stock, der bei den Asuriní „*hira*“ und bei den Araweté „*i'idá*“ heißt.

Der Mann stellt auch eine ganze Reihe von Gegenständen her, die besonders dem Schaffen der Frau dienen. So bringt er ein breites Stück der Pashiuba-Wurzel, deren dornige Rinde als Reibfläche bei der Herstellung von Maniok dient. Sie nennen dieses Werkzeug „*patsi'iwa*“ (Asuriní) beziehungsweise „*patsi'i*“ (Araweté). Der Mann stellt auch den Mörser aus einem ausgehöhlten Baumstumpf und den

zugehörigen Stößel her. Bei den Asurini heißt dieses Gerät „*mbyra*“, bei den Araweté der Mörser „*ano'y*“ und der Stößel „*amira'i*“. Bei den Araweté betätigen sich auch die Männer sehr eifrig beim Stampfen des Maises (Tafel II).

Männerarbeit in beiden Gruppen ist auch die Herstellung von Sieben. Die Asurini-Männer machen ein ovales Sieb aus einem Geflecht von Bambus (*pyripem*). Ein ähnliches Sieb ist irgendwie geometrisch geziert, es hat den Namen „*pyripem kwatsiava*“. Es gibt auch noch ein rundes aus Camayuba-Holz (*pyripem*). Die Siebe werden bei den Asurini ausschließlich von den Frauen gebraucht.

Bei den Araweté wird das von den Männern gefertigte große ovale Sieb aus Bambusgeflecht „*iropem*“ genannt und wird von beiden Geschlechtern verwendet. Die Araweté, deren Leben vielleicht noch bewegter war als das der Asurini, neigen dazu, Gebrauchsgegenstände einfach zu improvisieren, das heißt, Dinge aus der Natur (Bäume, Pflanzen) ohne besondere intensive Bearbeitung als Gebrauchsgegenstände beziehungsweise „Werkzeuge“ zu verwenden. So nehmen die Araweté-Männer die Scheibe des Babassú-Blattes und bringen sie ins Dorf. Dieses feste, holzige Scheideblatt ist recht lang und an beiden Enden aufgebogen; gegen die Mitte zu ist das Blatt konkav gewölbt. So entsteht eine Art Trog oder Schüssel mit der Möglichkeit einer vielseitigen Nutzung, etwa für die Frauen zum Aufbewahren der Baumwollbauschen aber auch für Maniokmehl und Maiskörner. Diese lange, ovale „Schüssel“ hat den Namen „*ipe heté*“. Gleiche Verwendung findet das Scheideblatt der Assai-Palmblätter, „*ipe arara*“; es ist allerdings kleiner, runder, die sich verjüngenden Enden sind stärker aufgebogen.

Der Mann stellt der Asurini-Frau auch den überaus einfachen „Webstuhl“ zur Verfügung, der nur aus zwei Pfosten, „*iwira*“, besteht, die in einem Abstand in die Erde gerammt sind, so daß die horizontal geführten Fäden jene Länge erreichen, die die Hängematte haben soll, welche die Frauen herstellen wollen. Zur Herstellung von Stirnbändern, Gürteln und Traggürteln (*iwira dzava*) gibt es einen Rahmen mit vertikal geführten Fäden.

Die oft sehr hohen Webrahmen der Araweté aus der zentralen Rippe von Babassú-Blättern werden ebenfalls von den Männern gebaut; zwei Blattrippen werden im entsprechenden Abstand für Hängematten und verschiedene Kleidungsstücke der Araweté-Frauen in die Erde gepflanzt und durch eine weitere Blattrippe gestützt. Oft ist der Webstuhl sogar übermannshoch. Er heißt „*pehemé*“. Seile und Schnüre beziehungsweise Bogensehnen fertigt der Asuriní-Mann aus Embira an, der Araweté-Mann aus den Fasern einer kakteenartigen Pflanze (*Curanã* = Bromeliaceae), die die Neobrasilianer „*Caroá*“, die Araweté „*krauwa*“ nennen. Die vom Mann in beiden Gruppen für die Frau gefertigte Spindel heißt bei den Asuriní „*y'ymã*“ und besitzt einen Wirtel aus einem sehr weichen Stein (*mbawrei*) oder aus der Schale einer Palmnuß (Tukum etc.); die bei weitem längere Araweté-Spindel „*e'in*“ hat einen Wirtel aus Palmholz beziehungsweise einer Palmnußschale.

Für sich selber stellte der Mann seinerzeit in beiden Gruppen auch die Steinaxt („*dzi'i*“ in Asuriní, „*dzi heté*“ in Araweté) her. Der Gebrauch dieser Axt dürfte bei den Asuriní schon lange zurückliegen, obwohl man in dem Dorf noch manche Steinklinge finden kann; die Asuriní verwenden aber schon lange die Stahlaxt, die sie vor unserer Ankunft sicher aus Jagdlagern und Hütten der Zivilisierten erobert hatten. Bei den Araweté dürfte die Verwendung der Steinaxt nicht lange zurückliegen. Als wir sie darum baten, fertigten sie uns im Nu ein paar solcher Äxte mit einem wunderbaren Stiel an, die an Funde aus der Steinzeit bei uns erinnern. Sie ließen sich bei der Herstellung der Axt, wie auch Berta Ribeiro (1982: 30) berichtet, nicht beobachten. Nach ihrem Glauben stammt ja die Steinaxt aus dem Himmel von ihrem götterähnlichen Übersinnlichen im Himmel, Mai.

4. Waffen: Bogen und Pfeile

Der Mann in beiden Gruppen, der ja auch der Jäger, der Fischer und der Krieger ist, macht sich seine einzige Waffe, den Bogen, selber. Der Asuriní-Bogen (*uywyrapára*) aus dem Holz der Pashiuba-Palme ist sehr sorgfältig ausgeführt. Er ist ca. 1,60 bis 1,70 cm groß, bis zu 5 cm breit, von ovalem Durchmesser und bis zu 1,5 cm dick, von dunkelbraun bis schwarz, poliert und glänzend geschliffen. Die Bogensehne besteht aus Pflanzenfasern (*Couthari* sp.). Es gibt auch einen Zeremonialbogen, vor allem im Ritual der Medizinmänner, der mit einer Baumwollfadenwicklung, die fast die ganze obere Hälfte des Bogens ausmacht, verkleidet und durch eine Grünfärbung der Fäden in größeren Abständen verziert ist. Für den Schaft ihres Bogens (*uirapá*) verwenden die Araweté das Holz „pau d'arco“. Es ist ein sehr hartes, rötliches, fast rotes Holz; der Bogenschaft ist rund und bei weitem gröber gearbeitet als der Bogen der Asuriní, macht auch einen weit stärkeren Eindruck. Die Bogensehne fertigt der Mann aus den Fasern der Caroá-Pflanze an. Diese Pflanze, aus der man auch Stricke und Seile macht, nennen die Araweté „*krauwa*“; mit dem gleichen Namen bezeichnen sie ihre Bogensehne. Da nur Männer mit dieser Pflanze umgehen, kann man diese auch als eine „Männerpflanze“ bezeichnen. Die Bogensehne wird mit einer Schlinge am oberen Ende des Bogens eingehakt, dann an der Außenseite des Bogens entlanggeführt, am unteren Ende des Schaftes ebenfalls mit einer Schlinge eingehakt und am unteren Drittel des Bogens festgebunden. Der Zeremonialbogen der Araweté ist geschmückt durch ein mit Baumwollfäden zusammengehaltenes Büschel von Papageienfedern, gleich einem Blumenstrauß am oberen Ende des Bogens. Er wird vom Tanzführer beim großen Maisfest getragen. Gleich den anderen Bogen und Pfeilen der Tänzer versinnbildlicht er, alle anderen an Symbolkraft überragend, realistisch die Kraft und den Kampfgeist des Volkes von Jägern und

Kriegern, der durch die Festfeier erneuert, bestätigt und gefeiert werden soll. Die Pfeile der Asuriní (*uywa*) und der Araweté (*o'i*) haben einen Bambusschaft. Es gibt bei den Asuriní Pfeile mit Bambusspitzen (*uywa tauká*) und mit Holzspitzen, bei denen die Palmholzspitze in den Bambusschaft eingefügt ist (*uywa tapapára*).

Die Araweté haben Pfeile mit großen lanzenförmigen Bambusspitzen (*o'i taakun*) und Pfeile mit einer Holzspitze mit natürlichen Widerhaken (*o'i iwisi*). Bei beiden Gruppen gibt es auch Pfeile mit Spitzen aus Tierknochen. Dazu ist zu bemerken, daß der Bearbeiter und Verwerter tierischer Produkte wie Knochen, Zähne, Federn und Gräten der Mann ist, der auch der Jäger in der Gruppe ist. Asuriní und Araweté fertigen Pfeile zum Jagen von Großwild mit einer auf einem hölzernen Vorscheft eingesetzten, aus einem Knochen des Brüllaffen angefertigten langen Spitze an. Dieser Pfeil heißt bei den Asuriní „*uywa atsitsi*“ und bei den Araweté „*o'i atsitsikin*“. In der gleichen Weise verwenden sie Pfeilspitzen aus Wildschweinknochen, die bei den Asuriní „*uywa wiwage*“ und bei den Araweté „*o'i tadvay*“ heißen. Bei den Asuriní gibt es auch einen Zeremonialpfeil mit einer langen Rehknochen- spitze; sie nennen ihn „*uywete*“, „wahrer Pfeil“ (vgl. B. Ribeiro 1982: 52). Interessant ist der Umstand, daß das Rotwild weniger bei der Jagd eine Rolle spielt, wohl aber in ihrer Weltanschauung und als Tiergeist in Sessionen des Medizinmannes erscheint. Es ist möglich, daß der Zeremonialpfeil „als der wahre Pfeil“ irgendwie als sichtbarer Repräsentant und Archetyp aller Pfeile, der Jagd- und Kriegswaffen der Asuriní, in ihrem Ritual aufgefaßt wird.

Die Befiederung der Pfeile wird hergestellt durch tangential gegenüberliegende, am unteren Ende des Schaftes (in 5 cm Abstand) mit dem Blattkiel angenähten Blatthälften. Die Asuriní-Männer verwenden Federn des Mutum Castanteiro (*Crax species*), „*mitum-pi*“. Die Araweté haben Pfeile mit einer Fiederung des Königsadlers (*Kanohópepa*) und hie und da auch Mutum-Federn (*Mitum-pepa*).

Die Männer fertigen bei den Asuriní einen Glätter (Hobel) mit einem Holzstiel und einer Spitze aus dem Zahn

des Goldhasen „Cotia“ (*paratsy*) an, der zum Glätten von Holzgegenständen dient und ebenfalls den Namen „*paratsy*“ hat. Er ist immer wieder durch eine Faserschnur mit einem entsprechenden Schleifstein (für die Spitze des Gerätes), „*itakipe*“, zusammengehängt. Die Araweté besitzen ein fast gleichartiges Gerät gleichen Namens, ebenfalls mit einer Cotia-Zahnspitze. Der Schleifstein, der dazu gebunden wird, heißt bei ihnen „*itapaitse*“. Bei beiden Gruppen gibt es auch eine Ahle beziehungsweise einen Locher. Er bestand bei den Asuriní ursprünglich aus einem Holzstiel, auf dem als Spitze ein Hundsfischzahn befestigt war. Das Werkzeug wurde „*akutsiawã*“ genannt. Der Name ist geblieben, allerdings verwendet man jetzt als Spitze einen Nagel. Das Gerät dient vor allem zum Durchbohren der Knochenplättchen (Mutum-Knochen) und der Perlen aus Coko-Holz zur Herstellung von Halsketten.

Die Araweté verwenden als Ahle den Knochen eines Brüllaffen, „*atsitsi-kin*“. Die Asuriní haben für die Tätowierung einen Wundkratzer, bestehend aus einem Holzstiel mit einem Cotiazahn als Spitze (*dzaiawã*).

5. Schmuck

Die Männer sind sehr stark an der Herstellung von Schmuck für das Ritual des Medizinmannes und für Feste beteiligt.

Aus den Reißzähnen des Brüllaffen fertigen die Asuriní lange Ketten an. Sie heißen nach dem Brüllaffen „*kai-nyña*“ und sind kleine Wunderwerke, da eine von ihnen achthundert bis eintausend Zähne umfaßt und daher viele Tiere dazu benötigt werden. Bei unserer ersten Ankunft gab es viele solcher Ketten im Dorf, heute nur noch sehr wenige. Als Ersatz dafür schmücken sich die Asuriní

heute mit einem Surrogat aus Tapirknochen, die täuschend ähnlich geschnitzt sind. Auch diese Kette hat denselben Namen. Diese Ketten werden im Ritual des Medizinmannes von der weiblichen Assistenz in einigen Windungen um den Hals getragen. Getragen wird auch ein eng gegliedertes Halsband aus den Schneidezähnen des kleinen Affen (*macaco prego*) „*mbuykyrirá*“; ähnliche Ketten haben die Arara seinerzeit aus (Menschen-)zähnen erschlagener Feinde angefertigt.

Charakteristisch für die Asuriní ist auch das am Handgelenk getragene Armband „*Maritá*“. Es wird vom Mann aus einer Bacaba-Palmnuß (*maritá, koko*) geschnitten, und in die ausgehöhlte Außenseite werden in einer schönen Einlegearbeit Muster-Knochenplättchen geklebt.

Die Männer fertigen auch eine Kette an aus „Perlen“, die aus kleinen Stücken von durchbohrten Mutum-Knochen besteht, die sich mit durchbohrten Scheiben einer Palmnuß abwechseln; sie nennen diese Ketten „*mom-baka*“. Den gleichen Namen tragen auch Ketten aus Mutum-Knochenplättchen und durchbohrten Stückchen eines rötlichen Nußholzes, „*iwahí*“. Bei unserem ersten Kontakt fanden wir bei den Asuriní auch Ketten in einer sehr schönen Farbkombination aus Handelsperlen, die sie sich in Hütten oder Jagdlagern angeeignet hatten. Diese Perlen wechselten in der Kette ab, mit unglaublichem Geschick aus allen möglichen Gegenständen der Zivilisierten (Flaschen, Gegenständen aus Plastik, Tuben, Blech von Aluminiumpfannen etc.) zusammengesetzt, die nun durchbohrt an dieser Kette hingen. Sie nennen diese Kette „*uari-pykitik*“. Gleich der Stahlaxt wurden sie im Sinne von Stiglmayr (1970: 100 ff.) durch „schöpferisches Zueigmachen“ zu Elementen ihrer eigenen Asuriní-Kultur. Die Asuriní fertigen auch ein Lippenstück aus einem Wildschweinknochen an, den sie in die durchbohrte Oberlippe einführen. Sie nennen dieses „*tembekwara*“ (Berta Ribeiro 1982: 49 berichtet von einem solchen Lippenstück aus einem Jaguarknochen und von einem Ohrring aus Holz, mit einem Wildschweinzahn verziert).

Der Schmuck der Araweté ist im Vergleich zu jenem der

Asuriní recht bescheiden. Die Männer stellen eine lange Kette aus glänzenden schwarzen Samenkörnern (*tsina*) her, die in vielen Windungen um den Hals getragen wird. Berta Ribeiro (1983: 26) berichtet auch von einer Kinderkette aus Samenkörnern und kleinen Nüssen, „*dzaiu morói*“. Eine Besonderheit aber gegenüber den Asuriní ist, daß die Araweté einen farbenprächtigen Federschmuck besitzen, der irgendwie für ihre Mentalität und Lebensfreude typisch ist. Er zeigt ihr Gefühl für das Ästhetische, ihre Fantasie, und ist Ausdruck ihres künstlerischen Schaffens, dessen Träger hier die Männer sind. Ihr Federschmuck mit den Arafedern dürfte wohl – wie zuvor schon angeführt – die Ursache dafür gewesen sein, daß sie von den Asuriní den Namen Ararawa erhielten. Der charakteristische Federschmuck ist ein Diadem aus Arafedern, die wundervoll in der Farbe zueinander abgestimmt sind. Der Kopfschmuck hat den Namen „*Doká*“ (*ararawa*). Die durch Baumwollschnüre zusammengehaltenen Federn sind in einem aus einem Babassú-Geflecht hergestellten Kopfreifen, der zwei Schichten hat, eingeklemmt. Der Kopfreif heißt „*arapetyn*“. Die Federkrone ist praktisch horizontal gerichtet, nur an der Stirnseite sind die Federn ein wenig aufgebogen.

Es gibt auch ein Ohrgehänge aus schwarzen glänzenden Samenperlen, in das jeweils eine Blüte aus den Federn eines kleinen, bunten Vogels geknüpft ist; dieser „Blumenschmuck im Ohr“ wird mitunter von beiden Geschlechtern und auch von Kindern getragen.

„*Waió*“ ist ein Kopfschmuck, der von den Männern angefertigt und getragen wird; es handelt sich wieder um einen Kopfreifen. Am Hinterhaupt sind in diesem Kopfreifen in vertikaler Richtung einige große Schwanzfedern des Ara eingepflanzt.





6. Hängematten und Kleider

Die Frauen beider Gruppen haben als *materia prima* für ihren Beitrag zur materiellen Kultur aus der Pflanzenwelt die Baumwolle (*Gossypium barbadense*) (Abb. 11). Aus „*momowi*“ – „*meyjo*“, der Baumwolle, fertigen sie mit ihren Spindeln die Baumwollfäden an (in Asuriní „*enymbá*“, „*unymbái*“, feiner Faden; in Araweté „*nymbá*“), aus denen weben sie als ihren wichtigsten Beitrag für den Hausrat, aber auch für lange Wanderungen, für die Jagd, für lange Fischzüge etc., die Hängematte. Die Asuriní-Frauen stellen, wie bereits erwähnt, eine sehr große Hängematte aus einem Stück her (*tupã*, *tupã-petuna*). Diese Hängematte ist bis zu zwei mal drei Meter groß. Es gibt solche für ein erwachsenes Paar und ein Kind, aber auch etwas kleinere. Die bedeutend kleineren durchbrochenen Hängematten (*tupãvi*) wurden bei den Asuriní vor allem beim Übernachten bei der Jagd verwendet. Die Hängematten der Araweté („*nihã*“) sind alle perforiert hergestellt. Sie sind im Durchschnitt rechteckig und bedeutend kleiner, und sie sind irgendwie individuell angefertigt für den Betroffenen, der sie gebrauchen wird: Mann, Frau, Kind. Die Araweté, die keine Sitzbank haben wie die Asuriní, verwenden die Hängematte auch zum Sitzen beim Essen, Arbeiten etc. (Tafel III).

Die Araweté-Frau webt ihre Kleidungsstücke und die ihrer Töchter selbst, und zwar stellt sie mit horizontaler Fadenführung an ihrem „Webstuhl“ das feste Baumwollgewebe des Gürtelunterkleides („*tupã heté*“) und den eigentlichen Rock („*tupã'i*“) her. An einem Weberahmen (Abb. 12) mit vertikaler Fadenführung webt sie das lange Tragtuch („*ipotsí hã nehã*“, *tupã-ipotsina*“ = „*hadn mone hã*“) (Abb. 2) sowie das röhrenförmige Kopftuch „*depite nehã*“ (= Hut, „*datsí nehã*“) und einen Gürtel (*koawawa*). Ebenso fertigt sie ein Stirnband aus einem Gewebe von Babassú-Blättern (*apipiká pynatyn*) an. Aus Baumwolle

webt sie ein Knieband (*takurapy*) und ein Knöchelband (*iwikati hã*) sowie ein Männerarmband (*pa ap'i*).

Die Asurini-Frau webt lediglich ein Armband (*pynymbaia*) aus Baumwolle und ein Knieband (*tupa'y muyryna*) (vgl. dazu B. Ribeiro 1982: 49).

7. Keramik

Die Frau ist in beiden Gruppen auch die Töpferin. Sehr vielfältig ist vor allem bei den Asurini die Keramik entwickelt. Regina Müller (1983) zählt zehn verschiedene Typen von Keramik auf; eindrucksvoll ist vor allem der große Wassertopf (*y'awa*) (Abb. 3), dem auch ein kleinerer Wassertopf (*y'awi*) entspricht. Diese Töpfe sind wundervoll bemalt, und zwar vielfärbig. Es handelt sich um die Farben Rot und Schwarz auf einem hellgelben Hintergrund, der die ganze Außenseite umfaßt. Das Innere des Gefäßes ist bis in eine bestimmte Tiefe schwarz gefärbt; die Färbung wird geschützt und verlebendigt durch die feine glänzende Schicht aus dem durchsichtigen Harz des Jatobá-Baumes. Die Bemalung enthält klare geometrische Muster, die symbolisch überirdische Wesen und Motive aus dem Kosmos wiedergeben. Die Ausführung der planetarischen Muster ist mit großer Sorgfalt und Genauigkeit durchgeführt. Die roten Muster sind immer wieder durch schwarze Linien berändert und die Bemalung häufig noch mit schwarzen Punkten verziert. Dies erinnert etwas an die Keramik der Yuruna, die von Gama de Oliveira-Galvão (1969) beschrieben wurde. Dort sind jedoch diese Punkte weiß, innerhalb schwarzer Ränder oder roter Muster. (Bei den Asurini des Tocantins dagegen gibt es, wie Arnaud 1961: 10 berichtet, keinerlei polychrome Gefäße.)

Mit gleicher Bemalung gibt es noch eine Reihe von Töpfen und Schalen (*dzapepai*, *dzaendiwa*, *dza'ei*, *dza'e*, *dza-*

endiwai). Die größeren dieser Gefäße werden für Wasser verwendet, die kleineren auch zum Aufbewahren von Maiskörnern, Maismehl und kleinen Utensilien der Ara-weté (Regina Müller, 1983, hat sich mit der Töpferei der Asurini intensiv beschäftigt; sie hat sogar ein großes Lager von Gefäßen für den Tauschhandel, vermittelt durch den Indianerschutz, angelegt). Die obere Öffnung der Gefäße ist immer ein wenig ausladend. Die Gefäße sind verschieden gerundet, es gibt auch eine pokalartige Form. Die Unterseite des Topfes beziehungsweise der Schale ist interessanterweise nicht flach, sondern nach unten gewölbt. Das hängt wohl damit zusammen, daß die Asurini ja keinerlei Tisch besitzen und ihre Gefäße in den Sand bzw. auf den Erdboden stellen.

Die Bemalung der Keramik entspricht völlig der Körperbemalung, die ebenso von der Frau als der Künstlerin ausgeführt wird. Es handelt sich um die gleichen Farben und gleichen Muster, nur das Farbmateriale ist weitgehend verschieden. Während die Frau für die Körperbemalung vor allem Urucú und Genipapo verwendet, dominieren bei der Bemalung der Töpfe Farben, die vor allem aus weichen Steinen hergestellt werden. Man kann sagen, daß auch die bemalte Keramik dem täglichen Gebrauch dient, jedoch spielen diese Töpfe und Schalen auch eine Rolle als Gefäße für das Ritualgetränk und als Opferschalen im Ritual des Schamanen bei den Festen der Asurini, an denen der Mediziner ebenfalls entscheidend beteiligt ist. Regina Müller beschäftigte sich in der Abhandlung „Visão do mundo e abstratismo geométrico nas artes plasticas dos Asurini do Xingu“ (1984, II) eingehend mit den Dekormotiven vor allem der Asurini-Keramik. Sie erwähnt dabei kurvilineare, zickzackförmige, rhombische, diagonale, mäandrische, geradlinige, punktierte, gekreuztlinige und dreieckige Strukturen. Eine geometrisch abstrahierte anthropomorphe Gestalt wurde ihr von den Indianern als „*taingawa*“ bezeichnet; sie hat möglicherweise mythologische Bedeutung. Freilich sind derartige Stilisierungen der Menschengestalt naheliegend und weit verbreitet (Biedermann 1977, Nr. 180: 211, 212, 225 usw.), so daß sich aus

der Form allein kaum eine Aussage ableiten läßt. Die eindrucksvollste Schale, die ich gesehen habe, war die bereits erwähnte riesige tönernen Schale im großen Kommunalhaus der Asurini (*y'apepa*). Diese Schale war mit einem Relief von mythischen Tieren wie Schlange, Schildkröte, Frosch, Alligator und Affe verziert und hatte die Form eines riesigen, breiten, weitausladenden Pokals, der in die Erde gepflanzt war. Sie diente bei dem Fest, bei dem nach ihrem Glauben das überirdische Wesen „*Karuwara*“ vom Himmel herabkam. Die Asurini fertigen auch jetzt noch ähnliche kleinere Schalen mit Reliefs an. An den halbkugelförmigen Körper ist unten eine Ausbuchtung angesetzt, um auf weichem Boden eine bessere Standfestigkeit zu gewährleisten.

Neben der farbigen Keramik kennen die Asurini noch verschiedene Töpfe und Gefäße beziehungsweise Schüsseln aus Ton ohne Bemalung, darunter einen großen, fast krugähnlichen Topf zur Aufbewahrung von Wasser, der dieses lange kühl hält (*rapó*). Weiters gibt es verschiedene Arten von Töpfen (*kawioi*, *kawioi apua*, *ahazorowa*, *indazywa*, *yhazowiohó*) und Schalen (*da'e*, *da'epai*). Daneben existieren ausgesprochene Kochtöpfe (*dza'ekuza*, *dupianekanawa*) und Schüsseln (*dzapehê*) aus unbemaltem Ton. Eine große irdische flache Schüssel dient zum Rösten des Maniokmehls, der Maiskörner und des Maismehls (*dzapehê*).

Die Araweté haben keine bemalte Keramik, doch sind die Formen ihrer dunklen Tongefäße sehr eindrucksvoll und ähneln sehr stark den ältesten in Europa gefundenen Tongefäßen. Es gibt einen großen irdenen Topf als Wasserbehälter (*ina'ein ohó*) und einen kleineren mittlerer Größe für den gleichen Zweck mit dem Namen „*ina'ein idziva meé*“ oder „*ipi'ipi*“, weiters einen Kochtopf (*nape'ein*) und eine große flache irdene Schüssel (*nape ein moni*) zum Rösten der Maiskörner und des Maniokmehls. Von den Araweté wird als improvisiertes Gefäß auch der Schild der Schildkröte verwendet (*jatí jabateí*).

In Verbindung mit der Bemalung stellt die Keramik bei den Asurini die höchste Form ihrer Kunst dar. Zu ihrer

Herstellung gehört Fantasie und Talent beziehungsweise Können. Die schönen bemalten Gefäße der Asuriní werden von bestimmten Künstlerinnen ausgeführt. Als die hervorragendste und beste von ihnen lernte ich Đakundá kennen. Diese Kunst hat sich bei den Asuriní auch weiterhin behauptet und wurde nicht durch Aluminiumgefäße verdrängt. Die Araweté, die wohl imstande waren, schön geformte Gefäße herzustellen, erreichten aber nie das gleiche Niveau. Trotz der kurzen Zeit seit dem Kontakt mit dieser Gruppe wurde bei ihnen die traditionelle Keramik schon fast völlig durch eingeführte Handelsware aus Aluminium und Eisen (Töpfe und Schüsseln) verdrängt.

8. Ritualgegenstände

Nur den Männern beider Gruppen obliegt, abgesehen von den Ritualgefäßen, fast ausschließlich die Herstellung jener Gegenstände, die man als Ritualgegenstände ansehen kann. Darunter gibt es solche, die auch im profanen täglichen Gebrauch Verwendung finden, wie etwa die Zigarre oder bei den Asuriní das Bänkchen. Dazu gehört, vor allem bei den Asuriní, die Trompete beziehungsweise das Blasinstrument, eine Klarinette (Lippeninstrument) aus Riesenbambus (*takuaruçu*, *Gadua superba* Hub) mit dem Namen „*Turé*“. Dieses Instrument gibt den Festen und Riten, bei denen sie verwendet wird, auch den Namen. Es ist ca. 120 cm lang und 5 cm breit. Die Asuriní kennen auch größere und kleinere Panflöten, deren Pfeifen aus „*Takwari*“ (= kleine Bambusart, *Panicum horizontalis*) hergestellt sind. Sie nennen das Instrument „*Turé-awy*“.

Die Araweté haben eine Pfeife aus einem Knochen des Königsadlers mit dem Namen dieses Vogels (*Kanohó*). Diese ist geschmückt mit dem weißen Flaum des Königs-

adlers und wird mit einer Pflanzenfaserschnur um den Hals getragen. Spontan fertigen die Araweté auch für den Einzug der Jäger am Vorabend dieses großen Maisfestes eine Pfeife, ein „Horn“, aus einem spiralförmig aufgebauten und geklebten Streifen des Babassú-Blattes an. Dieses improvisierte Instrument überlebt allerdings kaum einmal die Dauer des Festes, bei dem es geblasen wird. Die von den Männern hergestellte Tanzrassel des Schamanen besteht aus einer („japó“) Kürbisschale (Flaschenkürbis) mit einem Stiel; das Rasseln entsteht durch die zahlreichen Samenkörner, die in der Kürbisschale enthalten sind. Sie ist an der Spitze mit Flaumfedern geschmückt. Die Rassel verwendet der Mediziner bei seinen Séancen und Riten.

Das wichtigste Ritualinstrument des Schamanen der Araweté, ebenfalls eine Rassel, besteht aus einem Geflecht der Arumápflanze, mit einem größeren Resonanzkasten ähnlich wie die Kürbisschale bei den Asuriní; das Geflecht verjüngt sich zu einem hohen Stiel, der enger geflochten ist. Die Umwicklung des Stieles besorgen die Frauen mit einem weißen dichten Bausch aus reiner Baumwolle. In dem Kopf des Gerätes, der etwa die Größe von zwei Fäusten hat, sind vier lange Schwanzfedern des Ara-Kakadus eingeführt. Das Gerät trägt den Namen „Arái“. Ich nenne es im Text zum Unterschied von der Kürbissrassel „geflochtene Rassel“ beziehungsweise „Federassel“. Auch die Araweté kennen eine Kürbissrassel (diese ist allerdings kleiner als bei den Asuriní) mit der Bezeichnung „Maraka'i“ zur Begleitung und Bestimmung von Tanz und Gesang. In ihrem Inneren befinden sich Samenkörner.

Wenn man versuchen wollte, die kulturelle Leistung der Asuriní und der Araweté hinsichtlich ihrer materiellen Kultur zu bewerten, so könnte man sagen, daß beiden Gruppen eine große schöpferische Kraft hinsichtlich der Anpassung an ihre Umwelt eigen ist. Durch ihren Fleiß, durch ihre Geduld, durch ihre Fantasie und die Sorgfalt ihrer Arbeit sind die Asuriní den Araweté sicher überlegen. Die Gegenstände der materiellen Kultur der Araweté

sind durchschnittlich gröber ausgeführt. Als Gebrauchsgegenstände verwenden sie immer wieder Dinge der Natur wie etwa die Scheideblätter der großen Babassú-Palmblätter, ohne sie überhaupt zu bearbeiten. Doch beweist auch das Entdecken solcher Dinge in ihrer Umwelt Fantasie und schöpferischen Geist.



X. DIE GEMEINSCHAFT UND DER ASURINÍ-SCHAMANE

1. Schamane und Medizmann

Schon bei unserer ersten Ankunft war es vielleicht unser größtes Erlebnis, die Harmonie, die in der Gemeinschaft dieses Volkes herrschte, kennenzulernen. Als Faktoren der Integration treten, wie uns im Laufe der Zeit immer mehr deutlich wurde, bestimmte Persönlichkeiten auf.

Die Asuriní nennen sie in ihrer Sprache „paié“ (= „pade“, im klassischen Tupí und übernommen ins Portugiesische „pajé“, Lemos Barbosa 1955: 118). Man kann „paié“ mit Schamane oder auch Medizmann übersetzen, wenn auch ihr traditionelles Wirken und Verhalten in manchem vom klassischen Schamanismus abweicht und ebenso von dem, was speziell über den südamerikanischen Medizmann berichtet wird.

Der Indianer namens Avona, ein Mann in der Vollkraft seiner Jahre, der uns bei unserer ersten Ankunft bis zuletzt den Zutritt in sein Dorf verwehren wollte und damit auch den Zutritt in die Welt seines Volkes, war, wie wir erst später erkannten, ein „paié“. Bereit zu kämpfen, mit gespanntem Bogen, stellte er sich nach seiner Sicht unter Einsatz seines Lebens schützend vor die Gemeinschaft. Zu den Indianern, die dann mit uns verhandelten und sich zu unseren Führern im Dorf und in die Pflanzungen machten, gehörten wiederum der genannte Avona und der alte Aivera. Sie alle waren, wie wir erst später begriffen, Medizmänner. Der junge Mbraió war es damals noch nicht, aber einige Jahre später wurde er in unserer Abwesenheit ebenfalls Schamane. Sie übernahmen damals uns gegenüber, die sie als Fremde ansahen, die doch auch eine Bedrohung für ihre Gemeinschaft darstellen konnten, die Verantwortung im Hinblick auf ihre Gemeinschaft. Wir

hatten sofort den Eindruck, daß wir es bei ihnen mit führenden Persönlichkeiten zu tun hatten, und wir erlebten sie auch als „Medizinmänner“ bei der Behandlung von Kranken.

2. Heilpraktiken des Medizinmannes

Wir fanden drei Kranke im Dorf, als wir kamen, darunter ein Mädchen von etwa fünfzehn Jahren, das an Fieber litt. Als wir zu dem Mädchen kamen, lag es in seiner Hängematte, umgeben von Verwandten und Freunden, vor allem Frauen. Man gab den Weg frei für jene Personen, die dann eine Heilbehandlung vornahmen. Diese wurde von einer ganzen Anzahl von Erwachsenen mittleren Alters durchgeführt, darunter auch Frauen. Alle wendeten genau die gleiche, sicher traditionell vorgeschriebene Handlungsweise an. Jeder der „Ärzte“ stellte sich aufrecht vor die Hängematte der Kranken und verweilte dann eine geraume Zeit in einer ganz augenscheinlich tiefen Konzentration. Dann beugte er sich über die Kranke und strich ihr mit den beiden Handflächen vom Kopf bis zum Fuß, über Gesicht, Brust, Leib, Arme und Beine. Während er so den Körper der Kranken leicht rieb, blies er den Atem, den er in die vollen Backen eingesogen hatte, durch die eng geschlossenen Lippen explosionsartig über die Kranke. Dann stand der „Heiler“ wieder aufrecht vor dem Lager der Kranken; er legte beide Hände aufeinander, preßte und rieb sie, als hätte er einen Kloß darin, den er pressen und kneten wollte, dann machte er wieder ganz augenscheinlich eine heftige Anstrengung zu einer tiefen Konzentration. Schließlich schleuderte er die Arme einige Male mit offenen Händen und gespreizten Fingern in die Luft. Er zeigte damit eindrucksvoll, daß er eine lebensbedrohende Kraft oder Macht eingefangen, sie überwältigt

habe und sie dann in alle Windrichtungen verstreute und verjagte. Das Mädchen verhielt sich während der ganzen Behandlung völlig apathisch. Eine ganz ähnliche Krankenbehandlung beschreibt Baldus von seinem Aufenthalt unter den Tapirapé von einem Mädchen, das an Leibschmerzen litt. Er beschreibt, wie der indianische Arzt ebenso den Körper der Kranken vom Kopf bis zu den Füßen strich und dabei tiefe Seufzer ausstieß (Baldus 1970: 394).

Eindrucksvoll war auch für uns, daß eine so große Schar am Leiden der Kranken teilnahm, vor allem aber, daß eine ganze Reihe von Persönlichkeiten, darunter auch Frauen, die Heilbehandlung vornahmen. Die gleiche Anteilnahme zeigten sie auch uns, den Fremden gegenüber, nachdem sie uns als ihre Freunde erkannt hatten. Hier stand das Verhalten der Asurini in einem auffallenden Gegensatz zu dem, was so häufig von indianischen Gruppen erzählt wird und was Baldus (1970: 450 f.) von den Tapirapé berichtet; diese wollten ihn und seinen Freund Frederico Kegel aus dem Dorf ausstoßen und vertreiben, als letzterer erkrankte. Der Indianer Kamaraiho redete hartnäckig auf Baldus ein: „Morgen wirst du weit, weit weg gehen, bis hinunter zur Insel Bananal.“

Als eines Morgens einer unserer Männer mit einem heftigen tropischen Fieberanfall erwachte, verbreitete sich bald die Kunde davon im ganzen Dorf. Plötzlich standen dann der alte bärtige Aivera und noch einige Männer und Frauen in unserer Baracke. In aller Ruhe und wortlos nahmen sie an dem Kranken genau die gleiche Behandlung vor wie früher an dem kranken Mädchen. Der Mann, um den es ging, ein Mestize, war (wie alle Leute unserer Mannschaft) reichlich abergläubisch und unterwarf sich mit wahrer Inbrunst ihrer Behandlung. Als der Kranke seine Hängematte verlassen wollte, um seine Notdurft zu verrichten, half man ihm aus der Hängematte heraus, man ließ ihn die Arme über die Schulter seiner Helfer legen, die ihn abseits zum Wald führten, und dann wendeten sie sich diskret ab; sie führten ihn zurück und betteten ihn wieder in seine Hängematte.

Eines Tages erlitt auch ich einen Malariaanfall: Aus meiner Hängematte heraus konnte ich sehen, wie einige der Alten mit unserem Freund Mbraiό diskutierten, der in der Baracke mit seiner Hängematte unser Nachbar war. Dann kamen einige der Männer zu meinem Bruder und fragten, ob sie ihre Heilbehandlung auch an mir vornehmen dürften. Sie kamen dann auch noch zu mir und holten meine Zustimmung ein. Einer nach dem anderen nahm dann die gleiche Krankenbehandlung vor. Nur traten bei mir nur Männer als Ärzte auf. Das Reiben mit ihren Händen führten sie abgekürzt durch, offensichtlich um mich weniger zu berühren. Diese besondere Rücksichtnahme bei der Krankenbehandlung, im Vergleich zur Behandlung des Mannes aus unserer Mannschaft, verdanke ich wohl dem Umstand, daß man meinen Bruder und mich offenbar ebenfalls für Geistesbegabte gleich ihren eigenen „Ärzten“ betrachtete. Interessant ist, daß wir das tiefe Mißtrauen gegen jede ärztliche Betätigung der Fremden im Dorf und den Verdacht bösen Zaubers, wie wir es zum Beispiel bei unserem ersten Aufenthalt unter den Kayapó 1954 erlebt hatten, bei den Asuriní nicht fanden. Unsere Medikamente und Pillen werden oft bei indianischen Gruppen als Gifte argwöhnt. Die Asuriní dagegen glaubten anscheinend an unsere Geistesbegabung und sahen in den Medikamenten nur unsere spezifische Technik, analog den Methoden ihrer eigenen „paiés“. Bei der ersten Kranken, die wir unter den Asuriní erlebten, wollten auch wir helfen. Ich bereitete ein Medikament vor, zögerte aber ein wenig, da ich aus meiner Erfahrung heraus eventuell eine böse Reaktion seitens der Kranken oder der Zuseher bei der Behandlung befürchten mußte. Als die Indianer meine Absicht bemerkten, führten sie mich aber selber zu der Kranken; Verwandte und Freunde traten zurück und gaben mir den Weg zur Hängematte der Kranken frei. Sie rieten ihr zu meiner Behandlung, die ihnen ja völlig fremd sein mußte, machten sich zu meinen Dolmetschern und brachten in einer Kürbisschale Wasser, damit die Kranke mein Medikament besser schlucken konnte.

Bei den Krankenbehandlungen, die wir bei unserem er-

sten Aufenthalt unter den Asuriní beobachten konnten, handelte es sich um solche, bei denen der „*paié*“ beziehungsweise der Heilbehandler zu dem Kranken kam und bei ihm die Krankenbehandlung vornahm. Die Technik, die wir beobachten konnten, entsprach in manchem der südamerikanischen schamanistischen Heilbehandlung (im Sinne von Eliade 1957: 315, 316 und Metraux 1949: 5, 595 und 1942: 339). Obwohl unsere ersten Beobachtungen sicher noch unvollständig waren, ergaben sie, daß der „*paié*“ sich einer unsichtbaren krankheitserregenden Kraft oder Macht bemächtigt, diese überwältigt und sie dann vertreibt oder zerstreut. Es besteht auch die Möglichkeit, daß die Krankenheilung offenbar ohne ein besonderes komplexes Ritual nach ihrem Glauben erfolgt; ebenso, daß der Heiler dabei aus eigener Kraft agiert und als Geistesbegabter auftritt. Seine eigene Kraft wirkt auf unsichtbare Kräfte und Mächte, also im transzendenten Bereich.

Die Situation in der Gemeinschaft bei unserem ersten Eintreffen war allerdings eine außergewöhnliche. Die Indianer befanden sich nach ihrer Flucht vor den Feinden, den Araweté, in einem improvisierten Dorf innerhalb einer noch ganz jungen Pflanzung und beim Bau eines großen Gemeinschaftshauses und der Anlegung eines zweiten großen Dorfes. Vielleicht war diese außergewöhnliche Situation, die die ganze Gemeinschaft voll in Anspruch nahm, die Ursache dafür, daß der „*paié*“ nicht im Rahmen eines komplexen Rituals handelte. Ein solches hätte ja zumindest einen Teil der Gemeinschaft voll beansprucht. Jedenfalls zeigten diese ersten Beobachtungen, daß der „*paié*“ auch außerhalb eines solchen Rituals, in dem er als Mittler zur transzendenten Welt auftritt und als Verbündeter mit Geistern und Wesen aus dieser Welt handelt, Heilbehandlungen vornehmen kann: bloß durch seine eigene Geistesbegabung, seine eigenen ins Transzendente wirkenden Kräfte, die er durch Konzentration und Meditation wecken kann.

Zu den Beobachtungen von Massagen mit den Handflächen längs des ganzen Körpers kamen später noch die Beobachtungen eines Saugens an der Körperstelle dazu, die

man als Sitz der Krankheit (*maruna*), des Schmerzes (*ahy*) ansieht. Die Krankheit wird als ein unsichtbarer, aber irgendwie feiner Stoff angesehen. Diese Behandlung erfolgt bei bestimmten Fällen, etwa einem Schlangenbiß oder einem Furunkel. Die Anthropologin Regina Müller wurde selbst einmal in dieser Weise, bei Furunkulose, wie sie sagt, erfolgreich behandelt (Regina Müller 1981: 31, 34). Zu dieser Art der Krankenbehandlung kommt sehr häufig noch das Beräuchern oder das Beblasen mit qualmendem Tabakrauch (auf Asuriní: *petymó*), das die Massagen begleitet, wie es ähnlich immer wieder als Element der schamanistischen Praktiken in vielen Teilen Südamerikas geschildert wird. Das Tabakrauchen nimmt hier den Charakter eines Rituals an. Die Asuriní-Zigarre fungiert als Ritualinstrument; sie besteht aus einer Hülle von Tauarí-Bast (der Zwischenrinde dieser Palme), in die Tabakblätter eingelegt sind. Es ist nur eine noch stärkere Verdeutlichung dessen, was der „*paié*“ mit dem bloßen Blasen seines Atems vollbringt. Nach einer vorausgegangenen Konzentration und Meditation saugt der Schamane den Rauch tief ein und füllt damit seine Wangen. Durch die zusammengepreßten Lippen wird der Rauch dann qualmend auf den Körper des Patienten ausgestoßen. Durch das Anblasen mit Tabakrauch (*petymó*) soll die geistige Kraft, die aus dem Inneren des Schamanen kommt, nicht nur hörbar und spürbar, sondern durch den qualmenden Rauch in seiner Gestaltlosigkeit eindrucksvoll sichtbar werden.

Das Rauchen des „*paié*“ entspricht allgemein der Form des Rauchens, wie sie von den Asuriní geübt wird. Männer, Frauen, ja sogar Kinder rauchen. Geraucht wird vorzüglich in der Gemeinschaft wohl eher als ein Zeremoniell der Freundschaft oder Zusammengehörigkeit denn als eigentliches Genußmittel. Bei diesem Rauchen in der Gemeinschaft, von dem bereits die Rede war, wandert die lange Zigarre von einem zum anderen der im Kreis auf ihren Bänken sitzenden Asuriní. Jeder einzelne macht jeweils ein paar Züge aus der langen Zigarre in der geschilderten Form und stößt dann starke Rauchschwaden in die Luft. Das Ausblasen endet mit einem Seufzer wie „Uch“

mit einem stark aspiriertem „ch“, wie im deutschen „ach“. Der Rauch soll wohl alle die Harmonie störenden Kräfte und Mächte vertreiben. Die dem Tabakrauch zugebilligte magische Wirkung wurde uns deutlich beim Abschied nach unserer ersten Ankunft und dem ersten Aufenthalt unter den Asuriní. Die Indianer begleiteten uns bis ans Flußufer. Wieder wanderte die lange Zigarre von einem zum anderen. Jeder blies den Rauch in die Richtung stromabwärts, in die Richtung unserer Fahrt, wohl um unseren Weg freizumachen von bösen Geistern und Mächten. Sie gaben uns schließlich die Zigarre; auch wir bliesen den Rauch in die Richtung unseres Pfades, den sie jetzt in ihr Dorf einschlagen würden. Wir dachten dabei auch an die Zukunft dieses Volkes; auf jeden Fall war durch unser Erscheinen eine neue Zeit für sie angebrochen.

Die Krankenbehandlung nach den bisher geschilderten Beobachtungen erfolgte in dieser Weise in dem Haus des Patienten, in das sich der Mediziner begab, oder an dem Ort, wo der betreffende von seinen Krankheiten, seiner Verwundung oder seinem Leiden heimgesucht wurde. Voraussetzung ist auch, daß der „*paie*“ von Verwandten oder Freunden oder vom Patienten selbst um diese Behandlung gebeten wurde.

3. Asuriní-Schamanenritual: Mbaraká

Bei meinen Aufenthalten von 1976 und 1979 konnte ich dann erst das komplexe Ritual erleben, dessen tragende Figur der „*paie*“ ist. Es trägt den Namen „*Mbaraká*“. Der Begriff „*Mbaraká*“ oder „*Maraká*“ bedeutet im klassischen Tupí und (übernommen) auch im Portugiesischen Tanzrassel, deren Schütteln den Rhythmus eines Tanzes, einer Musik, eines Gesanges bestimmt. Für diese Rassel haben die Asuriní aber einen eigenen Namen: „*Japô*“. „*Mba-*

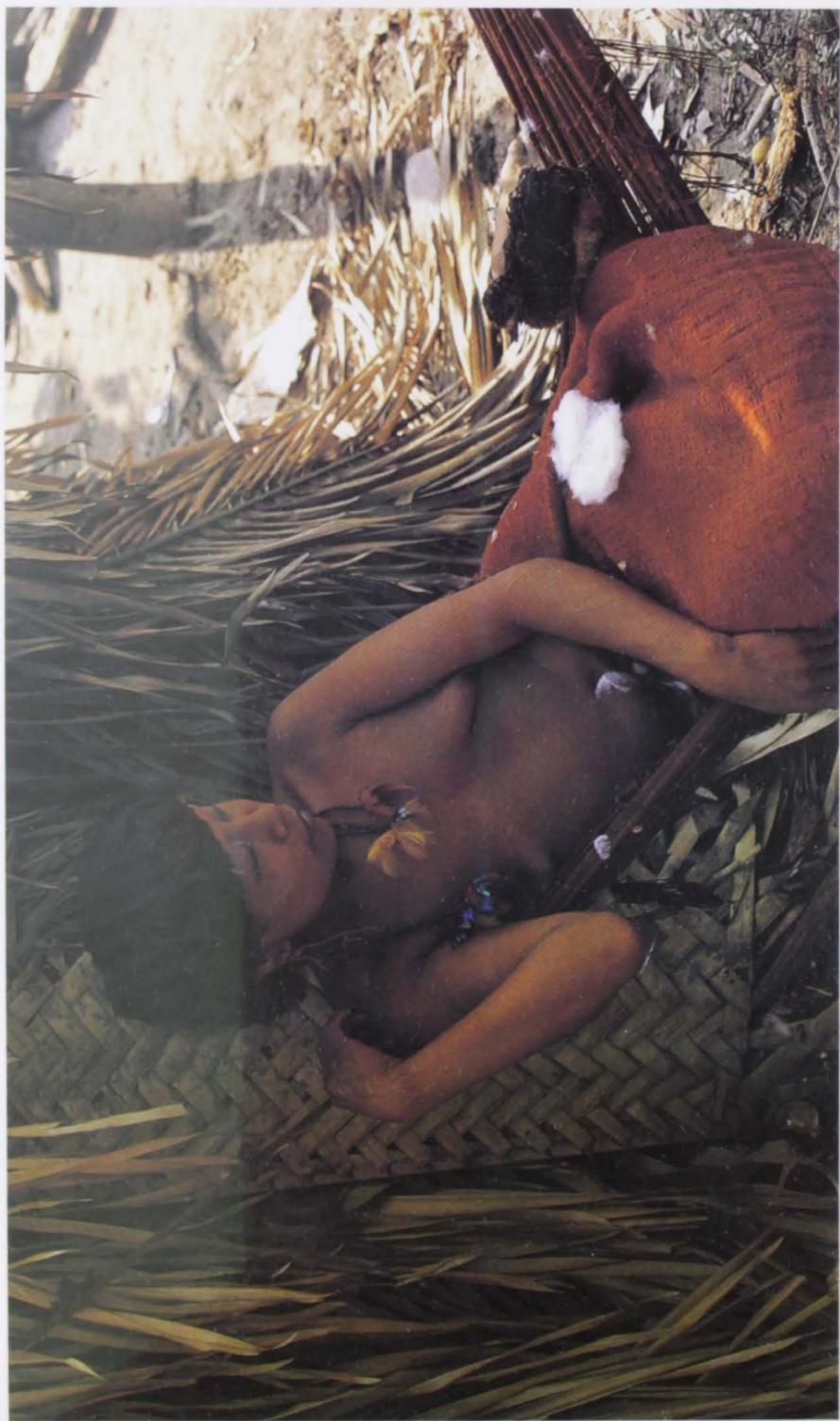
raká“ bedeutet bei ihnen ein sehr komplexes Ritual, eine Zeremonie, eine Séance, die sich zum Kult und Fest ausweiten kann und in deren Mittelpunkt der Schamane, der Mediziner, steht. Innerhalb des Rituals nimmt der Tanz und der Gesang (Vokalmusik = *Mbaraká*) den weitesten Raum ein. Der Rhythmus des Tanzes und Gesanges wird durch das Schütteln der Tanzrassel bestimmt. Das komplexe Ritual zeigt den „*paié*“ in seiner klassischen Rolle als Mittler zu Wesen, Kräften und Mächten der übersinnlichen Welt. Vor allem im Gesang ruft er die überirdischen Wesen, Geister, Tiere und Pflanzen, spricht zu ihnen, bereitet sich auf den Kontakt mit ihnen vor; der *Mbaraká* schließt auch seine Begegnung mit ihnen, ihr Kommen, und dann und wann seinen eigenen Weg in den Himmel (seine Himmelsreise) mit ein. Der „*paié*“ handelt dabei als Repräsentant der Gemeinschaft, die in der treuen Erfüllung seiner Aufgabe ihre Existenz, ihr Wohl gesichert sieht und die ihn in seiner Funktion bestätigt. Die Heilwirkung seines großen Rituals wird dadurch veranschaulicht, daß der Schamane im Verlauf dieses Rituals immer wieder Krankenbehandlungen, Kuren, Heilungen vornimmt. So ist jeder *Mbaraká* mit der Behandlung eines oder mehrerer Kranken oder mit der Förderung und dem Gedeihen beziehungsweise dem Wachstum eines Kleinkindes verbunden. Um dieses Ritual wird, wie Regina Müller berichtet, der Schamane von Freunden des Kranken oder dessen Verwandten direkt gebeten (Müller 1981: 34). Jedoch sind alle diese Heilbehandlungen und Kuren nicht der einzige Inhalt und die einzige Zielsetzung des *Mbaraká*. Es geht darin auch um andere Heilwirkungen für die Gemeinschaft wie etwa um Verleihung von Jagdglück und Wachstum der Nahrungspflanzen, vor allem um die Maisernte.

Im Namen der Gemeinschaft setzt sich der „*paié*“ mit den transzendenten Wesen und Geistern in Verbindung. Das große Ritual hat immer einen religiösen Charakter, denn nach dem Glauben der Gemeinschaft kommen darin übersinnliche Wesen auf die Erde, wirken vereint mit dem „*paié*“, und der wird auch immer wieder in die übersinnli-

che Welt entrückt. Die äußeren Vorgänge, die dies veranschaulichen, konnte ich vor allem bei meinen Aufenthalten 1976 und 1979 unter den Asuriní immer wieder miterleben. Wesentliche Glaubensinhalte der Asuriní werden im Ritual vom „*paie*“ und seinem Gefolge zusammen mit der mitwirkenden Gemeinschaft dramatisch dargestellt. Man kann also den „*Mbaraká*“ als eine kultische Feier bezeichnen. Er ruft auch das mythische Weltbild der Asuriní vor allem für sie selber eindrucksvoll in Erinnerung und wird im „*Turé*“, der die ganze Gemeinschaft umfaßt, zum indianischen Fest.

4. Schamanen-Berufung

Die Berufung des Schamanen geht (wie ich immer wieder zumindest indirekt von den Indianern bestätigt erhalten habe) letztlich nach dem Glauben der Asuriní auf ein Sich-berufen-Fühlen durch seelische Erlebnisse, die auch eine große körperliche Auswirkung einschließen, und damit auf eine Selbstbestimmung zurück. Dies dürfte, wie mir die Indianer 1976 und 1979 immer wieder erzählten, der wesentliche Kern der Berufung sein. Sie sagen: Der Mann wird krank. Tagelang liegt er in seiner Hängematte. Er ißt nicht; er fastet, er hat lange schwere Träume. Er träumt von übersinnlichen Tieren, Wesen und Geistern, die auf ihn herabkommen. Man nannte mir *Ñyng* (= *Añ-ying*), einen Geist oder Geister, *Abykwara* und *Karuara*, das sind übersinnliche Wesen, die als Männer auftreten, und *Mahira* (= *Maíra*), den großen Kulturheros der Indianer, der nahezu göttlichen Charakter erlangt. Unter den Tieren ist es vor allem *Arapoá*, ein Reh, das vom Himmel kommt. Die Umstehenden erleben die tiefen Gemütsbewegungen des Schamanen; nur er aber hört, wie sie sagen, die übersinnlichen Wesen „reden“. Andere schon formierte „*paie*“,





Tafel IV

die man in der Literatur auch „Altschamanen“ nennen würde, kommen, ihn zu besuchen und ihm zu helfen . . . , die Begegnung mit der anderen Welt zu überleben. Sie kommen auch als Repräsentanten der ganzen Gemeinschaft, der indianischen Gesellschaft, um die Echtheit seiner Berufung zu beurteilen, letzten Endes auch um festzustellen, daß er tatsächlich „*païé*“ geworden ist. Das Zeichen, das seiner Begegnung mit dem Übersinnlichen vorausgeht, ist ein außerordentlicher körperlicher und seelischer Zustand, der hörbar und sichtbar ist. Er erweckt den Eindruck eines brennenden Schmerzes und qualvollen Verweilens eines Menschen zwischen zwei Welten. Der „Kranke“ stößt Schmerzenslaute aus, sein Körper wird durch heftige Konvulsionen geschüttelt, begleitet von raselndem Atemschöpfen, wie es einer Agonie eigen ist. Die Indianer beschreiben diesen Zustand, wenn sie davon reden, durch das Wort „*hedzú*“ (= hedschu), das sie öfter wiederholen und das irgendwie die Laute wiedergibt, die der Mann dabei von sich gibt. Nach außen folgt darauf ein tiefer Schlaf. Bei seinem Erwachen daraus sind dann die Visionen und Erscheinungen zu Ende, der „*païé*“ kehrt wieder zum normalen Leben zurück, was besonders dadurch veranschaulicht wird, daß er wieder normal zu essen beginnt. Bei der Beschreibung des großen Rituals des Schamanen soll noch der Zustand der Trance, in den er versinkt, näher beschrieben werden. Der Berufung gehen das Erlebnis vieler *Mbaraká*, durchgeführt durch einen anderen bereits formierten „*païé*“ voraus, ebenso eine Art Lehrzeit bei einem „*païé*“ und das Wirken als Gehilfe eines solchen. Dies alles hat wiederum die Ursache darin, daß der Betreffende von der Funktion des Schamanen bereits von Kindheit an fasziniert gewesen ist. Seine Erlebnisse in diesen Lebensjahren gehen der eigenen Berufung voraus und integrieren den künftigen „*païé*“ in das Bild, das sich die Gemeinschaft nach ihrer Tradition von der Funktion des Schamanen macht. Die volle Anerkennung des Mannes als „*païé*“ durch die Gemeinschaft erfolgt aber noch in einer Initiation, die den Forderungen der Gemeinschaft entspricht und die auf die Berufung hin erfolgt. Ri-

beiro erlebte 1981 die Initiationsriten eines neuen „*paié*“ namens Mbaiva, die zwei Monate (April und März 1981) in Anspruch nahm, die Form des großen Rituals *Mbaraká* des Medizinmannes hatte und die meisten Nächte von Sonnenuntergang bis zum Morgengrauen andauerte. Der künftige Medizinmann wurde dazu gemeinsam mit seiner Frau, die auch „Medizinmann“ war, und seiner Tochter in eine eigene Hütte, die noch ganz im traditionellen Stil gebaut war, gebracht. Andere ausgebildete Schamanen wirkten bei den Riten mit, die auch die volle Heilung des neuen Schamanen von seiner „Berufungs-Erkrankung“ brachten. In der Zeit dieser Riten hielt sich der neue Schamane an strenge Tabuvorschriften: Unterlassung der Teilnahme an Jagd, Fischfang und Arbeit an den Pflanzungen, sexuelle Enthaltbarkeit und Speisevorschriften, Ernährung nur durch Maniokbrei (*Mururavi*) und nur einmal Genuß vom Fleisch des Wildvogels Mutum sowie bestimmter Fische (vgl. Ribeiro 1981: 34).

5. Zahl der Schamanen

Charakteristisch ist für die Asuriní die relativ große Anzahl von Schamanen, „*paié*“. Gleich bei unserer Ankunft in Cachoeira nahmen so viele Männer und Frauen an Krankenbehandlungen im Sinne von schamanistischen Praktiken teil, daß mich dies zuerst zu der Annahme verleitete, es hätten alle diese Fähigkeiten und es gäbe den Schamanen als eigene Funktion gar nicht. Tatsächlich erwies sich aber später, daß alle, die damals diese Krankenbehandlungen vornahmen, richtige „*paié*“ waren. Jangoux (1978: 19) spricht von zwölf erwachsenen „*paié*“ und drei Lehrlingen im Jahre 1976. 1979 lernte ich als bedeutende „*paié*“ kennen: Pinatiré, Avona, Tutê, Aivera, Yuroi, Awararé, Tataukái und Mbraió. Berta Ribeiro spricht davon,

daß 1981 fünfzig Prozent aller Erwachsenen im Schamanismus aktiv tätig waren, unterstützt von achtzehn Jungen, Frauen und Mädchen ohne Kinder.

6. Sprecher der Sprache der Überirdischen

Das Ansehen des „*paié*“ in der Gemeinschaft richtet sich nach der Kraft, die man ihm für das Heil der einzelnen und der Gemeinschaft zutraut. Diese Kraft wird wiederum gewertet nach der Bedeutung der übersinnlichen Wesen, deren, wie sie sagen, „Sprache“ er spricht, deren Gesänge er singt. In Wirklichkeit handelt es sich um den *Mbaraká*, der Gesänge, Tänze und Riten umfaßt und in dem allein er sich mit dem betreffenden übersinnlichen Wesen in Verbindung setzen kann. Es handelt sich um einen Ritualkomplex, in dem zwar meist eine Vielzahl übersinnlicher Wesen beschworen wird, der aber jeweils nach einem bestimmten solchen Wesen, Geist, Tier oder Pflanze, das in seinem Mittelpunkt steht, bekannt ist: „*Tywá*“, das ist ein mythischer Jaguar; „*Abykwara*“, ein übersinnlicher Mann, „*Karuara*“ (= *Karowara*), ein himmlisches Wesen und ein Wesen im Fluß, „*Tajaó*“ (= *Tadaó*), ein übersinnliches Wildschwein, „*Arapoá*“ (= *Arafoá*), ein Reh und „*Kyrá*“, eine mythische Tabakpflanze . . .

Die schamanistischen Rituale, die jeweils viele Nächte dauern, wechseln einander ab. Ich erlebte auch Zeiten, in denen zwei solcher Rituale in der gleichen Nacht stattfanden. Die bedeutendsten „*paié*“ sprechen auch die „Sprache“ mehrerer dieser übersinnlichen Wesen, beherrschen mehrere solcher *Mbaraká*, was ihr Prestige und die Bedeutung in der Gemeinschaft erhöht. Der bedeutendste „*paié*“ in der Gemeinschaft ist jedenfalls *Pinatiré*. Die Kraft der „*paié*“ wirkt auch im profanen Bereich der Gesellschaft.

7. Führung der Asuriní-Gemeinschaft

Wie ich miterleben konnte, ist diese Gemeinschaft beziehungsweise ihr Gesellschaftsleben sehr wenig organisiert oder strukturiert. Es fehlt heute auch eine richtige Initiation, es fehlen Riten mit Mutproben, eine richtige Lehrzeit unter Führung eigener Paten und Weihezeremonien, mit denen männliche und weibliche Kandidaten erst mit vollem Recht in die Gemeinschaft aufgenommen werden, wie es bei vielen indianischen Völkern immer der Fall war und ist. Wir fanden einen wohl jungen Mann, Pywó, der in der durchbohrten Unterlippe einen dünnen Wildschweinknochen eingezogen hatte. Diese Perforierung, der Lippenstückschmuck (*Tembeta*) heißt „*Temekwá*“. Der jetzige „*paié*“, Mbraiό, hatte ihm seinerzeit die Unterlippe durchbohrt, zum Zeichen, daß er erwachsen sei. Von einer richtigen Initiation konnte ich hier aber nichts erfahren.

Wie bereits erwähnt, ist die Harmonie und der Zusammenhalt der Gemeinschaft der Asuriní überaus beeindruckend. Es ist nicht einfach zu erkennen, was dieses Phänomen begründet. Wir erlebten immer deutlicher, daß führend in der Gemeinschaft jedenfalls die Männer sind und unter diesen wiederum die „Alten“, das heißt die Männer in der Vollkraft ihrer Jahre. Es handelt sich danach tatsächlich um eine Art Gerontokratie. Das Problem, das sich oft bei indianischen Gruppen stellt (Wie ist die Autorität in der Gemeinschaft begründet, gibt es einen richtigen Häuptling und, noch mehr, wie gelangt man zu dieser Würde?), stellt sich auch hier. Wir lernten schon bei unserer ersten Ankunft einen starken, großen Mann kennen, Tutē; er war immer sehr freundlich und jovial. Er war gleichzeitig auch recht brutal: so hatte er ja unserem Freund und Informanten, Takamuī, die Gattin geraubt, und es wäre um ein Haar zu einem blutigen Kampf gekommen. 1979 gab er sich selber uns gegenüber als ein „Chefe“ (Häuptling) aus. Er ist einer der am meisten ak-

kulturierten Indianer, war schon in Altamira, bekam dort ein neues Gebiß, spricht zwar immer noch sehr wenig portugiesisch, kann sich aber gut mit den Neobrasilianern verständigen. Die Führungsrolle, die er sich zutraut, besteht in seinen guten Beziehungen mit dem Personal des Postens vom Indianerschutz. Von diesem wird er oft zur Vermittlung mit den anderen Indianern herangezogen (Abb. 13).

Tatsächlich liegt aber die Führung der Gemeinschaft bei einer Gruppe, und zwar bei den „*paiè*“, den männlichen Schamanen. Ihre Zahl ist sehr groß; zu ihnen sind noch – zur Unterstützung ihrer Autorität – ihre Lehrlinge und Gehilfen sowie ihre weibliche Assistenz beim Ritual zu zählen. An die Stelle seiner Wahl durch die Gemeinschaft tritt für den einzelnen dieser Führer die Berufung als Schamane und die Bestätigung durch die Gemeinschaft in einer Art Initiation, von der bereits die Rede war. Bei den Kayapó erlebte ich, daß sich einer Initiation, Reifetests, Mutproben und einem Weihezeremoniell nur einige junge Männer unterzogen. Es waren ausgewählte junge Leute, für die man eine große Zukunft voraussah: Durch die Initiation erreichten sie die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft zu vollem Recht, in die aber alle jungen Leute sozusagen hineinwachsen. Darüber hinaus erzielten sie aber durch die Initiation eine bedeutendere Stellung in der Gemeinschaft. Ähnlich beschränkt sich bei den Asuriní heute die Initiation nur auf die künftigen „*paiè*“, eine Elite, die die Führungsrolle in der Gemeinschaft einnimmt.

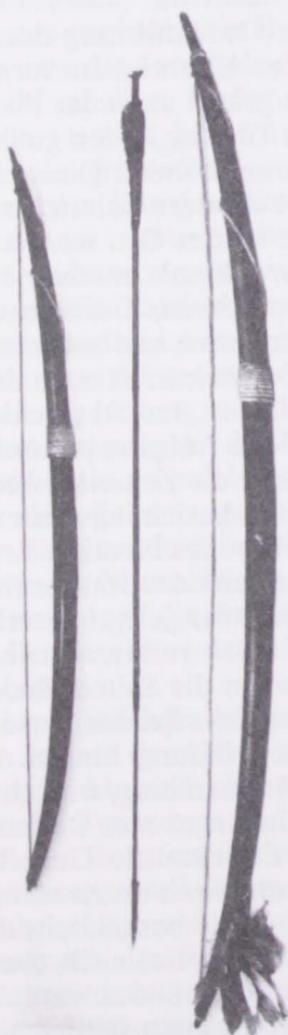
Alle indianischen Gruppen fordern für ihre Häuptlinge immer wieder Kraft, Wissen, Erfahrung, das heißt Macht, die diese für die Gemeinschaft einsetzen und dadurch schützend wirken können.

Der Asuriní-„*paiè*“ hat immer bereits ein reifes Alter erreicht, hat Erfahrung und hat Wissen. Kraft seiner Funktion als Schamane ist er Mittler zur übersinnlichen Welt. Er ist damit auch Repräsentant der Gemeinschaft, übernimmt Verantwortung für sie, stellt sich schützend vor sie und wirkt zu ihrem Wohl. Man hält ihn für einen

Mann, der hohe Kräfte besitzt und ausstrahlt. Man vertraut auf ihn als Mediziner, „Arzt“, der mit Praktiken und Mitteln uralter Tradition entsprechend den Kranken helfen und sie heilen kann. Auf's höchste geschätzt wird sein Wissen von den Überirdischen, an die die Gemeinschaft glaubt, und seine Verbindung mit diesen Übersinnlichen, die seine Kraft ins Übernatürliche steigern – zum Wohl der Dorfgenossen und im Kampf gegen alle Feinde, alle Not und gegen die alle bedrohenden finsternen Mächte und Gewalten. Die „*paié*“ stellen zusammen und untereinander eine eigene Gemeinschaft in der Gemeinschaft dar. Sie unterstützen einander im Ritual, das sie immer wieder an die Grenzen ihrer Kräfte und der Sicherheit ihres Lebens bringt, und sie fassen auch Beschlüsse und Entscheidungen für das Alltagsleben der Gemeinschaft. Auch Tutē, der bei seinen Leuten des Indianerschutzes als „Chefe“ eingeschätzt und bezeichnet wurde, ist schließlich ein „*paié*“. Unter ihnen ragen auch für sie selber einzelne hervor; der bedeutendste von allen ist jedenfalls Pinatiré. Er hat nicht nur durch seine Kenntnisse des großen Rituals *Mbaraká* Beziehung zu den bedeutendsten übersinnlichen Wesen; sondern er hat auch über die Grenzen seiner männlichen und weiblichen Assistenz beim Ritual und seiner Großfamilie hinaus eine eigene Gefolgschaft im Dorf. Dazu gehören die Männer Tawuára, Moikwar, Apapó, Goatí, Tautaukaí, Takuá, Morera (Mediziner), Takurí, Ipaterí und die Frauen Torowoidyó, Okyna, Matuíá, Murotaí, Tarawenoní, Mamerí, Mará, Arafoá, Morokai.

Angeichts der blutigen Geschichte der Asuriní und den Verfolgungen durch ihre Feinde, denen sie gerade in der jüngsten Zeit ausgesetzt waren, ist es verständlich, daß sie die mächtigen „*paié*“ zu ihren Führern nahmen. Begreiflich ist auch, daß das schamanistische Ritual, das die Gemeinschaft mit übersinnlichen Wesen in Verbindung bringt, in ihrem Leben einen so großen Raum einnimmt und alle in ihren Bann zieht. Es würde jedoch zu weit gehen, wenn man die Bedeutung des Schamanismus bei den Asuriní ganz allgemein als einen Ausdruck der Weltflucht

dieses Volkes ansähe. Dagegen sprechen unter anderem die Tüchtigkeit bei der Arbeit dieser Menschen in den Pflanzungen, ihre hervorragende Anpassung an die Umwelt, ihr Handwerk und ihre künstlerischen Leistungen sowie ihre unbefangene Fröhlichkeit in ihrem Alltagsleben.



XI. GROSSE SCHAMANISTISCHE ASURINÍ- RITUALE: KULT UND FEST

1. Kultstätten und Kultbauten

Schauplatz für die Durchführung des komplexen Rituals des Schamanen, des *Mbaraká*, ist vorrangig das Haus des „*paiè*“. Zum Haus gehört auch der Platz an der Front des Hauses vor dessen Tür, der in den großen Dorfplatz innerhalb einer Pflanzung mündet. Dieser Platz wird von den weiblichen Hausbewohnern peinlich saubergehalten. Das Innere des Hauses ist der Ort, wo der „*paiè*“ seine Berufung erwirbt, wo er – krank in seiner Hängematte liegend – von himmlischen Tieren, Geistern und Wesen träumt, die auf ihn herabkommen und zu denen er entrückt wird. Das Haus, in dem er wohnt, ist auch der Ort, der ihm immer wieder die Isolation und Abgeschlossenheit bietet, die er für seine spirituelle Aufgabe persönlich benötigt.

Im Haus gibt es für die Zeit eines bestimmten *Mbaraká* auch Konstruktionen beziehungsweise Einbauten. Solche fand ich 1979 im Haus des Pinatiré. Es waren dies zwei in der Mitte der Längsseite des Hauses in 2,5 m Höhe horizontal eng nebeneinander gelegte Querbalken. Dabei handelte es sich um zwei runde, entrindete Stämme, die „*ywára*“ heißen und in die Seitenwände eingefügt waren. Jangou sah im Haus eines Schamanen auch welche, die an einer breiten Lianenbindung hingen. Etwa einen Meter über den beiden Stämmen hing, wie ich im Haus des Pinatiré beobachtete, ein ungeheuer weitmaschiger Korb von der Decke herab. Er hatte die Gestalt eines nach oben spitz verlaufenden und nach unten völlig offenen Vogelkäfigs. Dieser „*ywára-raiká*“ bestand aus dünnen Stäben, die in großen Abständen an drei nach oben enger werdende horizontale Holzreifen gebunden waren. Die oben zu einer Spitze zusammengebundenen seitlichen Stangen des „Kä-

figs“ wurden mit einer Schnur an der Decke befestigt. Stäbe und Reifen des ganzen Gestänges waren mit Baumwolle dicht umwickelt (Abb. 14 und 15). Ich sah, wie Pinatiré selbst für den *Mbaraká* die Gestänge sorgfältig neu mit Baumwolle umgab. Nach dem *Mbaraká* wurde dieser „Vogelkäfig“ an einer der Seitenwände des Hauses hängend aufbewahrt. Der vordere der beiden genannten Stämme, „*ywára*“, war auf der Außenseite mit einem breiten, schwarz gerahmten Rechteck, innerhalb dessen schwarze Punkte gemalt waren, versehen. Die Bemalung erfolgte mit Genipapo. Links von diesem Rechteck klebten Papageienfedern in der Form eines breiten Bandes. In der Mitte des Stammes waren zwei lange Ritualzigarren mit einem Baumwollfaden festgebunden.

1976 sah ich zwei andere Konstruktionen für das große Ritual des Schamanen, und zwar innerhalb des großen Gemeinschaftshauses und vor einem anderen Haus eines der Schamanen. Es war ein hohes spitzes Dreieck, etwas schräg aufgestellt, bestehend aus zwei in die Erde gerammten Stangen mit etwa zwei Meter Abstand, die oben zu einem spitzen Dreieck zusammengebunden und von einer dritten Stange abgestützt waren. An der Front zur Tür des großen Gemeinschaftshauses beziehungsweise zur Eingangstür des Hauses eines Schamanen waren in etwa zwei Meter Höhe wieder zwei runde Stämme (*ywára*) an das Dreieck gebunden. In der Mitte des vorderen, horizontal gelagerten Stammes war ebenfalls die Ritualzigarre aufgebunden. Der Name für diese Zeremonialkonstruktion lautet „*Taukai*“ (= *Tukaia*).

Als ich 1979 mehrmals Zeuge der großen Rituale der Schamanen war, sah ich auf dem Platz vor ihren Häusern in fünf bis zehn Meter Abstand kleine, fast zeltförmige Konstruktionen mit der Front zum Haus des „*paie*“. Tragend wirkten bei dieser Konstruktion vier etwas schräg, fast quadratisch in etwa zwei Meter Abstand eingepflanzte, oben gegabelte Stämme für eine Wand- beziehungsweise mitunter auch eine Art Dachkonstruktion. In die Gabeln der Pfosten waren, ausgenommen der Seite zum Haus hin, Querbalken gelegt. Die beiden seitlichen

Balken ragten jeweils über die vordere Front der Konstruktion ein Stück hinaus. Darauf waren horizontal die zwei Stämme der „*ywára*“ nebeneinander gelegt, die nun vorne und seitlich ein wenig überstanden. Seitlich gab es noch dünne Stangen, die bei manchen dieser Bauten über die Konstruktion hinausgingen und oben zu einer pyramidenförmigen Spitze zusammengebunden waren. Das ganze Gestänge mit Ausnahme der „*ywára*“ war mit von oben nach unten gerichteten Palmenblättern verkleidet, der in Richtung zur Hausfront liegende vordere runde Stamm der „*ywára*“ wieder mit dem bekannten schwarzgerahmten und mit schwarzen Punkten geschmückten Rechteck bemalt; in der Mitte war auch wieder die Ritualzigarre mit einem dicken Baumwollfaden in vertikaler Stellung an den Stamm gebunden.

Die Konstruktion wird ebenfalls „*Tukaia*“ genannt. „*Tokoi*“, „*Tukaia*“ nennt man auch die schon mehrmals erwähnten bienenkorbformigen Bauten, die als „Ansitz“ mit Schießscharten für die Jagd dienen. Tatsächlich handelt es sich in diesem Fall um ein Häuschen, versehen mit Löchern, aus denen mit dem Bogen Pfeile geschossen werden. Die Größe gleicht der genannten Zeremonialkonstruktion des Schamanen, auch das Baumaterial, die Palmenblätter, die Pfosten mit Gabelung und Gestänge. Jedoch hat der Ansitz für die Jäger nur Ausschublöcher – ansonsten ganz dichte Palmenblätterwände und ein rundes dichtes Dach – und eine ganz enge Öffnung, durch die man sich in das Innere zwängen kann, während das „*Tokoi*“ des „*paié*“ eine völlig luftige Konstruktion darstellt. Ganz offen ist die Front, die Rückseite und bei manchen auch das Dach; oder dasselbe ist wie ein Zelt aus ein paar Palmenblättern mit großen Zwischenräumen gebaut (Abb. 16).

Das wichtigste Element an den Zeremonialkonstruktionen der „*paié*“ sind aber die beiden runden Stämme der „*ywára*“. Von ihnen herunter beziehungsweise aus dem Raum unmittelbar über ihnen nimmt der Medizinmann mit ausgestreckten Armen und mit den Händen anfassend die geistige Kraft, die ihn zu seinem Wirken befähigt. Auf diese beiden Stämme herab kommen die transzendenten

Wesen, Geister und Tiere, die der Schamane ruft. Sie sind eine Art von heiligen Pfählen, wie sie bei Indianern und anderen Völkern immer wieder vorkommen, also eine mystische Verbindung zur übersinnlichen Welt. Bei den meisten indianischen Völkern handelt es sich allerdings um vertikal aufgestellte Stämme, die man erklimmen muß oder auf welchen die übersinnlichen Wesen herunterkommen. Der Stamm „*Rewe*“ der Araukaner, der zu einer Plattform führt, von der aus die Schamanin handelt, entspricht eher der Vorstellung der Asuriní. Jedenfalls ist auch bei ihnen der „*ywára*“ ein Verbindungsstück zur transzendenten Welt. Er liegt hoch, man muß sich strecken und gelangt nur mit den ausgestreckten Händen über ihn hinaus, um die überirdischen Kräfte zu fassen. Nach der Vorstellung der Asuriní kommen die überirdischen Wesen, wie wir noch sehen werden, nicht alle von oben, so etwa der Karuara, der vom großen Xingustrom kommt. Wie ich erlebte, sind auch die im Dorf horizontal gelagerten Stämme vom großen Blocklauf der Kayapó in ihrer Schwere und Härte dem Glauben nach ein Kraftsymbol, ein Symbol der Gemeinschaft, die die Natur der Welt beherrscht und in die übersinnliche Sphäre reicht. Für die „*ywára*“ der Asuriní würde das bedeuten, daß sich nicht, wie Regina Müller (1984: 17) meint, in ihnen die physische Substanz des Leibes der Übersinnlichen „materialisiert“, sondern eher die Kraft der Gemeinschaft, vertreten durch den „*paié*“, welche die Übersinnlichen herunterzwingt.

Der bedeutendste Schamane Pinatiré sagte mir, daß die Geister, die überirdischen Wesen und Kräfte, auf die (heiligen) Stämme „*ywára*“ herunterschweben und daß er sie von dort herunterhole. Man kann wohl die beiden horizontal nebeneinander gelegten „*ywára*“ als eine Art Altar ansehen, insofern ja der Begriff Altar nicht bloß eine Opferstätte bedeutet, sondern auch einen Ort, auf dem die Gottheit in Erscheinung tritt, das heißt nach dem Glauben der Asuriní: ein Ort der überirdischen Wesen, Geister und Kräfte. Für die Asuriní werden die Übersinnlichen über dem „Altar“ greifbar. In Beziehung zu den schon be-

schriebenen Geisterhäuschen in der Form eines luftigen Zeltens (*Tukaia*), in das die Übersinnlichen eindringen, haben die beiden horizontalen Stämme ebenso etwa die Funktion eines Altars hinsichtlich des Tempels.

Ein ähnliches Wort, „*Tokoi*“, wird auch, wie gesagt, für den bienenkorbartigen Bau eines Häuschens als Ansitz bei der Jagd verwendet, in dem man dem Wild auflauert; übertragen auf das Geisterhäuschen bedeutet dies, daß man auch in dem luftigen Bau das Kommen der Geister und Übersinnlichen erwartet, sie bewältigen und festhalten will. Daß dazu auch die in Form eines Dreiecks aufgestellten Stangen, auf denen die horizontalen Stämme angebracht sind, ausreichend sind, hängt mit der von ihnen geglaubten Körperlosigkeit ihrer Überirdischen zusammen.

Das vogelkäfigartige Geisterhäuschen über den „*ywára*“ im Haus des Schamanen wird als „*Tukaia-pyni*“ (kleines Geisterhaus) bezeichnet. Das Wort „*ruka*“ (= *raika*) bedeutet auch Käfig beziehungsweise Stall, den die Asurini für verschiedene Tiere (Adler, Hunde, kleine Wildschweine etc.), die sie gefangenhalten, errichten. In dem vogelkäfigartigen Geisterhäuschen, „*ywára-raika*“, sollen die Überirdischen zum Verweilen gezwungen, festgehalten werden. Wieder haben hier die beiden horizontalen Stämme (unter dem „Käfig“) die Funktion eines Altars innerhalb eines Tempels. Das wird dadurch noch deutlicher, daß auch eine Schüssel mit dem Ritualgetränk, das für die Überirdischen bestimmt ist, unter die „*ywára*“ gestellt wird.

Das Geisterhäuschen in seinen verschiedenen Formen trägt den Namen des überirdischen Wesens, dem ein bestimmter *Mbaraká* gilt, zum Beispiel „*Tywá-tukaia*“, Haus des himmlischen Jaguars, *Tywá* auf Erden.

2. Ritualgegenstände

Zu den Kultgegenständen gehören vor allem Ritualgefäße und Schalen. Am eindrucksvollsten war für mich die schon beschriebene riesige Schüssel (*Ðapepá*) von eineinhalb mal zwei Meter Größe, die ich noch 1979 im großen Gemeinschaftshaus der Asuriní sah. Sie war mehrfärbig, mit Reliefs von mythischen Tieren geschmückt und hatte eine eigenartige Form mit einem ausladenden Rand, einer starken Ausbuchtung und einer abrupten Verjüngung im unteren Teil zu einer abgerundeten Spitze als Boden, mit der sie in die Erde versenkt war. Kleine Abbilder von diesem großen Gefäß werden auch heute noch von den indianischen Künstlerinnen erzeugt, was die mystische Bedeutung und Kraft ihres Urbildes verdeutlicht.

Das gebräuchliche Ritualgefäß ist die „*Ðaé*“, eine runde Tonschale von 30 bis 40 cm Durchmesser. Sie hat eine Ausbuchtung unmittelbar vor dem ausladenden Rand, und der eigentliche Körper des Gefäßes ist breit und rund. Das Ritualgetränk wird in dieser Schale unter die „*ywára*“ beziehungsweise das Geisterhäuschen gestellt, als Nahrung und Getränk, das die Überirdischen anlockt. Der Schamane nimmt seine Geisterkraft auch von der Schale, der sie sich nähern, weg. Das Getränk wird zum Mittel einer realen und dauernden Verbindung mit den Überirdischen, indem man es am Ende der einzelnen rituellen Phase in Kürbisschalen oder kleinen irdenen Schöpfschalen an den Schamanen und seine Assistenz und an alle Teilnehmer am Ritualakt als Getränk austeilte.

Neben dem Geisterhäuschen oder unter den „*ywára*“ wird auch oft ein Gestell in der Form einer Sanduhr errichtet, bestehend aus einigen zusammengebundenen Stäben, die oben eine Schale für das Ritualgetränk tragen.

Vor oder neben dem Geisterhäuschen ist auch eines der Asuriní-Bänkehen aufgestellt, das für den Schamanen bestimmt ist. Hier wird ein normaler Gebrauchsgegenstand

zum kultischen Gerät. Dies gilt auch für den Grabstock, „*Hyra*“, der in einem bestimmten Ritual eine Rolle spielt. Für das Ritual bestimmt ist auch ein etwa zweikopfgroßer Stein, der meist auf eine kleine Strohmatten gelegt wird. Alle diese Gegenstände werden schon vor Beginn der jeweiligen Phase des *Mbaraká* bereitgestellt und verbleiben dort bis zum Ende der Riten. Die genaue Anordnung ist nicht immer die gleiche. Das große Gemeinschaftshaus und das Haus des Schamanen, zu dem auch der Platz vor diesen Häusern und die Geisterhäuschen gehören, bilden den „heiligen Bezirk“, in den man diese Ritual- und Kultgegenstände bringt.

Zu den Ritualgegenständen gehören auch die großen Riesenbambusrohrpfeifen, „*Turé*“, für das entsprechende Fest beziehungsweise Ritual, die im Haus des führenden Medizinmannes hergestellt und aufbewahrt werden und die man erst bei der entsprechenden Phase des Festes zur Kultstätte bringt. Das gleiche gilt auch von den kleinen Pfeifen, „*Erewu*“, angefertigt aus einer durchlöchernten Palmnuß (Tukum), und einer Panflöte aus zwei kleinen Bambusröhrchen. Eine große Ritualzigarre, „*petymô*“, ist vertikal auf den vorderen „*ywára*“ gebunden, eine Ritualzigarre wird aber auch von den Schamanen oder dessen Assistenten mitgebracht. Sein bedeutendstes Ritualinstrument, die mit Arafedern geschmückte Kürbisrassel „*Japô*“, trägt der Schamane bei sich. Die Rassel des weiblichen Schamanen aus der Tukumpalmfrucht heißt „*Jaurá*“. Zur Ausrüstung des Schamanen und seiner Helfer gehören auch der Schmuck und der dunkle Farbstoff der Genipapofrucht und ein Büschel Farnkraut, „*Amambaia*“, dem man eine Wirkung bis in den transzendenten Bereich, eine magische Macht, zuschreibt. Das Ritualgetränk wird aus einer Art des süßen Maniok und auch aus Mais bereitet. Schauplatz des *Mbaraká* ist der Platz vor und um die Geisterhäuschen und entsprechend der Art im Haus des Medizinmannes, vor dem Haus des Medizinmannes oder im großen Kommunalhaus, in dem noch immer die Toten bestattet werden und das noch immer als rituelles Zentrum gesehen wird.

3. Mitwirkende beim Schamanenritual, Mbaraká

Träger der einzelnen *Mbaraká* ist vor allem der Schamane, der diesen Ritualkomplex beherrscht und der als Organisator, Gestalter und Führer der Riten auftritt. Er ist dabei fast immer in Begleitung von einem oder zwei Assistenten, Gehilfen, Lehrlingen, zukünftigen Schamanen. Die Funktion des Gehilfen oder Lehrlings heißt „*Wanapy*“ (= *Oanapy*). Der Schamane hat auch weibliche Gehilfen, die „*Uiratsimbe*“ (= *Oratsimbe*). Diese treten als Beiwohner, als Tänzerinnen und Sängerinnen im Chor und als Bereiterinnen des Ritualgetränks beziehungsweise der Nahrung für die Übersinnlichen und die Teilnehmer am Ritual auf. Diese Gehilfinnen sind Mädchen und junge Frauen ohne Kinder. Andere Frauen und Alte, die diese Funktion schon einmal bekleideten, haben beratende Funktion; sie schmücken die Mädchen für die betreffenden Phasen des Rituals. Bedeutendste Gehilfen und Mitwirkende sind immer wieder die anderen Schamanen; oft ersetzen sie den führenden Schamanen und Träger des *Mbaraká* in einer ganzen Phase, oft wirken sie mit ihm gleichzeitig oder arbeiten mit ihm zusammen, oft sind sie nur Beiwohner des Rituals und erteilen ihren Rat. Die Gemeinschaft wirkt auch immer wieder durch einzelne Männer mit, die als Gehilfen auftreten. Je nach Bedeutung der Phase des jeweiligen *Mbaraká* wohnt die ganze Gemeinschaft mit großer Anteilnahme der betreffenden Szene bei. Was die Zeit anbelangt, so umfaßt der ganze betreffende Ritualkomplex oft Wochen bis zu zwei Monate. Die Riten finden in den späten Nachmittagsstunden oder am frühen Abend mit Unterbrechungen dann in den Nachtstunden statt und erreichen im Morgengrauen sogar einen gewissen Höhepunkt. Im allgemeinen ist, wie ich es auch bei den Festzyklen der Kayapó-Indianer Jahre hindurch miterlebt habe, eine gewaltige Steigerung des Rituals am Ende des Zyklus – als Höhepunkt – erkennbar. Dies be-

trifft die Mitwirkung der Schamanen und ihrer Assistenz, aber auch die Einbindung der Gemeinschaft in das ganze Geschehen und die Zeiten des Rituals, das vor allem auch die Morgenstunden und schließlich den ganzen folgenden Tag in Anspruch nimmt. Für den Verlauf des Rituals sind gewisse Formen kennzeichnend, die nicht nur allen verschiedenen *Mbaraká* gemeinsam sind, sondern auch in den einzelnen Phasen des jeweiligen Rituals regelmäßig wiederkehren.

4. Gesang und Tanz des Schamanen und seiner Begleitung

Die Riten beginnen im Grunde immer mit einer Meditation und Einstimmung des Schamanen selbst, die schon auf die übersinnliche Welt und die Begegnung mit dem Übersinnlichen, zu der ihn sein Wunsch und seine Sehnsucht treiben, ausgerichtet sind. Dazu sitzt der Schamane oft lange auf seiner Bank (Schemel) vor dem Geisterhaus beziehungsweise dem „*ywára*“. Er hat dabei den Kopf gesenkt, und man kann die tiefe Konzentration spüren. Hinter ihm sitzt auf seinem Bänkchen ein Gehilfe oder Lehrling; dieser entzündet die lange Zigarre und reicht sie von Zeit zu Zeit dem Schamanen, der in tiefen Zügen raucht und sie dem Gehilfen wieder zurückgibt. Er versinkt dann wieder in seine Betrachtungen. In den meisten Fällen erhebt er sich zum Anstimmen seines Gesanges (*Mbaraká ñyng*): Er steht eine Weile gebeugt, der Gehilfe hinter ihm, dann schüttelt er seine Rassel so rasch, daß sie fast nur einen einzigen Ton produziert und beginnt dann, zuerst summend, zu singen. Dann setzt er sich gleichzeitig zum Tanz in Bewegung; dabei hat er den linken Arm um die Schulter des Gehilfen gelegt und hält die Tanzrassel, mit der er den Rhythmus des Gesanges und Tanzes bestimmt,





in seiner Rechten. Der Gehilfe wiederum hat den rechten Arm um die Hüfte des Schamanen gelegt und trägt in der anderen Hand die Ritualzigarre. Der Tanz besteht aus kurzen raschen Schritten direkt in Richtung „*ywára*“ hin, und es folgt dann nach einem Wechselschritt die gleiche Schrittbewegung nach rückwärts. Nach einem weiteren Wechselschritt tanzen die beiden wieder zum „*ywára*“ usw. So tanzt und singt der Schamane bis zur Erschöpfung. Der Gehilfe stimmt in den Gesang ein beziehungsweise wiederholt ihn. In dieser Phase greifen aber auch andere Schamanen, mitunter auch Männer aus der Gemeinschaft, in das Ritual ein, indem sie, etwa auf einem Bänkchen am Rande sitzend, den Gesang mit hoher Stimme begleiten. Der Gesang ist an die übersinnlichen Wesen gerichtet, die, wie sie sagen, deren Sprache sprechen. Mumuruí sagte mir: Den Inhalt der Gesänge, die Worte, die Sprache kenne und verstehe nur der Schamane; die Gehilfen, wie er selber, wiederholten nur, was der „*paié*“ singe. Ich konnte nur hie und da ein Wort verstehen. Nach dem Bericht von Regina Müller, die sehr lange unter den Asuriní weilte, beschreiben die Gesänge das Ritual und wie die Geister sich vergegenwärtigen; sie sprechen auch von Tieren und Wesen, die als Gefolge die Geister begleiten (vgl. Müller 1984: 17).

Wenn der Schamane dann erschöpft mit Gesang und Tanz innehält, steht er nach hartem Ringen in etwas gebückter Stellung und schüttelt wieder seine Rassel so rasch und heftig, daß sie einen langgezogenen Ton produziert. Der Gehilfe reicht ihm die Zigarre, und er raucht in ein paar sehr heftigen Zügen. Dann beginnt der „*paié*“ von neuem zuerst mit einem summenden Ton seinen Gesang, er schüttelt seine Rassel und nimmt auch seinen Tanz hin zum „*ywára*“ wieder auf. Von einer solchen Phase zur anderen werden auch die Schritte der Tanzenden immer rascher und die Bewegungen immer leidenschaftlicher. Der Schamane trägt bei diesen Tänzen von Anfang an als Schmuck ein Stirnband aus Bast. Die Körperbemalung mit dem dunklen Genipapo tritt meist erst in späteren Phasen des Rituals auf. Diese Einstimmung und Vorbereitung, die

diese Phase des Rituals für das entscheidende Geschehen vermittelt, wird dann durch die Mitwirkung auch weiblicher Gehilfinnen erhöht.

5. Geisterbesessenheit im übersteigerten Tanzgesang beim Ritual für Abykwara

Schon in dieser Phase des Rituals kann nach dem Glauben der Asuriní eine Begegnung mit den Übersinnlichen eintreten. Im Sommer 1979 erlebte ich eine solche Szene. Damals veranstaltete der bedeutendste aller Schamanen, Pinatiré, einen *Mbaraká* mit dem Namen „*Abykwara*“. Dieses übersinnliche Wesen ist in der Vorstellung der Asuriní, wie sie mir sagten, ein Mann mit langem, bis hin zum Gürtel reichendem Haar, der im Himmel lebt. Das Ritual fand im Haus des Schamanen statt. Anwesend war dabei auch die Indianerin Mirabó. Sie lag in der Hängematte und hatte ihr Kleinkind bei sich. Die Indianer sagten mir, daß der *Mbaraká*, den Pinatiré jetzt veranstaltete, dem Wachstum und Gedeihen dieses Kindes gelten sollte. Anwesend war auch der älteste Schamane, Aivera, ein imponierender Mann mit langem Bart. Er saß während der Riten auf einem Bänkchen an der Seitenwand des Hauses. Als ich mit meinem Freund Takamuñ am späten Abend dort hinkam, waren auch viele Zuseher da, die sich vor allem am Eingang der Hütte drängten. Die Hütte war von einem Feuer hell erleuchtet. Gesang und Tanz verliefen zuerst in der üblichen Weise mit Schritten vorwärts und rückwärts hin zu den beiden „*ywára*“, die von der Decke herabhingen. Der Schamane war von seinem jungen Lehrling und einigen Gehilfinnen begleitet. Eine hatte den Arm über die Schulter der anderen gelegt und umfaßte mit der anderen die Hüfte der Mittänzerin; einige bildeten eine eigene Reihe. In der Mitte und Front der Tanzgruppe

war der Schamane Pinatiré, an den der Gehilfe und die Mädchen eng angeschlossen waren. Er hatte wieder den einen Arm über die Schulter des Gehilfen gelegt, und der Gehilfe sowie die erste Mittänzerin auf der anderen Seite hielten ihn an der Hüfte fest. So wurde mit Unterbrechungen getanzt, in denen der Gehilfe dem Schamanen wieder die brennende, qualmende Zigarre reichte. Tanz und Gesang steigerten sich immer mehr.

Plötzlich eilten die Tänzer, ihre Zuschauer gewaltsam zurückdrängend, in die andere Hälfte der Hütte und setzten dort ihren Tanz vor- und rückwärts, jetzt auf der anderen Seite der „ywára“, fort. Dann nahmen sie einen weiteren turbulenten Stellungswechsel vor und tanzten wieder an der Front der „ywára“. Der Stellungswechsel wiederholte sich einige Male. Am meisten steigerte sich die Hingabe im Singen und Tanzen in der Persönlichkeit des Schamanen. Es folgten dann ganz plumpe linkische Bewegungen. Mein Begleiter erklärte diese so: „Jetzt ist Pikepá anwesend!“ – Ein überirdisches Wesen, das anthropomorph gedacht ist, das Irdische und Überirdische narrt, gewalttätiger Natur ist, verhöhnt und immer wieder auch zum Lachen Anreiz gibt. Der Schamane kam dann immer mehr ins Schwanken und Taumeln. Er atmetete heftig, sein Körper wurde von Konvulsionen geschüttelt, und er drohte zu stürzen. Einer der anwesenden Indianer sprang zu seiner Hilfe herbei, erfaßte ihn von rückwärts bei der Hüfte und stützte ihn. Auf diese Art tanzte er auch eine Weile mit und ahmte dabei selber in grotesker Form die Tiere beziehungsweise den Geist nach, die wie mein Freund mir sagte, gerade auf den Schamanen herabgekommen waren. So endete die Szene durchaus nicht dramatisch. Die Indianer lachten.

Dieses Lachen, die Verzerrung des außergewöhnlichen Geschehens ins Groteske, ins Komische ist wohl Ausdruck der Ohnmacht, eine Überwindung der Angst vor dem außergewöhnlichen Geschehen und der Unfähigkeit, das Geschehen zu begreifen. Das Ritualgetränk, das die weiblichen Gehilfen bereitet hatten, wurde an alle Teilnehmer am Ritual verteilt, und der Schamane erholte sich auch

bald wieder. Ich hatte also erlebt, daß der Schamane in eine Art Trance oder Semitrance verfallen war und daß er sich in diesem Zustand, nach dem Glauben der Indianer, in verschiedene übersinnliche Wesen verwandelt hatte. Die Übersinnlichen hatten von ihm Besitz ergriffen, ihn mitten in der Bewegung des Tanzes übermannt, und er äußerte und bewegte sich wie diese Wesen. Das Phänomen entspricht etwa dem, was auch bei den Tenetehara im Ritus eines Schamanentanzes beobachtet wurde: „Under the influence of the spirit, the style of dancing changes. When a shaman is possessed by the spirit of the opossum, for example, he jumps about with the feet together in a hopping motion“ (Wagley-Galvão 1949: 111; Müller 1984: 12). Man kann also sagen, daß bei den Asuriní das Phänomen des Besessenheitsschamanismus auftritt, bei dem der Leib des Schamanen in einem ekstaseartigen Zustand, „in Aktion“, ist, weil die mythischen Tiere, der Geist, der auf ihn herabgekommen ist, „in ihm wohnt“, sich äußert, aus ihm spricht (vgl. Thiel 1984: 134). Der Übersinnliche, dem der *Mbaraká* gilt, Abykwara, erscheint nicht. Man kann auch die erschienenen Übersinnlichen schwer in die Schablone von Schutzgeistern pressen. Für die Asuriní aber ist ihr Erscheinen, ihr Sichtbarwerden im Gehaben des Medizinmannes ein Zeichen für die Kraft des Schamanen, Übersinnliche herbeizurufen, seiner Verbindung mit der Welt der Übersinnlichen, mit dem „Himmel“, in der auch Abykwara lebt.

6. Herbeiholung überirdischer Kräfte und Mächte und schamanistische Kuren beim Ritual des Jaguargeistes, Tywá

Die erste Krankenbehandlung innerhalb eines großen Rituals erlebte ich bei dem Schamanen Mbraiό. Er war bei unserem ersten Eintreffen derjenige gewesen, der uns in den beiden damaligen Dörfern der Asuriní alles gezeigt hatte. Nun war er (1979) seit einem Jahr Mediziner, Schamane. Er feierte jetzt, zugleich mit Pinatiré, bei seinem Haus einen *Mbaraká*. Vor der Eingangstür stand sein Geisterhäuschen. Es war, wie mir die Indianer sagten, das Haus des Tywá, des mythischen Jaguars. Ich kam das erste Mal spät in der Nacht, vom Ritual des Pinatiré kommend, dorthin. Mbraiό und sein Gehilfe Takirí saßen auf ihrem Bänkchen vor dem *Tukaia*. Vor dem Häuschen, unter dem „*ywára*“ waren eine große und eine kleine Tonschüssel mit dem Ritualgetränk aufgestellt, beide mit einem Deckel zugedeckt. Die beiden Männer begannen mit ihrem Tanzgesang, wie ich ihn in der gleichen Art bei Pinatiré zur Einstimmung und zur Anrufung der Übersinnlichen immer wieder gesehen und gehört hatte. Der „*paié*“ hatte den linken Arm über die Schulter des Gehilfen gelegt; in der Rechten hatte er die Tanzrassel, deren Schütteln den Rhythmus des Tanzes bestimmte. Die beiden tanzten mit kurzen Schritten bis unmittelbar vor das *Tukaia* und dann, nach einem Wechselschritt, wieder hin zum Geisterhäuschen. So ging es oft hin und her, bis sie erschöpft innehielten und der Gehilfe dem Schamanen die brennende Ritualzigarre reichte, aus der er sich mit heftigen Zügen scheinbar Kraft holte. Nach langem Schütteln der Tanzrassel durch Mbraiό nahmen sie den Tanz wieder auf.

Nach einer solchen Tanzszene trat der Schamane und sein Gehilfe ganz an das Geisterhäuschen heran, sie streckten die Arme hinauf zu den „*ywára*“ und legten die Hände auf die beiden Stämme; so verharrten sie eine

Weile mit gesenktem Kopf. Dann streckten sich beide und hoben die Hände weit über die Stämme hinaus, als ob sie etwas Unsichtbares fassen oder greifen würden. Dieses Unsichtbare zogen sie dann scheinbar mit großer Kraftanstrengung herunter auf die Erde. Indianer nennen das „*ywára ufunde*“. Es war begleitet von einem heftigen Blasen und Pfauchen in Lauten wie „F, f, f, . . .“. Mit beiden ausgestreckten Armen bemühten sie sich scheinbar ebenfalls, von den Ritualgefäßen am Boden eine Geisterkraft heraufzuholen. Sie haben einen Namen für die Kraft von oben und von unten; sie bezeichnen diese „*morunga*“ (= *muynga*). Die pfauchenden Laute „F, f, f, . . .“ bedeuten, daß die Überirdischen anwesend sind, daß sich der Schamane offensichtlich wehrt, um nicht von ihnen vernichtet zu werden. Oberhalb der „*ywára*“ seien jetzt die „*Añyng*“, die Geister, und zwar die Geister der verstorbenen Asurini, sagte mein Informant Takamui. Es folgte damals in der Nacht auch eine Krankenbehandlung. Im flackernden Licht eines Feuers tauchten die Patienten auf, darunter Morera, der selbst Schamane, Medizinmann, war. Wir hatten ihn schon bei unserer ersten Ankunft kennengelernt. Er sah jetzt sehr schlecht aus. Es kamen auch zwei Frauen, Beveri und Taveri, die völlig abgemagert waren und wahrscheinlich an Tuberkulose litten. Die drei sah ich dann immer wieder bei Krankenbehandlungen. Die Behandlung auf methaphysischer Basis wird offenbar von den Indianern nicht als ausreichend angesehen, um die Heilung mit einer einzigen Behandlung zu bewirken.

Der Schamane begann mit Morera, der vor ihm auf einem Bänkchen saß. Mbraio hatte seine beiden Handflächen nach unten seitlich aneinandergedreht und führte damit kreisende Bewegungen über dem Scheitel des Patienten aus, ohne diesen zu berühren. Dann holte er wieder mit beiden Händen oberhalb der „*ywára*“ und von unten über den Ritualgefäßen Geisterkraft. Mit den flachen Händen strich er dann, vom Scheitel bis zur Sohle und wieder zurück, über den Körper des Patienten, ohne diesen zu berühren. Er führte seine Hände zum eigenen Kopf

und war anscheinend wie benommen. Dann holte er wieder Geisterkraft von oben und unten; der Gehilfe des Schamanen legte seine Hand auf den Kopf des Patienten, und der Schamane wiederholte die kreisenden Bewegungen mit seinen seitlich zusammengepreßten Handflächen über dem Kopf des Patienten. Er setzte die Behandlung durch Einreiben des Körpers des Patienten, ohne diesen zu berühren, fort. Dann hob er die Hände, als ob er jetzt etwas vom Patienten weggenommen hätte und es sich selbst aneignen wollte, vor seinen eigenen Kopf und stieß dabei Laute wie „pf, pf, pf“ aus; er verzerrte schmerzlich sein Gesicht, als ob er eine gewaltige Anstrengung machte, um die Geisterkraft, die er in sich aufgenommen hatte, zu bewältigen. Daraufhin schlug er mit den Händen um seinen Kopf, als sei er von Geistern umschwirrt. Einmal hielt er den linken Arm vor die Stirn. „Jetzt sieht er Muruna, die Krankheit“, sagte mein Informant Takamuí. Der Schamane machte wieder eine gewaltige Anstrengung, stieß Schmerzenslaute „Hedschú, Hedschú . . .“ aus und streckte die Arme und Hände mit gespreizten Fingern nach allen Seiten, um böse Geister zu vertreiben. Die gleiche Art der Krankenbehandlung nahm der Schamane auch bei den beiden Frauen vor.

Nach der Behandlung erfolgte die Reinigung des Gehilfen, der sich offenbar nicht, wie der Schamane selbst, von den Geistern, die jetzt anwesend waren, befreien konnte. Dazu brauchte der Schamane aber wiederum die Übersinnlichen. Der Gehilfe hatte sich jetzt vor das Geisterhäuschen gestellt, und zwar mit dem Gesicht in die entgegengesetzte Richtung, also zum Haus des Schamanen hin. Nachdem der Schamane die Geisterkraft wieder geholt hatte, fuhr er mit seinen Handflächen den Körper des Gehilfen entlang, ohne diesen zu berühren. Schließlich schüttelte sich dieser heftig, um sich der Geisterkraft zu entledigen.

Zwei Tage später erlebte ich spät in der Nacht wieder eine solche Krankenbehandlung desselben Patienten beim *Mbaraká* des Mbraiío. Er holte wieder die Kraft von oben und von unten, der Gehilfe legte erneut seine Hände auf

den Kopf des jeweiligen Patienten, der Schamane machte kreisende Bewegungen mit beiden Handflächen über dem Scheitel des Patienten und bestrich dann ohne Berührung wieder dessen Körper. Danach führte er die Hände zum eigenen Kopf, wurde wieder von den Geistern beziehungsweise der Geisterkraft, von der er den Kranken befreit hatte, fast überwältigt und befreite sich schließlich von ihnen. In der gleichen Nacht kam ich noch einmal in das Haus des Schamanen; es war diesmal empfindlich kalt, und alle waren im Haus, lagen und saßen in ihren Hängematten. Vor dem Haus aber tanzte jetzt der Schamane Avona mit einem Gehilfen und drei Mädchen vor dem Geisterhäuschen vorwärts und rückwärts. Sein Gesang wurde von den Gehilfen wiederholt, und auch die Indianer im Haus sangen leise mit. In den frühen Morgenstunden gingen die Schamanen und ihre ganze Gefolgschaft zum Fluß hinunter, um zu baden.

7. Rituelle Wildschweinjagd und mythische Pflanzung beim Ritual des Mbraió

In den Tagen darauf begannen dann im Haus des Mbraió und Avona die Vorbereitungen zu einem großen Ritual. Man sprach von „*Taiahó*“, dem mythischen Wildschwein, und von den „*Turé*“, den großen Bambuspfeifen, bei deren Einsatz das Ritual zum Fest wird und den Namen „*Turedzawa*“ erhält. Wir sahen, wie die „*paié*“ die großen Bambuspfeifen, die irgendwo im Haus aufbewahrt waren, brachten, wie sie diese ausbesserten und dann vorläufig ins Wasser legten. Man richtete auch die kleinen Bambuspfeifen (*Ture-i*) für die Gehilfen. Das luftige Geisterhäuschen *Tukaia* wurde mit frischen Palmblättern für das Wildschwein ausgeschmückt. Das Ritual begann an einem Abend. Zur Einstimmung und zum Anrufen der Überirdi-

schen tanzte Pinatiré vor dem Häuschen mit seinem Gehilfen und einigen Gehilfinnen auf und ab. Der „*paié*“ hatte den linken Arm um die Schulter einer Gehilfin gelegt, in der rechten Hand schüttelte er die Tanzrassel. Das Mädchen wiederum hielt sich mit ihrer Linken an seiner Hüfte fest und hatte den rechten Arm über die Schulter der nächsten Tänzerin gelegt, welche ihre beiden Arme rechts und links über die Schultern der Tänzerinnen in der gleichen Reihe hatte. Ganz außen tanzte der Gehilfe des Schamanen. Der Schmuck der Tänzer war jetzt reicher. Der „*paié*“ trug ein geflochtenes Stirnband; er war mit Genipapo bemalt, mit Bändern von schwarzen Strichen am Körper, den Beinen und Händen; an den Schultern schmückte ihn eine kreisförmige Bemalung nach Art von Amuletten, in deren Mittelpunkt ein von der Bemalung freigelassenes Kreuz war. Der Gehilfe hatte eine Art Hut, ein Bastband, auf dem Kopf, das vorne in der Mitte einige Arafedern trug. Auch er war ähnlich bemalt wie der Schamane. Der Körper der Mädchen war ganz schwarz bemalt. Um den Hals trugen sie einige Reihen der schweren Affenzahnketten, die vorne an der Brust zusammengehalten waren, so daß sie einer breiten Halskrause glichen. Vor dem *Tukaia* stand eine große Schüssel mit einem Ritualgetränk (Tafel V).

Der Gesang begann immer mit dem Singen des Schamanen und eines Gehilfen, das dann vom Chor der anderen wiederholt wurde. Sie tanzten wiederum vor dem Geisterhäuschen vorwärts und rückwärts auf und ab. Der Tanz wurde immer rascher und irgendwie wilder. Plötzlich faßte dann der Gehilfe Pywó den Schamanen von rückwärts mit beiden Händen an den Hüften und ahmte mit grotesken Gesten ein Wildschwein nach. In einer weiteren Phase des Tanzes machte die Reihe der Tanzenden eine Schwenkung im Kreis hin zur offenen Tür des Hauses und tanzte nun vom Geisterhäuschen weg frontal in der entgegengesetzten Richtung vom Haus – ebenso vorwärts und rückwärts – und wurde wiederum rascher. Die ganze Reihe schwenkte dann wieder zurück und tanzte im Kreis wiederum zum *Tukaia* hin. In dem vom Schein eines Feuers

hell erleuchteten Haus erschienen plötzlich die mächtigen Gestalten „der Schweine“ (*Taiahô*), dargestellt von einigen bedeutenden Männern der Gemeinschaft; unter ihnen waren auch der Mediziner Avona und einige Gehilfen. Die Männer standen ebenfalls in einer Reihe, sie waren etwas vorgebeugt, wippten hin und her und hielten je eine große Ritualzigarre in den Händen. In Intervallen begannen sie auch heftig zu husten. Schweine nachahmend, stießen sie Laute aus, wie „He, he, he, . . . mh, mh, mh, . . .“. Die Gehilfen bliesen mit ihren kleinen Pfeifen einen grellen Laut „Tā, tā, tā, . . .“.

Die dunklen Gestalten im flackernden Licht des Feuers machten einen gespenstischen Eindruck. Plötzlich beugten sich die Darsteller der Schweine weit vor und bewegten wippend den Körper, angriffslustig stießen sie pfauchende Laute aus wie „Ef, ef, ef, . . .“. Die große Tanzgruppe, die nun wiederum zum Haus hingeschwenkt hatte, nahm einen Scheinkampf mit ihnen auf. Nach dieser turbulenten Szene schwenkten die Tänzer wieder zurück und tanzten vorwärts und rückwärts hin zum Geisterhäuschen. Plötzlich liefen die „Schweine“ zwischen der Gruppe der Tanzenden und den Zuschauern hindurch und standen dann ganz im Vordergrund, ganz ruhig, etwas gebückt mit den Zigarren in den Händen. Sie bliesen jetzt wieder in den Lauten „Ef, ef, ef, . . .“, und sie standen irgendwie triumphierend da, als hätten sie einen großen Sieg errungen. Im Hintergrund verweilten mit dem „*paié*“ und seinen Gehilfen an der Spitze die Tänzer. Aus den unmittelbar anwesenden Indianern und auch vom Dorf her ertönte jetzt ein heftiges Weinen. Geweint wird, wie man mir sagte, aus Begeisterung über das Fest, in Erinnerung an Feste vergangener Zeiten, in Erinnerung an die Toten.

Dann schritten der „*paié*“ und sein Gehilfe an der Spitze aller Tänzer, einer hinter dem anderen, in gebückter Haltung durch das Geisterhaus hindurch; jeder blies aus vollen Backen „Ef, ef, ef, f, f, . . .“, wohl um die Geister und ihre Kraft, mit der das Geisterhaus erfüllt war, abzuwehren. Nach einer Schwenkung im Kreis nahm die Gruppe den Tanz wieder auf. Der Tanz wurde immer ra-

scher und bewegter. Plötzlich tauchten die „Schweine“, die sich im Dunkeln verloren hatten, wieder auf und rasten in gebückter Haltung durch das Publikum. Da begann die „Schweinejagd“ der Tänzer. Wenn sie mit gestrecktem Arm und Zeigefinger das Schwein in der Herzgegend berührten, konnten sie das Wild erlegen, und das Schwein stürzte zu Boden. Auch uns forderte man lebhaft auf, uns an der Schweinejagd zu beteiligen, und zum großen Gaudium aller machten wir mit. Die turbulente Szene bereitete offenbar allen riesigen Spaß und Freude; sie wurde einige Male, nachdem in der Zwischenzeit wieder vorwärts und rückwärts zum Geisterhaus getanzt worden war, wiederholt. Während einer solchen Tanzszene schritten dann die Darsteller der Schweine, einer hinter dem anderen, in einer fast feierlichen Haltung etwas gebückt durch das Geisterhaus. Sie standen dann hinter dem *Tukaia*, im Gelände zum Fluß hin, im Kreis beisammen, einander zugewendet und hatten die Hände, mit denen sie einander hielten, im Mittelpunkt des Kreises übereinandergelegt. Mir fiel bei der durch den flackernden Feuerschein sehr geheimnisvollen Szene, die mir auch die Indianer nicht erklären konnten, der Rüttschwur ein. Das Feuer, das die Männer beleuchtete, hatte eine Frau unmittelbar vor dieser Szene angezündet.

Im Hintergrund ging der Tanz der Gruppe vorwärts und rückwärts weiter. Dann durchschritten auch die Tänzer, geführt von dem „*paié*“ und seinem Gehilfen, das Geisterhaus. Plötzlich lagen aus der Dunkelheit gebracht, ganz im Vordergrund zum Flußufer hin, eine große Tonschale mit dem Ritualgetränk und der große magische Stein da. Der Schamanengehilfe *Pywó* brachte einen Grabstock (*hira*), den er in die Erde steckte, so daß er ca. 60 cm herausragte. Die Darsteller der Schweine hockten sich im Kreis um den Stab nieder und hielten ihn gemeinsam. Dann trat ein Mann aus der Menge der Zuschauer hervor und schlug mit einem Steinhammer, ähnlich einer Axt, im Rhythmus des Chorgesanges der Menge den Grabstock tief in die Erde. So endete das *Taiahó*-Ritual des bedeutendsten Jagdtieres, das Jagdritual, mit dem Einschlagen

des Grabstockes, der von den „Schweinen“ gehalten wurde.

Das Ritual der Jagd verbindet sich durch den Grabstock als Symbol mit einem Ritual des Pflanzens und des Bodenbaus. Das ganze Ritual will wohl die Basis der Ernährung, die Lebensgrundlage der Asuriní, Jagd und Pflanzung, durch eine dramatische Darstellung im Fest bestätigen. Unmittelbar im Anschluß an die Szene nahm der „paié“ Mbraiό genau in der gleichen Form, wie bereits geschildert, die Krankenbehandlung wieder an den drei Patienten einzeln vor. Dann saßen alle Teilnehmer am Fest und Kult um die Ritualschale beisammen, die ein Mädchen in die Mitte gestellt hatte; sie brachte auch eine Kürbisschale zum Schöpfen. Der Schamane Mbraiό trank zuerst, er reichte die Kürbisschale weiter, und man reichte sie auch mir. Der Tanz wurde abermals fortgesetzt, aber er war jetzt ruhiger, wie ein Abklingen; die Gäste verloren sich immer mehr.

Übermüdet ging auch ich nach Hause, ich bemühte mich aber, mit dem Gehör noch irgendwie anwesend zu bleiben. Man hatte mir gesagt, noch in dieser Nacht werde Mbraiό in einen Todesschlaf versinken. Um etwa fünf Uhr morgens riß mich ein heftiges Husten und Stöhnen, nach Art einer Agonie, das vom Haus des Mbraiό herkam, aus dem Halbschlaf. Im Mondlicht lief ich zu seiner Hütte. Drinnen im Haus tanzte der Mediziner Avona mit seinem Gehilfen und einigen Mädchen vorwärts und rückwärts hin zur offenen Tür des Hauses. Draußen sah man im Mondlicht das Geisterhäuschen. Wenn die Tänzer erschöpft innehielten, reichte der Gehilfe dem Schamanen die qualmende Ritualzigarre. Der eigentliche Führer des Tanzfestes, Mbraiό, lag, wie die übrigen Bewohner des Hauses, in seiner Hängematte im tiefen Schlaf. Aus ihrer Hängematte heraus neigte sich eine Frau, die noch leise mitsang. Sie klopfte mir auf die Schulter und zeigte mir ein Bänkchen, auf das ich mich setzen konnte. Schließlich ging ich im Mondlicht wieder nach Hause. Um sechs Uhr früh ertönte dann plötzlich aus dem ganzen Dorf ein heftiges Weinen und Klagen. Dachte man wieder an die Toten?

Dachte man an den Schamanen, der in einem Todesschlaf lag? Schief er, oder war er in Trance? Als endlich Tag wurde, sah ich die Schamanen, ihre Gehilfen und das Gefolge der Tänzer zum Fluß schreiten, zum Bad.

8. Gemeinsame Heilbehandlung durch mehrere Schamanen – „Ärztekonsilium“

In einem *Mbaraká* des Mbraiío erlebte ich eine andere Krankenbehandlung. An einem Abend tanzte der Schamane Pinatiré mit drei Mädchen vor dem Geisterhaus. Man erklärte mir, sie tanzten jetzt den Tanz von Ðahy, dem Mond. Nach den üblichen Tanzschritten standen sie dann etwas wippend und leise singend vor dem Geisterhaus. Auf einem Bänkchen saß ein Gehilfe hinter den Tanzenden. Er hatte etwas in der Hand, das er im Takt bewegte. Ich dachte an einen Ritualgegenstand, bemerkte aber dann, daß er einen Hund auf seinem Schoß sitzen hatte, dessen Pfoten er im Takt bewegte.

Auf Asurini-Bänken saßen auch die Patienten. Dann kam der Schamane Mbraiío, er trat vor die Tanzenden und vor die Kranken, holte wieder Geisterkraft über dem „*ywára*“ und von einem Ritualgefäß, machte Gesten, als wollte er mit den Geistern beziehungsweise der Geisterkraft die Kranken überschütten. Dann stand er aufrecht zu den Zuschauern gewendet und blies den Rauch aus seiner Zigarre über die Leute gegen Osten und gegen Westen. Danach stellte er sich wieder vor das Geisterhaus hin.

Man bemühte sich in der Folge besonders um den kranken Morera, der ja selber Schamane war. Bei der Kur an ihm beteiligten sich einige Medizinmänner: Aivera, Pinatiré, Mbraiío, Nemo, Avaré. Sie saßen um den Kranken herum, nach Art eines Ärztekonsiliums; die Indianer nannten das „*Moromarawa*“. Einzeln holten sie wieder

Geisterkraft herab und übergossen den Kranken, sie behandelten ihn auch durch Bestreichen ohne Berührung mit den Handflächen, dabei bliesen sie wieder mit den bekannten „ef, ef, ef“-Lauten zum Abwehren der Geister. Man hörte auch quietschende Laute und sah Gesten, mit denen sie offenbar eine imaginäre Kraft zerdrücken wollten. Plötzlich erhoben sich alle Medizinmänner; sie standen im Kreis, beugten sich tief nieder und faßten gemeinsam einen großen schweren imaginären Gegenstand, den sie mit großer Kraftanstrengung emporhoben. Sie wollten offenbar die Erde, das ganze Dorf von übler Geistermacht befreien. Danach setzten sie die Einzelbehandlung bei den beiden Frauen, die wieder als Patienten gekommen waren, nach dem gleichen Verfahren, wie sie es bereits an ihrem Kollegen Morera ausgeübt hatten, fort.

9. Fest mit den großen Blasinstrumenten

In einem *Mbaraká* des Mbraió sah ich auch den Einsatz der großen Pfeifen aus Riesenbambus, *Turè*. Am späten Nachmittag tanzte Mbraió zuerst nur mit seinem Gehilfen Takirí. Später waren auch einige Mädchen dabei. Sie tanzten wieder vorwärts und rückwärts zum Geisterhäuschen. Im Hintergrund an der Wand des Hauses von Mbraió saßen der Schamane Avona und drei Männer und gaben mit ihren großen Bambuspfeifen den Rhythmus des Tanzes an. Die Pfeifen haben jeweils nur einen Ton, so daß man keine Melodie spielen kann, sind aber aufeinander abgestimmt; ihr Spiel erinnert an einen mittelalterlichen Trommelmarsch. Es handelte sich in diesem Fall um eine Art Probe für das Fest; Pinatiré saß am Rande des Tanzplatzes rechts neben dem Geisterhäuschen und erteilte Tänzern und Spielern seine Anweisungen und Ratschläge. Ein Mädchen brachte eine Schüssel mit einem Ri-

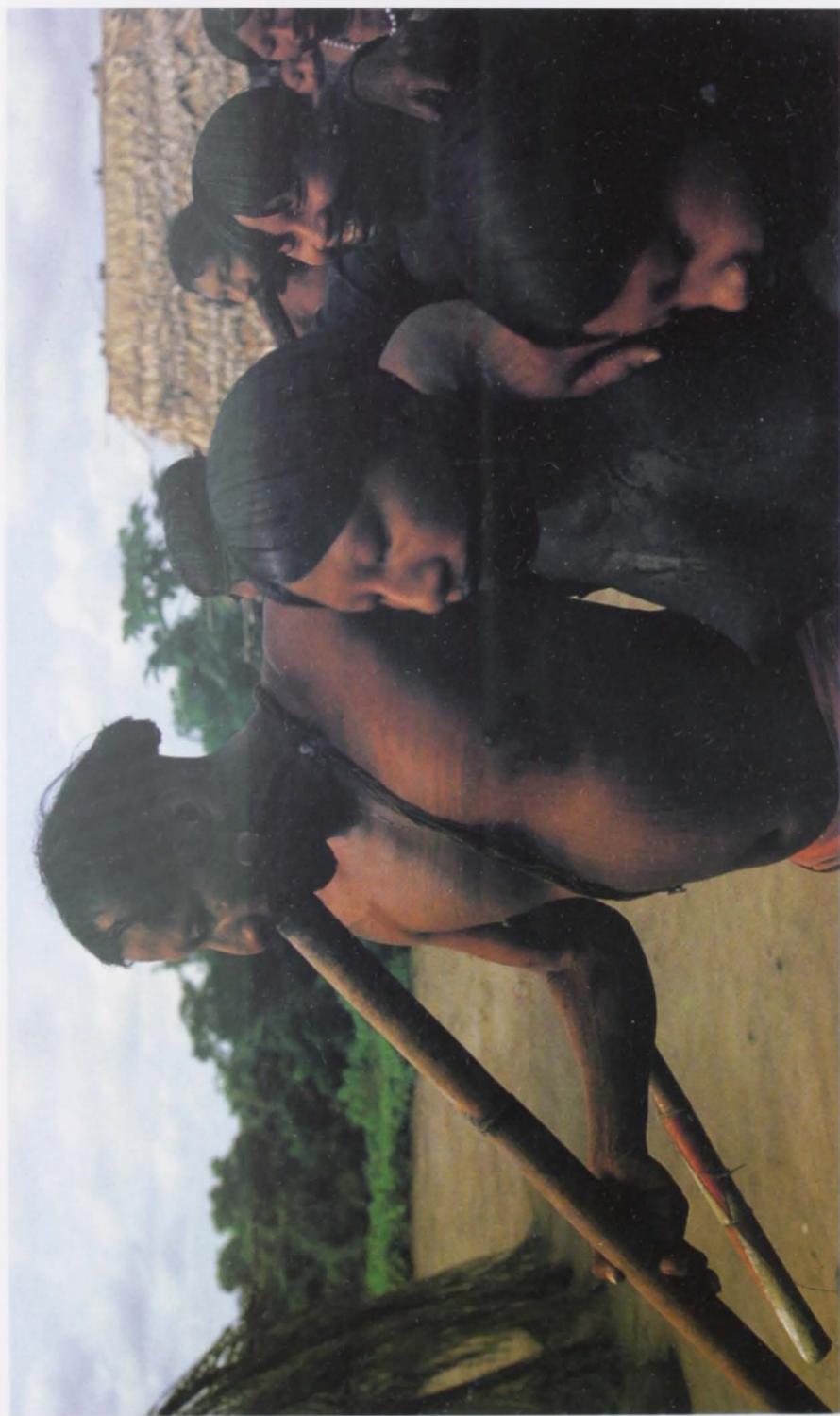
tualessen, es war ein Maniokbrei mit Kartoffeln. Auch uns lud man ein. Bevor man die Schüssel mit dem Mahl dann für die übrigen ins Haus trug, machte der Schamane Mbraiό eine Geste mit der ausgestreckten Hand über die Schüssel, als wollte er die Speise segnen. Am nächsten Morgen kam etwas aufgereggt ein Mädchen in unser Haus und verständigte uns, daß das Fest mit den Turé gleich beginnen würde. Wir gingen zum Haus des Mbraiό. Dort standen vor dem Geisterhäuschen Tänzer und Tänzerinnen in einer Reihe aufgestellt. Die Männer hatten die großen Bambuspfeifen in den Händen. Der Tanz erfolgte um das Geisterhäuschen herum. Erster Vortänzer war der Schamane Avona mit zwei Mädchen. Die erste Mittänzerin hielt sich an seiner Hüfte fest und hatte den Arm über die Schultern der nächsten Tänzerin gelegt. Der Schamane wiederum hielt mit der einen Hand die große Bambuspfeife, die andere Hand hatte er auf die Hüfte gestützt. Der Tanz des Schamanen war sehr bewegt, er tanzte immer wieder mit den Mädchen zwei Schritte vor und nach einem Wechselschritt wieder zwei Schritte zurück. Der Tanz wurde schneller und die Schritte immer größer. Im Rhythmus blies der Schamane seine Pfeife, dabei hob er sie jedesmal und senkte sie wieder. Die Bewegung mit der großen Pfeife machte er in Richtung hin zum *Tukaia* und weg vom *Tukaia* (Tafel VII). Es folgten dann die anderen Tanzpaare mit ihrem Tanz um das Geisterhäuschen; es tanzte auch Pinatiré mit seiner Frau. Am Schluß des Tanzes um das Geisterhäuschen stellten sich alle Tänzer wieder in einer Reihe vor dem Geisterhaus auf. Die Männer hoben und senkten die großen Bambuspfeifen, die sie bliesen, und beendeten dann die Tanzszene mit einem langgezogenen Ton der Pfeifen.

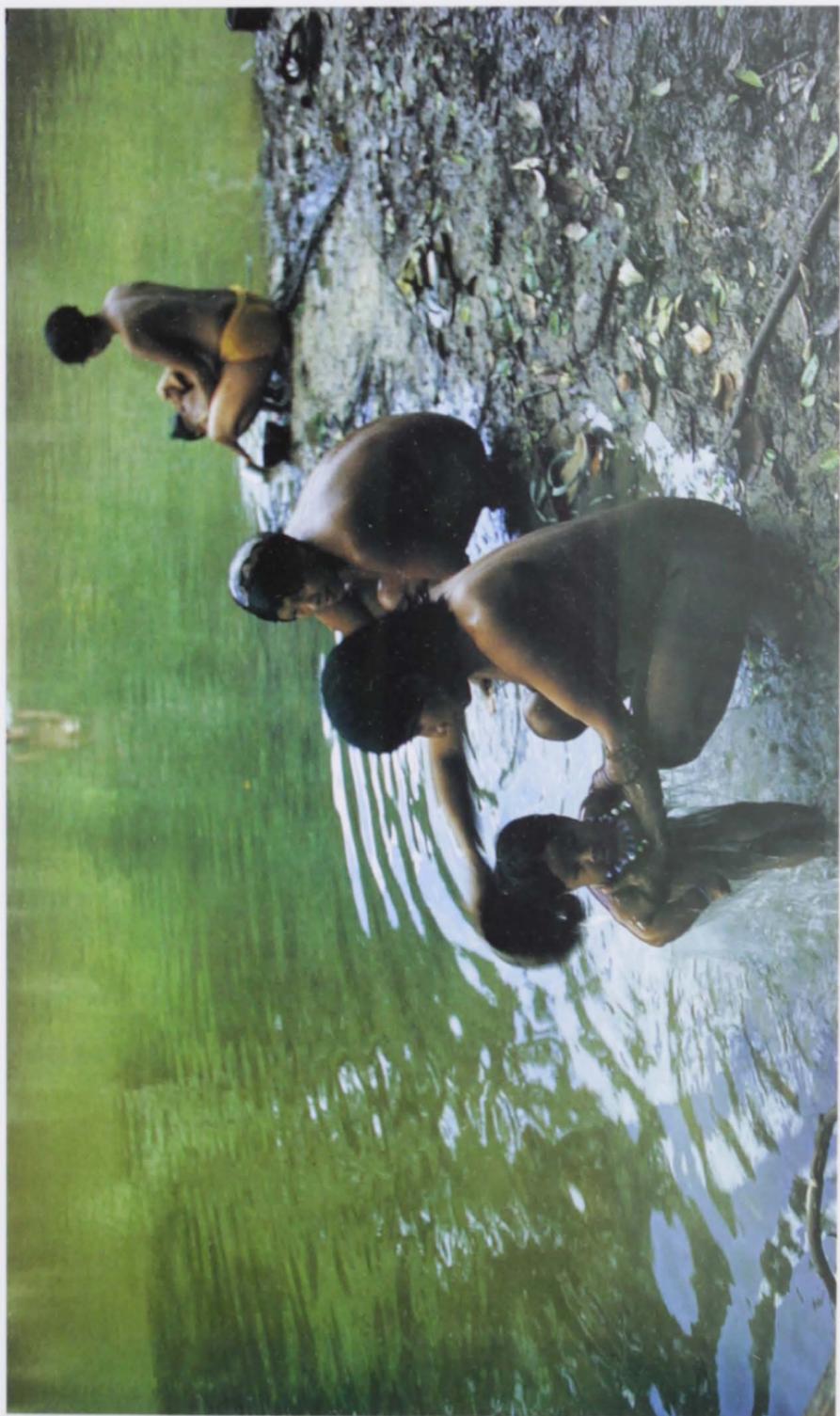
10. Jaguarfest, mystischer Tod und Totenerweckung

Man hatte jetzt drei volle Tage getanzt und gesungen, und es wurde mir nun vorausgesagt, daß am Abend beim Tanzfest der Tywá – das ist der Name des Jaguars im Himmel – kommen würde. An diesem Abend tanzte gleichsam zur Einstimmung eine Gruppe, geführt vom Schamanen Pinatiré, vor dem Geisterhäuschen beim Haus des Mbraió auf und ab. Seitwärts ausgehend von links tanzten Paare mit den langen Bambuspfeifen ebenfalls hin zum *Tukaia* und wieder zurück und so im Kreis um dieses herum. Alle Tänzer rückten immer näher an das Geisterhäuschen heran, wo sie schließlich haltmachten. In der Mitte vor dem Geisterhäuschen saß der eigentliche Schamane des Festes, Mbraió. Er erhob sich jetzt und griff weit über die Balken des Geisterhäuschens hinauf und holte von dort die Geisterkraft. Man merkte ihm die große Konzentration und die große Anstrengung an.

Bei der Szene waren fünf Schamanen zugegen. Mbraió wurde immer aufgeregter. Es schien, als würde er von den Geistern geschüttelt. Er stieß Laute aus wie „Hedschu“ und fiel schließlich nach rückwärts zu Boden. Die Schamanen Pinatiré und Avaré hielten ihn von hinten um die Hüften und Brust. Seine Arme fielen kraftlos herunter, er schloß die Augen.

Seine Frau, die unter den Tänzern stand, sagte: „*amuna*“ = „Er ist gestorben, wir müssen ihm beistehen!“ Die Umstehenden hielten ihn, und sie faßte ihn bei den Füßen. Alle zusammen erschienen in dieser Situation irgendwie ohnmächtig und hilflos. Ich trug ein Asurini-Bänkchen (*tenawa*) herbei, und auf dieses setzten sie ihn dann gemeinsam. Er lag mehr als er saß in Richtung zum *Tukaia*. Die Arme und Hände hingen schlaff zum Boden herab. Der Schamane Avaré kauerte sich vor ihn hin. Er strich ihm mit den Handflächen und den gespreizten





Tafel VIII

Fingern immer wieder über die Brust, vom Herz weg über den Hals zum Mund. Mbraiό begann heftig zu husten und zu speien. Ein Strahl eines schwarzen Saftes ergoß sich aus seinem Mund. Avaré faßte den schwarzen Speichel mit beiden hohlen Händen und hielt ihn darin. Dann schleuderte er ihn fort. Das Husten des Mbraiό ging weiter, sein Gesicht war gezeichnet vom Ausdruck eines furchtbaren Schmerzes, und immer wieder wiederholte er die Ausrufe „Hedschu, Hedschu...“, die in mächtigen Seufzern, einem stark aspirierten „Uh, Uh...“ ausklangen. Seine Frau zeigte plötzlich ein gelbes trockenes Blatt, das aus seinem Mund gekommen sein sollte. Am Boden lagen auch ein grüner Stein und ein Holzstückchen. (Takamuı sagte mir später, das Blatt, das aus dem Mund gekommen sei, stamme von einer Zeder, ebenso das Holz.) Dann glätteten sich die Züge des Mbraiό wieder, und er richtete sich langsam auf dem Bänkchen auf. Er setzte sich einen Reif aus braunem Bast auf die Stirn, der ihm wieder Kraft verleihen sollte.

Takamuı sagte, Mbraiό „starb“ während der Zeremonie; als das Blatt aus seinem Mund kam, das wohl die materialisierte Geisterkraft darstellt, kehrte er zum Leben zurück. – Schließlich erhob sich der zum Leben erwachte, er stand mit dem Gesicht zum Haus neben dem Schamanen Pinatiré und sprach gemeinsam mit diesem mir unverständliche Worte gegen Osten und gegen Westen wie in einem Segensgebet, und dann rauchten sie ihre langen Zeremonialzigarren und bliesen den Rauch in die beiden Himmelsrichtungen. Schließlich drehten sie sich wieder zum Geisterhäuschen. Sie schienen beide völlig erschöpft und ruhten dann wie die übrigen auf den kleinen Bänken aus. Mbraiό erhob sich wieder und streckte die Arme, die Handflächen zusammengefaltet, weit über die „ywara“ hinaus. Er stieß Laute aus wie „f, f, f“, beugte sich dann zu Pinatiré nieder, der noch auf seinem Bänkchen saß, offenbar um sich Rat für die weitere Zeremonie zu holen. Schließlich setzte sich Mbraiό mit dem Gesicht zu seinem Haus und rauchte erschöpft seine lange Zigarre.

Inzwischen hatte sich der erste Patient in der Dunkel-

heit unbemerkt eingefunden. Es war Morera, der selber Mediziner war. Alle anwesenden Schamanen saßen im Halbkreis um ihn herum. Sie summten und sangen leise, machten mit den zusammengeballten Händen auch quietschende Laute, mit denen sie, wie man mir sagte, die Geister vertrieben. Man hörte sie auch Schmerzenslaute ausstoßen wie „Hedschu“. Es folgte auch ein Überschütten mit der Geisterkraft auf den Patienten, mit der Kraft, die sie mit sprechenden Gesten oberhalb des „*ywára*“ weggenommen hatten. Dann erhoben sich die Schamanen und hielten, im Kreis um ihn stehend, die Hände mit den Handflächen nach unten über seinen Kopf und vollführten Gesten, als ob sie mit höchster Kraftanstrengung einen unsagbar schweren Gegenstand von ihm emporheben würden. Dann erfolgten wieder Gesten wie das Zerdrücken – dazu ertönten quietschende Laute –, Wegschleudern und Wegwerfen, das wieder mit „f“-Lauten begleitet war, welche die Gegenwart der Geister andeuteten. Inzwischen holten sie sich immer wieder selber Geisterkraft über dem „*ywára*“. Im Anschluß saßen wieder alle Schamanen um den Kranken herum und sangen leise. Sie hatten beide Hände wie betend gefaltet und streckten die Arme zum Kranken hin, ohne ihn dabei zu berühren. Es folgten dann Kuren, die jeder einzelne Schamane durchführte.

Es begann der Älteste von ihnen, Aivera. Er machte mit den Handflächen kreisende Bewegungen über dem Kopf des Kranken, dann wippende Bewegungen zu sich selber hin, und schließlich schleuderte er die üble Geisterkraft, die er dem Kranken entnommen hatte, weit von sich weg. Der Führende bei diesem Ritual, Mbraió, griff ein; er gab dem Kranken von dem Ritualgetränk zu trinken. Dann hatte er wieder ein Holzstückchen in der Hand, auch von der Zeder (*yhyg*), das er über dem Kranken zerrieb und über seinem Kopf längs seines Körpers zerstreute. Nach der Einzelbehandlung standen alle auf, um einen schweren Gegenstand aus ihm emporzuheben. Es erfolgten abermals Einzelbehandlungen durch die Schamanen. Die gleiche Behandlung, sowohl durch das Konsilium der Schamanen als auch durch die einzelnen, erfolgte auch bei

den beiden anderen Patienten, den Indianerinnen Beverí und Taverí. Es wurde zwei Uhr früh, bis dieses Zeremoniell zu Ende ging.

11. Krankenbehandlung mit magischen Medikamenten und Wiedereinsetzung des verlorenen Herzens, der Seele

Ich erlebte noch eine andere Art der Krankenbehandlung im Verlaufe des komplexen Rituals des Schamanen Mbraiío beim *Mbaraká* des Jaguars Tywá. Sie fand ebenfalls in der Nacht statt; der Kranke, Morera, saß dabei auf einen Schemel gekauert vor dem Haus des Mbraiío. Unter Führung des Schamanen tanzte man diesmal in einer Reihe vom Geisterhaus weg zu den Kranken hin, immer wieder auf und ab. Eine Frau brachte in einer Kürbischale einen Brei, den der Schamane auf die „*ywára*“ stellte. Er sollte so mit Geisterkraft erfüllt werden. Auf den „*ywára*“ hingen auch, mit Baumwollfäden gebunden, drei Büschel „*amambaia*“. Diese waren von demselben Farnkraut, das man auch beim Abreiben nach einem rituellen Bad verwendete, damals, als man sich dann allgemein mit Genipapo schwarz bemalte, zu einem Zauber, der zur Vertreibung des *Tupý* und damit der drohenden Regenfälle dienen sollte. Man schrieb also diesem Gras eine magische Kraft zu.

Mbraiío brachte dann dem kranken Morera die Kürbischale mit dem Brei zum Trinken. Er packte die Farnkrautbüschel, die auf dem „*ywára*“ hingen, hielt sie hoch über die „*ywára*“ hinaus und drückte und rieb sie dann zwischen den Handflächen schraubend über den Kopf des Morera, über dessen Hüften und zwischen seine Beine. Der Tanz, auf und ab, vor, hin und weg von dem Kranken, wurde fortgesetzt, und der Gehilfe des Schamanen legte

am Ende die Grasbüschel vor dem Geisterhäuschen des Jaguars nieder. Morera saß, von den anderen gestützt, den Kopf hängenlassend, die Augen geschlossen, wie tot da. Nun holte Mbraiío die große geschmückte Zeremonialzigarre, die am vorderen „ywára“ hing, herunter und legte sie dem Kranken auf die Brust. Nachdem er über den „ywára“ hinausgegriffen hatte, schloß er die Hände, als hätte er darin, und zwar in beiden geballten Fäusten, einen Gegenstand. Man sagte mir, er habe darin das Herz oder die Kraft des Herzens, den Geist, die Seele des Morera, die beim Sterben in den Himmel fortgegangen war. Er brachte dem Kranken sein Herz, seine Seele zurück, die er in seinen geballten Fäusten trug und auf dessen Brust preßte. Dann strich er ihm mit den flachen Händen über die Brust.

Morera kam jetzt langsam wieder ins Leben zurück. Er hatte die Augen noch immer geschlossen, den Kopf aufgestützt und begann aus einer großen Zigarre, die man ihm bot, zu rauchen. Der Schamane führte wippend seine Hände immer wieder zu seinem eigenen Kopf, auch zu seiner Brust, und dann führte er seine Linke, ins Weite blickend, über die Augen. Man sagte: Jetzt sehe er die Krankheit des Morera, das heißt die schlimmen Geisterkräfte, die über diesen gekommen waren und die der Schamane an sich gerissen hatte und selbst in sich aufnahm. Daraufhin streckte der Schamane die Arme, er schleuderte sie in alle Richtungen und zerstreute damit die üblen Geister. Eine ähnliche Krankenbehandlung erfuhren am selben Abend die beiden weiblichen Kranken Beverí und Taverí.

Bei dieser nächtlichen Krankenbehandlung erfolgte ebenso wieder ein Klagen und Weinen der Frauen. Diesmal war ich dabei, einmal unmittelbar unter ihnen anwesend. Sie lagen in den Hängematten und verhüllten mit diesen auch ihr Gesicht beim Weinen. Die Männer weinten nicht, sie saßen nur mit gesenktem Kopf, den sie mit den Armen aufstützten. Das Weinen drückte hier wohl die Anteilnahme und die Erregung aus, die der mystische Tod der Kranken verursachte. Das Tanzritual endete aber wie-

der sehr lebensvoll. Die Schamanen mit ihren großen Bambuspfeifen tanzten mit jeweils einer Gehilfin nach einem Schrei, den einer von ihnen ausgestoßen hatte, rund um das Geisterhaus des Jaguars zu ihm hin und rückwärts von ihm weg, die großen Pfeifen hebend und senkend, in einem sehr bewegten Tanz.

12. Pinatiré feiert das Fest des großen himmlischen Wildschweins, Tawára

a) Schamanentanz und Vorbereitung des Festes

Ich erlebte im selben Monat noch die Vorbereitung eines neuen großen Rituals des Pinatiré für „Tawára“, das ist der mythische Name für das große Wildschwein, „*Taiahó*“ (*Tajahó*). Ähnlich wie bei dem bereits beschriebenen Ritual (S. 185 ff.) begannen sie an den ersten Abenden mit dem Tanz des Schamanen Pinatiré mit seinen weiblichen Gehilfinnen vor den beiden „*ywára*“ in seinem Haus (Tafel VI). Er hatte den linken Arm über die linke Schulter seiner Partnerin gelegt, diese legte ihren rechten Arm um seine Hüfte und ihren linken über die Schultern der Partnerin. Die nächste Tänzerin hatte beide Arme über die Schultern ihrer Mittänzerinnen gelegt und die letzte in der Reihe den rechten Arm um die Hüfte ihrer Mittänzerin, während sie den linken Arm herunterfallen ließ. Untertags sah ich dann Pinatiré, wie er das vogelkäfigartige Geisterhäuschen des Abykwara erneuerte (Abb. 14 und 15). Er umwand die Palmblattrippchen sorgfältig mit frischer Baumwolle und band das korbformige Häuschen zusammen; an seiner Spitze wurde von ihm ein großes Bündel Baumwolle angebracht. Von seinem Gehilfen Pywó wurde dann das Häuschen an der Decke befestigt, so daß es frei über den „*ywára*“ schwebte. In Kürbisschalen hatte er

Wasser, das er, wie man mir sagte, vom Himmel geholt hatte. Mädchen, Gehilfinnen des Schamanen (*Uirat-simbe*), brachten in einem großen Tongefäß Wasser vom Fluß, auch Maniokwurzeln. Die großen Maniokwurzeln, eine Art süßer Maniok, wurden von ihnen auf einem dornigen Block der Paxiuba-Palme, der horizontal in die Hauswand gerammt war und auf einem Bänkchen aufruhete, gerieben, und zwar über einem Sieb und einer Schüssel. Die Mädchen bereiteten das Ritualgetränk aus dem süßen Maniok, der ausgepreßt wird in Form von Klößen, unter Zusatz vom „heiligen“ Wasser aus den Kürbischalen, das die Mädchen vom Fluß gebracht hatten und das der Schamane „gesegnet“ hatte. Ein Ritualgetränk aus Makaxeira nennen sie *Ñyputing*. Diese Vorbereitungen dauerten einen ganzen Tag lang.

b) Jagdpantomime und dramatische Darstellung der mystischen Verbindung von Jagd und Bodenbau

In den ersten Nachtstunden tanzten vor der offenen Tür des Hauses von Pinatiré der Schamane Avona mit einigen Mädchen und seinem Assistenten Pywó. Avona schritt mit den Mädchen in die Richtung vom Haus weg zu einem Grabstock, „*hira*“, der ganz leicht in die Erde gesteckt war. Um den Grabstock lag eine breite Schlinge aus starkem Bast; die Schlinge hatte auch eine Art Leine. An dieser Leine waren eine Klaue eines Wildschweines und eine Kartoffel befestigt. Avona tanzte mit den Mädchen vor- und rückwärts, hin zum Grabstock, immer wieder nach einem Wechselschritt. Allmählich steigerte sich das Auf- und Abtanzen und wurde schneller; beim letzten Schritt nach rückwärts stampften die Tänzer kräftig auf. Die Reihe der Tänzer machte eine Kreisbewegung und tanzte dann an der Front des Hauses. Danach wurde diese Bewegung wieder zurück ausgeführt, und man tanzte wieder hin zum Grabstock.

Diese Szenen wechselten einige Male. Die Tanzenden wurden immer erregter, der Schamane begann heftig zu

husten und stieß die bekannten „f, f, f, f“-Laute aus, die die Anwesenheit von Geistern bedeuten. In dem vom Feuer erleuchteten Hausinneren waren jetzt die Gestalten der Darsteller von Wildschweinen erkennbar, fünf Schamanen, die vor und unter dem vogelkäfigartigen Geisterhaus „*Ywararaika*“ mit schleichenden Gebärden auf und ab gingen. Diese Schamanen waren Darsteller der Wildschweine, die aus einer anderen Welt gekommen waren, während der Schamane Avona, sein Assistent, seine Gehilfinnen und die Zuschauer das Volk der Asuriní repräsentierten. Ich ging unbemerkt in das Haus hinein und sah jetzt die Schamanen und Darsteller der Wildschweine aus der Nähe. Sie gingen auf und ab vor dem Geisterhaus des Abykwara, dann hoben sie die Arme hoch empor über die Balken „*ywára*“, um sich Geisterkraft zu holen. Die Schamanen hatten große Ritualzigarren in den Händen. Dann sangen sie wieder und brummten wie Wildschweine.

Während sie „m m m m“ brummten, stellten sie sich in einer Reihe frontal zum offenen Hauseingang auf. Vorgebeugt mit wippenden Bewegungen machten sie dann drohende Gebärden, als sich die Schar der Tänzer in zwei Reihen wieder zum Haus hinbewegte. Unter der Führung des Schamanen Pinatiré kamen nun die Darsteller der Schweine mit ihren langen Zigarren aus dem Haus heraus; sie führten mit grotesken Bewegungen einen Scheinangriff auf die Tänzer und die Zuschauer aus. Man „tötete“ die Schweine durch eine Berührung ihrer Brust, ein Stechen des Herzens der Schweine mit dem gestreckten Arm und Zeigefinger der rechten Hand. Die Szene war sehr wild und ausgelassen. Die Schweine stellten auch in einer sehr grotesken Weise ihr Sterben dar; so ließ sich der Schamane Tutē nach rückwärts niederfallen, öffnete den Mund, streckte die Zunge heraus und verdrehte die Augen zum Himmel. Auch wir mußten uns wiederum am Schweinetöten beteiligen. Das Sterben des Wildschweines darstellend, lehnte sich der Schamane Pinatiré, sich fallen lassend, schwer an meine Seite. Dann trat plötzlich wieder Ruhe ein, die Darsteller der Schweine waren im Dunkeln verschwunden. Die Gruppe der Tänzer und Zuseher, ge-

führt vom Schamanen Avona, stand aufrecht vor dem Grabstock. Die Tänzer begannen wieder langsam und wippend nach vorwärts und rückwärts hin zum Grabstock zu tanzen. Dann hielten sie wieder ein und rückten bis zum Grabstock vor. Im gleichen Moment tauchten wieder die Darsteller der überirdischen Wildschweine auf; während die Tanzgruppe sich auf der Stelle tretend langsam wippend bewegte und „f, f, f, f“-Laute ausstieß, tanzte einer der Tänzer zuerst allein mit dem Grabstock, um das sich das Halsband des Wildschweines schlang, den er schließlich wieder in die Erde steckte. Die Darsteller der Schweine standen nun im Kreis um den Grabstock, während die Gruppe im Hintergrund wieder langsam zu tanzen begann. Die Darsteller der Wildschweine hielten dann ihre Hände wie zu einem Schwur oder einer Beschwörung zusammengeballt über den Grabstock. Im Anschluß kauerten sich die Darsteller der Wildschweine zu diesen nieder und hielten gemeinsam den Grabstock, während einer der Darsteller mit einem Steinhammer den Grabstock im Rhythmus des Gesanges und Tanzes tief in die Erde schlug.

Der Zusammenhang des Rituals mit der Jagd und dem Bodenbau wurde mir bei dieser Szene besonders deutlich. Der dramatische Tanz stellt die Wildschweinjagd in einer Art gehobenen Atmosphäre des Festes dar. Der Grabstock wiederum, mit dem die Indianer den Boden zum Pflanzen ihrer Schößlinge aufbrechen, ist ein schönes Symbol der Pflanzungen des Bodenbaues. Die Bastleine um den Grabstock, als Halsband des Wildschweines, ein Zeichen des Sieges von Menschen und Jägern sowie die Süßkartoffel und die Wildschweinklaue an der Leine des Halsbandes sind Zeichen der Verbindung von Jagd und Bodenbau, den Garanten der Existenz dieses Volkes. Die Indianer feiern dieses schamanistische Ritual und Fest zum Wohl und für die Zukunft der Gemeinschaft (siehe auch oben S. 184 ff.). Sie sagten mir, das große überirdische Wildschwein habe sein großes Haus jenseits des großen Wassers, des Xingu. In mythischer Vorzeit sei es dorthin geflohen, in die Richtung, in die auch Mahira, ihr großer Kulturheros und

Gott, einst gegangen war. Dort habe das überirdische Wildschwein ein Felsenhaus, und in ihm habe es viele Kinder. Die Wildschweine dort heißen „Taiuru“, und die Wildschweine hier heißen „Taiahó“. Wenn die Asuriní lange kein Jagdgut haben, wenn sie lange keine Wildschweinherde entdecken, feiern sie ein großes Ritual, den *Mbaraká* des Tawára, für das große mythische Wildschwein; dann kommen die Wildschweine, die jenseits des Xingu leben, in irdischer Gestalt, und die Asuriní haben wieder zu essen.

Am Morgen, nach dem Höhepunkt des Festes, sah ich den Schamanen Tutē vom großen Haus über den großen Platz hin zum Haus des Pinatiré gehen; dort waren schon alle Schamanen, jeder auf seinem Bänkchen sitzend, versammelt. Man sprach über den weiteren Verlauf des Festes und über den Bau beziehungsweise die Fertigstellung des großen Gemeinschaftshauses, das auch ein Ritualzentrum darstellt.

c) Wachstumsförderung eines Kleinkindes

Am nächsten Tag erst wurde das Fest fortgesetzt, ein heftiger Regen in der Nacht hatte die Feier unterbrochen. Es fand jetzt eine Kur statt, die dem Wachstum des kleinen Kindes der Mirabó diente. Diese Kur gehörte zu dem komplexen Ritual des Festes, das dem Wohl der ganzen Gemeinschaft und der einzelnen dienen sollte. Mirabó saß dabei mit ihrem Kind unter den „heiligen“ Balken und dem vogelkäfigartigen Geisterhaus. Die Schamanen saßen im Halbkreis um sie; einer von ihnen, Avaré, trug einen grünen magischen Blätterkranz auf dem Kopf. Er beteiligte sich besonders intensiv an der Zeremonie. Die Schamanen sangen und holten mit ausgestreckten Armen Geisterkraft von den beiden heiligen Balken herunter. Dann tanzte der Schamane Pinatiré mit einer Reihe von Mädchen frontal hin zu dem Geisterhäuschen und der Mutter mit dem Kind. Das kleinste der Mädchen und Schamanenhelferinnen in der Reihe trug die große Zeremonialzi-

garre, die am Morgen noch auf dem heiligen Balken befestigt gewesen war. Von ihrem Bänkchen aus nahmen dann die Schamanen die Kur an dem Kind vor. Sie machten einer nach dem anderen mit den seitlich aneinandergestellten Handflächen kreisende Bewegungen über dem Kopf des Kindes und ballten die Hände mit quietschenden Lauten zusammen, als wollten sie etwas zerdrücken, das sie aus dem Kind herausgerissen hatten. Dann warfen sie die Hände in die Luft, als ob sie etwas vertreiben oder wegschleudern wollten. Besonders leidenschaftlich benahm sich der Schamane Avaré. Er legte die geballten Hände an die Herzgegend des Kindes und dann an seine Brust, an sein Herz, als wollte er sich das Herz des Kindes aneignen. Sein Gesicht war dabei schmerzlich verzerrt, er blickte zum Himmel, blies in alle Richtungen und machte wieder mit den Händen Bewegungen, als wollte er etwas weit von sich schleudern. Die übrigen Schamanen standen auf, beugten sich tief nieder und machten die gleichen Gebärden, als ob sie einen schweren Gegenstand aus dem Kind emporheben wollten. Sie setzten sich schließlich erschöpft; es wurden kleine Zeremonialzigarren an sie verteilt, und sie rauchten in heftigen Zügen. Dann erfolgten noch die üblichen Krankenbehandlungen, hauptsächlich durch ein Streichen mit den Handflächen längs des Körpers des Patienten.

Einer meiner Informanten, Yíwa, machte mich darauf aufmerksam, daß am Abend desselben Tages noch ein Geist, *Añyng*, beim Ritual des Pinatiré kommen würde. Obwohl ich schon selber recht erschöpft war, ging ich am Abend wieder hin. Auch im Haus des Pinatiré war man müde. Es gab einen Tanz vor der großen Schüssel mit dem Ritualgetränk und dem Grabstock unter dem Geisterhaus. Es tanzte Pinatiré mit einigen Mädchen; die Tanzrassel trug und schüttelte sein Gehilfe Pywó. Dann nahmen zuerst der Schamane und sein Gehilfe von dem Ritualbrei in der großen Schale und teilten zunächst an die Tänzer und dann an alle Umstehenden und auch an mich aus. Sie schickten auch eine Schale mit dem Brei in das Haus des Indianerschutzpostens.

13. Das große Sterben beim Abykwara-Kult des Pinatiré

a) Mystischer Todesschlaf, Trance und Wiedererweckung des Pinatiré

Einige Tage gab es dann kein Ritual. Meine Informanten kündigten mir dann ein weiteres großes Ritual für Abykwara im Haus des Pinatiré an, das voran der mythischen Tabakpflanze Kyrá diente: Morgen bei der roten Sonne (*kwara piran*) werde Pinatiré schlafen; sie meinten den mystischen Todesschlaf einer Trance. In der Nacht weckte uns ein großes Weinen und Klagen im Dorf. Als wir aus der Hängematte gesprungen und vor das Haus hinausgetreten waren, sahen wir auf der anderen Seite des Platzes schon die prächtig mit Adlerflaumfedern in den Haaren geschmückten Mädchen, die Schamanengehilfinnen, „*Uiratsimbe*“, mit ihren großen Affenzahnketten gleich Halskrausen. Im Haus des Pinatiré wurde wieder getanzt, und zwar auf und ab vor dem Geisterhäuschen. Es tanzten die Schamanen Pinatiré und Avona mit den Mädchen; die große Ritualzigarre trug der Schamane Avona. Nachdem ich übermüdet doch wieder auf einige Stunden zu meiner Hängematte zurückgekehrt war, ging ich in den frühen Morgenstunden wieder ins Haus des Pinatiré, wo das Ritual ohne Unterbrechung weitergegangen war. Als die Sonne schon klar aus dem Morgennebel hervorgekommen war, begann Pinatiré, der noch immer leidenschaftlich tanzte, plötzlich heftig zu atmen und zu husten. Er stieß dabei die Schmerzenslaute „Hedschu, hedschu, hedschu“ aus, schließlich ließ er sich wie tot fallen (Abb. 17 und 18). Die Gehilfen hielten ihn um die Hüfte und um den Leib und setzten ihn auf einen Hocker. Die anwesenden Schamanen nahmen tiefe Züge aus ihren großen Ritualzigarren, die sie dann hektisch stoßweise ausbliesen, als wollten sie sich von Geistern befreien. Ich bemerkte eine Frau aus

dem Kreis der Gehilfinnen, die Rauch gegen Pinatiré blies, als wollte sie die Geister, die ihn bedrängten, vernichten. Alle anwesenden Schamanen beteiligten sich an der Wiedererweckung des Pinatiré. Morera hatte die Hände auf das Herz des Pinatiré gelegt, dann faßte er es scheinbar mit beiden Händen und setzte es wieder ein. Die anderen Schamanen saßen im Kreis und rauchten in heftigen Zügen. Morera machte mit den Handflächen kreisförmige Bewegungen über dem Herz des Pinatiré und rieb ihm dann mit den Händen von der Brust weg bis zum Hals und Mund hinauf. Aus dem offenen Mund des Pinatiré traten Schaum und Speichel aus. Der Schamane Mbraió zerrieb mit seinen Händen ein Stück Harz von der Paxiuba-Palme über dem Kopf des Pinatiré und über dessen Körper. Die anwesenden Frauen summten leise. Der mystische Todesschlaf (*okit amun*) des Schamanen dauerte nicht sehr lange; dieser (Abb. 17) erwachte langsam und saß dann mit aufgestützten Armen und den Händen vor dem Gesicht da. Danach begann er wieder mit den Gehilfinnen, zuerst stockend, aber dann immer beschwingter zu tanzen, auf und ab vor dem Geisterhaus.

b) „Krankenbehandlung“ der Murumanaka

Am Rande des großen Rituals gab es auch einen aufregenden Vorfall. Eine der weiblichen Gehilfinnen, *Uiratsimbe*, die noch die ganze Nacht über mit den anderen Mädchen und den Schamanen getanzt hatte, wand sich in Schmerzen. Es war Murumanaka, eine Tochter des Tutë. Sie lag in einer Hängematte in einem Nebenhaus des Pinatiré. Als ich in das Haus trat, waren um sie viele Frauen, und es herrschte überhaupt große Aufregung um sie. Der Schamane Morera kam, hockte sich neben das Mädchen und preßte die Hände auf ihr Herz, darauf legte er die Hände auf den eigenen Kopf und war selbst wie völlig benommen und abwesend. Das Mädchen lag mit geschlossenen Augen in der Hängematte.

c) Mystischer Tod des Avona und Rückfall des Pinatiré in die Trance

Aufgeregt wurde ich weggerufen; man sagte, in das Haus des Pinatiré komme jetzt der mächtige Geist, „*Añyng*“. Vor dem Geisterhäuschen „*Ywara raika*“ tanzte dort mit einigen Gehilfinnen der Schamane Aíva. Neben der großen Schüssel mit dem Ritualgetränk saßen der Schamane Pinatiré und Avona. Pinatiré schien völlig erschöpft. Ganz im Hintergrund saß Mirabó mit ihrem Kleinkind und dem größeren Buben, sie stillte die beiden. Avona wechselte dann die Rolle mit Aíva, er tanzte mit den Gehilfinnen im Kreis um die Schüssel und dann immer wieder zu ihr hin. Sein Tanz wurde immer schneller. Sie tanzten grotesk halb hockend und hüpfend um und hin zu der Ritualschale. Der Tanz des Avona wurde immer aufgeregter, er tanzte und sang den Gesang des düsteren unheimlichen Geistes „*Pike-Pá*“. Aus dem Singen hörte man immer wieder die Worte „*Pike-pá, Pike-pá, Pike, Pike, Pike-pá*“. Avona tanzte mit leidenschaftlichen Bewegungen, als würde er mit dem Geist dramatisch ringen. Vom Schweiß gebadet, mit einem schmerzlichen Ausdruck im Gesicht und mit Schmerzensrufen „*Hedschu, hedschu, hedschu*“ begann er in Trance zu verfallen. Als Avona mit dem Geist *Pike-Pá* rang, wurde er nach ihrem Glauben von diesem überwältigt und er beziehungsweise sein Herz, sein Geist in die Welt der Überirdischen entführt. Dies entsprach dem, was Regina Müller über den Todesschlaf des Schamanen gehört hatte: Der Schamane wird von dem Geist getötet, er stirbt und wird von dem Geist in das Reich der Überirdischen entführt (1984: 11). Avona sank nach rückwärts zu Boden und fiel in die Arme seines Gehilfen Takirí, der ihn um die Mitte hielt und gemeinsam mit den anderen sanft auf einen Hocker gleiten ließ. Avona hustete heftigst, stieß weitere Schmerzensrufe aus, Schaum und Speichel traten aus seinem Mund. Die anderen Schamanen um ihn summteten „*m m m m m*“. Der Älteste von ihnen, Aivera, kniete bei ihm nieder und hielt beide Hände auf das Herz des Avona und, als fühlte er die-

ses, drückte er die Hände zusammen. Der Schamane Mbraiío rieb die Handflächen über dem Kopf des Avona. Als ob der mystische Tod des Avona ansteckend wäre, geriet auch Pinatiré wieder in Trance. Er begann heftig zu husten, Speichel trat auch aus seinem Mund, und auch er fiel wie tot zurück. Um ihn bemühte sich der Schamane Morera.

d) Fortsetzung der „Krankenbehandlung“ der Murumanaka

Ich wollte mich doch auch um die Kranke kümmern und ging ins Nebenhaus; der Zustand der Kranken hatte sich nicht gebessert. Nun kniete ihr Vater Tutē bei ihr und behandelte sie, wie es früher Morera getan hatte, indem er die Hände auf ihre Brust und ihren Leib preßte. Er führte die Hände immer wieder auch zu seiner eigenen Brust und zu seinem eigenen Kopf, als wollte er die Krankheit an sich reißen und durch seine Kraft bewältigen.

e) Mystischer Tod des Tutē und Wiedererweckung des Avona unter Mitwirkung der Frau des Schamanen

Erschöpft und ganz benommen trat Tutē schließlich ins Freie, er war anscheinend fast völlig abwesend, sank mehr als er sich setzte auf einen Hocker und verfiel dabei in eine Art Trance. Mühsam erhob er sich schließlich und schleppte sich in das Haus des Pinatiré. Man stand ihm bei und hob ihn auf einen Hocker. Dort ließ er plötzlich die Arme schlaff fallen, aus seinem offenen Mund trat Schaum und Speichel. Mit schmerzverzerrtem Gesicht fiel er in einen tiefen „Todesschlaf“ (Abb. 13 und 19).

Inzwischen war Avona wieder halb erwacht. Er saß vorgebeugt auf dem Bänkchen und stützte den Kopf mit beiden Händen, das Gesicht verdeckend. Plötzlich erhob er sich wieder und begann abermals dramatisch mit einem imaginären Geist zu ringen. Seine Gehilfen und die anderen Indianer versuchten ihn festzuhalten. Die Frau des

Schamanen Mbraiό schlug Avona, der wild um sich schlug, mit einem großen Lappen einige Male fest ins Gesicht. Daraufhin schien sich der Schamane zu beruhigen und sank nach hinten, wieder von den anderen gehalten, auf den Hocker zurück. Jetzt strich ihm dieselbe Frau liebevoll mit den Händen über das Gesicht; durch ihr Schlagen wollte sie ihn nur gewaltsam in die Welt der Irdischen zurückrufen, zum Leben erwecken (Abb. 19). Tatsächlich begannen sich die Züge des Avona wieder langsam zu glätten. – Der „Todesschlaf“ des Tutē dauerte am längsten. Schließlich saßen die drei Schamanen erwacht, aber völlig erschöpft auf ihren Hockern. Man reichte ihnen einige Ritualzigarren. Nach einiger Zeit gingen Avona und Tutē still und ohne Aufhebens weg.

f) Magische Bemalung mit Genipapo zur Wachstumsförderung eines Kleinkindes

Der führende Schamane des Rituals, Pinatiré, blieb allein in der Hütte vor dem Heiligtum des Abykwara auf seinem Hocker sitzen. *Uiratsimbe*, eine der Gehilfinnen, kam mit einer großen irdenen Schüssel. Auf der Schüssel lagen eine Anzahl von Baumwollbüschel, eine Kürbisschale und Genipapofrüchte. Das Mädchen war selbst bis zur oberen Gesichtshälfte schwarz und mit Genipapo bemalt. Sie legte eine kleine Strohmatte vor dem Schamanen auf den Boden, darauf einen dornigen *Paxiuba*-Klotz; auf ihm rieb sie die Genipapofrüchte, teilte sie, preßte sie aus und erzeugte einen blauschwarzen Farbstoff. Diesen Farbstoff goß sie auf die Baumwollknäuel, die nun in blauschwarze Farbe getaucht waren. Diese legte sie auf die irdene Schüssel und reichte sie dem Schamanen. Unterdessen hatte *Mirabó* mit ihrem Kleinkind auf einem Hocker vor dem Schamanen Platz genommen. Dieser erhob sich und hielt die Schüssel mit der gefärbten Baumwollwatte über die heiligen Balken. Dann deutete er mit den Watteknäuel zuerst zu den Schultern des Kindes, dann zu seinem Rücken, seinen Knien und zu den Füßen. Danach machte die

Gehilfin mit diesem Watteknäuel je einen schwarzen Punkt an die Stellen am Körper des Kindes, die der Schamane schon angezeigt hatte. Dadurch sollte das Wachstum des Kindes, dem das ganze Ritual ebenfalls gedient hatte, gefördert werden. Die gleiche Kur wendete der Schamane auch bei den beiden kranken Frauen Beverí und Taverí an.

g) Abortus der Murumanaka

Am Nachmittag des gleichen Tages legte ich mich selber völlig erschöpft von den Ereignissen einige Stunden in die Hängematte. Ein gellendes Schreien und Weinen, das aus dem Haus der „kranken“ Murumanaka drang, riß mich aus dem Schlaf. Es handelte sich, wie ich bereits vermutet hatte, um einen Abortus (*pyni-oat*) des Mädchens. Die Totgeburt hatte man in den Wald geworfen. Hatte man den Abortus gewaltsam herbeigeführt, hatten die Schamanen, hatte der eigene Vater dabei mitgewirkt? Die Indianer jedenfalls sagten, das heftige leidenschaftliche Tanzen innerhalb des Rituals habe dem Mädchen dieses Unglück gebracht. Andererseits können aber nur Frauen und Mädchen an dem Ritual teilnehmen, die keine Kinder haben. Sollte der Wunsch, nicht abseits bleiben zu müssen, die Ursache für eine Gewalttat gewesen sein? Noch am gleichen Abend aber wurde wieder gesungen und getanzt; man tanzte im Haus des Pinatiré, um das Wachstum des Kindes, für das man sich am Vortag so stark eingesetzt hatte, weiter zu fördern. Das Ritual trug den Namen nach einem mythischen Vogel Igambá, das ist der Vogel Jabirú.

h) Das Fest der Hausvollendung

Man schwärmte mir von einem großen schamanistischen Ritual und Fest vor, das bei der Vollendung des neuen großen Gemeinschaftshauses „*Ak-eté*“ gefeiert werden sollte. In der Mitte dieses Hauses war neben den Gräbern der

Toten ein Geisterhaus für den großen Überirdischen, Karuara, der nach ihrem Glauben im Himmel lebt. Schamane des Karuara war unser Freund Tutē. Dieses Ritual und Fest, bei dem die großen Pfeifen aus Riesenbambus geblasen wurden, hatte nach diesen den Namen „Turé“ (= *Turedzawa*).



XII. DER ASURINÍ-SCHAMANE UND DIE ÜBERIRDISCHEN

1. Abwehrzauber des Magiers

Der Schamane wendet eine ganze Reihe magischer Gegenstände und Mittel an. Die mystische Kraft, die man solchen Dingen zuschreibt, wurde mir besonders deutlich, als im Herbst 1979 der Regen allzu früh kam. Man befürchtete Schwierigkeiten für das Abbrennen der Rodefläche, das heißt der Stämme des Unterholzes, das nach dem Ende der letzten Regenzeit gefällt worden war und die ganze Trockenheit über liegenblieb. Die Unmöglichkeit des Niederbrennens dieses Holzes und des Säuberns der Rodefläche hätte die Pflanzung verhindert. Man fürchtete noch mehr, man fürchtete eine Überschwemmung, ja das Ende der Welt. Den frühen Regen hatte nach dem Glauben der Asuriní *Tupy* gebracht. Dieser ist, ähnlich wie der Tupan der alten Tupí-Völker, eine Art Donner- und Regengott. Sie sagten, er sei auf einem geheimnisvollen Pfad auf die Erde gekommen. Nach einem schweren Regen während der Nacht sah ich den bedeutendsten Schamanen Pinatiré mit seinem ganzen Gefolge, mit Gehilfen und Gehilfinnen zum Fluß gehen. Der Schamane trug eine große Ritualzigarre, eine der Frauen eine große traditionelle Wasserschüssel; darin lagen auch einige Kürbisschalen und ein glatter grüner Stein; es war die Steinklinge einer alten Steinaxt (*prenadi*). Unterwegs pflückten die Frauen Büschel von Farnkraut, „*Amambai*“. Am Fluß badete man, indem man sich Wasser über den Körper goß. Mit dem Stein und mit den Grasbüscheln wischte und rieb man sich über die Handrücken. Auch ich selber mußte mir von einer Gehilfin des Schamanen über die Handrücken wischen lassen. Im Haus des Pinatiré wurden dann Männern, Frauen und Kindern vor allem die Handrücken

mit schwarzen Punkten bemalt. Alles dies, vor allem das Bemalen mit Genipapo, war ein Abwehrzauber gegen den Regen. „Tupy upah“, sagte man mir; Tupy, der den Regen gebracht hatte und ihn personifiziert, geht fort, wird vertrieben.

2. Auf der Suche, den Überirdischen zu begegnen

Im Universum, in der Erde, im Himmel und dem Wasser gibt es nach der Vorstellung der Asuriní außer den Geistern, denen der Kult des *Mbaraká* gilt, eine Menge von Geistern, die keinen besonderen Namen haben und die einfach als *Añynga* bezeichnet werden. Es sind vor allem die Totengeister, die Geister der verstorbenen Asuriní. Die Geister, welche die Asuriní beziehungsweise ihr Schamane am Schluß des großen *Mbaraká* bei der Vollendung des großen Hauses beschworen, waren die Geister von verstorbenen Schamanen, die nach ihrem Glauben jetzt im Himmel lebten. Die Geister der verstorbenen Asuriní, die keine Schamanen waren, irren in der Steppe und im Wald umher und haben eher die Rolle von Gespenstern. Man glaubt auch an viele Geister, die Naturgeister sind, also nicht Geister von Verstorbenen. Alle diese Geister werden fast immer als dem Menschen feindselig betrachtet, und man hat Angst, ihnen zu begegnen. Sie überschatten die Menschen und bringen ihnen Unheil und Krankheit; sie können sich in Tiere verwandeln, wie etwa in die Eidechse, sie bringen Krankheit, und die Menschen sind ihren großen und kleinen Bosheiten ausgesetzt. Wenn Speisen beim Essen zu Boden fallen, sagen sie, wie Müller hörte: „Ein Geist hat Hunger gehabt.“

Im Himmel lebt der mythische Jaguar Tywá, dem ein großer *Mbaraká* gilt. Das große mythische Wildschwein, Tawára, dem auch ein *Mbaraká* gilt, lebt mit seinen Kindern außerhalb der Grenzen in einer anderen Welt. In ver-

schiedenen *Mbaraká* tritt ein himmlisches Rotwild, *Arapóa*, auf, ein Waldhuhn *Arakurí*, ein Papagei *Mokab*. Im Himmel gibt es nach dem Glauben der *Asurini* auch einen großen Fisch, *Pirá uwí*. Müller hörte von einem *Mbaraká* der Frauen, der einem Fisch namens *Taú* gilt (im Mythos *Tawoma* genannt).

Die Einstellung und Haltung der *Asurini* gegenüber den überirdischen Wesen (Geistern, Tieren und Mächten) ist die der Furcht, auch der ehrfürchtigen Scheu davor, ihnen zu begegnen. Der Schamane aber nähert sich auch als Vertreter seiner Gemeinschaft den Überirdischen.

a) Schau der Überirdischen im Traum

Im Traum vor allem glaubt er, überirdische Wesen zu sehen, und erlebt seine Berufung. Schon daran anschließend kann es vorkommen, daß er in einer Art Semitrance sich mit einem mythischen Tier, das er im Traum erblickt hat, vereinigt und daß dieses irgendwie von ihm Besitz ergreift. Man erzählte mir, daß die zukünftigen Schamanen zuerst im Traum mythische Tiere sehen.

Müller erlebte die Initiation eines Schamanen. Bei diesem Ritual warf sich der junge Schamanenanwärter auf den Boden, kroch auf allen vieren und brüllte wie der Jaguar, den er im Traum erblickt hatte.

b) Beschwörung der Überirdischen im Ritual, mystischer Todesschlaf in Trance und Himmelsreise

Im Ritual des *Mbaraká* beschwört der Schamane im Gesang und Tanz das Kommen der Überirdischen. Er aktiviert dabei eigene übernatürliche Kräfte, die Schamanenkraft, und bedient sich auch der Werkzeuge, denen magische Kräfte zugebilligt werden, wie der Tanzrassel und dem gewaltsamen Einatmen von Tabak aus einer Zigarre sowie besonderer Bauten für das Ritual und das Rufen der Überirdischen, wie des Geisterhauses – in Form der klei-

nen Hütte oder einer Art Vogelkäfig – und vor allem der heiligen Balken, denen eine magische Kraft eigen ist, und des Ritualgetränks. So zwingt er in seiner Vorstellung die Überirdischen herbei, holt sich mit beiden Händen über den „*ywára*“ die Geisterkraft (*muynga*) herunter und von unten vom Rand des Ritualgefäßes weg. Durch Tanz, Gesang und Tabakrauch steigert sich seine mystische Empfänglichkeit. Mitten aus der Bewegung heraus entstehen dann die Besessenheitsphänomene, bei denen der Schamane das Verhalten der Überirdischen annimmt (Besessenheitsschamanismus). Er steigert selbst sein Erleben so weit, daß es seine Kräfte übersteigt und er in Trance, in einen mystischen Todesschlaf versinkt. Man redet hier von „*okit*“ (Schlaf) und „*amun*“ (Tod).

Es ist insofern gerechtfertigt, das überirdische Wesen, dem das Ritual des Schamanen gilt, als eine Art Hilfsgeist zu sehen, weil der Schamane in diesem Ritual seine Himmelsreise antritt, weil es ihm also die jenseitige Welt erschließt (Abb. 17). Wie die Asuriní sich vorstellen, daß beim Tod die Seele des Menschen von Geistern geraubt wird, so wird auch hier nach ihrer Vorstellung die Seele von den Überirdischen mitgenommen, zu einer Himmelsreise, zu einer Reise in die jenseitige Welt (Wanderschamanismus). So sagten sie mir von Mbraió, dem Schamanen, der nach einem langen und turbulenten Ritual (*Mbaraká*) niedersank und in tiefen Schlaf verfiel: „Er ist gestorben, sein Herz, sein Geist ist in den Himmel gegangen.“ Mbraió sagte nachher, er habe im Himmel Tywá, Karuara und Abykwara gesehen. Seine Seele, sein Herz war wieder da, er war von seiner Himmelsreise zurückgekommen, als ein trockenes Blatt, wie bereits erwähnt, aus seinem Körper fiel und er langsam zum Leben erwachte. Im trockenen Blatt, das jetzt kraftlos zu Boden fiel, sahen sie offenbar eine Materialisation der Kraft der Überirdischen, die seine Entführung in ihr Reich bewerkstelligt hatten und die nun wieder von ihm abließen.

XIII. WEIBLICHE SCHAMANEN

Weibliche „*paié*“ haben heute unter den Asuriní sehr wenig Bedeutung. Mein Informant Takamuĩ sagte, es gebe keine weiblichen „*paié*“. Das ist nicht richtig, denn ich selber wurde sogar, als ich bei unserem ersten Besuch an Fieber litt, von einer Schamanin behandelt. Man nannte mir auch den Namen einer längst verstorbenen berühmten Schamanin, Tauwa, und zählte mir auch die Namen der lebenden Schamaninnen auf: Okína, Patuá, Mbaiá, Mamarí. Das bedeutendste Ritualinstrument der Schamanin ist eine Tanzrassel aus der Frucht der Tucum-Palme, „*Jaurá*“. Diese Frucht, sagten sie, wachse auch im Himmel. Man erzählte mir auch von einem Tanzritual und Fest der Frauen, Miriká-Karuara. Der Karuara der Frauen ist aber nicht jener im Himmel, sondern ein übersinnliches Wesen, das weit weg am großen Xingu unter dem Wasser lebt.

XIV. ARAWETÉ-SCHAMANEN UND DER MANN, DER AN DER SPITZE GEHT

1. Mittler in der Verbindung der irdischen Gemeinschaft mit den Überirdischen

Unter dem Namen „*peié*“ (*pejë-pegé*) ist bei den Araweté der Träger einer Aufgabe und eines Amtes zu verstehen, den man als Schamanen bezeichnen kann. Sein Einsatz dient sowohl der Abwehr von Krankheiten einzelner als auch dem Wohl der Gemeinschaft. Kern seiner Aufgabe ist aber die Rolle als Vertreter der Gemeinschaft und als ihr Mittler zu den Übersinnlichen. Noch eindrucksvoller als bei den Asurini ist unter den Araweté das Erlebnis ihrer Überzeugung von ihren engen Verbindungen mit der Welt der Überirdischen, in der sie ständig leben. Die übersinnliche Welt reicht in ihren Alltag herein. Das ganze Leben dieser Menschen ist ausgerichtet auf diese übersinnliche Welt. Lücken in den Formen des Zusammenlebens der Gemeinschaft, der gesellschaftlichen Struktur, wie etwa das Fehlen von Reiferiten, werden dadurch offenbar überbrückt.

Das lebendige Verbindungsglied zwischen der irdischen und der übernatürlichen Welt ist der „*peié*“. Die übersinnliche Welt ist in ihr tägliches Leben einbezogen, sie leben gleichsam in einer einzigen Welt mit zwei verschiedenen Ebenen. Die überschäumende Lebensfreude, die im alltäglichen Leben der Araweté erkennbar ist, wie etwa im ausgelassenen und unbändigen Verhalten der Kinder, die in Trupps im Dorf herumlaufen, eine gewisse sexuelle Aggressivität der Frauen und Mädchen, die Kinderfreudigkeit dieser Menschen, stellt anscheinend einen Gegensatz zu ihrer im Grunde metaphysischen Einstellung dar. Der Widerspruch ist aber nur ein scheinbarer. Ihr Realismus, den man im Alltag des Dorfes immer wieder erkennen

kann, will auch die übersinnliche Welt einschließen. So wie Tag und Nacht zusammengehören, ist für sie auch Natur und Übernatur eins. Das Dunkel, die Stille, die Einsamkeit, die Gefahr der späten Nacht bis zum Morgengrauen, werden Zeichen für das übermächtige, geheimnisvolle Wirken der Überirdischen. Sie machen auch düstere Aspekte und Gefahren deutlich, die von ihnen drohen. So fällt auch der Großteil der Aktivitäten der „*peié*“, vor allem jenes Wirken, das das Heil der ganzen Gemeinschaft und die Aufrechterhaltung der ständigen Verbindung betrifft, des Zusammenlebens mit dem Überirdischen, in die späten Nachtstunden bis zum Morgengrauen. Mehr noch als bei den Asuriní tritt hier bei dem „*peié*“ seine Aufgabe als Verbindungsglied zu den Überirdischen, seine religiöse und priesterliche Funktion in den Vordergrund.

Die Araweté kennen nur männliche Schamanen, obwohl gerade bei ihnen im indianischen Alltag die Frau ganz besonders selbstsicher auch gegenüber den Männern auftritt. Andererseits tritt der „*peié*“ der Araweté immer wieder gemeinsam mit seiner Frau (oder seiner Geliebten) auf, die ihn bei seinem Wirken an den Grenzen der menschlichen Kraft mit rührender Sorge betreut, ihm die große Ritualzigarre anzündet und reicht. Wie bei den Asuriní ist die Zahl der Schamanen im Verhältnis zur männlichen Gesamtbevölkerung sehr groß. Die Schamanen bilden, was ihre Bedeutung und ihr Ansehen anbelangt, eine Gemeinschaft in der Gemeinschaft, eine führende Schicht, und bilden untereinander eine Art Körperschaft. Bei den Schamanen handelt es sich immer um reife Menschen. Eine besondere Bedeutung haben unter ihnen alte Menschen, die man für besonders weise hält. Auch ihr Ansehen hat einen metaphysischen Grund; man schätzt sie schon zu Lebzeiten als Ahnen, als Wissende (*by-rowi'hä*).

2. Der Anführer, Häuptling?

Ich lernte 1979 im Dorf einen Mann näher kennen, *Đyriñato-ro*, der sich gemeinsam mit seiner Gattin *Arado-hi* allgemeiner Beliebtheit erfreute. In seinem Haus gingen alle ein und aus, er war auch mit dem Postenkommandanten des Indianerschutzes eng befreundet, und die beiden nannten sich Brüder. Als man sich zu einer großen Gemeinschaftsjagd rüstete, sagten die Indianer „*Đyriñato-ro tenétamo*“, das heißt er ist der Anführer. Das Wort bedeutet, wie sie mir näher erklärten, „der, der an der Spitze geht“ (Abb. 20). Sie denken dabei an die Art, wie die Indianer wandern, im Gänsemarsch. Einer geht voraus, und die anderen folgen, einer hinter dem anderen. Dazu zwingen sie die Wildnis und die schmalen Pfade, die sie sich darin gebahnt haben. Das Wort bedeutet auch: den Anfang machen bei irgendeinem Unternehmen. *Đyriñato-ro* ist der Initiator bei einem Gemeinschaftsunternehmen, wie eben bei einem Jagdzug, beim Fischfang mit dem Pflanzengift, beim Honigholen oder bei einem großen Fest. Er führt mit seiner Gefolgschaft ein Unternehmen durch, weil er glaubt, der Aufgabe gewachsen zu sein. So liegt seine Berufung zum Anführer in einem Sich-berufen-Fühlen. So rüstet er etwa mit seiner Familie zu einem Jagdzug. Er wird dabei zum Anführer der Gemeinschaft, zu dem Mann, der an der Spitze geht, dadurch, daß die anderen mit dem gleichen Unternehmen sich ihm anschließen, ihm folgen. Die Frage, was sie dazu bewegt, ihm zu folgen, ist zu beantworten mit der Überzeugung der anderen, daß das, was er macht, was er begonnen hat, gut ist. Diese Überzeugung wird um so leichter erreicht, wenn sich der Betreffende schon bei einem anderen Gemeinschaftsunternehmen bewährt hat; man ist dann bereit, ihm auch bei einem anderen Unternehmen zu folgen. Man wird ihn auffordern, die Initiative zu ergreifen; so wird er zum Anführer, zum Häuptling.

Er ruft die anderen zusammen, er erteilt Ratschläge,

wenn man ihn darum bittet. Dyriñato-ro war auch Anführer in den Beziehungen zu den „Kamarã“, den Weißen im Dorf, den Leuten des Indianerschutzes; er war mit dem Postenkommandanten befreundet, seine Frau wiederum bemühte sich um das Kleinkind der Gattin des Postenkommandanten. Als ich von den Indianern Schmuck und Dinge ihres handwerklichen Könnens erwerben wollte, traten er und seine Gattin gerne als Vermittler auf. Bei den Tauschgeschäften von schönen Handelsperlen, die für die Indianer überaus begehrenswert sind, von Buschmessern und dergleichen machten sie die Vermittler. Sie überzeugten die anderen im Dorf, daß Dinge, die für sie selber tabu sind, wie Kleidungsstücke der Frauen, eine große Medizinmann-Zigarre, bei uns, die wir ihre Freunde seien, nicht verunehrt und mißbraucht werden würden.

Eine besondere Bedeutung hatte einst, wie Viveiros de Castro erfuhr, der Herr des Dorfes (*Ta-nã = Ta-nupã-hã-nã*). Das ist der Mann, der gemeinsam mit seiner Großfamilie einst die Pflanzung, die Rodefläche angelegt hat, in der jetzt das Dorf liegt. Das Dorf ist nichts anderes wie eine einstige Pflanzung „*ka-pe*“ (Viveiros de Castro 1984: 286 ff.). Diese Würde hat heute keine große Bedeutung mehr; sie kann aber mit ein Grund dafür sein, daß man den Betreffenden als „*Tenétamo*“, als Anführer anerkennt. Ein bedeutender Grund für dieses Vertrauen ist gerade für die Araweté dann gegeben, wenn der Betreffende eine Verbindung zu den überirdischen Mächten hat, die ihn als „*peié*“, als Schamanen, legitimiert. Nach ihrer Überzeugung verfügt er dann auch über eine übernatürliche Kraft (*ipeiehã*), und durch den Gesang der Überirdischen, den er versteht und wiedergibt, wird er zu ihrem Sprachrohr.

Die Funktion des „*Tené Tamo*“ stellt eine ideale Organisation einer einfachen demokratischen Gesellschaft dar, die die Führung in die Hand eines Mannes legt, der sich einfach berufen fühlt, Handlungen zu setzen und Unternehmungen zu beginnen, die auch für die ganze Gemeinschaft bedeutungsvoll, nützlich und einleuchtend sind. Er ist weder gewählt noch wird er feierlich in sein Amt einge-

führt. Er erhält die Bestätigung durch die Gemeinschaft, durch das Vertrauen, das man ihm schenkt und das immer wieder dazu bewegt, ihm zu folgen.

3. Schamanenberufung, Rauchen, Enthaltung, Rausch und Trance

Bei den Araweté gibt es auch keine Initiationsriten für die Schamanen, keinen förmlichen Aufnahmeakt in die Lehrzeit und keine förmliche Amtseinführung. Die Initiative geht im Sinne der typischen Einstellung der Araweté von dem Jungmann selber aus; seine Berufung ist ein Sich-berufen-Fühlen; wie der Anführer erhält er seine Aufgabe dadurch, daß er sie einfach ausübt und daß die anderen ihm Vertrauen schenken, ihn in seiner Aufgabe bestätigen. Für die „Berufung“ und für sein Wirken spielen auch bei den Araweté-Schamanen Träume eine große Rolle; sie enthalten Visionen von den Übersinnlichen und ihrer Welt. Viveiros de Castro hörte von dem dafür entscheidenden Traum von einem himmlischen Jaguargeist (1984: 504).

Eine ganz besondere Bedeutung ist im Schamanismus der Araweté und schon für die Kandidaten die Intoxikation durch Tabakrauch. Ebenso wie bei den Asuriní spielt im Gemeinschaftsleben der Araweté das Rauchen eine große Rolle. Männer, Frauen und Kinder rauchen. Das Rauchen hat vor allem eine soziale Funktion. Die von einer Frau angezündete lange Araweté-Zigarre wandert dabei von einem zum anderen, jeder macht einige tiefe Züge und reicht die Zigarre dem nächsten weiter. Das Rauchen der Schamanen ist von anderer Art. Geraucht werden die großen Ritualzigarren (*pokuméé*). Der Rauch wird gewaltsam verschluckt (*muokú*), man „ißt den Rauch“. Davon zeugt ein besonderes Erlebnis meinerseits. Weil man wußte, daß ich eigentlich allein nie rauche, be-

mühte man sich eifrig, mir gerade diese Art des Rauchens beizubringen. Ganz allgemein traute man mir und meinem Bruder auch schamanistische Fähigkeiten zu. Wie ich mich dabei benahm, etwa mein heftiges Husten, war für sie natürlich auch ein gewisser Spaß. Das Verschlucken des Rauches wird von dem Schamanen auch bei ihren Zusammenkünften praktiziert. Sie finden in der Dunkelheit statt, wenn die Feuer auf dem Platz vor den Häusern schon niedergebrannt sind. Die Schamanenzigarre wird mit einem glühenden Scheit angezündet und wandert dann von einem zum anderen Teilnehmer, wobei jeder einige Züge macht und den Rauch gewaltsam verschluckt. Heftiges Atmen, Husten und Erbrechen deuten nicht nur eine starke Vergiftung durch den Rauch an, sondern bereits eine Art Trance. Die Schamanenzigarre enthält außer Tabak oft auch noch die Körner des Rauschgiftes „*pajiká*“ (= *Pariká*). Wenn man unter den Teilnehmern einer solchen Séance den einen oder anderen ganz jungen Mann sieht, so ist das, wie man mir sagte, einer der Kandidaten, den man in den Kreis der Rauchenden aufgenommen hat und der damit bereits seine Laufbahn als Schamane beginnt. Es gelten für ihn auch verschiedene Enthaltungsvorschriften, sexuelle Enthaltung, Fasten, Enthaltung von Speisen der Zivilisierten mit Salz, Zucker, Öl (Viveiros de Castro 1984: 506). Die Bestätigung in seinem Amt erhält der Schamane durch die Gemeinschaft, deren Mittler zu den Überirdischen er sein soll. Bei dieser Anerkennung seiner „Berufung“ und seines Wirkens handeln die anderen Schamanen als Vertreter der ganzen Gemeinschaft.

XV. AUSRÜSTUNG UND PRAKTIKEN ALS ARAWETÉ-SCHAMANE

I. Schamanenausrüstung

Was die Ausrüstung des Schamanen anlangt, so gehören dazu Mittel und Werkzeuge, denen an und für sich schon eine magische Wirkung zugetraut wird. Allem voran ist ein solches Werkzeug und Mittel die Schamanenzigarre: eine „*Tauari*“-Basthülle, in die Tabakblätter eingelegt sind. Die Zigarre, in der neben den Tabakblättern auch die bereits erwähnten „*Pajika*“ (die dazu geröstet werden) sind, wird nur von Schamanen geraucht. Es handelt sich um dieselben Samenkörner, die als Rauschgift auch von den karibischen Indianern zerkleinert, in die Nase geblasen werden. Sie haben dort den Namen „*Pariká*“. Ein Indianer erzählte mir: Wenn der Mediziner diese Zigarre raucht, beginnen für ihn Hütten und Bäume und alles andere zu wanken, und die Geister kommen herab.

Ein besonderes Instrument des Mediziners der Araweté ist eine „Rassel“ (Federrassel, geflochten aus den holzigen Spänen der *Arumá*-Pflanze). Das Geflecht wird eigenartigerweise von den Frauen hergestellt; es besitzt eine Art von hohlem Stiel, der sich oben in einen breiten kugelförmigen Oberteil ausweitet. Der Stiel ist mit einem Bausch von nichtversponnener Baumwolle umwickelt, der vor dem breiten Oberteil eine Art Krause bildet. Von den Männern wird das Instrument durch einige Schwanzfedern des Ara verziert, die in den Oberteil gesteckt werden. Von diesen Federn hat das Instrument wohl auch den Namen „*Arái*“. Wie Viveiros de Castro feststellte, sind es Stückchen von dem Haus einer Waldschnecke, die das Geräusch der Rassel verursachen. Das Schütteln der Rassel erzeugt einen fortgesetzten zischenden Laut, mit dem man den Rhythmus von Gesängen oder einer Bewegung nur

sehr verschwommen begleiten kann. Die Rassel ist der Leib, die mystische Hülle, der Behälter, der körperlose Dinge und Kräfte sowie Seelen aufnimmt, einfängt, aber auch die geistige Kraft des Schamanen selbst enthält. Darauf beruht die magische Wirkung dieser Rassel. Viveiros de Castro hörte zum Beispiel auch, daß in der Rassel die geraubten Seelen des Geistes Ayaraetã enthalten sind. Er sieht in dieser Rassel auch ein Phallussymbol für die mystische Schöpferkraft des Mannes (Schamanen), der die magische Kraft der Frau auf biologischem Gebiet gegenübersteht (Viveiros de Castro 1984: 509 ff.). In den Stückchen des Schneckenhauses, die das Geräusch der Rassel hervorrufen, sind wohl die Geisterkraft der Überirdischen und die des Schamanen materialisiert. Nur ein Mann darf diese Rassel betätigen. Solche Rasseln finden sich aber in jeder Hütte der Araweté. Es ist das wohl ein Anzeichen dafür, daß man allen männlichen Araweté eine gewisse Schamanenkraft zutraut. Richtiger Schamane wird man aber nur, wenn man die Anerkennung der übrigen Schamanen gefunden hat.

Es gibt dann noch eine ausgesprochene Tanzrassel mit einem Resonanzkörper aus einem kleinen hohlen Kürbis gefüllt mit Samenkörnern oder Perlen, die das Rasseln ermöglichen. Diese Tanzrassel, „*Maraka-i*“, ist ein ausgesprochen rhythmisches Instrument; mit ihr kann man den Rhythmus eines Gesanges oder Tanzes begleiten beziehungsweise bestimmen. Sie wird vom Schamanen verwendet, wenn er bei den kutlischen Festen mitwirkt. Auch traut man ihr eine magische Wirkung zu; dasselbe gilt wohl auch vom Schmuck, den der Schamane bei solchen Festen trägt. Die Araweté kennen keine kultischen Bauten und heiligen Balken wie die Geisterhäuser im komplexen Ritual der Asuriní-Schamanen und deren heilige Stämme. Ritualgefäße und Ritualgetränke haben bei den Araweté-Schamanen eine Bedeutung innerhalb der kultischen Feste, an denen sie mitwirken. Ihre magische Kraft verbindet sich mit der Kraft des Schamanen, der sie „segnet“ und von ihnen auch wiederum Kraft gewinnt.

2. Schamanistische Kuren

Der „*peié*“ ist ebenfalls Krankenheiler, Arzt und Mediziner auf metaphysischer Basis. Seine Tätigkeit als Arzt tritt aber irgendwie in den Hintergrund gegenüber seiner Fähigkeit, die Überirdischen zu schauen, ihr Walten und Wirken zu kennen und ihre Sprache und „*oñiña*“ („*maraká*“ = Musik) wiederzugeben. Schauplatz seines Wirkens als metaphysischer Arzt ist der Ort, wo sich der Kranke aufhält, sein Haus oder der Platz vor dem Haus, der dazugehört. Kuren und Krankenheilungen erfolgen auch am Rande des Festplatzes, das ist der Raum zwischen den Häusern in einer Abteilung des Dorfes, auf dem sich die Riten des Festes abspielen. Man kann jedoch das Fest selbst nicht als bloß schamanistisches Ritual ansehen.

Die Praktiken des Schamanen bei der Krankenheilung entsprechen im großen und ganzen dem allgemeinen Verhalten der südamerikanischen Mediziner. Auch von ihnen wird vor allem Tabakrauch verwendet, ebenso bemühen sie sich, den die Krankheit verursachenden Stoff (*hahy-mehé*) herauszusaugen (*ipité*). Ein Indianer sagte mir bei einem Kranken, ein Geist (*aní*) habe mit seinem Pfeil die Krankheit verursacht; indem er sich klatschend auf die Brust schlug, zeigte er, wie die Krankheit den Indianer getroffen hatte. Sitz der Krankheit ist für die Araweté die schmerzende Stelle. Ich sah, wie der Schamane einem Kranken, der Schmerzen auf der Schulter hatte, den Rauch über die schmerzende Schulter und die Arme entlang bis zum Handrücken blies (*petyme huawí*). Auch die Rassel, das Hauptinstrument des Araweté-Schamanen, spielt bei den Krankenheilungen durch den Schamanen eine Rolle. Ich konnte dies genau beobachten, als am Rande des Festplatzes beim großen Maisfest spät in der Nacht gleich einige Schamanen nebeneinander solche Kuren vornahmen, die sie *motsí* nannten. Es beteiligten sich daran auch der Schamane, der zugleich Dorfältester war, Aia-ro, der Anführer des ganzen Dorfes, Dyriñato-ro so-

wie die Schamanen Japidó und Moreno. Die Kuren fanden in einer Pause von Gesang und Tanz des Rituals statt.

Der Festplatz war nur durch einige halberloschene Feuer spärlich beleuchtet. Es lagerten jetzt neben den Zuschauern des Festes auch die erschöpften Tänzer und Tänzerinnen. In der Menge waren am Rande des Festplatzes auch die Kranken, die auf einer Strohmatten lagen, und das Kleinkind des Postenkommandanten des Indianerschutzes, das in einem Körbchen lag, welches wie eine Hängematte zwischen zwei Pfählen hing. Die Sorge der Schamanen galt auch besonders diesem Kind. Der indianische Arzt beugte sich tief über seinen Patienten. Er hatte in seiner Rechten die große Ritualzigarre, aus der er von Zeit zu Zeit einige tiefe Züge machte, indem er den Rauch gewaltsam verschluckte, um seine eigenen übernatürlichen Kräfte zu stärken beziehungsweise um sie sich bewußt zu machen. In seiner Linken hatte der Schamane die Rassel (*arái*) mit den langen Araschwanzfedern, die fast einer Fackel glich. Die Rassel schüttelte er, schlug er (*motsí*) über dem Handgelenk seiner rechten Hand ganz dicht am Körper des Kranken. Dabei machte er mit ausgestreckten Armen kreisende Bewegungen um den Kranken; Mittelpunkt dieses Kreises war die schmerzende Stelle des Körpers des Kranken, der „Sitz der Krankheit“. Das Rütteln dieser Rassel gab ein fortgesetztes zischendes Geräusch, die langen Federn am Ende der Rassel bewegten sich fächernd und erzeugten einen Wind, „*me'e peyo há*“ (Viveiros de Castro: 1984, 512). Beides waren Zeichen der Geisterkraft, seiner eigenen und der von überirdischen Wesen, die der „*peié*“ dem Kranken mitteilen wollte. Mit der Kraft seiner magischen Rassel vermag er überirdische Kräfte herbeizuführen, üble Geister oder Geisterkräfte zu vertreiben, eine verlorene Seele des Kranken zurückzubringen, den Körper des Schwerkranken zu verschließen, damit seine Seele nicht von Geistern geraubt werden kann (Viveiros de Castro: 1984, 513). Besondere Sorgfalt wendete der Bedeutendste unter den Schamanen, Dyrĩñato-ro, bei dem Kind seines Freundes Eliezer an. Er zog endlose Kreise mit seiner Rassel um den Körper des Kindes. Vivei-



Abb. 12: Araweté-Frau an ihrem Webrahmen.



Abb. 13: Tutē, der stark akkulturierte Indianer – Mittler zu den „Zivilisierten“ –, der sich als Häuptling fühlt, „stirbt“ als Schamane beim Mbaraka, Ritual seines Freundes.

Abb. 14: Pinatiré erneuert das Geisterhäuschen vor seinem großen Ritual für das himmlische Wildschwein (Tawára).



ros de Castro hörte, daß der Körper des Kindes noch „offen“, das heißt, gefährlichen übernatürlichen Gewalten und Einflüssen schutzlos ausgeliefert sei. Eine solche Gefahr konnte auch daher drohen, daß nun der Vater des Kindes das übermächtige Geistergetränk beziehungsweise Ritualgetränk trinken werde (Viveiros de Castro 1984: 513).

Der Schamane machte mit der Federrassel noch heftige Bewegungen seitlich vom Körper des Kranken weg, als wollte er die üblichen Geister vertreiben. Er schüttelte heftig den Kopf, um sich von Geistern und bösen Kräften, die jetzt auch in ihn selber eingedrungen waren, zu befreien.

3. Kampf gegen böse Geister

Viveiros de Castro erlebte auch einen Kampf des Schamanen gegen böse „Erdgeister“, um die Bewohner des Dorfes zu schützen. Beim Morgengrauen rannte der Schamane durch das Dorf und verwendete gleichsam als Schwert gegen die bösen Geister seine Rassel. Mit ihr wollte er auch die bösen Geister einfangen. Im Kampf unterstützte ihn dabei Mai, der vom Himmel gekommen war (Viveiros de Castro 1984: 514, 515). Ich selber erlebte einige Male, wie der Schamane singend und seine Rassel schwingend um das Dorf schritt, wohl um die schlafenden Dorfgenos- sen vor dem Eindringen böser Geister zu schützen.

XVI. DIE FESTE DER ARAWETÉ UND DIE SEGNUNGEN

Das Fest der Araweté ist nicht wie das der Asuriní bloß ein komplexes Ritual, das von Schamanen getragen ist. Die Mitwirkung des Schamanen beim Araweté-Fest ergibt sich aber schon aus dem Ansehen und der führenden Stellung, die er in der Gemeinschaft genießt, und aus seiner Funktion als Arzt zur Heilbehandlung von Kranken und zur Kräftigung von Kindern. Vor allem aber ist die Bestimmung des Festes zum Heil der ganzen Gemeinschaft und der kultische Charakter des Festes in schamanistischen Formen gestaltet.

1. Das große Maisfest

Die bedeutsamsten Feste der Gemeinschaft gelten der wichtigsten Nahrungspflanze und der Grundlage der Existenz des Volkes, dem Mais. Ich erlebte im Herbst 1982 das größte ihrer Feste, das alljährlich stattfindet und das seinen Namen nach dem vergorenen Maisgetränk trägt – „*Kañi'da*“ oder bloß „*Kañi*“.

a) Herr und Herrin des Festes

Im Sinne der Araweté-Auffassung von der Berufung zu einem Amt geht die Initiative zu dem Fest von einer Einzelpersonlichkeit aus. Der Herr des Festes ist der Vorbereiter, Planer und Organisator des Festes. Nach einem bei den verschiedensten Stämmen verbreiteten indianischen Konzept, das auch etwa in die katholische Folklore Brasi-

liens eingedrungen ist, ist er der Eigentümer, der „Herr des Festes“. Im Sinne der Araweté-Mentalität teilt er seine Funktion mit seiner Gattin. Die beiden sind Herren des Festes „*Kañi'da-nã*“. Auch bei anderen Festen spielt die Frau bei der Gestaltung des Festes eine große Rolle, nur ist es etwa bei den Kayapó-Indianern die Schwester des Mannes, welcher der Organisator des Festes ist. Da im Mittelpunkt des Araweté-Festes ein Festmahl (Trinkgelage) steht, fällt der Frau als Bereiterin des Maisgetränkes eine besondere Rolle zu. Für den Herrn und die Herrin des Festes bedeutet dies große Opfer, schwere Mühen und Lasten, wiederum im Sinne eines indianischen Konzeptes von der Würde, vom Amt eines Amtsträgers als „*cargo*“ = Last. Eine Last ist vor allem die Zubereitung des Getränks, die der Frau obliegt. Bestätigt werden die beiden in ihrer Initiative, in ihrer Würde als Herren des Festes, dadurch, daß man ihnen die Gefäße zur Verfügung stellt, in denen der Trank vergoren wird. Die trockenen Maiskolben hat der Herr des Festes in seinem Haus hängen, oder er bringt sie von einem Stapelplatz bei seiner Pflanzung. Von beiden gemeinsam werden die Maiskörner im Mörser gestampft. Die Frau kocht die Maisbrühe, sie zerkaut Maiskörner, die dann eine Vergärung bewirken, und seiht den dünnen Brei ab.

Ich erlebte das große Fest im Herbst 1982. Herr des Festes waren Mita-hi-pihã und seine Gattin Mita-hi (Abb. 21). Der Mann hatte diese Funktion schon einige Male innegehabt. Beim vorhergehenden Fest im Jahr 1981 wurde er von seiner Funktion abgelöst, da damals seine Frau einen Abortus hatte. Die eigentliche Bereiterin des Festgetränks ist ja die Frau es besteht eine mystische Verbindung zwischen der Frau und der Maispflanze. Die Frau ist es, die die Hauptfunktion beim Pflanzen des Maises und beim Ernten hat. Für das Fest ist es notwendig, daß das Getränk rein zubereitet wird; es legt dem Herrn des Festes sexuelle Enthaltbarkeit auf. Man glaubt, daß Blut in den Festtrank eindringt und ihn verunreinigt, wenn in dieser Zeit die Frau menstruiert oder wenn die Frau gar einen Abortus hat.

Mita-hi kochte die Maisbrühe in einer großen traditionellen Tonschüssel. Die Gefäße, die die Dorfgenossen zum Fermentieren des Saftes brachten, waren aber bereits große Aluminiumgefäße. Ich sah sie dann bei meinem Besuch im Haus des Herrn des Festes in einer langen Reihe aufgestellt. Der Brei wird vorher von der Frau immer wieder gerührt, von der dicken Masse befreit und dann abgeseiht. Bei dieser Reinigung des Getränks beteiligt sich auch der Herr des Festes. Der dicke Brei, in dem noch ganze Maiskörner enthalten sind, wird gemeinsam gegessen. Der Herr des Festes lädt dazu am Morgen ein. Der dicke Brei heißt „*rapé*“. Zur Fermentierung zerkaute Mita-hi Maiskörner, die sie in die Maisbrühe spie. Diese Arbeiten und Tätigkeiten des Festes dauerten bereits einige Tage.

b) Tanzführer und Vorsänger, Festplätze, Tänze
und Chorgesang

An einem Abend, es war Vollmond und der Mond gerade im Aufgehen, ertönte ein Gesang aus dem Dorf. Ich glaubte schon, daß dies den Beginn des eigentlichen Festes bedeutete. Es war ein Siegesgesang, weil die Indianer einen Jaguar getötet hatten. Aber man erklärte mir nun, der Herr des Festes habe bereits einen Tanzführer, Vortänzer bestimmt, und das Fest werde nun sehr bald beginnen. Der Führer von Gesang und Tanz war der bedeutendste Mediziner, *Đyriñato-ro*. Gesang und Tanz des Festes hatten den Namen „*opyrahé*“. Es gab verschiedene Festplätze (*opyrahé-iwi*). Einer davon lag gleich am Anfang des Dorfes in der Nähe des Indianerschutzpostens. Ein zweiter befand sich ungefähr in der Mitte des Dorfes, ein zentraler Platz, an dem alle „Straßen“ zu den verschiedenen Abschnitten des Dorfes zusammenführten. Der dritte und wichtigste der Festplätze befand sich vor dem Haus des Eigentümers des Festes, schon in Richtung Steppe zu. Der Name für den Festplatz lautete „*opyrahé-iwi*“, Erde des Tanzfestes, Tanzboden. In dieser ersten Phase des Tanz-

festes ergab sich für mich allabendlich ungefähr das gleiche Bild.

Spät in der Nacht nach Mondaufgang tönte ein gedämpfter Gesang vom Dorf her. Ich stand auf und ging in Richtung des Dorfes. Es kamen mir Kinder entgegen, die mich zum Festplatz führten. Diesmal war es der Platz vor dem Haus des Mita-hi-pihā. Der weite Platz war vom Licht glimmender Feuer nur spärlich beleuchtet. Am Festplatz vor dem Haus des Festherrn saßen in zwei Dreiergruppen, in denen sich offenbar auch die ältesten Krieger des Dorfes befanden, Männer mit vertikal aufgestellten starken Bogen und Pfeilen mit Adlerfedern, mit der Spitze nach unten. Rund um den Festplatz lagerten Indianer und Indianerinnen sowie Kinder, die auch herumliefen und spielten. Von allen Seiten lud man mich zum Platznehmen auf dem Boden ein und bemühte sich auch eifrigst, mir den Hergang des Festes zu erklären. Plötzlich trat Ruhe ein, und der große Mediziner schritt auf den Festplatz vor dem Haus des Festherrn. Er begann langsam im Rhythmus eine Rassel zu schütteln, eine „*maraka-i*“, das heißt eine Kürbistanzrassel mit lautem Geräusch beim Schütteln, mit der man ganz akzentuiert den Rhythmus eines Tanzes oder Gesanges bestimmen kann.

Dann kamen langsam die Tänzer auf den Festplatz und schlossen sich dem Vortänzer an. Zuerst waren es zwei Männer, die der Herr des Festes als seine unmittelbare Gefolgschaft ernannt hat. Diese *hakapetyn* waren in allen Phasen bis zum Schluß des Festes dabei. Der eine davon, mit der Bezeichnung „*memo'o'hā*“, war ein erfahrener Mann, der den Tanzführer und alle Tänzer über den Fortgang des Festes belehren und sie auch korrigieren konnte. Die Tänzer stellten sich in Dreierreihen auf, der rechte Arm des Partners war jeweils unter den linken Arm des ersten Partners und die Hände übereinander gelegt. Man trug die traditionellen Waffen. Die Pfeile hielt man mit der Fiederung nach oben. Einzelne Männer wurden beim Tanz von Frauen begleitet. Die Tanzpartnerin heißt „*opyrahê-merikā*“ beziehungsweise „*tenetehā*“ (Tanzgattin, Geliebte), der Tanzpartner „*opyrahê-pihā*“ (Tanzgatte). Die

Frauen, welche die Männer begleiteten, gingen an der Außenseite der Tänzerschar; sie hatten ihren linken Arm unter den rechten Arm des Partners gepreßt, mit der Hand unmittelbar unter der Achsel des Mannes, sie schmiegteng sich eng an und hatten den Kopf auf die rechte Schulter des Mannes gelegt. Frauen, die auf der linken Außenseite gingen, schmiegteng sich in gleicher Weise eng an die linke Schulter des männlichen Partners. Der Tanz erfolgte in einer kreisförmigen Bewegung der Gruppe. Männer und Frauen in der jeweiligen Reihe gingen dicht aneinandergedrängt und dicht hintereinander. Der Chorgesang im Rhythmus der Tanzrassel hatte einen düsteren, kriegerischen Ausdruck. Das dichte Aneinandergehen beim Tanz war Symbol einer geballten Kraft des Kollektivs, das den Entschluß zu wachsamer Wehrkraft des immer wieder verfolgten Volkes der Araweté symbolisierte. Dieser Tanz und Chorgesang beim Maisfest heißt „*aiori-kañi*“ (Heißmachen des Maisgetränks). Es wurde damit die übernatürliche Kraft, die das Maisgetränk vermittelte, beschworen und herbeigeführt. Mit dem Tanz wurden die Überirdischen gerufen und zur Teilnahme am Fest eingeladen; durch ihr Kommen sollte das Volk neue Wehrkraft erhalten und seine Identität bestätigt werden.

In gleicher Weise wurde allabendlich getanzt. Ich wurde immer wieder zur Teilnahme am Tanzen eingeladen, die ehemalige Frau des ältesten Medizinmanns Aia-ro Panjora-hi machte sich zu meiner Tanzpartnerin. Die Indianer nannten mich „Panjora-hi-pihā“, Gatten der Panjora-hi. Dies bereitete ihnen anscheinend großen Spaß, ebensolchen, wenn ich aus Müdigkeit das Tanzen wieder aufgab und dies auch augenfällig verdeutlichte.

c) Jagd im Rahmen des Festes und Tanz der Frauen

Nach etwa zehn Tagen erzählte man mir, daß nun die Männer auf große Jagd, vor allem um den auerhahnartigen Vogel (Mutum) zu jagen, fortziehen würden. Die Jagd für das Fest heißt „*mita*“. Anführer für die Jagd war der-

selbe Medizinmann *Đyriñato-ro*, der auch der Tanzführer war. Der Auszug der Männer erfolgte in kleinen Gruppen, ohne viel Aufhebens davon zu machen.

An den Abenden, an denen sie abwesend waren, tanzten nun Frauen. Anführerin im Dorf und Organisatorin des Festes war hier die Frau des Tanzführers *Đyriñato-ro*. Ein alter Medizinmann, der daheimgeblieben war, wirkte hauptsächlich nur als Lehrer mit. Die Tänze der Frauen fanden hauptsächlich auf dem zentralen Festplatz statt; sie begannen den Tanz jeweils in zwei Gruppen, die sich gegenüber standen. Die Gruppen waren ebenfalls in Dreierreihen formiert, der Tanz nichts anderes, als eine ziemlich groteske Nachahmung des Männertanzes beim Fest. Man hatte den Eindruck, daß der Tanz eigentlich nicht ernst genommen würde. Es folgte ebenso im Rhythmus das Schütteln der Tanzrassel.

Im Dorf zurückgeblieben war auch der Herr des Festes, der sich um das gleichmäßige Vergären des Maisgetränks bemühte. Am Morgen wurde immer der ausgeschiedene dickflüssige Teil des Maisgetränks vom Herrn des Festes und seiner Frau ausgegeben und von allen gemeinsam gegessen. Man sagte mir, wenn die Vergärung des Trankes vollendet sei, würden die Jäger heimkehren. Am Vorabend schleppten die Frauen Brennholz zusammen, um für die Zubereitung der Jagdbeute gerüstet zu sein. Bei der Rückkehr der Männer sollte dann die Hauptphase des Festes, das eigentliche Fest, stattfinden, ein Tanz und ein Festmahl, eigentlich ein Trinkgelage, „*Kañi-mokawewe*“: das Genießen des Maisgetränks. Wie jedes größere Ereignis bei den Araweté, erfolgte dann auch die Heimkehr der Jäger völlig unvorbereitet und spontan. Auf einem Spaziergang etwas außerhalb des Dorfes machte man mich auf eine fast lieblich zu nennende Musik aus einer verschiedenen hoch abgestimmten Art „Blatttrompete“ aufmerksam. Ich hatte am Vortag gesehen, wie ein paar junge Männer und Buben, die als Voraustrupp der Jäger angekommen waren, diese Flöten beziehungsweise Pfeifen aus spiralförmig zusammengefügt Babassú-Blattstreifen herstellten. Sie waren dann den Jägern entgegengegangen und

zogen an ihrer Spitze im indianischen Gänsemarsch mit den Jägern ein. Diese standen unter Führung des Vortänzers und großen Medizinmannes Dyriñato-ro. Die Jäger hatten ihre Hängematte am Rücken und einen Korb, in dem sie die Jagdbeute mittrugen. Als erster verschwand der große Medizinmann in seiner Hütte, auch die anderen schritten mit einer gewissen Feierlichkeit auf ihre kleinen Hütten zu und verschwanden in den engen, niedrigen Türen.

d) Vorbereitung und Schmuck für den Höhepunkt des Festes

Die Frauen bereiteten sofort Mutum und Landschildkröten zu. Sie begannen auch intensiv damit, sich zu schmücken. Dabei verwendeten sie den roten Farbstoff Urucú, vermengt mit Palmnußöl, in einer Intensität, wie ich sie bei Indianern noch nie gesehen hatte. Sie beklebten sich auch mit Flaumfedern des Königsadlers.

Die Frauen bemalten sich für diesen Höhepunkt des Festes auch mit dicken Strichen von Genipapo. Die Männer wiederum trugen diesen Farbstoff in breiten Flecken auf ihre Körper auf und bemühten sich auch, ihre Waffen herzurichten und mit neuem Glanz zu versehen. Große Sorgfalt wendeten sie für den Federfestschmuck auf (Umschlagfoto).

e) Schlußphase: Tanz, Trinkgelage, Rausch und Trance

Da es bei Einbruch der Dunkelheit ein heftiges Wetterleuchten gab und ein Gewitter heraufzuziehen schien, glaubte ich schon, daß es an diesem Abend wohl nicht zum Höhepunkt des Festes kommen würde. Um elf Uhr nachts aber kam ein Mädchen gelaufen, um uns zu holen; das Fest hatte bereits begonnen.

Bei unserem Eintreffen war am Festplatz vor dem Haus des Festherrn das ganze Dorf versammelt. Wir kamen gerade in einer Tanzpause; Männer, Frauen und Kinder um-

lagerten den Festplatz auf bloßem Boden oder auf Strohmatten. Es formierten sich auch wieder feierliche Dreiergruppen mit vertikal aufgestellten Bogen und Pfeilen vor dem Haus des Festherrn. In dieser Pause nahmen gerade die Medizinmänner die bereits geschilderten Krankenbehandlungen vor, Heilungen, Stärkung eines Kleinkindes, Reinigung von bösen Geistern. Als Werkzeug diente dabei ihre große Ritualzigarre und die geflochtene und mit Federn geschmückte Rassel. Große Sorgfalt wendeten sie bei besonders geachteten Personen und bei Kleinkindern an. Dann trat wieder, wie wir es bereits gesehen hatten, der Tanzführer und Medizinmann *Đyriñato-ro* auf den Festplatz und begann seine Kürbisrassel zu schütteln. Einzeln kamen dann die Tänzer und seine Gefolgsleute und schlossen sich ihm an. Im Unterschied zu den bisherigen Tänzen stand jetzt die große Zahl der Teilnehmer: Männer, Jungmänner, Frauen und Mädchen. Die Frauen – ich sah es auch bei einem Mann – trugen oft in ihrem Kopftuch ihr Kleinkind und tanzten mit ihm mit. Die Kinder schliefen meistens während des Tanzes. Wieder trugen die Männer Waffen, besonders Pfeile, mit der Spitze nach unten, und sie waren jetzt auch festlich geschmückt. Zum Schmuck gehörte ein Strohreif um den Kopf mit hohen Ara-Papageienschwanzfedern am Hinterkopf. Andere wieder hatten eine Federkrone, daß heißt, einen geflochtenen Stirnreif, in dem in Form einer Krone, aber horizontal und teilweise herabfallend bunte Papageienfedern eingefügt waren. Den schönsten dieser Art Schmuck, „*Đoká*“, trug der Medizinmann und Tanzführer *Đyriñato-ro*. Nach dem Fest schenkte er mir diesen, der ihm offenbar sehr viel bedeutete. *Đyriñato-ro* hatte die Arme verschränkt, und an seine linke Seite schmiegte sich seine Frau. Rechts war er in einem Mittänzer eingehängt. Wieder waren alle Tänzer dicht zusammengedrängt. Während des Tanzes gab es auch klatschende Küsse der Frauen. Ein Indianer trug eine hohe Stange mit oben sternförmig angebrachten Araschwanzfedern, die wie ein Helikopter wirkten. Ein anderer hielt eine Stange, an deren Spitze untereinander nach Art einer Fahne Araschwanzfedern angebracht waren.

Araschmuck, der Seelenflug, Geisterkraft, wie bei der Schamanenrassel (*arái*) symbolisiert, hatte auch im Fest einen wichtigen Stellenwert.

Das bedeutendste Geschehen dieser Schlußphase des Festes ist sicher das Genießen der vergorenen Maisbrühe, des Ritualgetränks. Gleich am Beginn dieser Festphase werden die Töpfe mit dem Trank einzeln aus dem Haus des Festherrn von seiner Gattin gebracht und ihm, der vor seinem Haus Platz genommen hat, übergeben. In diesem Akt, der eher sehr unscheinbar ist, sieht Viveiros de Castro das „Servieren“ des Getränks für die übersinnlichen Wesen, die zum Fest gekommen sind. Er hörte dafür den Ausdruck „*Mai dēmi-đo pe*“: „Getränk, von dem bereits die Überirdischen getrunken haben“ (1984: 308). Sicher ist, daß man diesem alkoholischen Getränk eine magische Wirkung zuschreibt, die Kraft, eine unmittelbare Verbindung mit den überirdischen Wesen und Kräften herzustellen. Die Tänzer tanzen den Kreistanz der Gruppe, nebeneinander und hintereinander aneinandergedreht. Dieses Zusammenrücken symbolisiert die Kraft, die der Stamm allein dann besitzt, wenn er sich ganz auf sich selbst besinnt und wie ein Mann zusammensteht. Die Kraft des einzelnen und der Gemeinschaft wird ins Übernatürliche gesteigert durch den Genuß des Ritualgetränks. Der Herr des Festes und seine Frau sind dabei die Gastgeber. Beide sind nicht geschmückt; ihre Aufgabe ist es, allein der Gemeinschaft zu dienen. Emsig betreuen sie die Festteilnehmer während des Tanzens und in den Pausen und bringen ihnen in Kürbisschalen den starken Maistrank. Es wird sehr viel getrunken. Am meisten trinken die Medizinmänner und die führenden Männer; ohne abzusetzen, leeren sie in einem Zug die volle Schale. Die Bewegungen des Tanzes werden immer schwerfälliger und heftiger. Während des Tanzes und vor allem in den Pausen reicht einer der Medizinmänner auch die brennende Ritualzigarre weiter; jeder einzelne macht einige heftige Züge und verschluckt den Rauch gewaltsam.

Erst etwa um zwei Uhr nachts treten die ersten Rauschzustände und Tranceerscheinungen ein. Sie beginnen mit

einem heftigen Weinen und Schluchzen des Betreffenden. Damit fängt ein junger Mann an, der schon beim letzten Tanzfest, wie man mir erzählte, aufgefallen ist (*Takaio-ma-ro*) und der ein Jahr vorher sein Töchterlein, Kuni-beiru, durch Tod verloren hat. Man sagt mir, die Indianer beweinen in diesem Zustand immer den Tod eines Verwandten. So weint auch der Mediziner Mena-no; er beweint den Tod seines Kindes Maaku. Selbst der Tanzführer weint. Einige dieser weinenden Männer, die immer mehr in Trance geraten, fallen wie tot um. Der erste, der umfällt und steif mit gespreizten Armen und Beinen liegen bleibt, ist ein älterer Mann. Als er zu fallen beginnt, stützen ihn seine Mittänzer und lassen ihn ganz langsam zu Boden gleiten. Dann tragen sie ihn gemeinsam zum Rand des Tanzplatzes. Am meisten bemüht sich dabei der Dorfälteste und Mediziner Aia-ro. Interessant ist, daß er mir ohne weiteres seinen Bogen und seine Pfeile zum Halten übergibt, um dem für ihn mystisch Toten beistehen zu können. Man wird also ohne weiteres in das Geschehen einbezogen. Offenbar ist das Erlebnis der Männer so gewaltig, daß sie alle anderen Dinge, wie etwa den Fremden, der noch nach ihrer Ansicht zu dem Ereignis nur wenig Beziehung haben kann, völlig außer acht lassen. Um den Mann am Rande des Tanzplatzes bei einer Feuerstelle kümmert sich eigentlich keiner. Er liegt wie tot. Als ich um vier Uhr früh weggehe, um ein paar Stunden zu schlafen, liegt er noch immer so da.

Ich stehe um halb sieben Uhr wieder auf; vom Dorf her erklingt noch immer Gesang, wenn auch gedämpfter und matter. Das Weinen und Klagen der Männer wiederholt sich, und damit eine Art Semitrance. Es wird von den Gastgebern weiter Maistrank gereicht, die Mediziner leeren die vollen Schalen, sie verschlucken den Rauch aus der Ritualzigarre, manche beginnen zu heulen und herumzuschlagen; sie erbrechen, viele fallen um wie tot. Sie werden an den Festplatzrand getragen, die Frauen bemühen sich zum Teil um sie, um sie wieder zu beleben. Die Zahl der Tänzer wird immer geringer, viele sind schon während der Nacht in ihre Hütten heimgekehrt. Bis zum

Ende des Festes harrt der Tanzführer und große Mediziner Dyriñato-ro aus, der mit seiner Rassel, wohl schon schwankend, immer noch den Rhythmus des Tanzes und Gesanges bestimmt. Das Fest geht noch über den Tag hin weiter und wird schließlich ins Innere des Hauses des Festherrn verlegt. Immer ist der Tanzführer in der Mitte und setzt das Fest fort. Bei Sonnenuntergang tritt man noch ins Freie heraus und das Trinken des Maistrankes geht weiter. Schließlich gehen alle nach Hause; als letzter verläßt der Tanzführer den Festplatz. Der Geistertrank ist getrunken, das Fest zu Ende.

2. Das kleine Maisfest

Viveiros de Castro erlebte ein Fest, in dessen Mittelpunkt auch ein Maisgetränk stand, das aber nur schwach alkoholisch war (*kãÿ'da*). Dazu wurde halbtrockener Mais gestampft, das Mehl mit Wasser vermischt, gerührt und durch gekaute Maiskörner zum Vergären gebracht. Die Familien, die dieses Getränk hergestellt hatten, brachten den Topf mit der Brühe auf den zentralen Festplatz, wo die Töpfe in einer Reihe aufgestellt wurden. Dorthin kam dann der „*peiê*“, der dazu ausgewählt war. Er kam singend und in Begleitung seiner Frau und schwang seine Federassel. Die Frau reichte ihm immer wieder die Zigarre, und er verschluckte in heftigen Zügen den Tabakrauch. Er ging in raschen Schritten um die Schüssel mit dem Trank herum, stampfte dabei öfter mit dem rechten Fuß fest auf, was nach Viveiros de Castro bedeutet, daß die Götter gekommen seien. Bei seinem Rundgang um die Schüssel schüttelte er die Rassel von oben nach unten über den Töpfen. Das war das „*pejó*“ – von den Beobachtern meist „Segnung“ genannt –, das heißt, der Schamane brachte die Überirdischen, die von oben kamen, herab; dann drehte er

sich um, ging in die entgegengesetzte Richtung und schüttelte nun die Rassel längs der Töpfe, um die bösen Kräfte des Getränks zu zerstreuen. Singend wandte sich der Schamane von der Brühe weg und hockte sich nieder. Die Indianer, die das Getränk gebracht hatten, gingen dann, um sich für das Fest zu schmücken. Währenddessen kamen nach ihrem Glauben, laut Viveiros de Castro, die „Götter“, um von dem Getränk zu trinken. Der Schamane kehrte dann in ähnlicher Weise, wie er gekommen war, wieder in sein Haus zurück (Viveiros de Castro 1984: 297 f.). Dann verteilten die Eigentümer des Trankes, das sind die Familien, die einen Topf mit dem Maisgetränk gebracht hatten, das Getränk an die anderen. Der Mann lud zum Maisgetränk seiner Frau die anderen ein. Es gab dann noch eine große gemeinsame Jagd.

3. Das Honigfest und die Segnungen

Große Bedeutung für die Ernährung der Araweté hat auch der Honig. Das Holen des Honigs wird von einem Mediziner angeführt. Bei uns war es wiederum der große Mediziner und Führer des Dorfes, Dyriñato-ro. Zum Holen des Honigs ziehen die Indianer in Gruppen von Großfamilien aus. Sie bringen den Honig zum Teil in den Waben ins Dorf. Um den flüssigen Honig nicht zu verlieren, stellen sie ein improvisiertes Gefäß her, aus Palmstrohblättern mit einem Blattboden und Seitenwänden und einem Palmstrohband als Deckel. Zur Gewinnung des Honigs wird ein Baum, in dem die Bienen wohnen, gefällt, oder die Bienen werden ausgeräuchert und der Honig vom Baum geholt. Das Unternehmen zum Holen des Honigs wird nach der Bienenart benannt, von der der Honig stammt. Bei denjenigen, wo ich anwesend war, handelte es sich um die Biene „iwahó“. Es gibt auch ein Honigfest.

Dieses wird aber nicht nach dem Honig bezeichnet, sondern nach den Beeren der Assaí-Palme, mit denen zusammen der Honig vermischt und getrunken wird. Wenn genügend Honig gesammelt ist, kann man dieses Fest veranstalten. Damit genügend Getränk für alle vorhanden ist, müssen die Indianer einige Male in den Wald gehen, um Honig zu holen. Die Assaí-Beeren werden im Mörser gestampft, zum Teil aber auch ganz belassen, dann mit Wasser gekocht und mit Honig vermischt. Das Fest heißt „*Assaí-mokawewe*“ = Genießen des Assaí-Getränks. Wieder wird das Getränk vom „*peíé*“ „gesegnet“. Man erzählt mir, daß dieser bei so einem Fest von vier bis sechs Uhr früh unterwegs ist. Er geht und tanzt und singt von Hütte zu Hütte, begleitet vom zischenden Geräusch seiner Federrassel. Er verschluckt den Rauch aus seiner Ritualzigarre und bläst den Rauch über das Getränk, ebenso umfächelt er die Töpfe mit dem Assaí-Honiggetränk mit seiner Federrassel. Außer diesem Ritual besteht das Fest hier nur in dem Trinkgelage und ist mit keinem Tanzfest verbunden.

Das wohl wichtigste Jagdtier ist für die Araweté die Landschildkröte. Es gibt große Gemeinschaftsjagden auf dieses Tier, die durch einen eigenen „*tenétamo*“ geführt werden, der immer ein Schamane ist. Viveiros de Castro (vgl. 1984: 330 ff.) erlebte die „Segnung“ der bereits zubereiteten Jagdbeute auf dem zentralen Platz im Dorf. Dort hin werden die Schüsseln mit dem gebratenen oder getrockneten Fleisch der Tiere gebracht. Man fürchtet sich vor dieser Speise, man glaubt, daß die Landschildkröte unter dem Panzer Pfeile verborgen habe, die den, der davon ißt, treffen könnten; man fürchtet sich auch vor einer Geisterkraft des mythischen Jaguars (*ineé nã*), der mit Vorliebe Schildkröteneier ißt, und meint, daß seine Geisterkraft gerade in den Leckerbissen, die das Tier vor allem durch seine Leber bietet, enthalten ist. Der Schamane ruft alle auf den zentralen Platz zusammen, die Jäger und ihre Familien bringen die Schüssel mit dem zubereiteten Fleisch. Mit seiner Federrassel besänftigt der Schamane die Geister, lädt sie (nach Viveiros de Castro) ein, selbst zu essen, und vertreibt sie dann. Die Zeremonie endet mit

einem Festmahl, jeder einzelne Jäger lädt zum Essen seiner Beute ein.

Ähnliche Zeremonien berichtet Viveiros de Castro von der Jagd nach Brüllaffen, die von einem Schamanen angeführt wird, und von einem Fischfang mit dem Fischgift Timbó (*Tsimba*), der ebenfalls von einem Schamanen angeführt wird. Das Festmahl findet erst statt, wenn der Schamane die Beute „gesegnet“ hat. Mit seiner Federrassel vertreibt er dann die bösen Geisterkräfte, die in der Beute enthalten sind und dem Menschen gefährlich werden können.

XVII. SCHAMANENGESANG DER ARAWETÉ

1. Einsamer Sologesang als Stimme der Himmlischen

Die besondere Funktion des „*peié*“ der Araweté ist die Aufrechterhaltung der Verbindung seines Volkes mit dem Wesen einer anderen Welt. Die Zielsetzung ist etwa die Heilung von Kranken, die Förderung des Wachstums eines Kindes, die Sicherstellung einer guten Ernte, die im Mittelpunkt seiner Tätigkeiten steht. Auch ohne konkreten Zweck geht es darum, die Verbindung mit den übernatürlichen Wesen und Kräften aufrechtzuerhalten, ihr Dasein anzuerkennen, die Zusammengehörigkeit mit ihnen zu verlebendigen und ihren Stimmen Gehör zu verschaffen. Ihre Ankunft und ihr Singen durch den Mund des Schamanen wird zu einer Quelle der Kraft, nicht nur für den Schamanen selber, sondern für die ganze Gemeinschaft.

Wenn die Nacht fortgerückt ist, wenn die Feuer im Dorf erlöschen, wenn die langen Unterhaltungen und Gespräche auf den Plätzen und Höfen des Dorfes aufgehört haben und die Indianer sich durch ihre winzigen Türen in die Häuser zurückgezogen haben, wenn das Leben im Dorf erloschen ist, dann erhebt der Schamane seine Stimme und singt. Er singt in oder vor seiner Hütte. Er singt feierlich und getragen, melancholisch, sehnsuchtsvoll, klagend und ernst. Von der entgegengesetzten Seite des Dorfes tönt gleichsam als Antwort der Gesang eines anderen Schamanen zurück, oft nur sehr leise, wenn dieser im Inneren seines Hauses singt. Dasselbe Singen wiederholt sich in den frühen Morgenstunden, wenn es noch dunkel ist, aber der Tag schon zu dämmern beginnt . . .

Der Kontrast zwischen dem sprühenden Leben dieser Menschen während des Tages und der geheimnisvollen

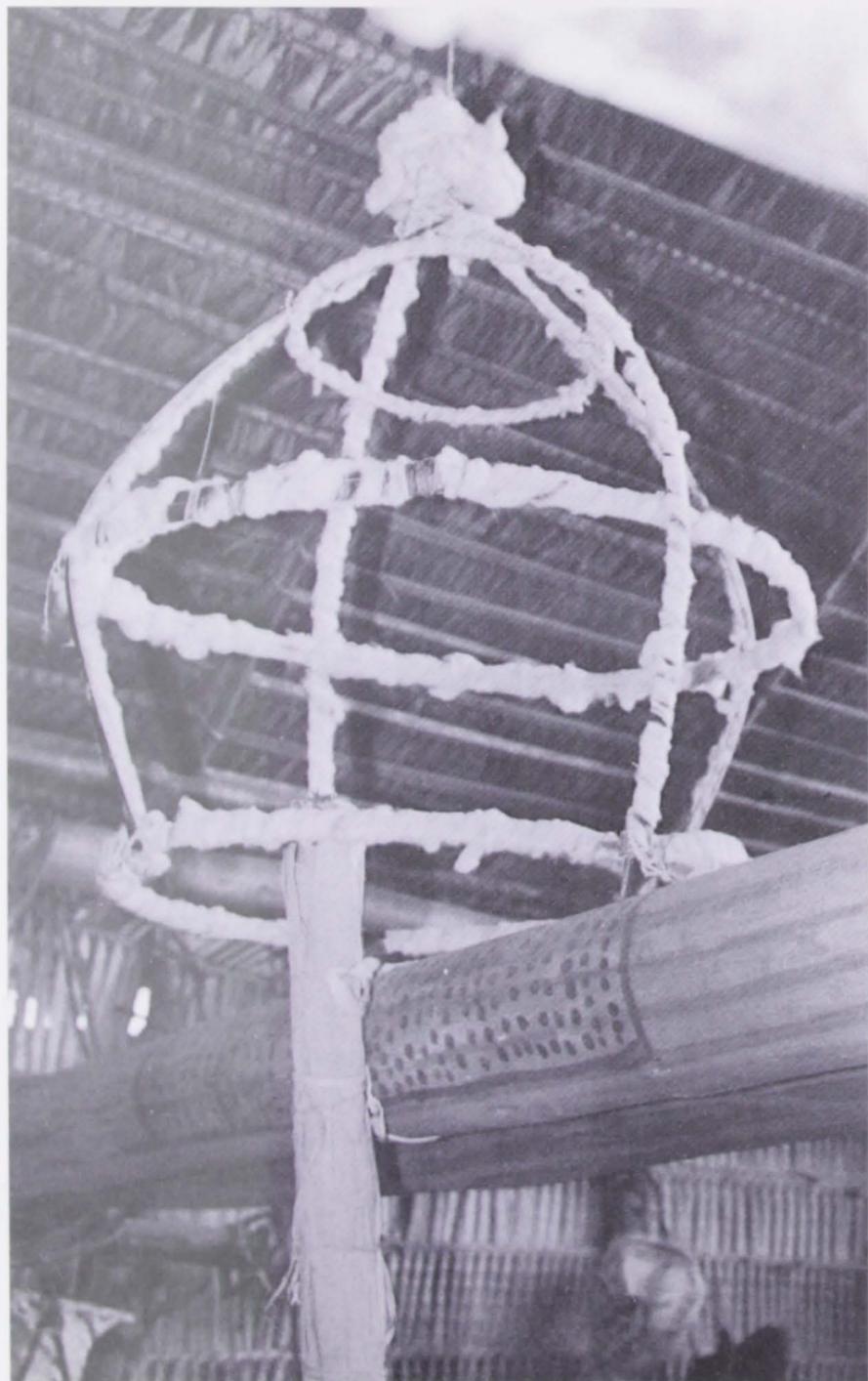


Abb. 15: Das vogelkäfigförmige Geisterhäuschen des Abykwara über den heiligen Stämmen (ywára) schwebend, auf die die große Ritualzigarre des Schamanen gebunden ist.



Abb. 16: Tukaia (Tokoi), ein Haus in der Form eines luftigen Zeltes für die Überirdischen und Geister auf Erden.

Dunkelheit der späten Nacht sowie des grauenden Morgens mit dem einsamen Gesang des Schamanen ist das eindrucksvollste Erlebnis im Dorf dieses Volkes. Nachdem die Stimmen des Alltags verklungen sind, ertönt in der Nacht, die mit ihrem geheimnisvollen Dunkel schon ein Bild von der übernatürlichen Welt zeichnet, das Singen des Schamanen, wie es heißt, für die himmlischen Wesen; durch ihn singen nach ihrer Auffassung in Wirklichkeit diese Himmlischen, die ihr Leben in Zeit und Ewigkeit mitbestimmen. Der Schamane steht von seinen Träumen auf und singt mit der Stimme der übernatürlichen Wesen, die er geschaut hat. Der Gesang vermittelt den Eindruck, als behüte der Schamane mit seinem Singen, das von der anderen Seite des Dorfes durch die Stimme eines zweiten Schamanen zurücktönt, die Gemeinschaft vor Gefahren. Besonders beim Gesang des Schamanen im Morgengrauen fiel mir immer wieder der Gesang der Brangäne aus „Tristan und Isolde“ ein, die die Liebenden behütet und vor dem anbrechenden Morgen warnt. Der Morgen und der Tag mit seinen Sorgen, Kämpfen und Mühen soll die Araweté nicht die Himmlischen und die Quellen ihrer Kraft vergessen machen. Mein Freund und Informant Toijí (etwa 35 Jahre alt), der selbst nicht Mediziner war, bemühte sich, mir die Gesänge wiederzugeben und zu erklären.

2. Nächtlicher Tanzgesang unseres Schamanen-Nachbarn

Auch der Mediziner aus unserer Nachbarschaft sang mir öfter einige Sätze seines Gesanges vor. Er sagte, in der Nacht singe der „*peié*“ (*peié oñyña* = *peié mo-nyña* = *peié maraká*) für Mai; er ging dabei umher und schüttelte seine Federrassel.

Seine Frau, die meistens auch anwesend war, bemerkte mein großes Interesse. Einmal um ein Uhr nachts klopft sie an unsere Hütte, dort, wo ich meine Hängematte angebracht habe, und ruft: „Mai-oho kommt, er singt ‚*anyña*‘.“ Ich ziehe mich rasch an und gehe ihr stolpernd in der Dunkelheit nach auf den steilen Pfad zu dem kleinen Haus unseres Nachbarn, des Schamanen Modidó. Der Platz vor dem Haus liegt im Mondlicht vor mir. Neben einer Feuerstelle kniet jetzt seine Frau. Der „*peié*“ sitzt etwas abgesondert mit hochgezogenen Beinen. Er singt mit klagender Stimme; ich verstehe daraus die Worte „*Ma-dohó*“ (*Mái-ohó*) „*hereká*“: Der große Mai kommt wandelnd daher. Der Schamane hat den rechten Ellbogen auf das linke Knie aufgestützt. In der rechten Hand hält er die brennende Zigarre. Aus ihr saugt er in Abständen mit gewaltigen Zügen den Rauch ein, den er verschluckt. In der linken Hand hält er seine geflochtene Federrassel *Arái*, mit ihr umschreibt er schüttelnd horizontal einen weiten Kreis. Dabei atmet er heftig, stöhnt und seufzt und bläst gewaltsam den Rauch in verschiedene Richtungen. Verhältnismäßig selten erhebt er sich, dann aber stampft er mit dem rechten Fuß auf den Boden, mitunter auch hüpfend mit beiden Füßen. Dieses Stampfen (*popowi opiwani*) bedeutet die Ankunft von himmlischen Wesen. Daraufhin hockt er sich wieder nieder und schlägt schüttelnd die Rassel. Die Schläge mit der Rassel werden langsamer, und die Bewegung mit ihr ergibt nicht mehr einen richtigen Kreis. Dann schlägt der Schamane mit einem raschen Fächeln sich selbst mit der Rassel gegen Brust und Kopf, um unreine Geister zu vertreiben, und er erhebt sich und beginnt in kurzen Schritten und ständig aufstampfend zu tanzen. Seine Frau, die immer anwesend ist, bringt ihm Feuer für seine Ritualzigarre. Sie holt dazu ein glühendes Scheit, mit dem der Schamane seine Zigarre anzünden kann, und bringt es wieder weg. Sie zündet und raucht ihm selber die Zigarre an und reicht sie ihm. Der Schamane verschluckt den Rauch heftig, dann hüpfert er mit beiden Füßen kräftig aufstampfend weiter. Er tanzt von links nach rechts, nach diesem Hüpfen und Aufstampfen hockt

er sich plötzlich, wie von einer überirdischen Macht überwältigt, nieder und sinkt ganz in sich zusammen. Höhepunkt der Szene ist sicher, wenn er wieder zusammengekauert hinsinkt und schlafend oder tot erscheint. Dies geschieht dann, wenn sein Hüpfen und Stampfen und Tabakschlucken besonders intensiv war. Wenn er sich dann wieder erhebt, beginnt er auch wieder zu singen, zu hüpfen und beschreibt mit der Rassel, die er schüttelt, und mit seinem Kopf einen Kreis. Es erfolgen ein Ausatmen, Spucken und Blasen von Tabakrauch, schüttelnde Bewegungen mit beiden Händen, Bewegungen mit den Händen, als würde er einen imaginären Gegenstand packen und von sich werfen. Am Ende dieser Phase macht er wieder weit- ausholende Schläge mit der Rassel gegen die eigene Brust, als wolle er sich von etwas befreien. Er sinkt erneut zusammengekauert zu Boden und verharrt lange Zeit wie tot.

3. „Kur“ seines Kindes, Todesschlaf und Himmelsreise

Bald beginnt er wieder mit beiden Füßen hüpfend und stampfend zu tanzen, und so stampft er auch durch die enge Tür in das Innere des Hauses. Das ganze Gebaren entbehrt nicht einer gewissen Feierlichkeit. Sein Haus ist schon nach dem Typ des regionalen Hauses der Zivilisation gebaut (*Taipahaus*). Die Tür ist zwar hoch, aber noch genauso eng wie beim traditionellen Haus der Araweté. Bei allen Phasen des Tanzgesangs nimmt sich seine Frau rührend meiner an und will mir alles begreiflich machen. Als der Schamane in das Haus eintritt, sagt sie „*Mađohó onyña, Mađohó popowí*“ (Mai-ohó singt, schreitet, geht, hüpf). Ich trete unmittelbar nach ihm, mich durch die enge Tür zwängend, in das Haus ein. Der Raum ist sehr sauber gehalten, zwei Hängematten sind hier aufgehängt.

In der Hängematte der Frau liegt das Kind. Er vollführt kreisende Bewegungen mit der Rassel über dem schlafenden Kind, dann werden diese immer langsamer, der Schamane beginnt zu seufzen und zu spucken, als wolle er sich von üblen Geistermächten, die er aus dem Körper des Kindes gezogen und in sich selber aufgenommen hat, befreien. Dann wendet er sich seiner eigenen Hängematte zu. Er steht einige Zeit aufrecht vor mir, dann fällt er hockend in sich zusammen, als kämpfe er im Inneren einen heftigen Kampf, und sinkt langsam in die Hängematte, um dort regungslos liegenzubleiben. Ich frage die Frau: „*okit? amuño?*“ „Schläft er? Ist er tot?“ Sie sagt: „Ja, er ist im Himmel bei Mai-ohó, beim großen Mai.“ Ich frage, ob die Zeremonie zu Ende sei. Sie sagt: „*upah*“, ja, sie ist zu Ende.

XVIII. DAS MYTHISCHE WELTBILD DER ASURINÍ

1. Experten der Weltanschauung

Unter Weltanschauung sei hier im Sinne des philosophischen Wörterbuchs von Friedrich Dorsch der Ausdruck und das Ergebnis, der den Menschen ertümlich gegebenen Tendenz zur zusammenfassenden und einheitlichen Deutung und Ausrichtung seiner Stellung in und gegenüber der Welt verstanden. Diese weite Fassung des Begriffs schließt auch die Religion ein. Bei weltanschaulichen Fragen wird man von dem Asurini immer wieder auf den „*paié*“ verwiesen: „*paié koap*“, der Schamane weiß es. Er ist für den Indianer ein Experte ihrer Weltanschauung. Dies entspricht wohl auch der richtigen etymologischen Deutung des Begriffs Schamane, den man auf das tungusische Wort „*ša*“ (Wissen) zurückführen kann (vgl. Thiel 1984: 232, Hultkranz 1973: 27). Man traut ihm zu, daß er Dinge, die die Indianer glauben, erlebt, „sieht“, wie kein anderer dies tut. Ein ähnliches Wissen billigt man auch alten erfahrenen, weisen Männern zu, mit einer tiefen Lebenserfahrung, die die übrigen Dorfgossen nicht haben. Aber auch die Antworten des Schamanen, die man erhält, sind nicht nur sehr zurückhaltend, sondern auch ungenau und unvollständig. Manches setzt er einfach als bekannt voraus. Für uns persönlich war es hinsichtlich der Möglichkeit, etwas durch Fragen zu erfahren, auch bedeutsam und nicht immer günstig, daß wir selber von den Asurini als „*paié*“-Schamanen eingestuft wurden. Als ich den großen Schamanen Pinatiré einmal nach dem Himmel fragte, gab er mir zur Antwort, lachend – wie wenn ein Schamane zu einem anderen Schamanen sagt: „Warst du schon im Himmel, hast du Mahira gesehen und gesprochen?“

2. Religiöse Deutung des Kosmos

a) Der Himmel

Über dem Dach der Welt gibt es dem Glauben der Asuriní nach eine obere Welt. Sie nennen den sichtbaren Himmel und auch die Welt über der ihren „*iwaka*“. Wenn sie von dieser anderen Welt reden, sagen sie meist: „*iwaka pipe*“, im Himmel. Die Welt über ihnen ist irgendwie ein Abbild ihrer irdischen Welt.

Ich hörte von ihnen, daß es im Himmel einen Wald gibt, daß die Bäume im Himmel aber niedriger seien als auf der Erde. Vor allem wächst dort die Tucum-Palme (*Jaurá*). Aus der Frucht dieser himmlischen Palme machen die Asuriní die Tanzrassel für die Schamanin, aus den Kernen der Frucht schnitzen sie eine Art Musikinstrument, eine Pfeife. Es gibt Pfade im Himmel; der Pfad des Himmelsbewohners Abykwara geht vom Sonnenaufgang durch den Himmel bis zum „alten Haus“ (portugiesisch „*casa velha*“) im Zenit des Himmels. Es ist ein typisches großes Mehrfamilienhaus, Urbild oder Abbild des einzigen großen Hauses (*ak-eté*) im Dorf der Asuriní, Hauptwohnsitz der lokalen Gruppe und Zentrum kultischer Handlungen und Feiern. Vom alten Haus führt der Weg dann weiter bis zum Sonnenuntergang. Er ist, wie Müller (1984 II: Mythos IV) hörte, sehr lang und dunkel, während der Weg des Karowara (= Karuara), der in Richtung Osten über den Himmel führt, hell und kürzer ist. Beim „alten Haus“ zweigt noch ein Pfad in Richtung Sonnenaufgang ab, es ist der Pfad des Tywá.

Jedenfalls ist der Himmel, die Welt über dem Dach der Erde, eine sehr weite Welt. So hörte ich auch von der Vorstellung von drei Himmeln. Der erste Himmel besteht nur aus Steinen, Wolken und Nebel, er sei das Firmament, „*ywaka dynawa*“; dann erst folgen die beiden richtigen Himmel.

b) Ort der Nahrungsfülle und vieler Feste

Der Himmel wurde mir von dem Indianer Iíwa als ein Ort der Nahrungsfülle geschildert. „Es gibt dort viel zu essen, es gibt keine Krankheit, und es gibt viele Feste“, sagte er (vgl. „Das Land ohne Schlechtes“ der Guaraní-Tupí Indianer; Baldus 1968: 18; Nimuendajú 1914; Schaden 1982: 16). Leben in dieser Fülle genießen auch die verstorbenen Asuriní-Schamanen, die nach ihrem Glauben im Himmel sind.

c) Bedrohung durch den Himmel

Aber auch Unheil kommt vom Himmel beziehungsweise von der oberen Welt. Es sind große Kataklysmen, die die Welt bedrohen. In diesem Glauben spiegelt sich das bedrohte Dasein dieses Urwaldvolkes wider sowie die Verfolgungen, denen es ständig ausgesetzt war. Die Asuriní glauben, daß, wenn ein bestimmter Baum im Himmel gefällt wird, aus ihm Ströme von Wasser hervorbrechen, die die Welt überfluten. Sie sprechen im Mythos von einer Flut in der Vorgeschichte ihres Daseins und befürchten eine solche für die Zukunft. Man fürchtet auch, daß der Himmel herunterstürzen könnte und alles unter sich begraben werde. Düstere Erlebnisse der Gemeinschaft, aber auch des einzelnen beschwören immer wieder eine solche Weltuntergangsstimmung herauf. Yíwa wurde zum Beispiel von den Schamanen bedroht, weil er behauptet hatte, ihre Tucum-Früchte seien nicht vom Himmel, und die Schamanen täuschten nur die Dorfgenosser, wenn sie sagten, sie kämen von dort her, oder wenn sie behaupteten, das trockene Blatt, das sie vorzeigten, sei wirklich aus dem Körper des Kranken gekommen, den sie von bösen Geisterkräften befreit hatten. Diese Anschuldigung war wirklich unerhört! Nie hatte ich je gehört, daß es jemand gewagt hätte, die Schamanen eines Betrugers zu beschuldigen. Die Schamanen sagten Yíwa den Tod voraus. In seiner Niedergeschlagenheit fragte er mich, ob ich auch wisse, daß eine

große Überschwemmung kommen und alles zugrunde gehen werde?

Im Spätsommer 1979 herrschte wegen eines heftigen Gewitters und der für die Jahreszeit allzu früh einsetzenden schweren Regenfälle eine gedrückte Stimmung im Dorf. Man fürchtete, daß man das am Beginn der Trockenzeit auf einer großen, neu angelegten Rodefläche niedergeschlagene Buschwerk und Unterholz, die Äste und die gefällten Stämme nicht mehr werde niederbrennen und die neue Pflanzung nicht mehr werde anlegen können, was für die Asuriní Hunger bedeuten würde. Bei einem Besuch im Haus des großen Schamanen Pinatiré sagte mir damals seine junge Frau, daß der Himmel herunterstürzen werde und fragte, ob ich das auch glaube?

In einer solchen Weltuntergangsstimmung baten die Indianer im vorhergehenden Jahr den Postenkommandanten Ricardo, er möge mit ihnen zu dem großen Felsen gehen, der irgendwo in einer kleinen Steppenlandschaft der Wildnis zwischen den Nebenflüssen auf der rechten Seite des Xingu, Ipiaçaba und Ipixuna liegt. Dort wären sie geschützt und sicher, wenn der Himmel herunterstürze.

d) Himmelsschlange als Regenbogen

Zum Kosmos und zum äußeren Bild des Himmels gehören im atmosphärischen Bereich auch Regen, Gewitter, Donner und Blitz und der Regenbogen. Hier herrscht eine Ambivalenz der Betrachtungsweise im mythischen Bericht: Im Regenbogen zeigt sich die himmlische Schlange Mbaja als menschenfreundliche Macht. Sie ist das mythische Vorbild der Schlange aus Palmstroh, von der schon die Rede war. Diese wird feierlich ins Dorf getragen. Aus den großen trockenen Palmblättern ihres „Körpers“ wird dann das Tonnengewölbe, das das Dach des einzigen großen Mehrfamilienhauses (*ak-eté*) bildet, gebaut. Das Haus, das vom Leib der Schlange geschützt ist, ist Zentrum der lokalen Gruppe und Mittelpunkt ihres kultischen Lebens.

e) Tupý, der Regen, der Donner, das Gewitter

Das eindrucksvollste atmosphärische Ereignis ist für die Asuriní das Gewitter. Selber erinnere ich mich an eine Gewitterstimmung im Herbst 1979 vor dem Dunkelwerden im Asuriní-Dorf. Am weiten amazonischen Himmel gab es phantastische Wolkenformationen: es türmten sich bleigraue bis schwarze und dazwischen blendend weiße Wolkenberge; es gab Wetterleuchten, Blitze und einen riesigen strahlenden „*arco iris*“ (Regenbogen). Für die Asuriní ist Tupý (der alte Tupan im klassischen Tupí) die Personifizierung des Gewitters mit Donner, Blitz und Regen. Nach einer Glaubensvorstellung, die ich kennenlernte, sind Blitze (*Tupy-uywyrap* = *uywa*) die starken todbringenden Pfeile, die Tupý schießt, und zwar mit seinem gewaltigen Bogen (*Tupy-uywyrapara*), der im Regenbogen (*amyna-uywyrapara*) sichtbar wird. Er macht die großen, gewaltigen Blitze, die einschlagen und zünden. Die „kleinen Blitze“, das ist das Wetterleuchten, und den kleinen Donner (das ferne Donnerrollen) verursacht nach ihrem Glauben der Zitterrochen, der elektrische Fisch „*Poraqué*“, in den Wassern des Himmels, „*uywyrap murení*“. Sein plötzliches Auftauchen in Wassertümpeln, der gefährliche elektrische Schlag, den man von ihm durch Berührung erhalten kann, dürfte hier Analogien bilden.

Tupý ist auch Herr des Windes und Bringer des Regens (*amyna*). Dazu steigt er vom Himmel herunter wie von einem Berg, bis das Firmament auf die Erde trifft, und kommt dann auf einem Pfad ins Dorf gewandert. In seiner menschlichen Gestalt, hörte ich, ist er kahlköpfig und sieht wie ein Zivilisierter (Weißer) aus (*Karai-amingá*). Er lebte in der Urzeit als Mensch auf der Erde, bis er zum Himmel emporstieg.

f) Die Unterwelt

Noch unbestimmter als die Aussagen über den Himmel sind jene über eine Welt unter der Welt. Jedenfalls steigt

nach ihrem Glauben die Sonne am Abend in diese Welt hinab, um diese durchwandernd, am Morgen wieder auf der entgegengesetzten Seite heraufzukommen. Eine Art Unterwelt stellen auch die Bäume unter dem „Großen Wasser“ dar, wobei darunter vor allem Y-uwí, der große Xingustrom, gemeint ist, vielleicht aber auch die sehr vage Kunde vom Meer.

g) Das Dach der Welt und das Land im Osten

Das Dach der Welt stellt man sich nach der Art des Tonnengewölbes des „*aka-eté*, *ak-eté*“, des großen Mehrfamilienhauses, vor. Dort, wo dieses Dach aufrucht, wo der Himmel die Erde berührt, auch dort beginnt eine andere Welt. Sie haben eine ziemlich genaue Vorstellung von diesem Ort, wo der Himmel anfängt. Er liegt weit im Osten, jenseits des großen Wassers, unmittelbar vorher macht der Xingustrom eine große Kurve gegen Osten. Geographisch gesehen liegt dieser Ort weit unterhalb von Altamira, oberhalb der großen nördlichen Xingufälle, aber noch weit vor der Mündung des Stromes in den Amazonas. Sie sagen, daß dort im großen Wasser des Xingu ein riesiger Wirbel ist. Der Ort heißt „Tamyá“; dort steigt der Himmel dann jenseits des Wassers wie ein Gebirge empor. Der Berg heißt „*ywaka dypawa*“ (Firmament). In das Land, das dort beginnt, zog sich ihr großer Kulturheros Mahíra zurück, der göttliche Eigenschaften annahm; es ist sein neues Herrschaftsgebiet. Hier trifft sich die vertikale Struktur des religiösen Weltbildes der Asurini mit einer horizontalen.

h) Mitte des Universums

Im Mittelpunkt steht die irdische Welt, in der die Asurini, die sich selber *Awaëte*, „wahre Menschen“, nennen, lebten und leben. In den Mythen ist mit ihrer Bezeichnung immer wieder die ganze Menschheit gemeint. Die irdische

Welt ist für sie, wenn auch ins mystische Dunkel gehüllt, auch Urheimat, Ausgangspunkt und Bühne für übernatürliche Wesen, Geister und mythische Tiere, die nach ihrem Glauben das Universum bevölkern.

3. „Gottheit“ und Kulturbringer: Mahíra

Der bedeutendste Kulturbringer in ihrer Mythologie ist Mahíra (*Maíra, Maháira, Mahéira*). Er nimmt in ihrer mythisch-religiösen Weltanschauung die Stelle eines höchsten Wesens an. Die Antworten, die man von ihnen bei direkten Fragen nach ihm erhält, sind noch einsilbiger als die über das Jenseits. Entweder werden sie überhaupt verweigert, oder das Thema wird sofort gewechselt, wenn die Sprache auf ihn kommt. Dies muß in der Ehrfurcht und auch Furcht begründet sein, die man für ihn empfindet, und in der Angst vor der Profanierung von etwas Heiligem und ihren Folgen. Am deutlichsten ist ihr Credo noch in ihren Geschichten weltanschaulichen Inhalts, von einer Urzeit und von großen Wandlungen, die vor sich gegangen sind, zu erkennen.

a) Mythen um Mahíra – Geburt und Welttaten des Mahíra

Nach dem Mythos war Mahíra in alten Zeiten auf dieser Welt. Er wurde von seiner Mutter Mahíra-hi mit seinem Zwillingsbruder Irí geboren. Mahíra war der Erstgeborene, Irí der Zweitgeborene. Die Mutter starb bei ihrer Geburt, als die Nabelschnur fiel. Die beiden Kinder wurden nach einer Version von der Tante, nach einer anderen von ihrer Großmutter Tupuyjarí, die ein mythisches Tier, eine Beutelratte, war, aufgezogen. Mahíra machte dann die

Steine, die Felsen, das Wasser, die Gebirge und die Erde, er machte den Xingustrom (Y-uwí) und den Ipiaçaba-Mbaureí. Irí half ihm bei seinen Schöpfungstaten und arbeitete mit ihm zusammen. Mahíra machte auch den Donner, *Tupý*, und die Urucú-Pflanze, die den Indianern den roten Farbstoff für ihre Bemalung gibt. Aus dem Holz der Urucú schuf er Ara-Papageien und aus der Baumwolle, *Momoni*, den großen Paránußbaum. Auch die vielen Tiere waren sein Werk, etwa die Wildkatze, Juteí, ebenso der Mensch: Aus dem Holz des Paránußbaumes bildete er die *Awaëté* (die wahren Menschen) – Mann und Frau, keine Kinder. Penis und Vagina gab ihnen erst die mythische Landschildkröte *Turywa*.

Mahíra blies Rauch über die Wespen, denn er war ein Schamane (*paiè*), und so machte er die *Karai* oder *Akarai*, das heißt die Weißen, die Zivilisierten. Für diese Vorstellung mag das Bild des zusammengeballten Wespenschwarms ausschlaggebend gewesen sein; beim Ausräuchern stieben die Insekten wütend auseinander und versetzten schmerzhaft, in der Masse sogar oft tödliche Stiche.

b) Mahíra sucht die Mutter und hat Streit mit Kpty

Gemeinsam mit Mahíra und Irí wurde auch Kpty großgezogen, der Verwandte und Freund des Mahíra. Nach einer anderen Version war er Mahíras Vetter.

Mahíra hatte immer eine unbestimmte Sehnsucht nach seiner wahren Mutter, die er nie gekannt hatte, und dies stimmte ihn traurig. Als er einmal auf der Jagd dem auerhahnartigen *Mutum* aus Mitleid das Leben schenkte, erzählte ihm dieser, daß seine Mutter bei seiner Geburt gestorben und seine Tante (Zieh Mutter) nicht seine wahre Mutter sei. Verstört kehrte Mahíra nach Hause zurück, und die Pflegemutter mußte dort den Sachverhalt bestätigen. Da packte Mahíra gewaltige Wut, und er schnitt der Tante, die ihn großgezogen hatte, den Kopf ab; auf der Rodfläche spielte er damit wie mit einem Ball. Da kam Kpty heim und erkannte trotz Mahíras Ausflüchten bald den

wahren Sachverhalt. Fast wäre es zum blutigen Kampf zwischen den beiden Männern gekommen – da setzte Mahíra der Getöteten den Kopf wieder auf den Hals und belebte sie neu. – Regina Müller registrierte (1984 II: Mythos) eine Mythenversion, derzufolge Tupý (hier Bruder des Mahíra) als zorniger Rächer auftritt. Als er erfährt, daß Mahíra seiner Tante Awiró den Kopf abgeschlagen hat, ist er wütend, obwohl dieser seine Bluttat wieder in der geschilderten Weise rückgängig macht. Sein Grollen wird zum ersten dröhnenden Donner – ist dies sein Protest gegen die Willkür des „höchsten Wesens“? – Mahíra holte seine Ritualziгарre und ging zum Grab seiner wahren Mutter. Dort blies er Rauch über das runde Erdloch (auch die Asuriní werden in solchen Erdlöchern bestattet). Durch gewaltigen Rauch belebte er seine Mutter. Sie sprang aus dem Grab, aber in ihrer Verwirrung verwandelte sie sich in das Nagetier *Paca*, hüpfte ins Wasser und verschwand. Noch heute heißt das *Paca* auch Mahíra-hi, Mahíras Mutter, und die Asuriní töten es nicht und essen auch sein Fleisch nicht.

c) Liebesleid des Kpty, Freundschaft und Rivalität mit Mahíra

Kpty, Verwandter und Freund des Mahíra, verliebte sich in ein Asuriní-Mädchen, doch dieses mochte ihn nicht. Ein anderes, Arimedja, verhöhnte ihn, weil er ihr zu häßlich war. Da er immer viel Brei und Fleisch zu essen pflegte, war er furchtbar dick. Auch sagte das Mädchen zu ihm: „Du bist schrecklich häßlich, deine Haut ist wie Baumrinde, wie die Haut eines Kaimans!“ (Die Ablehnung des häßlichen Mannes deutet auf die Möglichkeit der Asuriní-Mädchen hin, unliebsame Partner abzuweisen und überhaupt frei zu wählen, wen sie lieben will.) Der Mythos geht weiter: Mahíra kam von einem Fischzaun, der ersten Fischreue, die er gebaut hatte; er hatte am Ufer gesessen, hatte ins Wasser geblickt und dann geträumt. Er sagte zu Kpty: „Im Spiegel des Wassers zeigte sich mir deine Frau!“ Wie bei allen Schamanen der Asuriní war für

ihn der Traum die Quelle eines übernatürlichen Wissens. Kpty wiederholte seinem Freund: „Ich verliebte mich in dieses Asuriní-Mädchen und wollte sie heiraten, aber ich war ihr zu häßlich!“ Da machte Mahíra zuerst den Leib des Kpty fest, dann zog er ihm die Haut ab und warf sie ins Wasser. Sie verwandelte sich in ein „*Tjakaré*“, einen Kaiman, Alligator (das Krokodil wird von den Indianern immer wieder als ein häßliches, böses Wesen gesehen). Dem Kpty wuchs die Haut wieder schön nach, er war nicht mehr häßlich, und das Mädchen vermählte sich mit ihm: abermals Zeugnis für ein selbständiges Handeln der Asuriní-Mädchen, die sich nach ihrer Neigung vermählen. Kpty hatte auch übermenschliche Kräfte. Als er Hunger hatte, nahm er einen Stein und verwandelte ihn in ein „*dabutí*“, eine Landschildkröte, das wohl wichtigste Jagdtier der Asuriní. Wie ein Schamane blies er Rauch über den Stein und verwandelte ihn in ein Stachelschwein. Der Mythos berichtet, daß Mahíra einmal sagte: „Laßt uns doch nicht nur Kartoffel essen!“ Er machte eine Reuse im Fluß; in dem abgezaunten Wasser wimmelte es von Fischen. Mahíra fischte mit *Tsimbá*“ (Fischgift) und fing viele Fische. Die Beute war groß, und er lud alle ein. Kpty wollte es ihm gleichtun, machte auch eine Reuse, aber er fing nur ein paar Krebse. Mahíra bewirkte eine große Überschwemmung; sie riß den Fischzaun weg. Mahíra machte auch den ersten „*Đikiá*“ (Fischfalle, Bild 4). Sein Bruder Irí wollte damit Fische fangen und stieß den Korb, die Falle, in den Wassertümpel, aber er fing nichts. Da kam Mahíra und fing viele, viele Fische.

d) Mahíra, Irí und Kpty gehen in das Land im Osten

Nachdem Mahíra den Asuriní die wichtigsten Kulturgüter gebracht hatte, brach er auf und wanderte gegen Osten, den Xingustrom abwärts bis vor die großen Wasserfälle im Norden, wo es im Fluß einen großen Wirbel gibt. Jenseits des Flusses ließ er sich nieder, dort baute er sein Haus. Nach einem Mythos ging er auch noch weiter den Himmel hinauf und baute dort wieder ein Haus „*Mahíra-kwera*“.

das wohl mit dem alten Haus im Himmel, von dem bereits die Rede war, identisch ist.

Sein Bruder Irí zog ihm nach und lebt jetzt weit im Osten in der Nähe von Mahíra. Auch der Freund und Verwandte Kpty folgte den beiden, er nahm seine Mutter und seine Schwester mit; die Geliebte, die ihn zuerst verschmähte, ließ er zurück. Sein Weg ist ein schöpferischer, er gleicht einer magischen Flucht: Er geht, und hinter ihm wuchert der Wald, er steigt empor wie eine Rauchwolke. Kpty schnitzt den ersten Bogen, er macht im Fluß eine Reuse, und es entsteht ein großes Hochwasser; er verrichtet seine Notdurft und erzeugt einen Berg, eine Sierra, eine Hügelkette, das Gebirge. Die Hügelkette schließt sich hinter ihm. Auch er läßt sich in der Nähe von Mahíra nieder.

e) Die Geschichte von Kpty anders erzählt

In einer anderen Version des Kpty-Mythos (Müller 1984 II: Mythos I) ist besonders das Kolorit aus dem Asurini-Leben interessant: Mahíra zeugte den häßlichen „Mbaureí“ und verließ die Frau und den Sohn, der dann als Kyty (= Kpty) aufwächst. Als die Geliebte Arimazá (= Arimedja) den jungen Kyty verschmäht, bricht er niedergeschlagen und voll Sehnsucht nach dem Vater auf in den Urwald. Als der Wald ganz dicht wird, klettert er auf den Ästen der Bäume weiter: Tiere und Lianen sagen ihm, daß Mahíra nicht mehr weit sei. Von weitem sieht er einen „akarai“ (*karai* = einen Weißen, Zivilisierten), es ist nicht Mahíra. Kyty macht aus Baumrinde ein Boot, wirft Bogen und Hängematte hinein und setzt seine Reise fort. Nur in der Nacht fahrend, kommt er unbemerkt an den Hütten der Siedler am Ufer vorbei. Mahíra träumt von seinem Kommen und schickt ihm die Tochter entgegen. Wie es der Vater im Traum gesehen, bemerkt zuerst diese beim Baden im Fluß den Kyty. Nun bricht Mahíra selber auf, den Sohn zu suchen: Er nimmt seine lange Zigarre und seinen Schemel mit. Als er ihn gefunden hat, setzen sich Vater und Sohn auf die Asurini-Bank (Requisit des Scha-

manenrituals) und „fahren“, angetrieben vom heftigen Rauchen aus der Schamanenzigarre, zum Haus des Mahíra. Dort gibt ihm Mahíra Erdnüsse zu essen, die nie zu Ende gehen. Nachdem ihn Mahíra schön gemacht hat wie den Vogel Inambú, schläft Kyty gleich mit zwei Frauen. Er hat Sehnsucht nach seiner Mutter, die bei seinem Kommen vor Überraschung und Freude erstarrte, bis er sie wieder durch Rauchen der Zigarre belebte. Das Mädchen Arimazá (Arimedjá), die ihn, als er noch häßlich war, verschmähte, will ihn jetzt leidenschaftlich verführen. In der verführerischen Pose macht Kyty sie gelähmt. Als sie vor Schmerzen schreit, raucht er seine Schamanenzigarre und läßt sie wieder aufstehen. Kyty aber macht sich auf den Weg zurück zu Mahíra. Arimazá will ihm am nächsten Tag folgen. Kyty hat aber Palmenblätter auf den Pfad gelegt, und dichter Urwald verschließt ihn wieder, so daß ihn Arimazá nie mehr finden kann.

4. Der Mythos vom Kulturbringer Wadjaré

- a) Die große Flut und der Mann, der sich mit einem Mädchen vermählte, das ein blauer Ara war

Ein bedeutender Kulturbringer und eine typische mythische Gestalt der Asuriní ist Wadjaré (= Oajaré). Für seine Dorfgenossen war er ein großer „paié“, Schamane. Sein Vater, auch ein Asuriní, hatte ihm prophezeit, es werde eine große Flut kommen (*y-ohó*), alle werden zugrunde gehen, er allein werde nicht sterben. Als die Mutter eines mythischen Brüllaffen starb, kam es wirklich zu der großen Überschwemmung, das Wasser stieg und stieg, es stieg bis zum Himmel empor, und es begann ein gewaltiger Regen. Wadjaré aber schnitzte aus den Wurzeln des Mogno- baumes, die oft fächerartig weit aus dem Boden herausra-

gen, den ersten Asuriní-Schemel, *Tenawa*. Auf dieser niedrigen „Bank“ setzte er sich zu einer Bacaba-Palme. So saß er und hatte den Stamm der jungen Palme zwischen den Beinen. Die Bacaba-Palme wuchs und wuchs und trug ihn mit seinem Schemel zum Himmel empor. (Eindrucksvoll ist damit auch die Bedeutung dieses Schemels, der für die hohe materielle Kultur der Asuriní und ihr handwerkliches Können charakteristisch ist, gezeigt. Der Schemel wird in den Himmel emporgehoben und rettet den letzten Asuriní.) Wadjaré saß nun auf seinem Bänkchen in der Krone des Baumes im Himmel. Bei ihm waren noch Uirá, ein großer blauer Ara, und ein Leguan (eine Echse, die Brasilianer des Amazonasgebietes nennen sie *Camalaeão*) und ein Mutum. Unter ihnen war die ganze Erde überflutet. Die Asuriní (das ist für sie die Menschheit) gingen zugrunde; Raubfische, darunter der Hundefisch mit seinen starken Zähnen, wilde Frösche, der Kaiman und die Schlange fraßen die Asuriní. Da schickte Wadjaré, als der Regen aufhörte, den Leguan aus, um nachzuschauen, ob es noch die Flut auf der Erde gäbe. Der Leguan stürzte in die Flut, er tauchte auf und kletterte wieder zu Wadjaré hinauf. Wieder und wieder sandte Wadjaré den Leguan aus, und dieser stürzte sich in die Flut (nach einer Version des Mythos wagte er vorerst überhaupt nicht hinunterzuspringen). Nach fünf Tagen sagte Wadjaré wiederum: „Spring hinunter und schau, ob die Erde schon trocken ist!“ Der Leguan sprang, diesmal stürzte er auf die trockene Erde. An einem Felsen brach er sich die Nase. Deshalb, sagen die Asuriní, hätte der Leguan eine verbogene Nase. Andere wiederum sagen, deshalb habe er einen so kleinen Kopf.

Für Wadjaré war das der Beweis, daß es wieder trockenes Land auf der Erde gab, und er stieg vom Baum herunter. Auch der Vogel Uirá flog herunter und setzte sich neben Wadjaré nieder. Wadjaré schrie nach seinen Freunden, den Asuriní. Er ging ins Dorf und suchte nach Menschen (der Erzähler ahmt die Bewegungen des sich anschleichenden Wadjaré nach und seine langgezogenen Rufe nach den Asuriní: „U . . . U . . . U . . .“). Er fand ihre

Häuser leer, denn die Fische, Schlangen und Kröten hatten die Asuriní gefressen. Nach fünf Tagen fragte er seinen einzigen Gefährten, den blauen Ara (Uirá): „Kannst du Brei zubereiten?“ Dann ging er wieder, seine Verwandten, die Asuriní, suchen. Vergebens rief er nach ihnen „U...U...U...“.

Inzwischen bereitete Uirá den Brei. Nachdem er fertig war, löschte der Vogel das Feuer und räumte die Feuerstelle weg. Als Wadjaré kam, fand er den fertig zubereiteten Brei (die Asuriní leben oft wochenlang nur von Maniokbrei). Nach fünf Tagen fragte er erneut den Vogel Uirá: „Kannst du mir Brei machen?“ Dann ging er wieder, um die Asuriní zu suchen. Vergebens rief er nach ihnen „U...U...U...“. Uirá bereitete wieder den Brei, löschte das Feuer und verwischte die Spuren. Als Wadjaré kam, fand er nur den fertig zubereiteten Brei. Dieser Vorgang wiederholte sich einige Male.

Als er in fünf Tagen wieder den fertigen Brei fand, und wieder, um seine Verwandten zu suchen, aufgebrochen war, kehrte er überraschend früher zurück (der Erzähler spielt, wie er sich an den Ort heranschleicht, wo er Uirá zurückgelassen hatte). Er sah dort ein junges, schönes Mädchen, das den Brei zubereitete. Sie rieb die großen Maniokwurzeln auf dem dornigen Rindenstück einer Paxiuba-Palme, passierte das Mehl durch ein Sieb und kochte den Brei. Wadjaré packte das Mädchen von hinten um den Leib. Sie blieb nun ein Mensch, vermählte sich mit ihm, und sie hatten viele Kinder. Diese sind die heutigen Awaëté, also die Asuriní.

b) Die Geschichte von der Vogelfrau auf andere Weise erzählt

Nach einer anderen Version klettert Wadjaré vom Baum herunter, sucht Menschen und findet keine. Er findet bloß die Schüssel mit einem fertig zubereiteten Brei, den er zu sich nimmt; er glaubt, es müßten Menschen in der Nähe sein, er ruft und ruft, aber niemand kommt. Dieses Erleb-

nis hat er ein paarmal. Einmal bleibt er die Nacht aber an derselben Stelle. Da kommt der Zubereiter des Breies, ein Vogel. Er faßt ihn und zieht aus der Federhülle eine Frau heraus, *Uiratsimbe*, vermählt sich mit ihr und hat viele Kinder. Eines Tages stirbt er, und seine Frau geht wieder in den Himmel empor.

In einer dritten Version klettert Wadjaré nach der Flut vom Baum herunter. Bei seinem Suchen nach den Dorfgenossen fängt er einen Fischreiher, Maguarí. Er macht einen Käfig und sperrt ihn dort ein. Immer wenn er heimkommt findet er Brei, der bereits zubereitet ist. Einmal versteckt er sich und sieht, wie sich der Reiher aus dem Käfig befreit, einen Mörser nimmt und Erdnüsse stampft, aus denen er den Brei bereitet. Wadjaré faßt den Vogel von hinten und hat eine wunderschöne Frau in den Armen. Mit ihr vermählt er sich und zeugt Kinder.

Schließlich hörte ich noch eine andere Fassung des Mythos, nach der Wadjaré nach dem Hochwasser von seinem Baum herunterklettert und doch noch eine Asuriní-Frau findet, mit der er sich vermählt und Kinder hat. Als er einmal von der Jagd heimkommt, findet er eine Schüssel mit fertigem Brei und kann sich nicht erklären, wer den Brei zubereitet hat. Auch das wiederholt sich einige Male. Absichtlich kehrt er einmal früher von der Jagd zurück, da hört er schon von weitem das Stampfen des Mörsers und findet nun einen Vogel – *Tyafó* –, den er einmal gefangen hatte, in seiner menschlichen Gestalt als ein liebliches Mädchen. Er vermählt sich mit ihr und hat wiederum Kinder. Die Kinder der ersten Frau raufen mit den neuen Vogelkindern und töten sie. Die Vogelfrau schämt sich und fliegt wieder zum Himmel empor.

Interessant ist, daß in den verschiedenen Versionen verschiedene Vögel auftreten, die sich in Frauen verwandeln und zu Stamm-Müttern der Asuriní werden: der blaue Arara, der Fischreiher, der kleine Vogel *Tyafó*. Entscheidend ist wohl das einheitliche mythische Konzept der Vogelfrau, die im Sinne der vertikalen Struktur des religiösen Weltbildes von oben, vom Himmel, kommt und wieder dorthin zurückkehrt. Sie ist die Zubereiterin des wichtig-

sten Gerichtes der Asurini, eines Breies aus Erdnüssen und/oder aus Maniok. Nach dem, was die Indianer erzählen, fanden die Asurini zuerst die Erdnüsse und erst dann den Maniok.

c) Wadjaré bringt den Menschen das Feuer von den Königsasgeiern

Mit diesem Mythos steht die Geschichte vom Erwerb des Feuers in Verbindung. Kulturbringer sind wieder Wadjaré, und Mittlerin ist die Frau, die ein Uirá, ein blauer Ara, war. Nach dem Mythos fragt Wadjaré seine neue Frau Uiratsimbe: „Wo nehmen wir das Feuer her, daß du mir wieder einen Brei bereiten kannst?“ Die Frau sagt: „Das Feuer haben meine Brüder, die *Urubu-wã*, die Königsasgeier, hoch oben in den Bäumen und auf dem Felsen im Himmel; geh und hole das Feuer!“ Wadjaré geht zu den Königsasgeiern. Sie sitzen beisammen und sind gerade dabei, aus Stäbchen von Urucú-Holz Feuerbohrer herzustellen. Sie schnitzen je zwei Stäbchen aus Urucú-Holz, machen in das eine Holz Kerben und spitzen das andere zu. Dann setzen sie das spitze Stäbchen in die Kerbe des anderen und beginnen zu quirlen, nachdem sie trockene Blätter als Zünder um die Bohrstelle aufgehäuft haben. Wadjaré beobachtet, wie die trockenen Blätter zu glimmen und zu brennen beginnen. Er neigt sich über einen der Aasgeier und entreißt ihm die Stäbchen des Feuerbohrers – „*tata-yp-urucu-yp*“. Wild mit den Flügeln schlagend, fliegen die Aasgeier davon.

d) Die Geschichte vom Feuer der Aasgeier anders erzählt

Nach einer anderen Version des Mythos geht Wadjaré das Feuer suchen und bedient sich einer List. Er verwandelt sich in eine Ameise (*Kompi*). Die *Urubú* fressen Ameisen, aber sie essen nur Fleisch vom Aas. Wadjaré legt sich hin

und stellt sich tot. Die *Urubú*, die Aasgeier, kommen und machen Feuer mit ihren Feuerstäbchen; sie sehen Wadjaré liegen und sind im Zweifel, ob er wirklich tot sei. Während sie darüber streiten, springt Wadjaré auf, reißt ein glimmendes Scheit aus dem Feuer an sich und entflieht. „Er hat uns das Feuer geraubt“, schreien die Königsasgeier, fliegen auf, flattern wirr durcheinander und fliegen mit ihren Feuerhölzern davon. Wadjaré aber hat den Asurini, der Menschheit, das Feuer erobert.

Nach dem Mythos starb Wadjaré, wie alle Menschen sterben. Er ist ein typischer mythischer Kulturheros; er bringt wie Prometheus im griechischen Mythos ein wichtiges Kulturelement, das die Welt verändert und einen gewaltigen Wandel herbeiführt, das Feuer. Dann aber tritt er von der Weltbühne ab, er verschwindet wieder, er stirbt.

e) Der ausgerissene Arm der bösen Menschen

Der Mythos geht aber noch weiter. Als Wadjaré gestorben ist, machen die Asurini einen gewaltigen *Mbaraká* als erste große Totenfeier, als ein Ritual, das ein Mediziner anführt. Nicht alle Asurini aber beteiligen sich daran. Es gibt Menschen unter ihnen, die sich nicht darum kümmern, denen die Jagd und das Sammeln von Früchten im Wald wichtiger erscheint als die heilige Feier. Endlich denken sie wieder an die Heimkehr. In kleinen Gruppen, im Gänsemarsch hintereinander und einzeln, kommen sie wieder ins Dorf zurück. Uiratsimbe, die Gattin des Wadjaré, empört und zornig über die Gleichgültigkeit dieser Dorfgenossen, packt einen von ihnen und reißt ihm einen Arm aus. Sie legt diesen auf das Dach des Hauses (*Tukaia* = Geisterhäuschen), vor dem der Kult stattfindet. Der Arm hält sich mit der Hand an den Frontbalken (*ywára*) des Hauses fest und beginnt dort zu verfaulen. Die Teilnehmer am *Mbaraká*, die vor den heiligen Balken tanzen und die Überirdischen beschwören, werden immer schwächer, sie werden sterbenskrank. Sie geraten in heftigen Zorn über Uiratsimbe, die sie als Verursacherin ihres

Unheils ansehen und heftig schelten. Uiratsimbe aber fliegt wieder als blauer Ara in den Himmel empor. Sie nimmt ihr Haus, ihre Hängematte und ganze Habe sowie das Ritualgetränk aus Maniok mit. Mit ihr fliegen auch der Nachtvogel, die Eule, und *Juteí*, die Wildkatze, in den Himmel empor. Die Asuriní aber, die den *Mbaraká* ferngeblieben waren, werden zu gefährlichen Geistern, die beim *Mbaraká* auf die Erde herunterkommen können. Uiratsimbe geht in das „alte Haus“ im Himmel, ins *Mahirakwera* (*Ak-eté*). Sie ist das mythische Vorbild der Gehilfinnen des Schamanen und leidenschaftlichen Teilnehmerinnen beim Ritual des *Mbaraká*, die, um nur am Ritual teilnehmen zu können, selbst nicht davon absteigen, die eigene Leibesfrucht zu töten. Sie nennen sich nach ihr *Uirat-simbé*.

f) Die Geschichte vom ausgerissenen Arm
anders erzählt

Das gleiche Motiv vom ausgerissenen Arm erzählten sie Müller in einem Mythos von einem Kriegszug, „um Feinde zu töten“, die sie „Wespen“ nennen. Interessant sind auch hier die Details. Unterwegs haben sie Hunger, fangen Fische, finden nach Tagen einen Pfad und ein Jagdlager, folgen dem Pfad und nähern sich der feindlichen Siedlung. Zwei verrichten vor Angst ihre Notdurft. Drei dringen „in das Haus“ (Maloka? Siedlerhütte?) ein und töten und töten; die Verwundeten jammern und schreien. Einer schneidet einem Feind den Arm ab, und ein anderer schneidet einem Feind den Kopf ab; in einem Tragkorb nehmen sie die Trophäen mit. Beim Lagern am Heimweg braten sie den Kopf am Bratrost und essen davon. Im Dorf singen Abykwara, Karowara (= Karuara) und Tywá in ihrem schamanistischen Ritual. Uiratsimbé, ein Mädchen, das am Schamanenritual teilnimmt und ganz schwarz bemalt ist, geht dem Krieger Mbokara entgegen, der in seinem Korb den abgeschnittenen Kopf und Arm der Feinde trägt. Sie übernimmt die Trophäen und bringt sie ins Dorf.

Sie klopft mit dem Arm beim Haus des Abykwara. Der Arm des Feindes klammert sich an den Frontbalken des Hauses des Abykwara fest und bringt Unheil. Abykwara, Karowara und Tywá sterben, wie der Schamane stirbt, wenn er die Geisterkraft, „*muynga*“, über dem heiligen Balken, „*ywára*“, herunterholt. Als er wieder erwacht, fragt Abykwara den Schamanengehilfen Wanapy: „Warum bin ich gestorben?“ Dieser sagt: „Uiratsimbé hat den Arm des Indianers gebracht, damit an dein Haus geklopft, und der Arm hat sich am Haus festgeklammert.“ Abykwara wird daraufhin zornig und steigt zum Himmel empor; tabakrauchend nimmt er auch sein Haus mit. Er sagt zu Mbokara: „Ich töte keine Menschen, ich gehe lieber.“ Uiratsimbé aber geht zu Mbokara zurück. Auch Karowara und Tywá steigen zum Himmel empor (vgl. Müller 1984 II: Mythos IV).

5. Sonne, Mond und Sterne im Mythos

Nach der Mythologie waren Sonne (*Kwar*), Mond (*Đahy*) und seine Verwandten und Freunde, die Sterne (*Đahy-Teta*) in der Urzeit Asuriní = *Awaëte*, wahre Menschen, und lebten auf der Erde. Am Ende der Urzeit stiegen sie zum Himmel empor.

a) Die Sonne

Bei den Gestirnen wird die vertikale Struktur des Weltbildes der Asuriní besonders deutlich. Ich hörte, daß nach einer mythischen Glaubensvorstellung Karuara, ein Schamane, im Himmel die Sonne als ein großes Licht machte (*tataindi*). Sie geht im Osten in der Früh (*koema*) auf, das heißt, sie steigt als „*kwara pyran*“, als rote Sonne, den

Himmel empor. Die rote Sonne steht im Zusammenhang mit dem Phänomen der Morgenröte an einem klaren Morgen oder der roten Sonnenscheibe, wenn die Sonne aus dichten weißen Nebelschleiern, besonders über den Urwaldflüssen und -bächen, am Morgen hervorbricht. Solche Stimmungen haben wir bei unseren endlos weiten Fahrten im Indianergebiet während der Trockenzeit immer wieder eindrucksvoll erlebt. Nach der mythischen Vorstellung geht die Sonne dann über den ganzen Himmel, leuchtet dem Menschen und steigt dann im Westen wieder unter die Erde hinunter. Der Tag, die Zeit, in der ihnen das Licht der Sonne erstrahlt, wird von den Asuriní einfach „*Kwar*“, Sonne, genannt. Dann geht die Sonne unter der Erde weiter, leuchtet dort den Menschen in einer anderen Welt und wird zu ihrem Tag. Sie geht über den „Himmel“ dieser Menschen, bis sie wieder zu unserer Welt emporsteigt und ihr einen neuen Tag schenkt.

b) Der Mond und die Mädchen und Frauen

Als der Mond (*Ðahy*) in der Urzeit auf der Erde lebte, hatte er viele Freunde im Dorf. Sie alle waren *Awaëté*, wahre Menschen, Asuriní. Er verliebte sich in ein Asuriní-Mädchen namens Arimedjá (mitunter erzählt man die gleiche Geschichte von zwei Mädchen im Sinne der Polygamie, die bei den Asuriní anzutreffen ist). Nach dem, was der Indianer Takamuī Müller erzählte, waren es zwei Schwestern, Arimaza (Arimedjá) und Itaoremé (Müller: 1984, V). Die Sterne schliefen mit dem Mädchen Arimedjá. Aber den Mond (*Ðahy*) wies sie ab. Sie sagte zu ihm: „Verschwinde, du taugst nichts, ich mag dich nicht.“ Sie bereitete schwarze Farbe aus Holzkohle; als der Mond wieder in der Nacht zu ihrer Hängematte geschlichen kam und sich über sie beugte, schmierte sie ihm die Farbe ins Gesicht. Davon, so sagen die Asuriní, kommen die Mondflecken. Der Mond schämte sich, er hockte sich hin, stützte den Kopf mit dem Ellbogen auf den Knien auf und verbarg sein Gesicht mit den Händen. Dann erhob er sich

und bemalte sich zum ersten Mal mit der magischen Farbe Genipapo, schnitzte einen Bogen, nahm ihn und schoß Pfeile zum Himmel empor. Aber sie erreichten ihr Ziel nicht und fielen kraftlos herunter. Es kam Tatujaré, das mythische Riesengürteltier, das die Asuriní aber anthropomorph sehen, als einen Asuriní-Mann und „paié“. Man kann ihn auch als einen Herrn der Sterne (Gestirne) ansehen. Mit seinem starken Bogen schoß er einen Pfeil zum Himmel, der dort einschlug. Dann schoß er weiter Pfeile zum Himmel ab. Jeder Pfeil traf jeweils den vorhergehenden. So bildete er eine Pfeilkette zum Himmel. Die Sterne kletterten daran zum Himmel empor, wo sie seither als Gestirne glänzen. Jetzt begann der Mond selber die Pfeilkette hinaufzuklettern. Jedesmal, wenn er einen neuen Pfeil erreichte und dessen Fiederung überwunden hatte, fiel der Pfeil, den er verlassen hatte, auf die Erde hinunter. Beim letzten Pfeil angelangt, zögerte er; er hatte Angst, selber herunterzufallen. „Paß auf meinen Pfeil auf“, schrie Tatujaré hinauf. Da griff der Mond nach dem Himmel und klammerte sich an ihm fest. Der Pfeil aber fiel auf die Erde herunter und bohrte sich in den Boden. Da zog ihn ein Karuara-Asuriní auf der Erde unten aus dem Boden, und es brach Wasser aus der Erde hervor und überflutete sie. Auch Tatujaré nahm seine Habseligkeiten und ging zum Himmel hinauf (nach einer Version war es Tatujaré selbst, der den Pfeil aus der Erde gezogen hatte). Ein Karuara-Asuriní steckte den Pfeil wieder in die Erde, da flutete auch das Wasser wieder in die Erde zurück. Tatujaré ging in sein Haus im Himmel zurück. Der Mond blieb am Himmel.

Nach fünf Tagen schauten die Asuriní-Frauen und -Mädchen nachts zum Himmel empor, sie sahen den Mond mit seinem fleckigen Gesicht, und ihr Blut begann zu fließen. So entstand die Menstruation. Auch Arimedjá wollte durchaus den Mond sehen. „Schau ihn nicht an“, warnte man sie, „du wirst krank werden.“ Aber sie ließ sich nicht abhalten. Sie trat in der Nacht aus dem Haus heraus und blickte zum Mond hinauf. Ihr Blut floß in Strömen und hörte nicht auf zu fließen.

Der Mythos drückt die freie Stellung der Asuriní-Frau aus, die den Liebhaber und Gatten nach ihrer Meinung wählt. Sie verbinden das Schicksal der Frauen mit dem Mond am Himmel, der als Rache des verschmähten Liebhabers das Blut der Frauen fließen läßt. Der Pfeil ist Symbol für Verwundung, Unheil und Tod. Er kann zum Blitz werden, aber auch in der Pfeilkette zu einer Brücke, zu einem Weg, der zum Himmel führt.

6. Tiere im Mythos

Daß die Tiere dem Menschen kongenial sind und zu ihren Helfern werden können, kam schon bei dem erzählten Mythos des großen, fast göttlichen Kulturheros Mahira zum Ausdruck. Ein Wildvogel Mutum, dem er aus Barmherzigkeit das Leben schenkt, erzählt ihm vom Tod seiner Mutter. Der Mythos sieht die Tiere immer wieder als Menschen, und zwar als solche, die für die übrigen vorbildhaft sind. Ein typischer Mythos von Hilfstieren, Tieren als Helfern, ja Vorbildern ist der Mythos von ihrem Ahnherrn Tutē, seiner Tochter und seinen Schwiegersöhnen. Die Geschichte spiegelt auch die Organisation der Asuriní-Familie wider, die Rivalität von Vater und Schwiegersohn, die Rivalität der Generationen.

a) Tutē und seine Schwiegersöhne

In alten Zeiten lebte ein Mann namens Tutē im Dorf. Er hat eine Tochter, Airó. Sie will sich vermählen und heiratet *Tatebú*, eine Zecke (*carapato*). Tutē schickt seinen Schwiegersohn, Kastanien zu pflücken. Während der Schwiegervater schläft, klettert der Schwiegersohn einen hohen Kastanienbaum empor. Er wirft viele große Kasta-

nien herunter. Ein durchbohrtes Blatt als Fallschirm benutzend, läßt er sich dann auf die Erde herunterschweben. Er sagt dem Mädchen, sie solle nichts dem Vater erzählen. Sie aber sagt dem Vater am Abend: „Mein Gatte ist gut, er hat so viele Kastanien gepflückt!“ – „Das kann ich auch“, sagt der Vater, klettert auf eine hohe Kastanie hinauf und fällt herunter. Da jagt er den Schwiegersohn davon. Nun heiratet die Tochter *Mutbuk*, ein Insekt, die Stechfliege *Pium*. Er geht Honig holen. Das Mädchen kann den vielen Honig von seinem Rücken herunterholen. Wieder erzählte sie dem Vater: „Mein Gatte ist sehr gut, er hat so viel Honig gebracht!“ – „Das kann ich auch“, sagt Tutē, aber er bringt fast keinen Honig heim. Er schickt auch diesen Schwiegersohn weg. *Airó* heiratet jetzt *Kanarin*, einen Vogel, der Fische verschlingt. *Airó* sagt am Abend dem Vater: „Mein Gatte ist gut, er fängt so viele Fische!“ – „Das kann ich auch“, sagt Tutē, er geht zum Fluß, fängt aber nichts. Da jagt er seinen Schwiegersohn davon. *Airó* heiratet *Tatuati*, einen anderen Vogel, der Fische frißt. Er verrichtete seine große Notdurft im Wasser, und die Fische werden alle betäubt wie von *Timbó*, dem Fischgift. So bringt er viele Fische heim. „Mein Gatte ist gut“, sagte *Airó* ihrem Vater, „er entleert sich im Wasser und fängt viele Fische für mich!“ – „Das kann ich auch“, sagt Tutē. Er folgt dem Beispiel, aber die Fische sterben nicht. Da jagt er den Schwiegersohn fort, und *Airó* heiratet *Djeruti*, die Taube. Sie trinkt das ganze Wasser eines Tümpels aus, so daß nur die Fische übrigbleiben und er einen überreichen Fang macht. Er sagt der Geliebten, sie solle dem Vater nichts erzählen, aber sie kann das Geheimnis nicht bewahren. Abends erzählt sie dem Vater: „Mein Gatte ist gut, er hat mir so viele Fische gefangen, er trank das Wasser aus, und die Fische blieben übrig!“ – „Das kann ich auch“, sagt der Vater. Er läuft zum Fluß und trinkt und trinkt. Dabei verdirbt er sich völlig den Magen, aber fängt keine Fische. Er jagt den Schwiegersohn fort. *Airó* heiratet nun *Jutei*, eine Wildkatze. Diese bläst Rauch auf den Baum, auf dem ein großer Bienenschwarm hängt, und schießt Pfeile hinauf. Dann versetzt sie dem Stamm ein

paar Schläge mit den Pranken, und der Bienenschwarm fällt herunter. Der Gatte bringt seiner Frau viel Honig, trägt ihr aber auf, sie solle dem Vater nichts davon erzählen. Abends erzählt Airó dem Tutē: „Mein Gatte ist sehr gut, er brachte mir so viel Honig!“ Begeistert erzählt sie, wie er dies angestellt hatte. Da sagte Tutē: „Das kann ich auch.“ Er versucht mit einem brennenden Büschel auf einer Stange den Schwarm herunterzuholen und auszuräuchern, dann schießt er Pfeile hinauf; er verschießt fast alle seine Pfeile, aber der Bienenschwarm fällt nicht herunter. Da jagt Tutē den Schwiegersohn davon. Jetzt heiratet Airó den *Tejó*, eine Eidechse. Tutē führt ihn tief in den Wald und sagt: „Das ist ein schöner Platz hier für eine große Pflanzung.“ In einem einzigen Tag fällt der Eidechsenmann die Bäume auf einem riesigen Platz, auf dem er zuvor die Äste der Bäume abgeschlagen hat. Er säubert den weiten Raum von allem Unterholz. Dann geht er in den Mittelpunkt der Rodefläche und zündet ein Feuer im umgebroschenen Buschwerk um ihn herum an. Dann kriecht er in ein Loch und bleibt darin, bis Äste, Stämme und Unterholz auf der ganzen Rodefläche abgebrannt sind. Nach dem Feuer sucht Airó verzweifelt nach dem Gatten auf der rauchenden Fläche und zwischen den verkohlten großen Stämmen. Plötzlich taucht er, aus dem Loch kriechend, neben ihr auf. Er läuft über die weite Fläche, und schon bringen die Schöblinge, die er eilig gepflanzt hat, auch reiche Frucht von Maniok und Mais. Der Eidechsenmann verbietet wieder der Geliebten, dem Vater etwas davon zu erzählen. „Er könnte versuchen, das gleiche zu tun, was ich getan habe und daran sterben!“ Trotzdem erzählt Airó am Abend dem Vater begeistert: „Mein Gatte ist gut, er fällte Bäume und Buschwerk auf einer riesigen Fläche mitten im Wald und zündete sie um sich herum an. So legte er eine riesige Rodung und Pflanzung an!“ – „Das kann ich auch“, sagte Tutē. Das Niederschlagen des Unterholzes, das Abschlagen der Äste und das Fällen von Bäumen gelingt ihm. Als er dann wie der Schwiegersohn um sich herum in dem gefällten Holz Feuer legt, entfacht er einen riesigen Brand, in dem er zugrunde geht. Airó er-

zählt dem Geliebten, was geschehen ist. *Tejó*, der Mann, der eine Eidechse war, ist aber auch ein „*paié*“, ein Schamane, ein Medizinmann. Er läßt sich die Knochen des verbrannten Schwiegervaters bringen und bläst den Rauch aus seiner großen Zigarre darüber; da wird Tutē wieder lebendig. Auch er wird zu einer Eidechse und geht mit dem Schwiegersohn in dessen Reich unter die Erde. Airó aber bleibt vermählt mit ihrem Gatten, der Eidechse.

b) Der Brüllaffe, der ein Schamane war

Der Mythos spricht auch von einem Brüllaffen, „*atsitsí*“, der in der Urzeit ein großer Schamane war und als Vorbild für die heutigen Schamanen handelte. Er wählte sich selber seine Gehilfin für das Ritual. Seine Wahl fiel auf Uiratsimbé; sie war der Vogel *Jacamim*, natürlich auch in menschlicher Gestalt. Die Vögel gehören von vornherein irgendwie zur oberen Welt, und ihr Flug und Gefieder haben immer etwas mit den Bewegungen der Seele gemeinsam. Der Mythos erzählt, daß der Brüllaffe, der ein „*paié*“ war, ein großes Ritual und Fest, einen *Mbaraká*, aufführte. Uiratsimbé bereitete das Ritualgetränk, wie es auch die heutigen Gehilfinnen der Schamanen tun. Am Höhepunkt des *Mbaraká*, des Gesangs und des Tanzes, steigerte sich der Schamane in die Trance und, gestorben für die Welt, stieg er in den Himmel empor. Die Gehilfin wollte ihm leidenschaftlich auf seiner Himmelsreise in die andere Welt folgen. Sie streckte Arme und Hände weit über die beiden frontalen Dachbalken (*ywára*) hinaus. Da wandte sich der Brüllaffe um und nahm sie mit in den Himmel empor.

Von der innigsten Verbindung von Mensch und Tier durch die Vermählung war schon im Mythos von Wadjaré die Rede, der sich mit einer Frau vermählte, die ein blauer Ara war und auch den Namen Uiratsimbé erhielt. Sie wurde die Stammutter der Asuriní nach der großen Flut.

Die Geschichte vom Indianer Mboapara, die man Mül-

ler erzählte, zeigt die Gleichbewertung auch in der anscheinend so mühelosen Wandlung Mensch-Tier, Tier-Mensch und dadurch, daß der Mensch sogar eine führende Rolle in der Welt der Tiere einnehmen kann und damit gern auf sein Menschsein verzichtet.

c) Der Mann, der sich mit einer Wildschweinfrau vermählte

Mboapara, in den sich eine Wildschweinfrau verliebt, wird von den Wildschweinen mitgenommen. Im Lager der Wildschweine leben diese als Menschen; ihre Häute haben sie aufgehängt und legen sie, wenn sie in den Wald aufbrechen, wie Kleider wieder an. Mboapara vermählt sich mit der Schweinefrau und wird Anführer der Herde. Die Menschen allerdings anerkennen die Tiervermählung nicht. Als er nach langer Zeit die Seinen wiedersieht, tötet der Sohn der Indianerfrau, der inzwischen herangewachsen ist, seine beiden Halbgeschwister von der Wildschweinfrau mit seinen Pfeilen; vergeblich versucht die indianische Mutter ihn daran zu hindern: es seien ja Kinder seines Vaters. Mboapara aber zieht erbittert mit seiner Wildschweinherde weit, weit fort (Müller 1984 I: Mythos II).

d) Tawoma liebt einen Tapir

Eine andere Geschichte erzählt von Tawoma, einer Asurini-Frau, die sich in einen Tapir verliebt und mit ihm heimliche Beziehungen unterhält. Ihr Bruder Iowai entdeckt das Liebesverhältnis. Mit Schlägen von Holz auf einen Stamm lockt er den Tapir herbei, wie es die Schwester immer gemacht hatte, wenn sie ein Stelldichein haben wollte. Er tötet den Tapir, weidet ihn aus und hält eine Mahlzeit. Als Tawoma nur mehr die Gedärme des Geliebten findet, geht sie weinend und empört fort bis an die Grenzen der Erde, wo der Himmel sich mit dem großen Wasser (des Xingu) trifft (Müller 1984 II: Mythos VI).

e) Das Mädchen, das sich den Affen hinschenkte

Nach einer anderen Geschichte ist ein Asuriní-Mädchen auf einem abenteuerlichen Spaziergang in andere Dörfer unterwegs (auch ein Zeichen der Selbständigkeit der Asuriní-Frau). Von einem mythischen Frosch erhält sie den *Taurí*-Bast, den die Asuriní jetzt zur Herstellung ihrer großen Zigarren verwenden, und Kürbisse, *Cuias*, die sie als Trinkschalen und zur Herstellung der magischen Tanzrassel gebrauchen. Im Dorf der Affen wendet einer der Affen seine Verführungskünste an. Er öffnet nachts das Dach über ihrer Hängematte, so daß es hereinregnet, und als sie die Position ihrer Hängematte einige Male verändert, macht er überall das gleiche (wie ich aus bitterer Erfahrung weiß, ist es einfach unerträglich, in einer nassen Hängematte zu schlafen). Das Mädchen ist schließlich gezwungen, in seine Hängematte zu kommen, und sie läßt sich dann noch mit vielen Affen ein. Ihr Vater, der ein Sohn des Mahíra ist, vertreibt durch Rauchen aus seiner Schamanenzigarre die Affen wieder in den Urwald. Als er entdeckt, daß das Kind, das seine Tochter gebiert, einen langen Schweif hat, also ein Affenkind ist, jagt er auch dieses mit seinem Rauchen in den Wald (vgl. Müller 1984 I: Mythos VII).

f) Der Jaguar, der sich in einen Awaëté verwandelte

Ein mythischer Jaguar, „*Itaona*“, von dem Takamuí Müller erzählte, bewahrt trotz seiner Verwandlung in menschliche Gestalt seinen brutalen, grausamen Charakter. Ein junger Indianer hat ihn, als er noch ganz klein war, in einem Felsenloch wimmernd gefunden. Er nimmt ihn ins Dorf mit und ist wie sein Bruder zu ihm. Groß geworden, ißt Itaona nur rohes Fleisch, er verschlingt auch den Vogel Inambú, der den Indianern so lieb ist. Im Wald tötet er auch seinen indianischen Bruder und verbirgt seinen Leichnam, den er stückweise auffrißt. Abwechselnd wieder seine Raubtiergestalt annehmend, frißt er noch viele

seiner Dorfgenossen. Er ist stark, die Pfeile seiner Verfolger prallen von seiner Haut kraftlos ab. Endlich tötet ihn ein Indianermädchen mit einem vergifteten Maniokbrei, den es ihm bereitet. Die Indianer verbrennen seine Knochen; aus dem qualmenden Rauch noch, der dabei aufsteigt, entstehen die bösen stechenden Mücken, *Pium* (Müller 1984 II: Mythos II).

- g) Das Reh bringt den Menschen Süßkartoffel, Maniok, Bohnen und Erdnüsse

Ein mythisches Reh (*arapoá*) wirkt als Wohltäter der Menschen. Es bringt nach einer Geschichte, die man Müller erzählte, einer mythischen Frau, Tavoma, von der schon die Rede war, Süßkartoffel, Schößlinge von Maniok, Bohnen und Erdnüssen. Die Menschen lohnen ihm die Wohltat schlecht. Iowai, der Bruder der Frau, lauert dem Reh – das natürlich anthropomorph vorgestellt ist – auf, als es fröhlich mit den Indianern singt und tanzt. Er tötet es mit seinen Pfeilen, und die Geschwister schlachten und verpeisen das Reh (Müller 1984: Mythos VII). Sie brechen damit auch ein Tabu, denn wie ich vom Indianer Takamuï erfuhr, aßen „die Alten“ kein Rotwild.

- h) Die Landschildkröte gibt den Menschen Penis und Vagina

Die Landschildkröte *Dabuti*, die für die Ernährung der Asuriní so bedeutsam ist, hat nach einem Mythos, den ich schon erwähnte, den ersten Menschen Penis und Vagina gegeben. Sie hat von der Urzeit her Anteil an der Schaffung und Fortpflanzung des Menschen. Von Tieren, als übersinnliche Wesen, die nach dem Glauben der Asuriní noch in die Gegenwart hinein wirken, wird noch im folgenden Kapitel die Rede sein.

7. Dem Schamanen vertraute übernatürliche Wesen

Es handelt sich hier vor allem um jene überirdischen Wesen, die dem kultischen Ritual, dem *Mbaraká* des Schamanen, den Namen geben. Er erlebt sie im Ritual und, wie er sagt, sind für ihn sichtbar. Sie sind aber unsichtbar wie Geister für die anderen Teilnehmer am Fest. Man kann den äußeren Verlauf des Rituals beschreiben, aber es ist nur sehr schwer, die Glaubensvorstellungen zu erkennen, die diesem Ritual zugrunde liegen. Da es sich auch für den Schamanen um etwas Heiliges handelt, ist es nicht leicht, von ihm Äußerungen über diese Wesen zu erhalten oder über die Stellung, die sie im betreffenden Ritual einnehmen und warum sie dem Ritual den Namen geben. Im Mythos und im kultischen Ritual und Fest, mit dem sie im Zusammenhang stehen, treten sie als faszinierende Einzelpersönlichkeiten auf, aber plötzlich werden sie in der Vorstellung wieder zu einem ganzen Volk, zu einer Rasse, zu einer Tierart oder zu einer Klasse von Übersinnlichen und Geistern. Das Verständnis ist deshalb noch schwieriger, weil im selben Ritual sozusagen im Gefolge dieser übersinnlichen Wesen auch noch andere Übernatürliche vorkommen. Sie sind nicht bloße mythische Gestalten, die in seiner Urzeit auftraten und den Kult, den betreffenden *Mbaraká*, begründeten, sondern sie leben weiter und wirken auch noch heute. Oft wechseln sie auch den Namen beziehungsweise haben im Jenseits oder im Fest einen besonderen Namen.

a) Das große himmlische Wildschwein

Ein überirdisches Wesen, das einem besonderen Ritual der Schamanen den Namen gibt, ist *Tajahó* (= *Taiahó* = *Tadahó*). In der Urzeit lebte er auf der Erde und war ein großer „*paié*“. Er beklebte sich mit Wildschweinhaaren

und tatauierte sich, er baute eine Kulthütte (Geisterhütte, *Tukaia*), er tanzte und tanzte und sang einen gewaltigen *Mbaraká*; dabei verwandelte er sich in ein Riesenwildschwein und stieg zum Himmel empor. Seine Gehilfin beim *Mbaraká* nahm er auf seiner Himmelsreise mit. Er hatte mit ihr viele Kinder. Mein Informant Takamuī erzählte mir die mythische Vorgeschichte dieses überirdischen Wesens, das einem *Mbaraká* den Namen gibt, so:

Das Wildschwein im Himmel hat den Namen Tawara. Mit seinem irdischen Namen heißt es Tajahó. Es vermählte sich zum zweiten Mal mit einem Vogel und hatte zwei Söhne, einen von der Schweinefrau und den anderen von der Vogelfrau. Das große Wildschwein ging dann den Pfad nach Osten und hat nun sein Haus in der Nähe des Hauses des Mahíra, der im Osten wohnt, nahe der Stelle, wo das Tonnendachgewölbe des Himmels mit der Erde zusammentrifft, auf ihr aufruht. Das Haus des Wildschweins ist ein Felsenhaus, ähnlich den phantastischen Felsgruppen, die man in der Steppe findet. Das Wildschwein hat dort viele Kinder. Man nennt sie mit dem Namen, mit dem sie das Wildschwein in der jenseitigen Welt öfter nennen, *Tawara*. Es gibt also Wildschweine dort im Osten und auch Wildschweine, *Tajahó*, der diesseitigen Welt, in der die Indianer leben, in den Wäldern, in der Steppe um das Dorf herum. Ich hörte auch davon, daß sie glauben, es lebe ein Wildschwein samt seinen Kindern auch in der Welt unter der Erde. Dieses heißt *Watatu*. Es kommt nur bei Hochwasser herauf. Der rituelle Tanz beim *Mbaraká* des Tajahó beziehungsweise Tawara wird eingeleitet durch Brummlaute „m m m m m“, mit denen der Schamane das Wildschwein nachahmt. Die Anwesenheit der Wildschweine wird auf einem der Höhepunkte des kultischen Festes dargestellt, und zwar durch Schamanen, die die Rolle und die Bewegungen des Wildschweins spielen, und durch die dramatische Aufführung einer „Wildschweinjagd“ (vgl. S. 186 ff., 199).

Im Sinne ihres vertikalen Weltbildes reden die Asurini von Jaguaren auf der Erde (*Jaguara*), im Himmel (*Tywá*) und in der Tiefe des Wassers (*Tabiora*). Der Name des my-

thischen Jaguars und jenes Jaguars, dem der *Mbaraká* des Schamanen gilt, ist Tywá.

b) Tywá, der Jaguar im Himmel

Nach dem Mythos war Tywá in der Urzeit ein Mann, *Awaëté*, ein wahrer Mensch, ein Asuriní, der in ihrem Dorf lebte und ein großer „*paié*“ war. Er nahm eine Frau: Mbaia, die Schlange. Nach einer Version des Mythos veranstaltete und führte er ein großes Ritual und Fest und steigerte sich in leidenschaftlichen Gesang. Dabei nahm er von der Welt Abschied und nahm seine Frau mit in den Himmel empor. Sie heißt „*Y-mambaia*“, die Schlange in den Gewässern des Himmels. Tywá und die Schlange wohnen in dem „alten Haus“ (*Mahira-kwera*), im Haus im Zenit, am Mittelpunkt des Himmels; es hat für den Himmel dieselbe Bedeutung wie das eine große Haus *Ak-eté*, die einzige Maloka im Dorf der Asuriní.

Der Mythos wird auch anders erzählt: In alten Zeiten lebte der Jaguar Tywá als einer ihrer Dorfgenossen auf der Erde. Die Dorfgenossen verspotteten ihn, sie sagten: „Du hast ja so große Augen!“ Tywá schämte sich, zornentbrannt und rachebrütend ging der Jaguar fort. Er ging gegen Osten. Er baute zuerst ein Haus, ein Tukaia, nach Art, wie es der Schamane für den *Mbaraká* baut, in der Nähe des Dorfes, später eines weit im Osten. Dann stieg er zum Himmel empor und errichtete dort ein weiteres. Im Dorf sind es vor allem die Medizinmänner, Tutē und Pinatiré, die das kultische Ritual des Tywá kennen, die mit ihm vertraut sind. In der großen Maloka stand 1979 noch ein Haus des Tywá in Dreiecksform, vor dem ein Jahr vorher ein *Mbaraká* für Tywá gefeiert wurde.

c) Karuara

Die Asuriní erzählen von einem mythischen Volk der Karuara (= *Kauwara* = *Karowara*), das in der Urzeit, ver-

eint mit den Asuriní, auf der Erde lebte. Heute aber gibt es Karuara im Himmel und weit im Osten, die alle menschenfreundlich sind, und Karuara im Wasser; diese aber sind böse „Wilde“. Man darf am Fluß ihren Namen nicht nennen. Wenn man dies doch tut, schießen sie mit ihren Pfeilen. – Man erzählte mir von einem großen kultischen Fest, bei dem Karuara erschienen sei. Es war ein Fest der Hausvollendung für das Haus im Mittelpunkt des Dorfes. Darin stand die riesige irdene Schale, *Đapepá*, mit Reliefs geschmückt, die damals das Ritualgetränk aus süßem Maniok enthielt. Der *Mbaraká* galt dem Karuara, hier gesehen als mystische Einzelpersönlichkeit, und war verbunden mit dem Tanz und dem Spiel der großen Riesenbambuspfeifen. Am Höhepunkt des Tanzfestes rief der große Schamane den Karuara herbei. Mein Informant Takamuĩ ahmte den Schrei nach, indem er die flache Hand auf den Mund legte und einen langgezogenen singenden Ton produzierte. Karuara kam vom Himmel und sprang in die Schale. Dann floh er wieder in Richtung Osten. Der Himmel und das Land im Osten werden als „Jenseits“ oft miteinander ausgetauscht, unter Beibehaltung des gleichen mythischen Konzeptes. Der Karuara, als Einzelpersönlichkeit im Himmel, hat nach Takamuĩ einen Gegenspieler im Wasser, *Karuara y-pipe*. Dieser kann besonders den Frauen gefährlich werden. Man darf am Flußufer seinen Namen nicht nennen. Wenn man dort von ihm spricht, muß man ihn „*Uydjara*“ nennen. Falls man ihn beim Namen nennt, kommt er und bringt Fieber.

Es gibt auch einen *Mbaraká*, ein kultisches Fest, für den Karuara im Wasser. Es wird geplant und angeführt von einer Schamanin. Das Fest heißt *Karuara-meriká*.

d) Abykwara

Abykwara ist ebenfalls ein bedeutendes überirdisches Wesen, dem ein kultisches Ritual gilt, das ein Schamane anführt, der die „Sprache“ dieses Wesens spricht. Er wird von den Asuriní als ein Awaëté geschildert, groß, mit langem

Haar bis zu den Schultern. Nach ihrem Glauben lebt er im Himmel. Bei unserem Aufenthalt 1979 führte der Schamane Pinatiré einen großen *Mbaraká* für ihn durch. Er tanzte und sang mit seinen Gehilfen und Gehilfinnen vor den heiligen Balken und dem vogelkäfigartigen Geisterhaus darüber.

e) Tywá, Karuara und Abykwara steigen im *Mbaraká* zum Himmel empor

Die Indianer erzählen, daß es in der Urzeit einmal einen großen Streit im Dorf gegeben hatte und die Dorfgenosser einander erschlugen. Unter ihnen lebten auch die übersinnlichen Wesen, Tywá, Karuara und Abykwara, als ihre Dorfgenosser. Diese waren empört über das Verhalten ihrer Dorfgenosser und hatten es satt, mit ihnen zu leben. Sie waren alle „*paie*“ und machten nun einen gewaltigen *Mbaraká*, tanzten und sangen und stiegen dann gemeinsam in den Himmel empor. Sie wohnen jetzt im *Mahirakwera*, dem Haus, in der Mitte des Himmels.

f) Mythische Tiere, Pikepá und Geister ohne Namen im *Mbaraká*

Im *Mbaraká* treten auch ein mythisches Rotwild (Reh), *Arapoá*, auf, ein Waldhuhn, *Arakurí*, ein Papagei und eine Landschildkröte. Ein Geist, wie sie sagen, mit einem bestimmten Namen ist Pikepá. Er tritt in verschiedenen Kultritualen auf. Es ist ein gefährlicher Geist, der auch die groteske Rolle eines Tricksters einnimmt. Die Mediziner Avona und Morera wußten über ihn viel. Wohl auch, weil man diesen Geist fürchtet, versucht man ihn auch lächerlich zu machen. Wir erlebten, wie Avona während eines *Mbaraká* in einer Art Semitrance die grotesken, schwerfälligen Bewegungen des Geistes und im Gesang seine tiefe Stimme nachahmte (vgl. S. 179–205).

Im Himmel gibt es nach ihrem Glauben auch einen gro-

Ben Fisch, *Pirã-uwí*. Müller hörte von einem *Mbaraká* der Frauen, der einem Fisch namens Tau gilt.

Auch Geister ohne bestimmten Namen (*Añynga*, *Añyng*, *Ñyng*) stehen im Mittelpunkt eines *Mbaraká*. Es sind die Geister von verstorbenen Asuriní. Man erzählte mir, daß es nach dem großen Ritual bei der Hausvollendung auch noch einen Gesang und Tanz gegeben habe, bei dem die Geister der großen Asuriní herabgekommen wären.

8. Zugang des Schamanen zur Welt der Übersinnlichen

Es ist überaus schwierig zu erkennen, wie sich die Asuriní vorstellen, daß sie durch ihre Schamanen, „*paíé*“, mit den übernatürlichen Wesen und einer jenseitigen Welt in Verbindung kommen. Man muß ihren Geist-, Seelen- und Todesvorstellungen nachgehen, um einer Erklärung nahezu- kommen.

a) Geister, Seele und Tod

Mit dem Ausdruck *Añynga*, *Añyng*, *Ñyng* bezeichnen sie Geister, geistige Kraft, die von überirdischen Wesen kommt, Schatten und Seele. Sitz der Seele und mit der Seele auch immer wieder gleichgesetzt, ist das Herz, *Dje Ñynga* (*Ñyng*). Bei schwerer Krankheit und beim Tod (für immer) geht die Seele fort. Man erklärte mir, beim Nahen des Todes (*Amun*) entführten Geister die Seele. Mein Informant Takamuĩ zeigte mir (wie bereits erwähnt), wie ein Geist den Menschen von hinten faßt, seine Seele packt und mit ihr entflieht. Es ist ein feindseliger Akt dieses Geistes, Mord, Seelenraub. Die Seele, die dem Leib entris- sen wird, irrt in der Steppe und im Wald umher. Sie, die

als Vitalseele dem Leib des Menschen das Leben gab, beneidet als Totengeist in ihrem Schattendasein die Lebendigen, will ihnen die Seele, das Herz rauben. Man hütet sich vor ihr, und es ist verboten, die Namen der Verstorbenen auszusprechen, so wie die Frauen es nicht wagen dürfen, wenn sie zum Bad an den Fluß gehen, den Namen des starken Geistes Karuara zu nennen, weil sie fürchten, daß er kommt und mit seinen Pfeilen auf sie schießt, ihnen Krankheit und Leid zufügt. Man nennt die Toten selten bei ihrem Namen, höchstens dann, wenn es niemand hört, im geheimen und am Abend. Als ich einmal am Abend versuchte, über die Toten zu reden, schaute sich mein Gesprächspartner Takamuī sorgfältig um, ging sogar aus dem Haus hinaus und vergewisserte sich, daß uns niemand hören konnte. Dann erst nannte er mir leise die Namen der Toten, die in dem großen Haus bestattet sind, darunter Maira, das schöne taubstumme Mädchen, das uns bei unserer ersten Ankunft so sehr aufgefallen war, Tutē, ein berühmter verstorbener Schamane, und andere.

b) Tod und Beerdigung von Schamanen

Regina Müller erzählte (persönliche Information) vom Sterben und der Beerdigung des Schamanen Tamakiní. Er war das Opfer einer schweren Tuberkulose. In der letzten Zeit der Krankheit bemühten sich die Medizinmänner während des Rituals, „in dessen Mittelpunkt ein Wildschwein beziehungsweise ein Reh stand“, intensiv um den Kranken. Er wollte nicht in dem alten, großen Haus „*ta-aiwa*“, das schon halb verfallen war, begraben werden, sondern lieber nach Belém transportiert werden, wohl weil dieser Ort für sie schon in einer anderen Welt liegt. Als der Tod herankam, brachte man ihn zu dem im Bau befindlichen neuen großen Haus. Man machte ein Schutzdach aus Palmenblättern, um ihn vor Unwettern zu schützen, begrub ihn dann und gab sein Buschmesser und seine Axt ins Grab. Auf das Grab legte man eine Reihe für das Zerreiben von Genipapo und seine Ritualgegenstände als

Schamane wie einen Keramiktopf und den Schemel, einen kleinen Topf und eine Schale. Man schlichtete kleine Stämme darüber, „um das Grab vor Hunden zu schützen“. Auf den nächsten Hauspfosten der noch unvollendeten großen Maloka hängte man seinen Bogen und seine Pfeile sowie einen Sack mit einigen Habseligkeiten, darunter das für Männer so wertvolle Futteral (flache Körbchen) mit Papageienfedern und Perlen. Obwohl in dieser Nacht ein Gewitter war, führte man das Beklagen, ein zeremonielles Weinen durch.

Schwester Mai von den „kleinen Schwestern des Père Foucault“, die durch viele Jahre mit einigen Mitschwestern bei den Tapirapé gearbeitet hatte und jetzt bei den Asuriní lebt, berichtete davon (persönliche Information), daß die toten Asuriní-Schamanen auf ihrem Schemel sitzend begraben werden. Hinsichtlich der Zerstörung des Besitztums des Verstorbenen seien die Asuriní radikaler als die Tapirapé. So wurde die noch nicht bepflanzte Rodung des verstorbenen Tapirapé-Indianers Toto-kueia einfach verlassen, die Pflanzung des toten Asuriní-Indianers Tutem dagegen wurde von den Dorfgemeinschaften völlig zerstört und verwüstet. Man wagt es nicht, das Besitztum des Toten anzurühren und entzieht es durch Zerstörung jeder Aneignung durch die Irdischen; man will den gefürchteten Totengeistern keinen Anlaß zu Neid und Feindseligkeit bieten. Andererseits drückt wiederum die Bestattung in der Mitte der großen Maloka, der Hauptwohnstätte der sozialen Gruppe und Schauplatz großer kultischer Riten und Feiern, eine hohe Wertschätzung ihrer Verstorbenen und die nicht erloschene Erinnerung an ihr irdisches Leben aus. Das gleiche bezeugen auch das unnachahmbar heftige Weinen und ihre mächtige Totenklage (auch für längst Verstorbene), die ich so oft vernahm, bei jedem erschütternden Ereignis und den Ereignis des Höhepunktes eines großen Festes der Gemeinschaft.

c) Haltung, Vorbilder, Träume, Ritual und
Heilpraktiken, Ekstase und mystischer Todesschlaf

Der Schamane setzt sich mit der Welt des Jenseits auseinander. Bewußt und mit leidenschaftlichem Bemühen nähert er sich den Geistern und Überirdischen. Die eigene Einstellung und Disposition sowie das Verhalten und Leben großer Schamanenvorbilder bringen dem künftigen Schamanen erste Traumerlebnisse der Begegnung. Als Schamanengehilfe lernt er den Gebrauch der magischen Utensilien kennen, den Bau von Geisterhäusern, heiligen Balken und das komplexe kultische Ritual großer überirdischer Wesen. Im Ritual des *Mbaraká* beschwört dann der Schamane das Kommen der Überirdischen und holt sich ihre Kräfte über dem heiligen Balken, „*ywára*“, und weg von der Schale mit dem magischen Ritualgetränk. Gestärkt durch Geisterkraft, ringt er mit bösen Geistern und verteidigt die Gemeinschaft. Er nimmt üble Geisterkräfte, die das Leid des Kranken verursachen, in sich selber auf, überwältigt sie in einer übermenschlichen Anstrengung, reinigt sich wieder von ihnen, zerstreut und vertreibt sie. Er bringt dem Schwerkranken die verlorene Seele zurück, pflanzt ihm die Seele, das Herz, wieder ein in die Brust. Im leidenschaftlichen Tanz, begleitet von Gesang, Tanzrassel und qualmendem Rauch aus der Schamanenzigarre, steigert er sich bis zur Ekstase. Bei all seinen kultischen Handlungen wird der Schamane unterstützt von seinen Gehilfen und Gehilfinnen und dem mitlebenden Auditorium der Gemeinschaft. In der übersteigerten Bewegung des Tanzes und seiner Verzerrung und pantomimischen Verwandlung identifiziert er sich in einer Semitrance, für alle sichtbar, mit den Überirdischen, und im Zustand totaler Erschöpfung nach nächtelangem Tanzgesang und ekstatischem Kult in einem unendlich tiefen Schlaf erlebt er, als höchste Bestätigung seiner Mission für ihn selbst und nach der Überzeugung der Gemeinschaft, seinen mystischen Tod. Dabei wird seine Seele von Geistern zu einem Besuch in der anderen Welt, zu einer Himmelsreise geleitet.

Im weiten Sinn kann man sagen, daß die großen Überirdischen, deren Ritual und Kult er beherrscht, seine „Hilfsgeister“ oder „Schutzgeister“ sind. Im Rahmen dieser Riten erhält er nach dem Glauben der Asuriní die Geisterkraft, Kranke zu heilen oder für das Wohl der ganzen Gemeinschaft zu wirken; so führt er etwa durch den Kult des großen, überirdischen Wildschweins den indianischen Jägern eine irdische Wildschweinherde zu.

d) „Hilfsgeister“ und Leben nach dem Tod

Der Schamane teilt das ewige Schicksal seiner irdischen Dorfgenossen nicht. Beim Tod wird auch seine Seele von Geistern für immer entführt, aber in diesem Fall zu einem Leben in der Welt über dem Firmament, im Himmel. Er setzt sein elitäres irdisches Dasein in der Ewigkeit fort.

XIX. ARAWETÉ-WELTANSCHAUUNG

1. Erde und Himmel

a) Das Firmament

Im Spätsommer 1982 stand ich einmal bei einer Gruppe von Araweté auf der kleinen Steppe hinter dem Dorf, als hoch über uns ein Flugzeug zu sehen war. Es gab einige Wolken am Himmel und anscheinend heftigen Wind. Halb von Wolkenfetzen verdeckt, schwankte das Flugzeug stark, dann kam es aus den Wolken heraus und flog ruhig auf dem blauen Himmel weiter . . . „Jetzt ist es auf festem Grund, jetzt fährt es auf dem „*itapé*“ des Himmels.“

Mit diesem Ausdruck „*itapé*“ bezeichnen sie die großen Felsplatten und regelmäßigen Felsblöcke, die sich über weiten Stromschnellen und -fällen ihres Flusses Ipiaçaba befinden = (die Neobrasilianer sprechen von einem „*pedral*“, einer weiten, mehr oder weniger flachen Stein- und Felsenformation). Aus Steinen, Felsblöcken und Felsplatten besteht nach ihrem Glauben das Firmament, das sich nach Art eines ungeheuren Tonnendaches über die Erde wölbt.

b) Der Himmel und die anderen Welten

Die obere Welt, das heißt die Welt über dem Firmament, nennen sie nur verhältnismäßig selten „*iwá*“ (Himmel). Fast immer sagen sie, wenn sie von ihr reden, „*Mai-pi*“, das ist die Welt, der Ort des Mai, der Mai, bei Mai, bei den Mai. Mai möchte ich mit „Überirdischer“ beziehungsweise „Überirdische“ übersetzen. Viveiros de Castro spricht von „Gott“, „Göttern“, „Gottheit“ und „Gottheiten“. Im Verhältnis zu der Erde (*iwi*) ist der Himmel eine andere Erde (*iwi amité*). Die Welt über dem Firmament stellen sie sich

analog der irdischen Welt vor, mit Steinen, Erde, Bäumen und Pflanzen.

Es gibt in ihrer Sprache keinen allgemeinen Terminus für den Begriff Tiere. Oft ist von den Vögeln des Himmels die Rede. Durch ihre Nester in hohen Bäumen, durch ihren Flug in der Höhe, durch ihr Gefieder gehören sie von Haus aus einer oberen Region an. Der Himmel ist ein Ort der Fülle, und sie erzählten von Besonderheiten, die es dort gibt. So hörte ich von Bananen, die weit größer seien als jene, die auf der Erde wachsen. Es ging mir bei meinen Fragen ähnlich wie bei den Asuriní. Als ich ein paar Mädchen neugierige Fragen diesbezüglich stellte, kam sofort die Gegenfrage: „Warst du schon oben? Bring uns doch die kleinen zarten und bunten Federn des Vogels Mokat mit!“ Aus diesen Federn machen die Araweté den blumenartigen Schmuck, den die Mädchen beim Tanzfest tragen.

Der Himmel ist, wie bei den Asuriní, ein ungeheuer weites Land. Im Sinne der vertikalen Struktur ihres Weltbildes ist der Himmel ungeheuer hoch. Viveiros de Castro erzählten sie, daß es über dem Himmel noch weiteren Himmel (*iwá amité*) gebe (vgl. Viveiros de Castro 1984: 161). Unten ist der Himmel begrenzt durch die Scheibe der Erde. Über diese Grenzen hinaus gibt es auch in horizontaler Richtung eine andere Welt; die Vorstellung darüber ist aber fast völlig ins dunkel gehüllt.

Ebenso sind die Aussagen über eine Welt unter der unseren nur sehr vage. Sie wird auch irgendwie mit Gewässern identifiziert, die unter der Oberfläche des Wassers eine eigene Welt einschließen. Im Mittelpunkt ihres Interesses stehen aber die Welt über dem Himmel, den wir sehen, und ihre Bewohner.

c) Arnāmī schafft singend das Firmament
und den Himmel

Viveiros de Castro hörte einen Mythos vom Entstehen der Welt über und unter der unseren; danach lebten in einer

Urzeit die Mai gleich den anderen Araweté auf der Erde. Es gab damals keine Arbeit und Mühe, es gab keinen Tod, auch kein Feuer. Arnāmī, ein großer „*peié*“, wurde von seiner Gattin Tadjide beleidigt. Er war so empört, daß er nicht mehr mit den anderen leben wollte, nahm seine Federrassel und gemeinsam mit seinem Neffen „Yi-i“ begann er zu singen. Durch den Gesang hob sich mit ihnen der felsige Grund, auf dem sie standen, zur Kuppel des Firmaments empor. Mit ihnen gingen viele als Mai, als Himmelsbewohner, in den Himmel empor und ließen die anderen zurück. Beim Entstehen des Himmels gab es auch eine Weltkatastrophe. Die Erde, die ihr Felsenfundament verloren hatte, löste sich in den Fluten eines Stromes (nach einer anderen Version von Regenfällen) auf. Nur zwei Männer und eine Frau konnten sich auf einen Bacaba-Palmenbaum retten. Sie wurden zu Begründern eines neuen Menschengeschlechtes, nachdem die Flut wieder zurückgegangen war. Von der Überschwemmung, den Ungeheuern des Wassers retteten sich auch andere Erdbewohner, die tief ins Wasser tauchten und dort als „*Tarayo*“ und „*Motinã acowi*“ in der Unterwelt leben. Sie erzählten ihm von Inseln und einem großen Fluß in jener nebulösen Unterwelt (vgl. Viveiros de Castro 1984: 161 ff.).

d) Die Sonne, der Tag und die Nacht

Nach dem weit verbreiteten Glauben steigt auch nach der Vorstellung der Araweté, genauso wie bei den Asuriní, die Sonne am Morgen im Osten aus der Welt unter unserer Erde herauf und geht dann den ganzen Tag über den Himmel, schenkt der Erde durch ihr Licht den Tag und steigt dann am Abend bei Sonnenuntergang wieder hinab. Sie geht dann auf der Rückseite unserer Erde (und damit am Himmel, der Unterwelt) weiter und leuchtet ihr, um am Morgen wieder in diese Welt aufzusteigen. Im Mittelpunkt ihres Interesses steht aber, wie bereits gesagt, die Welt über uns. Ich hörte sie immer wieder sagen: „Wenn es auf der Erde Tag ist, dann ist es im Himmel Nacht, und

wenn es bei uns Nacht ist, dann leuchtet *Karahī* (die Sonne) der Welt über uns (*Mai-pi*), dann ist es dort Tag.“ Es besteht somit ein gewisser Widerspruch, zumal die Indianer gewöhnlich nur von einer einzigen Sonne reden. Sicher ist es das völlige Anderssein der Welt über uns, das sie damit ausdrücken wollen. – Die Wiederherstellung der Harmonie, der Einheit zwischen Erde und Himmel, ist das zentrale Thema der Araweté-Weltanschauung. Verschieden vom Glauben der Asuriní, die sich die Sonne anthropomorph vorstellen, als einen Indianer, der in der Urzeit auf der Erde lebte und dann in den Himmel gegangen ist, ist hier der Glaube der Araweté. Diese stellen sich die Sonne ursprünglich nicht anthropomorph vor. Viveiros de Castro spricht von einer zoomorphen Vorstellung; auch ich selber hörte von einer Schlange, die einen riesigen Bogen über das Firmament des Himmels spannt und im Regenbogen sichtbar wird. Ein Stück dieser Schlange ist, wie man Viveiros de Castro erzählte, die Sonne. Ihre Vorstellung von der Sonne ist die von einem großen Stern (*đai-tata-ohò*), anders jedoch die vom Mond, *Đai*.

e) Der Mond, die Frauen und Mädchen und die Sterne

Man stellt sich den Mond als einen Mann vor, der in den Himmel gegangen ist. Wenn Vollmond ist, verkehrt er mit den Mädchen und Frauen und verursacht ihre Menstruation. Die dunklen Flecken am Mond stammen vom Blut der Frauen. Nach Viveiros de Castro wird im rötlichen Hof des Mondes das Blut der Frauen sichtbar, mit denen er verkehrte. Die Sterne (*đai-tata*, nach *tata* = Feuer) sind Feuer des Mondes, die am Himmel angezündet sind. Es existiert auch die Vorstellung, daß die Sterne Eidechsen seien (*ivitaha-i*), die es in den Pflanzungen gibt und die als glänzende Sterne in den Himmel gegangen sind (vgl. Viveiros de Castro 1984: 169 f.). Allgemein kann man sagen, daß das Leben der Araweté stärker transzendent ausgerichtet ist als das der Asuriní. An Mythen sind sie viel ärmer als die der Asuriní.

2. Die großen Himmelsbewohner: Mai

a) Mai-ohó

Die Welt über uns (*iwá, Mai-pi*) ist bewohnt von Mai: *Mai heté* wahrer *Mai-ohó, Madohó*, großer Mai; Viveiros de Castro (1984: 186) bezeichnet Mai als „Götter, Gottheiten, Gottheit“. Ich möchte bei dem Araweté-Wort „*Mai*“ bleiben. Der Begriff erfährt eine Steigerung in der Bezeichnung „wahrer Mai, großer Mai“. Ich hörte den Begriff Mai sowohl in der Einzahl als auch in der Mehrzahl gebraucht. Sicher ist der Begriff mit den ähnlich lautenden Begriffen bei anderen Tupi-Guaraní-Völkern verwandt, wie etwa mit dem Mahíra der Asuriní. Allerdings wird dort der Begriff nur in der Einzahl gebraucht. Es handelt sich bei den Asuriní um Mahíra, einen Kulturbringer, einen Kulturheros, der allerdings über die mythische Vorzeit und den durch ihn geschaffenen Wandel hinaus weiterlebt und weiterwirkt. Ihre Vorstellung über sein Dasein im Heute ist jedoch nur sehr nebulos; er greift in keiner Weise in das Schicksal der Irdischen ein, und in seiner aktuellen Bedeutung bleibt er weit hinter den Übersinnlichen, welche die Schamanen in ihrem Ritual beschwören, zurück.

Der Mai der Araweté beziehungsweise die Steigerungsform des Begriffes wird sowohl in einer Einzelpersonlichkeit gesehen als auch, wie bereits gesagt, in einer Vielzahl. Der Ausdruck „*pawé*“ (= viele) bedeutet nach einer weit verbreiteten indianischen Auffassung vor allem die Kraft, die im Kollektiv, in der Vielzahl liegt, und diese Kraft spricht man dem Mai beziehungsweise *Mai-ohó* zu.

Mai-ohó macht den Donner

Ich erlebte im Jahr 1982 eines der ersten Gewitter am Ende der Trockenzeit mit sturzbachartigen Regengüssen, einem Sturm, der alle Dächer der Hütten schwanken

machte, und dröhnenden Donnerschlägen. Die Indianer sprachen, nach oben blickend, nur vom *Mai-ohó*. Nach ihrem Glauben erzeugt er in seinem Zorn das Dröhnen des Donners mit seinem großen Bogen, wenn er seine flammenden Brandpfeile (*tata-ipé = tata-o'i*), die Blitze schießt. Nach einer anderen Vorstellung, in der auch das jägerische Element ihrer Weltanschauung deutlich wird, schreitet er inmitten einer Wildschweinherde, die dröhnend aufstampft, über den Himmel und blickt zur Erde. Der Donner, der Sturm und der Regen, das Gewitter werden durch ihn personifiziert. So wird er zu einem Zeus, zu einem Herrscher in einem bestimmten kosmischen Bereich, zur Gottheit. Viveiros de Castro berichtet auch von der Vorstellung, daß die steinernen Töpfe des Mai, wenn er damit hantiert, das Donnern erzeugen. Das Wetterleuchten stammt, wiederum nach einer anderen Version, vom leuchtenden Körper der Mai, die bei ihren Bewegungen diese Blitzerscheinungen verursachen.

Sehr verblaßt erscheint auch die Vorstellung von einem weiteren Geistwesen, *Tupui*. Das ist wohl ein ähnlicher Begriff wie Tupan bei den Tupí-Völkern, der aber hier nur als Regenbringer vorgestellt wird.

Mai wird anthropomorph vorgestellt als sehr großer Mann, wie „bide“, wie „wir“, die Araweté, nur bedeutend größer.

Mai-ohó und die Landschildkröte schaffen die Menschen

Es existiert keine eigentliche Schöpfungsmythe bei den Araweté. Einmal hörte ich eine ganz vage Vorstellung davon, daß die Entstehung des Menschengeschlechtes auf Mai-ohó zurückgeht. Noch unbestimmter war der Bericht, es hätte in längst vergangenen Zeiten einmal ein großes Ritual für Mai-ohó gegeben, von Geistern und Schamanen; sie hätten damals Mai-ohó beschworen, und er habe in seiner Kraft je ein Paar von allen Völkern geschaffen. Diese „Menschen“ hätten aber keine Vagina und keinen Penis gehabt. Da sei eine Landschildkröte (*đabuti*) ge-



Abb. 17: Mystischer Todesschlaf des großen Schamanen Pinatiré.



Abb. 18: Das „große Sterben“ beim Ritual und Kult für Abykwara: Avona und Tutē.

Abb. 19: Bemühungen um die Wiederbelebung des Avona unter Mitwirkung der Frau des Schamanen Mbraiô.



kommen und habe gesagt: „Ihr habt ja keinen Penis und keine Vagina!“ Sie gab ihnen, was sie brauchten, und jetzt konnten sie Kinder zeugen und wurden zu Stammeltern großer Völker.

Mai-ohó als eifernder Liebhaber

Dem großen Mai wird eine übersteigerte sexuelle Kraft zugeschrieben. Er will auch alle Indianerinnen für sich haben und ist eifersüchtig auf alle irdischen Männer. Auf Erden vertritt ihn da eine Schlange, Mai-é. Diese gerät in Zorn und wendet sich gegen die Frau, die schwanger wird, da sie den Mai im Himmel betrogen hat. Als Lea, die Frau des Postenkommandanten, schwanger wurde, kroch einmal eine Schlange in ihr Haus. Nun wußten alle Indianerinnen, daß sie schwanger sei.

Piipí bringt den Menschen den guten Mais

Hie und da taucht auch die Vorstellung auf, daß Mai-ohó doch auch ein Kulturschöpfer sei. So zeigten sie mir Steine und sagten, daraus habe Mai-ohó die erste Axt gemacht.

Der große Kulturheros stammt aber nicht vom Himmel; das ist ihr großer Ahnherr Piipí. Es besteht wohl eine gewisse Beziehung zwischen ihm und Mai-ohó, aber im großen gesehen ist für sie die Kulturschöpfung eine irdische Angelegenheit. Die wichtigste Pflanze und Basis ihrer Ernährung ist für die Araweté der Mais. Die ersten Maiskörner gab Mai-ohó am Ende der Urzeit dem Piipí. Aber dieser Mais des Mai-ohó (*Mai-ohó awatsi*) war ein schlechter Mais. Manche sagen, es sei nur der Same wildwachsender Bananen gewesen. Den guten Mais fand Piipí selber. Auf der Jagd tötete er den Vogel Juridí. In seinem Magen fand er die Maiskörner. In dieser mythischen Vorstellung wird auch der Übergang vom reinen Jägervolk zum Bodenbau deutlich. Ganz vage klingt auch die Vorstellung an, die aus dem Bereich der Bodenbauern stammt, daß

durch die Tötung eines Urzeitwesens Nahrungspflanzen entstehen (vgl. Jensen 1960).

Der schlechte Mais, den Mai-ohó dem Piipí gegeben hatte, stammte noch aus den Pflanzungen in der grauen Vorzeit, bevor Mai in den Himmel ging. Der Himmel dagegen wird als ein Ort der Nahrungsfülle, der guten Dinge, geschildert; alles ist dort größer und stärker. Es gibt Häuser aus Stein, Werkzeuge aus Stein wie die Axt. Allerdings hörte ich, daß man auch dort den guten Mais von Piipí bekommen habe.

b) Andere mächtige Himmelsbewohner

Viveiros de Castro (1984: 215 ff.) zählt eine erstaunlich große Zahl von Namen überirdischer Wesen im Bereich der Oberwelt, *Mai-pi*, auf. Darunter ist auch jener Schamane und Mai, der seine Rassel schüttelte, das Himmelsgewölbe erzeugte und mit seinem Neffen und Verwandten in den Himmel ging. Die Namen vieler dieser übersinnlichen Wesen sind mit der Bezeichnung Mai zusammengesetzt. Es gibt einen Jaguar-Mai, einen Sooco-(Waldhuhn)-Mai, der beim Timbofischen die Fische ißt, einen Mai, der Brüllaffen verspeist, einen Adler-Mai, einen Gürteltier-Mai. Auch die Herren verschiedener Tierarten wohnen im Himmel, darunter auch der Herr der Aasgeier, der die Totenseelen empfängt, sie anbläst und wieder belebt. Es gibt einen Großvater Wind, und es gibt überirdische Frauengestalten, die als Fruchtbringerinnen wertvollen Samen pflanzen und bewirken, daß der Mais im Himmel sich selber pflanzt. Es gibt den Pflanzler der Babassú-Palme und den Pflanzler der mächtigen Kastanie im Himmel, der vom Grab auferstand und auch die Steine in den Stromschnellen auf Erden machte. Es gibt im Himmel auch verschiedene Tiere, die als Schamanen bezeichnet werden. (Vom himmlischen Krokodil hörte ich, daß es auf Erden die Flüsse mache, also ein Herr der Flüsse sei.)

Himmelsbewohner sind auch die „*awi peié*“, die Schamanen fremder Völker, vor allem der gefürchteten To-

wahó und die „*Kamarã-peié*“, die Schamanen der Weißen. Der gefährlichste Himmelsbewohner ist Irarací, ein Menschenfresser, der in einer steinernen Pfanne seine Opfer kocht. Er liebt den Honig (*Xupé*) und kommt bei der Ernte von Honig und Assaí, das ist der Saft der Palmfrüchte, den man mit Honig gesüßt genießt, vom Himmel herab. Die Indianer fliehen vor ihm in den Wald, um Honig und Assaí-Früchte zu holen und ihn dann durch den Schamanen zu einem Bankett einzuladen.

c) Emanationen eines höchsten Wesens?

Die Verbindung der Namen mit dem Begriff Mai, die bei diesen himmlischen Wesen so oft vorkommt, ihre überragende Kraft, ihre im überwiegenden Maß gütige Einstellung gegenüber den Irdischen läßt doch irgendwie die Frage offen, ob sie sich nicht alle auf den einen Mai beziehungsweise Mai-ohó zurückführen lassen, ob es sich hier um eine längst vergessene Vorstellung von einem höchsten Wesen handelt, das in den verschiedensten Erscheinungsformen, Emanationen, auftritt.

Dieser Auffassung steht auch nicht im Wege, daß dieses „höchste Wesen“, mitunter wie etwa in der Gestalt des letzterwähnten himmlischen Kannibalen, als ambivalente Natur erscheint.

3. Tote, Gräber und Leben nach dem Tod

a) Grab des Moidarú, und Pfad der Toten in den Himmel

Einmal ging ich mit einigen Indianern zum Grab des berühmten Moidarú, das sich etwa sechshundert Meter außerhalb des Dorfes befand. Die Indianer legten die gespreizten Handflächen viermal übereinander und sagten mir, so in allen Richtungen lägen einzelne Tote von ihnen in ihrer Welt begraben. Dann zeigten sie mir (und einer legte sich deshalb sogar auf den Boden hin), wie der Tote im Grab liegt, auf der linken Seite, die linke Hand unter dem Kopf beziehungsweise der linken Gesichtshälfte, entweder gefaltet mit der rechten Hand oder seine Rechte über den Körper gelegt. Die Füße des Toten sind leicht angezogen, sein Blick geht gegen Westen, Sonnenuntergang. Dann zeigten sie wieder mit dem ausgestreckten Arm nach Westen und sagten, hier verlaufe der Pfad, den Moidarú gegangen ist, den alle „*amun*“ (Toten) gehen: bis Sonnenuntergang und hinauf in den Himmel. Und dann zeigten sie wiederum in alle Richtungen hinauf gegen den Himmel, vor allem aber zum Zenit, und sagten, dort in *Mai-pi* seien die Toten jetzt. Laut Viveiros de Castro lebte sogar die Vorstellung, es gäbe im Himmel so viele Tote, daß jederzeit Gefahr bestehe, daß der Himmel herunterstürze. Hier kommt das bedrohte Dasein eines Volkes zum Ausdruck, das stets blutige Verfolgung erlebte, sowie eine sehr materialistische Vorstellung vom Leben nach dem Tod. Eher spiritueller Natur ist die Meinung, die Toten würden im Himmel zu himmlischen Wesen, zu *Mai*. Insofern ist diese Vorstellung allgemein gültig, nämlich dann, wenn man den Begriff *Mai* mit „Himmelsbewohner“ übersetzt.

Es wird hier die so optimistische Auffassung eines Weiterlebens im *Mai-pi*, einem Ort der schönen Dinge, wie er von ihnen auch genannt wird, klar.

b) Tod des Moidarú und die Furcht vor den Toten

Ein ganz anderes Bild vom Sterben und vom Weiterleben wurde mir später deutlich. Sie erzählten mir, daß sie ihre Toten immer in einzelnen Gräbern weit außerhalb des Dorfes begraben, und daß jener Moidarú, den ich selber noch kennengelernt hatte bei meinem ersten Besuch bei den Araweté und der bei ihnen die Autorität eines weisen Mannes und schon bei Lebzeiten die eines Ahnherrn besessen hatte, eigentlich im alten Dorf zu Hause und dann bei einem Besuch in ihrem jetzigen Dorf gestorben war.

Nach der Beerdigung des Toten und den Totenklagen der Frauen hatten die Indianer beider Dörfer ihre Wohnstätten verlassen und waren in die Wälder geflüchtet. Die Bewohner dieses Dorfes blieben etwa einen Monat im Wald, die Bewohner des alten Dorfes noch viel länger. Die vielen Siedlungen, welche die Araweté soweit man ihre Geschichte zurückverfolgen kann (1940?), schon hatten, gehen nicht nur darauf zurück, daß sie wegen der Vertreibung durch ihre Verfolger ihre Dörfer verließen, sondern vor allem darauf, daß es unter ihnen Tote gegeben hat. Dies deutet auf eine große Furcht vor den Toten hin. Das gleiche gilt auch hinsichtlich der weitverstreuten Einzelgräber. Nur kleine Kinder wagt man in der Nähe des Hauses zu begraben.

c) Tod der Arariña-hi und der Nachtaffe

Einige Zeit vor unserem Eintreffen im Jahr 1982, war Arariña-hi gestorben. Sie war weit außerhalb des Dorfes begraben, hinter der kleinen Steppe, etwas abseits von einem verlassenen Pfad zu den Pflanzungen. Sie sagten, sie käme als „*taowé*“ öfter nachts zum Dorf hingewandert, und waren in großer Angst, ihr zu begegnen. Sie fürchteten auch, daß sie ins Dorf käme, um Krankheit zu bringen, um zu töten.

Einmal waren wir am späten Abend gemeinsam mit einer Schar Indianer im Haus des Postenkommandanten.

Plötzlich krachte draußen im Dorf ein Schuß, und wir hörten Schreie und Schreckensrufe einer großen Menge. Wir eilten ins Dorf und fanden die Indianer, die erregt diskutierten und um den Leichnam eines Nachtaffen standen, der in seinem Blut am Boden lag. Sie sagten, es sei die verstorbene Arariña-hi, die in dieser Gestalt ins Dorf gekommen wäre. Dieser Affe geht wie die Eule nur in der Nacht umher. Er wirft beim Klettern Früchte und Blätter von den Bäumen, die er schüttelt. Man fürchtet sich sonst vor diesem Tier nicht; wohl aber dann, wenn im Dorf jemand gestorben ist. Die Araweté wagten auch diesmal nicht, das Fleisch des Affen zu essen, sondern warfen es in den Wald. Der Nachtaffe wird als feindselig betrachtet, ebenso wie die Totenseele.

d) Sterben und Himmelfahrt der Seele

In der Hülle des Körpers (*hiro*) befindet sich die Seele (*ĩ*). Diese Seele ist doppelter Natur. Beim Sterben des Menschen kommen Geister (*Mai*), die die Seele entführen. Sie zeigten mir, wie sie den Menschen von hinten umfassen und ihm die Seele entreißen. Sie entführen die Vitalseele (das Ego), die dem Körper das Leben gibt – also eine Geistseele – in den Himmel.

Viveiros de Castro hörte (1984; 490 ff.) eine eindrucksvolle Schilderung dieser Himmelfahrt der Seele. Danach geht *ĩ*, die Seele beziehungsweise die Geistseele, der Geist, der auch „*haowé*“ genannt wird, zuerst auf dem Pfad gegen Westen, sodann steigt er zum Himmel empor. (Die Seele wird dann auch wieder ganz sinnlich, körperlich vorgestellt, eben als der oder die Toten, die weiterleben). Er ruht zuerst auf den Wipfeln hoher Bäume aus, bei *Da'i nã*, dem Herren der kleinen Vögel. Von dort aus hört er noch die Totenklage, die für ihn im Dorf abgehalten wird. Weit im Westen, bereits in einer jenseitigen Welt, stärkt er sich beim Herren der Wildschweine, *Mo'irocó*, mit einem kräftigen Maisgetränk. Schon im Himmel, aber noch nahe der Erde, wird die Seele vom Herrn der Aasgeier empfangen,

der sie anbläst und wiederbelebt, da ja der Tod einen furchtbaren Schrecken brachte und eine tödliche Ohnmacht verursachte, die auch die Seele betraf. Vom Herrn der Aasgeier wird die Seele dann in das Dorf der *Mai-heté* geführt. Die Leute des Dorfes umringen sie und empfangen sie herzlich. Sie wird dann mit breiten Genipapo-Streifen bemalt und mit Federn des Tucans geschmückt. Wenn es die Seele einer Frau ist, wollen die *Mai-heté*-Männer mit ihr schlafen, von den männlichen Seelen verlangen sie Geschenke, wie es etwa die Araweté taten, wenn einzelne neobrasilianische Jäger in ihr Gebiet eindrangten. Da nun aber die weiblichen Seelen spröde seien und die männlichen geizig, geraten die *Mai-heté* in Wut. Einerseits finden sie die Seelen häßlich, weil Tote übel riechen, andererseits begehren sie die weiblichen Seelen leidenschaftlich für sich.

Großmutter Mai (*Mai-dari*) tötet den Geist, die Seele, die nun wieder sehr sinnlich vorgestellt wird, und kocht sie in einem großen steinernen Topf (*itá-ña'ě*). Die Haut wird als Trophäe aufbewahrt. Die Mai verschlingen das Fleisch der Seele. Einer der Himmlischen, Tiawī, oder sein Bruder Nā Mai liest die Knochen zusammen, fügt sie aneinander, fügt auch auf mystische Art Körper und Seele wieder zusammen und erweckt den Geist zum Leben. Er bringt ihn in ein Bad von heißem Wasser, das ohne Feuer siedet und brodelte, das dem Toten eine neue Haut gibt und ihn wiederbelebt. Zu einem starken, schönen, ewigen jungen und unsterblichen himmlischen Wesen, zu einem Mai.

Andererseits treten aber diese Seelen der Verstorbenen (der Toten, die im Himmel weiterleben) vor allem in den Gesängen der „*peié*“ selbständig neben Mai und Mai-ohó auf und geben seine (ihre) Botschaft weiter.

e) Leichnam und Gespenst

Im Grab bleibt der Leib, der verwest, und aus ihm wird ebenfalls eine niedere Seele frei, die als Totengeist, als Gespenst (*taowé*) auf der Erde umherirrt. Sie ist dem Men-

schen feindlich gesinnt und beneidet ihn um sein irdisches Glück. Man zeigte mir sogar anschaulich, wie etwa die Totenseele eines Mannes eine Indianerin faßt, ihr den Mund verschließt, damit sie nicht mehr schreien kann, und sie in den Wald verschleppt, um sie zu vergewaltigen.

Taowé, das Gespenst, kann sich in einen Nachtaffen verwandeln und wird als solcher den Araweté gefährlich, genauso wie das Gespenst selber. Man kann den Affen töten. Er beziehungsweise das Gespenst, das er verkörpert, hängt noch immer mit dem im Grab modernden Leichnam zusammen, ist gleichsam ein Doppelwesen von ihm. Es gibt eine Vorstellung, derzufolge der Leichnam im Grab sich schließlich in eine Beutelratte verwandelt und entflieht, so daß nur noch die Knochen des Toten zurückbleiben. Dann ist auch das Leben des *taowé* beziehungsweise Nachtaffen sicher zu Ende, und es droht den Araweté keine Gefahr mehr von ihnen. Sie öffnen daher nach geraumer Zeit auch die Gräber, um zu sehen, ob noch Fleisch an den Knochen ist. Das Grab des Moidzaru, zu dem sie mich führten, hatten sie nicht geöffnet. Ich hörte, daß sie die Gräber hervorragender Toter (*byrowi'hã*), wie er einer war, nicht öffnen, da sie glauben, daß diese „Privilegierten“ im Himmel (*Mai-pi*) sind und kein Totengespenst auf Erden haben.

4. Naturgeister

a) Wilde, feindselige Geister auf Erden

Auf der Erde gibt es im Sinne einer horizontalen Struktur ihres Weltbildes neben den Menschen, aber getrennt von ihnen lebend, in Urwald, Steppe und verlassenen Dörfern, auch Naturgeister. Sie sind durchwegs wild, hinterhältig, bössartig und dem Menschen feindselig gesinnt. Sie entsprechen ungefähr den „*añynga*“ der Asuriní und heißen hier „*añi*“. Eine hervorragende Stellung unter ihnen hat der *Juruparí*. Er ist ein wilder Geist und lebt in einer Pflanzung, hat seine Behausung bei einem „Kürbisbaum“ (*Cuieira*) und ist auch Herr dieses Baumes. Aus seinen Früchten, die er ständig mit sich trägt, wird die Tanzrassel (*maraka-i*) der Araweté hergestellt. Er tötet mitunter Menschen und greift Jagdlager an. Der junge Mai, der bei dem großen Maifest, das ich erlebte, weinte und dann die Sinne verlor, war einmal, wie sie mir erzählten, von *Juruparí* überschattet worden. Der Geist, der von ihm Besitz ergriff, machte ihn gewalttätig, so daß er um sich schlug und mit Pfeilen schoß. Nur mit höchster Anstrengung konnte er sich endlich wieder von dem Geist freimachen.

Kurupira ist ein Geist, den sie den „Großvater“, den Vater der alten Pflanzung (Capoeira = aufgelassene Pflanzung) nennen. Er wohnt im ausgehöhlten Stamm der großen Kastanie (Paránußbaum). Er schleicht in der aufgelassenen Pflanzung umher, spricht immer wieder mit Menschen und ist kein Kannibale. Er ist zwar nicht kahlköpfig, hat aber nur wenig Haare (vgl. die Wild- und Buschgeister der brasilianischen Folklore bei Zerries, 1954).

Sein Sohn *Tzaipe* ist sehr wild und feindselig. Er ißt Wildschweine, Goldhasen und Rehe. In einem irdenen Topf kocht er das Wild. Er schläft auch im Kastanienbaum und verschließt sein „Haus“ mit einer Strohmatten als Tür. Zeichen seiner Manneskraft ist ein harter Penis. Die drei

ersteren Geister werden, nach Viveiros de Castro, auch Onkel aller übrigen Geister genannt. Ganz allgemein traut man Naturgeistern zu, daß sie Frauen in den Wald oder tief in die Pflanzung schleppen, dort vergewaltigen und dann wieder ins Dorf zurückschicken.

Sie erzählten ihm von den *Íwi-Jari*, Erdgeistern, die besonders den Toten, das heißt den Totengeistern (*taowé*) nachstellen. Sie packen sie und kochen sie in einem irdenen Topf, um sie dann zu verzehren.

Karuá, „Herr der Hügel“ (nach Viveiros de Castro), ist ein sehr wilder Geist, der Bambuspflanzungen für seine starken Pfeile angelegt hat. Soviel ich hörte, bringt man ihn auch mit den heftigsten Regengüssen in Verbindung.

Verschiedene *añi* nähern sich auch den Gräbern der Toten. Soweit diese Gräber mit Stämmen verschlossen sind, verwenden sie diese als Bratrost, zünden ein Feuer darüber an und braten auf magische Weise die Toten, die sie dann verzehren. Mit den *Taowé*, den Totengeistern, den Gespenstern, haben sie aber gemeinsam, daß sie beide den Menschen, den *Araweté*, feindlich gesinnt sind. So verwundert es nicht, daß die Vorstellung auftaucht, daß sie mit diesen oft gemeinsame Sache machen und die *Taowé* nachts mit Fackeln begleiten.

- b) Herren der Tucumpalme, des Bodens, der Ameisen, der Steine, der Vater des Honigs, Geister der Unterwelt und Herr der Gewässer

Laut Viveiros de Castro (1984: 221 ff.) gibt es unter diesen Erdgeistern auch einen Herrn der Bäume, einen Herrn der Tucumpalme, der Frauen gefährlich wird, die schwanger sind und sich diesem Baum nähern. Er hörte von einem Herrn des Bodens nach einer Überschwemmung, einem Herrn der Ameisen, einem Herrn der Steine, der wieder den Vätern von Neugeborenen gefährlich wird, einem Herrn der Waldlichtung und anderen Naturdämonen.

Zu den irdischen Geistern kann man auch „*Ayaraetã*“ zählen. Er ist eine Art Hypostase, ein Vater der wichtigsten

Honigart, der Biene Iwahó in dem Gebiet. Dieser Geist kommt zu einem Bankett des Honigs auf die Erde. Die Indianer fliehen, wenn er kommt, in den Wald, um Honig zu holen. Wenn sie bleiben, setzen sie sich der ungeheuren Gefahr aus, daß der feindselige Geist ihre Seelen fängt und sie in seine Federrassel einschließt (Viveiros de Castro 1984 I: 223).

Die Herren von Tierarten jenseits unserer Welt in horizontaler Richtung sind dem Menschen gut gesinnt. Die Vorstellungen über sie sind aber nur sehr vage.

Ebenso nebulos sind, wie bereits gesagt, die Vorstellungen von der Unterwelt. Die beiden Arten von Geistern „*Tarayó*“ und „*Moti'na ãco wĩ*“ werden als Mai bezeichnet, sollen also von der gleichen überirdischen Kraft sein wie die Himmelsbewohner (Viveiros de Castro 1984 I: 163).

Herr der Gewässer beziehungsweise Herr der großen Fische, Trai-rão, ist – wie Viveiros de Castro hörte – „*Iwikatihã*“. Unter Wasser hat er seine eigenen Pflanzungen, aus Samenkörnern und Schößlingen, die er nicht vom großen Kulturheroen Piipí erhalten hat. Er hat eine Ähnlichkeit mit dem Karuara der Asuriní. Es ist gefährlich, am Ufer oder beim Schwimmen seinen Namen auszusprechen. Er entführt die Verletzer des Tabus in die Unterwelt (Viveiros de Castro 1984 II: 226).

XX. PROPHETEN UND MITTLER: ARAWETÉ-SCHAMANEN

1. Wissende, offen für die ganze Welt der Überirdischen

Auch die „*peié*“ der Araweté gelten als Wissende (*koa*) ihrer Weltanschauung neben den weisen Alten (*byrowi' hã*), die schon zu Lebzeiten die Autorität und Achtung von Ahnen im Himmel, Mai-pi, besitzen. Zum Unterschied von den Weisen hat der „*peié*“ sein Wissen nicht nur aus der Überlieferung oder etwa aus der Belehrung, die er durch einen anderen Schamanen erfahren hat, dem er als Gehilfe diente, sondern es stammt vor allem aus eigener mystischer Erfahrung. Er erlebt die Weltanschauung und ist selber durch seine Neigung, seine Selbstinspiration und Berufung, seine Träume und sein Wirken Teil ihrer Weltanschauung. In seinem Wirken tritt die Funktion eines Medizinmannes, eines Therapeuten, Krankenheilers für einzelne – im Vergleich etwa zu dem Wirken und den Aufgaben der „*paié*“ der Asurini – sehr in den Hintergrund. Ein grundlegender Unterschied besteht auch darin, daß der Asurini-Schamane eine besondere Verbindung zu bestimmten überirdischen Wesen besitzt, deren Ritual *Mbaraká* auch deren „Sprache“ beherrscht. Beim Araweté-Schamanen kann man auch im weitesten Sinn nicht von einem Schutzgeist- oder Hilfsgeisterglauben sprechen. Jeder „*peié*“ ist offen für die ganze Welt der Überirdischen. Er öffnet, wenn man so sagen darf, der eigenen Gemeinschaft die Tür zu den überirdischen Wesen, und er öffnet so ebenso den Bewohnern der anderen Welt zu den Unseren in unserer Welt. Dabei ist er leidenschaftlich und mit seinem ganzen Wesen bemüht, die Verbindung der Gemeinschaft mit den Überirdischen herzustellen, Harmonie zwischen den Menschen des Diesseits und des Jenseits und

ein Zusammenleben mit „*Bide*“ (den Unsrigen, den Araweté), den Menschen dieser Welt herzustellen. Daran knüpft sich eine unmittelbare Heilserwartung der Gemeinschaft. Diese Aufgabe des Schamanen kommt vor allem in dem bereits beschriebenen magischen Singen Nacht für Nacht höchst eindrucksvoll akustisch und inhaltlich zum Ausdruck.

Die Erfüllung seiner Aufgabe steht, im Unterschied zu der des Asuriní-Schamanen, unmittelbar mit der Trance, mit der Intoxikation durch Tabak und Rauschmittel, aber auch durch den Genuß von Alkohol in der vergorenen Maisbrühe im Zusammenhang.

2. Der mystische Sologesang als Stimme und Werkzeug der Überirdischen

Für den Sologesang des Schamanen hörte ich fast immer die Bezeichnung „*Mai, Mai-ohó . . . oniña*“ (Singen des *Mai, Mai-ohó*) beziehungsweise „*Mai, Mai-ohó . . . moniña*“ (*Mai, Mai-ohó . . .* singen machen). Viveiros de Castro übersetzt den anstelle von „*oniña*“ ebenfalls gebräuchlichen Ausdruck „*maraká*“, der noch mehr die ebenfalls mit dem Gesang verbundene Darstellung betont, mit „Musik“, also Musik des *Mai*. Mit *Mai-ohó* wird die Einzelgestalt eines überirdischen, unsterblichen, nur dem Schamanen sichtbaren Wesens bezeichnet oder eine Mehrzahl solcher Persönlichkeiten, mitunter auch der personifizierte Inbegriff der überirdischen Wesen im Himmel. Jedenfalls bedeutet das Singen ein Singen des (der) übersinnlichen himmlischen Wesen(s), und der Schamane ist bloß ein Sprachrohr der Überirdischen. Was den Inhalt der Gesänge anbelangt, so nennen die Araweté darin vor allem jene Bewohner der anderen Welt, der Welt des Himmels, der Welt von *Mai-pi*, die in dem betreffenden Gesang ge-

genwärtig werden, auf die Welt herabkommen, was durch das Aufstampfen des Schamanen mit dem Fuß deutlich wird. Die Texte sind ausgesprochen mystischer Natur, die Sprache ist blumenreich und poetisch. Oft ist der Text völlig unverständlich, oft ist es sehr schwer, aus einer Aussage das von ihnen geglaubte Weltbild zu erkennen. Viveiros de Castro (1984 II: 523–536) bringt das Beispiel eines langen Sologesanges im Originaltext und in einer freien Übersetzung: Er versucht auch eine Deutung mit Bruchstücken von Kommentaren, die er von den Araweté selber gehört hat. Das Wort *Mai* und seine Steigerungsformen (*Mai-ohó* und *Mai-heté*) übersetzt er, wie gesagt, mit Gottheiten, Götter, Gott. Es treten im Gesang neben solchen *Mai* auch Tote auf: eine mit zwei Jahren verstorbene Tochter des singenden Schamanen, ein Großvater des Schamanen, sein Vater und der Bruder seines Vaters. Im Brennpunkt des Gesanges steht einmal eine große himmlische Kastanie (Baum), welche die *Mai* schmücken wollen und dann auch mit den Federn eines Adlers schmücken. Die verstorbene Tochter ist durch die Fragen, die sie stellt, und die Antworten, die sie erhält, Sprachrohr der *Mai* und Überbringerin der Botschaft, die der Schamane in seinem Gesang wiedergibt. Die *Mai* sagen auch, daß sie das „Antlitz“ des großen Kastanienbaumes deshalb schmücken, weil sie die Tochter des Schamanen leidenschaftlich begehren. Die Kastanie ist offenbar ein Symbol der großen überirdischen Wesen, der *Mai*.

Dies geht auch daraus hervor, daß sie die Kastanie mit *Urucú* bemalen, womit die Araweté bei Festen sich selbst so intensiv bemalen. Die *Mai* verleihen auch ihrem Zorn darüber Ausdruck, daß sie nicht „essen“ konnten, das heißt, daß sie nicht zu einem Bankett von Landschildkröten eingeladen wurden, die die Araweté erjagt hatten. Sie bezeichnen die Araweté als Esser der kleinen Schildkröten. *Mai* (wiederum im Singular) spricht durch die verstorbene Tochter des Schamanen, „Zünde meine Zigarre an“. Er bezeichnet die Zigarre des Schamanen als die seine; damit vereint er sich auch mit dem Schamanen, identifiziert sich mit ihm. Die Zigarre wird dann von der Gehilfin des

Schamanen, von seiner Gattin, angezündet. Heftig Rauch verschluckend und auf dem Boden hockend, holt er sich die Kraft zum Weitersingen. Dann kommt im Gesang eine Stelle, nach der der Kastanienbaum im Morgenlicht erstrahlt, und eine Stelle von der Jagd nach Tucanen, den prächtigen Urwaldvögeln mit langen gelben Schnäbeln, die darauf anspielt, daß die Araweté ihre Geliebte bei der Jagd in den Wald mitnehmen.

Der gleiche Gesang, der in kurzen, geheimnisvollen, völlig dunklen Sätzen noch eine Reihe von Botschaften der Himmlischen enthält, endet, nachdem die Schamanenzigarre ausgeraucht ist.

3. Das Haus des Schamanen

Der Ort, wo der „*peié*“ seine Verbindung mit den Überirdischen aufnimmt, ist sein Haus und der Hof, der Platz vor diesem Haus und der zwischen seinem Haus und dem der anderen, der ebenfalls zu seinem Haus gehört. Für sein Ritual hat er nicht, wie der Asuriní-Schamane, irgendeine Art von Geisterhaus oder einer Art von „Altar“, wie die „*ywára*“ auf der Stirnseite des Geisterhauses, auf welcher die ihm vertrauten Geister herunterkommen.

4. Magische Federrassel und die Teilnahme der Gattin am Erleben und Wirken des Schamanen

Ebenfalls im Haus hat er seine Federrassel aufbewahrt (*arái*), die selbst magische Kraft enthält und die, wenn er sie schüttelt, seine eigene besondere Schamanenkraft, seine ins Übersinnliche reichenden Kräfte verstärkt und zur Entfaltung bringt.

Charakteristisch ist, daß diese Rassel von beiden Geschlechtern gemeinsam hergestellt wird (siehe S. 221). Die Frau macht den kegelförmigen, in einer Art Kugel mündenden Behälter aus einem Geflecht von Holzspänen der Arumápflanze, der in der kegelförmigen Ausbuchtung mit Baumwolle umwunden ist, und der Mann fügt, gleichsam als geistige Vollendung, vier große Arafedern in die Kugel ein. Die Zusammenarbeit der beiden Geschlechter, wie ich sie beobachtete, bei der Herstellung des magischen Instruments ist typisch. Es gibt zwar bei den Araweté nur einen männlichen Schamanen, aber das Zusammenwirken mit der Gattin oder der Geliebten ist für ihn unentbehrlich. Die Frau entzündet und reicht ihm die Schamanenziгарre und betreut ihn in dem so ungeheuer labilen Zustand seiner Semitrance oder Trance. Sie ist bei ihm, wenn er in der Nacht von seinen Träumen erwacht und zu singen beginnt. Sie sitzt bei der Feuerstelle vor dem Haus in der kühlen Nacht, wenn er hier seinen Sologesang fortsetzt, der weithin über das ganze Dorf tönt, allen das Bewußtsein einer Geborgenheit vermittelt und ihr Zusammenleben mit den Überirdischen bezeugt. Sie ist bei ihm, wenn er zum zischenden Geräusch der Federrassel singt, qualmend den Rauch verschluckt und dann wieder auf dem Boden hockt und meditiert. Sie ist anwesend, wenn er sich erhebt, weitersingt und mit hüpfenden Bewegungen, besonders durch heftiges Aufstampfen mit den Füßen, das Kommen der *Mai*, der Himmelsbewohner, verdeutlicht, wenn er nach leidenschaftlichem Gesang und Tanz in das



Abb. 20: Dyrinato-ro, „der Mann, der an der Spitze geht“; Anführer und großer Schamane der Araweté.

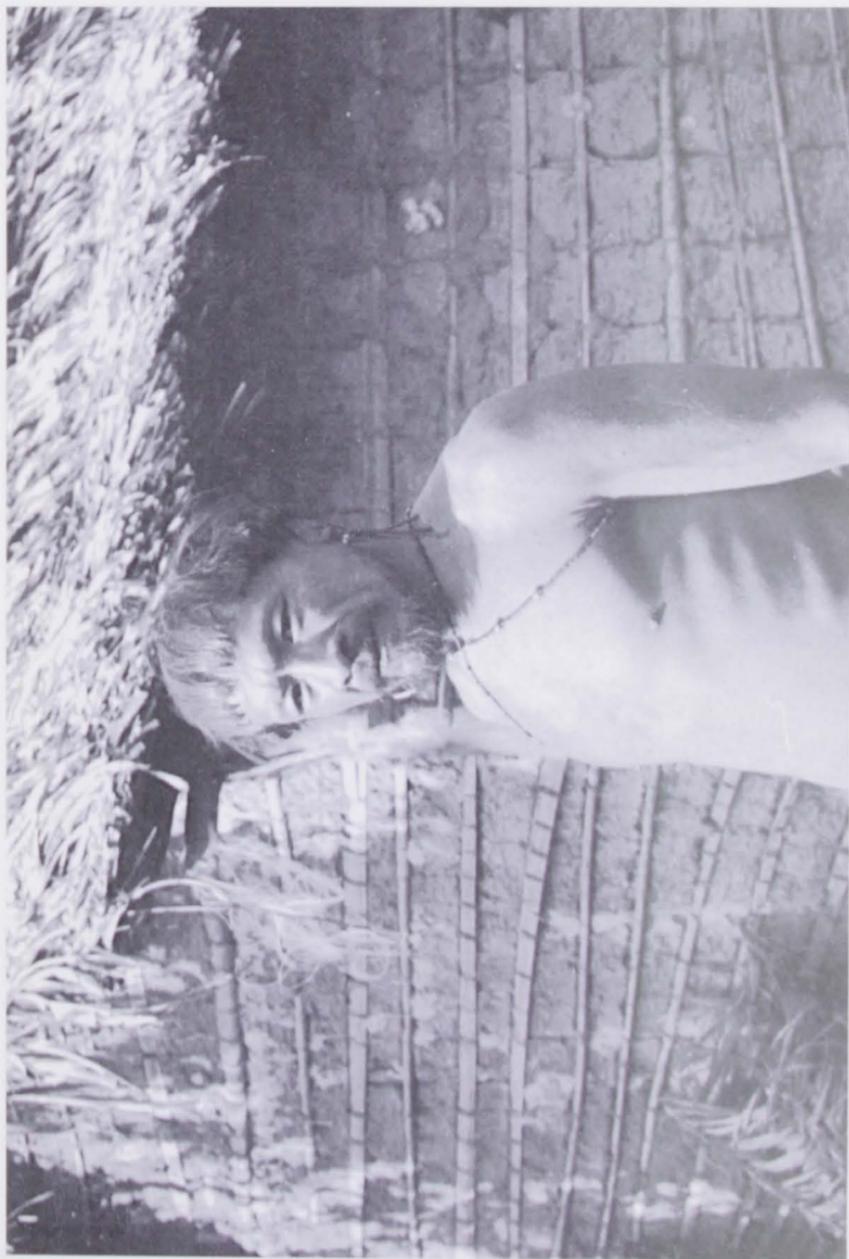


Abb. 21: Mita-hi-pihā, Herr des großen Maisfestes der Araweté 1982.

Haus zurückkehrt und völlig erschöpft in einen todesähnlichen Schlaf versinkt. Aus der Ergriffenheit, die das Miterleben dieser Szene für mich bedeutete und wohl für jeden bedeuten würde, der sie erleben könnte, darf ich die Erklärung der Schamanengattin wiederholen: „Jetzt ist er im Himmel bei Mai, *Mai-ohô*.“ Sie begleitet ihn sozusagen, allerdings auf Erden verweilend, noch auf seiner Himmelsreise. In solchem Schlaf erlebt er offenbar im Traum die Bilder, die sein Sologesang schildert.

5. Quellen der Schamanenkraft

In seinem Haus, in seinen Träumen, in der Meditation und Trance holt er sich die Fähigkeit, die Kraft, mit den Überirdischen in Verbindung zu treten, ihre Botschaften weiterzugeben, ihren Gesang zu singen, ihr Sprachrohr zu sein. Trance steht hier in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Kern seiner Aufgabe. Im Haus erlebt er im Traum seine Berufung, die im wesentlichen auf ein Sichberufen-Fühlen im Sinne des indianischen Führungs- und Sendungsbewußtseins, auf eine Eigeninitiative, zurückgeht. Von seinem Haus weg geht der Schamane mit seiner Rassel zu den Kranken; kraft der überirdischen Macht, die er besitzt und die er empfangen hat, und seine Rassel schüttelnd, kommt er in das Haus eines Kranken oder dorthin, wo den Unglücklichen das Unheil erreicht hat und vermag es, böse Geisterkräfte zu vertreiben und eine Seele, die geraubt wurde und die er wohl in seinem Traum gesehen hat, zurückzuholen und sie dem Kranken wiederzugeben. Von seinem Haus weg geht er, wie ich es erlebt habe, singend auf einem Pfad, der zum Dorf führt, um „*añi*“ – böse Geister – abzuwehren, mit ihnen zu kämpfen, sie zu töten.

6. Wesen der Segnungen

Die Welt des Diesseits steht im innigsten Zusammenhang mit der des Jenseits. So glauben die Araweté auch an eine unmittelbare Beziehung, vor allem der wichtigsten Pflanzen und Tiere für ihre Ernährung, mit den Himmelsbewohnern und Geistern. Auch diesen überirdischen Wesen gilt der Sologesang des Schamanen, in dem er sich an ein ganz bestimmtes überirdisches Wesen wendet. Die Nahrungsmittel, um die es hier geht, sind solche, die in einer gemeinsamen kollektiven Arbeit und Leistung gewonnen wurden; etwa die gemeinsame Ernte in einer Pflanzung, ein gemeinsames Sammeln von Honig oder Assaí, eine Gruppenjagd oder ein gemeinsamer Fischfang.

Auch hier bricht der Schamane wieder von seinem „Tempel“, seinem Haus, auf – meist im Morgengrauen – und kommt sozusagen in Begleitung der Überirdischen zu den Menschen, die die Leistung vollbracht haben. Er bringt die Geisterkraft, die er sich von den Überirdischen geholt hat, auf die Speisen herab. Er verwendet auch wieder seine Federrassel, die er über den Speisen schüttelt. Sein Wirken wird hier „*pejó*“ genannt. Die Bezeichnung ist verwandt mit dem Wort „*pejú*“ (= blasen) und wurde immer wieder mit „segnen“ übersetzt. Es handelt sich um ein Mitteilen der Geisterkraft und eine Reinigung der Speisen von bösen Kräften. Beim Honig sprechen sie von „Pfeilen des Honigs“. Der „*peié*“ bringt auch die entsprechenden Geister mit, die er zu einem mystischen Bankett des entsprechenden Nahrungsmittels einlädt. Der Schamane geht im Fall des Rituals beim Honig der Biene, „*iwahó*“, von einem Gefäß zum anderen und nimmt seine „Segnung“ vor. Der Honig wird vermischt mit dem Saft der Frucht der Assaí-Palme genossen. Zu dem Bankett muß der Schamane den gefürchteten himmlischen Honigesser *Iraraci* mitbringen.

Wenn die Überirdischen gegessen haben, ist die Honig- und Assaí-Ernte zu einer Speise der Himmlischen gewor-

den. Sie wird von den Indianern, die Honig- und Assai geerntet hatten, an die übrigen verteilt. Durch die Vermittlung des Schamanen kommt eine enge Gemeinschaft der Überirdischen mit den Irdischen zustande.

Wie bereits geschildert, wird bei wichtigen Nahrungsmitteln eine Verbindung des Lebens der Überirdischen mit den Irdischen hergestellt. Ein solches Zeremoniell gilt den Landschildkröten, dem Rotwild, den Affen, den Fischen und anderen Tieren. Immer handelt es sich um eine gemeinsame Leistung zu ihrem Erwerb. Immer werden die Nahrungsmittel auf einem bedeutsamen Platz, sei es die Dorfmitte, sei es der Platz vor dem Haus eines Schamanen oder vor dem Haus des Mannes, von dessen Pflanzung die Nahrungsmittel stammen oder der bei dem Unternehmen der Anführer war, zusammengetragen.

XXI. HÖHEPUNKT DES GROSSEN MAISFESTES IM LICHT DER ARAWETÉ-WELTANSCHAUUNG

1. Mächtiger Chorgesang und kriegerischer Tanz

Neben dem Sologesang des Schamanen, bei dem er zur Stimme der Überirdischen wird, gibt es auch einen Chorgesang der Araweté, der ebenfalls eine große weltanschauliche Bedeutung hat. Sie nennen den Gesang „*opyrahé*“. Es ist mehr als ein bloßer Gesang; es ist ein Gesang, der unabdingbar mit einem Gemeinschaftstanz verbunden ist, und zwar im Geiste der so stark maskulin betonten Gemeinschaft, vor allem ein Tanz und Gesang der Männer. Frauen sind allerdings dabei ebenfalls zu finden, jedoch nehmen sie darin etwa die Stellung ein, welche die Frau beim Wirken des Schamanen einnimmt.

Man kann wohl sagen, daß auch zur Unterhaltung getanzt wird. In der extremen Trockenzeit wird sogar täglich getanzt. Sehr häufig improvisieren junge Männer einen solchen Tanz zur Unterhaltung. Wenn Frauen oder Mädchen dies tun, ist es eine bloße Nachahmung des Männeranzes. Es ist ein nächtlicher Tanz, der allerdings bald nach Mitternacht endet, vor allem nicht mehr andauern darf, wenn die Stunde für den einsamen Sologesang der Schamanen beginnt, die der Gemeinschaft als lebenswichtig erscheint. Eine Ausnahme gibt es nur beim großen Fest des Maises, dessen äußeren Verlauf ich S. 228 ff. beschrieben habe. Die Urform dieses Tanzgesanges ist aber eine sehr ernste, für ihr Leben vor und nach dem Tod bedeutsame, kultische: Es ist ein „Kriegstanz“, besser wäre dafür vielleicht eine wörtliche Übersetzung der indianischen Bezeichnung „*awi maraká*“, das heißt Tanzgesang des Feindes. Die ganze schon geschilderte Symbolik, wie etwa beim „*opyrahé*“, weist auf den Kampf hin: zum Beispiel

die Dreiergruppen, die ihre Waffen am Beginn des Tanzes am Festplatz aufrecht stellen, und das enge Zusammenrücken der Tänzer, in der Art einer kompakten Masse hinter dem Tanzführer.

2. Die Tänzer und Sänger

Tänzer waren ursprünglich vor allem die „Krieger“. Krieger ist ein für Indianer nicht sehr glücklicher Ausdruck. Es handelte sich um die „*moropihã*“; das sind jene Männer der Gruppe, die bereits getötet haben. Diese Männer sind, wie bei fast allen Indianern, aufs höchste geachtet, zugleich auch gefürchtet. Erschlagene Feinde sind es, die, wie Viveiros de Castro hörte, den Indianern die Gesänge beim „*opyrahê*“ (= Kriegstanz) lehren. Ihm erzählte man auch, daß, wenn der Mann einen Feind tötet, er dann selbst einem mystischen Tod verfallt und erst dann wieder zu Leben erwacht, wenn er dem Feind Ausdruck verleiht, wenn ihm der erschlagene Feind ins Ohr flüstert: „Erhebe dich, singe und tanze“ und ihn dann seinen Tanz und Gesang lehre. Diesen Bericht kann ich aus eigener Erfahrung (allerdings bei einem anderen Stamm, den Kayapó) bestätigen. Damals, 1970, drang die Kunde ins Dorf nach Gorotire, eine Gruppe aus dem Dorf, geführt von einem der Häuptlinge, hätte weit weg im Urwald ein paar weiße Jäger erschlagen. Tatsächlich kam die Gruppe dann heim. Die Leute waren völlig verstört und zogen sich in ihre Hütten zurück. Der Häuptling und Anführer der Gruppe lag wie tot. Unter Tränen sagte er mir, die Weißen seien schuld daran gewesen, und versank dann wieder in seine Erstarrung. Am selben Abend noch gab es einen mit einem schrecklichen Ernst getanzten „Kriegstanz“ der Männer. Alle waren sie tiefschwarz bemalt. Sie sangen, wie sie sagten, vom Jaguar und von den Feinden.

3. Erschlagene Feinde als Lehrer von Gesang und Tanz

Im Tanz werden die Toten, die Erschlagenen, die Totengeister irgendwie identifiziert mit dem Indianer aus dem eigenen Stamm, der getötet hat.

Viveiros de Castro (1984 II: 523 ff.) gibt einige Gesänge von diesem kriegerischen Tanz bei den Araweté wieder. Zwei von diesen Gesängen sind von zwei feindlichen Parakanā inspiriert, beide wurden 1976 erschlagen. Der eine tötete zuerst selber und wurde dann ebenfalls erschlagen. Ein dritter Gesang ist von einem Asuriní inspiriert, den die Araweté 1970 mit Pfeilen trafen. Die sehr kurzen Gesänge handeln unter anderem vom Ort, wo der Betreffende erschlagen wurde und wo sein Leichnam verblieb, vom Zustand des Leichnams, der vermoderte, von unheimlichen, übergroßen Tieren und von Feinden, gesehen vom Standpunkt des Erschlagenen; hier tritt stellvertretend immer wieder der Name *Towahó* für Feind auf; *Towahó* ist eine mythische Stammgruppe, die als kannibalisch weithin gefürchtet ist. Der Text ist ausgesprochen dunkel. Es ist sehr schwierig, ihn zu interpretieren. Gesungen wird, wie bereits gesagt, vom Chor der Männer. Der Gesang erfährt, wie ich immer wieder erlebte, jeweils in zwei Abschnitten eine gewisse Steigerung, das Tempo des zweiten Abschnittes ist auch bedeutend rascher. Der kurze Text wiederholt sich immer wieder. Angeführt wird der Tanz und angestimmt wird der Gesang der Männer vom Tanzführer („*marakay*“).

Er begleitet den Gesang und den Rhythmus des Tanzes mit seiner magischen Kürbissrassel „*maraka'i*“, von der bereits die Rede war. Der erschlagene Feind wird mit „*memo'o hã*“ (= Lehrer des Gesanges) bezeichnet, der, der den Gesang inspiriert hat. Ich fand diese Bezeichnung für den alten und erfahrenen Mann, der beim großen Tanzfest am Schluß und Höhepunkt des Rituals für das alkoholi-

sche Maisgetränk *Kañi'da* unmittelbar hinter dem Vortänzer und in der Masse der Tanzenden, direkt an ihn gepreßt, tanzte. Seine Aufgabe war auch hier die eines Lehrers. Er lehrte ihn den Gesang des Tanzes oder korrigierte ihn, wirkte als Souffleur im Sinne seines Wissens und seiner langjährigen Erfahrung um die Feste und Tänze der Araweté. Zum Unterschied vom einsamen Sologesang des Schamanen sind diese Gesänge und Tänze weitgehend in einer langen Tradition begründet. Der Tanzführer war – und man sagte mir, daß es immer so sei – für das Fest vom Herrn des Festes des Maisgetränks ernannt worden. Wie immer war diese Aufgabe unmittelbar damit verbunden, daß er auch der Tenétamo, der Anführer der großen Gemeinschaftsjagd vor der Schlußphase des Festes war beziehungsweise dazu ernannt worden war. Nie ist seine Funktion mit der des Herrn des Festes identisch. So war der Schamane *Đyriñató-ro*, wohl weil er der angesehenste Mann im Dorf war, der Führer bei allen möglichen Unternehmungen, dem der Herr des Festes sein ganzes Vertrauen schenken konnte.

4. Trunk und Trinkgelage im bewegten Tanz

Es ist bezeichnend, daß in all den Gesängen dieses kriegerischen Tanzes nie von den *Mai* beziehungsweise *Mai-ohó* die Rede ist. Wohl besteht eine Verbindung mit den Himmelsbewohnern in einer Art *Peyó*, ihrer Herbeirufung, ihrer Einladung zu einem mystischen Bankett, unmittelbar vor Gesang und Tanz der letzten Phase. Diese letzte Phase heißt „*mokawewe*“, Trinkgelage, Genuß, gemeinschaftliches Essen, Bankett. Vor dem Tanz werden die Töpfe mit dem Maisgetränk einzeln dem Herrn des Festes gebracht, nachdem sie zuvor die Geisterkraft vom Schamanen erhalten haben.

Dieser hat schon in seinem Haus den Gesang der Himmlischen gesungen und sie dann in das Haus des Herrn des Festes mitgenommen, um ihre Geisterkraft zu vermitteln und sie am Festessen teilnehmen zu lassen. Das Ritualgetränk reinigt er mit ihnen und ihrer Kraft und macht es zu einer Speise, zu einem Trunk der Himmlischen.

In den Tanzpausen führen die Schamanen, ihre magischen Federrasseln schüttelnd, ihre Heilbehandlungen und Kuren durch. Beim großen Maisfest, das ich in allen seinen Phasen miterlebte, war in der faszinierenden Gestalt des *Dyriñato-ro* auch ein Schamane Tanzführer, jetzt mit der festlichen Kürbisrassel den Rhythmus von Gesang und Tanz bestimmend, Vorsänger und Vortänzer.

5. Indianische Mystik

Wie beim Sologesang des Schamanen findet man sich auch hier bei Fest und Feier mitten im Raum indianischer Mystik.

Man wird nie eine richtige, exakte Erklärung des Geschehens bieten können, sondern kann bloß den äußeren Verlauf schildern und versuchen, das eine oder andere daraus vorsichtig tastend zu begreifen und zu verstehen; man kann das persönliche Miterleben wiedergeben und die Ergriffenheit, die alle, einschließlich der fremden Beobachter, erfaßt.

Während des gesamten weiteren Verlaufes des Festes, das in dem kriegerischen Tanz besteht, und in seinen Intervallen wird dann die qualmende Schamanenzigarre vor allem den Tänzern gereicht, die gewaltsam den starken Tabakrauch verschlucken. Es wird ihnen auch durch den Festherrn und seine Gattin, die sich dauernd um die Tänzenden bewegen, die sie auch in den Ruhepausen be-

treuen, in Kürbisschalen das vergorene Ritualgetränk angeboten. Die Tänzer leeren die Schale in einem Zug. Auch die Frauen und Zuseher bekommen zu trinken. Der Gesang und Tanz steigert sich und wird immer leidenschaftlicher. Es führt dann immer wieder dazu, daß einer der Tanzenden leblos, berauscht, für sie mystisch tot, zusammenbricht und an den Rand des Tanzplatzes getragen wird, wo ihn die Gattin oder Geliebte betreut und versorgt, bis er wieder zum Leben erwacht. Dem mystischen Tod, dem Kampf darum, geheimnisvollen Geistermächten zu widerstehen, geht bei dem einen oder anderen ein heftiges Weinen voraus und eine Klage, die vor allem Verstorbenen, Angehörigen, besonders Kindern, gilt. Auch der Tanzführer *Đyriñató-ro* weinte einige Male in dieser Weise.

Diese Phase des Festes, dieser kriegerischer Tanz, verbunden mit einem Gelage, drückten wiederum eine tiefe Bejahung des Diesseits, des Lebens auf dieser Erde, aus, allerdings in seinen dunklen Aspekten, welche die grausame Erfahrung blutiger Kriege einschließen. Es ist ein Tanz der Männer, die sich durch mächtigen, düsteren Gesang mit ihren erschlagenen Feinden identifizieren; so tun sie das mit ihren Erbfeinden, den *Parakanā*, und auch mit ihren feindlichen Brüdern, den *Asuriní*, die sie erschlugen. Das Fest, der Gesang, der Tanz macht sie zu gewaltigen Kriegerern, die zusammen – und dies drückt wohl die eng aneinandergepreßte Masse der Tänzer aus – ihren Feinden und Verfolgern widerstehen können. Die Gattinnen und Geliebten, die eng an die Seite ihrer geliebten Männer gepreßt, den Tanz begleiten, haben die Aufgabe, das Furchterregende, Schreckliche der Männer und Kämpfer zu lindern.

Das Fest gilt dem Maisgetränk, das eine Indianerin bereitet hat. Herr des Festes ist eine bedeutende Persönlichkeit, ein hervorragender Mann seines Volkes – als ich dabei war, war es *Mitahi-pihā* –, der irgendwie die Gestalt seines großen irdischen Ahnherrn und Kulturbringers *Pipí* verlebendigt, von dem die Basis der Ernährung der *Araweté*, der Mais, kommt. Es ist also ein sehr irdisches

Fest, aber durch den Schamanen sind auch Übersinnliche, die himmlischen Wesen, geladen. Die Tänzer auf der Erde trinken den irdischen Maistrank, bei dem aber die himmlischen Wesen ihre Tischgenossen sind. Erde und Himmel begegnen sich auch in diesem Fest.

Ausblick

Asuriní und Araweté kann man als Brüder bezeichnen, weil sie einer Sprachfamilie – jener der Tupí-Guaraní – angehören. Mit einiger Mühe verstehen sie einander sogar. Im Bereich ihrer gesamten Kulturen gibt es viele Parallelen. Seit langem ist der Bodenbau die entscheidende Basis ihrer Ernährung und mitbestimmend für ihr Weltbild. Ähnlich sind in beiden Gruppen die Formen gemeinsamer Arbeit in den Pflanzungen, bei der Jagd und beim Fischfang, ebenso beim Sammeln von Wildfrüchten und von Honig. Ähnlich gestaltet sind die Waffen – Pfeil und Bogen für die Jagd und den Krieg; ebenso die Hausformen mit dem Tonnendachgewölbe. Das Haus wird bei den Asuriní zu einer einzigen riesigen Maloca im Dorf, hingegen bei den Araweté, wohl auch im Zusammenhang mit ihrer geringen Körpergröße, zu einem kleinen Haus mit einer winzigen Eingangstür, die den intimen Bereich der Familie abschirmen will. Für beide Völker charakteristisch ist die Sauberkeit, Hygiene und peinliche Ordnung, sei es im Großhaus der Asuriní oder in dem kleinen der Araweté, die beide auch die Ordnung ihrer Familien und der Dorfgemeinschaft widerspiegeln. Sehr sauber sind die Pflanzungen der Asuriní gehalten, die sorgsam gepflegt werden. Die Maispflanzungen der Araweté wieder imponieren durch ihre gigantische Größe.

Analog verlief auch die Geschichte der beiden indianischen Völker, die aus einer Kette von Kämpfen, Verfolgungen und Niederlagen bestand. Blutiger Krieg herrschte aber auch zwischen ihnen selbst. Immer wieder verfolgten die Araweté die Asuriní. Bei diesen wieder konnte nur der Mann die feinen Striche der Tätowierung als Zeichen seiner Mannhaftigkeit tragen, der einen Araweté getötet hatte. Zwischenfälle mit den Weißen liegen längere Zeit zurück, aber Verfolgungen durch andere Indianervölker dauern bis in die jüngste Zeit an. Asuriní und Araweté hofften, bei den „Weißen“, den „Zivilisierten“, Schutz und

ein ruhiges Leben zu finden. Bei unserer ersten Kontaktnahme lebten die Asuriní in kleinen lokalen Gruppen verstreut. Immer wieder mußten sie ihre Wohnsitze wechseln, vor allem aufgrund der Verfolgung durch ihre Feinde. Nachdem jetzt der Friede zwischen Asuriní und Araweté hergestellt ist, ebenso angesichts der erwähnten Parallelen im Kulturbesitz, fragt es sich, ob nicht eine nähere Zusammenführung der beiden Völker, also eine Vereinigung der „feindlichen Brüder“, möglich wäre. Sie würden dann, ohne ihre Identität zu verlieren, eine stärkere und gesündere ethnische Gruppe bilden.

Ähnlich ist ja auch die Weltanschauung der beiden indianischen Völker, die den Hintergrund für ihre Kulturen bildet, aber nicht in starren, unverrückbaren dogmatischen Glaubenssätzen formuliert ist. Grundlage ihres Weltanschaukonzeptes ist die Offenheit dem ganzen Universum gegenüber, das die transzendente Welt, die Übersinnlichen, die Totengeister, Seelen, Ahnen, Mächte und Kräfte einschließt. Man will die Übersinnlichen und alle diese Wesen und Mächte in den Alltag hereinholen; man lebt in Gemeinschaft mit ihnen.

Von dieser Weltansicht ist auch die Struktur der Gesellschaft geprägt. Sie weist in beiden Fällen jenen Männern eine führende Rolle zu, die als Experten für die Realisierung dieser ganzheitlichen Schau und als Mittler zu den Übernatürlichen angesehen werden. Diese Persönlichkeiten sind die Schamanen. Ihre Berufung erfolgt von innen heraus, aus einem Sich-berufen-Fühlen, das von der Gemeinschaft bestätigt wird. Als Führer sind sie selbstbewußt, handeln getreu nach ihrem inneren Auftrag und werden von der Gemeinschaft als Vorbilder akzeptiert und von ihr getragen.

Düstere Aspekte waren bei den Asuriní die gewaltsamen Schwangerschaftsunterbrechungen, die die Gruppe an den Rand des ethnischen Selbstmordes brachten, die Kindermorde bei den Araweté, aber auch die ekstatischen Riten, Gelage und Tänze, die im Übermaß die Gesundheit der Beteiligten gefährden können. Dennoch sind bei den Gruppen die Schamanen („paié“ beziehungsweise „peié“)

die Hüter der Traditionen, die Gestalter der Gemeinschaft und Bewahrer der ethnischen Identität.

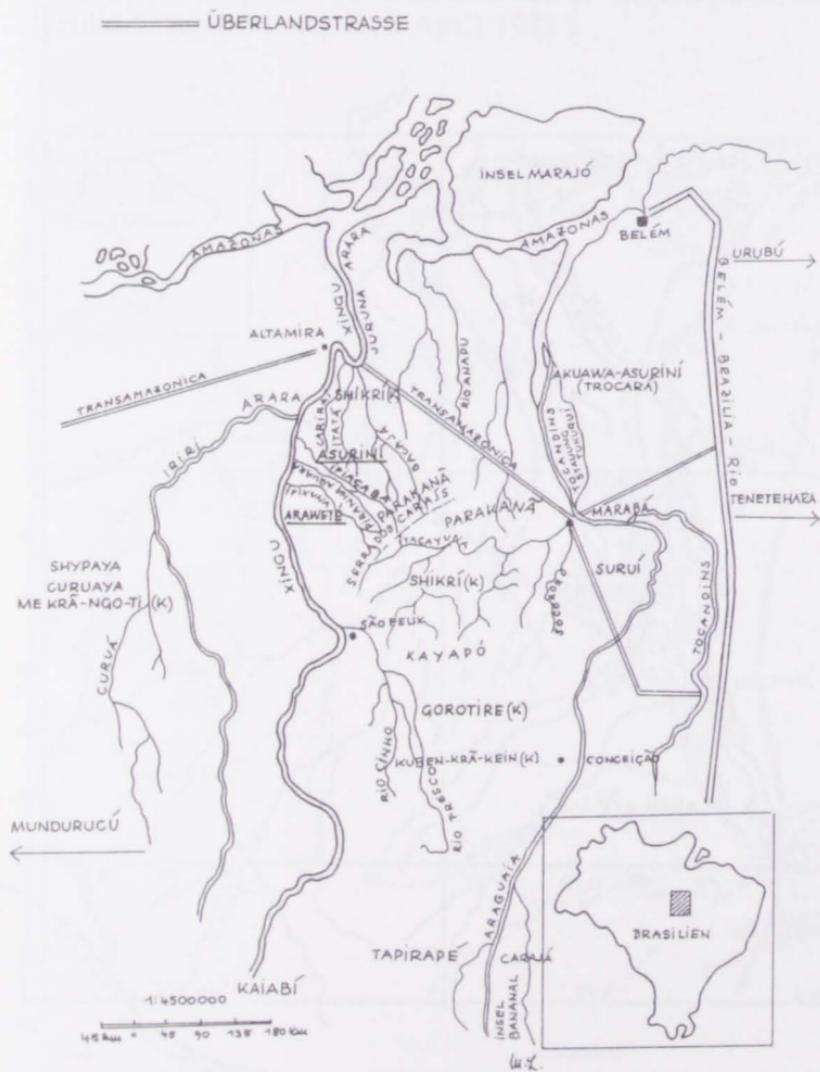
Die Situation, in der sich beide Völker heute befinden, ist eine ähnliche. Nach der ersten Kontaktnahme, die so kurze Zeit zurückliegt, haben sie bereits die ersten Schritte in eine neue Epoche ihrer Geschichte getan. Man kann nicht sagen, daß sie bereits von Unterdrückung, Ausbeutung und Diskriminierung unmittelbar betroffen wären. Dennoch sind die Probleme dieser beiden Indianervölker dramatisch und äußerst schwierig zu bewältigen. Wie ich schon in der Zeit der Kontaktnahme erlebte, stellt eines der schwierigsten Probleme jenes der Faszination dar, die für die Indianer von unserer materiellen Zivilisation ausgeht. Sie kommen aus einer anderen Weltordnung, sie können Wert und Unwert nicht unterscheiden. Auch wenn man sich, wie in diesem Fall, ernsthaft bemüht, das Lebensgebiet dieser Indianer festzulegen und abzuschirmen, bleibt das brennende Problem der Akkulturation bestehen.

Als wir 1979 zu den Araweté wiederkehrten, fanden wir sie mit glänzenden Schrotflinten bewaffnet. Sie hatten den Kommandanten des Indianerschutzpostens förmlich gezwungen, ihnen diese zu geben. Jetzt denken sie nur noch an die Jagd und vernachlässigen ihre Pflanzungen. Den Bogen haben sie vergessen, und sie glauben auch, ohne Taschenlampe nicht mehr jagen zu können, da sie viel größeren Jagderfolg verspricht. – Wohl die künstlerische Kreativität der Asuriní-Frauen bewirkt, daß sie noch immer ihre wunderbaren Tongefäße herstellen, während die Araweté die Keramik bereits völlig aufgegeben haben und Aluminiumtöpfe selbst für kultische Akte vorziehen.

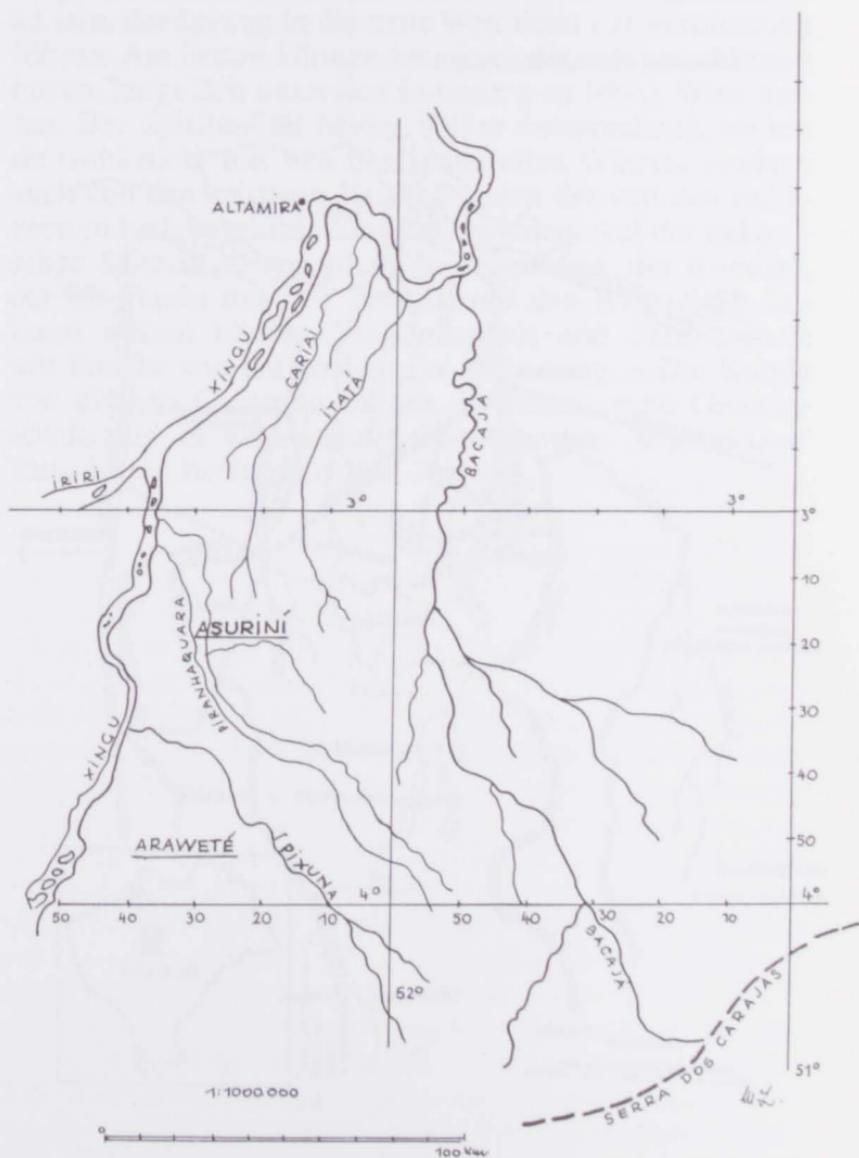
Die Asuriní waren bei unserer ersten Kontaktaufnahme auf der Flucht vor ihren feindlichen Brüdern. Sie nahmen uns nach einigen Stunden dramatischer Spannung, als sie merkten, daß wir von den Zivilisierten kämen, mit großer Herzlichkeit auf. Die Araweté kamen einige Jahre später, verfolgt von den feindseligen Parakanā-Indianern, aus eigenem Antrieb aus den Wäldern. Asuriní und Araweté stellten sich in den Schutz der Zivilisierten und schenkten

ihnen ihr ganzes Vertrauen für den großen Schritt in die Zukunft. Dies bringt für uns eine ungeheure Verantwortung mit sich. Oft scheinen die Probleme völlig unlösbar zu sein, der Sprung in die neue Welt kann zur Vernichtung führen. Am besten können hier jene, die sich entschlossen haben, lange Zeit unter den Indianern zu leben, Wege weisen. Der Spiritualität beider Völker entsprechend, sollten sie wohl nicht nur von den materiellen Gütern, sondern auch von den geistigen Hintergründen der von den Indianern so heiß beehrten Zivilisation reden. Auf der indianischen Seite ist es vor allem der Schamane, der Kundige, der im Verein mit den Zivilisierten den Weg in die Zukunft weisen könnte. Verbundenheit und Freundschaft mit ihm ist von entscheidender Bedeutung. – Die Kunde von einigen Geburten in der so kinderarmen Gemeinschaft, die in allerjüngster Zeit aus dem Asuriní-Dorf kam, ist ein hoffnungsvolles Zeichen.

Karte 1: Asuriní und Araweté im Lebensraum Ostbrasilien (K. Kayapó).

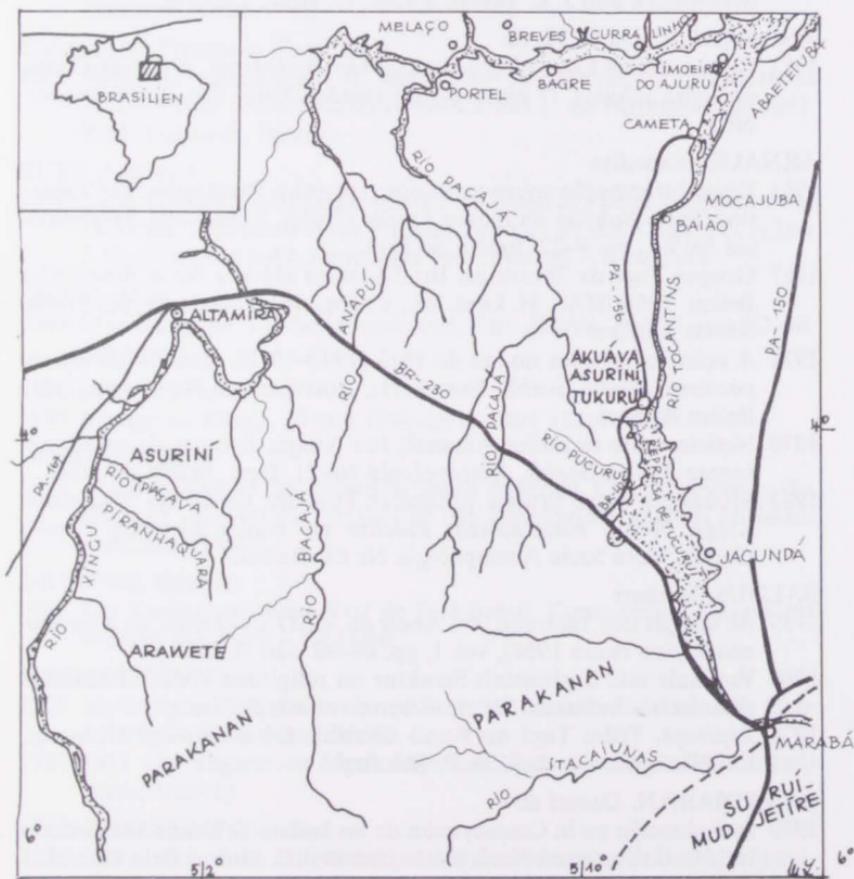


Karte 2: Asurini und Araweté – Tupí, Xingu-Gebiet.



Karte 3: Gegenwärtige Lokalisation der Indianer Akuáwa-Asuriní, Suruí-Mudjetire, Parakanan, Asuriní und Araweté.

(Karte nach Expedito Arnaud Boletim do museu paraense Emilio Goeldi Nr. 84, vom April 1983.)



Literaturverzeichnis

ADALBERT, Prince of Prussia

1849 Travel in the South Europe and Brazil, with a voyage up the Amazonas and its tributary the Xingu, now first explored. Transl. R. H. Schomburk and J. E. Taylor, 2 vols., D. Bgue, London.

ANDRADE, Lucia N. M. de

1982 Xamanismo e Cosmologia Asuriní (do Tocantins). Algumas Considerações iniciais. Iº encontro de estudos Tupí, São Paulo. (unveröff.)

ARNAUD, Expedito

1961 Breve informação sobre os índios Asuriní e Parakanan; rio Tocantins, Pará. *Boletim do museu Emilio Goeldi*, Nova Serie Antropologia No 11., pp. 9–22. Belém do Pará.

1967 Grupos Tupí de Tocantins. In: *Simbostto sôbre a biota Amazônica* Belém. 1966 ATAS, H. Lent. ed., CNPq., vol. 2: Antrop., pp. 57–68. Rio de Janeiro.

1971 A ação indigenista no sul do Pará (1940–1970). *Boletim do museu paraense Emilio Goeldi*, Nova Serie, Antropologia No 49., pp. 1–25. Belém do Pará.

1978 Notícia sobre os índios Araweté, Rio Xingu, *Boletim do museu paraense Emilio Goeldi*. Antropologia No 71, Dec., Belém do Pará.

1983 Mudanças entre grupos indígenas Tupí da região do Tocantins-Xingu (Bacia Amazonica), *Boletim do museu paraense Emilio Goeldi*, Nova Serie Antropologia No 84, Belém.

BALDUS, Herbert

1955 As danças dos Tapirapé. In: *Anais do XXXI Congresso de Americanistas* (Sao Paulo 1954), vol. I, pp. 89–96. São Paulo.

1968 Vertikale und horizontale Struktur im religiösen Weltbild südamerikanischer Indianer. In: *Anthropos*, vol. 68, Fribourg.

1970 Tapirapé. Tribu Tupí no Brasil Central. *Brasiliana* vol. 17, comp. Ed. Nacional, Ed. da U. S. P., São Paulo.

BANADIARAN, Daniel de

1979 Introducción en la Cosmovisión de los Indios Ye'kuana Makiritare. In: *Montalban-ucab* No 9, Kath. Universität Andres Belo Facultad de Humanidades y Educación Institutos Humanísticos de Investigación, Caracas San Cristobal, pp. 857–895.

BARBOSA, A. Lemos sac.

1956 Curso de Tupí antigo, Gramática, exercíscios, textos, Rio de Janeiro.

1967 Pequeno vocabulário Tupí-Português. Rio de Janeiro.

BECHER, Hans

1974 Poré Perimbó. Einwirkungen der lunaren Mondmythologie auf den

Lebensstil von drei Xanonámi-Stämmen: Surára, Pakidái und Ironasitéri. – *Völkerkundliche Abhandlungen*, vol. VI, Niedersächsisches Landesmuseum, Hannover.

BECKER-DONNER, Etta

1974 Notizen über die Huanyam, Territorium Rondonia, Brasilien *Ethnologische Zeitschrift*, Zürich, Heft 1, pp. 93–106.

BIEDERMANN, Hans

1977 Bildsymbole der Vorzeit. Wege zur Sinndeutung der schriftlosen Kulturen. Graz.

BRUSQUE, Francisco Carol de A.

1863 Relatório apresentado á Assembléa Legislativa da Provincia do Pará . . . pelo Presidente da Provincia em 1º de Novembro de 1863. F. D. Thossard, Belém.

BUTT, Audrey J.

1970 Land Use and Social Organization of Tropical Forest Peoples of the Guianas. Reprinted from *Human Ecology in the Tropics* (Garlick J. P., ed.), pp. 33–49, Pergamon Press, Oxford – New York.

CLOSS, Alois

1960 Das Religiöse im Schamanismus. In: *Kairos*, Heft 1, pp. 22–38. Salzburg.

COUDREAU, Henri

1897 Voyage au Xingú, 30 mai 1896–26 octobre 1896. Paris.

DOSTAL, Walter

1972 The Situation of the Indian in South America. Contributions to the study of inter-ethnic conflict in the non-Andean regions of South America. Genf.

DREYFUS, Simone

1963 Les Kayapo du Nord. État de Pará-Brésil. Contribution à l'étude des Indiens Gé. Paris – La Haye.

EHRENREICH, Paul

1905 Mythen und Legenden der südamerikanischen Indianer. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin.

1910–1911 Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig.

EIBL-EIBESFELDT, Irenäus

1970 Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München.

ELIADE, Mircea

1957 Schamanismus und die archaische Ekstasetechnik. Übers. v. Inge Köck. Zürich – Stuttgart.

FRIKEL, Protasio

1968 Os Xikrin. Equipamentos e técnicas de subsistência. Publ. Avulsas Museu Paraense Emilio Goeldi, 7, Belém.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDIO - FUNAI

1970 Šupysáua. O Indio Brasileiro. Rio de Janeiro.

GALVÃO, Eduardo

1949 Siehe WAGLEY, Charles.

1960 Ae ras culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. *Boletim do museu paraense Emilio Goeldi*, Belém.

1969 Siehe GAMA DE OLIVEIRA, A. M. E.

GAMA DE OLIVEIRA, Adélia Maria Engrácia

1969 Os índios Juruna do alto Xingu, Rio Claro S. P. Faculdade de Filosofia, Ciencias et Letras. Doctoral Thesis. Rio Claro.

GAMA DE OLIVEIRA, Adélia Maria Engrácia und GALVÃO, Eduardo

1969 A cerâmica dos índios Jurunas. *Boletim do Museu paraense Emilio Goeldi*, Nova Serie, Antropologia No 41, pp. 1-9. Belém do Pará.

GRÜNBERG, Georg

1970 Beiträge zur Ethnographie der Kayabi Zentralbrasilien. In: *Archiv für Völkerkunde*, 24. Wien.

HARRISON, Carl Howard

1960 Asurini, Familia Tupi-Guarani. Dialeto ou Localização: Aqawa, no Posto Trocará, Pará, Brasil, Formulário de vocabulários padrões para estudos comparativos nas Linguas indígenas Brasileiras. II Questionario Museu Nacional Div. Antrop. Set. Ling. II, ed., Rio de Janeiro.

HIRSCHBERG, Walter und JANATA, Alfred

1966 Technologie und Ergologie in der Völkerkunde, Stuttgart.

HOPPER, Janjee, H., Editor

1967 Indians of Brazil in the Twentieth Century. *Institute of cross-cultural research*, Washington.

HORTON, Donald

1948 The Mundurucú. In: *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, ed.), vol. 3, pp. 271-282. *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 143. Smithsonian Institution, Washington.

HULTKRANTZ, éke

1973 A Definition of Shamanism. *Temenos* vol. 9, pp. 25-37.

HUXLEY, E.

1963 Selvagens Amáveis. Um antropologista entre os índios Urubus do Brasil. *Brasiliana* vol. 316, Cia Editora Nacional, São Paulo.

JANATA, Alfred

1966 Siehe HIRSCHBERG, Walter.

JANGOUX, Jaques

1978 Preliminary observations on shamanism curing rituals and pronitiatory ceremonies among the Asurini indians of the middle Xingu in Brazil. In *Arquivos de Anatomia e Antropologia Inst. Antrop. Souza Marques* vol. III, pp. 13-76, Rio de Janeiro.

- JENSEN, Ad. E.
1960 Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden.
- KIETZMANN, Dale W.
1967 Indians and Culture Areas of Twentieth Century Brazil. In: *Indians of Brazil in the Twentieth Century* (Hopper, Janice H., ed.), pp. 1–68. *Institute of cross cultural research*, Washington.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor
1910 Siehe SNETHLAGE, Emil Heinrich.
- LARAIA, Roque Barros de und MATTA, Roberto da
1967 *Índios e Castanheiros. Corpo e alma do Brasil. Difusão Europeia do Livro*, São Paulo.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1971 *Strukturelle Anthropologie*. Übers. Hans Naumann, Frankfurt am Main.
- LIPS, Eva
1964 Siehe WUSTMANN, Ingrid.
- LOUTKOTKA, Cestimir
1968 Classification of South American Indian Languages. *Latin American Center, Univ. of California, Los Angeles, ref. Series* (Johannes Wilbert, ed.), vol. 7, Los Angeles.
- LOWIE, Robert H.
1948 *The Tropical Forest: An introduction*. In: *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, ed.), vol. 3, pp. 1–56 *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 143. Smithsonian Institution. Washington.
- LUBINSKI, Ida
1921 *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 51, 52–53 Jg., Berlin.
- LUKESCH, Anton
1948 Über das Sterben bei den nördlichen Kayapó-Indianern. In: *Anthropos*, vol. 51, pp. 968–984. Fribourg.
1966 Spiritualität eines Naturvolkes und die Problematik der Akkulturation. In: *Actas del XXXVI Congreso Intern. de Americanistas*, Sevilla 1964, vol. 3, pp. 319–329. Sevilla.
1968 Mythos und Leben der Kayapó. *Acta Ethnologica et Linguistica* No 12. *Series Americana* 2. (E. Stiglmayr ed.), Wien.
1973 Kontaktaufnahme mit Urwaldindianern: Die Asuriní im Xingugebiet. In: *Anthropos*, Heft 5/6 pp. 801–814. St. Augustin.
1976 *Bearded Indians of the Tropical Forest. The Asuriní of the Ipiacaba. Notes and Observations on the First Contact and Living Together*. Graz.
1972 Siehe HAEKEL, Josef.
- MATTA, Robert da
1968 Siehe LARAIA, Roque de Barros.

- METRAUX, Alfred
- 1942 Le shamanisme araucan. *Revista de l'instituto de antropologia de la Universidad de Tucumán*. Tucumán.
- 1949 Religions et Shamanisme. In: *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward ed.), vol. 5, pp. 559-599. *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 143. Smithsonian Institution, Washington.
- 1967 Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud (ed. Simone Dreyfus). Gallimard, Paris.
- 1979 A religião dos Tupinambás. E suas relações com a dos demais Tribos Tupí-Guaranis.
- MÜLLER, Regina Aparecida Polo
- 1979 Asurini: intimidade com o sobrenatural. In: *Atualidade Indígena* 19: 10/19. Brasília (FUNAI).
- 1980 Os últimos Tupí da Amazônia. In: *Revista geográfica universal* 71: 26/43. Outubro, Rio de Janeiro.
- 1981 I Reserva indígena Asurini. Proposta de Delimitação da área. Relatório a FUNAI. (unveröff.)
- 1981 II Catálogo da exposição Asurini, Brasília (FUNAI).
- 1984 I Asurini do Xingu Iº encontro de Estudos Tupí, São Paulo.
- 1984 II Visão de mundo e abstratismo geométrico nas artes plásticas dos Asurini do Xingu, São Paulo. (unveröff.)
- MURPHY, Robert F.
- 1969 Haedbunters' Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucú Indians. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- NIMUENDAJU, Curt
- 1914 Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. XLVI, pp. 284-403. Berlin.
- 1948 Tribes of the Lower and Middle Xingu River. In: *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, ed.), vol. 3, pp. 213-244. *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 143. Smithsonian Institution, Washington.
- 1981 Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju. Ed. Fundação Instituto de Geografia e Estatística, Rio de Janeiro.
- PIKE, Kenneth L.
- 1961 A Technique for Reducing Languages to Writing. University of Michigan Press, Toronto, Canada.
- RIBEIRO, Berta
- 1982 A oleira e a tecla: o papel social da mulher na sociedade Asurini. *Revista de Antropologia* vol. 25, São Paulo.
- 1983 A índia vestida. *Revista de Antropologia* vol. 26, São Paulo.
- RIBEIRO, Darcy
- 1981 Uirá sai á procura de Deus: ensaio de etnologia e idigenismo. Rio de Janeiro.

- ROSBOTIOM, Harry
1968 Phonemes of the Guaraní language. *Linguistics*, 41, pp. 109–113. The Hague.
- SAAKE, Wilhelm
1964 Erziehungsformen bei den Baniwa. In: Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas. Völkerk. abh., vol. 1, pp. 271–281. Niedersächsisches Landesmuseum, Hannover.
- SALO, Antônio, U. P.
1923 Cayapós e Carajás. *Revista Dominicana*. Rio de Janeiro.
- SAMARIN, William J.
1967 *Field Linguistics. A guide to linguistic field work*. Holt Rinehard and Winston, New York.
- SCHADEN, Egon
1963 Aculturação indígena. Ensaio sobre fatóres e tendências da mundaça cultural de tribos Índias em contacto com o mundo dos brancos. *Revista de Antropologia*, vol. 3. São Paulo.
1982 A religião guaraní e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo de comunicação intercultural. *Revista de Antropologia*. São Paulo.
- SCHEBESTA, Paul
1961 *Ursprung der Religion*. Berlin.
- SCHUSTER, Meinhard
1974 Siehe ZERRIES, Otto.
- SELIGMANN, Ed.
1964 *Notes and Querries on Anthropology, Great Britain and Ireland*, London – Bedford.
- SNETHLAGE, Emil Heinrich
1910 Die Indianerstämme am mittleren Xingu. Insbesondere die Chi-paia und Curuahé. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 52, pp. 609–637. Berlin.
- SOLLY, Robin
1970 The Xingu Asuriní Report of a survey conduct during June–July 1970, Belém do Pará. (unveröff.)
- STEINEN, Karl von den
1942 O Brasil Central: expedição em 1884 para exploração do rio Xingu. Übers. Catarina B. Cannabrava. *Brasiliana* 3. Ed. Nacional, São Paulo.
- STEWART, Julian H.
1948 Culture Areas of the Tropical Forest. In: *Handbook of South American Indians* (Julian H. Stewart, ed.), vol. 3, pp. 883–899. *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 143. Smithsonian Institution, Washington.

- STIGLMAYR, Engelbert
1970 Ganzheitliche Ethnologie. Ethnologie als integrale Kulturwissenschaft. *Acta Ethnologica et Linguistica*, No 18. Wien.
- VIDAL, Lux
1977 Morte e vida de uma sociedade indígena Brasileira. Hucitec/EDUSP, São Paulo.
- VILLAS BOAS, Orlando und Claudio
1970 Xingu: os índios, seus mitos. Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha
1984 Uma Visão da Cosmologia e da Pessoa Tupi-Guarani. 2 vols., Rio de Janeiro.
- WAGLEY, Charles
1977 Welcome to Tears. The Tapirapé Indians of Central Brazil. Oxford University Press, New York.
- WAGLEY, Charles und GALVÃO, Eduardo
1949 The Tenetehara Indians. A Culture in Transition. Columbia University Press, New York.
- WILBERT, Johannes
1964 Material Linguistico Ye. Instituto Caribe de Antropologia e Sociología. Fundación la Salle de Ciencias Naturales, Caracas. University of California at Los Angeles. Monografias, 10. Caracas, Venezuela.
- WUSTMANN, Ingrid und LIPS, Eva (Vorwort)
1964 Zur Bedeutung der Verwendung des indianischen Farbstoffes Urucú. In: Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas. *Völkerkundliche Abhandlungen*, vol. 1, pp. 327–351. Niedersächsisches Landesmuseum, Hannover.
- THIEL, Josef Franz
1984 Religions-Ethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker. Berlin.
- ZERRIES, Otto
1954 Wild- und Buschgeister in Südamerika. Wiesbaden.
1964 Waika. Die kulturgeschichtliche Stellung der Waika-Indianer des oberen Orinoko im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas. Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1954/1955 nach Südost-Venezuela, vol. I. München.
- ZERRIES, Otto und SCHUSTER, Meinhard
1974 Mahekodotedi. Monographie eines Dorfes der Waika-Indianer (Yanoama) am oberen Orinoco (Venezuela). Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1954/1955 nach Südost-Venezuela, vol. II. München.

Verzeichnis der Farbtafeln

Tafel I: Autor mit dem Hausherrn des kleinen Hauses, das den Lebensstil der Araweté widerspiegelt.

Tafel II: Zusammenarbeit im Araweté-Haushalt: er beim Maisstampfen und sie beim Korbflechten.

Tafel III: Siesta: ruhend auf der kleinen elastischen Araweté-Hängematte.

Tafel IV: Schamane und Tanzführer, umringt von den Männern mit Adlerflaum im Haar und ihren tödlichen Adlerpfeilen mit der Spitze nach unten, im Araweté-„Kriegstanz“ vor dem mystischen Tod.

Tafel V: Schamanen-Gehilfe und -Gehilfinnen sowie -Lehrlinge im vollen Festschmuck für den Kult des mythischen Wildschweins: Körperbemalung, Adlerflaum, Brüllaffen-zahnketten als Halskrausen, Kokoarmreifen, „Perlen“.

Tafel VI: Pinatiré beim Anstimmen des Ritualgesanges, Mbaraká-nyng vor den „heiligen Balken“ in seinem Haus.

Tafel VII: Avona bläst die Riesenbambus-Pfeife, mit der er den Rhythmus des extatischen Tanzes begleitet und die er zum Geisterhäuschen gerichtet hebt und senkt.

Tafel VIII: Badeplatz der Asurini-Frauen am Ipiacaba.

Personen- und Sachregister

Abkürzungen: As. = Asurini; Ar. = Araweté; myth. = mythisch; s. = siehe

- Abortus 77, 111 f., 208, 227
Abwehrzauber 210 f.
Abykwara (Übersinnlicher, Mann im Himmel, Geist) 160, 163, 178, 180, 197, 203, 207, 213, 262 f., 272, 276 f.
Adalbert (Prinz von Preußen) 50
Äffchen 113, 123; -zahnketten 143
Affen 127, 307; -zahnketten 185, 203; myth. Dorf der – 271; s. Brüllaffen
Aggressivität, sexuelle 107, 215, 289, 296, 298
Aguti 123; -zahn (Wundkratzer) 75
Aia-ro (ältester As.-Medizinmann, Schamane) 109 f., 223, 230, 235
Aiori-kañi (Festphase des großen Maisfestes, Ar.) 230
Airo (myth. Frau, As.) 266
Aiva (Schamane) 205
Aivera (alter Medizinmann, Schamane) 152, 154, 162, 178, 189, 194
Aka (kleines As.-Haus) 91, 135
Ak-eté, Aka-pepum (= pemó), Taiwa (großes As.-Haus, riesige Maloca) 87, 90 f., 208, 279; Urbild im Himmel 246, 250, 275
Akkulturation 17, 100, 103, 149, 164 f.
Akuawa (Selbstbezeichnung der As. vom Tocantins) 26 f., 51
Aldeia grande (altes As.-Dorf) 22
Alligator 94, 128, 148; s. Kaiman, Krokodil
Altamira (Urwaldstadt) 15, 19, 23, 62, 250; Recreio (Stadtviertel) 19
Altar 96, 171, 302; s. Ywára
Alte, As. 41, 43 f.; Altenherrschaft 108; Altersunterschied der Gatten 108 f.; weise Alte s. Byrowi'hã
Altes Haus im Himmel 246, 255, 263; s. Mahira-kwera
Alto Xingu (oberer Xingu) 35, 46, 49 f.
Alves, Alfonso (Urwaldläufer) 24, 47
Alves, Raimundo (= Raimundinho; Urwaldläufer) 24, 46 f., 60
Amambaia s. Farnkraut(-büschel), magisches
Amapú (Fluß) 59 f.
Amazonas (Strom) 22
Ambrosio (Tacunypé-Häuptling) 21 f.
Ameise, myth. 260 f.
Anakonda 121
Anführer, „Häuptling“ s. Tenétamo
Añi (Naturgeister, Ar.) 223 f., 297 ff., 305
Anjos, Osmundo (Urwaldläufer) 27
Anpassung 17, 81, 122 f., 126, 150 f.
Añyng (= Añynga = Ñyng); Totengeister, Geister ohne Namen, Seele, Schatten, As.) 94, 182, 202, 205, 211, 278, 297
Apihi-pihã (kreuzweise Verbindung von Ehepaaren) 107
Apinajé (Ort) 25
Applied Anthropology 17
Ara (Kakadu) 123 ff., 252, 256, 258; Federschmuck 144; s.-Uirá (= Uiratsimbe) 221

- Arado-hi, Gattin des Dyrĩñato-ro 217, 231
- Araguaia (Strom) 28
- Arái s. Federrassel
- Arara (Karibenstamm) 15, 22, 64
- Ararawa (As.-Bezeichnung für Ar.) 52, 57 f., 67, 72, 125, 144
- Araweté, Angriffe 56 f.; Name 52 f.; Sprache 52 f., Ar.-Bezeichnung f. As. s. Awĩ-heté
- Arimedjá (= Arimazá; myth. As.-Mädchen) 253, 255 f., 256, 264
- Arĩamĩ (Schamane der Urzeit, Kulturheros) 285
- Arnaud, Expedito 11, 23, 27, 29, 34, 58, 68
- Asoneri (Yuruna-Wort: rot, Rote) 22, 73
- Assaipalme 130; Assai-Honiggetränk 238, 306
- Asurini, Geschichte 21 ff., 54 ff.; Name und Bezeichnungen 22 f.; Sprache 25 f., 50 f.; As.-Bezeichnung für Ar. s. Ararawa
- Atenor (Xingu-Siedler) 46
- Aufstampfen beim Schamanentanz 242 f., 302, 304
- Augengruß 79
- Avaré (As. Schamane) 192, 201
- Avona (As.-Medizinmann, Schamane) 41 f., 57 f., 68, 102, 152, 190, 198 f., 200, 205 ff.
- Awaëté (Selbstbezeichnung der As.) 51, 56, 66 f., 252, 263, 276 f.
- Awĩ-heté (Ar.-Bezeichnung für As.) 53, 65
- Awĩ-maraká (kriegerischer Tanz) 308; s. Opyrahé
- Ayaraetã (Vater des Honigs, Geist, Ar.) 222, 298
- Babassú-Palme 130; Öl 74; Palmblätter und Palmstroh 86, 91, 95 f., 135, 137
- Bacaba-Palme 130, 285; Bacaba-Palmnuß 143
- Bacajá (Fluß) 14, 21 ff., 25, 27, 30, 54 f., 58 f.
- Baldus, Herbert 154, 247
- Balken, Stämme, heilige s. Ywára
- Bambus 149; Panflöte, Pfeife s. Turé awy, Ture-ĩ
- Bänkchen, Schemel der As. 93, 119, 136, 149, 173, 176, 192 f.; im Mythos 255 ff.
- Bankett, Trinkgelage 234–239, 310 ff.
- Banner, Horace 30
- Barbosa Lemos, Antonio 97
- Bast 81, 157, 193, 198, 200, 221
- Baumwolle 131, 145, 197, 207, 221; im Mythos 252
- Beblasen, mit Atem 153, 295; mit Tabakrauch 157 f., 203 f., 223, 238, 254, 269
- Befriedung 27 f., 33 f., 45 ff., 50; s. Pacificaçã
- Belém (große Stadt in Pará) 20
- Berufung zum Anführer 217; s. Schamane
- Beschwörung 187, 200
- Besessenheit 179, 212 f., 281, 297
- Beutelratte, myth. 251, 296
- Beveri (kranke As.-Indianerin) 182, 196, 208
- Bide (wir, Selbstbezeichnung der Ar.) 53, 301
- Biedermann, Hans 11, 147
- Blasen, pfauchen (Lautwiedergabe) s. „Ef, ef, ef, . . .“; „F, f, f, . . .“; „Pf, pf, pf, . . .“
- Blatttrompeten, improvisierte 231
- Blitz 249, 288; s. Wetterleuchten
- Bogen 50, 55, 140; erster – 255; – des Mai-ohó 288; – der Tupý 249
- Bom Jardim (Urwaldbach und Siedlung) 37, 46, 55
- Brandrodung 131 f., 248; im Mythos 268
- Bratrost 93 f., 99, 136
- Brücken 40, 97, 118
- Brüllaffe 127, 239; Ketten aus

- Zähnen 142; Pfeilspitzen aus Knochen 141; im Mythos 256, 269
- Buschmeister (Schlange) 121
- Byrowi'há 216, 296, 300
- Caboclo (Hinterwäldler) 15, 49; s. Siedler, Urwaldjäger, Wildkatzenjäger
- Cachoeira (= Itapemo'o; Gegend am Ipiaçaba) 44, 162
- Cachoeira Fumaça (= Fumaça, großer Wasserfall; Kayapó-Dorf Kuben-krā- kein) 13
- Cachoeira Grande (Gegend nahe dem Tocantins) 25
- Caëteté (Fluß) 13, 23, 30, 55 f., 59, 122
- Cafuzoid 69
- Capoeira (aufgelassene Pflanzung) 297
- Caroá-Kaktee 100, 140
- Carvalho, João (Urwaldläufer) 24, 27, 46 f., 52, 59, 109 f.
- Castanheira s. Paránußbaum
- Christen 31
- Cipó (Liane) 86
- Coivara (Abbrennen der Rodung) 132
- Cotrim, Antoniô (Urwaldläufer) 34, 45, 51
- Coudreau, Henri 23 ff., 49 f., 54
- Couvade, As. 112 f.; Ar. 114
- Curua (Fluß) 14, 23
- Curuaya (Stamm) 15, 23
- Đakundá (As.-Töpferin, Künstlerin) 149
- Daten, demographische 75–78
- Đawara-kupiona (As.-Jaguardorf am Ipixuna) 56
- Depots 120
- Donner 249, 252 f., 288; s. Mahíra, s. Tupý
- Dorf, Ar. (Tā = Tā-pe) 97 ff., innerhalb einer Pflanzung 99 f.; As. (Tā- aiwa) 44, 85f f., 90 f., improvisiert 122
- Dreiergruppe bei kriegerischem Tanz 229, 233
- Dyore-Shikrí, Kayapó-Stammesgruppe, Dorf 14
- Đyriñato-ro (Ar.-Anführer, Schamane) 217 ff., 224 f., 228 f., 231 f., 311
- Edilson (Xingu-Siedler) 46
- „Ef, ef, ef, . . .“ = „F, f, f, . . .“ = „Pf, pf, pf, . . .“ (Lautwiedergabe), blasen, pfeifen, 183, 186, 190
- Ehe 107 ff.; kreuzweise Verbindung von Ehepaaren s. Apihí-pihā
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus 79
- Eidechse, myth. 211
- Eliade, Mircea 156
- Enthaltungsvorschriften 113 f., 227; s. Schamane
- Erde, Basismaterial 136
- Erdnüsse, im Mythos 256, 259 f., 272
- Erewu (Tucum-Palmnußpfeife) 174
- Ernährung 76, 79
- Erotik 81, 104, 106 s. Aggressivität, sexuelle
- Evakuí (As. Indianerin) 110
- Expedition Anton und Karl LUKESCH 35 f f.
- Expeditionen Willis und Cotrim 34
- Farbstoff, zur Körperbemalung, dunkler, s. Genipapo; für Keramik 147; roter s. Urucú
- Farnkraut (-büschel), magisches (Amambaia) 174, 195, 210
- Federrassel (Arái) 125, 150, 221, 236, 238, 285; fächeln 224, 238; schlagen 224; schütteln 236, 306
- Federschmuck 144; Đoká 144, 233; Waió 144
- Feinde, erschlagene, im kriegerischen Tanz 309 ff.

- Fest der Blasinstrumente 149, 184; – der Hausvollendung 208 f., 276
- Feste 149, 208 f., 226 ff., 236 f.
- Festplätze 224, 228 f., 236, 238
- Feuer, myth. Herkunft 260 f.; -bohrer s. Urucú; -stelle 83, 92 ff.
- Fischen, mit Fischgift (Tsimbá = Timbó) 128, 239; mit Fischfalle, -reuse 128, 254
- Flucht, magische 255 f.
- Flut 47, 247, 256 f., 265, 285
- Frau, Stellung der – 102, 216
- Frauenarbeit 130, 132, 135, 145 ff.; -fest, As. 214, 276; -pflanze s. Baumwolle; -tausch 107, 115
- Fremde 79, 152 f., 154 f.; fremder Mediziner; Ar. (Awi-peié, Kamarā-peié) 290 f.
- Frieden, innerer 83, 99
- Frikel, Protasio 23, 30, 56, 71
- Frosch, myth. 128, 148, 257
- Führung der Dorfgemeinschaft, As. 165 f.; Ar. 216; s. tenétamo
- Fundação Nacional do Indio = FUNAI s. Indianerschutzdienst, staatlich brasilianischer 39
- Furo Tamanduá (Urwaldsiedlung am Xingu) 46
- Galvão, Eduardo 146, 180
- Gama de Oliveira, Adélia M. E. 146
- Gameleira (Fluß) 28
- Gastfreundschaft 43, 79
- Gateiros 15, 31, 54; s. Urwaldjäger, Wildkatzenjäger
- Gattenwahl 108, 253, 264, 266
- Geburt, As. 112, Ar. 114
- Geburtenbeschränkung, As. 111
- Gefäß, improvisiertes für Honig 130
- Gegenstand, imaginärer; Emporheben eines -es 190, 194, 201
- Gegenstände, höchst persönliche 105, 137, 145
- Geisterhäuschen, dreieckförmiges (Taukai = Tukaia pyini) 95, 169, 209, 275; vogelkäfigartiges 168 f., 172 f., 197, 199; zeltförmiges 169 f., 181, 184, 274; durchschreiten 186
- Geisterkraft 182, 213, 224; holen 189 f.; reinigen von 183 f.; überschütten mit 190, 194; überwältigen 183 f., 190; vertreiben, Ar. 224, 305
- Genipapo 130; Farbstoff zur Körperbemalung 74 f., 147, 174, 185, 207, 232; im Mythos 295
- Gesang und Tanz, As. s. Mbaraká; Chorgesang und kriegerischer Tanz 229 f., 232 ff., 308–312; Sologesang und Tanz der Schamanen, Ar. 101, 241 ff., 301 f.
- Geschenke für Indianer 35, 39, 42, 46
- Gespenster 211, 293, 295 f.; s. Totengeister, s. Taowé
- Gesundheitszustand, As. 76 f., Ar. 77 f.
- Glätter 141 f.
- Gomes, Eliezer (Kommandant des Indianerschutzpostens) und Gattin Lea 61 f., 109, 224, 294
- Gomes, Gil Frei 28
- Gorotire (Kayapó-Stammesgruppe) 13, 23, 29 f., 47, 55
- Gräber und Begräbnis, As. 90, 94–97, 279; Ar. 114, 292 f., 296
- Grabstock, As. 137; Kultgerät, As. 174, 187 f., 198, 200, 202
- Grotão Napoleão (Urwaldbach) 40, 120 f.
- Grotão Sororocinho (Bach beim Tocantins) 28
- Grußformen, As. 79
- „Gummi-Baron“ 20; s. Seringalista
- Gummisammler 15, 19, 22; s. Seringueiros
- Gurashajá (Tupi-Stamm) 30

- Gürtelrock (Unterkleid) 72, 103 f., 145
 Gürteltier 126; Riesen- 126, 265
 Haartracht 70
 Hakapety (Gefolgsleute des As. Tanzführers) 229
 Halsketten 142 ff.
 Handwerkskunst 50, 52, 81, 91
 Hängematten, As. 92, 106, 145; Ar. 99, 106, 145
 Haowé (Geistseele) 294
 Harrison, Carl 26
 Haus, großes, As. (Maloca) s. Aketé; kleines, As. s. Aka; Ar. s. Tapy; s. Tapiri, Tapiri-Haus; s. Tokaia (= Tokoi); Platz vor dem -, As. 174, Ar. 99; Taipahaus 100, 135 f., 243
 Hausbau 95 f., 135 f.; -rat 31, 38, 50, 92 ff., 99, 136 f.
 „He, he, mh, mh...“ (Lautwiedergabe, Wildschweinnachahmung) 186
 „Hedschu, hedschu...“ (Schmerz- und Erschöpfungslaute in Trance) 161, 183, 192 ff., 203, 205
 Herr des Dorfes, Ar. 218; - der Sterne, As. s. TatuJaré
 Herr und Herrin des großen Maisfestes 226 ff., 231, 234, 312 f.
 Herren von Pflanzen, Tieren und verschiedensten Naturphänomenen, Ar. 298 f.
 Herz = Geist = Seele (Dje N̄ynga), As. 278 f; Verlust und Wiedereinsetzung 196, 204 ff., 213, 281
 Hilfsgeister, Schutz- 213, 282
 Hilfstiere 266-273
 Himmel, As. (Iwaka, Iwaka-pipe) 159, 213, 246 ff., 277, 305; Ar. (Iwā, Mai-pi) 283 ff., 301
 Himmelfahrt 259, 263, 265, 269, 274, 277, 294
 Himmelsreise, As. 159, 205, 213, 281; Ar. 244, 264, 305
 Hipolito (Urwaldsiedler, Expeditionsmitglied) 41 ff.
 Hixkaruyama (Karibenstamm) 71
 Holz 136; -stückchen der magischen Zeder 194
 Honigfest 237 ff., 306
 Hultzkrantz, Eke 245
 Hund 125
 Huxley, F. 29, 63
 Hygiene 76, 93
 ī (Seele, Vitalseele), Ar. 294; nach dem Tod s. Haowé, s. Taowé
 Identifizierung, As. vom Ipiaçaba, As. vom Xingu 49 ff.; Ar. 52 f.
 Identität 17, 33
 Igambá (myth. Vogel im Schamanenritual) 208
 Igarapé Adorinha (Urwaldbach) 27, 60
 Igarapé Jatobá (Urwaldbach) 60, 66
 Igarapé Lontra (Urwaldbach) 27, 60
 Igarapé Triumfo (Urwaldbach) 22, 66
 Inambú (Rebhuhn) 123, 256, 271
 Indianerschutzdienst, staatlich brasilianischer 14, 16, 27, 30, 39, 45 ff., 62
 Ineé-ná (myth. Jaguar) 238
 Initiation, Ar. 164, s. Schamane
 Iowai (myth. As. Indianer) 272
 Ipiaçaba (Fluß) 15, 35, 37, 44, 50-56, 65; As. Mbaurei 123; myth. Herkunft 252
 Ipire (geheimnisvoller Stamm, Sklavenjäger) 63
 Ipixuna (Fluß) 16, 22, 35, 37, 45 f., 51, 54 f., 65, 129; As. Purui, Ar. Parany 123
 Iraraci (wilder Geist) 291, 306
 Iri (Bruder des Kulturheros Mahira) 251 f., 255
 Irirí (Strom) 14 f., 23, 47
 Itacayuna (Fluß) 13, 55
 Itaona (myth. Jaguar) 271

- Itaoreme (As.-Mädchen im Mythos) 264
- Iuruna (= Yuruna; Tupi-Stamm) 15, 22 ff.
- Iwā (As. Mädchen, Frau) 109
- Iwahó (-heté; Bienenart) 129, 306
- Iwi-amité (andere Welt, Ar.) 283 f.
- Iwikatihā (Herr der Gewässer) 299
- Iwira-hatika-hā (As. Name für Kayapó) 59
- Jacú (Wildvogel) 123
- Jagd 30 f., 126 f., 145; im Rahmen des Festes (Mita) 230 f., 237 f.
- Jagd- und Bodenbaupantomime, rituelle 184–188, 198 ff.
- Jägeransitz, Anstand s. Tokoi, Tukaia 127
- Jaguar 30; s. Ineé-nā, s. Itaona, s. Tywá
- Jangoux, Jaques 162
- Japidó (Ar. Schamane) 224
- Japó (große Kürbisstanzrassel) 150, 158, 174
- Jatobá-Baum; Harz 75, 146
- Jaurá (Frauenrassel aus Tucum-Palmnuß) 174, 214, 246
- Jenseits 276, 281 f.
- Jensen, Adolf E. 290
- Jurupari (Naturgeist) 297
- Jutei (myth. Wildkatze) 252, 262, 267
- Kaiman (myth. Alligator) 128, 148, 253
- Kamarā, Ar. 53, 65, 79, 218; s. „Zivilisierte“, s. Weiße, Christen;
- Kamarā peié (Medizinmann der „Zivilisierten“) 291
- Kañi-mokawewe (Höhepunkt des großen Maisfestes, Ar.) 231, 311
- Karai (= Akarei; „Zivilisierte“, As.) 57, 65, 79, 136, 249, 252
- Karuá (Naturgeist, Ar.) 298
- Karuara (= Karowara, Karuara-ho; übersinnlicher Mann und myth. Volk); im Himmel 67, 94, 148, 160, 163, 209, 213, 246, 262, 277; im Wasser (Xingu) 171, 214, 276
- Karuara-meriká 276
- Kataklysmen 247 f., 256, 265, 285
- Kayapó (Gé-Stamm) 13, 21, 23, 28; Blocklauf 171; Festzyklus 176; Keule als Kriegswaffe 59, 61; „Kriegstanz“ 309
- Keramik, As. 146–149; Bemalung und Muster 146; Farbstoff und Glasur 146 f.; unbemalte 148; Ar. 147; riesige Kultschale 148, 276
- Kinderbetreuung, -erziehung 113–116
- Kindesmord 114
- Kindertrupps 215
- Kleider, Ar. 71 ff., 104, 145 f.; andere Stämme 73; des Zivilisierten 71 f.
- Knochen, Zusammenfügen von (myth. Totenerweckung) 269, 295
- Koatinema, Akuawa-As., Posto. J. 51, 92, 94
- Kollektiv 230, 287
- Königsasgeier, myth. 260 f.
- Königsadler 124, 127; Flaumfederschmuck 149, 232; Knochenpfeile (Kanohó), Ar. 149; Pfeilbefiederung (Ar.) 141
- Kontaktherstellung mit As. (9. 5. 1971) 42 f., 57
- Körbe 137
- Körperbemalung 22 f., 50, 73 f., 147, 185, 207, 232, 295; Farbstoffbereitung s. Genipapo, s. Urucú
- Kpty (= Kyty; Verwandter des Mahira) 252–256
- Krankenbehandlung s. Schamane; s. Beblasen; s. Federrassel fächeln, schlagen; s. Gegenstand,

- imaginärer; s. Geisterkraft
 überwältigen, mit Geisterkraft
 überschütten; s. Krankheit;
 s. Massagen; s. Moromarawa
 (Ärzttekonsilium); Saugen 223
 Krankheit 76 ff., 153–158; Sehen
 der – 183, 196; Sitz der – 157,
 223 f.; stofflicher Charakter
 157, 182 f., 223
 Kräutler, Erich (Bischof) 30
 Krokodil 290; s. Alligator, s. Kai-
 man
 Kultstätten 174; s. Festplätze
 Kultur 67, 150; -heros 256, 261,
 266; -wandel 17
 Kunst, As. 148 f.; Ar. 144
 Kürbisbaum 297; -schalen, myth.
 Herkunft, As. 271; große Tanz-
 rassel, Ar. s. Japó; kleine Tanz-
 rass el, Ar. s. Maraka-i
 Kurupira (Naturgeist) 297
 Kuß 81, 233
 Kyrá (myth. Tabakpflanze) 163,
 203

 Lachen 179 f.
 Land am rechten Xingu-Ufer 30 f.
 Land im Osten 250, 254, 274, 276;
 s. Tamyá
 Landschildkröte 126, 148, 238; im
 Mythos 232, 252, 272, 277, 288
 Laraia de Barros, Roque 26
 Leben nach dem Tod 282
 Leguan, myth. 257
 Leonidio (Urwaldjäger, Expedi-
 tionsteilnehmer) 40, 43
 Lieblingstiere (Pets) 123
 Lippenstück (Tembekwara;
 Pflock) 143, 164
 Lisboa de Freitas 47, 62, 110
 Lukesch, Anton 30, 35 ff., 74
 Lukesch, Karl P. 11, 30, 35 ff.

 „M, m, m, . . .“, Brummlaute 199;
 Summen 205
 Maguarí, myth. Fischreiherr 259
 Mahíra (= Maira, Mahéra; Kul-
 turheros, Gottheit, As.) 127,
 160, 200, 251–256
 Mahira-hi (Mutter des Mahíra)
 127, 251, 253; s. Paca
 Mahíra-kwera (Haus im Zenith
 des Himmels) 254, 262, 275,
 277
 Mai (Schwester der Kongregation
 des Pere Foucault) 280
 Mai (= Mai-ohó, Madohó, Mai-
 heté; großer Himmelsbewoh-
 ner) 287–291, 295, 301 f.
 Mai-dari (Großmutter Mai) 295;
 s. Beutelratte
 Mai-hete (wahrer Mai) 287, 295,
 302
 Mai-ohó (Mai als Einzelpersön-
 lichkeit, Gottheit und Kultur-
 heros) 242, 287–291, 301 f.
 Maia, Cicero (Serungalista und
 Händler) 35, 37
 Mais 131; Pflanzungen 131 f.;
 Verwertung 133 f.; myth. Her-
 kunft, As. 289 f.
 Maisfest, großes, Ar. 226–236,
 308–314; kleines, Ar. 236 f.; -ge-
 tränk zu Maisfesten, Ar. 134,
 226, 234 f., 236 f., 311
 Maloca (Mehrfamilienhaus) 25,
 36; s. Ak-eté
 Maniok 131; süßer 133 198,
 258 f.; Pflanzungen 132; Ver-
 wertung 131 ff.; myth. Her-
 kunft 272
 Männerarbeit 126–132, 135,
 137 ff., 142 ff., 149 f.
 Männer- u. Frauenarbeit 132 f.,
 150, 221 f.
 Männer, die getötet haben 58, 309
 Marabá (Stadt am Araguaia-
 Tocantins) 28 f.
 Maraká („Musik“, Gesang, Ar.)
 301
 Maraka-i, Kürbisstanzrassel,
 kleine, Ar. 150, 222, 297, 310
 Massagen 153, 182 f.; mit Hand-

- flächen über Patienten kreisen
182 ff., 194, 202, 206
- Materialisationen 171, 193, 213
- Matrilokalität 108
- Mbaraká (großes Schamanenritual, Ritualkomplex, As.), Ausführende 175 f.; Begriff 158 ff., 163, 281; Gesang und Tanz 176–181, 184 ff., 189 ff., 195, 197 f., 205; Krankenbehandlung 182, 188 ff., 204, 206; im Mythos 262 f., 269; Namen für – 173 ff.; Ritualgegenstände 173 f.; Schauplatz 168, 174; s. Zeremonialkonstruktionen, s. Geisterhäuschen, s. Ywara; s. Himmelfahrt, Himmelsreise; s. Jagd- u. Bodenbaupantomime; s. Tod, Todesschlaf, mystischer; s. Wesen, Kräfte, Mächte, übersinnliche – herabrufen, herbeiholen; im Mythos 262, 269, 273 f.
- Mbokara (myth. As.-Krieger) 262 f.
- Mbraió (As.-Medizinmann; Schamane, Informant) 58, 152, 162, 181 f., 184 ff., 188, 190, 192 f., 206
- Meditation und Konzentration 80, 156, 176
- Medizin 155
- Memo'o'hā (Lehrer des Tanzgesanges) 229, 310
- Mena-no (Ar.-Schamane) 235
- Mentalität 17, 79, 126
- Métraux, Alfred 156
- Mirabó (As.-Indianerin) 113, 178, 201
- Mita (Jagd im Rahmen des großen Maisfestes, Ar.) 230
- Mita-hi (Gattin des Herrn des großen Maisfestes) 227 f., 234
- Mita-hi-pihā (Herr des großen Maisfestes) 227, 313
- Modidó (Ar. Schamane) 242
- Moidzarú (Alter, Weiser) 64, 292, 296
- Moidzata (myth. Volk) 64
- Mo'irocó (Herr der Wildschweine) 295
- Mond, As. 189, 263 ff.; Ar. 286
- Mongoloide 69
- Morera (As.-Schamane, Kranker) 182, 189 f., 194, 196, 204, 206
- Moromarawa („Ärzttekonsilium“) 189
- Mörser 137 f.
- Müller, Regina 11, 126, 146 f., 157, 159, 171, 177, 180, 205, 210 f., 253, 272
- Mumuruí (As.-Indianer, Informant) 77, 80, 111, 113
- Murumanaka (As.-Mädchen) 112, 204, 206, 208
- Murutá (Xingu-Insel) 23
„Musik“ 301
- Mutum (auerhahnartiger Vogel) 113, 123, 126, 257; Federn für Pfeilbefiederung 141; Knochenplättchen für Schmuck 142; im Mythos 252
- Mystik 17, 301 f., 312 ff.
- Mythen, As. 66 f., 251–278, Ar. 283–291
- Nachgeburt 115, 122
- Nachtaffe 294, 296
- Nacktheit 71 f.
- Name, As. s. Asuriní; Ar. s. Araweté; – einer Person, fragen nach 84
- Namen aussprechen 276, 279
- Namengebung (Ar.) 115
- Napoleão (Urwaldjäger) 37
- Naturgeister (Añi) 297 ff.
- Nhamundá (Fluß) 71
- Niederlagen 62, 83
- Nimuendajú, Curt 21, 23 f., 30, 49 f., 55
- Novo Olinda, Urwaldsiedlung 55

- Ohrenschmuck 144
- Opyrahé (Tanzgesang, Fest, Ar.) 308 f.
- Österreichischer Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung 11
- Paca (Nagetier) 127, 253; s. Mahirá-hi
- Pacificação 33; s. Befriedung
- Paghiuba-Palme 132; Reibe 132; myth. 258; Harz 204
- Paié (Schamane, As.); s. Schamane
- Paissandu (Siedlung am Xingu) 16, 21
- Pajika (= Pariká; Rauschgift) 221
- Panjora-hi (alte As.-Indianerin) 230
- Papagei 212, 277
- Parakanã (feindlicher Stamm) 25, 27; Angriffe 60, 62
- Paránußbaum 130; Kastanie im Himmel 302; myth., in der Pflanzung 267, 297
- Parque Nacional do Xingu 23
- Patron 15, 20, 35; s. Seringalista
- Peié (Schamane, Ar.); s. Schamane, Mediziner
- Penisschutz, As. 71, 102; Ar. 72
- „Pf, pf, pf, . . .“ (Laute) 183
- Pfade und Wege 39, 41, 95, 118 f.; im Himmel 246; der Toten in den Himmel 292
- Pfähle und Stämme, heilige 171; s. Ywára; Rewe (Araukaner) 171
- Pfeile 141; myth. Pfeilkette 265 f.; Pfeilbündel 119; Zeremonialpfeil, As. 141
- Pflanzungen 130–133; s. Mais, Maniok
- Physis 68 ff.
- Piipí (Kulturheros, Ar.) 289, 313
- Pikepá (wilder Geist, Trickster) 179, 205, 277
- Pinahã (alter As.-Indianer) 110
- Pinatiré (bedeutendster As.-Schamane, Informant) 96, 112 f., 132, 162, 168, 171, 178, 197, 202 ff., 207, 210, 248; Gefolgschaft 166
- Piranhakwara (Fluß) 23, 35, 37, 55 f.
- Poção dos Caboclos (Urwaldbach) 27
- Polygamie und Polyandrie 107–110
- Praia grande (Xingu-Strand) 21
- Probeehe, Ar. 110
- Pucurucinho (Urwaldbach) 27
- Pywó (Schamanengehilfe, As.) 185, 187, 197 ff., 202
- Quietschlaute (Geisterüberwältigung) 190, 194
- Rauch 157 f.
- Rauchen, As. 81 f., 157 f., 176 f., 179, 193; gewaltsames Verschlucken des Rauches, Ar. 82, 219, 224, 234 f., 242, 304
- Regen s. Tupy, s. Tupui
- Reh (= Rotwild) 141, 160, 163, 210, 272 ff.
- Ribeiro, Berta 11, 46, 53, 59, 73 f., 83, 104 f., 111, 131, 137, 141, 143 f., 146, 161 f.
- Ribeiro, Darcy 29
- Ries bambus 149; s. Turé (Blasinstrument)
- Riesengürteltier 126; antropomorph s. Tatuajaré
- Rio de Janeiro (Metropole) 19
- Rio Fresco (Fluß) 13, 21, 23, 30, 35
- Rio Gurupi 29
- Rio Maritsauá (Fluß) 23
- Rio Nhamundá 71
- Riocinho (Fluß) 13, 30
- Ritual s. Mbaraká; -essen und -getränk 101, 190 f., 194, 222, 228, 259; -gefäße 147 f., 181; -gegenstände 173 ff., 221 f.

- Rock (Frauen-) 72, 103, 145
 Rondon Condido (Marschall) 39
- Sammeln 129 f.
- San Antônio (Bach und Urwaldsiedlung) 60
- San Sebastião (Bach und Urwaldsiedlung) 60
- São Paulo (Metropole) 19
- Schaden, Egon 247
- Schamane (= Medizinmann),
 Ausrüstung: As. 82, 174, s. Ritualgegenstände Ar. 221; Begriff: paie As. 152, 156, 159; peie Ar. 215; Berufung, As. 160 ff., 212, 219 f.; Enthaltungsvorschriften 110, 220; Frau des Ar.-Schamanen 216, 304 f.; s. Führung der Dorfgemeinschaft; Gehilfen und Gehilfinnen 175, 177, 197, 203 ff., 208, 210, s. Uiratsimbe, s. Wapany; Geisterabwehr 210 f., 306; Gesang und Tanz As. s. Mbaraká, Ar.; Sologesang 101, 240 f.; Tanzführer und Vorsänger beim großen Maisfest 229, 233 ff., 308–311; s. Himmelfahrt, s. Himmelsreise; Initiation 161 f., 212, 219; Kraft 156, 218, 305; Krankenbehandlung und Kuren, As. 153, 182, 188 ff., 194 ff., 201 f., 204, 206, 281, Ar. 223 ff., 233, 305; Leben nach dem Tod 247, 282, 294 ff.; Mitwirkung beim Ar.-Fest 229 f., 236–239; im Mythos 252–256, 273; Rauchen, As. 81 f., 157 f., 176 f., 179, 193; im Mythos 271; Ritual s. Mbaraká, As.; Segnungen As. 191, 193, Ar. 222, 236, 238 f.; Tabak- u. Alkoholintoxikation des Ar.-Schamanen 82, 219, 224, 234 f., 242, 301; s. Tod, mystischer; s. Trance, Träume 160, 212, 219, 241, 254, 281, 304 f.; s. Wesen, Kräfte, Mächte, übernatürliche – herabrufen, herbeiholen
- Schamaninnen 214, 278
- Schamgefühl 102–106, 259, 264
- Scherzen 81
- Schlange, myth., Himmels- 96, 248, 286; Palmstroh- 95 f., 248; in den Gewässern des Himmels 275; „Repräsentantin“ des Maiohó 289
- „Schöpfung“ der Awaëté (wahre Menschen) und der „Zivilisierten“ 252
- Schuster, Meinhard 79
- Schwangerschaftsabbruch 111
- Seele, As.: Seele = Geist = Schatten (Añynga) 278; s. Herz (Dje Nyinga); nach dem Tod, Totengeist, Gespenst (Añyng); Ar.: s. ī (Vitalseele); nach dem Tod s. Haowé (Geistseele), s. Taowé (Gespenst)
- Segnungen 306; s. Schamane
- Seringalista 35; s. „Gummi-Baron“, s. Patron
- Seringueiro 15, 21; s. Gummisammler
- Serra dos Carajá (Hügelkette beim Xingu) 13, 28
- Sertão (tiefes Landesinnere) 20
- Shikri (Kayapo-Stammesgruppe) 14, 23, 56, 59, 61; -Überfall 56
- Siebe 138
- Siedler 15, 22, 24, 49
- Solly, Robin 34
- Sonne, As. 263 f., 285; Ar. 285 f.
- Sororó (Nebenfluß des Tocantins) 28
- Sororoca-Blatt (improvisierter Regenschirm) 120
- Sororocinho (Bach) 28
- Spindel 139
- Sprache der Überirdischen
- Stahlaxt 41, 139, 143
- Stallungen 123, 136, 172

- Stamm-Mütter 259
 Stechmücke, myth. 267
 Stein, magischer 187, 210
 Steinaxt 131, 139; -hammer 187, 200, 290
 Sterne, As. 265; s. Tatujaré; Ar. 286
 Stiglmayr, Engelbert 143
 Stillen von Kindern 113, 115
 Stirnband 185
 Summer Institute of Linguistics 26, 34
 Surui-Mudyetire (Stamm) 28, 36
 Süßkartoffel 131, 200; myth. Herkunft 272

 Tabakrauchen s. Rauchen
 Tabiora (Jaguar in der Tiefe des Wassers) 274
 Tabu 102, 106, 112, 114, 218, 272
 Tacunypapé (verschollener Stamm) 21
 Taiahó (= Tajahó, irdisches und myth. Wildschwein) 163, 184, 186, 188, 197, 201, 273 f.
 Taiurú (Wildschweine, jenseits des Xingu) 201
 Takaioma-ro (junger Ar.-Indianer) 235
 Takamui (As.-Indianer, Informant) 55, 57 f., 96, 164, 178, 182 f., 274
 Takirí (As.-Schamanengehilfe) 181, 190
 Tamyá (Ort, wo der Himmel auf die Erde stößt) 250, 270, 274
 Tanz s. Gesang und Tanz; -rassel s. Japó, s. Jaurá, s. Maraka-i
 Tanzfestgatte, -in (-partner, -in) 230
 Taowé (Gespenst, Ar.) 293, 296, 298
 Tapir (myth. Tapirfrau) 127
 Tapirapé, Tupistamm 154; 280
 Tapirí (Unterstand) 39, 86, 92, 120; Tapirí-Haus 86, 122
 Tapy (Ar.-Haus) 98-101

 Tara (myth. Stamm) 64
 Tarayo (Geister, Menschen unter Wasser) 285, 299
 Tatabú (myth. Zecke) 266 f.
 Tätowierung 58, 75
 Tatujaré (Riesengürteltier, Herr der Sterne) 265
 Taveri (kranke As.-Indianerin) 182, 196, 208
 Tawára (großes Wildschwein im Himmel) 197, 201, 211, 274
 Tawoma (myth. Tapirgeliebte) 270
 Tejó (myth. Eidechse) 268
 Tembekwára (= Tembata; Lippenstück) 143, 164
 Ten (Antwortverweigerung) 84
 Tenétamo (As.-Anführer) 217, 238; Berufung 217 f.
 Terra dos Asurini 21 f.
 Thiel, Josef Franz 180, 245, 254
 Tocantins (Strom) 250
 Tod (= Todesschlaf), mystischer 189, 192 f., 196, 203 f., 205 f., 207, 244, 280, 281
 Toiji (Ar.-Indianer, Informant) 241
 Tokaia (= Tokoi; Jägeransitz, Anstand) 41, 86, 170, 172
 Totenfeier, myth. 262; -furcht 279, 294; -geister, As. s. Añynga, Ar. s. Haowé, s. Taowé; -klage 80, 94, 111, 280
 Totgeburt 208
 Towahó (wilder Stamm, Kannibalen) 57, 64, 310
 Tragtuch, Kinder-, Brusttuch 72, 115, 145
 Trance 77, 161, 180, 183, 203, 206, 235, 281; s. Tod, mystischer
 Trophäen 71, 262
 Tucan (prächtiger myth. Urwaldvogel), Jagd 303; Schmuck 295
 Tucum-Palme 246; s. Jaura
 Tukaia (zeltförmiges Geisterhäuschen) 169 f., 181, 184 f., 190
 Tupí, Sprache, -Völker 17, 27, 29, 42, 53, 315

- Tupui (Regenbringer, Ar.) 288
- Tupuyjari (Großmutter des Mahira) 251
- Tupy („Der Regen“, Gottheit, Kulturheros, As.) 210, 249, 252 f.
- Ture (Riesenbambuspeife) 149, 174, 184, 191; Fest der Blasinstrumente (= Turedzawa) 94, 184, 190 f., 209
- Turé awy (Panflöte) 149
- Ture-i (kleine Bambuspeife) 184
- Tutē (As.-Medizinmann, Schamane) 57, 62, 162, 164–166, 199, 201, 204 f., 207, 209
- Tutē (myth. Dorfbewohner, As.) 266 ff.
- Tutem (verstorbenen As.-Schamane) 280
- Tyafó (myth. Vogel) 259
- Tywá (Jaguar im Himmel) 163, 172, 181, 192, 195, 211, 213, 246, 262, 274 f., 277
- Tzaiapé (wilder Naturgeist) 297
- Uirá (= Uiratsimbe; blauer Ara, Vogelfrau, Schamanen-Gehilfin) 203 f., 207, 257–263
- Universum, Mittelpunkt, As. 250 f., Ar. 284
- Unterwelt 250, 284 f., 299
- Urubú Kaaporé (Tupi-Stamm) 29, 52, 62 f., 73
- Urucú 131, Farbstoff 22 f., 73 f., 147, 232, 302; Feuerstäbchen, -bohrer 137, 260; myth. Herkunft 252
- Urwaldjäger 31, s. Wildkatzenjäger; -siedler s. Siedler
- Urzeit (myth. Vorzeit) 63, 66, 200, 251, 263, 273, 275 f., 285, 288, 290
- Vergewaltigung 296, 298; s. Aggressivität, sexuelle
- Vidal, Lux 56
- Vitalität 78, 215
- Vitoria (Xingu-Hafen) 19
- Viveiros de Castro 11, 107, 218–222, 224 f., 234, 236–239, 290, 292, 294, 297 ff., 302, 310
- Wachstumsförderung des Kindes 113, 178, 201 f., 208, 243
- Wadjare (Kulturheros) 256 ff.
- Wagley, Charles 180
- Waika (Tupi-Stamm) 79
- Wald (Ende der Welt) 208, 271
- Waldhuhn, myth. 212
- Wanapy (Schamanengehilfe) 263
- Wasserschildkröte 129
- Watatú (Wildschwein unter der Erde) 274
- Weinen, heftiges Schluchzen und Klagen 80, 94, 96, 188, 189, 203, 208, 235, 313; s. Totenklage
- Weißer (Christen, Zivilisierte) 15, 31 f., 249, 255
- Weltanschauung 17, 67, 101, 117, 245, 251, 283 ff., 300; Strukturen des religiösen Weltbildes 250, 263, 274, 284; Ar. 297, 299
- Wesen, höchstes 251, 291
- Wesen, Kräfte, Mächte, übersinnliche – herabrufen, herbeiholen 182; s. Ywára ufunde
- Wespen, myth. 252, 263
- Wetterleuchten 249, 288
- Wiedererweckung vom mystischem Tod (Todesschlaf) 193, 196, 204, 207, 213; im Mythos 253, 269, 295
- „Wilde“ 20, 31, 34, 66; s. Towahó
- Wildkatze, myth. 30; s. Juteí
- Wildkatzenjäger 15, 34; s. Gateiros, s. Urwaldjäger
- Wildschwein 127; auf Erden s. Taiahó; im Himmel s. Tawára; jenseits des Xingu s. Taiurú; unter der Erde s. Watatú; -Felsenhaus 201, 274; s. Jagd- u. Bodenbaupantomime
- Willis, David (Künstler) 34, 45
- Wissende 216, 245, 300 f., 301

- Xingu (Strom) 17, 21 f.; -Bogen 23; rechtes Ufer 30; s. Alto Xingu; myth. Herkunft 252; Name, As. Y-uwí, 250, 252, Ar. Paranyohó 123
- Yiwa (junger As.-Informant) 247
- Ywára (heilige Balken, Stämme) 169 ff., 178 f., 182, 193 f., 196, 213, 281; Ywára ufunde 182, 197, 199; s. Altar
- Zecke, myth. s. Tatebú
- Zeremonialkonstruktionen s. Geisterhäuschen, s. Ywára, -Bogen 140; Pfeil 141
- Zerries, Otto 79, 297
- Zigarre 81 f., 149; Ritual-, As. 170, 174, 176; Ar. (=Schamanen-) 220 f., 224, 242, 256, 302
- Zivilisation 14 ff.; Vordringen der - 17, 33 f.
- „Zivilisierte“ s. Karai, s. Kamarā

Hubert Ch. Ehalt (Hg.)
VOLKSFRÖMMIGKEIT

Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert

1989. 266 Seiten. 33 SW-Abb. Brosch. ISBN 3-205-08860-3

In den europäischen Kulturen des *ancien régime* bildeten Kultur und Ökonomie, Religion und Wissen über die Welt, Alltagsleben und Volksfrömmigkeit eine untrennbare Einheit. Der Band beschreibt und analysiert in einem historischen Bogen, der von der Antike bis zum 18. Jahrhundert gespannt wird, die alltägliche Frömmigkeit der einfachen Leute: Symbole, Ausdrucksformen und Glaubensinhalte des Volkes, der Menschen, über deren Leben die schriftlichen Quellen nur wenig berichten.

Woran glaubten die Menschen wirklich, mit welcher Begrifflichkeit und mit welchen Kategorien haben sie die Welt gesehen und interpretiert? In einer Zeit, in der Glauben und Wissen noch nicht durch institutionelle Barrieren scharf getrennt waren, zeigen die Formen der Frömmigkeit wohl am unmittelbarsten Handlungs- und Denkstrukturen versunkener Lebenswelten auf. Die einzelnen Beiträge führen so geradewegs zu den Hauptproblemen der aktuellen Sozial- und Mentalitätsgeschichte, damit aber auch zur Analyse jenes Prozesses, in dem Religion und Frömmigkeit ihre Bedeutung als Integrationsfaktoren des Lebens immer mehr verloren.

Hubert Ch. Ehalt (Hg.)
ZWISCHEN NATUR UND KULTUR

Zur Kritik biologischer Ansätze

1985. 413 S. Brosch. ISBN 3-205-08855-7

Menschliches Verhalten steht in einem Spannungsfeld biologischer und kultureller Bedingungen. Die Autoren untersuchen, wie sich dieses dialektische Verhältnis von Natur und Gesellschaft in den zentralen Aspekten menschlicher Existenz (Geschlechterrollen, Lebenszyklus, Hierarchie, Aggression usw.) konkretisiert, wie sich Geschichte und Evolution zueinander verhalten und wie biologistische Interpretationen, die Gesellschaftliches ausschließlich biologisch erklären, in der Geschichte entstanden, wie sie wirkten und wirken.

B Ö H L A U

Böhlau Verlag GmbH & Co.KG., Dr.-Karl-Lueger-Ring 12, A-1011 Wien
Böhlau Verlag GmbH & Cie, Niehler Straße 272-274, D-5000 Köln 60

Walter Hirschberg

FROSCH UND KRÖTE

in Mythos und Brauch

1988. 367 S. Zahlr. SW-Abb. im Text. Brosch. ISBN 3-205-05082-7

Richtige Weltbürger nannte schon der berühmte Zoologe Alfred Brehm das auf Bäumen lebende und auf der Erde umherschweifende Lurchenpaar: Frosch und Kröte. Mit Ausnahme in der Antarktis sind sie in allen Erdteilen anzutreffen und haben in den feuchten Tropenländern ihren größten Artenreichtum erreicht. Das massenhafte und plötzliche Erscheinen der Froschlurche im Frühling oder zu Beginn der Regenzeit und nicht zuletzt die verschiedenen Veränderungen während ihrer Entwicklung vom Kiemenatmer (Kaulquappen) zum Lungenatmer, ihre ungemein große Fruchtbarkeit, ihr Verschwinden im Herbst und Trockenzeit und ihr plötzliches Auftauchen im Frühling - vergleichbar mit ewiger Wiederkehr - haben begreiflicherweise schon frühzeitig, ja bis in die Gegenwart herein, die Phantasie der Menschheit in Mythos und Brauch beflügelt.

Dem Leser wird in diesem "Froschbuch" gleichsam ein nachvollziehbarer Streifzug durch die Kulturgeschichte der Völker geboten, um Frosch und Kröte in ihrem kulturellen Zusammenhang zu betrachten.

Ausgehend von den frühen Belegen in Babylon, Ägypten und in der Antike, besuchen wir Europa, Afrika, Amerika, Australien und die Südsee, um schließlich einen überraschenden Einblick in ein von Frosch und Kröte geprägtes Weltbild zu gewinnen. Wie es zu diesem Buche kam, weiß Univ.-Prof. Dr. Karl Wernhart zu erzählen, und Prof. Otto Koenig bietet einen Beitrag zur "Naturgeschichte der Frösche und Kröten".

B Ö H L A U

Böhlau Verlag GmbH & Co.KG., Dr.-Karl-Lueger-Ring 12, A-1011 Wien
Böhlau Verlag GmbH & Cie, Niehler Straße 272-274, D-5000 Köln 60

THE HISTORY OF THE CITY OF BOSTON

BY SAMUEL JOHNSON, ESQ.

IN THREE VOLUMES.

VOLUME THE FIRST.

FROM THE FOUNDATION OF THE CITY TO THE

ESTABLISHMENT OF THE COLONY.

IN TWO PARTS.

PART THE FIRST.

FROM THE FOUNDATION OF THE CITY TO THE

ESTABLISHMENT OF THE COLONY.

IN TWO PARTS.

PART THE SECOND.

FROM THE ESTABLISHMENT OF THE COLONY TO THE

PRESENT STATE OF THE CITY.

IN TWO PARTS.

PART THE THIRD.

FROM THE PRESENT STATE OF THE CITY TO THE

PRESENT STATE OF THE CITY.

IN TWO PARTS.

PART THE FOURTH.

FROM THE PRESENT STATE OF THE CITY TO THE

PRESENT STATE OF THE CITY.

IN TWO PARTS.

PART THE FIFTH.

FROM THE PRESENT STATE OF THE CITY TO THE

PRESENT STATE OF THE CITY.

IN TWO PARTS.

PART THE SIXTH.

FROM THE PRESENT STATE OF THE CITY TO THE

PRESENT STATE OF THE CITY.

IN TWO PARTS.

PART THE SEVENTH.

FROM THE PRESENT STATE OF THE CITY TO THE

Anton Lukesch war an der Entdeckung von zwei Urwaldstämmen im Rio-Xingu-Gebiet in Peru beteiligt und hat viele Jahre hier gelebt. Aufgrund langjähriger Studien beschreibt er erstmals für den deutschsprachigen Raum Lebensweise und Weltbild dieser Indianerstämme.

Im Zentrum der Darstellung steht der Schamane. Er ist durch seine mystischen Fähigkeiten Mittler zur übersinnlichen Welt und stellt so auf religiös-weltanschaulichem Gebiet die erste Autorität in diesen Gemeinschaften dar.

Lukesch vermittelt dem Leser faszinierende Einblicke in eine Welt von Mythen, Träumen, Himmelsreisen, Geisterglauben, religiösen Festen oder Besessenheit und dokumentiert in letzter Stunde für diesen Raum, in dem große Veränderungen vor sich gehen, Alltag und religiöse Grundhaltung der hier lebenden Indianer.

ISBN 3-205-05288-9