

Geistervorstellungen der Karajá (Brasilien).

Hausarbeit zur Erlangung des Magistergrades
am Fachbereich Altertumskunde und Kultur-
wissenschaften der Ludwig-Maximilians Uni-
versität in München

Vorgelegt von Matthias Bauer

Referent: Prof. Dr. Otto Zerries

(O bonceito dos espíritos entre os Karajá)

Inhalt

<u>1. Allgemeines</u>	5
1.1 Name, Sprache	6
1.4 Lage der Dörfer	7
1.5 Die einzelnen Gruppen	9
1.6 Nahrungserwerb	10
1.7 Gesellschaft	14
1.8 Altersstufen	17
<u>2. Die Karajã und ihre Erforscher</u>	24
2.1 Einflüsse ökologischer Bedingungen auf die Forschung	24
2.2 Sammler	26
2.3 Die merkantile Mentalität	29
2.4 Der "ewige Muttersohn"	33
2.5 Ausblick auf die Arbeit	33
<u>3. Der Geisterbegriff</u>	35
3.1 Toten- und Naturgeister	35
3.2 "Irreale Wesen"	37
3.3 Der Begriff "bicho"	39
3.3.1 Verwendung	39
3.3.2 Übersetzung	40
3.3.3 Analyse	41
3.4 Mythische Figuren	41
3.4.1 Coboï und Kanaschiwã	42
3.4.2 Abschwächung mythischer Figuren	45
3.4.3 Reziproke und nicht reziproke Beziehungen zwischen mythischen Figuren und den Karajã oder Tieren	48
<u>4. Idjassó</u>	54
4.1 Begriff	54
4.2 Allgemeine Bemerkungen zu den idjassó	55
4.3 Heirat und Inzestverbot	58

4.4	Heilwirkung der idjassó und ihre reziproken Beziehungen mit den Karajá	61
4.5	Die Ernährung der idjassó	64
4.6	Die ádjassó und das Überleben der Karajá	66
<u>5.</u>	<u>Totengeister</u>	70
5.1	Wouresá	70
5.2	Kuni	72
5.2.1	Ambivalenz von kuni	73
5.2.2	Funktionsumkehrung von Totengeistern	76
5.2.3	Der Tod in den Mythen	77
5.2.4	Zusammenfassung	78
5.3	Masken	78
<u>6.</u>	<u>Huri</u>	83
6.1	Der Schemel korisa	83
6.2	Heilung und Nahrungsbeschränkung	85
6.3	Schamanenrassel	87
6.4	Vergleich von kuni und huri	88
6.5	Verschmelzung mythischer Figuren mit Totengeistern	89
6.6	Kalebassenmaske	90
6.6.1	Begriff	90
6.6.2	Die Erzählung vom Kaiman	91
6.6.3	Initiation der djuré-Knaben	93
6.6.4	Die Zauberwaffen	99
6.6.5	Dietschy und der penisförmige Delphin	100
6.6.6	Der Zitteraal und die Stromschnellen	103
6.6.7	Zusammenfassung	107
<u>7.</u>	<u>Das Problem der Bettelmasken</u>	109

ABBILDUNGEN

LITERATUR

Section 1

...the ... of ...

...the ... of ...

...the ... of ...

...the ... of ...

...the ... of ...

...the ... of ...

1. Allgemeines

1.1 Name, Sprache

Die Karajá leben seit mindestens dem 16. Jahrhundert¹⁾ am Lauf des mittleren Araguaia und auf der von ihm gebildeten Insel Bananal in den heutigen brasilianischen Bundesstaaten Goiás, Mato Grosso do Norte und Pará.

Die Bezeichnung Karajá stammt aus dem Tupi und bedeutet Brüllaffe (*Allouata caraya*). Möglicherweise gaben ihnen die benachbarten Tapirapó diesen Namen. (Palha 1948:48) Der ethnologische Terminus Karajá umfaßt drei sprachlich und kulturell verwandte Gruppen, von denen eine ebenfalls als Karajá bezeichnet wird, eine als Javaé und die dritte als Yambioá.

Die "eigentlichen" Karajá geben sich selbst außer Karajá auch den Namen iná, inaulá oder ina-son-uera, was soviel wie "Mensch" bedeutet. (Krause 1911b:187; Machado 1947:110) Die Javaé nennen die Karajá susomado oder berehokuwandu, die Bewohner des großen Flusses. (Krause 1911b:187) Nach Lipkind werden sie von den anderen beiden Gruppen "großes Volk" genannt. (Lipkind 1948:179)

Javaé ist eine Bezeichnung der Karajá, die diese Gruppe auch noch als isändju, isändiwandu oder berobeo (vielleicht Insel Bananal) kennen. (Krause 1911b:187,456) Nach Machado (1947:76,128) nennen die Karajá sie xandú-mahadu oder xandinodó-mahadu, Herren des Waldes. Nach Lipkind (1948:179) bedeutet der ihnen gegebene Name "Indianer"²⁾ heißt aber auch abschätzend soviel wie "Hinterwäldler".

Yambioá heißt "Kameradenvolk". (Lipkind 1948:179)

Lipkind (1948:179) zufolge betrachtet sich jede Gruppe als ein eigenes Volk und gebraucht einen Namen, der "wir" bedeutet und sie von anderen Stämmen unterscheiden soll. Als Ehrenreich die Yambioá aufsuchte, bezeichneten diese

1) Ehrenreich (1891:8) schließt dies aus den bereits den ersten Reisenden bekannten Felszeichnungen der Insel Martirio, die von den Vorfahren der Yambioá stammen.

2) Der Autor dieses Begriffes können eigentlich nur die Europäer sein, da es mir unwahrscheinlich erscheint, daß die Karajá in ihrer Sprache einen Ausdruck für "Indianer" kennen.

sich im Gegensatz zu den Weißen ebenfalls als Karajá.
(Ehrenreich 1892:100)

Die Karajá sprechen eine Sprache, die mit keiner der großen Sprachfamilien Südamerikas genügend Verwandtschaft besitzt, um sie dieser anzugliedern. (Ehrenreich 1891:3; 1894:20/21) Linguistische Untersuchungen ergaben, daß die Karajá seit über 1000 Jahren eine eigene Population bilden. (Tavener 1973:449) Sie sind mit den Karaya, die am unteren Ingu lebten, nicht verwandt. (Ehrenreich 1891:3)

Die Aussprache der Karajá machte den Forschern bei der Anfertigung von Wörterlisten immer erhebliche Schwierigkeiten. (Ehrenreich 1891:9; Krause 1911b:342/43) ¹⁾ Untereinander jedoch "verstehen sie es, sich im Flüsterton weit hin über das Wasser vernehmbar zu machen." (Krause 1911b:344)

Frauen sprechen anders als Männer eine Tatsache, die erst von Ehrenreich entdeckt wurde. Nur wenige Worte sind ganz verschieden. (Ehrenreich 1894:23) Der Hauptunterschied besteht darin, "daß in der Frauensprache ein k eingeschoben ist, wo bei den Männern zwei Vokale nebeneinander stehen; anlautendes k der Frauen wird bei den Männern weggelassen." (Krause 1911b:343)

1.4 Lage der Dörfer

Es hat wenig Sinn, die unvollständigen und oft verwirrenden Aufzählungen der Dörfer früher Autoren wiederzu-

1) Bei dieser Arbeit fanden folgende Wörterlisten Verwendung: Castelnau (1851:268-70), Sokrates (1893:87-90; auch bei Kunike 1916:179-82), Ehrenreich (1894:24-37), Krause (1911b:415-60), Machado (1947:57-128), Baldus (1970:209-25), Guttenberg (1975:107-47)

geben. Das brutale Vorgehen der Brasilianer dürfte zu Fluchtbewegungen geführt haben, die eine Lokalisierung schon zu damaliger Zeit erschwert hätte. Die Lage und Zahl der Dörfer seit 1844 ist bei Hartmann (1973:23-28) so ausführlich wie möglich beschrieben. Ich beschränke mich deshalb darauf, allgemeines zum Wohngebiet der Karajá und seiner ökologischen Bedingungen zu bemerken.

Es handelt sich um eine typische Stromlandschaft der Campos, Savannen, wo richtiger Wald nur in schmalen Streifen entlang der Flüsse wächst und sonst trockenes Savannenland sich mit Überschwemmungsebenen abwechselt. (Ehrenreich 1891: 6/7) Im Gebiet des mittleren Araguaia lassen sich Trocken- und Regenzeit klar voneinander trennen. Während der Regenzeit von Oktober bis März wohnten die Karajá auf den überschwemmungsfreien Hochufern in Dörfern, deren Einwohnerzahl früher bis zu Tausend betragen haben dürfte. (Dietschy 1958b: 15) Alle zehn bis vierzehn Jahre kommt es zu einem Hochwasser, das weite Teile der Flußebene des Araguaia überschwemmt. Deshalb sind dort die dauerhaft bewohnbaren Stellen begrenzt, weit auseinanderliegend und in erster Linie auf die ufernahen Streifen beschränkt. (Krause 1911b: 187; Tavener 1973:442,450) Möglicherweise ist dies der Grund dafür, daß - wie Chiara (1971:16) bemerkt - viele Dörfer der Karajá tlw. seit 1910 an demselben Ort geblieben seien, was sie angesichts der Tatsache, daß die Karajá shifting cultivation betrieben, wundert.

In der Trockenzeit von April bis September sinkt der Wasserspiegel des Araguaia um zehn bis zwölf Meter (Ehrenreich 1891:7), wodurch im Flußbett zahlreiche Sandinseln freigelegt werden, auf denen die Karajá Lager errichteten, die sie von Zeit zu Zeit abbrachen und an anderer Stelle wieder aufbauten. Die Vorliebe für die Lebensweise auf den Sandinseln mag auch ein Grund für die räumliche Anordnung der Süd- und Nordhorde der eigentlichen Karajá gewesen sein. Der zwischen beiden Horden befindliche Lauf

des Araguaia (13° 50' - 12° 30' südl. Breite) ist nämlich praktisch frei von Inseln, was nicht nur die Karte bei Krause (1911b) zeigt, sondern auch die Beobachtungen von Bullock (1924:388) bestätigen.¹⁾

Die eigentlichen Karajá bewohnen den Araguaia von der Stadt Aruanã im Süden bis Barreira do Campo im Norden und damit den ganzen für größere Boote schiffbaren Mittellauf. Ihr Wohngebiet erstreckt sich demnach über eine Länge von ca. 900 km und eine Breite von ca. 120 km. Die Xambioá bewohnen die Stromschnellenstrecke unterhalb von Conceição und die Javaé leben am rechten Arm des Araguaia und den Nebenflüssen und Seen im Innern von Bananal.

1.5 Die einzelnen Gruppen

Die lange Erstreckung des Wohngebietes macht eine kulturelle Differenzierung der einzelnen Gruppen schon aus ökologischen Gründen wahrscheinlich. Das bevorzugte Vorkommen bestimmter Ressourcen in begrenzten Gebieten, wie z.B. an der Mündung des Tapirapé das Pfeilholz Taquara (Fam. Gramíneas), oder weiter flußaufwärts ein für den Kanubau geeignetes Holz, bewirkt eine Spezialisierung der Dörfer und einen regen Austausch von Rohmaterialien und Fertigprodukten. (Tavener 1973:449)

Lipkind, der die Karajá wohl am besten kannte, aber sein Material kaum veröffentlichte, schrieb 1939 an Baldus (1970:67), daß die Javaé von den eigentlichen Karajá sehr verschieden seien. Die Javaé hätten noch 70 Jahre zuvor zusammen mit den Tapirapé auf Bananal gelebt und ihm sogar einen ihrer Friedhöfe zeigen können. Nach Aussagen der Tapirapé haben die Javaé ihnen die Maskentänze beigebracht. (Baldus 1970:36) Ein Karajá aus Nordbananal, der mit einer Javaé verheiratet war, meinte 1959 zu Chiara (1971:40/41), daß die Javaé die weiten Ebenen meideten, dagegen kleine Flüsse und die Nähe des Waldes vorzögen. Die Liebe zum Wald hätten sie von den Tapirapé, die Liebe zum Fluß und seinen Stränden von den eigentlichen Karajá. Sie ständen deshalb zwischen ihnen und den Tapirapé. Nach Tavener (1973:

1) Nach Vellard (1935:124) rückt zwischen dem Südende von Bananal und dem Rio das Mortes die Savanne bis auf wenige Meter an das Ufer heran, was auch den Feldbau in dieser Zone erschwert.

448) galten die Javaés als die Bodenbauer unter den Karajás. Die Xambioás standen kulturell zwischen den beiden anderen Gruppen. (Lipkind 1948:179)

Von den drei Gruppen sind die eigentlichen Karajás am besten bekannt. Die wenigen Angaben über die Xambioás stammen von Castelnau und Ehrenreich, über die Javaés von Krause und Lipkind. Eine kurze Schilderung der Kultur der Karajás, wie sie hier nur möglich ist, stützt sich deshalb v.a. auf Kenntnisse der eigentlichen Karajás, wie auch der Hauptteil der Arbeit diese Gruppe besonders berücksichtigt.

1.6 Nahrungserwerb

Die Karajás betreiben das ganze Jahrüber Fischfang. Im flachen Wasser fischen sie mit Pfeil und Bogen, im tiefen auch mit von den Weißen erworbenen Angelhaken. Sie beherrschen auch den Fang durch Vergiften des Wassers von Lagunen und Seen mit Timbó (*Serjania* sp.), den sie von den Xavante gelernt haben wollen. (Krause 1911b:248-51) Im trüberen Wasser der Regenzeit fischen sie auch mit Reusen. (Koenigswald 1908:222) Manchmal fahren sie nachts mit Fackeln auf Fischfang aus. (Lipkind 1948:181) Der bis zu 2,50 m lange Pirarucu (*Arapaima gigas*) wird mit der Harpune vom Boot aus gefangen, früher auch mit über 100 m langen Grundnetzen, mit denen ein See abgesperrt werden konnte. Der Fisch wurde durch Schläge auf das Wasser in das Netz getrieben, dann von einem Mann unter Wasser gebändigt und an Land erschlagen. (Schultz 1953:248-51) Die Beutefische sind neben dem Pirarucu die Pirara, Piranha (*Serrasalmus*), Hundsfisch (*Acestrorhamphus hepsetus*), Pintado, Matrincham, Tucunaré (*Chichla* sp.) Pacú und Jaquirí. Nicht gejagt werden Flußdelphine (*Inia geoffroyensis*) und anere Schuppenlose. (Ehrenreich 1891:14) Wegen des Raubbaues an den Beständen, der v.a. seit der Kommerzialisierung des Fischfangs von Karajás und Weißen betrieben wurde, stellte bereits Schultz (1953:254/55) ein Niedergehen der Bestände am mittleren Araguaia fest und sagte für die kommenden Jahrzehnte einen Mangel voraus, der auch eingetreten zu sein scheint. In S. Isabel aßen die Karajás Ende der 60-er Jahre Fische, die in anderen

Dörfern verschmährt wurden. (Tavener 1973:453)

Die Jagd ist nur von zweitrangiger Bedeutung für die Ernährung. Nach Lipkind (1948:181) bestand ihr Hauptzweck darin, Federn für die Anfertigung von Schmuck zu bekommen; besonders Papageienfedern sind begehrt und stellen auch einen wichtigen Tauschartikel dar. Die Nist- und Brutplätze von Vögeln werden genau beobachtet, junge Exemplare gestohlen und gezähmt, um sie als Federlieferanten immer griffbereit zu haben. Wildschweine sind die wichtigste eßbare Jagdbeute. Sie wurden in die Enge getrieben und mit Keulen erschlagen. (Peret 1975:37) Nach Koenigswald (1908:222) setzten die Karajá auf der Flußfahrt ihre Hunde aus, die im ufernahen Wald das Wild aufspürten und ins Wasser trieben, wo es von den Karajá erlegt wurde. Besonders wildreich sind die in der Trockenzeit mit Sumpfwald bestandenen Inseln, ein weiterer Grund für die Karajá, sich an inselreichen Flußstrecken aufzuhalten. (Krause 1911b:44/45) Eine beliebte Technik scheint auch das Abbrennen der Savanne gewesen zu sein, wo nach einiger Zeit in der Asche frisches Gras sproß, welches das Wild anlockte. (Krause 1911b:64,247) Von den verfügbaren Tieren wurden nur wenige und diese nur bei Gelegenheit gejagt: Aguti (*Dasyprocta* sp.), Coati (*Nasua narica*), Coatá (*Ateles* sp.), Iguana (*Iguana tub.*), Mutum (*Crax* sp.), Jacú (*Penelope* sp.), Jaó (*Crypturus* n.); nur manche Karajá, v.a. Männer, aßen diese Tiere. (Baldus 1970:209-25) In den Vorstellungsbereich der Jagd gehört - wie wir sehen werden - auch der Honig. Die Karajá verfolgen genau den Flug der Bienen, erklettern die Bäume und hauen die Nester mit dem Waldmesser heraus oder räuchern die in hohlen Baumstämmen befindlichen Nester aus. Sie trinken die Waben sofort aus oder bewahren den Honig in Kalebassen auf. Die Hauptjagdzeit sind die Monate September und Oktober. (Koenigswald 1908:222; Krause 1911b:246)

Im Gegensatz zu Jagd und Fischfang ist das Sammeln wildwachsender Früchte auch eine Beschäftigung der Frauen.

Wichtige Sammelfrüchte sind Piqui (*Caryocar vill.*), die Nüsse der Uaçau-Palme (*Atálea*), Buriti (*Mauritia flex.*), Tucum (*Astrocaryum*) und Cajú (*Anacardium occ.*). (Ehrenreich 1891:15; Krause 1911b:241) Für die Hausbedachung werden die Blätter der Babaçu-Palme (*Orbignia sp.*) und für den Kanubau das Holz des Landi (*Callophyllum bras.*) verwendet. (Lipkind 1948:181; Wüst 1975:110) Eine wichtige Bedeutung für die Ernährung haben die Eier der Tracajá-Schildkröte (*Hydraspis hil.*) und besonders die Eier der Tartaruga-Schildkröte (*Po-docnemis exp.*), die im August bzw. September gelegt werden und die die Karajá aus den Sandbänken der Nebenflüsse des Araguaia ausgraben. Im Oktober werden auch gekochte Straußen-eier gegessen. (Krause 1911b:149,245/46)

Die Karajá legen ihre Pflanzungen auf den überschwemmungsfreien Hochufern in den Galeriewäldern des Araguaia oder seiner Nebenflüsse an. Sie bevorzugen Stellen in Flußnähe, um sich längere Landwege zu ersparen; da solche Stellen knapp sind, liegen ihre Felder oft sehr weit vom Dorf entfernt, können aber relativ leicht mit dem Boot erreicht werden. (Lipkind 1948:180) Offenbar gibt es zwischen den Dörfern Grenzen für die Ausübung des Bodenbaus. (Dietschy 1959:174) Die Männer verrichten alle schweren Arbeiten vom Roden, Abbrennen, Ernten und Transport. Ältere Frauen übernehmen leichtere Arbeiten. (Lipkind 1948:180/81) Nach Krause (1911b:243) sollen die Frauen einige Früchte selbst anbauen. Es wurden vier verschiedene Sorten bitterer und süßer Maniok, zehn Sorten Mais, fünf Sorten Kartoffeln, vier Sorten Wassermelonen und Bohnen, zehn Sorten Bananen, Erdnüsse, Urucú (*Bixa or.*), Tabak, Baumwolle, Kürbis, Zuckerrohr, Yams, Ananas und Mamac angepflanzt. (Lipkind 1948:180) Maniok- und Maisstecklinge wurden auch in Sandbänke eingepflanzt. (Krause 1911b:242)

Zu Beginn der Trockenzeit im Mai beginnen die Rodungsarbeiten und im August und September wird das vertrocknete Holz verbrannt. Im September pflanzen die Karajá Mais, danach Maniok. Zwischen den gefälltten Baumstämmen wurden

niedrige Rundbeete angelegt, in die sie im Dreieck Maniokstengel einpflanzten, deren Zweige oben miteinander verschränkt waren. (Krause 1911b:242/43; Lipkind 1948:180/81) Die Javaß wechselten jedes Jahr das Feld. (Schultz 1961:86)

Besonders Baldus (1937:285; 1948:146/47) betont immer wieder, daß die Karajá keine guten Bodenbauern seien. Nördlich der Tapirapé-Mündung traf er auf Karajá, die mehrere Jahre hindurch Hunger litten, weil sie immer auf derselben Stelle gepflanzt hatten, die vom Hochwasser mehrmals überflutet worden war. (Baldus 1970:178) Dietschy (1969:12) jedoch fragt sich, ob der Bodenbau der Karajá eine "Regression" im Sinne von Ribeiro (1971:49-53) sei, was angesichts der großen Pflanzungen der Iambioá und Javaß nicht unwahrscheinlich ist. (Castelnau 1850:440; Krause 1911b:358) Auch die Vielfalt der Anbaufrüchte spräche für seine Annahme.

Die Zubereitung der Nahrung ist Aufgabe der Frauen. Die Hauptnahrung ist eine iveru genannte dicke Suppe aus Maniok, die auch mit Mais oder Reis vermischt sein kann. Sie ist nur schwach fermentiert. Manchmal wird daraus ein Eintopf mit Fisch gekocht. (Rib. da Cunha 1945:172; Lipkind 1948:181/82)

Zum Jahreszyklus ist zu bemerken, daß die Monate der Trockenzeit von der Jagd und dem Fischfang in den Seen bis zum Sammeln der Tartaruga-Eier und dem wilden Honig eine Vielfalt von Möglichkeiten bieten. Krause (1911b:113) stellte Ende August fest, daß die Karajá bei seiner Heimfahrt "auffällig dicker" geworden waren. In der Regenzeit, wo Jagd und Fischfang weniger Erträge liefern, wird die Ernährung mit Hilfe verschiedener Früchte, u.a. Piqui und den Erträgen der Felder bestritten. Möglicherweise können auch die in Asche getrockneten Tartaruga-Eier bis in den März konserviert werden. (Lalong 1951:138) Jedoch tritt gegen Ende der Regenzeit eine Verknappung von Nahrungsmitteln ein. (Dietschy 1964:43)

1.7 Gesellschaft

Das Regenzeitdorf unterscheidet sich von dem der Trockenzeit nur durch größere und festere Hütten; es besteht aus einer oder mehreren Reihen von Hütten, die parallel zum Ufer verlaufen und sich zu ihm öffnen. In ca. 200 m Entfernung hinter dieser Linie steht Richtung Wald die Maskenhütte idjassó-hetó, wo sich tagsüber die Männer und Jünglinge aufhalten und deren Zutritt Frauen und Mädchen verboten ist. Zwischen idjassó-hetó und der Dorfzeile befindet sich der Tanzplatz, hinter dem idjassó-hetó der Männerplatz. Am Ufer gibt es eine Anlegestelle für Frauen, verheiratete Männer und Kinder und eine, weiter abgelegene, für die Jünglinge und die Besucher der idjassó-Maskentänze. (Lipkind 1948:182) Die Frauen und Mädchen halten sich gewöhnlich vor den Hütten auf und können sich auch in der Dorfzeile frei hin- und herbewegen, während ein Mann, wenn er z.B. eine Angelegenheit am anderen Ende derselben zu erledigen hat, einen Umweg über die Maskenhütte macht, um zu demonstrieren, "that his business in the other home is purely business, i.e. a male activity, and that he is not there for amorous reasons." (Tavener 1973:454) Für Junggesellen besteht an der Rückseite der Hütten ein besonderer Ein- bzw. Ausgang. (Maufrais 1953: 151; Chiara 1971:17)

Die durchschnittliche Einwohnerzahl der Dörfer betrug Mitte des Jahrhunderts 40. Einige Dörfer hatten bis zu 200 Einwohnern. Es gab offenbar drei Männergruppen idjoé, die jeweils einen Anführer hatten und besonders beim Großhausfest heto-hoka in Erscheinung traten. Die Zugehörigkeit ging vom Vater auf den Sohn über; dieser sollte die Tochter eines Mannes derselben Gruppe heiraten. Die Ehen waren überwiegend uxorilokal. Die Schwestern konnten nach dem Tod ihrer Eltern zusammenleben und einer ihrer Gatten wurde zum Oberhaupt der Großfamilie. Jede verheiratete Frau hatte eine eigene Feuerstelle. (Lipkind 1948:183; James 1949: 59/60,62/63)

Eine der Männergruppen idjoé vereinigte offenbar auch die erblichen Ämter des Häuptlings und Priesters und der

Nahrungsverteiler für das heto-hoka in sich. (Dietschy 1959 a: 175; 1962:459) Nicht ganz eindeutig ist, daß nach James (1949:58-60) der Häuptling gewöhnlich am Ende der Dorfzeile wohnte¹⁾, also stromauf- bzw. stromabwärts, die zwei anderen idjoé aber ihrem Namen nach diesen Standort beanspruchen, weil sie "Stromabwärts-" und "Stromaufwärts-Mannschaft" heißen. Aus demselben Grund ist sich Dietschy auch "nicht im klaren, warum Maloa-ré als Priestersohn die Stromaufwärtsleute dirigiert." (Dietschy 1959 a:176)

Die Ämter des Häuptlings, Priesters und Schamanen sind wohl nur in der Theorie zu trennen; in der Praxis zeigt sich, daß ein Mann oft zwei oder mehr Ämter in sich vereinigen kann. So ist z.B. der von Krause als Häuptling bezeichnete Ilk auch ein "berühmter Arzt" (Krause 1911b:66,322) und nach Dietschy (1959^a:173) sogar Priester gewesen. Die Bezeichnungen für bestimmte Ämter werden von den Karajá auf eine Art und Weise gebraucht, die bei Forschern unterschiedliche Interpretationen hervorgebracht hat.

Bei Baldus (1937:83) ist ioló der schönste Junge eines Dorfes, der nicht im Männerhaus, sondern zuhause erzogen wurde, nicht arbeiten brauchte, immer schön geschmückt war und nicht befehlen konnte. Nach Dietschy (1959 a:174) befahl ein ioló; dieser Begriff wurde von seinen Informanten äquivalent zu deridu verwendet, so daß Dietschy (1974:37) zu der Ansicht gelangt, daß beide zukünftige Häuptlinge ge-

1) Das Haus des Vaters einer Karajá, die behauptete, Tochter eines Häuptlings gewesen zu sein, befand sich am Süden des alten Karajá-Dorfes (GO-JU-41), also auch flußaufwärts. (Wüst 1975:131,149, croquis 2) Chiara (1971:67/68 Fn.2) sieht keinen Widerspruch zwischen Dualorganisation und den bei den Zeremonien auftretenden drei idjoé, da die eine ja aus Würdeträgern bestehe und in einer von ihr aufgenommenen Fassung des Ursprungsmythos der Karajá zwei verschiedene Gruppen an die Erdoberfläche gelangen, während Coboï unten bleibe. Eine Dreiteilung sei also mythisch gegeben.

wesen seien.¹⁾ Baldus (1970:342) dagegen schließt aus Dietschys Material, daß es zwei verschiedene Arten von Führern gegeben habe, nämlich den *ioló* und den *ixadinadú*, die prinzipiell in jedem Dorf vorhanden gewesen seien. *Ixadínadú* bedeute soviel wie "Häuptling der Weißen" bzw. "der von den Weißen ernannte Häuptling". Dietschy (1959^a:173) wiederum übersetzt diesen Begriff mit "Priester".

Besonders ältere Autoren sprechen von "Häuptling" und meinen eigentlich den Schamanen. Wenn z.B. Krause (1911b:322) erwähnt, daß sich manche "Häuptlinge" Jünglinge aus anderen Dörfern versammelten, bzw. in Dörfern mit "Häuptlingen" regelmäßig viele Jünglinge anzutreffen waren, so dürfte es sich dabei wohl (auch) um Schamanen gehandelt haben, die die Jünglinge in die Traditionen einführten oder ihnen eine Ausbildung als Schamanen gaben. Auch ist der Leiter der Maskenfeste und ihrer Vorbereitungen nach Lipkind (1940:250) der Schamane und nicht - wie es Krause (1911b:321) darstellt - der "Häuptling".

Es ist äußerst schwierig, die für uns verwirrenden Angaben immer einer bestimmten Institution zuzuordnen. Die Existenz mehrerer Würdenträger ist sicher und den Quellen zufolge sind es entweder zwei oder drei gewesen. (Dietschy 1959^a:173; Wüst 1975:130; Rev.At.Ind. 1978:8)²⁾

Der Schamane kann sein Amt im Gegensatz zum Priester oder Häuptling nicht ererben. Er geht bei einem älteren

1) Deridu scheint auch als Eigennamen gebräuchlich zu sein. (Machado 1947:40; Sekelj 1950:210; Oliveira 1950:92; Dietschy 1956:119)

2) Wie Dietschy bemerkt, scheint die *idjoé* der Würdenträger und das Amt des Häuptling im Verschwinden begriffen zu sein. Das traditionelle Antlitz dieser Gesellschaft "...aurait été fascinant pour la sociologie comparée ainsi que pour l'histoire des Indiens de l'Amérique du Sud." (Dietschy 1963:46; vgl. 1977:298) Es scheint, als ob die Karajá im Lauf der Zeit seinen wissenschaftlichen Ansprüchen nicht mehr gerecht geworden wären.

Schamanen in Lehre. (Lipkind 1948:191) Nach Machado (1947:28) gingen Lehrlinge besonders zu den Javaé, wo sie drei bis sechs Monate blieben. Die Xambioá hatten bei den Karajá als Schamanen einen noch besseren Ruf als die Javaé. Man kann verschiedene Typen von Schamanen unterscheiden. Wer nur mit pflanzlichen Mitteln heilt, heißt loahi oder auch ohoti-bedú. Wer "zaubert" bzw. uorú macht, wird uorú genannt. Auch die Schamanen, die eine vogelförmige Seele huri haben, können uorú machen. Von den zur Zeit Dietschys in S. Isabel anwesenden dreizehn Schamanen war nur Maloá fähig, ohne uorú zu heilen. (Dietschy 1959:173; 1965:70)

1.8 Altersstufen

War eine Frau schwanger, erhielt das zu erwartende Kind von den Großeltern zwei Reihen von Namen, wovon je eine für Mädchen bzw. Jungen galt. Die Geburt ging in einem abgesonderten Mattenverschlag mit der Hilfe einer anderen Frau vor sich. Danach fasteten die Eltern mehrere Tage lang, bis der Vater sich erbrach und dann im Wald auf die Suche nach Honig ging. Hätte er dies nicht getan, würde er bei der Jagd kein Glück mehr gehabt haben. Die Eltern änderten bei der Geburt ihren Namen. Hieß das Kind z.B. Dorewaru, so nannte sich der Vater "Dorewaru-tebú", "Herr von Dorewaru" und die Mutter "Dorewarudé", "Ursprung von Dorewaru". Sie behielten diesen Namen auch bei, wenn das Kind starb. (Ehrenreich 1891:29; Lipkind 1948:187; Dietschy 1956:119-123, 130; 1964:43)

Wenn das Kind ula-dú nach etwa drei Jahren entwöhnt war, unterschieden sich die Mädchen irari, die eine Gürtelbinde aus schwarzem Baumwollgarn bekamen, von den Knaben ueryri-bó, die weiterhin mit Knie- und Knöchelbändern bekleidet blieben. Bis ein Mädchen etwa zehn Jahre alt war, legte es immer dichter werdende Baumwollbinden an, während sich die Bekleidung der Knaben nicht änderte. Beide Geschlechter trugen die Haare bis Stirn und Nacken, die Knaben konnten auch eine Topffrisur haben.

Im Alter von acht bis neun Jahren wurden die ueryri-bó zu djuré¹⁾; man nahm ihnen die Knöchelbänder ab und durchbohrte im Verlauf des Großhausfestes heto-hoka ihre Unterlippen. Ein Mann, der sich wouresa-tebú, Herr von wouresa, nannte, geißelte sie. Damit waren sie in die Maskenhütte idjassó-hetó aufgenommen, wo sie nun auch schliefen. In dieser Zeit lernten sie die Tänze und schlossen zeremonielle Paarfreundschaften mit Gleichaltrigen. Solche Freunde nannten sich walí und betrachteten sich als Brüder in dem Sinne, daß sie die Schwester des anderen nicht heirateten. Nachts schliefen sie mit Vorliebe auf derselben Matte. Im Alter von zehn bis zwölf Jahren fand anlässlich eines heto-hoka die zweite Initiation statt. Den djuré wurde das Haar kurzgeschnitten und der Körper schwarz bemalt. Mit einer spitzen, geflochtenen Bastmütze saßen sie auf einem Schemel und erhielten das Penisband. Während dieser Phase mußten sie sich sehr scheu verhalten.

Erst wenn die Haare bis auf die Schultern gewachsen waren, also mit zwölf bis vierzehn Jahren, erhielten sie die ringförmige Stammestätowierung auf die Backenknochen. (Dietschy 1964:39/40)

Die Gestaltung der einzelnen Zeremonien sowie das Alter der Initianden weichen voneinander z.T. erheblich ab. Wenn wir auch nicht ausschließen können, daß einzelne Details von den Autoren nicht richtig beobachtet wurden, müssen wir doch berücksichtigen, daß bereits Lipkind (1940:251) die beträchtlichen Variationsmöglichkeiten einzelner Zeremonien ins Auge fielen.

Nach Ehrenreich (1891:29/30) saß der sechs- bis siebenjährige Knabe bei der Durchbohrung der Unterlippe, nicht

1) Dietschy (1964:39) glaubt, daß djuré mit den Männergruppen idjoé zu tun habe. Wie ich noch zeigen werde, heißt djuré Fischotter.

beim Anlegen des Penisbandes, auf einem Schemel.

Sekelj (1950:171/172) berichtet, daß schwarzbemalte Knaben im Alter von zwölf bis vierzehn Jahren eine mehrmonatige Vorbereitungszeit für die Aufnahme in die Maskenhütte machten und zwei Knaben, die bereits fertig waren, von Kuriala im Sitzen mit der Tätowierung versehen wurden. Das entsprechende Foto zeigt einen Knaben mit Lippenpflock und Haaren bis über die Ohren, der offenbar kniet.

Maufrais (1953:160) zufolge wurde dem Knaben auf einem Schemel die Unterlippe durchbohrt. Die Tätowierung fand - wie ein Foto zeigt - dagegen im Liegen statt.

Ähnlich wie Ehrenreich berichtet auch Peret, daß der vierjährige Toilá bei der Durchbohrung auf einem Schemel saß. In dem von ihm beobachteten Fall führte ebenfalls Kuriala die Prozedur aus. Danach umarmten diese, die anderen Männer und schließlich die Masken den Knaben. Sein Vater Arutana nahm ihn wie vorher auf die Schultern und brachte ihn weg. Ein sieben Jahre alter Knabe erhielt die Tätowierung, als er auf einer Matte lag. Danach wurde er von den Männern und den Masken umarmt. Die schwarzbemalten und kurzgeschorenen djuré-Knaben, deren Alter er nicht nennt, unter denen sich aber wiederum Toilá befand, wurden von der Kalebassenmaske in die Maskenhütte eingeladen, offenbar zum ersten Mal, denn die nichtausgewählten Kandidaten konnten zu ihren Müttern zurückkehren. (Peret 1975:74,77,79/80)

Schließlich zeigen Fotos von Andujar (an. 1960), daß sowohl die Durchbohrung der Unterlippe als auch die Tätowierung auf einer Matte liegend durchgeführt wurde.

Nach der Tätowierung trugen die Jünglinge neben den rotgefärbten Armstulpen einen langen Holzspan in der Unterlippe, den rotbemalten und ausrasierten Mittelscheitel und das Haarbüschel am Hinterkopf. Waden- und Knöchelbänder wurden wieder angelegt. (Moraes 1880:41) Ungefähr im Alter

von zehn Jahren bekamen die Mädchen statt des mittlerweile dichtgewobenen Gürtels die graue Bastbinde. Nach der ersten Menstruation wurde ihnen das Stammeszeichen eingeschnitten, was ohne große Feierlichkeiten vonstatten ging. Sie trugen dann die Haare ähnlich wie die Jünglinge. (Dietschy 1964:40/41) Jünglinge und Mädchen waren nun vollständig voneinander getrennt. Die Zurückhaltung der Mädchen stieg. Chiara (1971:54/55) stellte fest, daß sich das Verhalten der dreizehn- bis vierzehnjährigen schlagartig änderte, sie nicht mehr herumtollten und lachten, sondern die Gesten der Erwachsenen nachahmten; auch waren sie sich dieses Wandels voll bewußt, wieweil sie die Forscherin selbst darauf aufmerksam machten, daß ihre Beziehung zueinander nicht mehr sein könne wie ein Jahr zuvor.

Ein Jüngling war heiratsreif, wenn sein Haar bis zu den Lenden reichte; er hieß dann raheto-dú und konnte sein langes Haar zu einem Zopf binden. Die Lippenspäne wurden durch immer kürzere ersetzt. Die Mädchen legten ihre Arm- und Knöchelbänder ab.

Der Wunsch zur Heirat ging anscheinend oft vom Mädchen aus. Beschlossen wurde sie von matrilateralen Verwandten des zukünftigen Paares. Bevorzugte Heiratspartner waren Kreuz- und Parallelcousinen, die wie im Hawaii-System als Schwestern bzw. Brüder bezeichnet wurden. (Dietschy 1964:44) Die Ehe war meist monogam; Häuptling konnten mehrere Frauen haben. (Chiara 1971:80) Auch die Heiratszeremonien zeigten viele Variationsmöglichkeiten, die darzustellen hier nicht möglich ist. Charakteristisch daran war, daß ähnlich wie bei der Initiationszeremonie der Bräutigam von einem anderen Mann auf den Schultern zum Haus der Braut getragen wurde, wo sich das Paar auf einen Schemel setzte. (Dietschy 1964:42) Nach Peret (1975:65/66) war der Träger immer ein Mann, der beim zeremoniellen Fischfang zuvor am erfolgreichsten gewesen war. Dietschy (1964:42) zufolge

nahm der Bräutigam zwar an diesem Fischfang teil, jedoch nur als Zuschauer; er enthielt sich dabei jeglicher Nahrung. Dieselbe Bescheidenheit erwähnt auch Peret (1975:65/66), jedoch in Bezug auf das Essen der Schwiegermutter. Nach Sekelj (1950:175) ernährte sich der Bräutigam vor der Heirat mit den einfachsten Mitteln im Wald und kehrte erst nach einiger Zeit ins Dorf zurück, um zu heiraten. Mehrfach wird auch erwähnt, daß der Schwager oder die Schwiegermutter des Mannes eine rituelle Waschung des Paares oder nur des Bräutigams durchführte. (Dietschy 1964:42; Rev. At. Ind. 1978:4) Ein wiederholt erwähntes Detail ist die Tatsache, daß selbst nach der Heirat das Paar nicht sofort miteinander Geschlechtsverkehr hatte, sondern sich erst aneinander gewöhnte. Machado (1947:14) spricht sogar von einer "Flucht" des Mannes zurück in die Maskenhütte.

In diesem Zusammenhang müssen wir auf das von Krause als "Junggesellenideal" bezeichnete Phänomen eingehen:

"Noch einen anderen bösen Einfluß hat der Freund, ein alter Junggeselle, auf die Knaben. Er predigt ihnen das Junggesellenideal: im Maskenhaus liegen und faulenz. Wozu denn heiraten? Da hat man nur schwere Arbeit in der Pflanzung und muß täglich zweimal fischen fahren. Wie oft habe ich beobachtet, daß die Jugend solchen Erzählungen der Hagestolze, die es doch hier und da gab, gern lauschte und sich diese Gedanken völlig eigen machte. Diese aus Arbeitsscheu entsprungene Ehescheu geht so weit, daß auch Witwer nur wieder heiraten, wenn ihre kleinen Kinder einer Mutter bedürfen."
(Krause 1911b:160)

Tatsächlich arbeiteten die Jünglinge nicht in der Pflanzung, sondern wurden von den Überschüssen der Haushalte versorgt, die ihnen von den Frauen auf halbem Weg zur Maskenhütte überreicht wurden. Sie ergänzten ihre Nahrung mit den Erträgen des Fischfangs, mußten aber offenbar nur für den eigenen Bedarf produzieren, während die Mädchen schon von klein auf im Haushalt mithalfen. Sonst übten sie sich in der Herstellung und im Gebrauch von Waffen und dem Anfertigen von Tanzschmuck. (Ehrenreich 1891:28; Krause 1911b:180) Es war keineswegs ein unproduktives Leben, wie es Krause schildert. Sie waren vom Feldbau befreit, um sich dem Er-

lernen handwerklicher Fertigkeiten, des lebenswichtigen Fischfangs und religiöser Traditionen zu widmen.

Auch Dietschy (1964:41) erklärt sich das "Junggesellenideal" aus dem Ehedienst, d.h. der Auflage, ein Feld zu bestellen und für die Ernährung einer Familie zu sorgen. Während, wie wir gesehen haben, das Verhalten beider Geschlechter vor der Heirat sehr scheu und zurückhaltend war, änderte sich dasjenige der Frau nach der Heirat offenbar ziemlich schnell. Im Gegensatz zum Mann verhielt sie sich freier und ungezwungener, er dagegen erst wenn er Vater wurde. (Lipkind 1948:187; Chiara 1971:53) Wagley (1977:94) reiste mit einem frischvermählten Karajá, der keine Eile hatte, nach Hause zurückzukehren, weil er dort Konfrontationen mit seinen Schwiegereltern befürchtete. Seine Frau brachte ihm das Essen zu einem abgelegenen Ort am Strand, wo er außer Sichtweite ihrer Eltern essen konnte. Erst wenn er Vater geworden war, konnte er sich ihnen gegenüber freier benehmen.

Wir sehen, daß der Verhaltenskodex, der von Mädchen und Jünglingen gleichermaßen gefordert wurde, durchaus nicht nur aus einer "Arbeitsscheu" entsprang, sondern bei Männern das Junggesellendasein sogar überdauerte und mit der Geburt des ersten Kindes zusammenhing, bei der ja die Eltern ihre Namen änderten. Wir verstehen jetzt, wenn Lipkind (1948:187) sagt, daß die Teknonymie eine "Sache des Stolzes" war.

Bei der Heirat schnitt sich das Paar gegenseitig die Waden- und Kniebänder ab und der Mann setzte im Lauf der Zeit immer kürzere Pflöcke in sein Unterlippenloch ein. Ungefähr mit 50 Jahren bestand der Lippenpflock nur noch aus einem runden Holzknopf. (Krause 1911b:222)

Wenn ein Karajá starb, brachten sich die nächsten Verwandten Schnittwunden bei und scherten sich die Haare. Die Toten wurden in auf überschwemmungsfreiem Hochufer befindlichen Friedhöfen im rechten Winkel zum Fluß bestattet. (Lipkind 1948:180) Die Toten hingen eingewickelt in eine Matte, die am Kopf- und Fußende mittels verzierter Pfähle

in der Erde verankert war, so, daß sie im Grabloch frei schweben konnten. Schmuck und Waffen des Verstorbenen wurden mit ins Grab gegeben und Verwandte versorgten einige Zeit den Verstorbenen mit Speisen. Nach dem Wechsel von Trocken- oder Regenzeit wurden die Knochen exhumiert und in einer Urne bestattet. (Ehrenreich 1891:30-32; Lipkind 1948:188)

2.1 Die Rolle religiöser Vorstellungen auf die Entwicklung der Religionen im Gebiet des Mittelmeeres
erläutert, wobei die wichtigste Funktion die Karaja in der Trockenzeit erfüllt. (Lipkind 1948:188) In der Trockenzeit schütten die eigentlichen Karaja ihre Lager auf dem Sandboden auf und legen sich auf diese Weise unversehrt dem Verfall aus, was auf dem Präsentierteller dar. Weil in dieser Jahreszeit der Fischfang besonders ergiebig ist und die meisten Karaja, wie z.B. Schildkröten, unter dem Schutz der Karaja, gesammelt werden können, ist die Versorgung der Karaja erleichtert. In der Regenzeit ist die Versorgung mit den für die Karaja wichtigen Nahrungsmitteln - sowohl als Versorgung mit Nahrungsmitteln als auch der Zugang zu den Regenzeitvorräten erschwert. Die mit der Regenzeitlichkeit der Karaja zusammenhängenden Riten in der Regenzeit sind offensichtlich. In der Regenzeit liegt der Schwerpunkt der religiösen Aktivitäten der Karaja, die sich durch die Feldergraben von Fischerei - wie er selbst sagt - die Regenzeit betonen werden.

2. Die Karajá und ihre Erforscher

Unabhängig davon, ob man Versuchen, den Charakter oder die Mentalität eines Volkes zu bestimmen, eine wissenschaftliche Berechtigung oder gar einen Wert zugesteht oder nicht, ist es für uns zunächst interessant, daß solche Versuche gemacht werden. Weder die wissenschaftliche Qualifikation der Autoren noch die meist geringe Dauer des Kontakts scheinen darauf Einfluß zu nehmen. Die Art, wie die Reisenden die Karajá zu erforschen pflegten, und die Erwartungen, die sie bei ihrer Reise hegten, enthüllen sich als die eigentlichen Determinanten des Ergebnisses. Ob sich nun in den Darstellungen der Reisenden ein authentischer Charakter der Karajá widerspiegelt, ist deshalb nicht nur fraglich, sondern vorerst von untergeordneter Bedeutung. Wir erfahren mehr über die Forscher selbst, deren Anschauungen in einer besonderen Kontaktsituation gewachsen und nur aus dieser erklärbar sind.

2.1 Einflüsse ökologischer Bedingungen auf die Forschung

Das Jahreszeitenregime im Gebiet des mittleren Araguaia erklärt, warum die meisten Forscher die Karajá in der Trockenzeit aufsuchten. (Chiara 1971:54) In der Trockenzeit schlugen die eigentlichen Karajá ihre Lager auf den Sandbänken auf und boten sich auf diese Weise unfreiwillig dem Vorbeifahrenden wie auf dem Präsentierteller dar. Weil in dieser Jahreszeit der Fischfang besonders ergiebig ist und andere Nahrungsmittel, wie z.B. Schildkröteneier, ohne das Flußgebiet zu verlassen, gesammelt werden können, ist die Versorgung der Reisenden erleichtert. In der Regenzeit ist - abgesehen von den für die Reisenden ohnehin ungünstigeren klimatischen Bedingungen - sowohl die Versorgung mit Nahrungsmitteln als auch der Zugang zu den Regenzeitdörfern erschwert. Die aus der Bequemlichkeit der Forscher resultierenden Lücken in der Erforschung sind offensichtlich. In der Regenzeit liegt der Schwerpunkt der rituellen Aktivitäten der Karajá, die auch durch die Feldforschung von Dietschy - wie er selbst zugibt - nur ungenügend bekannt wurden.

(Dietschy 1962:454) Andererseits wurde die Lebensweise der Karajá während der Trockenzeit leicht zu ihrer Lebensweise hin pauschalisiert, wobei bestimmte Züge, wie z.B. die "vida ambulante" (Baldus 1970:67) überbetont wurden. Dasselbe mag auch für die Ernährung gelten. In der Regenzeit reifen manche wichtigen Früchte und die Erträge der Pflanzungen spielen von Oktober bis April eine bedeutende Rolle, die oft unterschätzt wurde.

Ein weiterer Faktor mag die Forscher in ihrem Verhalten beeinflusst haben. Die eigentlichen Karajá verteilen sich auf einer mehrere hundert Kilometer langen Strecke entlang den Ufern des Araguaia. Gerade in der Trockenzeit verstreuten sie sich - solange sie noch im Turnus der Jahreszeiten ihren Wohnort wechselten - in vielen kleinen Strandlagern, die in Abständen von einer halben bis zu einigen Tagesreisen auseinanderlagen. Die meisten Reisenden blieben nur wenige Wochen oder Monate in diesem Gebiet und beschränkten sich darauf, den Araguaia abwärts zu fahren und an beliebigen Orten Daten zu sammeln. So verbrachten sie von ihrer ohnehin knapp bemessenen Zeit einen großen Teil im Boot und blieben nur relativ kurz bei den Karajá selbst. Ihre Motivation, in einem bestimmten Lager zu bleiben, wurde gewiß nicht erhöht, wenn sie wußten, daß flußabwärts noch ein Dutzend anderer auf sie wartete. Es drängt sich der Verdacht auf, daß gerade die gute Erreichbarkeit sowie die große Auswahl an Lagern eine gezielte Forschung erschwert und hinausgezögert hat.¹⁾

1) Die Tatsache, daß Krause die Dörfer bzw. Lager nummerierte und teilweise als Dorf des Häuptlings Soundso bezeichnete, zeigt, daß im Grunde die Dörfer als solche ohne Profil blieben. Erst mit zunehmender Kolonisierung des Araguaia, besonders mit der Errichtung eines SPI-Postens im Jahre 1928 wird S. Isabel zu einem "Zentrum" der Karajá und ihrer Erforscher.

Hätten die Karajá in einem von Wald überwucherten und von Flußtälern zerschnittenen Bergland gewohnt, hätten wir mit Sicherheit nicht so viele, aber qualifiziertere Quellen, die aufgrund gezielter Forschung oder eines unfreiwilligen längeren Aufenthalts und nicht durch zufälliges Anhalten oder Vorbeifahren zustandegekommen wären.¹⁾ Man kann überspitzt sagen, daß die Forscher im allgemeinen die Karajá in deren vielgerühmter Mobilität noch übertrafen und sie buchstäblich links und rechts liegen ließen.

2.2 Sammler

Teilweise mag dies auch an dem Mißtrauen der Karajá den Fremden gegenüber gelegen haben. Krause (1911b:142) berichtet, daß er nie länger als drei Tage in einem Lager bleiben konnte, weil dann die Vorräte an Nahrungsmitteln erschöpft waren, die Karajá aber nur ungern Frauen und Kinder mit den Fremden im Dorf allein lassen wollten, um in den Pflanzungen Nachschub zu holen. Doch selbst wenn er oder Ehrenreich, dem dasselbe widerfuhr (Ehrenreich 1892:106), länger in einem Dorf hätten bleiben können, ist es fraglich, ob sie das getan hätten. Vielleicht war es damals in noch höherem Maße üblich, den Erfolg einer ethnologischen Forschung an den Kilogramm der erbeuteten Ethnographica zu messen. Jedenfalls scheint Krause ein besonders gutes Beispiel abzugeben. Folgendermaßen beschreibt er den Nutzen seiner Forschungsreise:

"War der Vorteil für das Museum doch ein doppelter: einmal die weitere Ausbildung der Beamten, ... sodann bei deren wissenschaftlicher und technischer Durchbildung die Sicherheit, nur gut bestimmte Objekte mit ausreichendem, das Wesentliche treffendem Kommentar zu erhalten und zwar in einem Umfange, wie es bei Privatsammlern und Händlern nur selten der Fall ist. Dazu war leicht zu berechnen, daß solche Sammlungen im Verhältnis zu ihrem wissenschaftlichen Werte durchschnittlich billiger zu stehen kommen als von Händlern gekaufte."

(Krause 1911b:3)

1) Ich denke dabei besonders an die ersten Berichte über die Küsten-Tupi, die wegen ihrer Qualität heute noch den fruchtbaren Boden für die Erforschung der sogenannten "modernen" Tupi darstellen. Die besondere Lage der jungen Kolonie brachte es mit sich, daß einige Autoren (z.B. Staden, Léry) eher unfreiwillig so lange bei den Tupi bleiben, und ihr sicher vorhandenes Interesse für die Ureinwohner durch Umstände, auf die sie keinen Einfluß hatten, kräftig gefördert wurde.

Der Auftrag, zum ausschließlichen Vorteil des Museums und seiner Angestellten eine "Sammlung" zu kaufen, wurde auf der Reise mit einer ausgeklügelten Methode verwirklicht:

"Die Tauschwaren wurden geordnet und eine Anzahl als Reserve zurückgelegt... auf diese Weise erhielten die Indianer nie Kenntnis von dem Umfang meiner Tauschwaren. Diese wurden ihrerseits sortiert... Die Kette galt als Scheidemünze. Wurde Vorliebe für eine bestimmte Farbe bemerkt, so stieg diese natürlich im Preise... Ich kam schließlich am besten durch, wenn ich mich rein auf kaufmännischer Standpunkt stellte."

(Krause 1911b:37/38)

Ehrenreich verfügte bei seiner Expedition über einen im Sammeln besonders begabten Deutsch-Brasilianer, den er spaßhaft als "Spezialethnologen" bezeichnete. (Ehrenreich 1892: 38) Zumindest in der Zeit von Castelnau bis Krause lag das Hauptaugenmerk der Reisenden auf dem Einkauf von "ethnographischen Gegenständen". Während Krause versuchte, die Karajá im Unklaren über seinen Besitz zu lassen, war vor seinem Zugriff nichts sicher:

"Eine ganze Menge Gegenstände sind hier noch zu erwerben. Die Leute sind sehr freundlich und zuvorkommend; von Haus zu Haus gehend, kann ich alle ihre Deckelkörbe, in denen sie ihr Eigentum verwahren, auskramen und durchsuchen."

(Krause 1911b:154/55)

Um ihre Sammeleifer auch zum gewünschten Erfolg zu verhelfen, d.h. die Karajá "zutraulich" - ein von Krause und Ehrenreich öfter verwendeter Begriff - zu machen, griffen sie z.T. auf sehr kuriose Mittel zurück:

"Schallende Heiterkeit indes löst der Blechaffe aus, der am Faden auf- und abklettert. Wieder und wieder muß ich an der Schnur ziehen, und immer wieder verfolgen sie leuchtenden Auges und lachenden Mundes, wie das Tier von unten bald langsam, bald rasch nach oben klettert. Dann kommt der Hampelmann an die Reihe. Auch er erregt schallendes Gelächter. Damit hatte ich sie gewonnen." (Krause 1911b:54)

Ich möchte nicht bestreiten, daß derartige Vorführungen auf das Verhältnis Forscher und Erforschte einen positiven Einfluß haben können. Ich glaube, daß Späße zum Kennenlernen gehören und von beiden Seiten provoziert werden. Krauses stereotyper Einsatz von Kinderspielzeug hatte jedoch einen anderen Zweck.

Er wollte nicht die Karajá gewinnen, sondern die von ihnen angefertigten Geräte. Dieser Wunsch war so stark, daß ihm jede Kontaktmöglichkeit, die nicht das von ihm anvisierte Ziel bot, als Bürde erschien:

"Sie bringen ethnographische Gegenstände und Lebensmittel zum Tausch. Ich kaufe besonders einige kleine Tonpuppen, dann folgt die gewöhnliche Vorstellung. Pedro gibt gut acht; von da an erzählt er in allen Dörfern gleich bei der Ankunft, was ich haben will, was ich dafür bezahle, was ich zeige an Büchern und Figuren. So sind die Leute oft in wenig wünschenswerter Weise orientiert. Besonders in kleinen Dörfern mit ein bis zwei Häusern, in denen nicht viel zu holen, ein langer Aufenthalt unnötig war, kam ich dadurch auch nicht um eine Nummer meines Programms herum, so gern ich das gewollt hätte. Ermahnungen bei Pedro fruchteten nichts, und schließlich war dies Ausplaudern ja ganz natürlich und nützte mir wiederum auch viel." (Krause 1911b:58)

Sobald die Augen des Forschers die Dinge des täglichen Gebrauchs der Karajá entdeckten, verwandelten sie sich noch in den Händen der Karajá zu "ethnographischen Gegenständen". Durch die Manipulation des Forschers aus dem alltäglichen Zusammenhang gerissen, wurden sie in den "ethnographischen" Zusammenhang Museum gestellt, also noch an Ort und Stelle im Kopf des Forschers mit einem Etikett versehen und archiviert. Interessant ist, daß Lebensmittel nicht in diese Kategorie fallen. Es ist also nicht alles "ethnographisch" was mit den Karajá zu tun hat bzw. nicht alle von den Karajá angefertigten Geräte sind zugleich auch ihre "Lebensmittel". Die Speiseröhre des Forschers wird zur entscheidenden Instanz seiner Ethnographie.¹⁾

Es ist zu erwarten, daß der unter einer Art Erfolgszwang stehende Forscher geneigt ist, seine vermeintlichen Mißerfolge anderen anzulasten. Dazu bietet sich niemand besser an als sein eigenes Forschungsobjekt. Für einen leidenschaft-

1) Dieselbe Unterscheidung trifft auch Ehrenreich: "Die Hütten schienen fast ausgeräumt. Nur einige Lebensmittel, darunter vortreffliche Ananas, waren erhältlich. Ethnologische Objekte waren längst in Sicherheit gebracht..." (Ehrenreich 1892:103)

lichen Käufer ethnographischer Gegenstände wie Krause muß es ein Mißerfolg sein, wenn ihm beim Kauf irgendwelche Hindernisse in die Quere kommen:

"Die Leute sind nur wenig angenehm hier; sie handeln unglaublich, sind gewinnsüchtig und nie zufrieden, so daß nur mit Mühe und Not einige wertvolle Sachen...gekauft werden können." (Krause 1911b:150)

Geht jedoch alles glatt, bekommen die Karajá zwar weniger Bezahlung, dafür aber eine bessere Note im Betragen:

"Die Karajá werden abgelohnt...Benedict macht die Preise, die mir sehr billig erscheinen, mit denen sie aber zufrieden sind...Es waren doch alles recht nette fleißige Menschen, allzeit heiter und furchtlos, ein angenehmer Gegensatz zu meinen Brasilianern." (Krause 1911b:146)

Hier wird deutlich, daß Krause unfähig war, im Verhalten der Karajá die Reaktion auf seine Sammelleidenschaft zu sehen. Auf den Gedanken, daß nicht nur seine Perlen, sondern auch die Rohstoffe für die Produktion der ethnographischen Gegenstände sowie die Zeit zur Herstellung derselben begrenzt waren, kommt er gar nicht. Er glaubt, sich inmitten eines unerschöpflichen Reservoirs von Ethnographica zu befinden und hält es außerdem für unmöglich, daß die Karajá merken, wenn ihm beim Anblick "wertvoller Sachen" der Mund wässrig wird. Seine Beschimpfungen und sein Lob sind fehl am Platz, da beide von der Befriedigung seiner Sammelleidenschaft oder seiner Sparsamkeit und nicht von den Karajá abhängig sind. Eine Interpretation der obigen Zeilen sollte also davon ausgehen, daß die Adjektive eigentlich den Forscher selbst beschreiben.

2.3 Die merkantile Mentalität

In der Mitte der 30-er Jahre dieses Jahrhunderts setzte eine Reisewelle zum Araguaia ein, die auch in der Literatur ihren Niederschlag gefunden hat. Jedoch ist der Erwerb ethnographischer Gegenstände in dieser Reiseliteratur nicht mehr zentrales Thema. Zwar waren die Reisenden mit Sicherheit noch an den Gegenständen interessiert und kauften diese auch, doch unterschied sich ihre Zielsetzung von der eines Krause oder Ehrenreich. Sie waren interessiert, die unver-

fälschte Natur des Innern Brasiliens kennenzulernen und Abenteuer mit Indianern zu erleben. Es wurde versucht, Jugendgruppen zu bilden, die unter der romantischen Bezeichnungen "sertanistas" auf pseudowissenschaftliche Expeditionen gehen sollten. (Chiara 1971:27/28) Sie trafen aber nicht auf einen Stamm ahnungsloser und gutmütiger Indianer, die den Fremden bei ihrer Absicht halfen, sondern auf die Karajá, die ca. 200 Jahre lang Zeit gehabt hatten, die Weißen kennenzulernen.

Dieser Kontakt war im Lauf der Zeit immer enger geworden und meist kommerziell geblieben. Immer mehr Händler und Reisende verkehrten auf dem Araguaia. Das Hauptinteresse der Karajá an den Weißen bestand nach wie vor im Erwerb von Zivilisationsgütern und war deshalb gerade mit den Interessen der Reisenden nur noch in wenigen Fällen zu vereinbaren. Diese zeigten eine wachsende Abneigung gegen "Indianerabenteuer", die sie statt mit Gewehr oder Friedenspfeife mit Tabak oder Geld zu bestehen hatten.

Dem anscheinend besonders enttäuschten Lelong mangelte es nicht an Gelegenheiten, sich zu ärgern, und er rät, unter der Voraussetzung, daß sie kühlen Kopf bewahren, nur den geduldigsten und verständnisvollsten seiner Leser, sich mit diesen "unersättlichen Bettlern" abzugeben. Das Geschenk, das anfangs eine Sprache der Freundschaft und eine Methode der Zähmung hätte sein können, sei im Denken der Karajá zum obersten Zweck unserer Besuche und die wirksamste Methode ihrer Erniedrigung geworden. (Lelong 1953:84)

Auf wessen Seite Erniedrigung verspürt wurde, verdeutlicht vielleicht eine der wenigen ausführlichen Beschreibungen eines Austauschs von "Geschenken" ("agrados"). Ein Karajá namens Irqué, der zusammen mit Frau und Tochter reiste, traf auf den Dominikanerpater Tapie. Er setzte sich ihm gegenüber auf die Erde und offerierte ihm zwei Ananas und einige Süßkartoffeln. Als Tapie zu verstehen gab, daß er den "agrado" annähme, versetzte Irqué dem Pater einen

Klaps auf die Schenkel und bat nun um Tabak, gepreßten Rohrzucker und Hemden für sich und seine Begleitung, wobei er jede Bitte mit einem weiteren Klaps einleitete, bis die Großzügigkeit des Paters ein Ende hatte. Daraufhin zog er sich anstandslos zurück. (Tapie 1926:198-200)

Die Wirklichkeit scheint also eher so ausgesehen zu haben, daß die Karajá mit einer Beharrlichkeit nach den Zivilisationsgütern forderten, die den Zielen der Reisenden hohnsprachen. Dabei konnten die Missionare noch eher als Abenteuerreisende gemeinsame Interessen mit den Karajá finden, versuchten sie doch, indem sie Geschenke verteilten, ihr Ansehen aufzubessern und damit die Missionierung zu erleichtern. Freilich hatten sie wenig Erfolg. (Machado 1947:8/9) Schultz und Chiara (1971:26) trafen 1952 Karajá, die sich bis zu sieben Mal hatten taufen lassen, weil sie dafür Geschenke bekamen. Baldus (1937:309) meint, daß die Tätigkeit der Missionen dazu beigetragen habe, aus den Karajá noch raffiniertere Geschäftsleute zu machen, als sie ohnehin schon gewesen seien. Er unterstellt vielen von ihnen eine "merkanthile Mentalität", zu der vielleicht die "ambulante Lebensweise" beigetragen habe. (Baldus 1970:67)

Diese Argumentation bleibt, so bekannt sie mir vorkommt, unverstündlich und kann wohl nicht als abgesichert betrachtet werden. Dagegen hat er sicher Recht, wenn er das Verhalten der Karajá im Umgang mit den Tapirapó, Kayapó oder den Weißen als "astúcia" (Schläue, Verschlagenheit) bezeichnet. (Baldus 1970:67/68) Darin kommt zum Ausdruck, daß die Karajá in einer für sie bedrohlichen Lage einen Ausweg gefunden hatten, der ihnen eine gewisse Selbstständigkeit ermöglichte, auch wenn es für viele nicht so aussah. Diese Reisenden interpretierten nun die Abhängigkeit der Karajá von Zivilisationsgütern auf eine Weise, die ihr eigenes Bedürfnis nach Abenteuern mit "richtigen Indianern" verschleierte.

Der Reisende war sich im Klaren, daß er das, was er bei den Karajá gesucht hatte, nicht finden konnte. So tröstete er sich damit, gerade noch zurecht gekommen zu sein, "um

5 Minuten vor Ladenschluß die Reste einer alten Karajá-Kultur aufzukaufen." (Wustmann 1965:99) Oder er konnte von der erhofften schwierigen Expedition nur wie von einer gemütlichen Urlaubsreise berichten (Lelong 1953:9), da er immerhin ehrlich genug war, den in seinen Augen degenerierten Stamm nicht als eine "Horde unberührter Wilde" hinzustellen.

Einige in der Nähe wohnende Ethnien begannen, das Interesse der Reisenden mehr zu erregen. Galten die Xavante als der Prototyp des "wildem Indianers", der große Abenteuer versprach (Blomberg 1960:64/65), so konnten die Tapirapé mit ihrer Freundlichkeit und Gastfreundschaft die Forscher begeistern. (Falaise 1939:84,98; Baldus 1970:454) Im Vergleich dazu galten die Karajá Forschern gegenüber nicht als besonders aufgeschlossen:

"Professor Baldus sprach sich uns gegenüber drastischer aus: "Passen Sie auf, daß die Karajá Ihnen keinen Bären aufbinden." Tatsächlich sind sie als besonders verschlossen bekannt. Erst nach drei Monaten begannen sie, sich spontan zu uns zu äußern." (Dietschy 1959:168 meine Betonung)

Urteile wurden also auch tradiert und konnten als Entschuldigung für die Ungeduld des Forschers dienen. In seinem Artikel "Farbwahl und Charakter zentralbrasilianischen Indianern" (1958c) berichtet Dietschy von seinen Versuchen, bei den Karajá, die "ihrer ganzen Art nach zum Fabulieren aufgelegt" seien (Dietschy 1958c:242), einen Farbwahltest nach Lüscher durchzuführen. Die gewonnenen Ergebnisse legte er zuhause einem Berufsberater vor, der sie zusammen mit bestimmten "Angaben auch über die Verwandtschaftsverhältnisse" interpretierte:

"Lämmers Feststellungen zu einzelnen Indianern wie zur Gruppe als Ganzes - "blinde" Feststellungen des Inhalts: "Bei uns würde es sich um einen Menschen der um der Prägung handeln" - stimmten immer wieder mit unseren eigenen Notizen und Erfahrungen überein." (Dietschy 1958c:246)

Die Veröffentlichung der Ergebnisse behält er sich aber für einen späteren Zeitpunkt vor, da sie erst in die "Sprache der psychologischen Charakterisierung" übersetzt werden müßten. (Dietschy 1958c:2-6)

2.4 Der "ewige Muttersohn"

In einem anderen Zusammenhang geht Dietschy noch einmal auf den Farbwahltest ein, nämlich als er die Persönlichkeit der Karajá-Jünglinge zu beschreiben versucht. Diese könne als diejenige des "puer aeternus", des ewigen Muttersohnes" umschrieben werden, worauf die Flucht des Bräutigams nach der Heiratszeremonie, das "Junggesellenideal", die Urzeitmythen (wo von der Unkenntnis des Beischlafs, der "vagina dentata" und von sexuellem Unbefriedigtsein die Rede sei) und die "Nachprüfung mit dem Lüscherschen Farbwahltest" hinweise. (Dietschy 1959b:278)

Es ist zu bedauern, daß Dietschy uns nicht die Möglichkeit gegeben hat, seine "Nachprüfung" mitzuvollziehen. Er verweist auf den Aufsatz von 1958, wo jedoch keine Rede davon ist. Der Leser kann sich aber damit trösten, daß der Farbwahltest lediglich einen schon zuvor angenommenen Sachverhalt, sprich eine Mentalität, bestätigte, also keine für ihn neuen Erkenntnisse lieferte, die von Interesse gewesen wären.

2.5 Ausblick auf die Arbeit

Was hat nun eine derartige Untersuchung mit dem Thema dieser Arbeit zu tun? Jeder Leser der Karajá-Literatur wird von solchen Informationen, so offensichtlich sie auch als persönliche Erfahrung des Forschers gekennzeichnet sind, beeinflusst und formt sich ein Bild von den Karajá, auch wenn er sie - wie ich - nie kennengelernt hat. Meine Magisterarbeit, die sich in erster Linie an wissenschaftlichen Kriterien orientieren muß, kann davon nicht unberührt bleiben, zumal sie mit der Absicht begonnen wurde, den Tourismus und den Handel mit Ethnographica in den Mittelpunkt zu rücken. Die dabei auftauchenden Fragestellungen, z.B. die der Reziprozität, mögen sich auf das neue Thema übertragen haben, nachdem ich das alte wegen Materialmangels einstellen mußte.

Zum einen bereitet dieses Kapitel also auf die Fragestellungen im Hauptteil vor und erklärt deren Ursprung.

Zum ändern wurden ja sogar - wie im letzten Fall - Kultur-
elemente angesprochen, die bei der Analyse von Geistervor-
stellungen gewöhnlich mehr berücksichtigt werden als die
Unterscheidung von Ethnographica und "Lebensmitteln" oder
der Austausch von Glasperlen und Federschmuck. Allein da-
raus die Berechtigung für meine Vorgehensweise ableiten zu
wollen, hieße jedoch, Kategorien wie Wirtschaft und Religion
als von der Kultur der Karajá bereits definiert zu sehen
und damit den gleichen Fehler zu begehen wie Ehrenreich oder
Krause beim Sammeln von Museumsstücken:

"There is no culturally defined economy, nor is there a
culturally defined religion. As institutional categories
these belong to our own and perhaps a few kinds of society."
(Friedman 1975:59)

Daß diese nicht unbedingt neue Erkenntnis für die Kara-
já zutrifft, erfuhr Baldus (1955:98) von einem Karajá, der
meinte, daß sie mit den Tapirapé Tänze nicht nur ausgetauscht,
sondern auch einen bestimmten Maskentanz im Kampf erobert
("conquistar") hätten. Baldus, der durchaus erkennt, daß er
vor einem schwer faßbaren Problem steht, fragt sich nun un-
verständlicherweise nur, was es bedeute, einen Tanz zu er-
obern, nicht jedoch, was es bedeute, einen solchen zu tau-
schen und gibt damit zu erkennen, daß er nur das Erobern
für einen charakteristischen Zug der Karajá hält, obwohl bei-
de Praktiken in unserer Gesellschaft ungewöhnlich sind. So
kann sein Schluß natürlich nur der sein, daß sich daran die
Mentalität der "stolzen" Karajá zeige, die vielleicht die
Vorstellung hätten, den Tanz zu nehmen ohne etwas dafür zu
geben, dabei den Inhalt von "conquistar" auf eine der von ihm
proklamierten Mentalität angepaßten Weise erweiternd. Wir
werden im Verlauf dieser Arbeit noch auf diese Frage zu spre-
chen kommen, wollen uns aber doch davor hüten, jene Aspekte
in den Vordergrund zu rücken, die geeignet sind, die Karajá
als besonders raffinierte Geschäftsleute erscheinen zu lassen.

3. Der Geisterbegriff

3.1 Toten- und Naturgeister

Im Falle der Karajá haben wir es mit einer ethnologischen Trennung von Toten- und Naturgeistern zu tun, die für die Karajá einen besonderen Ausdruck gefunden hat:

The dichotomy of ghosts and supernaturals is quite clear in Carajá religion. Ghosts are placated by calendrical feasts, run by a hereditary priest. Supernaturals are invited to the masked dances by a shaman who takes complete charge of this cult. There is a momentary appearance of masks during the Big-House Feast of the ghost cult, and an occasional offering to ancestors during the mask cult ceremonies." (Lipkind 1948:250)

Der prinzipielle Unterschied von Toten- und Naturgeistern ("ghosts" - "supernaturals")¹⁾ wird nicht anhand der Geister selbst beschrieben, sondern in zwei unterschiedlichen rituellen Komplexen gesehen, deren Leitung verschiedenen Personen obliegt. Ob diese Verfahrensweise ein besseres Verständnis bewirkt, hängt davon ab, wie gut sich diese Komplexe voneinander unterscheiden lassen. Da die Verteilung der Ämter des Schamanen und Priesters nicht ganz geklärt ist und zu den wenig gesicherten Kenntnissen darüber die gehört, daß die Ämter in einer Person vereinigt sein können, muß sich der Unterschied im äußeren Ablauf der rituellen Komplexe kundtun, sonst wird er unserer Wahrnehmung gar nicht zugänglich.

Die unterschiedliche Gestaltung der beiden Kulte, in der sich die Dichotomie der Toten- und Naturgeister manifestieren soll, bleibt aber unklar, weil sie sich nur tautologisch auf die angeblich verschiedenartigen Geister beruft:

"The cult of the dead, which is under the direction of the priest, has for its object the placation of ghosts by a periodical ceremonial which comes to its climax in several large calendrical feasts..." (Lipkind 1948:191)

Das Großhausfest heto-hoka, das wichtigste Fest des Totenkultes, bestehe aus "a great mass of ceremonial addressed to various classes of ghosts, but the central portion of the ceremony is the impersonation of animal ghosts." (Lipkind

1) Ich halte mich hier an die Übersetzung von Dietschy. (1965: 71/72)

1948:191)

Der Maskenkult dagegen sei "...concerned with the worship of another class of supernaturals. It consists of an elaborate routine of feasts, interrupted only by death. In these feasts, conducted by the shaman, the supernaturals are impersonated in the complex dances mentioned above." (Lipkind 1948:191 meine Betonung; gemeint sind Tänze mit Gesängen verschiedener Stile)

Daß die Totengeister plötzlich keine eigene, von den Naturgeistern unterschiedliche Kategorie mehr sind, sondern eine andere Klasse von Naturgeistern, ergibt nur dann einen Sinn, wenn wir dem Autor unterstellen, daß er in diesem Fall mit "supernaturals" etwas ähnliches meinte wie z.B. "übernatürliche Wesen".¹⁾

Lipkind (1940:249) teilt die Naturgeister in zwei Arten ein. Viele seien freundlich und hätten gute Beziehungen zu den Karajá; sie würden zu den Festen eingeladen und in den Maskentänzen verkörpert. Die anderen Naturgeister hingegen seien häßliche und gefährliche Ungeheuer, die nicht besänftigt werden könnten; ihre Wälder vermeide man und in ihren Seen fische niemand.

Man kann also - wie es Lipkind und Dietschy tun - Toten- und Maskenkult dadurch trennen, daß man Masken als eine Art "Indikator" für Naturgeister betrachtet und damit Maskenkulte bestimmt. Die Feste des Totenkultes dagegen erkennt man daran, daß sie in Federschmuck aufgeführt werden. (Dietschy 1962:459)

In dieses Bild paßt aber nicht die Existenz von Totengeisternmasken; sie läßt berechtigten Zweifel aufkommen, daß die Darstellung von Toten- und Naturgeistern tatsächlich in ein starres Schema einer Unterscheidung mittels äußerer Attribute zu pressen ist.

Die Differenzierung von Toten- und Naturgeistern muß aber einer Kritik der Terminologie selbst standhalten,

1) Wie Dietschy (1958a:13) festgestellt hat, ist der 1948 erschienene Artikel nicht von Lipkind selbst, sondern vom Herausgeber des Handbook of Southamerican Indians geschrieben bzw. redigiert worden.

wenn sie wissenschaftlichen Zwecken dienlich gemacht wird. Der Versuch, zwei grundsätzlich verschiedene Gruppen von Geistern kennzuzeichnen, geht offensichtlich davon aus, daß die eine Gruppe ihr Entstehen dem Tod eines Lebewesens verdankt, während die Entstehung der anderen Gruppe nicht bestimmten oder bestimmbareren Umständen zugeschrieben wird. Zwei sich gegeneinander ausschließende Gruppen von Geistern müssen aber mit zwei sich ebenfalls ausschließenden Bezeichnungen versehen werden. Mögen die Begriffe "ghosts" und "Totengeister" die erste Gruppe in dieser Hinsicht noch relativ exakt umschreiben, so tun dies "supernaturals" und "Naturgeister" für die zweite Gruppe nicht mehr. Paradoxiertweise haben sich die englische und deutsche Sprache für konträre Lösungen entschieden.

Ein- und dieselbe Gruppe wird im Englischen einer "übernatürlichen" Sphäre zugerechnet, während sie im Deutschen zum Bereich der Natur gehört. Die Begriffe weisen also den Totengeistern jeweils die Sphäre zu, der sie selbst nicht angehören. Sie behaupten also implizit, daß "ghosts" nicht "übernatürlich" sind bzw. "Totengeister" nichts mit Natur zu tun haben. Wenn dann die Übertragung von "supernaturals" ins Deutsche so mühelos gelingt, muß man sich fragen, ob die offenbar beliebige Beziehung zur Natur es überhaupt rechtfertigt, eine solche Beziehung herzustellen und an welchem Punkt außerhalb der "Natur" bzw. "Übernatur" die Autoren den Tod ansiedeln wollen. Die Unlösbarkeit dieses Problems führt uns dazu, den Begriff "Naturgeister" aufzugeben.

3.2 "Irreale Wesen"

Münzel hat für die Kamayurá versucht, einen allgemeinen Terminus zu finden. In der Zwickmühle, entweder einen Ausdruck zu wählen, der "allzusehr den Stempel eines gelehrten Neologismus" trägt und sich nicht durchsetzen kann, oder vorzutäuschen, daß es sich um einen der Ausdrucksweise der Gewährsleute angepaßten Terminus handle, wählte er den Begriff "irreale Wesen". Dieser sollte die "europäischen

Grundlagen" der Untersuchung freilegen und verdeutlichen, daß es sich meist um Wesen handle, an die der Europäer nicht glauben kann. Der Begriff "Geister" schließe "einige sehr körperlich vorgestellte phantastische Ungeheuer" aus und sei aus diesem Grund ungeeignet.

Mir scheint, daß Münzel hier nicht nur eine sehr eindimensionale Interpretation des Begriffes "Geister" vertritt, sondern auch den wörtlichen Gehalt von "irreale Wesen" nicht richtig einschätzt, dessen negativ. beschreibender Charakter es eigentlich genauso nicht zuläßt, sich körperliche Wesen vorzustellen. Seine Absicht, in der Negation die Einstellung des Europäers zum Ausdruck zu bringen, wurde ihm zur Falle, da der von ihm gewählte Begriff die Anforderung nicht erfüllt, die er an ihn stellt. Das trifft wohl auch für die Handlichkeit des Begriffes zu, denn im Titel seiner Arbeit verwendet Münzel wieder "Geister". (Münzel 1971:83-85)

Was spricht nun gegen die Verwendung dieses Begriffes? Man kann "Geister" bezüglich der Europäer als Wesen definieren, an die sie nicht glauben können bzw. dürfen, weil ihnen theologisch-moralische Grundsätze dies verbieten. Meiner Ansicht nach liegt die Hauptschwierigkeit der Übertragung dieses Begriffes auf die Verhältnisse der Karajá oder einer anderen außereuropäischen Ethnie im moralischen Gebot, das nicht vom Begriff abgelöst, sondern gleichzeitig mit ihm übertragen wird.

Die Gefahr besteht aber nicht nur bei der Verwendung dieses besonderen Begriffes, sondern haftet im Grunde der ganzen Thematik an. Selbst die Verwendung von Karajá-Begriffen befreit uns nicht von diesem Problem. Wenn auch die Formulierung neuer Begriffe so wenig aussichtsreich erscheint, weil sie nicht automatisch ein gewachsenes Geflecht von Assoziationen vergessen machen kann, sollte man doch nicht darauf verzichten. Diese Begriffe müßten aber erst nach intensiver Beschäftigung mit der betreffenden Ethnie entwickelt werden, was bezüglich der Karajá

erst in Ansätzen geschehen ist.

In dieser Arbeit soll der Begriff "Geister" eingedenk seiner oben angedeuteten Schwächen verwendet werden. In Fällen, wo es sich ausdrücklich um Geister Verstorbener handelt, will ich auch von "Totengeistern" sprechen.

3.3 Der Begriff "bicho"

Die Suche nach einem Oberbegriff wird von den Karajá selbst - nach allem was man aus den Wörterlisten entnehmen kann - nicht angestellt.

3.3.1 Verwendung

Dagegen verwenden sie in ihrem Portugiesisch einen allgemeinen Begriff, der im wesentlichen in drei Zusammenhängen auftaucht:

- Masken
- Tonfiguren
- Erzählungen

Schon der Karajá Pedro Manco erklärte Ehrenreich (1892: 39) die Masken als "bichos". Ihm folgt ca. 60 Jahre danach der Karajá António Pereira und bezeichnet die Masken adjurumari, lateni und die idjassó als "bichos". Die Verwendung dieses Terminus ist in erster Linie für die Masken bekannt, doch ist sie mit Sicherheit nicht darauf beschränkt.

So nannten Karajá eine bestimmte Art von Tonfiguren, die auch spezielle Namen haben. Darunter stellt frerá bzw. crerá nach Aussage von Pereira den "Neger des Wassers" dar. (Chiara 1971:144/45,146/47) Eine gleiche Figur klälau soll nach Krause (1911a:9) einen Kayapó darstellen, wie überhaupt ihm zufolge solche Figuren Angehörige anderer Ethnien wiedergeben sollen. So seien ähnliche Figuren Darstellungen der am Rio das Mortes lebenden Dobäi, ein Stamm, der jedoch nicht identifiziert werden konnte. Chiara (1971:148) und Schultz erhielten für gleiche Figuren den Namen hiré, des im Portugiesischen Caracara oder Gavião (Milvago chimachima u.a.) genannten Vogels. Baldus zeigte beiden Forschern in einem kleinen Boot befindliche, aus Ton gefertigte Figuren mit Tierköpfen, die seiner Meinung nach Xavante und Tapirapé

darstellten. (Chiara 1971:143 Fn.1) Alle diese Figuren weichen insbesondere in der Gestaltung des Kopfes von den üblichen Figuren ab. Es ist durchaus nicht ungewöhnlich, daß die Angaben der Karajá über sie so voneinander abweichen, da fremde Ethnien sich gegenseitig häufig mit Tiernamen bezeichnen.

Auch in Erzählungen kommen "bichos" vor. So trägt der Berg nahe der Tapirapé-Mündung den Namen eines Wesens Maijorí, das die von der Sintflut bedrohten Karajá auf diesen Berg führte. Der Erzähler bezeichnete Maijorí als "primeiro bicho", also erster oder oberster "bicho". (Kissenberth 1912:49)¹⁾

3.3.2 Übersetzung

Dieser Begriff wurde sicher in der Unkenntnis der Karajá-Termini von der regionalen Bevölkerung gewählt und im Lauf der Zeit von den Karajá übernommen. Man kann wohl mit einiger Sicherheit annehmen, daß bei der Auswahl dieses Terminus seine allgemeine Bedeutung "Tier" ausschlaggebend war, weil die Brasilianer wohl mehr oder weniger wußten, daß die Masken "irgendwelche" darstellten. Chiara (1971: 145 Fn.1) weist darauf hin, daß die Karajá im allgemeinen Tiere immer mit ihrem Eigennamen bezeichnen. Es ist deshalb fraglich, ob die Übersetzung mit "Tier" treffend ist. Sinnlos erscheint es jedoch, aus der Reihe von Übersetzungsmöglichkeiten, die "bichos" bietet, die Bezeichnung für ein bestimmtes Tier auszuwählen:

"Alle bösen Gewalten, die seine Vorstellungskraft nicht fassen kann, fallen unter die gemeinsame Bezeichnung "schlechter Wurm"; damit ist alles bezeichnet, was dem Indio auf seinem Lebenswege Schlimmes bringen kann."
(Sekelj 1950:170)

1) Möglicherweise ist Maijorí dem Portugiesischen entnommen. "Maior" bedeutet "großer, am größten" bzw. "älter, am ältesten"; als Substantiv im Plural heißt "maiores" "Vorfahren".

Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Terminus "bicho" einem eigenen Ausdruck der Karajá entspricht oder ihn ersetzt hat, wenn auch die Wörterlisten uns keinen Hinweis dafür liefern und ich die Wahrscheinlichkeit dafür nicht besonders hoch einschätze. Sicherlich jedoch haben die Karajá durch den langen Gebrauch dieses Begriffes zu einer eigenen Interpretation gefunden, die mit der regionalen kaum übereinstimmen dürfte.

3.3.3 Analyse

Chiara (1971:145) bezeichnet "bichos" als den Ausdruck der Karajá für "êtres surnaturels à forme non humaine". Dazu muß man bemerken, daß ihre Definition sich aus der Aussage eines Informanten herleitet, der den mythischen Vorfahren der Karajá, Coboí, nicht als "bicho" klassifizierte, weil er ähnlich wie der Informant selbst aussehe. (Chiara 1971:145 Fn.1)

Nun zeigen aber die als "bichos" bezeichneten Tonfiguren außer ihrer merkwürdigen Kopfgestalt durchaus die für Tonfiguren üblichen menschlichen Formen. Und in einer Erzählung vom Ursprung der Masken beschreibt Teloham aus S. Isabel idjassó, ein "bicho", wie er einleitend meint, folgendermaßen:

"Et ils ont attrapé Djassó, fort, par la poitrine. Djassó avait des jambes, des bras, tout comme un Karajá, et quand ils l'ont pris il s'est tenu coi, il n'a rien dit."
(Chiara 1971:173 meine Bet.)

Wir müssen also relativierend hinzufügen, daß "bichos" durchaus menschenähnliche Züge aufweisen können, was die von Chiara vorgeschlagene Definition zu wenig deutlich macht.

3.4 Mythische Figuren

Was mag also Pereira dazu bewogen haben, Coboí nicht als "bicho" zu bezeichnen, mit der Begründung, daß er so wie er aussehe? Was unterscheidet Coboí denn von idjassó,

der auch so sein soll wie die Karajá, aber "bicho" genannt wurde? Möglicherweise sind andere Kriterien von Bedeutung, die unserer bisherigen Analyse entgangen sind. Es ist natürlich naheliegend, in der Tatsache, daß es sich bei Coboi um eine in mythischer Zeit agierende Figur handelt, den entscheidenden Grund für seine besondere Klassifizierung zu suchen. Wie sehen die Erzählungen Coboi?

3.4.1 Coboi und Kanaschiwä

Coboi warnt die anderen Karajá in der Unterwelt davor, Erde zu betreten. Als die Karajá seine Warnungen mißachten und nach oben gehen, folgt er ihnen und bleibt wegen seines dicken Bauches in dem Loch stecken, durch das die anderen auf die Erde schlüpfen. (Ehrenreich 1891:39; Lipkind 1940: 248/49 ; Palha bei Rib.da Cunha 1945:191-95; Lelong 1951: 111-13) Seine physische Beschaffenheit ist also der Grund für das Verbleiben in der Unterwelt. Ihretwegen ist er nicht imstande, die von den anderen Unterwelt-Karajá vollzogene Verwandlung mitzerleben, durch die sie von Aruanã-Fischen zu den heutigen Karajá werden. (Machado 1947:42; Peret 1979: 95-98) Wenn Coboi auch eine Ahnherr der Karajá ist, so steht doch fest, daß nach dem Auszug aus der Unterwelt zwischen ihm und den Karajá eine unüberwindliche Barriere steht. Die Karajá verlieren die Unsterblichkeit und Coboi verbietet ihnen sogar, sich nach ihm zu benennen. (Palha bei Rib.da Cunha 1945:191-95; Peret 1979:95-98)

Es ist interessant, daß eine Reihe von mythischen Figuren das spezifische Körpermerkmal von Coboi teilen. Eine von einem Kind angefertigte Wachsfigur mit dickem Bauch wurde von Pereira als Ueni bezeichnet, von dem sich die Alten erzählten, daß ihm wegen seines Bauches keine Frau habe heiraten wollen. Coboi habe sich seiner erbarmt und ihm eine ebenfalls dickbauchige Frau verschafft. Auch ein dickbauchiger Fisch des Araguaia (wétárári, port. baiacu; Spheroides spengleri) sei früher ein Mensch mit dickem Bauch gewesen, der wegen seiner Streitsucht von Kanaschiwä in den Fisch verwandelt worden sei. (Chirra 1971:69) Möglicherweise

besteht seitens der Karajá die Tendenz, dieses Körpermerkmal bei der Beschreibung und plastischen Darstellung mythischer Figuren zu betonen; sogar Nachbildungen der adjurumari-Maske, die Chiara 1958 in den Boutiquen von Sao Paulo sah, hatten einen dicken Bauch. (Chiara 1971:146)

Zwar sieht Baldus die Dickbäuchigkeit nicht als ein Charakteristikum von Kanaschiwá an, doch sollte man berücksichtigen, daß er in zwei Versionen vom Erwerb des Lichts seinen dicken Bauch dazu benutzt, die Aasgeier anzulocken. Den Bauch muß er sich allerdings erst mit einer Unmenge von codó-Früchten "anfressen". In der zweiten Version schluckt der Knabe, von dem hier die Rede ist, so viel Luft, daß er einen ganz dicken Bauch bekommt. (Krause 1911b:345/46) Jedoch ist die Gestalt, in der er für die Karajá aktiv wird, die eines Dickbäuchigen. Auch in einer Erzählung von der großen Flut wird er - als die Karajá ihn aus der Erde holen - als Wesen mit dünnen Beinen aber dickem Bauch geschildert. (Ehrenreich 1891:40/41)

Abgesehen davon wird Kanaschiwá wie Coboi anthropomorph beschrieben. Djuasá sieht ihn als Karajá-Jüngling mit Lippenflock, während Nuerehi ihn mit einem Weißen vergleicht. Übereinstimmend soll er hellhäutig und klein sein. (Baldus 1950:23) Seine anthropomorphe Gestalt birgt aber ein von Coboi grundverschiedenes Wesen. So hindert ihn sein kleiner Körper nicht daran, mit den Händen die Berge zu erschaffen, während Coboi wegen seines dicken Bauches im Loch steckenbleibt. Physikalische Gesetzmäßigkeiten gelten also nur für Coboi, während sie für Kanaschiwá außer Kraft gesetzt sind.

Eng damit in Zusammenhang steht die Tatsache, daß seine Gestalt und sein Aufenthaltsort im Gegensatz zu Kanaschiwá oder auch Idianakatu und Alobederi (s.u.), die zwischen Tier- und Menschengestalt oszillieren und ständig in Bewegung sind, permanent sind. Er kann weder sich selbst, noch andere verwandeln, noch unterliegt er einer Verwandlung durch andere. Er gibt Ueni eine dicke Frau, während Kanaschiwá wétárári in einen Fisch verwandelt. Coboi unterschei-

det sich deutlich von den oben genannten mythischen Figuren, da er auch das Aussehen der Erde nicht verändern kann.

Es gibt aber auch Unterschiede genealogischer Art. Die Erzähler bezeichnen Kanaschiwä als "alten Karajá", den "Alten" (Baldus 1950:22) oder als "Vater" (Krause 1911b:346), was ihn wie Coboí als mythischen Vorfahren der Karajá kennzeichnet, aber - wie wir sehen werden - nicht zu voreiligen Schlußfolgerungen verleiten darf. Obwohl die in den Erzählungen erwähnten Karajá für die heute Lebenden auch schon "alt" sind¹⁾, wirft der Schwiegervater von Kanaschiwä, der sich in der Dunkelheit den Fuß an einem Baumstumpf verletzt hat, seinem Schwiegersohn vor: "Du bist nicht Kanaschiwä. Du bist ein Karajá und taugst zu nichts." (Baldus 1950:26)

Das heißt doch wohl nichts anderes, als daß sogar gegenüber den "alten" Karajá Kanaschiwä schon eine Sonderstellung einnahm, der seine menschliche Gestalt keinen Abbruch tat. Die genealogische Beziehung der Karajá zu Kanaschiwä muß also anderer Qualität sein als die zu Coboí. Besonders tritt dies in einer Version der Erzählung von der großen Flut hervor, wo die Karajá Kanaschiwä finden und ins Dorf bringen. Dort wird gerade unter Leitung von Coboí ein heto-hoka vorbereitet; die Karajá, auch Coboí, erkennen Kanaschiwä erst, als dieser nach dem Genuß von Tabak zu singen und zu tanzen anfängt und schließlich einschláft. Sie fliehen. Als Kanaschiwä wieder aufwacht, ruft er nach den "wichtigen Schamanen der alten Zeiten" Idianakatu, Alobederi, Tsu (Sonne) und seiner Frau Maheico, die von den "neuen Generationen" vergessen worden waren. Dann wirft er Wasserkalebassen nach oben und verwandelt sich in eine Piranha. Als es zu regnen beginnt und das Wasser immer mehr steigt, beauftragt er die anderen Fische, die Karajá ins Wasser zu ziehen. Da erinnert sich Coboí daran, Kanaschiwä, Idianakatu und die anderen zu Hilfe zu rufen, worauf sich der Zorn Kana-

1) wie der Karajá, der von dem Stachel des Rochens verletzt wird (Baldus 1950:23/24)

schiwäs legt; von diesem Augenblick an verwandeln sich die ins Wasser stürzenden Karajá in die Aruana-Fische, die die Vorfahren der heutigen Karajá sind. (Peret 1979:89-93)

Diese Erzählung offenbart uns eine große Distanz zwischen Coboí und Kanaschiwá. Coboí erkennt Kanaschiwá nicht und wird von ihm nicht zu den wichtigen Schamanen der alten Zeiten gerechnet. Gegenüber den Karajá zeichnet er sich immerhin noch dadurch aus, daß seine Erinnerung an Kanaschiwá noch nicht so verblaßt ist und er deshalb zu deren Rettung beitragen kann. Die Überlegenheit von Kanaschiwá wird also nicht - wie oben - gegenüber einer anonymen Masse von Karajá, sondern gegenüber einer mythischen Figur betont.

Die genealogische Nähe zu den Karajá und die Permanenz seiner menschlichen Gestalt mögen ausschlaggebend dafür gewesen sein, Coboí nicht als "bicho" zu bezeichnen; auf Grund dieser wesentlichen Unterschiede zu andern mythischen Figuren ist es nicht unbedingt überzeugend, seine "Klassifizierung" auf diese zu übertragen. Jedoch besteht zwischen den mythischen Figuren und den "bichos", die z.B. in Masken verkörpert werden, ein wesentlicher Unterschied.

3.4.2 Abschwächung mythischer Figuren

Um dies zu zeigen, ist es erst einmal notwendig, eine Gruppe von Mäthen zu untersuchen, in der zwei mythische Brüder namens Idianakatu und Alobederi agieren. Unter anderem handeln die Erzählungen von dem Versuch der beiden, die Töchter der Sonne zu heiraten, sowie von ihren Abenteuern, die sie nach mißglückter Heirat bzw. Ehe erleben. Ihre gemeinsamen Unternehmungen finden häufig ein Ende, weil einer von ihnen nicht dieselben Qualitäten besitzt wie sein Bruder. Als die Töchter auf eine entsprechende Frage antworten, daß sie die Liebe der Affen vorzögen und die Bäume schöner fänden als sie, schießt einer der Brüder auf die Bäume und verfehlt. Sein Bruder trifft und erschafft die Campos. (Machado 1947:43-45; Peret 1979:55/56)

In einer anderen Version verwandeln sich die Brüder, offenbar weil ihnen der Geschlechtsverkehr mit den Töchtern der Sonne nicht gefiel, in Pirarucus und werden von den Jaburu-Störchen mit Pfeilen beschossen. Der "weiche" wird getötet, während der "harte" überlebt. (Baldus 1952/53:213/14)

Auf der Flucht vor den Karajá, die seinen Ara gestohlen haben, gräbt Idianakatu die Erde auf und wirft damit auf die Verfolger. Das so entstandene Loch wird zu einem See, an dessen gegenüberliegenden Ufer sein Bruder bleibt. Diese Version ist auch deshalb sehr aufschlußreich für uns, weil darin Idianakatu und sein Bruder in Beziehung zu den Menschen und zu Kanaschiwá charakterisiert werden. Idianakatu sei Kanaschiwá fast gleich, während sein Bruder so wie die meisten Karajá sei. (Machado 1947:42/43)

Idianakatu und Alobederi sind also keineswegs gleich, sondern verkörpern unterschiedliche Prinzipien, um deren Klärung wir uns hier bemühen. Der überlegene Bruder wird in die Nähe einer mythischen Figur gerückt, der unterlegene mit der anonymen Masse der Karajá verglichen. Die Erzählhandlungen bringen dies auf verschiedene Weise zum Ausdruck; entweder durch unterschiedliche körperliche Eigenschaften der Brüder, oder durch ihr unterschiedliches Können oder durch eine räumliche Trennung. Wir dürfen deshalb in den mythischen Brüdern keine Verdopplung sehen, sondern die Aufspaltung einer (hypothetischen) mythischen Figur in Antipoden.¹⁾

1) Als Baldus die anderen Versionen der Erzählungen noch nicht kennen konnte, stellte er die Überlegung an, daß die Proben, die die Brüder zu bestehen haben, ebenso von einer einzigen Person gefordert werden könnten, da der Erzähler Djuasá im ersten Teil der Erzählung nur von Alobederi spreche. Das Abenteuer mit den Störchen, die auf die Brüder schießen, gehöre zu einer anderen Gruppe von Erzählungen, wo die Verdopplung ("duplicação") des Helden gerechtfertigt sei, weil ein Gegensatz (hart-weich) dargestellt werden solle. (Baldus 1937:264/65)

Diese (hypothetische) mythische Figur erleidet Einbußen, weil sie nicht nur "hart", sondern auch "weich" ist. Eng damit zusammen hängt die Unsterblichkeit einer mythischen Figur, die nur der "harte" Teil besitzt. Trotzdem gelingt es beiden Brüdern zusammen nicht, durch die Heirat der Töchter eine affine Verwandtschaft zu Sonne herzustellen. Sonne befindet sich im Kopfschmuck des Königsgeiers rararesá und dieser rararesá

"...ist für Karajá das, was für torí Gott ist. Karajá tötet den Königsgeier nicht wohl aber den Raará, den gewöhnlichen Aasgeier...denn dieser ist sanft. Der Königsgeier ist wild, und wenn Karajá ihn tötet, stirbt Karajá zwar nicht, wird jedoch sehr krank." (Baldus 1950:22)

Die mythisch begründete Unsterblichkeit des Königsgeiers wirkt sich heute so aus, daß er nicht "wild" und "sanft" zugleich, sondern homogen nur "wild" und seine Unsterblichkeit darin besteht, daß die Karajá ihn nicht töten. Idianakatu und Alobederi dagegen geraten im Verlauf der Erzählungen mehrmals in Lebensgefahr. In dem Maße, wie der Kontakt mit der überlegenen Figur nicht zustandekommt, sehen sich die Brüder auch seitens der Karajá Gefahren ausgesetzt, die den roten Ara von Idianakatu stehlen wollen. Zwar sind sie imstande, diese Gefahren abzuwenden, doch kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie im Vergleich zu rararesá und Kanaschiwá nur schwache Repliken sind.¹⁾

Die Erzählungen von Idianakatu und Alobederi beschreiben eine Übergangssituation, in der das mythische Geschehen qualitativ verändert wird. Daß Idianakatu mit Kanaschiwá verglichen wird, beruht sicher darauf, daß er wie dieser als Transformer auftritt, so z.B. die Campos erschafft oder einen See anlegt. Die Austauschbarkeit mit Kanaschiwá ist aber nur oberflächlich vorhanden, wenn er wie Kanaschiwá, der aus der zerschmetterten Tracajá-Schildkröte

1) Zur engen Beziehung zwischen Sonne und Königsgeier in Südamerika siehe Baldus 1937:230; 1952/53:216; Zerries 1954: 185

die kleinere Tartaruga-Schildkröte zusammensetzt (Machado 1947:45-47; Baldus 1950:33/34), aus einer zerschmetterten Tartaruga die noch kleinere Jabuti-Schildkröte herstellt (Peret 1979:43-45), die allerdings bei weitem nicht die wirtschaftliche Bedeutung der beiden andere Schildkröten hat.

3.4.3 Reziproke und nicht reziproke Beziehungen zwischen mythischen Figuren und den Karajá oder Tieren

Wir wollen nun die mythischen Figuren hinsichtlich ihrer Beziehungen zu anderen mythischen Figuren, Tieren oder den Karajá selbst betrachten und beginnen mit dem Beispiel des Herrn der Wildschweine, das die Nichtaustauschbarkeit mythischer Figuren in Frage zu stellen scheint, weil sowohl Coboí als auch Kanaschiwá diese Aufgabe zugerechnet wird.

In der Erzählung von der großen Flut treiben die Karajá die Wildschweine in ein Loch, graben eines nach dem andern aus und töten es; als sie weitergraben, stoßen sie zuerst auf ein Reh, dann auf einen Tapir und schließlich auf ein weißes Reh. Danach kommen die Füße eines Wesens zum Vorschein, das sie mit Hilfe eines Schamanen herausholen können. Es bittet die Karajá in alter Sprache um Tabak; sie verstehen jedoch nicht und bringen ihm Blumen und Früchte, die er zurückweist. Erst als Kanaschiwá auf einen deutet, der raucht, können sie seinen Wunsch erfüllen. Sie nehmen ihn mit ins Dorf, wo er zu tanzen und zu singen anfängt. Von seinem Verhalten erschreckt, ziehen sie weg, worauf er sich in eine Piranha verwandelt und die große Flut macht, der die meisten Karajá zum Opfer fallen. (Ehrenreich 1891:40/41; 1894:58/59) Sekelj (1950:153/54) nahm eine Mythe des Karajá Diarina auf, in der die Figur "Iracé", "Geist des Regens", genannt wird und die Regenwolken mit dem Rauch seiner Pfeife macht.

Dem Karajá Teloham zufolge ist Coboí der Herr der Wildschweine. Die Wildschweine wohnen zwischen ihm und der Erdoberfläche. Es gäbe davon so viele, daß er immer nur eine kleine Anzahl herauslassen dürfe, sonst würden sie die Erde

überschwemmen. Nur die Schamanen würden das Loch kennen, durch das man mit ihm Verbindung aufnehmen könne. Sie stellten eine besondere Speise davor auf, die er erst annehmen müsse, bevor er einige Dutzend Schweine herausließe. (Chiara 1971:68)

Was uns hier interessieren soll, ist nicht die Frage, wer von beiden nun wirklich Herr der Wildschweine ist, sondern wie sie dieser Aufgabe gerecht werden. Im zuletzt beschriebenen Fall handelt es sich wohl weniger um eine Erzählung als um die Beschreibung eines Jagdrituals, das von den Schamanen durchgeführt wird, um Coboï zum Öffnen des Loches zu veranlassen. Die Speise, die ihm zu diesem Zweck angeboten wird, ist genau beschrieben.¹⁾ Es findet ein von den Karajá initiiertes Austausch von Nahrungsmitteln statt, den der Schamane vermittelt. Die Ausgangssituation ist im Vergleich zur Erzählung von Kanaschiwä eine andere, weil die Karajá wissen, was sie zu tun haben, um ohne Gefahr ihr Ziel zu erreichen. Damit ist von vornherein ausgeschlossen, daß die Karajá die Wildschweine unrechtmäßig töten und deswegen einer Flut zum Opfer fallen. Die Frage, wer nun wirklich Herr der Wildschweine sei, ist eigentlich unbegründet, da der Verlauf der Handlungen zu verschieden ist, um die Forderung nach identischen Akteuren zu erheben.

Ganz deutlich wird dies auch in einer Version der Erzählung von der großen Flut, in der Kanaschiwä dem Rochen einen Stachel macht. Der Rochen sticht den Karajá, der weinend davonläuft. Weiter heißt es:

"Am andern Tage, als die Sonne noch klein war, sagte Kanaschiwä, es solle regnen. Es kam großer Regen. Es regnete von der kleinen Sonne des Morgens bis zur kleinen Sonne des Abends. Da band Karajá dem Kanaschiwä die Arme und Beine zusammen. Es war ein Karajá-Läufer, der den Kanaschiwä gefangen hatte. Am nächsten Tage riß sich Kanaschiwä los und lief davon. Er lief weit, lief bis zum großen Wasser. Kanaschiwä hat die Berge, die Steine, das Wasser und den Wald gemacht, er hat alles gemacht. Die Berge machte, indem er

1) Sie besteht aus Honig, Erdnüssen, Cara und einer bestimmten Wildwurzel. Alles wird zerkleinert und in einer Kalebassenschale gemischt. (Chiara 1971:68)

die Erde zwischen beide Hände nahm und aufhäufte...Kanaschiwü sagte, die Karajá sollten Tiere sein, und sie wurden zu allen Tieren, sie wurden Jaguar, Hirsch, Aasgeier, Vogel Strauß, Seriema und Fisch. Kanaschiwü ist es heute noch, der regnen läßt. Das Feuer hat er nicht mehr, das hat Karajá. Kanaschiwü ist böse. Karajá hat keinen guten Gott wie die Christen. Rararesá tut nichts mehr." (Baldus 1950:23/24)

Die Einflußnahme der Karajá auf Kanaschiwü erfolgt ohne dessen Einverständnis dadurch, daß sie ihm die Bewegungsfreiheit nehmen; sie soll dem Regen Einhalt gebieten, also letztendes eine Bedrohung verhindern, die anders nicht abzuwenden zu sein scheint. So gelangen die Karajá auch nicht durch das Darreichen einer Speise in den Besitz des Feuers, sondern dadurch, daß eine Kröte es Kanaschiwü raubt und ihnen gibt. (Baldus 1950:23)

Diese Maßnahmen reproduzieren die von Kanaschiwü selbst praktizierte Vorgehensweise, den Raub der Gestirne aus dem Kopfschmuck des Königsgeiers. Sie stehen dem Darreichen einer Speise diametral gegenüber, wie eine andere Erzählung des Feuerraubes zeigt.

Idianakatu und Alobederi wollen Essen machen, haben aber kein Feuer. Eine Schlange soll die Glut vom gegenüberliegenden Ufer des Sees holen, doch xandirioré löscht sie mit einer Flutwelle aus. Dann bringt Königsgeier das Feuer und legt es auf den Strand. Xandirioré kommt als Kröte aus dem See und spritzt Wasser aus seinem Maul auf das Feuer, so daß es verlischt. Da beten Idianakatu und Alobederi Kanaschiwü um Feuer, da sie Hunger haben und kochen möchten. Kanaschiwü verwandelt sie in Hirsche, die grüne Blätter fressen und nicht kochen müssen um zu essen. (Machado 1947: 43)

Der Hunger der Brüder wird nicht durch eine Speise, sondern durch ihre Verwandlung gestillt. Die dadurch vollzogene Anpassung der Brüder an die Gegebenheiten macht das Kochen einer Speise überflüssig. Wenn die Karajá Kanaschiwü (im Gegensatz zu Coboi) keine gekochte Speise anbieten, reproduzieren sie dessen eigenes Verhalten, weil er ja den Brüdern und den Karajá den Genuß gekochter Speisen versagt.

Er selbst zeigt in einer Erzählung von der großen Flut auch kein Interesse an den gekochten Speisen der Karajá. (Peret 1979:89-93) Als Besitzer des Feuers scheint ihn nur ein Verwendungszweck zu interessieren: das Rauchen. Wiederholt äußert er den Wunsch nach Tabak (s.a. Ehrenreich 1891: 40/41) und Diarina interpretierte die Regenwolken in seiner Version der großen Flut als Tabakrauch, der aus seiner Pfeife steigt. Die Funktion des Tabaks in den Mythen ist aber den gekochten Speisen keineswegs vergleichbar, da durch seinen Genuß eine potentielle Gefahr nicht gebannt, sondern anscheinend noch vergrößert wird. Auf seinen Genuß macht Kanaschiwá die große Flut. Wenn die Brüder den Tabak der Sonne berühren, bleibt er kleben (Baldus 1952/53:213); oder die Brüder bleiben an den Blättern kleben und werden von Ungeheuern bedroht, die sie fressen wollen. (Peret 1979: 47-51)

Daraus ergibt sich ein wesentliches Kennzeichen der Beziehungen zwischen Kanaschiwá und den Karajá oder Tieren. Obwohl die Karajá und Tiere immer wieder versuchen, ihn irgendwie zu beeinflussen, bleiben sie Objekt seiner Taten und können oft nur noch fliehen. Dieses ungleiche Verhältnis zeigt sich besonders deutlich dann, wenn Kanaschiwá es scheinbar aufhebt:

"Auch hat Kanaschiwá der Ente ein tönernes Boot gegeben. Die Ente hatte ein gutes Motorboot aus Metall. Da sagte Kanaschiwá zu ihr: "Wir wollen tauschen! Ich gebe dir ein Motorboot aus Ton." Sie tauschten. Als die Ente in das Tonboot stieg, fing es an zu lecken. Da half kein Kal-fatern. Das Boot sank, und die Ente zog mit ihren Kinder-chen weinend von dannen. Sie schwammen." (Baldus 1950:33) ¹⁾

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die Erzählung Idienakatu und Alobederi, stellen wir erneut eine Veränderung fest. Die Ausgangssituation der Erzählungen ist

1) Auch Gerhards (1981:154) meint, daß diese Erzählung "ein bereits vorhandenes mythisches Schema" fortsetze, das auch in Erzählungen vom Feuerraub oder Raub der Kulturpflanzen vorgeprägt sei.

schon eine andere, weil diese die Töchter von Sonne nicht rauben, sondern heiraten wollen. Sonne geht zum Schein auf das Heiratsgesuch ein und setzt einen Brautpreis fest. Die Brüder müssen drei Prüfungen bestehen, in die sie jedoch Schwierigkeiten eingebaut hat, die die Brüder nur mit fremder Hilfe meistern können. Doch als sie alle drei Prüfungen bestanden haben, füllt sie die Vagina ihrer Töchter mit Piranhas. (Machado 1947:44)

So werden die Brüder, die einen Sinn für Reziprozität beweisen, weil sie die Prüfungen von Sonne akzeptieren, zu deren Opfer, weil Sonne die eigenen Versprechungen nicht einhält; sie verhält sich ähnlich wie Kanaschiwä gegenüber der Ente. Tausch und Brautpreis dienen nur als Vorwand, die Karajá bzw. Ente hereinzulegen. Nach der mißglückten Heirat mit den Sonnentöchtern stiehlt Alobederi einem alten Karajá in dessen Abwesenheit zwar einen wertvollen roten Ara, gibt ihm jedoch, nachdem er vom Alten verfolgt und eingeholt worden ist, eine Medizin aus Pflanzen und behält den Vogel, worauf der Alte von seiner Absicht, Alobederi zu töten, abläßt und den Heimweg antritt. (Baldus 1952/53:213/14)

Was zunächst noch wie eine für Kanaschiwä typische Handlung aussehen mag, erweist sich schließlich als ein Akt der Entschädigung; der Raub wird zum Tausch umfunktioniert. Die Brüder denken und handeln nach einem anderen Muster als Kanaschiwä oder die Sonne, weil sie, um ein Ziel zu erreichen, bereit sind, etwas dafür herzugeben.

3.5 Zusammenfassung

Nachdem wir einzelne mythische Figuren näher charakterisiert haben, können wir Coboï erneut als eine mythische Figur von den anderen untersuchten Figuren abgrenzen. Seine Sonderstellung besteht darin, daß die Karajá ihn mit einer Speise dazu bewegen können, Wildschweine zur Verfügung zu stellen, wodurch er zum Lieferant des für die Karajá wichtigsten Jagdwildes wird.

Die anderen mythischen Figuren unterhalten in den Erzählungen zu den Karajá keine oder nur in Ansätzen vorhandenen

reziproken Beziehungen. Auch das sonstige Material gibt uns keinen Hinweis darauf, daß die Karajá sich ähnlich wie an Coboí auch an sie wenden oder gewendet haben.¹⁾ Die Erzählungen scheinen dies auszuschließen.²⁾ Der mythische rarasá "t... ts mehr" heißt es am Ende einer bereits zitierten Erzählung. Und Kanaschiwá soll, nachdem er das Feuer durch Raub verloren hatte, flußabwärts gefahren und nie mehr zurückgekehrt sein; seine heutigen Aktivitäten scheinen sich darauf zu beschränken, daß er es regnen läßt. (Baldus 1950:23/24)

Die von den Karajá vorgebrachten Unterscheidungskriterien wild - sanft oder hart - weich beziehen sich nicht nur auf mythische Figuren, sondern auch auf aktuelle Vertreter einer Tierart. Das Ritual vor der Wildschweinjagd und die Erzählung von der großen Flut scheinen den Herrn der Wildschweine mit ähnlich gegensätzlichen Kriterien beschreiben zu wollen, wobei offensichtlich die Möglichkeit reziproker Beziehungen zwischen den Agierenden die Grundlage ist. Wie wir unten feststellen werden, prägen solche Beziehungen die Erzählungen von den idjassó auf entscheidende Weise. Wenn wir die Reziprozität als festen Bestandteil der idjassó-Tänze betrachten, verschwimmen aber auch gleichzeitig die Grenzen zwischen den idjassó und Coboí, der im Gegensatz zu ihnen nicht als "bicho" bezeichnet wurde.

1) Um sich beim Betreten eines Gewässers vor den Piranhas und Stachelrochen zu schützen, röstete ein Schamane einen Fisch und den Schwanz einer Iguana, legte beides unter beschwörenden Worten auf den Strand und warf dann kleine Stücke davon ins Wasser. (Schultz 1961:85/86) Jedoch erfahren wir nicht, für wen die Speise bestimmt war.

2) Das muß natürlich nicht heißen, daß sie von jeglichen rituellen Handlungen ausgeschlossen sind. Auch sollte man sich davor hüten, die Sonderstellung Coboís zum Anlaß zu nehmen, die anderen mythischen Figuren nur noch im Gegensatz zu ihm zu betrachten. Daraus würden sich unzulässige Verallgemeinerungen ergeben.

4. Idjassó

4.1 Begriff

Die Karajá bezeichnen mit idjassó sowohl den Aruanafisch (*Osteoglossum bicirrhosum*), als auch eine Gruppe unterschiedlicher Masken. Jeweils zwei gleiche idjassó-Masken tanzen bei Festen zusammen und verkörpern einen Geist. Dieses Prinzip ist im Denken der Karajá so tief verwurzelt, daß sie Dietschy (1960:2) um Ergänzung einer weißen Karnevalsmaske baten, die sie aus Rio de Janeiro erhalten hatten. Sie waren der Überzeugung, daß es sich um einen Geist der Weißen handelte.¹⁾

Die Masken bestehen aus zylinderförmigen Kopfaufsätzen mit Federmosaik, von denen ein Blattschurz als Kopfverhüllung herabhängt. Manchmal ist an der Rückseite des Zylinders eine Art Flügel aus Federn befestigt. Ein Schulter- und Lendenschurz aus Buritiblättern verhüllen den Körper des Maskenträgers. Verschiedene Geister werden u.a. durch das Federmosaik, die senkrechte oder schräge Stellung des Zylinders und die Zahl der auf ihm befestigten Stäbe markiert. Möglicherweise dient auch die dunkle Färbung mancher Blattschurze diesem Zweck. (Abb.2,3)

Für manche Gewährsleute sind nur die Masken mit zwei Stäben idjassó; sie meinen, daß diese die wichtigsten seien, weshalb man manchmal auch die anderen Masken idjassó nenne. Unter diesen "eigentlichen" idjassó befinden sich auch die Masken, die den im Portugiesischen Aruanã genannten Fisch verkörpern. So ist es nicht verwunderlich, daß die regionale Bevölkerung des Arauquuaia Aruanã als Oberbegriff für die Maskentänze der Karajá verwendet und die Karajá ihrerseits gelegentlich denselben Ausdruck gebrauchen. (Dietschy 1970/

1) Gow-Smith, der sich vier Jahre im Gebiet der Karajá und Kayapó aufgehalten haben will, vermutet, daß es sich um einen männlichen und einen weiblichen Vertreter handelt; am Kopf der männlichen Maske befindet sich ein Bündel Palmnüsse, das beim Tanzen rasselte. (Gow-Smith 1925:90,219) Dietschy (1960:2) äußert demgegenüber Zweifel, weil die idjassó mit zwei Frauen tanzten, sich also nicht zu ergänzen bräuchten. Ich schließe mich seiner Ansicht an.

71:48-50; Krause 1910:101-104) Wir werden in dieser Arbeit bei allen paarweise auftretenden Masken von idjassó sprechen und spezielle Masken nur dann beim Eigennamen nennen, wenn es für die Untersuchung bedeutsam ist. Es wäre kaum von Nutzen, die bekannten, d.h. gekauften und in Museen befindlichen idjassó aufzuzählen und zu beschreiben, da die Forscher bei den meisten die Verwendung nicht aufzeichneten, weil sie mehr Wert auf deren Ankauf legten. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß jedes Dorf besondere Masken hatte. (Ehrenreich 1891:37)

4.2 Allgemeine Bemerkungen zu den idjassó

So behandelt dieser Abschnitt allgemein alle idjassó und die damit verknüpften Vorstellungen, soll aber auch gleichzeitig Einblick in das System des Maskenwesens der Karajá geben. Die überwiegende Mehrzahl der idjassó stellt Fische dar; einige sind auch Landtiere oder Vögel und nur von wenigen wissen wir, daß sie (auch) Heilpflanzen verkörpern, "die denselben Namen wie die Masken tragen, also Tiergeister und Pflanze zugleich und 'im Busch' (bedárahya-ma) zuhause sind." (Dietschy 1970/71:50)

Allgemein teilen die Karajá die idjassó ein in solche, die im "Himmel" wohnen und idjassó-biu-mahadu heißen, und solche, die auf dem Grund des "großen Wassers" wohnen und idjassó-bároho-tiledu genannt werden. Einige idjassó gehören beiden Bereichen bzw. Gruppen an. (Dietschy 1970/71:50)

Alle Masken werden in dem von der Dorfzeile abseits gelegenen idjassó-hetó aufbewahrt. Die Frauen dürfen es nicht betreten und dürfen die Masken weder anziehen noch Masken sehen, die von niemandem getragen werden. Wenn die Karajá Masken verkauften, zogen sie sie jedesmal an und liefen damit zum Boot des Forschers. Die in der Nähe stehenden Frauen stießen auseinander. (Ehrenreich 1892:40)

Die Tünzer sollen von den Frauen nicht erkannt werden, bzw. sich ihnen nicht zu erkennen geben. Oliveira (1950:88/89) stellte fest, daß die Männer zwar meinten, nicht erkannt zu werden, die Frauen aber nicht nur die Maskierten zu erkennen

glaubten, sondern sich auch über deren Einfältigkeit lustig machten.

Wenn eine Frau diesen Vorschriften zuwiderhandelte, wurde sie offenbar von den Männern vergewaltigt und blieb danach eine Prostituierte. (Lipkind 1948:190) Oder verheiratete Frauen wurden getötet und unverheiratete für einen Tag den Jünglingen überlassen. (Oliveira 1950:75) Es war offenbar auch möglich, die Frau durch eine Fürbitte beim Häuptling vor dem Tod zu bewahren, wenn sie über das Geheimnis schwieg und Bußarbeit verrichtete. (Ehrenreich 1891:37; Gow-Smith 1925:98) Ein Mann, der das Geheimnis der idjassó an eine Frau verriet, wurde für vogelfrei erklärt. (Ehrenreich 1891:37) Er konnte getötet werden, es sei denn, seine Schwester gab sich allen Medizinmännern hin. (Matthiessen 1961:139)

Die idjassó-Tänze fanden das ganze Jahr über statt. Besondere Feste anlässlich der Reifezeit bestimmter Feldfrüchte, der Eiablage der Schildkröten oder der Honigernte, zu denen jeweils bestimmte idjassó tanzten, fanden in der entsprechenden Jahreszeit statt. (Krause 1910:114; Gutenberg 1975:69) Nach Schultz (1962:24) ist die Haupttanzzeit von Mai bis Oktober, nach Krause (1910:98) jedoch von Oktober bis April.¹⁾ Die Tänze wurden sowohl nachmittags als auch abends bis in die Nacht hinein aufgeführt und konnten einige Tage oder sogar bis zu einem Monat lang täglich wiederholt werden. (Lelong 1951:143; Bandeira 1968:11) Es war möglich, sie für andere wichtige Tätigkeiten zu unterbrechen, wie z.B. im Javaó-Dorf Jatobá, wo die Tanzzeit für zehn Tage abgesetzt wurde, um die Pflanzungen vorzubereiten. (Schultz 1961:82)

Die Grundvoraussetzung für die Abhaltung von Tanzfesten war ein ausreichender Nahrungsmittelvorrat. (Ehrenreich 1891:37) Nach Aussagen von in Aruanã lebenden Karajá richtete derjenige, der die größte Pflanzung besaß, ein Fest aus. (Wüst 1975:106)

Zu großen Festen waren immer Gäste aus anderen Dörfern eingeladen, deren Ankunft nach einer mehr oder weniger festgelegten Zeremonie rähäméná erfolgte, die Bestandteil aller großen Feste war. Die Gäste brachten auch Geschenke mit (Dietschy 1957:4-6) Die dabei stattfindenden Ringkämpfe zwischen den Jünglingen des Dorfes und der Gäste heißen auch idjassó. Tavener (1973:441) ist der Ansicht, daß die idjassó-Feste früher, als die Dörfer noch größer waren, nicht die Teilnahme anderer Dörfer erforderte.

Die Masken können auch von Männern und Jünglingen anderer Dörfer angezogen werden. (Krause 1910:108) Vor allem die walf, Männer oder Jünglinge, die eine zeremonielle Paarfreundschaft geschlossen hatten, tanzten zusammen. (Dietschy 1960:3; vgl. S.18) Überwiegend scheinen sich an den Tänzen unverheiratete Jünglinge beteiligt zu haben.¹⁾ Beim Tarz hielten die idjassó jeweils eine Rassel in der Hand, mit der sie den Tanzrhythmus markierten; dazu sangen sie. Die Tanzbewegungen und Lieder waren bei allen idjassó verschieden, so daß schon daran der dargestellte Geist erkannt werden konnte. (Krause 1911b:319; Dietschy 1970/71:50) Die Gesänge sind äußerst schwer zu übersetzen, weil sie in einer für viele Karajá unverständlichen Sprache gesungen wurden bzw. die Karajá nie großes Interesse an einer Übersetzung durch die Forscher hatten. (Krause 1911b:61,148; Aytai 1979:260)

Der Ablauf der Tänze war sicher nicht immer der gleiche. Doch kann man ein Grundmuster abbilden, das in etwa so aussah:

Das idjassó-Paar bewegte sich tanzend und singend auf das Dorf zu, kehrte wieder zum Männerplatz zurück und erst, wenn es sich das zweite Mal dem Dorf näherte, tanzten zwei der

1) Krause (1910:98) erwähnt, daß die Karajá als Grund für das Fehlen der Masken angaben, daß ein bis zwei Jahre zuvor bei einer Masernepidemie viele jungen Leute gestorben waren. Vielleicht ist dies auch der Grund dafür, daß er im Gegensatz zu Schultz die eigentliche Tanzzeit in der Regenzeit vermutete.

meist dort versammelten Frauen und Mädchen den idjassó entgegen. Sie waren geschmückt, u.a. mit dem um den Hals hängenden halben weißen Porzellanteller, den sie auch bei der Heirat trugen. Sie hatten die Stirnhaare ins Gesicht gekämmt, schauten zu Boden und führten mit den Händen kreisförmige Bewegungen auf dem Bauch aus. (Dietschy 1960:3; Bandeira 1968:11/12) So tanzten die beiden sich gegenüber befindlichen Paare vor- und zurück, wobei die Mädchen oder Frauen darauf achteten, immer einen Abstand zu den idjassó zu wahren, denn eine Berührung mit ihnen sollte vermieden werden. Blomberg (1960:86/87) berichtet von Versuchen mehrerer idjassó, mehrere Frauenpaare einzukreisen. Auch Sekelj (1950:168) meint, daß die idjassó den Mädchen immer näher kam, "als ob sie sie einfangen würden. Da aber entwandten sie sich mit einer graziösen Geste den Händen der Männer und verschwanden in der Hütte, aus der sie gekommen waren. Daraufhin kehrten die beiden Tänzer wieder wankend und schwankend in Richtung auf das Haus der "Unverheirateten" (die Maskenhütte) zurück,¹⁾ während ihr Gesang immer leise wurde." (Sekelj 1950:168)

4.3 Heirat und Inzestverbot

Karajá Frauen teilten der Frau von Dietschy (1960:3) mit, daß vor allem solche Mädchen, die heiraten wollten, und Frauen, die sich ein Kind wünschten, den idjassó entgegenanzogen.

Ende September 1954 wohnte Dietschy (1959:173) der Einsetzung (idjassó-woná) von Ohori als Geisterherr (idjassó-tebú) bei, der als Leiter und Nahrungsverteiler für vier große Maskenfeste ana-heka fungieren sollte. Der idjassó-tebú wurde vom Häuptling²⁾ ernannt und sollte für die Aufsicht der Festvorbereitung und der Nahrungsverteilung in der Maskenhütte anwesend sein.

Beim ersten Tanz des ana-heka, der zur Einweihung der neuen Masken diente (Dietschy 1956:129) und den der idjassó-tebú wie auch die anderen zu Ehren seines ersten Kindes³⁾

1) Schon Mitte des letzten Jahrhunderts gab es den Teller-schmuck bei den Xambicá. (Rufino 1848 :196) Krause (1911b: 238) erwähnt ihn als Kinderschmuck.

2) An anderer Stelle schreibt Dietschy (1956:129), daß es der Dorfpriester sei.

3) Dietschy scheint sich darüber eine Zeitlang nicht im Klaren gewesen zu sein. 1956:129 schreibt er "zu Ehren der

ausrichtete, holte die Mutter des idjassó-tebú die neuen Masken in Begleitung junger Frauen, die diesmal vor den Masken einhertanzten. Beim Dorf bestrich ein Schamane die Füße der jungen Frauen und der idjassó mit einer Flüssigkeit, die sich in einer Kalebassenschale befand. (Dietschy 1960:3)

Dietschy (1960:3) weist darauf hin, daß bei der Heirat der Schwager des Bräutigams das Gesicht des Mannes und der Frau wusch, worin er eine Parallele zu den idjassó sieht, denen (bzw. deren Trägern) ja nicht das Gesicht bestrichen werden könne. Daraus leitet er die Bedeutung des idjassó-Rituals ab: es handle sich um Fruchtbarkeit (kreisförmige Handbewegungen der Frauen) und Heirat (rituelles Waschen).

Ich muß zugeben, daß mich seine Erklärung nicht ganz befriedigt, weil es nicht einzusehen ist, warum der Schamane den Kopfteil der idjassó nicht bestreichen sollte. Es geht auf jeden Fall nicht um eine gewöhnliche Heirat von Menschen, sondern um eine Heirat von Geistern. Als Kissenberth von den Karajá Tanzmasken kaufte, sah er, wie jede einzelne Maske mit "Mandiokabrühe" bestrichen wurde. "Hierauf rief der Besitzer der Masken zugleich mit den Anwesenden ein lautes 'haho' aus und trank mit diesen den Rest der Brühe." (Kissenberth 1912:51)

Dieses Beispiel dürfte wohl genügen um zu zeigen, daß die idjassó wirklich als lebende Geister aufgefaßt und behandelt wurden und daß keine "technischen" Schwierigkeiten bestanden, die es erfordert hätten, ein Gesicht durch Füße zu ersetzen. Wenn der Schamane aus besagtem Grund nicht das Gesicht, sondern die Füße bestrichen hätte, so hätte er den

Fort. von S. 58 Fn. 3: Kinder des 'Herrn', 1960:3 ebenfalls "en l'honneur de ses enfants". Erst 1964:43 präzisiert er sich: "...eine Zeremonie überdies, die ausdrücklich vom betreffenden Vater für sein erstes Kind durchgeführt wird."

idjassó gar nicht als solchen behandelt, sondern wie einen menschlichen Bräutigam, der eine Maske trug. Ich bin der Überzeugung, daß der Schamane wirklich die Füße meinte, und zwar nicht diejenigen des Maskenträgers, sondern die des idjassó, weil im Augenblick, wo eine Maske getragen wurde, Mensch und Geist identisch waren und nicht das nackte Fleisch zum Menschen, Blättern und Federn aber zum Geist gehörten. (vgl. S. 78)

Jedoch kann man nicht leugnen, daß das idjassó-Ritual eine Heirat in Szene setzt. Dies veranschaulicht uns eine Erzählung, wo nach dem Verrat des Geheimnisses der idjassó zwei "Gewaltige" alle Karajá verbrennen und danach sich in einem Duell mit Pfeilen töteten. Zwei verspätet vom Fischfang nach Hause gekommene junge Karajá werden von zwei Papageien-Frauen mit Essen versorgt, ohne daß sie wüßten, woher das Essen stammt. Wenn sie auf die Jagd gehen, hören sie das Stampfen von Mörsern; kommen sie nach Hause, finden sie das Essen zubereitet vor. Sie rufen nach den Frauen, bekommen aber keine Antwort. Am dritten Tag kehren sie früher um und finden in der Hütte zwei Mädchen, die bei ihrem Eintreten stumm den Kopf hängen lassen. Sie nehmen sie zu Frauen und zeugen mit ihnen die heutigen Karajá. (Ehrenreich 1891:39/40)

Hier ist an der Identität der Gesten nicht zu zweifeln: das stumme den Kopfhängenlassen entspricht genau dem Verhalten des Mädchenpaares beim idjassó-Tanz. Das Motiv der Heirat zweier Paare ist uns schon von den Erzählungen von Idianakatu und Alobederi bekannt. Dort jedoch mißglückt die Heirat durch die Intervention von Sonne. Dietschy liefert uns einen wichtigen Hinweis. Seinen Informationen zufolge sind Idianakatu und Alobederi "Himmelsgeister" ("esprits du ciel"), die auch in Heilpflanzen wirken. Es seien also tatsächlich zwei Geister, die um die zwei Töchter werben. (Dietschy 1960:4)

Er fragt sich, warum in den Mythen zwei Paare als Ureltern notwendig seien und beim idjassó-Ritual ein Maskenpaar auf zwei Mädchen träfen, und findet folgende Antwort.

Da ein männlicher Ego alle Mädchen bzw. Frauen seiner eigenen Generation ohne Unterschied als Schwestern lārā bezeichne und innerhalb der eigenen idjōé jede beliebige von ihnen heiraten könne, befänden sich die Karajá in Furcht vor dem Inzest mit einer blutsverwandten Schwester und seien bedacht, eine lārā im weiteren Sinne zu heiraten. In einer Erzählung vom Ursprung der Karajá (Lipkind 1940:249) hieße es, daß Bruder und Schwester des ersten Karajá, der sterben mußte, verheiratet waren, was jedoch Zustände der mythischen Zeit widerspiegeln und im heutigen Leben der Karajá nicht beobachtet werden könne. Das idjassó-Ritual sei der Ausdruck der Sorge darum, daß ein Inzest nur dann verhindert werden könne, wenn zu Beginn zwei Elternpaare vorhanden seien, deren Nachkommen nicht gezwungen wären, Blutsverwandte zu heiraten. Das befruchtende Zusammentreffen der idjassó und der Mädchen sei zugleich ein Tanz des Inzestverbotes. (Dietschy 1960:4/5)

4.4 Heilwirkung der idjassó und ihre reziproken Beziehungen mit den Karajá

Aus Dietschys Ausführungen wird nicht ganz klar, ob Idianakatu und Alobederi als in Heilpflanzen wirkende Kräfte auch in Masken verkörpert werden. (vgl. S.55) Einerseits ähnelt Alobederi dem Begriff bedārahy-ma, also jenem Ort, wo sich solche idjassó aufhalten, die zugleich Tier- und Pflanzengeister sind. Andererseits ist der ähnlich klingende idjassó abuseweria, der den Piabuçu-Fisch (gen.Leporinus) darstellt, "ein Himmelsgeist und doch auch Pflanze im Busch." (Dietschy 1970/71:50)

Die zunächst widersprüchlich scheinende Forderung nach einem "Himmelsgeist", der sich im Busch befinden soll, erweist sich als mit den Eigenarten der idjassó durchaus verträglich. Alobederi entschädigt in einer Erzählung einen Karajá mit einer Medizin aus Pflanzen. In einer anderen Erzählung schießt Idianakatu auf die Bäume und erschafft die Campos, während sein namentlich nicht genannter Bruder, in dem man aber getrost Alobederi sehen kann, die Bäume ver-

fehlt, also den Wald stehen läßt und somit eine gewisse Affinität zu ihm zeigt. (vgl. S.45,52)

Mythisch scheint also die Möglichkeit, daß beide Brüder in Masken verkörpert werden, durchaus gegeben zu sein, gerade wenn wir an die Episode der Heirat mit den Sonnentöchtern denken; die Tatsache, daß die Heirat in den Erzählungen mißlingt, muß dem nicht widersprechen, da wir erstens die Verwendung von *abuseweria* nicht kennen und zweitens nicht wissen, ob die in den *idjassó*-Tänzen dargestellte Heirat immer glückt.

Zugegebenermaßen sind diese Zusammenhänge noch recht spekulativ. Dagegen ist die medizinische Wirkung der *idjassó* als solche gut belegt, auch wenn wenig Spezifisches darüber ausgesagt werden kann.

Krause konnte bei einem Maskentanz beobachten, wie ein Knabe jeder Maske ein Blatt aus dem Schurz rupfte und die Blätter einer Frau gab. (Krause 1910:112) Die merkwürdige Aktion des Knaben erklärt sich durch eine Aussage von Kissenberth: "Wer einen der Maske entrissenen Strohbüschel am Lagerfeuer entzündet und mit der Asche desselben seinen Körper bestreicht, bleibt vor Krankheit geschützt." (Kissenberth 1912:51/52) Auf diese Weise profitierten nicht nur die tanzenden Frauen bzw. Mädchen direkt von den *idjassó*, sondern auch die Zuschauerinnen.

Es ist nun ein typisches Merkmal der *idjassó*, daß ihre Beziehungen zu den *Karajá* reziprok sind; sie schützen die *Karajá* vor Krankheit, und diese kümmern sich ihrerseits um deren Wohlbefinden, was ebenfalls in den Termini der Medizin geschehen kann:

"*Abuseuria* (*Abuseweria*) ist ein guter Geist, der überall auf der Welt oben und unten lebt. Er jagt und gibt von allem, was er hat. Die *Karajá* können ihn nicht sehen. Hat *Abuseuria* keine Jagdbeute gefunden, und ist er auch sonst ohne Früchte und andere Nahrung zurückgekehrt, so erhebt sich ein furchtbarer Sturm. Folgendermaßen sprechen dann die *Karajá*: "Warum bist du so wild?", worauf *Abuseuria* antwortet: "Weil es keine Speise gibt." Nun nimmt ein *Karajá* eine Medizin, schüttet sie

in eine Kale ıssenschale und wäscht dem Abuseuria damit die Augen. Abuseuria bezahlt die Medizin sehr teuer. Er gibt hierfür ein großes Ubá (einen Einbaum), ferner ein Waldmesser und eine Axt. Am andern Tage ziehen alle Karajá hinaus auf die Jagd und finden reiche Beute an Fischen, allerlei Arten von Tieren und Honig." (Kissenberth 1912:45/47)

Der idjassó ist wild geworden, weil ihn sein Jagdglück verlassen und er dadurch großen Hunger bekommen hat. Seine Wildheit manifestiert sich in einem meteorologischen Phänomen, das in den Erzählungen meist Kanaschiwá verursacht, der jedoch im Gegensatz zu den idjassó nicht zu besänftigen bzw. zu heilen ist. Der Mißerfolg des idjassó bei der Jagd wird auf dessen Sehschwäche zurückgeführt, weshalb der Karajá seine Augen kuriert. Nach unserem Verständnis müßte die Erzählung eigentlich mit einem Hinweis auf die Genesung des idjassó enden, d.h. damit, daß dieser wieder erfolgreich jagt. Doch das ist nicht der Fall: der Karajá, nicht der idjassó, erfreut sich des Jagderfolgs. Die Unterscheidung in Arzt und Patient kann hier nicht durchgeführt werden, weil die Erzählung den Erfolg der Heilung am Arzt selbst sichtbar macht. In diesem Zusammenhang mag ein Blick auf die Person des Erzählers lohnend sein. Es handelte sich um den Häuptling Alfredo, der - wie Kissenberth (1912:45) bemerkt - an einem schmerzlichen Augenübel litt; diese Krankheit in Verbindung mit dem Charakter der Erzählung zu bringen, ist durchaus kein absurder Gedanke, da Alfredo in der Erzählung den Karajá eine Heilung vornehmen ließ, die er vielleicht selbst gebraucht hätte und die er deshalb auch bei abuseuria diagnostizierte.¹⁾

1) Abuseuria ist ein idjassó mit senkrechtem Zylinder und einem Stab, der zu beiden Seiten je ein "schmales blaues Rechteck" eingelagert hat, "das gelb umrandet erscheint." (Hartmann 1967) Es gibt andere Masken, die deutlicher als abuseuria an dieser Stelle Andeutungen von Augen zu haben scheinen. Auf deren Ähnlichkeit mit abuseuria weist Krause (1910:106/07 Taf.VI, Abb.20,21) sogar hin. Möglicherweise ist auch die Auswahl des Geistes im Hinblick auf das Augenleiden erfolgt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch die Farben der Zylindermasken eine Heilwirkung haben. Die bei den Federmosaiken überwiegend verwendeten Farben sind Gelb, Rot und Blau - Farben, die die Karajá von S. Isabel beim Lüscher-

Gewöhnlich jedoch wird die Besänftigung eines wilden idjassó mit Nahrungsmitteln vollzogen:

Aruaná war ein bicho, war wild und lebte unter dem Wasser; er kam tanzend aus dem Wasser heraus. Zwei Karajá sahen ihn, gingen hinter ihm her und beschlossen, ihn zu fangen. Bei einem See fingen sie ihn an der Brust. Er war ganz genauso wie ein Karajá und schwieg. Sie fragten ihn, wie er heiÙe, aber er blieb stumm. Sie fragten noch einmal und er antwortete: "Idjassó". Die beiden jungen Leute luden ihn ins Dorf ein und fragten ihn, ob er Honig, calogi oder Fische esse. Er bejahte und kam tanzend mit. Im Dorf kamen alle, um ihn zu sehen; er tanzte Tag und Nacht. Er wollte ein Fest, sie machten es und gaben ihm die Sachen, die er mag: Honig und calogi. Idjassó blieb bis zu dem Tag, als er Sehnsucht nach seinem Sohn und seiner Frau bekam und ins Wasser zurückkehrte. Darauf machten die jungen Leute sich Masken aus Stroh und tanzten wie er. (Chiara 1971:173/74)

Die Besänftigung ist nur deshalb möglich, weil die Interessen des idjassó nicht von denen der Karajá differieren. Der idjassó ernährt sich auf die gleiche Art und Weise wie sie, was die Grundlage für Teilen und Kommunikation ist. Wir erinnern uns an die ganz ähnlich aufgebaute Erzählung von Kanasiwá, den die Karajá ebenfalls finden und ins Dorf bringen, ihn aber weder verstehen noch mit Nahrungsmitteln besänftigen können. (vgl. S.48)

4.5 Die Ernährung der idjassó

Eine besondere Vorliebe scheinen die idjassó für Honig zu haben. Chiara (1971:79/80) beobachtete Ende Juni, wie Javaé-Männer nach Beendigung eines Maskenfestes auf "Honigjagd" gingen. Der Honig war nur für die idjassó bestimmt. Die Frauen hatten kleine Bouletten aus Maniokmehl zubereitet, die sie in zwei mit Honig gefüllte Teller taten. Zwei Frauen trugen die Teller zum idjassó-hetó, wo sie auf halbem

Forts. von S.64 Fn.1: Farbwahltest vorzogen. Einer der Schamanen fragte Dietschy, ob man die Farben je nach Kombination zu Heilzwecken benutzen könne. Ein anderer befürchtete, durch die Wahl die Totengeister kuni aufzuwecken. (Dietschy 1958c: 242-44)

Weg den idjassó begegneten, die die Frauen in einer besonderen Choreographie umtanzten, die - wie eine Karajá-Frau es formulierte - ihre Freude ausdrücken sollte. Ein junger Mann nahm die Teller entgegen, brachte sie hinter die Schutzwand und stellte sie dort auf den Boden. Die idjassó kamen, aßen einige Stücke und leckten vom Honig, ohne die Hände zu gebrauchen. Dann entkleideten sie sich und aßen zusammen mit den anderen Männern und Jünglingen den Rest mit Aluminiumlöffeln.¹⁾

Wir haben oben darüber diskutiert, inwieweit Maske und Maskenträger zu trennen sind. Hier liegt noch ein Beweis vor, daß die Identität beider doch weiter geht, als es Dietschy annimmt. Die idjassó nehmen sogar noch hinter der schützenden Wand die Speisen ohne Zuhilfenahme der Hände ein, so daß der etwaige Einwand, der Mann trage die Teller für die idjassó, weil diese es aus technischen Gründen (z.B. der Rassel, die sie in einer Hand halten) nicht tun könnten, nicht gerechtfertigt erscheint. Mit anderen Worten: das "Fressen" ist eben eine für die idjassó typische Nahrungsaufnahme, die veranschaulicht, daß sie als Geister zwischen Mensch und Tier stehen.

Die Nahrungsaufnahme soll im Verborgenen geschehen, wie in einer Erzählung, die der oben zitierten weitgehend entspricht, wo jedoch die ins Dorf kommenden idjassó nach einem Haus verlangen, das abseits vom Dorf gelegen sein soll. Die Karajá erfüllen ihren Wunsch und geben den idjassó Speisen, die aber immer verschwinden, ohne daß jemand die idjassó läßt essen sehen. (Bandeira 1968:11) In dieser Hinsicht stellt die Erzählung eine Umkehrung zu der von den beiden "Gewaltigen" dar, wo ja die Nahrungsaufnahme im Verborgenen geschieht.

1) Chiara (1971:79) bemerkt, daß es das einzige Mal gewesen sei, daß sie Maniok auf diese Weise zubereitet gesehen hätte. Nach Lipkind (1948:182) sind Maniok- oder Maiskuchen eine Feiertagsspeise. Sekelj (1950:172) sah nach Abschluß eines idjassó-Tanzes unter den Schalen, die mit Essen für eine rituelle Mahlzeit gefüllt waren, auch eine, worin "Maniokstücke in Honig" schwammen. Lelong (1951:144) meint sogar, daß die Tänzer fermentierten Honig bekamen.

4.6 Die idjassó und das Überleben der Karajá

Wir werden im nächsten Kapitel noch einmal auf den Ursprung der Karajá eingehen und wollen hier zunächst einige Grundgedanken erläutern. Die Karajá waren einigen Mythen zufolge zu Beginn ihres Lebens Aruanã-Fische bzw. idjassó. (Machado 1947:42; Peret 1979:95-98)

Die Attraktivität der gerade entdeckten Erde wird durch eine Vielzahl neuer Nahrungsmittel erhöht. Darunter sind v.a. die für die Karajá wichtigen Sammelfrüchte. (Ehrenreich 1891: 39) Eine Sache aber scheint auf der Erde für die Karajá die Größte Bedeutung zu haben, ist sozusagen die "Sensation". Es ist der Honig der wilden Biene, der in allen Versionen genannt wird.

In der Version von Lipkind(1940:248/49) scheint es den Honig auch in der Unterwelt zu geben, wird aber dennoch zum Maßstab, die Erde zu entdecken. Ein Mann, der gerade Vater geworden ist, geht, nachdem er eine bestimmte Zeit auf seiner Matte verbracht hat, auf Honiggagd. Während er jagt, hört er den Ruf der Seriema, gräbt ein Loch in die Richtung, aus der der Ruf kam und gelangt nach oben. In einigen Erzählungen scheint der Honig die eigentliche Motivation für das Herauskommen zu sein. Als eines Tages der Sohn des Häuptlings in der Unterwelt erkrankt, was zuvor nie geschehen war, nutzen zwei Karajá die Gelegenheit, um auf der Erde nach einer Medizin zu suchen, die dann der Honig ist. (Palha bei Rib.da Cunha 1945:191-95) Oder ein Schamane bestimmt noch in der Unterwelt den Honig (als Heilmittel für die Krankheit des Häuptlingssohnes), der nur auf der Erde zu finden sei. (Lelong 1951:111-113)

Der Honig nimmt in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein. Die Karajá lernen ihn als köstliche Nahrung und wirksame Medizin kennen. Er wird in den Mythen wie Wild mit Pfeil und Bogen gejagt. (vgl. S.95) Die Identifizierung des Honigs mit Jagdwild wird in einer Version deutlich, wo zwei Karajá aus der Erde kommen und einem Hirsch begegnen, den sie sogleich erlegen wollen. Dieser lenkt ihren Jagdeifer auf den

Honig um, indem er ihnen die Stelle verrät, wo sie das gesuchte Heilmittel finden können. (Palha bei Rib.da Cunha 1945: 191-95; Lelong 1951:111-113)

In einer anderen Version jagen und sammeln sie noch als Aruanã-Fische und erfinden sogar den calogi in dieser Gestalt. Nach einem Mittagsschlaf finden sie nicht mehr in die Unterwelt zurück und werden deshalb zu Menschen, die Häuser und Boote bauen und Bodenbau betreiben. Deshalb tanzen sie heute noch den idjassó, essen calogi und verschonen den Fisch, von dem sie abstammen. (Machado 1947:42)

Wieder eine andere Erzählung besagt, daß sie sich in Karajá verwandelten, als sie auf das Land sprangen. Dort wußten sie allerdings nicht, wie sie sich ernähren sollten. Da sie vom Hungertod bedroht waren, rief ein Schamane Kanaschiwá, der ihnen riet, sich idjassó-Masken anzufertigen. Diejenigen, die seinem Rat folgten, lehrte er Pfeil und Bogen machen, Häuser bauen und kochen. (an. 1960:57)

In der ersten Erzählung erweisen sich die Karajá als fähig, für ihren Lebensunterhalt zu sorgen. Bei ihrer ersten Jagd auf der Erde sind sie aber noch Bewohner der Unterwelt, da sie mit dem Honig dorthin zurückkehren, um den Sohn des Häuptlings zu heilen. So unbekannt ihnen der Honig sein mag, so vertraut sind sie mit der Art, ihn zu beschaffen. Der Honig kann als ein typisches Nahrungsmittel der Erde gelten, das mit den Methoden der Unterwelt erbeutet wird.

In der zweiten Erzählung ist die Ausgangslage ähnlich, da sie noch als Aruanã wichtige kulturelle Errungenschaften machen. Nachdem sie zu Menschen geworden sind, praktizieren sie die idjassó-Tänze zur Erinnerung an jene Zeit, wo sie idjassó gewesen waren.

Erst in der letzten Version ist die Ausgangssituation umgekehrt. Sobald sie auf die Erde kommen, werden sie zu Menschen, verlieren dadurch aber die Fähigkeit zu überleben, weshalb sie sich zurückverwandeln müssen, um die für das Leben in einer neuen Welt notwendigen Fertigkeiten neu zu erlernen. Mit Hilfe ihrer alten Gestalt passen sich die Karajá

einer neuen Umwelt an. Sie reproduzieren das mythisch vorgegebene Muster einer Sättigung durch Verwandlung. Jedoch verwandeln sie sich, im Gegensatz zu Idianakatu und Alobederi, um das Kochen zu erlernen (bzw. erlernen es noch vor ihrer Menschwerdung als idjassó). Die Verwandlung sichert in beiden Fällen das Überleben. Im Falle der Karajá scheint dies befremdend, weil die Erzählungen von ihrem Ursprung gleichzeitig auch den Verlust ihrer Unsterblichkeit begründen. Das einmal verlorene ewige Leben wird zwar nicht wiedergefunden, doch von einer Überlebenstechnik abgelöst, nämlich dem zyklischen Zurückverwandeln in ihre Vorfahren, deren Fähigkeiten sie für das Überleben benötigen. Dies erklärt auch, warum sie den Verkauf von Masken an Christen mit der Begründung ablehnten, daß dann das ganze Dorf aussterben würde. (Krause 1910:98)

Im Zusammenhang mit dem Überleben der Karajá müssen wir auch die Geburtsbräuche sehen, die der Karajá Watau aus S. 100. 1 folgendermaßen erklärte:

Ein Vater ging nach der Geburt seines Kindes gleich auf die Jagd. "Er gelangte hinaus in den Wald, begegnete einem Hirsch und wollte ihn schießen. Der Hirsch warnte ihn - es war ein Geist - und lehrte ihn, zuerst zu liegen und zu fasten, dann zu erbrechen und im Wald Honig zu holen, wenn ein Kind geboren sei. Erst wenn sie zuhause Honig gegessen hätten, dürfe er auf die Jagd gehen. Andernfalls ließen sich die Tiere nicht fangen. Er zeigte dem neuen Vater, wo er Honig finde."
(Dietschy 1956:126)

Eine ganz ähnlich Erzählung von António Pereira lautet so:

Aruanã ist ein bicho und lebt im Wasser, es ist ein idjassó. Wenn eine Frau ein Kind bekommt, darf der Mann nicht tanzen, weil das gefährlich ist. Mein Vater erzählt, daß einmal eine Frau ein Kind bekam und der Mann sich zu ihr legte. Da kam ein Freund vorbei und lud ihn zum Tanz ein. Er wollte zuerst nicht, aber sein Freund ließ sich nicht abschütteln, so daß er schließlich mitging. Nach dem Tanz konnte er die Maske nicht mehr abnehmen, denn sie klebte an Rücken fest; er ging, immer tanzend, in den Fluß, überquerte ihn und setzte seinen Weg bis zu einem See fort, wo er untertauchte und nie mehr gesehen wurde. Wenn meine Frau ein Kind bekommt, tanze ich fünf Tage lang nicht. (Chiara 1971:174/75)

Das "Männerkindbett" ist ein genaues Abbild der Unterwelt, kurz bevor die idjassó zu Karajá wurden. Vater, Mutter und Kind befinden sich auch nach der Geburt noch in der Unterwelt. Das doppelte Verbot, weder zu jagen noch zu tanzen, erklärt sich dadurch, daß Jagd und Tanz bzw. die Zurückverwandlung in idjassó der Unterwelt zugeordnet werden, aus der die Familie ja herausgeführt werden soll. Auch tanzen die idjassó nicht ohne zu essen, weshalb der Vater also sein Fasten aufgeben müßte, wenn er eine Maske trüge. Diese würde festkleben und er im Wasser, also in der Unterwelt verschwinden.

Dasselbe Motiv ist uns schon von Coboï bekannt, der mit seinem dicken Bauch - er hatte also nicht gefastet - im Loch der Unterwelt steckenblieb und dort bleiben mußte. In einer Version wird ausdrücklich erwähnt, daß nicht nur er, sondern auch seine Frau und seine Kinder dort blieben. (Palha bei Rib. da Cunha 1945:191-95)

Die Enthaltung vom Essen und Tanzen während des "Männerkindbettes" soll also allen Familienmitgliedern die Gestalt bewahren bzw. geben, mit der allein sie durch das Unterweltloch auf die Erde gelangen können. Sie soll also tatsächlich verhindern, daß der Vater idjassó bleibt, wodurch er auch seiner Familie die Möglichkeit nehmen würde, auf die Erde zu gelangen. Sie dient letztenendes dem Überleben der Familie auf der Erde.

5. Totengeister

5.1 Wouresã

In einem seiner ersten Aufsätze nach Beendigung seiner Feldforschung bezeichnet Dietschy (1956:124/25) wouresã als Begriff der Karajã für die "gutartigen Totengeister". Er be-ruft sich auf vier Gewährsleute, erwähnt aber nicht, bei welcher Gelegenheit er von wem welche Aussagen erhielt.

Dann berichtet Dietschy (1957:5) davon, daß der wouresã-tebú sich mit dem Ruf "ka ka ka ka" ankündigte, um den ersten der Gäste eines Maskenfestes am Ufer zu empfangen. Ein Jüngling vertrieb daraufhin alle Frauen und Kinder von der Landungsstelle. Drei Knaben, die hinter das Geheimnis der Stimmaske" gekommen waren, wurden in einer besonderen Zeremonie vorzeitig in die Maskenhütte aufgenommen. (Dietschy 1964:39/40)

Ein anderer Versuch, die Einführung eines neuen Begriffes mit einer ausreichenden Grundlagen zu versehen, überzeugt ebenso wenig. Es handelt sich vermutlich um die 1956 nicht beschriebene Situation, denn die Gewährsleute sind dieselben. Dietschy versteht seine Publikation als eine "Art von Quellen-edition". (Dietschy 1965:176) Sehen wir uns das genauer an:

Maloã: "Ebenfalls ein 'chefe' sei der wouresã-tebú (der Totengeister-Herr, nämlich der gutartigen Toten), er æi 'todos', man sehe ihn nicht (nur seine Stimme erschallt)." Im Folgenden kommt Dietschy darauf zu sprechen, was geschehe, wenn eine Frau, die ja nicht ins Maskenhaus darf, Häuptling bzw. Häuptlingskandidatin deridu sei.

Cheri meinte, daß sich dann nur ihr huri, ihre Schamanenseele, im Maskenhaus befinde.

Maloarã behauptete im Gegensatz zu Cheri, daß nur Zauberer huri hatten: "Was von einem weiblichen deridu im Männerhaus anwesen ist, ist ihr wouresã, also ihre "Seele", die nach dem Tod ums Dorf herum bleibt."

Kenaki sagte am 20. Februar, nur ein ischadinadú spreche mit Anaschiwã (dem "Schöpfer"), idjassó (den Naturgeistern), wouresã (den gutartigen Totengeistern). Die Frauen wissen nur von ihrer Existenz, fürchten sie, haben aber keine Gesänge - die Mädchen summen diese nur mit."

Arutana zufolge handle im Maskenhaus ein Mutterbruder für die deridu; ihr wouresã befinde sich ebenfalls dort, während die Frau selbst mit einem mit Federn beklebten Holzmesser maú zunause auf einem Holzschel sitze.

(Dietschy 1959:173,175)

Die Art, wie Dietschy mit seinem Material umgeht, ist einer Kritik würdig. Die Begriffe "gutartige Totengeister" und "Seele" werden ziemlich willkürlich mit einer an Simultanübersetzung grenzenden Geschwindigkeit aus wouresã herausgezogen, ohne daß der Autor den Versuch machen würde, die Vorstellungen seiner Informanten von wouresã zu klären. Man kann sich nur schwer vorstellen, daß die Karajã auf seine Bitte hin oder sogar von selbst wouresã - ethnologisch aufbereitet - mit "gutartige Totengeister" oder "Seele" übersetzten. Bei einer solchen Aufgeschlossenheit dem Forscher gegenüber wäre es sicher möglich gewesen, mehr über das Wesen von wouresã zu erfahren. Aber da Dietschy nicht weiter darauf eingeht, ist anzunehmen, daß er nicht viel mehr weiß als wir.

Dietschy versucht, diesen Begriff innerhalb eines komplexen und nicht alltäglichen Sachverhalts zu klären, was eine Interpretation von vornherein erschwert. Denn wouresã fällt meist im Zusammenhang mit einer deridu, die nicht ins Männerhaus darf, aber wegen der Ausübung ihres Amtes als Häuptlingskandidatin dort in irgendeiner Form anwesend sein muß. Die von allen Informanten gewählte Lösung besteht darin, ein a Bestandteil von der deridu abzulösen und stellvertretend in der Maskenhütte anwesen sein zu lassen. Am leichtesten könnte diese Aufgabe die Schamanenseele huri bewältigen, von der wir wissen, daß sie schon zu Lebzeiten den Körper verlassen kann und auch der Geist nach dem Tod ist. Aber nur ein Gewährsmann, nämlich Ohori, vertritt diese Ansicht; er wird sogar von Maloaré "korrigiert". Maloaré und Arutana sind übereinstimmend der Meinung, daß eine deridu ein wouresã habe, welches sie im Maskenhaus vertrete. Man kann - und insofern stimme ich Dietschy zu - nun analog zu huri den Schluß ziehen, daß es sich bei wouresã um die Seele (eines Nicht-Schamanen) handle. Aber es scheint mir übereilt, wouresã als "gutartige Totengeister" zu deuten, denn nur Maloaré spricht von seiner Existenz nach dem Tod.

Man kann davon ausgehen, daß wouresã mit großer Wahrscheinlichkeit nicht so leicht einen lebenden Körper ver-

lassen kann, da dies erstens - wie schon gesagt - eine besondere Fähigkeit von huri und zweitens für die betreffende Person häufig mit großer Gefahr verbunden, wenn nicht sogar gleichbedeutend mit ihrem Tod ist. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn die deridu dazu Utensilien benötigt, die sonst der Schamane benutzt,¹⁾ oder Ohori ihr sogar ein huri zugesteht. Gleichzeitig aber ist die Möglichkeit groß, daß ein Gewährsmann diesen Zustand der Seelenlosigkeit als Tod bezeichnet, woraus man nicht sofort den Schluß ziehen sollte, wouresã als den Totengeist oder gar "gutartigen" Totengeist zu deuten.

5.2 Kuni

Natürlich kommt Dietschy nicht von ungefähr auf "gutartige Totengeister". Er beruft sich auf eine Trennung der Totengeister in gut- und bösertige, die auf Lipkind zurückgeht. Nach ihm kennen die Karajá zwei Arten. Wenn Karajá eines ruhigen Todes ("quiet death") sterben, müssen ihre Geister durch Gaben und Beachtung zeremonieller Bestimmungen besänftigt werden, sonst verwandeln sie sich in Giftschlangen und beißen diejenigen, die die Bestimmungen vernachlässigt haben. Karajá, die eines gewaltsamen Todes ("violent death") sterben, erschlagen oder von wilden Tieren getötet werden, verwandeln sich in gewalttätige, nicht zu besänftigende Totengeister. Sie irren ständig umher, toben und ernähren sich von kleinen Vögeln, die sie roh verspeisen. Um ihnen die Orientierung zu nehmen, werden sie im Wald "without arms or fire" in einer der normalen entgegengesetzten Haltung begraben; zusätzlich soll sie ein Frauenbastgürtel, der ihnen vor die Augen gebunden wird, blind machen. Um das Dorf schweifend, können sie jederzeit zu ihm zurückkehren und ihre Verwandten töten. (Lipkind 1940:249)

1) Möglicherweise dient das Messer maú zur Verteidigung. In einer Erzählung bedient sich der Schamane nach dem Verrat des Maskengeheimnisses eines nicht beschriebenen maurehê (nach Peret facão espiritual, nach Frause 1911b:3 nur facão = Buschmesser) zur Abwehr unsichtbarer Angreifer. (Peret 1979:61) Auch der Schene wird v.a. von den Würdeträgern benutzt, also potentiellen Schamanen. (vgl. S.83f)

5.2.1 Ambivalenz von kuni

Der Dorfpriester Maloá sieht es so:

"Der 'Kuni', der Geist des Toten, verläßt bald den leblosen Körper. Wenn wir den Toten schnell beerdigen können, bleibt dessen Geist auf dem Friedhof. Wenn nicht, dann bleibt er im Dorf oder über dem Fluß und wird ein Irrgeist, der uns des Nachts oder an einsamen Stellen erschreckt oder unsere Boote umkippt und Badende ertrinken läßt. Deshalb bringen wir auch Speisen ans Grab, damit der Kuni unserer Verwandten keinen Hunger hat, wenn er Nachts aus dem Grabe kommt. Und wir stellen die Schüsseln ans Fußende, damit er sitzend essen kann, ohne ruhelos umhergehen zu müssen." (Sekelj 1950:181/82)

Wir finden in der Aussage von Maloá einen von Lipkind beschriebenen wesentlichen Sachverhalt, nämlich die Unterscheidung von harmlosen und gefährlichen Totengeistern. Die Gefährlichkeit der Totengeister ist hier bedingt durch eine hinausgezögerte Bestattung, was kein Widerspruch zu Lipkind sein muß. Gerade wenn Karajá im Kampf gegen feindliche Gruppen oder von wilden Tieren getötet werden, ist eine rechtzeitige Bestattung oft erschwert, zumal der Tote oft erst nach langem Suchen gefunden wird. Auf diese Weise ist die verzögerte und dadurch vom normalen Muster abweichende Bestattung, von der Maloá spricht, nur eine "Umschreibung" für die von Lipkind geschilderte Todesart.

Nachdem wir so die Glaubwürdigkeit der Aussage Maloás untermauert haben, kommen wir zu einem wesentlichen Punkt. Nach Lipkind und Maloá gibt es zwar zu besänftigende und nicht zu besänftigende Totengeister, aber keinen Totengeist, der ganz und gar ungefährlich wäre. Selbst die Geister "ruhig" Verstorbener müssen durch Speisen besänftigt werden, sonst werden sie ebenfalls gefährlich. Maloá zufolge heißen sie alle kuni.¹⁾ Kuni kann deshalb nicht ein ausschließlich böser Totengeist sein, was uns Maloá auf die Frage, ob kuni

1) Sekelj erhielt die Auskünfte anlässlich des Todes eines alten Mannes, der wohl eines "ruhigen" Todes verstarb, was man als Stützung dafür nehmen kann, daß kuni auch der Geist eines "ruhig" Verstorbenen ist.

die ihm angebotenen Speisen auch esse, bestätigt:

"Du mußt wissen, daß die Kuni's sich in irgendeinen Gegenstand verwandeln, in einen Baumstamm, in einen Stein, in ein Tier, in eine Kröte, in eine Fischotter, in eine Eidechse. Ich selber habe eines Tages einen Kuni gesehen, der als Eidechse aus einem Grabe kroch. Ich sah ganz deutlich, so wie ich dich jetzt sehe. Dann ging er zu einer Schüssel und fraß den "Caluyí" aus. Als er mich hinter einem Baum sah, bekam er einen Schreck und schnappte sich schnell noch ein Stück Mandioca, mit dem er dann im Grab verschwand." (Sekelj 1950: 182)

Nach Falaise (1939:91/92) kann kuni von den gefährlichen Söhnen von Chiandou¹⁾ in Ungeheuer verwandelt werden. So erschien die Frau ihres Informanten Joel jede Nacht als ein Ungeheuer, das ihn töten wollte. Joel zufolge sei ihr Leichnam tokou-ounam unter der Erde gewesen, während kuni nicht dort geblieben sei.

In einer Erzählung macht Kanaschiwä die kuni mit seinem Atem. Die kuni seien unsichtbare und schwer zu kontrollieren und könnten sich ein teke-kuni verschaffen, mit dem sie dann Unfug trieben. (Peret 1979:16)²⁾

Der Versuch Dietschys, den Begriff wouresä mit der Bedeutung "gutartige Totengeister" zu etablieren, ist, wie ich meine, nicht nur ziemlich kläglich ausgefallen, sondern auch deshalb wenig überzeugend, weil Maloá sowohl Sekelj als auch Dietschy als Informant diente, Dietschy sich aber nicht auf die frühere Aussage seines eigenen Informanten bezieht und sie damit diskussionslos in Frage stellt. Er erkennt nicht, daß die "gutartigen Totengeister" potentiell böse sind, weshalb er jede gefährliche Seite, die sie offenbaren, zum Grund nimmt, sie als kuni zu klassifizieren, worunter er nur die Geister von Erschlagenen versteht. So hält er auch die Totengeister, deren sich der Schamane zur Durchführung seiner Tötungsabsichten bedient, für die kuni gewaltsam Verstor-

1) Chiandou oder Chandyú ist der böse Gegenspieler von Kanaschiwä, der in der Erde beim Furo de Pedras leben soll. (Falaise 1939:91; Lelong 1951:140) Perrier (bei Lelong 1953:159 Fn.1) zufolge ist er der Bruder von Kanaschiwä, der ihm feindlich gesinnt sei; die Karajá sprächen nur sehr ungern von ihm.
2) Nach Palha (1935:38) heißt tekeu-ounam soviel wie Körper wörtlich der "Wohnort von ounam", der Seele.

bener, obwohl Lipkind, auf den er sich beruft, nur allgemein von Toten- und "Naturgeistern" spricht. (vgl. Dietschy 1965: 71) Lipkind (1940:249/50) berichtet, daß der Schamane zum Töten einen Totengeist engagiere, der die Gestalt eines wilden Tieres, gewöhnlich eines Jaguars, annehme. Er könne sich aber auch eines "Naturgeistes" bedienen, der in den Körper des Opfers eindringe oder ihm unterstellte Tiere, besonders den Kaiman und die Piranha, auf das Opfer hetze. Beim Heilen sauge der Schamane den eingedrungenen "Naturgeist" heraus, oder überrede ihn bzw. den Totengeist dazu, von seinem Angriff abzulassen. Erst dann kommt er auf die nicht zu besänftigende Geister zu sprechen:

"What is of special interest is that there are many maleficent supernaturals who cannot be approached at all. There is no technique for handling them except keeping out of their way. The violent ghosts really fall in the same category as far as their relation to humans is concerned." (Lipkind 1940: 250)

Wenn man diesen Absatz wörtlich nimmt, gibt es also niemanden, der die Geister gewaltsam Verstorbenen und nicht zu besänftigender "Naturgeister" kontrollieren könnte, womit Dietschys Aussage an Glaubwürdigkeit verliert.

Die Existenz der verschiedenen Varianten von kuni ist sehr ähnlichen Bedingungen unterworfen. Beide kuni kennzeichnet ein gewaltiger Hunger, der die Grundlage ihrer potentiellen Gefährlichkeit ist, weil kuni, um ihn zu stillen, auf Nahrungssuche geht, also mobil wird und dabei die Lebenden gefährden kann. Jedoch besteht nur bei dem zu besänftigenden kuni die Möglichkeit, diese Gefahr zu bannen. Kuni soll erst gar nicht die Gelegenheit gegeben werden, sich in Bewegung zu setzen, weshalb man ihm den Weg "erspart" und die Speisen selbst ans Grab bringt. Dort soll kuni sie auf eine Art einnehmen, die möglichst wenig Bewegung erfordert.

Der nur eines erschlagenen Karajá ist dagegen von Anfang an außer Kontrolle. Sein Charakter ist also nicht ambivalent, da er nicht durch Besänftigung in sein Gegenteil verkehrt werden kann. Die Lebenden können ihn, da sein Bewegungsdrang nicht einzudämmen ist, nur entwaffnen und in die Irre

führen, wo er seinen Hunger auf eine für die Karajá barbarische Art und Weise stillt.

5.2.2 Funktionsumkehrung von Totengeistern

Wir müssen noch auf einen Sachverhalt eingehen, der im Zusammenhang mit den kuni-Vorstellungen bisher wenig beachtet wurde. Lipkind (1948:188) zufolge schnitten die Karajá den Fußknochen eines getöteten Feindes ab und nahmen ihn mit nach Hause; dadurch gewannen sie die Kontrolle über dessen Geist, der nun zum Beschützer des Dorfes und in einer besonderen Zeremonie während der Trockenzeit verkörpert wurde.¹⁾

Wir sehen, daß nicht jeder eines gewaltsamen Todes Verstorbene zu einem unkontrollierbaren kuni wurde. In diesem Fall ist es sogar umgekehrt. Während sich die Karajá, die im Leben ihre eigene Gruppe vor den Feinden verteidigten, durch ihren gewaltsamen Tod in gefährliche Geister verwandelten, wurden die Feinde durch ihren Tod zu Beschützern des Dorfes. Man könnte hier einen Zusammenhang sehen zwischen erfolgreichen Kämpfen, d.h. wenigen Verlusten auf der eigenen und hohen auf der Gegenseite, und der Sicherheit eines Dorfes vor gefährlichen Geistern, die nicht zu kontrollieren waren. Das Verhältnis von schützenden zu bedrohenden Geistern war umso besser, je mehr Feinde und je weniger eigene Leute getötet wurden. Der Tod eines Kameraden bedeutete nicht nur die Schwächung der eigenen Gruppe, sondern auch eine erhöhte Gefahr durch unkontrollierbare Geister. Diese Relation sei nur als Prinzip angedeutet, das von den Karajá nicht quantitativ ausgelegt zu werden brauchte. Eher läßt es sich als mögliche Erklärung dafür deuten, daß Racheakte mit einer ziemlich großen Wahrscheinlichkeit erfolgten.

Lipkinds Interpretation, "in this curious bit of fantasy

1) Bei einer solchen Zeremonie waren ihm zufolge die Geister von zwei Tapirapé, drei Xavante, einem Kayapó und einem Brasilianer anwesend. (Lipkind 1948:188)

there seems to be a projection of the fear and aggression which are overtly present in the social life" kann sich deshalb auf eine Situation bezogen haben, wo die Möglichkeit zum Ausgleich nicht mehr vorhanden war. In dem Maße, wie die Brasilianer den Lebensraum der Karajá einengten und sie durch eingeschleppte Krankheiten oder offene Gewalt dezimierten, erhöhte sich die Zahl der unkontrollierbaren kuni, schwand aber auch die Möglichkeit, sich im Kampf gegen feindliche Gruppen Schutzgeister zu erwerben.

5.2.3 Der Tod in den Mythen

In den Mythen wird die Tatsache, daß auf der Erde der Tod ist, auf verschiedene Art und Weise symbolisiert.

Coboi schließt den Tod aus den trockenen Blättern und dem dünnen Holz, das die begeisterten Karajá von oben mitbringen. (Ehrenreich 1891:39; Lipkind 1940:248/49; Falha bei Rib. da Cunha 1945:191-95)

In einer Version liegt der Hinweis auf den Tod darin, daß der Held, der als erster nach oben gelangt, seinen Schatten sieht, mit ihm spielt und so tut, als unterhalte er sich mit ihm. (Peret 1979:95-98) Auf Karajá heißt Schatten há-unítbó, worin der Ausdruck für Totengeist kuni steckt. (Machado 1947:89; vgl. Krause 1911b:422 Schatten=niuné)

Daß trotzdem alle Karajá nach oben wollen, liegt an der anziehenden Beschaffenheit der Erde. Der Fluß mit seinen Sandstränden, der den Karajá eine bis dahin ungewohnte Bewegungsfreiheit verschafft, ist von großem Interesse, stehen die Platzverhältnisse dazu doch in hartem Kontrast: "More people kept being born. Nobody died. There wasn't room enough. When a man got old, he sat there in one place, without moving." (Lipkind 1940:248/49) Wenn Ehrenreich (1891:39) zufolge die Menschen der Unterwelt im Alter an Bewegungslosigkeit starben, so stimmt dies nicht nur mit Lipkinds Andeutung einer Altersstarre überein, sondern erklärt auch den plötzlichen Drang der Karajá nach Bewegung, der jedoch einen tödlichen Ausgang findet. Ein Kind klettert auf einen Baum, fällt herab und stirbt. (Lipkind 1940:248/49) Oder die Kara-

ja verlieren durch die Folgeerscheinungen der vielen neuen Aktivitäten das ewige Leben. Von der Jagd und der Essenszubereitung ermüdet, legen sich die Aruanã-Karajá zum Mittagschlaf nieder; als sie wieder aufwachen, finden sie nicht mehr in die Unterwelt zurück und verwandeln sich in Menschen. (Machado 1947:42)

Wir sehen, daß der mythische Tod im Grunde eine Entsprechung in den Vorstellungen von kuni findet, die sich ja durch einen extremen Bewegungsdrang auszeichnen. Das Herauskommen aus dem Unterweltloch gleicht auch dem Sterbevorgang, bei dem kuni aus der Hülle des Körpers teke entweicht. (vgl. S.74 Fn.2)

5.2.4 Zusammenfassung

Wenn kuni mit Speisen besänftigt wird, soll gleichzeitig auch sein Bewegungsdrang eingedämmt werden. Er soll sitzenbleiben, nicht aufstehen und herumlaufen. Dieser gefährliche Bewegungsdrang, der bei den unkontrollierbaren kuni gewalttätig verstorbenen Karajá nur irreführt werden kann, scheint auch der Grund dafür zu sein, daß die Karajá die Kontrolle über den Totengeist des Feindes erlangen, indem sie ihm den Fußknochen abschneiden und ihn dadurch in seiner Bewegung behindern. Möglicherweise symbolisiert das Bestreichen der Füße "neuer" idjassó-Masken und der Füße der Frauen, die die Masken ins Dorf führen, ebenfalls dem Zweck, diese "abzubremsen", ähnlich wie in einer Erzählung, wo Zauberpfeile mit Flüssigkeiten, die sich in Kalebassen befinden, abgebremst werden können, wenn sie zum Schützen zurückkehren. (Ehrenreich 1891: 42/43; vgl. S.95)

5.3 Masken

Bereits Krause (1910:102) sah auf seiner Reise Masken, bei denen er einen Zusammenhang mit dem Totenkult vermutete. Einige Karajá bezeichneten die Masken als inauini, während andere dies bestritten und sie kuni nannten. (Abb.4) Die kuni-Masken tanzen nicht wie die idjassó paarweise, sondern einzeln oder zu mehreren in einer variierenden Anzahl.

"Übereinstimmend wird über die Tätigkeit dieser Maske berichtet: Fröhlich gehen die Leute in den Wald und legen dort die Masken an. Vormittags treten sie im Dorf auf und erhalten Nahrung mit... Dann kehren sie in den Wald zurück. Eventuell folgt nachmittags ein zweiter Besuch im Dorf. Darnach werden die Masken in den Wald zurückgeschafft und hier aufgehoben (?). Abends kehren die Leute in ihr Dorf zurück und verzehren die erhaltenen Lebensmittel... Meine Aufforderung, die Masken anzulegen und deren Auftreten zu demonstrieren, lehnten sie mit der Begründung ab, daß man drüben im Dorfe nichts merken dürfe. ... Über den Zweck der Masken befragt, erklärte der Führer, daß die Tapirapé-Frau im Dorfe gestorben sei; ich dürfe dies aber im Dorfe nicht verraten, sonst müßten alle Karajá sterben. Ob der Tod natürlich oder gewaltsam war, weiß ich nicht; jedenfalls wurde mir auf der Rückreise in demselben Dorf erzählt, daß sie die (i)ooni-Maske anfertigen, wenn sie jemanden getötet haben." (Krause 1910:109 meine Betonung)

Die Uneinigkeit der Karajá bezüglich der Bezeichnung der Maske stellt für Dietschy kein Problem dar; für ihn sind die Bezeichnungen austauschbar. Kuni bzw. ina-uni sei die "Maske eines bösen Totengeistes, eines von den Schavante oder Kayapó erschlagenen ina, d.h. Karajá." (Dietschy 1970/71:52)

Zweifellos ist es richtig, ina-uni als kuni eines Karajá zu deuten; ob aber eine kuni-Maske von vornherein ein Totengeist eines Karajá ist, möchten ich bezweifeln, weil - wie wir gesehen haben - die ethnische Zuordnung eine nicht unerhebliche Bedeutung hat und die Uneinigkeit bezüglich der Bezeichnung der Maske deshalb auf einer Uneinigkeit bezüglich der ethnischen Herkunft des Totengeistes beruhen könnte. Wir müssen damit rechnen, daß nicht jeder kuni der Totengeist eines Karajá ist.

So erhielt Krause ja die Auskunft, daß die kuni-Masken angefertigt werden würden, wenn die Karajá jemanden getötet hätten, womit wohl Angehörige fremder Ethnien gemeint waren. Zwar ist keineswegs belegt, daß die erwähnte Tapirapé-Frau umgebracht wurde, doch erwähnt schon Kissenberth Masken, die von den Karajá anlässlich der Zeremonie "defuncto dos Tapirapá" (Begräbnis der Tapirapé) getragen wurden. (Abb.5)

Und der Karajá António Pereira berichtete Chiara (1971:69), daß es Masken wie lateni gebe; sie stellten die Seelen der Tapirapé dar und hießen wie diese uorú. Pereira meinte,

daß die Geister der Tapirapé bzw. uorú von Karajá dargestellt würden. Die uorú seien gefährlich und hätten früher die Karajá getötet. Jetzt machten die Karajá ein Fest; die Männer gingen auf Fischfang und die Frauen kochten. Dann kämen die Männer und schriien: uí, uí, uí -arrrr ! Es seien zwanzig, dreißig und alle tanzten. Sie freuten sich, weil sie wüßten, daß es viel zu essen gebe.

Baldus (1950:98) schließlich erhielt von den Karajá die Auskunft, daß sie von den Tapirapé eine Tanzmaske hätten, die sie nicht eingetauscht, sondern im Kampf erobert hätten.

Die Übereinstimmungen der hier erwähnten Masken scheinen mir so groß zu sein, daß ich an ihrer Identität nicht zweifle. Die geringen Abweichungen lassen sich eher auf die verschiedene Ausdrucksweise der Gewährsleute zurückführen, denn auf inhaltliche Unterschiede.

Der Karajá António Pereira hat m.E. den Sachverhalt am deutlichsten dargestellt. Früher töteten die uorú die Karajá, jetzt machen die Karajá ein Fest, wo sie in Gestalt der Geister der uorú mit Speisen besänftigt werden. Zwar spricht Lipkind (1948:188) nur davon, daß die Geister getöteter Feinde "impersonated" wurden, doch scheint die Funktionsumkehrung, von der er spricht, dieser hier vollkommen zu entsprechen.

Baldus, über dessen Meinung zu dieser Tanzmaske wir schon eingangs (S.34) berichteten, hätte also besser daran getan, seine Daten nicht mit der angeblichen Mentalität der Karajá verquickt zu interpretieren. Wie sein Informant es eigentlich exakt ausdrückte, wurde dieser Geist nicht ausgetauscht, sondern dadurch erobert, daß die Karajá einen Tapirapé töteten. Mag der Tanz an einen Kampf erinnern, in dem kein Karajá starb, so kann ich mir doch keine Ethnie vorstellen, die sich darüber nicht freuen würde. Außerdem deutet ja Pereira selbst an, daß dies früher zumindest für die Karajá auch nicht ungefährlich war, so daß die Idee des

"Nehmen ohne zu geben" absurd erscheint, zumal die Karajá es trotz ihrer Mentalität übers Herz bringen, ihre ehemaligen Feinde zu bewirten.

Wir sehen darüber hinaus, daß nicht alle Totengeistermasken die kuni von Karajá darstellen müssen, was Dietschys Ansicht, kuni sei die Maske eines gewaltsam verstorbenen Karajá, viel von ihrem Absolutheitsanspruch nimmt.

Wustmann (1965:53/54) konnte eine Maske beobachten, die auf seinem Foto in geradezu verblüffender Weise einer Wachsachbildung von kuni bei Krause gleicht. (Abb.6) Die Maske hält ebenfalls einen Prügel in der Hand, der jedoch nicht zum Schlagen verwendet, sondern geworfen wird, wie aus der Beschreibung des Auftritts hervorgeht:¹⁾

"Plötzlich vernehmen wir einen durchdringenden Schrei. Erschrocken sehen wir uns an. Mehrere Stimmen werden laut, Frauen rufen ihre Kinder. Gespannt sehen wir nach den indianischen Hütten, wo ein verummter Kerl wie verrückt umherspringt. Eine Frau schreit gellend auf und rast über den Platz, um in ihrer Hütte zu verschwinden. Außer dem Tobsüchtigen ist niemand zu sehen. Der Kerl aber ergreift Holz und Steine, um sie wegzuschleudern, als kämpfte er gegen unsichtbare Gewaltigen. In der uns am nächsten gelegenen Hütte zeigt sich eine Frau. Ganz aufgeregt ruft sie uns zu: "Das Tier! Lauft schnell weg!" - "Was ist mit dem Tier?" fragen wir zurück. "Es wird euch töten! Lauft weg!" ...Aha, da ist das Tier! Mit dem Teleobjektiv habe ich es erwischt. Unten herum ist es nackt, oben herum mit Bananenblättern verummmt, Knüppel und Steine fliegen durch die Gegend. Ich wundere mich, daß sich kein Indianer sehen läßt. Das Dorf ist wie ausgestorben... Das Tier ist keine drei Schritt von uns entfernt und hat uns gesehen. Es erhebt einen Stein, schleudert ihn über unsere Köpfe weg in den Fluß, lacht gellend auf, rennt über den Platz und verschwindet im Bananenhain, der hinter den Hütten liegt." Die Forscher verfolgen es und werden von geschmückten und bewaffneten Karajá umringt und zum Festplatz geführt. Dort hat sich der Maskierte seiner Maske entledigt, lacht sie an und fragt, ob sie Angst gehabt hätte. Ein junger Karajá bietet ihnen Maniokfladen und gekochten Fisch an. "Sag mal Uata-u, was hat das zu bedeuten?" fragen wir den Häuptling. "Immer wenn der Mond so steht, feiern wir dieses Fest", erklärt er uns. "Das Tier treibt die Frauen und Kinder in die Hütten hinein, denn sie dürfen nicht wissen, daß wir hier sind und gut

1) Schon Ehrenreich (1891:37) berichtet, daß die Maskentänzer beim "Umzur" mit Holzscheiten um sich warfen.

essen." - "Das Tier würde sie töten, wenn sie sich sehen ließen?" "Es tut nur so." "Und was haben jene Speisen zu bedeuten, die abseits des Platzes hingestellt wurden?" "Sie gehören den Toten, damit sie als Geister beruhigt sind." " (Wustmann 1965:53/54) 1)

Zwar kennen wir den Namen der Maske nicht, doch weist ihre Form, die Tatsache, daß sie allein auftritt, und die Aussage von Uata-u darauf hin, daß es sich um einen Totengeist handelt, der wild ist. Seinem Verhalten nach könnte es sich um den kuni eines gewaltsam verstorbenen Karajá handeln. Die Zeremonie dient aber der Besänftigung der Totengeister, die in der Gemeinschaft der Karajá-Männer, die ja die für die Geister bestimmten Speisen essen, repräsentiert sind.

Dieser Widerspruch zwischen dem wilden Verhalten der Maske und der Besänftigung von Totengeistern ergibt meiner Ansicht nach dann einen Sinn, wenn die Maske zeigen soll, daß Totengeister besänftigt werden müssen. So betrachtet wäre es auch unsinnig, in der Maske den Totengeist eines erschlagenen Karajá zu sehen, der ja nicht besänftigt werden kann.

1) In der vermutlich auf Portugiesisch geführten Unterhaltung wurde wahrscheinlich der Begriff "bicho" verwendet.

6. Huri

Die Seele eines Schamanen heißt huri. Der Schamane, der huri hat und uorú (vgl. S.99) machen kann, heißt beditoborá bzw. haomadú. Dietschy zufolge kann auch eine Frau diesen Titel haben und die Tätigkeit ausüben. (Dietschy 1965:70) Anscheinend kann huri auch für den Schamanen stehen, denn Spínola berichtet von einem "sacerdote" (Priester) hori. (Moraes 1880:46/47) Huri hat die Gestalt eines Vogels und fliegt, wenn der Schamane schläft oder in Trance fällt, zum Himmel. Dort erhält huri in einem der Dörfer der idjassó-oiu-mahadu Kraft und Wissen, wonach er - falls er weder gegessen noch getrunken hat - heilen kann. Derjenige, der dies doch tut, wird zu einem gefährlichen Schamanen, der tötet. Huri ist auch der Totengeist des Schamanen. Wenn der heilende Schamane stirbt, fliegt huri in den Himmel, setzt sich dort in der Sonnenhitze vor einen unerschöpflichen Topf Essen und eine ebenfalls unerschöpfliche Schale Wasser und hält sich die Schamanenrassel vor die Augen, um sie vor dem Sonnenlicht zu schützen. Nachts tanzt huri mit den idjassó-biu-mahadu. Dies sehen die Karajá als das glücklichste Leben nach dem Tod an. (Lipkind 1940:249; Dietschy 1965:70)

6.1 Der Schemel korisa

Die Karajá besaßen aus einem Stück geschnitzte Holz-schemel, die bei bestimmten Anlässen verwendet wurden. Die von Krause und Ehrenreich dafür gegebenen Bezeichnungen korisa bzw. kolisu können als gleich angesehen werden. Nach Krause soll der Schemel einen roten Ara darstellen. (Ehrenreich 1891:25/26; Krause 1911a:5; Abb.7)

Peret (1975:74) sah einen solchen Schemel, als die Knaben bei der Durchbohrung der Unterlippe darauf saßen. Er vergleicht seine Form mit der einer Ente; das Exemplar war wie das von Krause mit Federn geschmückt.

Da es bei den Karajá traditionell außer Matten und einem Sitzbalken auf dem Männerplatz keine Sitzgelegenheiten gab, wie wir sie kennen, besteht wohl kein Zweifel daran, daß

auch die von Dietschy als "Häuptlingskandidatin" bezeichnete deridu bei ihrer Amtsausübung auf solch einem Schemel saß.

Wüst (1975:130/31) erfuhr noch in den 70-er Jahren von einem alten Karajá aus Aruanã, daß es früher drei Häuptlinge gegeben habe, von denen zwei "Sekretäre" oder "Minister" gewesen seien, die dem "Oberhäuptling" gedient hätten. Jedoch hätten alle drei Schemel besessen, die sie auf der Schulter trugen. Es gebe auch kleine Schemel, die mit ins Grab gegeben würden.¹⁾

Obwohl ganz verschiedene Personen auf diesen Schemeln sitzen oder sitzen konnten, scheinen sie dem oder den verschiedenen Würdeträgern eines Dorfes gehört zu haben, die sich offenbar nur ungern von ihnen trennten. Inwieweit zwischen Schemel und huri eine Beziehung besteht, wie z.B. bei den Desana, deren Schamanen beim Rauchen auf einer Gürteltierbank selbst zum Gürteltier wird (Reichel-Dolmatoff 1968:83f.), läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Ähnlich wie im Xingú-Quellgebiet ist bei den Karajá und den Tapirapé²⁾ der Zusammenhang zwischen vogelförmigen Schemeln und Häuptlingstum nicht sehr aussagekräftig belegt, obwohl Zerries (1970:62) dazu tendiert, im Xingú-Quellgebiet ihn "als Manifestation des Alter-ego Glaubens und der Vorstellung vom Lebensgleichlauf zwischen Mensch und Tier" zu sehen.

Der Lebensgleichlauf wird auch bei den Karajá deutlich, wenn wir bedenken, daß Schemel mit ins Grab gegeben wurden. In diesem Zusammenhang gewinnt auch Krauses Bemerkung, daß der Schemel einen roten Ara, also einen Vogel, darstelle, an Bedeutung.

1) Wüst erhielt die Information, als sie eine Tonscherbe herzeigte, die der Karajá als Teil eines solchen Schemels identifizierte. Er meinte, die Schemel seien früher aus Ton gewesen und erst mit der Einführung der Eisenwerkzeuge aus Holz gefertigt und mit Schmuck versehen worden. (Wüst 1975:130/31)

2) Der Tapirapé-Häuptling Kamairahó, der auch Schamane war, besaß einen ganz ähnlichen Schemel, dessen Bezeichnung ampykaua jedoch aus dem Tupi stammt. Kamairahó trug ihn außerhalb des Hauses stets bei sich (als ob er Zeichen seiner Würde gewesen sei, meint Baldus) und bot ihn auch Gästen an, die sich die Sitzfläche mit ihm teilen mußten. Bei seinem Tod verbrannte seine Frau den Schemel. (Baldus 1970:158/59)

6.2 Heilung und Nahrungsbeschränkung

Es gibt einige Erzählungen, die die Beziehung einer mythischen Figur zu einem Vogel thematisieren. In einer solchen Erzählung ist Idianakatu der Besitzer eines roten Ara, der ihm alle Wünsche erfüllt. Die anderen Karajá beschließen, den Ara zu stehlen. Dies können sie aber nur tun, wenn Idianakatu den Ara ohne Aufsicht läßt. Ein Karajá ißt deshalb viele Piquifrüchte und trinkt viel Wasser dazu, so daß sein Bauch anschwillt. Jammernd geht er zu Idianakatu und bittet ihn um eine Medizin. Dabei erwähnt er beiläufig, eine Lagune mit vielen Tartarugas gefunden und davon zu viel gegessen zu haben; hätte nicht ein Schwarm Aras die Schildkröten verscheucht, würden er und seine Kameraden ihm welche mitgebracht haben; falls er dorthin gehen wolle, müsse er deshalb den Ara zuhause lassen. Ohne zu zögern gehen Idianakatu und sein Bruder zur Lagune und lassen den Ara zuhause, damit der den Fang nicht störe. Währenddessen vergnügen sich die Karajá mit seiner Frau und stehlen den Ara. Als Idianakatu keine Tartarugas findet, wird er mißtrauisch; Stimmen aus dem Wald klären ihr über die Vorgänge im Dorf auf, worauf er mit seinem Bruder sofort zurückkehrt. Als sie von den Karajá angegriffen werden, verwandelt Idianakatu den Lügner in einen Papagei und die Diebe in Affen; immer noch bedroht, verwandeln sich beide in Gürteltiere, graben sich ein und werfen mit der Erde auf die Angreifer. (Peret 1979:52/53)

In einer anderen Version wollen die Karajá den roten Ara stehlen, um - wie es in der Erzählung heißt - Idianakatus Kraft und Fähigkeiten zu verkörpern. Er und sein Bruder sollen an einer weit entfernten Stelle fischen gehen. Doch Idianakatu errät, was geschieht, kehrt um und gelangt wieder in den Besitz des Ara. Um sich vor den Karajá zu schützen, gräbt Idianakatu die Erde auf und wirft damit auf die Angreifer. Das Loch wird zu einem See, an dessen gegenüberliegenden Ufer sein Bruder bleibt. Kanaschiwá verwandelt die Lügner in Papageie und die Diebe in Affen. (Machado 1947:42/43)

Idianakatu ist ein Schamane; das wird in einer Erzählung deutlich, in der er (bzw. sein Bruder Alobederi, der hier

der eigentliche Held der Erzählung ist) selbst den Ara (hier heißt es nur Ara) zu stehlen versucht. Der Besitzer, ein alter Karajá namens Irurärurä, geht fischen, kommt zurück, geht dann zum Tartaruga-Fang und kommt wieder zurück. Erst als er auf "Honigjagd" geht, stiehlt Alobederi seinen Ara. Irurärurä, von seiner Frau alarmiert, holt ihn zwar ein und will ihn töten, doch gibt ihm Alobederi eine Medizin aus Pflanzen, worauf der Alte, offenbar zufrieden, wieder nach Hause geht. (Balduš 1952/53:213/14)

In den Erzählungen ist also der Ara die veräußerlichte Kraft eines Schamanen, die gerade die Fähigkeiten verkörpert, deretwegen er aus der Masse herausragt und von den anderen beneidet wird; er hilft ihm auch, jeden Wunsch zu erfüllen. Die zur Ausübung der schamanistischen Tätigkeit notwendige Kraft und das notwendige Wissen erreicht huri, wenn er ohne gegessen oder getrunken zu haben zu den idjassó-biu-mahadu fliegt. Die soeben besprochenen Erzählungen zeigen insofern eine überraschende Parallele dazu, als der Ara immer den Personen gestohlen wird, die sich gerade auf Nahrungssuche befinden, wobei gerade die letzte Version eine beträchtliche Gier seitens des Bestohlenen zu erkennen gibt. Obwohl Idianakatu der verlockenden Aussicht auf Nahrung nicht widerstehen kann, bleibt er schließlich im Besitz des Ara, weil es die versprochene Nahrung nicht gibt, oder weil sie sich in so großer Entfernung befindet, daß er den Schwindel noch auf dem Hinweg bemerkt. Kaum hat er in der letzten Version den Ara in Händen, kann Alobederi den ehemaligen Besitzer mit einer Medizin entschädigen und wird auf die von Lipkind beschriebene Weise zum Heiler.

Wir wollen die Interpretation der Mythen nicht so weit ausdehnen und behaupten, daß huri die Gestalt eines roten Ara habe. Verknüpft man aber auf diese Weise die Vorstellungen der Karajá von der Schamanenseele huri mit den Erzählungen, so könnten die Erzählungen das Risiko be-

schreiben, das ein Schamane eingeht, der die zum Heilerfolg erforderlichen Nahrungsbeschränkungen mißachtet. Diese Erzählungen würden auch das sorgfältige Augenmerk erklären, welches die Häuptlinge der Karajá (und Tapirapá) auf ihren Schemel richteten, der nach Krause ja einen roten Ara darstellen soll. Sie betonen lediglich die Unachtsamkeit des Besitzers und ihre negativen Folgen.

6.3 Schamanenrassel

Gehen wir dem Begriff huri nach, so finden wir ihn auch als Sammelbezeichnung bestimmter Instrumente, die der Schamane beim Heilen benutzt, nämlich ein mit Federn besetzter Ring, der auf dem Kopf getragen wird, und einer langen Feder, die wohl ebenfalls auf den Kopf gesteckt wird. Dazu gehört eine federverzierte Rassel mit drei Öffnungen, die Augen und Mund darstellen sollen. Durch diese Öffnungen bläst der Schamane Rauch von einer "Zigarre" aus aromatischen Blättern auf den Kranken. (Bandeira 1968:16; Abb.8)

Die besondere Beziehung des Schamanenkopfes zur Rassel deutet schon huri an, wenn er sagt, daß nach dem Tod des heilenden Schamanen huri im Himmel sitze und sich zum Schutz vor dem Sonnenlicht die Rassel vors Gesicht halte. Kopf und Rassel, die im Himmel räumlich zusammengedrückt sind, können im Rasselkörper bereits zu einer Einheit verschmolzen sein und nehmen beim Heilen durch das Hineinblasen des Tabakrauches ebenfalls mit einander Kontakt auf; diese Kommunikation zwischen Schamane und Rassel findet also zwischen zwei Köpfen statt und ist erforderlich, weil dadurch der Tabakrauch offenbar (mehr) Heilwirkung besitzt. In Karajá-Terminologie:

Huri hält sich huri vors Gesicht und bläst Rauch hinein, um zu heilen. (lebender huri auf der Erde)

Huri hält sich huri vors Gesicht, um seine Augen vor der Sonne zu schützen. (toter huri im Himmel) 1)

1) In den Mythen (vgl. S.51) erweist sich Sonne als Besitzer eines frischen, klebrigen Tabaks, während Kanaschiwá Tabak raucht und Wolken macht, also die Sonne verdunkelt. Diese antagonistische Beziehung zwischen frischem und verbranntem Tabak, Sonne und Kanaschiwá, findet sich ja auch bei huri, der sich vor der Sonne schützt. Führen wir einen Analogieschluß durch, so hält huri im Himmel die Rassel vors Gesicht und raucht - wie Kanaschiwá bzw. huri auf Erden - um sich vor der Sonne zu schützen. (vgl. S.89/90 Beziehung idjassó-biu-mahadu u. huri)

Gerade diese Identität von Schamane(nseele), Rassel und Totengeist einerseits und dem Gebrauch der Rassel auf der Erde und im Himmel andererseits erlaubt es anzunehmen, daß der Schamane beim Heilen mit dem huri eines versorbenen Kollegen Kontakt aufnimmt, was - wie Zerries (1953:334/35) zeigt, in Südamerika häufig anzutreffen ist und mit der Kpfdarstellung in der Rassel gerade bei den Ost-Tupi verbreitet war, deren tote Schamanen - wie auch huri - ein anderes Schicksal teilten als die gewöhnlichen Totengeister.

6.4 Vergleich von kuni und huri

Es ist jetzt möglich, die bisher gewonnenen Erkenntnisse von kuni und huri miteinander zu vergleichen. So unterschiedlich der Weg beider auch sein mag, unterliegen sie doch auch gleichen Bedingungen. Die ausreichende Versorgung mit Nahrungsmitteln ist für beide von großer Bedeutung. Während kuni die Speisen von den Lebenden erhält bzw. selbst danach sucht, erfreut huri sich eines nicht zu Ende gehenden Vorrats an Nahrungsmitteln und führt deshalb das glücklichste Leben. Huri nimmt das Essen im Sitzen ein, die gleiche Haltung, die auch von kuni verlangt bzw. erwünscht wird. Sitzhaltung und Zufriedenheit sind also auch hier zwei miteinander in enger Verbindung stehende Begriffe, die dem Lebenden die Friedfertigkeit des jeweiligen Totengeistes symbolisieren.

Anlässlich des Todes von Uchuaré, einem als Krieger bezeichneten Karajá, der allerdings in den Himmel gehen sollte, also vermutlich Schamane war, erfuhr Falaise:

"Le Caraja mort devient de la taille d'un enfant, tout petit, bien ventru, toujours assis, et content. Il fait la pluie, les éclairs et le tonnerre." (Falaise 1939:109)

wenn wir nun erneut den Schemel mit in dieses System von Vorstellungen miteinbeziehen, könnten wir seine Funktion darin sehen, daß er dem huri, der enthalten bleibt bzw. den Schemel nicht aus den Augen läßt, im Himmel als Sitzgelegenheit dient, die neben dem unerschöpflichen Nahrungsmittelvorrat seine fortwährende Zufriedenheit garantiert.

6.5 Verschmelzung mythischer Figuren mit Totengeistern

Schließlich begegnet uns hier auch die Dickbäuchigkeit, die uns bisher in erster Linie von mythischen Figuren und ihren plastischen Darstellungen bekannt war. Das Beispiel von Kanaschiwä, der seinen Tod durch den dicken Bauch vor-täuscht, deutete bereits auf die Verschmelzung von mythischen Figuren und Totengeistern hin. Hier wird der Tod eines Karajá zum Anlaß, seinem Totengeist eine Aktion zuzuschreiben, die in den Erzählungen von Kanaschiwä ausgeht.

Die Karajá hatten genug vom Regen, vor dem sie sich immer hinter Matten verborgen hielten. Ein Karajá versteckte sich hinter seiner Matte und packte den Regen. "Woher kommst du?" "Ich komme von oben aus dem biu-Haus, wo es die vielen kleinen Kinder von Kanaschiwä gibt, die sitzen und sich bei den Händen halten. Sie sind immer zufrieden und schauen sich gegenseitig an; sie heißen biu-mahadu." "Wie kommst du nach unten?" "Wenn ich falle, weinen die biu-mahadu (sie heißen auch biu didi). Die Blitze sind ihr Augenzwinkern, die Donner die Geräusche ihrer Eingeweide." "Und der große Donner, das Gewitter?" Biu sprach nicht mehr... "Still, sprich nicht davon, das ist verboten, das dürfen nur die Schamanen." Weil es zu regnen aufgehört hatte, mußte der Karajá, der biu eine Zeitlang festgehalten hatte, biu mit Bananen, Fisch und Calogi beladen. (Palha 1932:169/70)

Wenn wir diese Erzählung mit jener von der großen Flut vergleichen, die von Kanaschiwä ausgelöst wird, können wir feststellen, daß die im Absatz 3.4.3 angeführten Unterscheidungskriterien hier zutreffen. Zwar wird der Regen wie auch Kanaschiwä gefangen, doch bekommt Regen im Gegensatz zu ihm, der sich losreißt, eine Belohnung in Form verschiedener Speisen. Die idjassó-biu-mahadu, die hier als Kinder von Kanaschiwä bezeichnet werden, agieren im Vergleich zu ihm in abgeschwächter Form und treten mit den Karajá in reziproke Beziehungen. Die Erzählung macht sogar selbst einen Unterschied zwischen dem von den biu-mahadu produzierten Regen und Donner und dem großen Donner bzw. Gewitter, von dessen Urheber nur die Schamanen sprechen dürfen, der aber sicher niemand anderer ist als Kanaschiwä selbst.

Die biu-mahadu erscheinen in dieser Erzählung wie huri eines Schamanen, nämlich klein, zufrieden und sitzend. Sie

halten sich bei den Händen wie jene Karajá, die in einer Erzählung, wenn sie die Masken tragen, die Hände "nach Art der Verstorbenen" übereinanderlegen und tanzen. (Ehrenreich 1891:39) Auch der tote Schamane soll nachts mit den idjassó-biu-mahadu tanzen. Die Grenzen sind also fließend; der tote Schamane ist von den idjassó-biu-mahadu kaum noch zu unterscheiden und seine Verkörperung in einer Maske entsprechend naheliegend.

6.6 Kalebassenmaske

6.6.1 Begriff

Seit Ehrenreichs Reise ist bekannt, daß die Karajá Kalebassenmasken haben. Ihr Name gibt uns einige Schwierigkeiten auf und über ihre Funktion bei den Maskentänzen ist nicht allzuviel bekannt. Ehrenreich, der die Maske im Dorf des Häuptlings Bedu am Furo de Pedras kaufte (Ehrenreich 1892:39/40), beschreibt sie folgendermaßen:

"Es ist ein menschliches Gesicht, aus einer grossen Cuyenschale, das untere Drittel schwarz, das übrige roth bemalt. der Mund ist mit Wachslippen und Holzzähnen ausgestattet. Zwischen den schmalen Augenspalten befindet sich in unnatürlicher Höhe die Nase aus Wachs. Ein Gehänge von schwarzen und braunen Federn fällt nach hinten herab, während vorn und an den Seiten lange Buritibastreifen den Körper des Trägers decken." (Ehrenreich 1891:36/37; Abb.9)

Nach Ehrenreich heißt die Maske tirehän und stellt einen schwarzen Vogel dar. Diese Maske ist also mit der huri-Rassel insofern verwandt, als sie dieselbe scheinbar widersprüchliche Identität zwischen Mensch und Vogel kennzeichnet.

Dietschy (1959:173/74) erhielt von Maloá die Auskunft, die Kalebassenmaske tjudähäni der "große Häuptling" oder ioló der idjassó sei, der Fische gebe und sehr gut sei. Die Piranha und der Stachelrochen kämpften gegen ihn, könnten aber nichts ausrichten. Früher schon hatte Dietschy erfahren, daß nur ein ohoti-bedu, ein Schamane, der ohne uorú nur mit pflanzlichen Mitteln heilt, den Auftrag geben könne, tjudähäni zu bauen.

Bei Peret (1975:80; 1979:87) heißt die Kalebassenmaske uadiôrômani, was an die adjurumari-Maske erinnert, die allerdings keinen Kalebassenkopf hat (vgl. Dietschy 1956/57; Chiara 1971:59/60) und im Rahmen der folgenden Erzählung eigentlich fehl am Platz wäre, weil die Kinder adjurumari in Gegenwart von Frauen selbst herstellen und tragen können. Ich nehme deshalb an, daß der Autor die Bezeichnungen der Masken verwechselte, zumal sie ohnehin nicht allzu verschieden ausgesprochen werden dürften. Auch Chiara (1971:70) bezeichnet die Kalebassenmaske als djurehêni, was den Bezeichnungen tirehân und tjudâhâni entspricht. Die Nachsilbe -ni bedeutet "ähnlich wie" und ist uns bereits von kuni bekannt.

6.6.2 Die Erzählung vom Kaiman

Eine Version der Erzählung vom "Jacaré und den streitbaren Weibern" (Ehrenreich 1891:41) bezieht sich deutlich auf die Kalebassenmaske und ihre Funktion:

Die Frauen schwächten ihre Männer durch viel Geschlechtsverkehr. Danach bemächtigten sie sich der Kanus, Waffen, Töpfe und Masken und ließen die Männer hilflos zurück. Selbst der Schamane hatte keine Zauberrute obi mehr, mit deren Hilfe er die kuni-binâ (schlechten kuni) abwehren konnte. Am nächsten Tag kamen die Frauen in den Kanus zurück und befahlen den Männern aufzuräumen, auf die Kinder aufzupassen und Essen zu machen. Die Fische, die sie mitbrachten, zeigten weder Spuren von Timbô noch Pfeileinschüsse. Sie nahmen sich zuerst vom Essen, gaben dann den Kindern und legten sich danach getrennt von den Männern, die sich mit den Essensresten begnügen mußten, zum Schlafen nieder. Als sie am nächsten Tag wieder ausfuhren, entdeckten sie im Kanu einen kleinen Jungen, der sich auf Geheiß des Schamanen unter einer Matte verborgen hatte. Sie hießen ihn auf einen Baum klettern und setzten ihre Fahrt zu einem See fort. Dort teilten sie sich in drei Gruppen. Eine Gruppe machte Feuer und eine andere sammelte Waldfrüchte. Die Frauen der dritten Gruppe schmückten sich mit Federn und riefen cabiroro-tiantê, den verrückten Kaiman, der ihnen Fische geben sollte. Der Kaiman antwortete ulalâ-ulalâ, schlug mit seinem Schwanz ins Wasser und warf viele Fische auf den Strand, wo sie von den Köchinnen sogleich zubereitet wurden. Die geschmückten Frauen spielten und schliefen mit ihm. Als er müde wurde, legte er seinen Kopf in deren Schoß und ließ sich kraulen. Mittags kamen die anderen Frauen mit Früchten. Sie aßen und gaben auch ihm etwas ab. Bevor sie wieder abfuhren, baten sie ihn noch einmal um Fische. Er warf ihnen viele Fische in die Kanus und sie kehrten heim, nicht ohne den Jungen wieder mitzunehmen. Dieser Junge er-

zählte den Männern alles, was er vom Baumwipfel gesehen hatte, worauf der Schamane im Sumpf verschwand, wo er zusammen mit den Wassergeistern ("Espiritos das águas") etwas baute. Diese neue Sache sollte sich so lustig verhalten, daß niemand ihre wahre Mission erkennen würde. Über seine neue Zauberrute blies er Rauch. Nachts tauchte ein Wesen auf, dessen Kopf aus einer Kalebasse gefertigt war, von deren unterem Rand Baststreifen hingen, die den rundlichen Leib bildeten. Unbeholfen und scheinbar harmlos lief dieses Wesen durch das Dorf, drang in die Hütten ein, machte Witze und verschwand schließlich in der Dunkelheit. Als der Schamane den Tagesanbruch verkündete, erhoben sich die Männer und konnten mit Hilfe der Waffen, die der tolpatschige uadiörömani den Frauen gestohlen hatte, die Frauen unterwerfen. Die Männer fuhren zum See, täuschten vor, Frauen zu sein und töteten den Kaiman, als er seinen Kopf in ihren Schoß legte. Sie häuteten ihn ab und mischten sein zerstückeltes Fleisch unter die Fische, die er ihnen gegeben hatte. Abends kochten und aßen die Frauen ahnungslos den Kaiman. Als sie dies am nächsten Tag erfuhren, versuchten sie, die Männer zu töten, legten aber die Pfeile verkehrt auf den Bogen, so daß sie nichts erreichten und das Dorf verließen. In den den Sümpfen hatten sie ihre Kinder und bildeten ein neues Volk, die ulalá, ulalá...cabiromo tiantê. Weil es Verwandte der Karajá sind, jagen sie sie nicht. (Peret 1979:83-88)

In der Version des Karajá Pedro Manco bringen die Frauen nur leere Fruchtschalen nach Hause, was den Argwohn der Männer erregt. Ein Mann sagt seinem Sohn, daß er die Mutter begleiten solle. Dieser Junge verrät danach den Männern das Geheimnis der Frauen, worauf die Männer selbst zum Kaiman fahren, ihn töten und in den Wald werfen. Sie töten noch andere Kaimane, Reiher, Enten und Urubus. Zuhause werfen sie den Frauen Untreue vor und sagen ihnen, daß sie Urubufleisch essen sollen. Am nächsten Tag gehen die Frauen wieder an den See. Als der Kaiman nicht auftaucht, suchen sie ihn bis sie ihn finden. Sie kehren heim, machen sich Pfeil und Bogen und fordern die Männer zum Kampf heraus. Diese nehmen die Sache nicht ernst und legen die Pfeile verkehrt auf den Bogen, so daß sie fast alle von den Frauen getötet werden. Die Frauen ziehen flußabwärts und lassen nichts mehr von sich hören. Solange der Kaiman lebte, sprachen alle Kaimane, jetzt spricht keiner mehr. (Ehrenreich 1891:41)

Zwar enden beide Versionen ähnlich mit dem Abzug der Frauen, doch unterscheiden sie sich in einigen Punkten. Pedro Manco bzw. Ehrenreich erwähnen keine Kalebassenmaske, teilen uns nicht mit, ob die Frauen das Urubufleisch essen und lassen am Ende die Männer die Pfeile umgekehrt auf den

Bogen legen, so daß sie sterben. Es ist natürlich naheliegend, die in dieser Erzählung abweichenden Elemente auf das Fehlen der Kalebassenmaske zurückzuführen. Ihre Abwesenheit wäre dann verantwortlich dafür, daß es den Männern nicht gelingt, die Verteilung der Geschlechterrollen wieder umzukehren, weshalb sie Pfeil und Bogen - wie die Frauen der anderen Version - unsachgemäß bedienen. Dieser Gedanke läßt sich aber nicht beliebig fortführen, da es ja in beiden Versionen den Männern gelingt, den Kaiman zu töten.

Wir müssen deshalb zunächst festhalten, daß in der ersten Erzählung der Bau der Kalebassenmaske tatsächlich vom Schamanen veranlaßt wird und ihre Funktion auch die eines Herrn der Fische ist, weil sie es ermöglicht, den Kaiman, der als eine Art Herr der Fische für die Frauen gesehen werden kann, zu töten.

6.6.3 Initiation der djuré-Knaben

Heret (1975:79-81) beobachtete, wie die frischgeschorenen und schwarz bemalten djuré-Knaben von der lateni-Maske mit einer Keule bdroat wurden. Der Schamane bzw. Priester Kuriala versuchte, lateni mit der Zauberrute obi zu besänftigen. Da kam die Kalebassenmaske mit einem Rock vom Hals bis zum Boden und Pfeilen, machte Faxen und konnte schließlich lateni beruhigen, indem sie ihm versprach, daß die djuré-Knaben das Geheimnis der idjassó nicht verraten würden. Als lateni verschwunden war, lud sie die Knaben zum ersten Mal ins Männerhaus ein; sie sollten dort bleiben, bis die Farbe abgehe, da sie sonst mit den Fischottern verwechselt und getötet würden.

In der Sprache der Karajá ist djuré die Bezeichnung für den großen südamerikanischen Fischotter (*Pteronura bras.*).¹⁾ Mir scheint diese Interpretation von djuré plausibler zu sein als Dietschys (1964:39) Versuch, djuré von den Männergruppen idjoé abzuleiten. (vgl. S.18 Fn.1)

1) Frause 1911b:424 diulä; Machado 1947:50 di-á-ré; Gutenberg 1970:120 diré

Der Fischotter ist ein in der Gruppe lebendes Tagtier, dessen Fell im Winter dicht und weich wird. Er frißt die erbeuteten Fische an Land, wobei er Kopf und Gräten größerer Exemplare nicht verzehrt, wie er überhaupt für außerordentlich wäntlerisch gehalten wird. (Ihering 1968:108/109)

Nur deutet ja schon Peret an, daß die djuré-Knaben sich äußerlich den Fischottern angleichen. Wir können hinzufügen, daß ihre Haartracht möglicherweise auch die jahreszeitliche Veränderung des Fischotterfells nachahmt. Krause (1911b:209) vermutet nämlich, daß die djuré-Knaben mehrmals geschoren wurden, und zwar offenbar immer zu Beginn der Trockenzeit, denn er sah sowohl völlig kahlgeschorene Knaben, als auch Knaben, die nur eine Tonsur hatten. Eine Tonsur hätte dann dadurch entstehen können - so Krause - , daß die Knaben zunächst ganz und erst bei den darauffolgenden Malen bis auf einen Haarkranz geschoren wurden.

Wir können diese Identifizierung der Initianden mit dem Fischotter auch in den Erzählungen weiterverfolgen und stoßen dabei auch auf den Themenkreis des "rollenden Schädels", der für die Betrachtung der Kalebassenmaske von einiger Bedeutung ist. (Zerries 1953:331)

Zwei Brüder trafen im Wald Brüllaffen, die mit Pfeilen bewaffnet waren. Sie schossen auf sie, verfehlten aber und wurden von den Affen getötet. Ihre Eltern suchten sie und konnten sie nicht finden. Die Mutter wollte ihren dritten Sohn, der klein und häßlich war, nicht mehr und gab ihn dem Großvater. Eines Tages, als der Junge sich auf Vogeljagd befand, fiel sein Pfeil vor die Tür des "Mannes im Loch" hokumali. (bzw. okurare: okurade = Ghibia-Schlange vgl. Krause 1911b:427) Dieser Mann fragte ihn, ob er vor seinem Großvater zu essen bekomme und ob er eine Decke habe. Er antwortete, daß der Großvater ihm nur abgeschabte Maniokrinde und Suppe aus Fischgräten gebe; außerdem habe er nur das Stück einer alten Decke. hokumali sagte, daß er am nächsten Tag wiederkommen solle. Seine Kinder waren dagegen. Nur eines wollte den Jungen mit Medizin einschmieren. Als der Junge am darauffolgenden Tag wiederkam, schmierte ihn der Mann mehrmals mit Medizin und Holzkohle ein und wiederholte dasselbe am nächsten Tag. Als der Junge groß, stark und gesund war, schmückte das eine seiner Kinder, das an ihm Gefallen gefunden hatte, den Jungen mit Armstulpen, Waden- und Knöchelbändern und Ohrschmuck, salbte und band ihm das Haar und bemalte ihn mit Genipapo.

Hokumali gab ihm einen steinernen Lippenpflock, Pfeil und Bogen und schickte ihn zu den Affen. Auf dem Weg traf er Kröte, eine alte Frau, mit der er - wie hokumali ihn geheißen hatte - schlief und die ihm riet, zuerst die Affen schießen zu lassen und erst dann selbst zu schießen. Nachdem er die Affen auf diese Weise getötet hatte, ging er baden und schlug ins Wasser. Zwei gaviões kamen; er tötete sie ebenfalls. Hokumali gab ihm einen obiru und einen hetsiwa und riet ihm, zuhause nicht das gute Essen seiner Mutter, sondern das seines Großvaters anzunehmen. Auch das befolgt er. Dann schlug er mit dem obiru, so daß Wind kam der Schlangen brachte, die in den hetsiwa krochen. Da kamen Honig, Fische und Wildschweine. Den Honig gab er allen, den Rest aß er mit seiner Mutter. Dann heiratete er seine Tante. Eines Tages, als er sich beim Fischfang befand, nahm ein Kind den obiru, machte Wind, brachte aber die Schlangen nicht in den hetsiwa hinein, so daß sie alle Leute töteten. (Krause 1911b:347-49)

Bevor wir uns an eine Analyse dieser Erzählung machen, lassen wir zunächst einige andere Versionen betrachten. Eine kurze Fassung desselben Erzählers Kurisi berichtet, daß der Junge die Affen mit dem obiru tötete und der hetsiwa ihm später dazu diente, sowohl Wind zu machen, der Wild und Honig brachte, als auch die Schlange (hier wird im Singular gesprochen) darin zu verbergen. (Krause 1911b:349/50)

Pedro Manco spricht von einer Schlange, die dem Jungen eine schwarze Paste gab, mit der er seinen Körper einschmie- ren sollte. Seiner Großmutter erzählte er, unter verkohlte Bäume geraten zu sein. Später streicht er - wie es die Schlange ihm geraten hatte - mit dem Penis zwischen die Zehen. Nachdem er ihren Rat befolgend die Affen getötet hatte, bekam er von der Schlange ein Bündel Pfeile, von denen jeder für die Jagd auf ein bestimmtes Tier, Honig oder eine bestimmte Frucht gedacht war. Sie trafen immer, kehrten zurück und konnten mit einem für jeden Pfeil eigenen Mittel, das sich in einer Kür- bisschale befand, abgebremst werden. Nur er durfte die Pfeile benutzen. Der Mann heiratete und machte eine Pflanzung. Wäh- rend er dort arbeitete, überredete der Schwager seine Frau, ihm die Pfeile auszuleihen. Als er auf den Honig schoß, kam ein gespenstischer Kopf mit zahnbewehrtem Rachen zurück, der alle Menschen tötete, die er finden konnte. Dem Held gelang es, den Kopf zu bannen, und er kehrte zur Schlange zurück.

Die schlug vor, auf Pirarucu-Fang zu gehen: er solle ihr sagen, wenn ihn eine ihrer Töchter berühre. Tatsächlich berührte ihn eine Tochter, doch er sagte nichts. Sie verwandelten sich in Pirarucus, um die Fische ins Netz zu treiben. Während die Schlange und ihre Töchter durch das Netz entkamen, verfang er sich darin und wurde fast erschlagen. Im letzten Moment verwandelte die Schlange ihn in einen Menschen zurück. (Zhrenreich 1891:42/43)

Ohne Zweifel beschreiben diese Erzählungen die Initiation eines Jungen, der, zunächst häßlich und krank, von hokumali bzw. Schlange geheilt und mit den Abzeichen der verschiedenen Altersklassen versehen wird. (vgl. S.18-20) Durch diese Behandlung reift er in kürzester Zeit zu einem heiratsfähigen Jüngling heran.¹⁾

Die Ernährung der djuré-Knaben ist von besonderem Interesse. Wenn wir einen Zusammenhang zwischen der Ernährung der Fischottern und der der djuré-Knaben herstellen wollen, gilt es, einen den Erzählungen immanenten Widerspruch aufzulösen. Warum muß sich der angeblich dem Fischotter ähnliche Knabe immer wieder umgekehrt wie ein Fischotter verhalten, der ja Gräten (größerer Fische) verschmät?

Hier scheint die Version von Peret (1979:75) Aufschluß geben zu können. Der entkräftete Knabe, um dessen Heilung die Großmutter vergeblich bemüht ist, versucht erfolglos Vögel zu jagen. Da sein Bruder von Affen getötet wurde, muß er nun für sich und seine Großmutter sorgen. Als er seinen verlorengegangenen Pfeil wiederfindet, beklagt er sich bei der Schlange, worauf diese ihm neben der Behandlung seiner Krankheit auch "gutes Essen" verspricht.

Wenn wir - wie es diese Version nahelegt - die Versorgung mit guter Nahrung ebenfalls als einen Teil der Heilung an-

1) Auch Hye-Kerkdal (1956:215) deutet die Erzählung im Sinne eines "Altersklassenferensatzes".

sehen, so hebt sich für den djuré-Knaben die Widersprüchlichkeit zwischen dem von ihm verkörperten Status und der Behandlung, die ihm seine Verwandten angedeihen lassen (sollen), auf. Das Gebot, nur das schlechte Essen des Großvaters einzunehmen bzw. das gute Essen seiner Mutter zu verschmähen, ist dem Angebot der Schlange insofern gleichwertig, als es eine Trennung des Knaben vom mütterlichen Haushalt nach sich zieht.

Der Hinweis auf die besondere Ernährungssituation in den Mythen gewinnt bei den spärlichen Informationen, die wir über die djuré-Knaben besitzen, noch an Gewicht. Krause (1911b:74/75) bemerkt, daß ein schwarzbemalter Knabe abends an sein Lagerfeuer kam und ihn um Essen bat. Er erklärte, daß seine Mutter ihm nichts geben wolle, weil er den ganzen Nachmittag mit Krause spazierengefahren sei und deswegen nicht gefischt habe. Zu einem Foto von Andujar (an.1960) erklärt der Text, daß dieser aus Angst, gesehen zu werden, sich verhüllt und nun kurzzeitig das Männerhaus verlassen habe, um Essen zu holen.

Vielleicht erklärt sich auf diese Art und Weise auch die Frage von hokumali, ob der Knabe eine Decke habe. Der Knabe in der Erzählung besitzt ja nur das Stück einer alten Decke, das den oben erwähnten Zweck kaum erfüllen könnte. Wie in den Erzählungen haben die djuré-Knaben offenbar Schwierigkeiten, auf die ihnen bis dahin gewohnte Art Nahrung zu beschaffen. Die Erzählungen rechtfertigen den Aufenthalt des Knaben bei der Schlange bzw. hokumali damit, daß diese(r) ihm ein angenehmeres Leben ermöglicht, wozu weder die Mutter (die ihn nicht mehr mag), noch der Großvater (der ihn mit Abfällen versorgt), noch die Großmutter (deren Medizin versagt) imstande sind.

In den Mythen scheint hokumali bzw. Schlange die Funktion der Kalebassenmaske im Ritus zu übernehmen; sie führt die djuré-Knaben ins Männerhaus ein, wodurch sie von ihren weiblichen Verwandten getrennt werden. Ihre enge Beziehung zu den djuré zeigt sich einerseits im Namen djure-hê-ni, andererseits aber auch äußerlich, weil der "rollende Schädel" in der Episode der Honiggagd mit Zähnen ausgerüstet ist. Dies mag

ein dürftiges Argument sein. Jedoch scheinen die Anfangssilben der Bezeichnungen für die Kalebassenmaske ti-, tju-, und dju- dem Ausdruck der Karajá für Zahn zu entsprechen.¹⁾ Und nach Machado (1947:59) heißt djuré wörtlich soviel wie "der die Zähne zeigt". Schließlich soll die Kalebassenmaske das Geheimnis der idjassó, das außer von den Frauen selbst gerade von den frisch initiierten Knaben gefährdet ist, wahren. (vgl. S.101) Diese Aufgabe obliegt ihr ja auch in der Erzählung vom Kaiman und scheint dort der Grund ihres Entstehens zu sein.

Vergleichen wir Kalebassenmaske und Schlange, so können wir gerade in Bezug auf den Nahrungserwerb Parallelen feststellen. In einer Situation, wo die Männer von den Frauen mit Abfällen versorgt werden und zum Nahrungserwerb unfähig sind, weil sie keine Waffen haben bzw. damit nicht umgehen können, bewirkt das Auftreten der Kalebassenmaske bzw. der Schlange eine Umkehrung zugunsten der Männer. Zweifelsohne erfüllt die Schlange ebenfalls die Funktion der Hüterin der Fische, weil sie den Fischfang organisiert, obgleich sie als Besitzerin von hetsiwa und obiru außerdem über das gesamte Jagdwild und die Sammelfrüchte verfügt.

Dagegen scheint das Auftreten des "rollenden Schädels" umgekehrte Bedingungen sowohl vorauszusetzen als auch hervorzurufen. Der zahnstarrende Kopf, der statt des Honigpfeils zurückkehrt, und der mit Piranhazähnen abgeschnittene Kopf einer Frau, die das Geheimnis der idjassó erfahren hat (vgl. S.101), bewirken die (fast) vollständige Vernichtung der Karajá oder kündigen sie an. Der zahnstarrende

1) Krause 1911b:417 djuú, tjuú; Machado 1947:69 dú-ú; Gutenberg 1975:132 di-ú. - Dasselbe Klassifikationskriterium scheint auch anderen Tieren zugrundezuliegen, die man mit dem Honig in Verbindung bringen könnte, sei es, weil sie den in hohlen Bäumen befindlichen Honig lecken (dyreni = irara; Tayra barbara - Baldus 1970:211), oder dort wohnen (tyrehe = Fledermaus - Baldus 1970:209), also bei einer "Jagd" auf Honig anzutreffen wären. Es gibt sogar eine Kleinfische fressende Fledermausart (Noctilio leporinus - Kühlhorn 1959:178), die wie der Fischotter auch die Bedingung eines Herrn der Fische erfüllen würde. (vgl. dazu eine Mythe der Mitoto; Freuss 1921-23:71 f.)

Kopf provoziert ähnlich wie die Kalebassenmaske einen Wandel der Ernährungssituation, leitet aber keine Phase des leichten Nahrungserwerbs ein, sondern beendet sie. Da beide sich auf den Nahrungserwerb auswirken, wäre es möglich, daß der Geist, der durch den Mißbrauch der Zauberpfeile wild geworden ist, nur eine Variante des in Wahrheit ambivalenten Geistes darstellt, der in seiner "zahmen" Erscheinungsform den Nahrungserwerb auf wunderbare Weise ermöglicht.

6.6.4 Die Zauberwaffen

In den Erzählungen wird von zwei Zauberwaffen gesprochen, dem obiru und dem hetsiwa. Die Karajá kennen Geräte dieses Namens auch in ihrem täglichen Leben.

Der obiru ist eine Pfeilschleuder, die möglicherweise früher beim "Spiel der Tapirapé", einem rituellen Zweikampf verwendet wurde. (Krause 1911b:274,348 Fn.2,441)¹⁾

Der hetsiwa ist ein Gerät zum Vertreiben des Regens. Er besteht aus zwei kleinen Rohrstäbchen, die aneinandergebunden und vorne mit Federn beklebt sind. Damit schüttelt man gegen die Wolken. (Krause 1911b:333,447) Dietschy (1965:68) erhielt hetsiwa auch als Bezeichnung für eine einfache Zauberrute mit Feder, hetsiwa kann auch das Rohr der Canna brava sein, aus dem der Pfeil für den obiru hergestellt sein soll. (Krause 1911b:273; Abb.10)

Denselben Namen kann auch eine fischförmige Figur haben, die aus einem Gemisch zerstoßener Knochen des Zitteraals, Kohle und Wachs besteht und mit roten Federn beklebt ist. Nach Krause soll diese Figur einen Zitteraal darstellen, mit dem man auf Personen ziele, die dann sofort erkranken und ohne ärztliche Behandlung sterben müßten. (Krause 1911b:334/35,447) Diese Figur kann auch kuoluni heißen, ein Name, den Dietschy (1965:68/69) für einen Zauberfisch erhielt, der eine blau-rot-gelbe Befiederung und eine waagrechte Schwanzflosse besitzt; sein Kopf ist durch einen Palmblattstreifen abgesetzt.

1) Nach Baldus (1970:172) haben die Tapirapé nie etwas von diesem Spiel gehört.

Wie Dietschy (1965:68/69) zeigt, steckt in kuoluni der Begriff für "Zauber" überhaupt, nämlich uorú. Das k gehört zur Frauensprache und die Endung -ni kennen wir bereits. Das l, d und r sind gleiche Phoneme. Der Begriff uorú stellt uns vor außerordentlich komplexe Probleme, weil er, wie schon Krause (1911b:349) feststellt, gleichzeitig Schlange, Wind und Pfeil bedeutet. Dies ist nun gerade bei der Interpretation der Erzählungen von entscheidender Bedeutung. Der Knabe macht also mit dem obiru uorú, worauf uorú kommen, die in den hetsiwa kriechen. Oder er macht mit dem hetsiwa uorú, worauf uorú kommt, die er im hetsiwa verbirgt. Wenn die Zauberwaffen mißbraucht werden, "passen" uorú nicht mehr hinein und statt der erhofften Nahrung kommt ein Geist zurück, dem die Karajá selbst als Nahrung dienen müssen, wie es die Version von Peret (1979:79-81) zeigt.

Der Wandel der Ernährungssituation ist also noch extremer, als wir es oben andeuteten. Die Affinität der Kalebassenmaske zu diesen Zauberwaffen zeigt sich daran, daß sie auf deren Gebrauch reagiert. Der obi, von dem Peret spricht, ist sicher ein dem obiru ähnliches, wenn nicht identisches Gerät. In der Erzählung vom Kaiman baut der Schamane einen neuen obi, worauf erst die Kalebassenmaske auftaucht. Und wenn Kuriala obi betätigt, angeblich, um lateni zu besänftigen, so erscheint sie ebenfalls.

6.6.5 Dietschy und der penisförmige Delphin

Dietschy (1965:69) ist der Ansicht, daß die Bezeichnung uorú als Beweis, daß es sich bei dem Fisch um einen Zitteraal handelt, nicht genüge und interpretiert seinen Fisch wegen der waagrechten Schwanzflosse und dem abgesetzten Kopf als Delphin. Dies tut er im Hinblick auf eine Erzählung des Karajá Pohobari, die die Ähnlichkeit des Delphinkopfes mit dem Menschenkopf betont:

"Im Walde schrie der Kopf eines Karajá, der von den Weißen mit dem Buschmesser abgeschlagen worden war. Die andern Karajá gingen auf die Suche nach ihm. Der Kopf schrie, er wollte etwas erzählen. Die Karajá suchten ihn, fanden ihn, nahmen ihn mit nach Hause und gaben ihm zwei Töpfe voll Maissuppe zu trinken. Der Kopf trank und entleerte sich, trank und entleerte sich durch den durchgeschnittenen Hals. Da nahmen die Karajá den Kopf und warfen ihn ins Wasser. Er verwandelte sich in den Delphin, und deshalb ist der Kopf des Delphins fast wie unserer." (Baldus 1950:28/29)

Dietschy verweist im Zusammenhang mit dieser Erzählung auf die Mythen der Indianer und Caboclos vom Amazonas, die den Delphin als Herrn der Fische und als mythische Figur kennen würden, deren Sexualität immer wieder betont werde. Da die Karajá eine Maske hätten, die mit einem überdimensionalen Penis ausgestattet sei und einen Delphin darstelle (Abb.11), glaubt er, ähnliche Vorstellungen auch den Karajá unterstellen zu können. Da der Delphin in der Erzählung als Kopfgeist auftauche, Kopfgeist und Kalebassenmaske aber zusammengehöre, sei zwischen Delphinkopf und Kalebassenkopf die "erforderliche Nähe" vorhanden. Er beruft sich also wie wir auf Überlegungen von Zerries. (Dietschy 1965:72-74)

Um das fehlende seiner Argumentation, nämlich die auf Grund der Maske vermutete Fruchtbarkeit des Delphins in die Erzählung vom Delphin, die dazu nichts aussagt, einzufügen, verweist er auf eine Erzählung, wo ein Jüngling seiner alten blinden Mutter das Geheimnis der idjassó verrät. Als die Männer vom Fischfang zurückkehren, schneidet einer der beiden "Gewaltigen" Teuira und Sokroä der Alten den Kopf mit Hiranzähnen ab und zeigt ihn herum. Dann lassen sie ein Loch graben und mit Holz- und Rindenstücken füllen. Sie entfachen darin ein Feuer, in das sie nacheinander alle Karajá werfen. Dann stellen sie sich zum Zweikampf auf und schießen sich Pfeile in die Augen, wodurch sie sterben. Es bleiben zwei junge Karajá übrig, die verspätet vom Fischfang heimgekommen sind und von zwei Papageien-Frauen, die ebenfalls überlebt haben, mit Speisen versorgt werden. Von ihnen stammen die heutigen Karajá. (Ehrenreich 1891:39/40) Dietschy schließt daraus:

"Ein Mann wie eine Frau werden geköpft und stehen am Beginn von fruchtbarem Weiterleben: Auf die geköpfte Frau folgen die Papageien-Urmütter der Karajá; der geköpfte Mann wird - als Delphin - zum Befruchter und - als Kalebassen-Kopfgeist - zum Herrn der Fische, die eine Hauptnahrung der Karajá sind. Wenn wir demgegenüber den Delphin allein betrachten, so ist er im Mythos ein von der Frau - von der von ihr gekochten Nahrung enttäuschter Kopfgeist, im Maskenritus ein priapisches männliches Wesen. Das ist er im weiteren Amazonasgebiet auch im Mythos. Als Instrument des männlichen Zaubers - Wachsfiguren sind Männerarbeit - wird er vom Kindererzeuger und Lebensspender zum tötenden Effigium."

(Dietschy 1965:74/75)

Inwieweit man das Köpfen als "Beginn von fruchtbarem Weiterleben" sieht, hängt davon ab, welchen Stellenwert man der dazwischenliegenden fast vollständigen Selbstzerstörung der Karajá beimißt. An anderer Stelle sieht Dietschy (1969/70: 31) in derselben Erzählung von den beiden "Gewaltigen" das Überleben als eine Funktion des Feuers, nicht des Köpfens. Zwar ist beides nicht ausgeschlossen, doch hat Dietschy seine Argumentation um das Faktum der Selbstzerstörung bereinigt und dem Leser nicht verdeutlicht, daß weder die Kalebassenmaske einen Penis, noch die Delphinmaske einen Kalebassenkopf besitzt, weshalb er die postulierte Identität von Delphin- und Kalebassenmaske umständlich verpackt:

"...der geköpfte Mann wird (- als Delphin - zum Befruchter und - als Kalebassen-Kopfgeist -) zum Herrn der Fische..."

Was hilft es angesichts dieser Behauptung noch, den Delphin allein zu betrachten? Dieser sei ein von den Speisen der Frauen enttäuschter Kopfgeist, der deshalb aggressiv sei und im Gegensatz zu den idjassó allein auftrete. Auch dies kann bezweifelt werden, weil Ehrenreich die Verwendung der Delphinmaske nicht beobachtete! Meiner Ansicht nach ist es nicht zulässig, einerseits äußerliche Ähnlichkeiten zwischen kuoluni-Fisch und Delphin zu beschwören, aber andererseits zwei unterschiedliche Masken so zu behandeln, als seien es ein- und dieselbe und die jeweils für die eigene Argumentation fehlenden Charakteristika wie Penis und Kalebassenkopf zwischen

ihnen hin- und herwandern zu lassen. Ich möchte bezweifeln, daß das Abtrennen derart empfindlicher Körperteile zu "neuer Fruchtbarkeit" führt. Die endgültige Identifizierung von djurehêni kann, falls sie überhaupt möglich ist, erst dann erfolgen, wenn die Karajá sich selbst zu diesem Problem, das sie nicht erfunden haben, äußern werden.

6.6.6 Der Zitteraal und die Stromschnellen

Lévi-Strauss, dessen strukturalistischer Mythenanalyse der ganze Aufsatz wohl gewidmet ist (vgl. insbesondere Dietsch 1965:75), findet Dietschys Argumentation "sehr überzeugend", zögert jedoch, die "Hypothese einer symbolischen Affinität zwischen dem hetsiwa des ersten Typs oder dem schwarzen Stock, aus dem er besteht, und dem elektrischen Fisch ganz zu verwerfen. Dieser trägt bei den Karajá denselben Namen wie der Regenbogen, d.h. eine meteorologische Erscheinung, die wie der magische Gegenstand den Regenfällen Einhalt gebietet." (Lévi-Strauss 1976:440)

Lévi-Strauss bezeichnet hier eine Doppelrute zum Vertreiben von Regen als hetsiwa, für die Krause (1911b:333,447) nur die Bezeichnungen der Einzelteile angibt. Die dünne helle Rute heie nohodámuda, die dicke schwarze dagegen kuoluni, wie der Wachsfisch. Auch heißt der Regenbogen nicht - wie man aus den Zeilen von Lévi-Strauss schließen könnte - kuoluni, sondern uadí, koadzi oder kuadi; jedoch sehen die Karajá im Regenbogen tatsächlich einen Zitteraal bzw. dessen Schatten. (Ehrenreich 1891:45; Krause 1911b:340; Machado 1947:41; Gutenberg 1975:128)

Ist nun Krauses Ansicht, der kuoluni stelle einen Zitteraal dar, wirklich falsch? Immerhin fanden ihm zufolge ja Bestandteile des Aals beim Bau des kuoluni Verwendung. Wir können seine Aussage dadurch stützen, daß zwei Autoren außerhalb dieses Zusammenhangs uorú bzw. kuaurú als Bezeichnungen für den Zitteraal erhielten. (Machado 1947:90; Baldus 1970:219) Ich finde deshalb Dietschys Zurückhaltung bezüglich der Interpretation von uorú als Zitteraal unbegründet.

Bereits Zerries (1954:113/14) erwägt die Verwandtschaft von Schlange und Zitteraal, weil der Regenbogen sich bei den Ethnien Südamerikas häufig als riesige Schlange manifestiere. Wir können dies mit Hilfe des Begriffes uorú nun bestätigen.

Der Regenbogen gilt ja - wie auch der kuoluni - bei den Karajá als gefährlich. Wenn man ihn berührt, stirbt man; das Tier gibt einen bum-Laut von sich und verschwindet. (Krause 1911b:340) Eine Erzählung bestätigt unsere Interpretation.

Dort heißt es, daß Kanaschiwá die Stromschnellen erschuf, um die Gewalt des Wassers zu vermindern. Oberhalb der Schnellen staute sich das Wasser auf und in diesen mit frischem Wasser gefüllten Becken entstehen die "Flußbewohner". Dort leben auch die "romantischen, süßen und sehr schönen" Zitteraale, die ihre Waffe, den Elektroschock uorú, von Kanaschiwá bekamen, nachdem ein Aal von den Karajá mißhandelt und auf den Strand geworfen worden war, wobei er fast verdurstet wäre. Mit dem uorú schlagen die Zitteraale nun Früchte von den "Wasserbäumen", schlagen aber auch die Karajá, die dort nach

r Lebenskraft und Zerstreung suchen. In diesen Wasserbecken "verjüngen" sich auch die "Reisenden". Am Ende der Erzählung heißt es, daß Kanaschiwá die Karajá trifft, wie sie auf einem Baum Früchte essen. Auf eine entsprechende Frage antworten sie, nur Moskitos gegessen und den Zitteraal nicht mißhandelt zu haben. Weil sie dabei abwechselnd rot und weiß werden, verwandelt Kanaschiwá sie in Chamäleons, die Moskitos essen und nach Belieben ihre Farbe wechseln können. (Peret 1979:39/40; vgl. dazu auch Baldus 1950:28)

Uorú ist also hier in erster Linie der elektrische Schlag, den der Zitteraal austeilen kann. Es wäre denkbar, daß der Begriff uorú auch in den anderen Fällen wie Schlange, Pfeil oder Wind weniger die Erscheinungsformen an sich meint, sondern eine ihnen allen gemeinsame Qualität, die seine vielseitige Verwendbarkeit ermöglicht.

Wie aber erfolgt nun die Identifizierung von Zitteraal und Regenbogen? In der Einleitung der Erzählung wird der mythische Ort Stromschnellen als ein sehr reizvolles Gebiet geschildert und auch davon gesprochen, daß die Sonne im Gischtsschleier über den Stromschnellen einen Regenbogen uadi erzeuge. Es ist also ein Ort, wo einerseits Regenbogen, andererseits aber auch Zitteraale mit großer Häufigkeit anzutreffen sind. (vgl. Ihering 1968:571) Über diese physikalischen bzw. zoologischen Zusammenhänge hinaus hat dieser Ort symbolische Bedeutung.

Der der Identität eines im Wasser lebenden Tieres mit einem in der Luft sichtbaren Phänomen immanente Widerspruch findet sich auch im Begriff "Wasserbäume", der in der Erzählung vorkommt. Er löst sich nur auf, wenn wir den mythischen Ort Stromschnellen als einen Raum begreifen, der sowohl Himmel, Erde als auch Unterwelt beinhaltet. Diese Interpretation bestätigt sich durch die Aussage von Maloá, daß alle Maskengeister in den Stromschnellen wohnten (Dietschy 1970/71:52), was ja nur verständlich wird, wenn sich dort der Gegensatz zwischen oben und unten, idjassó-biu-mahadu und id-assó-bároho-tiledu aufhebt.

Die Stromschnellen scheinen gleichzeitig der Ursprungs-ort dieser Geister zu sein. Ähnlich wie bei Peret, wo in den Stromschnellen die "Flußbewohner" entstehen, kommen in einer Erzählung von der großen Flut die Fische, aber auch die idjassó aus einem zerbrochenen Tontopf, der sich am Ursprung des Araguaia befindet. (Chiara 1971:65) Ein solcher zerbrochener Topf dient auch einem Knaben, der das Geheimnis der idjassó verraten hat, als Bedeckung für das Loch, in dem er sich vor dem Weltbrand und der großen Flut rettet. (Peret 1979:59-62) Die Idee eines Ortes, wo sie vor allen Gefahren geschützt sind, wird auch aktiviert, wenn die Karajá Bedrohungen seitens der Weißen ausgesetzt sind: "Mais...nos Shamans produiront un grand feu qui détruira tout, le village, l'avion et les blancs - nous-mêmes, nous partiront tous à un lieu lointain où nous serons à l'abri." (Dietschy 1969/70:

In den Mythen sind es jedoch immer die Initianden, die existentielle Bedrohungen überleben, oft gerade diejenigen, welche sie provozieren. Könnte man dies nicht damit erklären, daß sie sich ohnehin an diesem Ort befinden, der einerseits Schutz vor Gefahren garantiert und andererseits die Tendenz hat, bestehende Verhältnisse umzukehren, wie das Zitat zeigt?

Die Stromschnellen werden in der horizontalen Ebene lokalisiert (Dietschy 1970/71:52) und nähern sich den "Dörfern" von Kanaschiwä an, die eine Zwischenstation der Initiationsreise der Toten sind und sich am Nord- und Süden des Karajá-Universums befinden, wohin man in vielen Tagen Kanureise gelangt. (Lipkind 1940:248) Die "Dörfer" sind also auch Orte am bzw. im Fluß und Übergangsbereiche zur Unterwelt.

Nun spricht die Erzählung vom Zitteraal ebenfalls von "reisenden", die sich in den Stromschnellen "verjüngen" und von Karajá, die dort neue Lebenskraft schöpfen. Soll das vielleicht andeuten, daß die Toten nach ihrer Initiationsreise verjüngt in die Unterwät kommen? Von Kanaschiwä heißt es, daß er schließlich flußabwärts reiste und nie mehr zurückkehrte, oder mit seiner Frau flußabwärts fuhr, während sein Sohn flußaufwärts verschwand. (Baldus 1950:23; Dietschy 1964:46) Sein Äußeres scheint unsere Vermutung zu bestätigen, denn in der erwähnten Erzählung von Baldus (vgl. S.43) soll er ein Karajá-Jüngling mit Lippenpflock sein und nach Ehrenreich (1891:30) fragt der Tote bei einem Wechselgesang: "Ich bin in einem schönen Lande, habt ihr mir den Lippenpflock angelegt?" ¹⁾

1) Die Bestattung mit Lippenpflock ist aber nicht gesichert. Krause (1911b:350) berichtet, daß den Toten der Lippenpflock abgenommen wurde. Lipkind (1948:180) fand in einem nicht eindeutig von den Karajá stammenden Friedhof Lippenpflocke aus Knochen, die denen der Karajá glichen.

Auch die Wachsfigur ina-uni, also eines Karajá-Toten-geistes, ist mit einem langen Lippenpflock versehen, der Verzierungen aus Wachs trägt. (Abb.12) Bereits Krause (1911b: 222/223) vermutete, daß es derselbe Lippenpflock sei, der von der "Jugend" bei besonderen Anlässen (etwa dem Einritzen des Stammesabzeichens? vgl. S.18/19) getragen wurde. Nicht das Alter läßt diese Vermutung plausibel erscheinen, sondern die Tatsache, daß die Abfolge der Lippenpflocke reglementiert war. (Krause 1911b:220-24)

Der hier angedeutete Zusammenhang zwischen Toteninitiation und der Initiation der Jünglinge begegnet uns auch in einer Erzählung, die wir bereits in anderen Versionen besprochen haben. Ein Kind, häßlich wie ein Affe, wird von seiner Mutter verlassen und vom Großvater aufgenommen. Nach einigen Proben und Abenteuern macht es Kanaschiwä stark und schön. Nun rächt es sich an seiner Mutter, die blind geworden ist, indem es sich weigert, ihr Essen zu geben und seinen guten Großvater mit Geschenken überhäuft. (Falaise 1939:105/106)

Sind auch einige Teile dieser Erzählung für uns unklar, so ist doch erkennbar, daß Kanaschiwä hier den "Mann im Loch" hokumali bzw. die Schlange ersetzt. Dies ist nicht weiter überraschend, da wir früher schon (S.48) seinen Aufenthaltsort als in der Erde befindlich beschrieben haben und Kanaschiwä als Herr der Fische gesehen werden kann. (vgl. Zerries 1954: 314)

6.6.7 Zusammenfassung

Über diesen Umweg gelangen wir wieder zur Kalebassenmaske, deren Funktion im Initiationsritus ja ein Abbild der Erzählungen von hokumali bzw. Schlange ist. (vgl. S.97-99) Ihr Auftreten bewirkt die Umkehrung bestehender Verhältnisse, was offenbar auch durch einen Aufenthalt in den "Stromschnellen" erreicht werden kann. Wir haben Berührungspunkte mit mythischen Figuren bereits angesprochen. (S.89/90) Hier jedoch sind direkte Verbindungen zu Kanaschiwä vorhanden, einer mythischen Figur, mit der die Karajá in den Erzählungen keine reziproken Beziehungen aufnehmen können. Die im Zusammen-

hang mit der Kalebassenmaske besprochenen Figuren scheinen diesen Sachverhalt widerzuspiegeln. Während die von den idjassó provozierten meteorologischen Phänomene wie Regen, Sturm und Gewitter kontrolliert werden können, indem die Karajá ihre Urheber mit Nahrungsmitteln besänftigen (S.62/63, 89), gelingt dies beim "großen" Donner und der großen Flut nur dadurch, daß die Karajá Kanaschiwá Arme und Beine zusammenbinden, um ihn an der Bewegung zu hindern. Entsprechend wird die Bewegung des zurückkehrenden uorú, der Nahrungsmittel bringen soll, in einem Gerät abgebremst, das selbst schon zusammengebunden ist und auch dazu dienen kann, den Regen fernzuhalten. (vgl. Lévi-Strauss 1976:442/43) Der Schamane kann damit offenbar die Kalebassenmaske kontrollieren, die ja ihrerseits Nahrungsmittel (Fische) bringt.

Wir müssen Dietschy Recht geben, wenn er die Erzählung vom Delphin im Zusammenhang mit der Kalebassenmaske diskutiert, zeigt sie doch große Ähnlichkeit mit jener von der großen Flut, wo die Karajá Kanaschiwá finden und mit nach Hause nehmen. (S.48) Wie der von Weißen abgeschlagene Kopf eines Karajá versucht Kanaschiwá erfolglos, sich den Karajá verständlich zu machen, und nimmt deren Speisen nicht an. Wir können allerdings keinen Hinweis für eine Enttäuschung des Delphins oder Kanaschiwás erkennen und bewerten diesen Vorgang als Ausdruck dafür, daß die Kommunikation ebenso wie die Aufnahme reziproker Beziehungen unmöglich ist. Im Licht der kuni-Vorstellungen (s.72/73) könnte man die Erzählung vom Delphin auch dahingehend auslegen, daß der abgeschlagene Kopf eines Karajá zu einem nicht zu besänftigenden kuni wird, der sich von roher tierischer Kost ernährt.

7. Das Problem der Bettelmasken

Als "Bettelmasken" bezeichnet Krause (1910:108/109) die kuni- und lateni-Masken, Geister also, die in ihrer Verkörperung als Maske nicht wie die idjassó paarweise, sondern einzeln auftreten. Die Hauptfunktion der Bettelmasken ist der Erwerb von Nahrungsmitteln, die in die Maskenhütte gebracht und dort verzehrt werden.

Die Karajá selbst scheinen den prinzipiellen Unterschied zwischen paarweise und einzeln auftretenden Geistern anzuerkennen. Gegenüber Chiara (1971:63) betonten sie, daß lateni nicht zu den idjassó gehöre. Auch nach Krause (1910:104) rechneten sie lateni nie zu den idjassó. Dennoch können lateni auch paarweise tanzen (Krause 1910:109), oder zu zweit auftreten, auch wenn sie dabei nicht wie die idjassó tanzen, sondern Lebensmittel einsammeln. (Chiara 1971:62/63)

Dietschy (1965:73/74) hat nun den für die Kalebassenmaske geltend gemachten Mechanismus Enttäuschung von den Frauen in den Mythen, aggressives Verhalten als Maske und Einzelauftritt auch für lateni nachzuweisen versucht, eine Maske, die den Firarucu darstellen soll. Er bedient sich dabei der Erzählungen von Idianakatu und Alobederi, die - enttäuscht vom Geschlechtsverkehr mit den Sonnentöchtern - sich in Pirarucus verwandeln und von Störchen mit Pfeilen beschossen werden, wobei nur der "harte" überlebt. (S.45/46) Lateni entspricht seiner Ansicht nach dem "harten" Pirarucu, weil er ja als Maske allein aufträte und sich aus Enttäuschung aggressiv verhalte.

In den uns bekannten Augenzeugenberichten und Aussagen hat lateni neben der Nahrungsbeschaffung auch die Aufgabe zu vernähern, daß die Kinder sich zu weit vom Dorf entfernen oder ungezogen sind. Dies trifft insbesondere für die Knaben zu, die, wenn sie das Gebot nicht beachten, von lateni verprügelt werden können. (Beret 1975:78; Gutenberg 1975:23/24) Dagegen verprügelt lateni die Mädchen nicht, sondern gebärdet sich ihnen gegenüber nur bedrohlich. Die Frauen, sprich Mütter,

scheinen eine Art Vermittlerrolle zwischen lateni und den Kindern zu spielen. Sie können lateni mit Nahrungsmitteln versorgen oder ihren Töchtern solche geben, die dann ihrerseits lateni damit besänftigen. In einem dieser Fälle beobachtete Chiara (1971:61/62), wie lateni ein Mädchen, von dem er Nahrung erhalten hatte, am Kopf streichelte. Bei einer anderen Gelegenheit packte eine Mutter lateni und hielt ihn fest, so daß ihr bedrohter Sohn unbehelligt flüchten konnte. Dieser Fall ist umso bemerkenswerter, als die Berührung mit den idjassó ja vermieden wird.

Es muß betont werden, daß in den vorliegenden Berichten lateni keine Aggression gegenüber Frauen zeigt, sondern diese, - wenn überhaupt wie im letzten Beispiel - von den Frauen ausgeht. Die Rezeption des Artikels von Dietschy durch Lévi-Strauss (1976:440/41) läßt aus dem "harten" Pirarucu lateni entstehen, der "die Frauen und Kinder erschreckt". Dietschy (1974:39 Fn.39) hat nur die nachlässige Zitierweise von Lévi-Strauss kritisiert, der die Entdeckung, daß lateni den Pirarucu darstelle, Baldus und Machado zuschreibt, nicht jedoch ihm, dem wahren Autor. Es ist bedauerlich, daß das Wachen über eigene Ergebnisse sich bei Dietschy nicht auch auf den Inhalt der Aussage von Lévi-Strauss bezieht, besonders auf die nicht bewiesene Behauptung, lateni erschrecke die Frauen. Er erklärt sich also zum Entdecker eines Sachverhalts, versäumt es aber, dessen schlampige Wiedergabe durch einen anderen Autor richtigzustellen, was etwas befremdend erscheint. Möglicherweise paßt dem an dieser Stelle so kritischen Forscher der durch den Fehler von Lévi-Strauss entstandene neue Sachverhalt ganz gut in das Bild, welches er sich von einem vom Geschlechtsverkehr enttäuschten Mann macht.

Das Beispiel der Erzählungen von Idianakatu und Alobederi verdeutlicht uns aber am besten, wie wir das einzelne bzw. paarweise Auftreten der Geister zu verstehen haben. Die Aufspaltung einer hypothetischen mythischen Figur in Antipoden hat zur Folge, daß diese Figur zu zweit auftritt und im Gegensatz zu Kanaschiwi die Tendenz zeigt, reziproke Beziehungen

mit anderen Figuren einzugehen, was gleichzeitig auch den Verlust ihrer Unsterblichkeit andeutet. (S.45-53) Diese Phänomene scheinen in den Mythen der Karajá miteinander gekoppelt zu sein und lassen sich auch auf ihre Geistervorstellungen anwenden. Mit Hilfe der paarweise auftretenden idjassó können die Karajá die endgültig verlorene Unsterblichkeit durch zyklische Erneuerung ersetzen, welche auch die geschlechtliche Fortpflanzung beinhaltet. (S.58f.) Diese ist den mythischen Figuren Königsgeier, Kanaschiwá, Idianakatu und Alobederi versagt oder sogar unbekannt, was im Hinblick auf ihre Unsterblichkeit nicht gravierend ist. Auch hier stehen Idianakatu und Alobederi wieder in einem Übergangsbereich, weil sie zwar zunächst den Geschlechtstrieb verspüren, ihn jedoch dann ablehnen. Ihre "Enttäuschung" ist also letztenendes Ausdruck dafür, daß sie diesen Übergangsbereich nicht verlassen wollen, sondern die Unsterblichkeit vorziehen.

Lateni entspricht dieser zweideutigen Haltung, wenn er sowohl allein als auch zu zweit auftritt und als Bettelmaske das Junggesellendasein ermöglicht. Er ist ein Geist, der für Nicht-Initiierte zuständig ist, da die Knaben nach der Aufnahme in die Maskenhütte die Angst vor ihm verlieren. (Chiara 1971:62/63) Möglicherweise begeben sie sich selbst später in dieser Maske auf Nahrungssuche, haben wir doch festgestellt, daß diese gerade in der djuré-Phase neuen Bedingungen unterworfen ist. Sie soll ja vonstattengehen, ohne daß die Knaben gesehen werden, wozu die Decke als Verhüllung benutzt werden kann, was schon eine Maskenfunktion beinhaltet.

Es ist eine bemerkenswerte Parallele, daß der Pirarucu genauso wie der djuré-Knabe Gefahr läuft, "verwechselt" zu werden und dem Jagdeifer seiner Kameraden zum Opfer zu fallen. Wie weit diese Parallele geht, ob z.B. die lateni-Maske den Pirarucu selbst darstellt oder dessen Verkleidung, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Väter, die das "Männerkindbett" nicht durchführen, könnten sich ebenfalls nicht in Menschen zurückverwandeln, wenn sie die idjassó-Masken anzögen. Im

Gegensatz zum Pirarucu müssen sie aber in der Nähe der Frauen bleiben, um ihre Verwandlungsfähigkeit zu erhalten. Das "Junggesellenideal", welches in der Erzählung von der Schlange zum Ausdruck kommt, stellt somit eine Überlebenstechnik dar, die umgekehrt wie die der idjassó funktioniert, was angesichts der Tatsache, daß diese deutliche Bezüge zur Heirat und zur Fruchtbarkeit der Frauen aufweisen, nicht verwundert.

Das bedrohliche Verhalten von lateni fordert eine Zählung heraus, die neben der Besänftigung des Geistes insbesondere den Junggesellen, die hinsichtlich der Anbaufrüchte von der Gemeinschaft abhängig sind, eine ausgewogene Ernährung sichert. Die Kombination beider Funktionen bedeutet, daß das großzügige Verhalten gegenüber lateni zu einem "Wohlverhalten gegenüber der die Dorfgemeinschaft aufrechterhaltenden Männergemeinschaft wird." (Münzel 1971:131) Die deutliche Beziehung von lateni zu den Nicht-Initiierten gibt dieser seiner Aufgabe einen besonderen erzieherischen Aspekt.

Es ist ein Versäumnis der bisherigen Forschung, daß die Träger der Masken nur in wenigen Fällen identifiziert wurden. Dies wäre für die weitere Untersuchung der Bettelmasken im Zusammenhang mit dem Junggesellendasein von großem Nutzen, weil auf diese Weise nicht nur die Bedeutung der Mythen für den Maskenritus, sondern auch soziale Phänomene besser bewertet werden könnten.

Bezüglich der Kalebassenmakse sind unsere Kenntnisse noch viel lückenhafter. Die mir bekannten Berichte zeichnen ein im Vergleich zu dem von Dietschy hervorgehobenen Mechanismus eher komplexes Bild. Propheta (1926:277-79) wohnte dem paarweisen Auftritt von Kalebassenmasken bei, die mit verschränkten Armen singend über eine Stunde lang tanzten. Eine Kalebassenmaske, die Hanbury-Tenison (1973:106/107) bei einem idjassó-Tanz fotografierte, verschwand sofort wieder in der Maskenhütte. Lediglich António Pereira weiß von djurehêni, der verheiratete und ledige Frauen verfolgte. Chiara hörte auch von einem Fall, wo djurehêni brasilianische Mädchen verfolgte, die ein Karajá-dorf besuchten. (Chiara 1971:90)

Wenn wir wie in den vorangegangenen Kapiteln die in den Erzählungen ausgedrückten Vorstellungen für die Untersuchung der Kalebassenmaske heranziehen, stellen wir fest, daß die antagonistische Beziehung zu den Frauen dort schon festgelegt ist und eigentlich aus den Funktionen der Kalebassenmaske resultiert. Sie wacht über das Geheimnis der idjassó, das ja in erster Linie von den Frauen gefährdet ist. In der Erzählung vom Kaiman wird sie als tolpatschige Maske geschildert, die mit Hilfe ihrer Faxen die Herrschaft der Männer wieder konstituiert und als Herr der Fische auftritt. Wir können in diesen Fällen nicht behaupten, daß es sich um einen von den Frauen enttäuschten und deshalb aggressiven Geist handelt. Seine wichtigen Funktionen, z.B. auch bei der Initiation der djuró-Knaben, ließen eine solch eindimensionale Reaktion gar nicht zu. Meiner Ansicht nach muß man die Kalebassenmaske als Geisterherrn betrachten (vgl. Dietschy 1960:4), dem ähnlich wie Kanaschiwá sowohl schöpferische als auch zerstörerische Kräfte zugeschrieben werden, die in ihrem Ausmaß die Fähigkeiten anderer Geister übertreffen. Wie in den Mythen für Kanaschiwá ist es auch für die Kalebassenmaske nicht belegt, daß sie selbst um Lebensmittel bettelt, weshalb die Bezeichnung Bettelmaske für sie nicht zutreffen würde. Das Mittel zu ihrer Besänftigung ist ein Gerät, welches symbolisch gefesselt zu sein scheint, analog der einzigen Möglichkeit, Kanaschiwá zu kontrollieren.

Hartmann hat die Bettelmasken in einen Zusammenhang gestellt mit Masken, die lediglich dazu dienen, "die Freude an Feierlichkeiten zu erhöhen. Sie treten als Spaßmacher und Kinderschreck auf, ohne daß ihnen eine tiefere Symbolkraft innewohnt. Ihr Charakter könnte als profan bezeichnet werden." (Hartmann 1967) Die Funktionen der Bettelmasken und ihr tolpatschiges und zuweilen komisches Verhalten mögen zu dieser voreiligen Schlußfolgerung geführt haben, wobei unsere Vorstellungen von Heilig und Profan vermutlich Fata gestanden haben. Die Bettelmasken kuni und lateni und die Kalebassenmaske verhalten sich jedoch wie die Figuren einer mythischen Urzeit, in der rezi-

Wohngebiet der Karaja

- 114 -

proke Beziehungen mit den Menschen noch nicht oder erst in Ansätzen vorhanden waren; sie sind also deren Abbilder in heutiger Zeit.



50° 1

Wohngebiet der Karajá

M 1: 4 500 000

Pará

Xambioá
Conceição do Araguaia

8°
Südl. Breite

Xavante

Tocantins

Mato Grosso do Norte

Tapirapá

Isabel

Karajá
Zemuni
Xavante

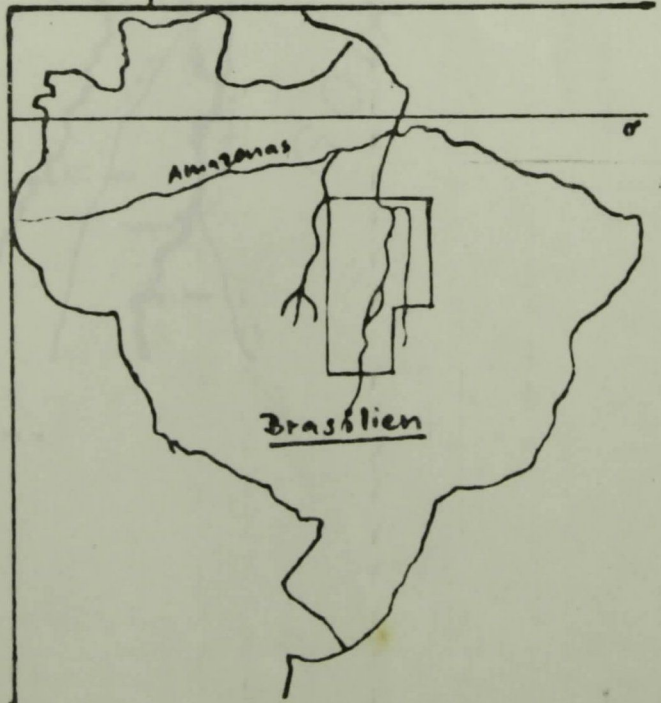
Xavante

Rio das Mortes

Karajá

Amanã

Araguaia



PARA
INDIUS KARAJÁ



ILHA DO BANANAL
RIO ARAGUAIA
INDIUS KARAJÁ E JAVAHÉ

Fig. 1: Karte des Wohngebietes der Karajá

Abb.1 Bevölkerungsentwicklung

	1844	1888	1908	1939	1945	1966-69	1978-80
Karajá			815	795	700	1000	1720
Javaé		} 4000		650			350
Xambioá	2500- 2800			65			70

Nicht-Karajá auf Bananal Ende der 70-er Jahre: 15-20 000

Castelnau 1850:442; Ehrenreich:1891:7; Krause 1911b:189;
Lipkind 1948:180; Machado 1947:16; Tavener 1973:434; Porantiri
1979,11:11; Moura 1976:5; Toral 1979

Abb.2
(Ehrenreich 1891)

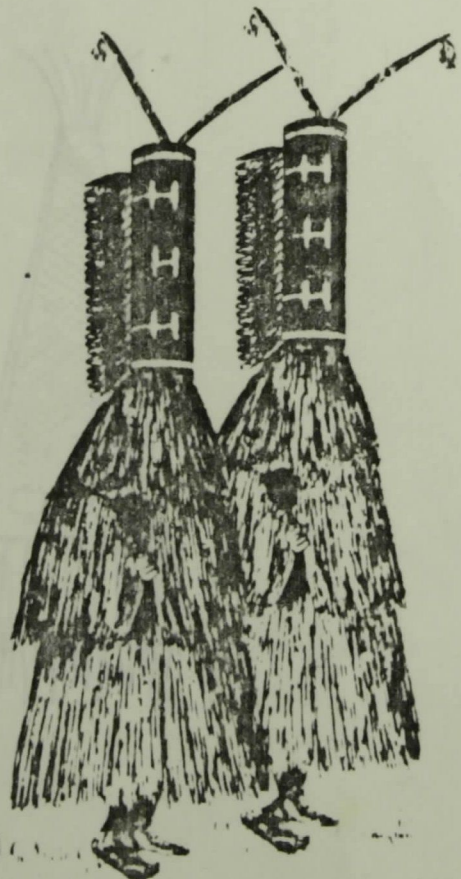
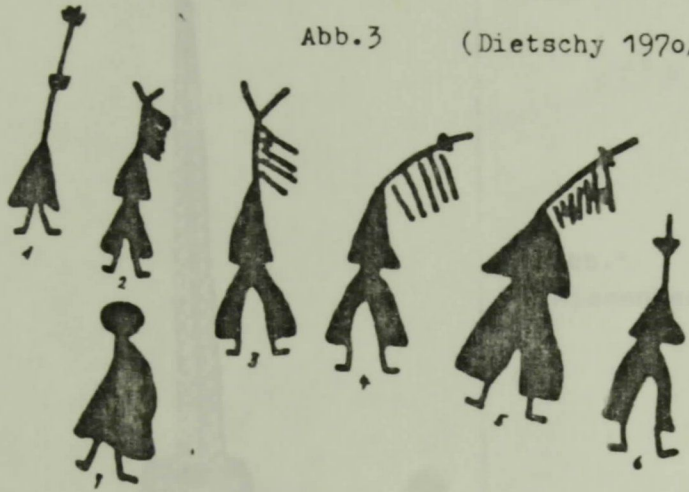
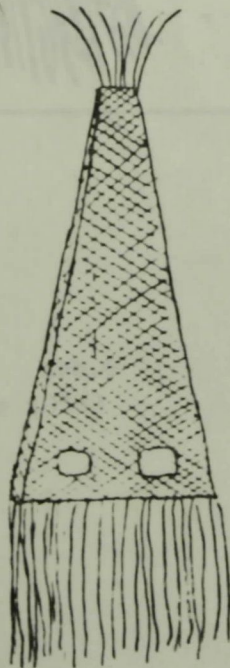


Abb.3 (Dietschy 1970/71)



Zzeichnung von Maloa, 30 November 1926: 1: ind-uni, 2: sjaŋŋo, 3: sjaŋŋo, 4: ŋaŋŋi, 5: sjaŋŋeni, 6: lateni, 7: ŋudŋhŋni

Abb.4 (Krause 1911a)



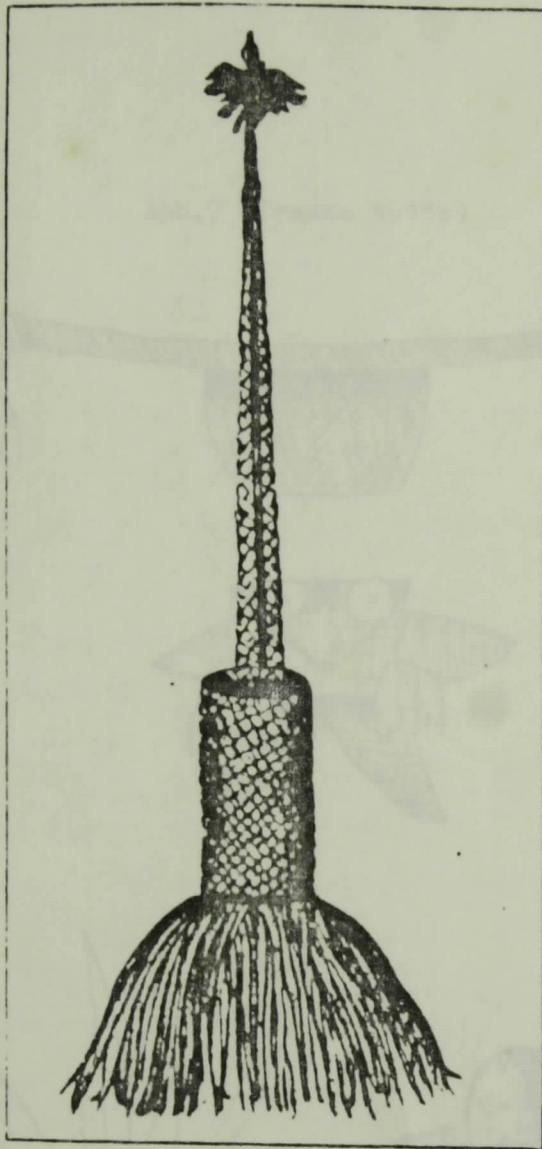


Abb. 5
(Kissenberth 1922)

Abb. 6
(Krause 1910)

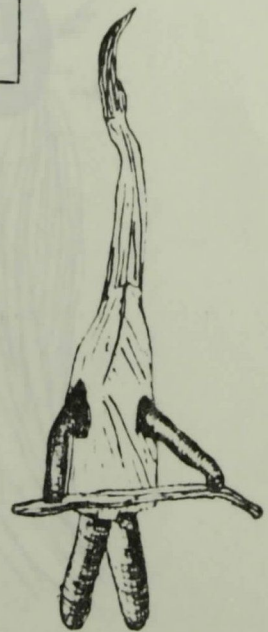


Abb.7 (Krause 1911b)

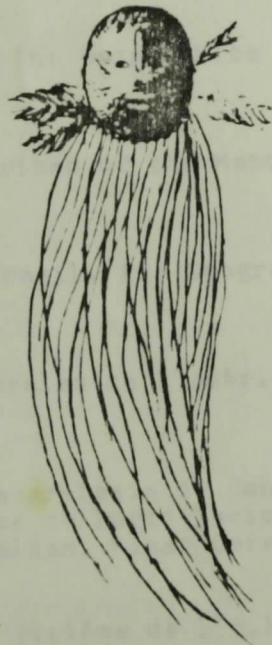
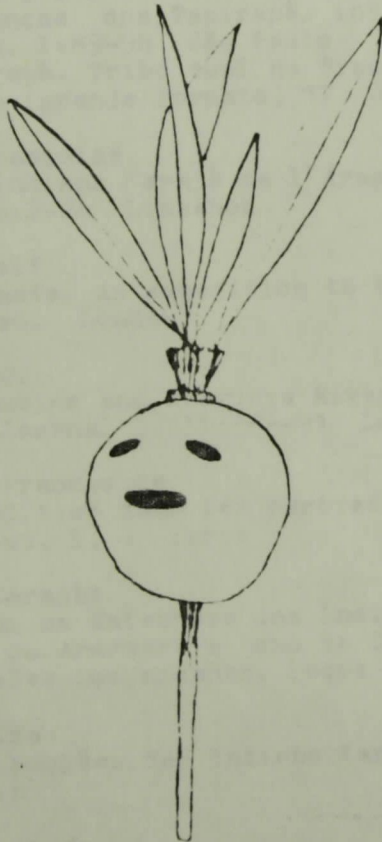
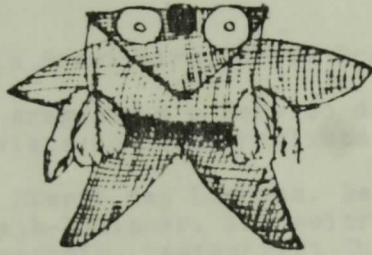
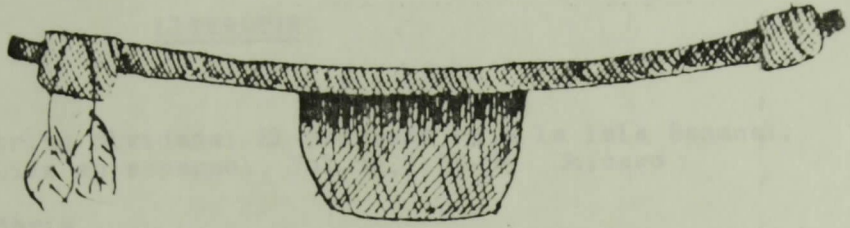


Abb. 8

Abb. 9 (Lhrenreich 1891)

LITERATUR

AN.

- 1960 Una tribu olvidada: El progreso va a la isla Bananal. in: Life en español, Vol.16,7:53-59 Chicago
- Aytai, Desidério
1979 O sistema tonal da música Karajá. in: Revista do Museu Paulista n.s. XXVI:257-65 São Paulo
- Baldus, Herbert
1937 Ensaios de Etnologia Brasileira, Série Brasileira 101 São Paulo
1948 Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios. in: Revista do Museu Paulista n.s. II: 137-68 São Paulo
1950 Kanaschiwä und der Erwerb des Lichtes. Beitrag zur Mythologie der Karajá-Indianer. in: Beitr. zur Gesell. und Völkerwissensschaft, Festschrift Thurnwald:20-35 Berlin
1952/53 Karajá-Mythen. in: Jahrbuch des Linden Museums N.F. Bd. 2-3:210-18 Stuttgart
1955 As danças dos Tapirapê. in: Anais do 31. Cong. Int. de Am. 1:89-98 São Paulo
1970 Tapirapê. Tribo tupi no Brasil Central. Série Brasileira (grande formato) 17 São Paulo
- Bandeira, Françoise
1968 Les indiens Karajá de l'Araguaia in: Geographica Ano IV,15:2-20 Lissabon
- Blomberg, Rolf
1960 Chavante. An expedition to the tribes of the Mato Grosso. London
- Bullock, S.C.
1929 Tocantins and Araguaia Rivers, Brazil. in: Geographical Journal LXXIII:369-91 London
- Castelnau, Francis de
1850/51 Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, I, V Paris
- Jayapós e Carajás
Organ da Catechese dos Índios da Prelazia de Conceição do Araguaia eicho da Diocese de Porto Nacional Missões Dominicanas. Poços De Caldas. Minas Geraes
- Chiara, Vilma
1971 Les poupées des Indiens Karajá. Diplôme de l'E.P.H.E. Paris
- Cimi, Boletim do
1971 10ª reunião de chefes indígenas (aldeia tapirapê - 517 e 518 de agosto de 1971) ano 6, 43 Brasília

Clark, R.B.

1924 Notes on Bananal and the Araguaya Valley. in: Geogr. Journal LXIV:403-6 London

Davis, Shelton

1977 Victims of the miracle. Development and the Indians of Brazil. Cambridge

Dietschy, Hans

- 1956 Geburtshütte und "Männerkindbett" bei den Karajá. Verh. d. Naturforschenden Ges. in Basel LXVII Basel
- 1957 Rähämená eine indianische Olympiade im Herzen Brasiliens. in: Blaukreuzkalender Bern
- 1959a Umwelt, Bevölkerungsdichte und Gesellschaftsform im Amazonasgebiet. in: Korrespondenzblatt d. Geogr.-Ethnol. Ges. Jg. 8:6-16 Basel
- 1958c Farbwahl und Charakter von zentralbrasilianischen Indianern. in: Acta Tropica Sep. Vol. 15, 3:241-246 Basel
- 1959a Das Häuptlingswesen bei den Karajá. in: Mitt. a. d. Mus. f. Völkerkunde in Hamburg XXV:168-76 Hamburg
- 1959b Kultur als psychohygienisches System (eine Notiz von den Karajá-Indianern). in: Seelische Gesundheit Bern, Stuttgart
- 1960 Note à propos des danses des Caraja. in: Bull. de la Soc. Suisse des Américanistes 19 Genève
- 1962 Männerhäuser, heiliger Pfahl und Männerplatz bei den Karajá-Indianern Zentralbrasiliens. in: Anthropos LVII:454-64 Freiburg (Schweiz)
- 1963 Le système de parenté et la structure sociale des indiens Carajá. in: VIe Congr. Int. des Sciences Anthr. et Ethn. (Paris 1960) II, Ethnologie I Paris
- 1964 Altersstufen bei den Karajá-Indianern Zentralbrasiliens. in: Völkerkundl. Abh. I:38-51 Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas Hannover
- 1965 Der bezaubernde Delphin. Von Mythos und Ritus bei den Karajá-Indianern. in: Basler Beitr. z. Geographie und Ethnologie, Ethn. Reihe 2:67-76 Basel
- 1969 Die kulturelle Konfiguration der Karajá. in: Bull. de la Soc. Suisse des Américanistes 33:11-12 Genève
- 1969/70 Un cas Karajá de défense mental contre l'aliénation in: Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthr. u. Ethn. 46:30-32 Zürich
- 1970/71 Die Tanzmasken der Karajá-Indianer und der Aruaná-Fisch (*Osteoglossum bicirrhosum*) in: Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthr. u. Ethn. 47:48-53 Zürich
- 1974 L'homme honteux et la femme crampon in: Bull. de la Soc. Suisse des Américanistes 38:35-41 Genève
- 1977 Espace sociale et "affiliation par sexe" au Brésil Central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucú) in: Actes du Congr. Int. d. Am. 1976 Vol. 2:297-306 Paris

Donat, Franz

1927 Paradies und Hölle. Abenteuerliche Schicksale eines Deutschen in Brasilien unter Hinterwäldlern, Diamant-suchern, Indianern, Einsiedlern und Verbrechern Stuttgart

Ehrenreich, Paul

- 1891 Die Karajástämme am Rio Araguaya (Goyaz) in: Beitr. z. Völk. Bras. II (1-2) Berlin
- 1892 Südamerikanische Stromfahrten in: Globus LXII, 1:1-4 3:33-40, 6:100-106 Braunschweig
- 1894 Materialien zur Sprachenkunde Brasiliens I: Die Sprache der Caraya (Goyaz) in: Zeitschr. f. Ethnol. XXVI: 20-37, 49-60 Berlin
- Falaise, Rayliane de la
1939 Caraja...Kou Paris

Fonseca, José Pinto da

- 1846 Cópia da Carta que o alferes José Pinto da Fonseca escreveu. in: Rev. trim. do Inst. Hist. e Geogr. VIII: 376-90 Rio de Janeiro

Friedmann, Jonathan

- 1975 Religion as Economy and Economy as Religion. in: Ethnos 40 (1-4):46-63 Stockholm

Gerhards, Eva

- 1981 Mythen im Wandel. Veränderungen in der Mythologie verschiedener Ethnien des außerandinen Südamerika durch den Kontakt mit den Weißen in: Münchner Beitr. z. Amerikanistik 4 Hohenschäftlarn

Glaser, Gisbert

- 1971 Neue Aspekte der Rinderweidewirtschaft in Zentralbrasilien in: Beitr. z. Geogr. Bras. Heidelberger Geogr. Arbeiten 34:19-42 Heidelberg

Gow-Smith, Francis

- 1925 The Arawana, or fish dance, of the Carajá Indians of Matto Grosso, Brazil in: Indian Notes II, 2:96-99 Mus. fo the Am. Ind., Heye Found. New York
- 1925 Carajá and Cayapó artifacts from Brazil in: Indian Notes II, 3:219-227 Mus. of the Am. Ind., Heye Found. New York

Gutenberg, Marinoni A.

- 1975 Tainá racan. A estrela d'Alva Carajá. Crônicas, lendas, mitos e vocabulário indígena Goiânia

Hanbury-Tenison, Robin

- 1973 A question of survival. For the Indians of Brazil London

Hartmann, Günther

- 1907 Masken südamerikanischer Naturvölker in: Veröff. d. Mus. f. Völk. N.F. 10 Berlin

Hartmann, Gunther

- 1907 Litgoko. Puppen der Karaja, Brasilien. in: Veröff. d. Mus. f. Völk. N.F. 20 Berlin

Hemming, John

- 1907 The Indians of Brazil. The language of the Brazilian Indians London

- Hye- Kerkdal, Käthe
 1956 Zauberwaffen der Buschgeister in Südamerika in:
 Baessler Arch. N.F. IV, 2:203-20 Berlin
- Ihering, Rodolpho von
 1968 Dicionário dos animais do Brasil São Paulo
- James, A.G.
 1949 Village Arrangement and Social Organization among
 some Amazon Tribes Diss. Columbia New York
- Kissenberth, Wilhelm
 1912 Über die hauptsächlichlichen Ergebnisse der Araguaya-
 Reise. in: Zeitschr. f. Ethnol. XLIV:36-59 Berlin
 1916 Beitrag zur Kenntnis der Tapirapé-Indianer. in:
 Baessler-Arch. VI, 1/2:36-81 Leipzig, Berlin
- Koenigswald, Gustav von
 1908 Die Carajá-Indianer. in: Globus XCIV:217-23 Braun-
 schweig
- Krause, Fritz
 1910 Tanzmaskennachbildungen vom mittleren Araguaya (Zen-
 tralbrasilien) in: Mitt. d. Städt. Mus. f. Völk.
 Leipzig 3:97-122 Leipzig
 1911a Die Kunst der Karajá-Indianer. in: Baessler-Arch. II,
 1:1-31 Leipzig, Berlin
 1911b In den Wildnissen Brasiliens. Bericht und Ergebnisse
 der Leipziger Araguaya-Expedition 1908 Leipzig
- Kühlhorn, F.
 1959 Forschungen im südlichen Mato Grosso (II) in: Pet.
 Geogr. Mitt. 103, 1:161-79 Gotha
- Kunike, Hugo
 1916 Beiträge zur Phonetik der Karajá-Sprache (Brasilien)
 in: Int. Arch. F. Ethnogr. XXIII:147-82 Leiden
- Lelong, Maurice
 1951 Symphonie Brésilienne Paris
 1953 Le fleuve des Carajás Paris
- Lévi-Strauss, Claude
 1976 Mythologica II. Vom Honig zur Asche. Frankfurt
- Lipkind, William
 1940 Carajá Cosmography. in: The Journal of Am. Folkl.
 LIII, 210:248-51 New York
 1948 The Carajá in: Handbook of Southam. Idians III
 Smithsonian Inst. Bur. of Am. Ethn. Washington
- Machado, Othon X. de Brito
 1967 Os carajás in: Cons. Nac. de Prot. aos Indios 104
 Rio de Janeiro

- Matthiessen, Peter
1961 The cloud forest. A chronicle of the South American wilderness New York
- Maufrais, Raymond
1953 Abenteuer im Mato Grosso Wien
- Melo Filho, Murilo
1962 Jango no país dos Carajás. in: Fanchete ano 9,509: 10-15 Rio de Janeiro
- Moraes Jardim, Joaquim R. de
1880 O Rio Araguaia, relatório da sua exploração. Rio de Janeiro
- Moura, Antônio Carlos
1976 A ilha, o boi e o índio. in: Movimento 66:5-6
- Münzel, Mark
1971 Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto-Xingú, Brasilien) in: Arb. a. d. Sem. f. Völk. d. J.W.G.-Univ. Frankfurt am Main 2 Wiesbaden
- Oliveira, Haroldo Cândido de
1950 Índios e sertanejos do Araguaia. Diário de viagem. São Paulo
1952 O estado de saúde dos índios Karajá em 1950 in: Rev. do Mus. Paul. n.s. 6:498-508 São Paulo
- Oliveira, Roberto Cardoso de
1959 A situação atual dos Tapirapé. in: Bol. do Mus. Em. Goeldi n.s. Antr. 3 Belém
- Falha, Luiz
1932 Un caraia m'a dit. in: Les missions dominicaines XI Paris
1948 Doze anos entre os índios Carajas. Contribuições Missionárias. in: Publ. da Soc. Bras. de Antr. e Etn. 3:25-57 Rio de Janeiro
- Feret, João Américo
1975 População indígena do Brasil. Rio de Janeiro
1979 Mitos e lendas Karajá: inã son wera. Rio de Janeiro
- Ferrier, J.
1948 Religion d'une Tribu d'Amérique du Sud: les Carajas. in: Gorce, E.; Mortier, R.: Histoire générale des religions 1 Paris
- Forattim. In defesa da causa indígena
1979 População indígena do Mato Grosso do Sul e do Norte ano II, 11:11 Manaus
1980 Safari de militares nas terras dos Karajá, ano III, 29 Manaus

- Preuss, Konrad Theodor
1921-23 Religion und Mythologie der Uitoto I,II Göttingen
- Propheta, Benedicto
1926 O indígena brasileiro. Expedição entre as tribus selvagens da Ilha do Bananal e norte de Matto Grosso Bahia
- Reichel-Dolmatoff
1968 Desana Bogotá
- Revista de Atualidade Indígena
1978 Karajá x civilização. Pesquisa mostra efeitos do contacto. Ano III,13:2-10 Brasília
- Ribeiro, Darcy
1970 Os índios e a civilização. Rio de Janeiro
1971 Der zivilisatorische Prozeß. Frankfurt
- Ribeiro da Cunha, B.
1953 Índios Carajá e Javahé. in: C. M. da Silva Rondon: Índios do Brasil das Cabeceiras do Rio Xingú, dos Rios Araguaia e Oiapoque 2 Rio de Janeiro
- Rivière d'Arc, H. ; Apestéguy, C.
1978 Les nouvelles franges pionnières en Amazonie brésilienne. La vallée de l' Araguaia. in: Etudes rurales 69:81-100 Paris, La Haye, New York
- Rufino, Th. S.
1848 Viagem de Goyaz ao Pará em 1846 e 1847 in: Rev. trim. do Inst. Hist. e Geogr. X, 2a série, 3:178-212 Rio de Janeiro
- Schultz, Harald
1953 A pesca tradicional do Pirarucu entre os índios Karajá in: Rev. do Mus. Paul. n.s. 7:149-55 São Paulo
1961 Blue-eyed Indian: A city boy's sojourn with primitive tribesmen in Central Brazil. in: National Geogr. Mag. CXX,1:64-89 Washington
1965 Javahé - Brasilien (Araguaia-Gebiet); Karajá - Brasilien (Araguaia-Gebiet) in: Publ. zu wiss. Filmen I,4:351-391 Göttingen
- Semelj, Tibor
1950 Durch Brasiliens Urwälder zu wilden Indianerstämmen. Zürich
- Sokrates, E. A.
1893 Vocabulário da tribu Carajá, habitante do Rio Araguaia na província de Goiaz. in: Rev. trim. do Inst. Hist. e Geogr. Bras. LV:87-90 Rio de Janeiro
- Tapie, Marie H.
1926 Chez les peaux-rouges. Feuilles de route d'un missionnaire dans le Brésil inconnu. Paris

- Tavener, Christopher J.
1973 The Karajá and the Brazilian Frontier. in: Peoples and Cultures of Native South America (ed. Gross, D.) 433-459 Garden City
- Toral, André
1979 Os Javaé e a defesa de sua terra. Ms
- Vellard, Jehan
1935 Six mois au pays les Carajás et des Cayapos. in: La Géographie LXIII: 147-166 Paris
- Wagley, Charles
1977 Welcome of tears. The Iapirapé Indians of Central Brazil. New York
- Wüst, Irmhild
1975 A cerâmica Carajá de Aruanã. in: Anuário de Divulgação científica ano II, 2: 94-165 Goiânia
- Wustmann, Erich
1965 Karajá. Indianer vom Araguaia. Radebeul
- Zerries, Otto
1953 Kürbisrassel und Kopfgeister in Südamerika. in: Paideuma 5, 6: 323-39 Bamberg
1954 Wild- und Buschgeister in Südamerika. Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer. in: Studien zur Kulturkunde 11 Wiesbaden
1970 Tierbank und Geistersitz in Südamerika. in: Ethnol. Zeitschr. Zürich I: 47-66 Zürich