

Indianische Naturbeziehung und Projekte der internationalen Zusammenarbeit.

Reflexionen über die Praxis
Friedl Grünberg 2003

Vorbemerkung

Kontakte zwischen indianischen Gesellschaften und Vertretern der westlichen Welt bewirken immer - häufig mit erstaunlicher Geschwindigkeit - massive Änderungen in den indianischen Kulturen. Da diese Kontakte überwiegend mit destruktiven Eingriffen in die natürliche Umgebung der indigenen Bevölkerung einhergehen, geschehen wesentliche Änderungen im Kontext ihrer Naturbeziehung. Die veränderte Praxis ihrer Naturbeziehung gerät zunehmend in Widerspruch zu traditionellen Konzepten und Regeln, obwohl immer wieder durchaus auch starke Beharrungsmomente festgestellt werden können. Im folgenden soll an Hand einiger praktischer Erfahrungen in Projekten der internationalen Zusammenarbeit versucht werden, Veränderungen und die widersprüchliche Praxis der modernen indianischen Naturbeziehung zu reflektieren.

So vielfältig indianische Kulturen sind, so unterschiedlich sind auch ihre, kulturell geprägten, Beziehungen zur Natur. Der einzige gemeinsame Nenner, der wiederum allen indigenen Völkern der Erde gemeinsam ist, liegt in der starken und tiefgehenden Bedeutung dieser Beziehung für alle Mitglieder der jeweiligen Gesellschaften. Um die Lesbarkeit der vorliegenden Arbeit zu erleichtern werden im Folgenden Ausdrücke wie: "indianischer Naturbegriff" und "indianische Naturbeziehung" verwendet, ohne jeweils zu spezifizieren, in welchem kulturellen Kontext die Begriffe gebraucht werden.

Das Bild des indianischen Konzeptes von Natur, das im vorliegenden Beitrag gezeichnet wird, ist vor allem durch die persönlichen Erfahrungen der Autorin geprägt. Ich habe mehrere Jahre mit den Paĩ-Tavyterã / Kaiowá zusammen gelebt und gearbeitet und ihre Sprache erlernt. Die Tavyterã sind eines von drei Guaraní Völkern, ihr Siedlungsgebiet liegt in Ostparaguay und Südwestbrasilien (Bundesstaat Mato Grosso do Sul). Im Süden und Südosten an das Siedlungsgebiet der Tavyterã angrenzend leben die Ñandéva / Ava-Guarani (in den brasilianischen Bundesstaaten Mato Grosso do Sul und Paraná und in Ostparaguay). Die dritte Guaranigruppe, die Mbya, siedeln im südlichen Ostparaguay, in Nordwestargentinien, im südlichen Brasilien und am Litoral Paulista. Weitere wichtige Erfahrungen waren Begegnungen mit Jäger- und Sammlerinnen-Völkern des Gran Chaco (Paraguay und Argentinien) und nicht zuletzt die Begleitung von Projekten der Entwicklungszusammenarbeit, vor allem mit den Völkern an den Flüssen Mirití und Caquetá im kolumbianischen Amazonastiefland sowie mit den Ashaninka, Kaxinawá und Jawanawá im brasilianischen Amazonastiefland (Bundesstaat Acre, Flussgebiet des oberen Juruá).

Zur Veranschaulichung einer traditionellen Form der indianischen Naturbeziehung, aber auch der destruktiven Elemente der Kontaktsituation mit der westlichen Gesellschaft, werden vor allem Beispiele aus dem Bereich der Guaraní-Völker herangezogen. Obwohl es auch aus dem Amazonasgebiet Beispiele von sehr destruktiven Kontaktsituationen gab und gibt, setzt die Größe des geografischen Raumes und die schwierige Zugänglichkeit diesen Eingriffen doch immer wieder auch Grenzen. Deshalb können im Amazonasgebiet Experimente stattfinden, die Hoffnung auf eine ausgewogenere Entwicklung der Kontaktsituation und damit der indigenen Naturbeziehung geben. Drei Beispiele aus dem kolumbianischen und dem

brasilianischen Amazonastiefland sollen die Bandbreite dieses Entwicklungspotentials illustrieren. Abschließend soll versucht werden, skizzenhaft drei Szenarien aktueller indigener Naturbeziehung darzustellen und einige grundlegende Faktoren zu benennen, die eine weitere Entwicklung positiv beeinflussen könnten.

Die Guarani-Indianer und die Natur

Traditionelle Naturbeziehung

In der Sprache der Guarani gibt es kein Wort, das unseren Begriff 'Natur' auch nur annäherungsweise benennen würde. Der Versuch, ihr Konzept von dem was wir Natur nennen zu verstehen, führt direkt in ihr religiöses Alltagsleben, in die spirituelle Dimension und in die Mythologie.

Die Mbya, schildern die Schöpfung als einen Bewusstwerdungsprozess des ersten göttlichen Wesens, das sich selbst aus der 'ursprünglichen Dunkelheit' - einem mythischen Urzustand, in dem es noch kein Bewusstsein der zukünftigen Schöpfung gab - Schritt für Schritt in anthropomorpher Form entwickelte. Schon in diesem allerersten Schöpfungsschritt tritt ein Tier auf - der Kolibri. Diesen ersten Gesang ihrer Schöpfungsgeschichte nennen die Mbya: "Die ursprüngliche Art und Weise zu Sein des Kolibris"¹. Der Kolibri bringt der Schöpfergöttheit *Ñamandu* am Beginn der Entfaltung seines Bewusstseins 'himmlische Nahrung', ein bildhafter Ausdruck für göttliche Inspiration in der Sprache der Mbya.

In einem späteren Schöpfungsschritt, nachdem die Erde bereits gut befestigt worden war, traten Tiere dann auch in konkreterer Form auf:

"Die zuerst die Erde schmutzig machte,
war *Mbói Yma*, die ursprüngliche Schlange.
Jetzt ist nur mehr ihr Schatten auf unserer Erde,
die Wahrhafte befindet sich im äußeren Himmel Unseres Vaters".²

Der Schlange folgen, in ähnlichen Versen besungen: die Zikade, der Wasserkäfer, die Heuschrecke, das Rebhuhn und das Gürteltier.

Um die Symbolik des 'Schattendaseins' der Tiere auf der Erde zu verstehen, ist es notwendig das Seelenkonzept der Guarani zu betrachten. Die Guarani unterscheiden grundsätzlich zwei Arten von Seelen. Die Geistseele *ñe'ẽ* und die Körperseele *ã*. Die Menschen besitzen Zeit ihres Erdenlebens beide Seelen. Die Geistseele drückt sich in der Sprache aus, sie hat ihren Sitz in der Kehle und verlässt den Körper nach dem Tod, um direkt in ihre 'himmlische Heimat' - eine der sieben Himmelsebenen – zurück zu kehren. Die Körperseele ist dreischichtig gedacht, sie hat ihren Sitz im Blut und in der Muttermilch, sie drückt sich im Schatten aus, wobei das Wort für "Schatten" - *ra'anga* - je nach Zusammenhang auch "Form" bedeuten kann. Zu Beginn der Schöpfung lebten die Tiere, so wie die Menschen, von Geist- und Körperseele bewohnt auf der Erde. Jetzt, in der zweiten Schöpfung, leben die Geistseelen der Tiere "im äußeren Himmel unseres Vaters". Die Tiere auf der Erde sind nur mehr von

¹ Cadogan 1992:24p *Maino i reko ypykue*.

² Cadogan 1992:50p *Yvy rupa mongy'a ypy i are / mbói yma i / a'anga i tema ñande yvypy ãngy oiko va'e / a'ete i va'e / oĩ ãngy Ñande Ru yva rokáre*.

Körperseelen bewohnt. Darin liegt für die Guarani der Unterschied zwischen Mensch und Tier.

Die Tavyterã haben dieses Seelenkonzept für Tiere auch in die Moderne übertragen. Von jeder Tierart gibt es in ihrem Weltbild nur eine Geistseele, alle haben sich zu Beginn der Schöpfung oder während der ersten Schöpfung entwickelt. Konfrontiert mit neuen Tieren aus der 'alten Welt' (Pferden, Kühen, Schweinen, Schafen, etc.), erklärten sie, dass diese Tiere eine andere Ausformung der in mythischer Zeit entstandenen Geistseelen der Tiere seien. Die Geistseele Tapir habe "auf der anderen Seite der Erde" die Form Kuh angenommen, die Geistseele Hirsch die Form Pferd, die Geistseele Reh die Form Ziege, etc. Von dort seien diese 'Formen', bzw. 'anders geformten Schatten' der originären Tier-Geistseelen von den nicht-indianischen Fremden in das Siedlungsgebiet der Tavyterã gebracht worden.

Wie alle Völker der Erde erzählen die Guarani auch von der Sintflut. Für die Mbya war dies eine Zeit, in der viele Menschen die spirituelle Vollkommenheit *aguyje* erreichten - einen Zustand, in dem das jedem Menschen innewohnende göttliche Potential zur vollen Entfaltung kommt, so dass er auf eine Himmelsebene hinüberwechseln kann, "ohne durch den Tod zu gehen". Diejenigen, die diesen Zustand nicht erreichten, wurden damals zu Geistseelen zukünftiger Tiere.

"Diejenigen, die unverständlich waren,
die das schlechte Wissen ansammelten,
die sich irrten gegenüber den Wesen Über Uns,
gingen falsch, im Zustand der Un-Vollkommenheit.

Es gibt solche, die gingen als Vögel, als Frösche, als Käfer.
Als Reh schickte unser Vater die Frau, die gestohlen hatte;"³

Das Konzept, dass Tiere in mythischer Zeit Menschen waren, findet sich in vielen indianischen Kulturen, vor allem bei Jäger- und Sammlerinnen-Völkern. Durch den zunehmenden Verlust an Jagdmöglichkeiten ging bei den Guarani seit Beginn des 20. Jahrhunderts bereits viel von diesen Traditionen verloren. In Mythen wird davon berichtet, dass Metamorphosen von Menschen zum Tier stattfanden, weil ein Mensch Kränkungen nicht mehr ertragen wollte oder weil er ein Tabu gebrochen hatte. Andere Male geschah diese Metamorphose, weil ein Mensch eine besondere Fähigkeit besaß, die er in Tierform seinen Mitmenschen und Nachkommen zur Verfügung stellen konnte. Die Ayoréode im paraguayischen Chaco erzählen z.B. von einem Mann, der als erster Honig fand. Um diese Begabung den Menschen auch in Zukunft zu gute kommen zu lassen, wurde er zur Biene. Honig ist wegen seiner Süße und als Kraftspender ein sehr beehrtes und wichtiges Nahrungsmittel.

Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist für die indianischen Völker kein prinzipieller, sondern ein gradueller, fließender. In vielen indianischen Traditionen, so auch bei den Guarani, war es üblich, dass ein guter Jäger vor der Jagd im Traum Kontakt mit einem Tier suchte, das bereit war, sich von ihm erlegen zu lassen. Der Teil der Körperseele des Jägers, der die Fähigkeit hat im Schlaf zu reisen, suchte die Kommunikation mit der Körperseele des

³ Cadogan 1992:96p *Ijarakuaa'eÿ va'ekue, / arandu vai ogueno'ã va'ekue, / ñande Aryguakuérype ojevay va'ekue oo vai, / ijaguyje amboa. / Oime oo va'e guyráramo, ju'iramo, enéramo; / guachúramo omondo Ñande Ru kuña omonda va'e;*

Tieres. Gab das Tier sein Einverständnis getötet zu werden, um die Menschen zu ernähren, konnte der Jäger sicher sein, am nächsten Tag Jagdglück zu haben. Tiere, vor allem das Jagdwild, werden zumeist als sehr großzügige Wesen beschrieben.

In diesen indianischen Kulturen essen die Menschen das erlegte Jagdwild auch im Bewusstsein, sich damit die besonderen Qualitäten des Tieres einzuverleiben. Bei den Ache, einem guaranitischen Jäger- und Sammlerinnen-Volk in Ostparaguay, nimmt ein werdendes Kind die Qualitäten derjenigen Nahrung an, die sein Vater seiner Mutter als erstes bringt, nachdem er von der Schwangerschaft erfahren hat. Das kann ein Tier oder eine Pflanze sein. Diese Nahrung formt besonders die Körperseele des heranwachsenden Kindes. Es wird den Namen dieses Tieres oder der Pflanze erhalten und ihm Zeit seines Lebens verwandtschaftlich verbunden bleiben, aber es selbst nie essen.

Dem gegessenen Tier wird bei vielen indigenen Völkern auch Einfluss auf das nächtliche Traumerlebnis zugeschrieben. Deshalb lehnen es die traditionelleren Mitglieder einiger Amazonasvölker ab, Rindfleisch zu essen. Die Kuh, meinen sie, sei ein dummes Tier und bringe nur dumpfe Träume, aus denen man nichts lernen könne.

Neben der Seelenbeziehung zu Tieren und Pflanzen und der direkten Kommunikation mit diesen gibt es noch andere, spirituelle Formen, sich mit den nicht-menschlichen Lebewesen in Verbindung zu setzen. Jede Tierfamilie und viele Pflanzen haben einen Hüter oder eine Hüterin. Dies sind Geistwesen, die unter anderem darüber wachen, dass die ihnen anvertrauten Tiere und Pflanzen respektvoll behandelt werden. Die Tavyterã zum Beispiel sprachen vor jeder längeren Wanderung eine Bitte an die Hüterin der Schlangen aus:

"Gut wäre es wenn *Kuñambía*, Hüterin der Schlangen, mit ihren Giftzähnen sich sanft wegschleichen würde von den Wegen, auf denen ich gehe;
dass sie sich gut versteckt hält mit ihren Giftzähnen, von den Wegen, auf denen ich gehe;
dass sie ständig ihre Giftzähne besänftigt hält, weit entfernt von den Wegen, auf denen ich gehe;
bewahre deine vielen Enkel in guter Entfernung, Große *Jarara*, von den Wegen, auf denen ich gehe."⁴

Schließlich soll noch erwähnt werden, dass die Beziehung zu Tieren auch sehr bedrohliche Elemente enthält. In der Mythologie der Mbya ist der Schlangensterch *Charĩa* (*Sariama cristata*) der große, gefährliche Gegenspieler von *Pa'i Rete Kuaray*, dem 'Schamanen mit dem Sonnenkörper'⁵, Kulturheros aller Guarani-Völker. Nur mit Mühe gelingt es *Pa'i Kuara* am Ende seines abenteuerreichen Lebens auf der Erde, bevor er die Obhut über die Sonne übernimmt, seinen dämonischen Gegner in Tierform zu überwinden.

Es wird, auch noch in jüngster Zeit, von Fällen berichtet, in denen Menschen durch den Bruch eines Tabus oder weil sie von einer mächtigen Tierseele, wie z.B. der des Jaguars besessen wurden, ihre menschliche Natur verlieren und in einen tierähnlichen Zustand der

⁴ Cadogan 1962:60 "*Hiña anga, Kuñambía toguerosyry katupyry o kuarasy che renonerãmagui. Togueroñemi katupyry o kuarasy che renonerãmagui. Togueroapaiky joty o kuarasy che renonerãmagui. Emoĩngatu ne remiarirõ eta, Jarara Jusu, ore renonerãmagui.*"

⁵ Cadogan 1992:115p El Señor del cuerpo como el Sol.

Wildheit geraten⁶, aus dem sie nur in seltenen Fällen, mit Hilfe mächtiger Heiler wieder befreit werden können.

Ein weiterer großer Bereich der religiösen Beziehung zur Natur besteht im Kontext des Brandrodungsfeldbaues. Die Tavyterã Paraguays sind ausgezeichnete Bodenbauer, bekannt für die Qualität ihres Maises und Manioks. Den Anbauzyklus auf den Feldern begleiten sie mit Gebeten von der Rodung bis zur Ernte. Bäume wurden darum gebeten, gefällt werden zu dürfen, um Platz für die Saat zu machen. Beim Brand wird der Wind besungen nur sanft zu wehen, damit sich das Feuer nicht zu heftig ausbreitet. *Jakaira*, ein göttliches Wesen, das die Fruchtbarkeit behütet, versuchen sie günstig zu stimmen, indem sie darauf achten den Sittenkodex einzuhalten. Dieser bezieht sich vor allem auf respektvolles Verhalten gegenüber den Älteren, das Einhalten der Teilungspflichten innerhalb des Dorfes und den sorgfältigen Umgang mit den natürlichen Ressourcen. Die ersten Feldfrüchte werden gesegnet und zur Ernte des weißen Maises gibt es das alljährliche große Maisfest. Eine Nacht hindurch wird ein langer ritueller Gesang gesungen, in der zweiten Nacht wird mit verschiedenen Kreistänzen gefeiert. Auch Heilkräuter, so sagen sie, entfalten ihr volles Potential nur, wenn vor dem Pflücken ein Gebet ausgesprochen wird.

Diese starke alltägliche religiöse Vernetzung aller Lebewesen hat durchaus nichts abgehoben Heiliges an sich. Manches Mal sind die Gebete recht lapidar, wie z.B. jenes, das ein Tier in die Schlagfalle locken soll: "Komm, damit du deinen Platz unter dem Holzstück sehen kannst, Gürteltier."⁷ Andere Male sind sie von einer erfrischenden Aufrichtigkeit und Direktheit:

"Ich komme an den Fuß Deines Stammes, *Kuachingy*,⁸
ich möchte, dass Du diese Frau wieder gesund machst.
Deshalb komme ich, um dich zu berühren, zu verletzen.
Wenn du die Kranke nicht gesund machst,
komme ich zurück, um dich zu fällen."⁹

Wichtig ist vor allem das Bewusstsein, mit dem die Gebete gesprochen werden. Gebete von Personen, die die meditationsähnlichen Bewusstseinszustände, in denen die Kommunikation mit den Hütern oder den Körperseelen der Lebewesen geschieht, besser herbeiführen und aufrecht erhalten können, sind daher wirksamer. Bei wichtigen Anliegen wird oft die Hilfe so eines 'Spezialisten' erbeten, der das eigene Gebet oder das einer Gruppe unterstützt.

Ein weiterer Bereich der indigenen Naturbeziehung umfasst die Beziehungen zu bestimmten Orten der Landschaft. In diesem Kontext ist es wichtig, von welchen Geistwesen, göttlichen Wesen oder Seelen Verstorbener ein geographischer Raum bewohnt wird. Berge, besonders Bergspitzen oder Plateaus, werden oft als Wohnsitz göttlicher Wesen angesehen und dementsprechend respektvoll gemieden. Sümpfe und Flussufer sind häufig von übelwollenden, krankheitserregenden Geistwesen bewohnt. Auch diese werden dann, allerdings eher ängstlich, gemieden oder sehr schnell und konzentriert durchquert. In manchen Kulturen übernehmen die Seelen Verstorbener die Obhut über Teile des

⁶ Grünberg 1995:211

⁷ Cadogan 1962:59 "*Ejo terehecha nde yvyraguy, Syryva.*"

⁸ (Ficus sp.). Der milchige Saft dieses Baumes und seine Rinde werden zur Kropfbehandlung verwendet.

⁹ Cadogan 1992:184 "*Aju nde yvypýpy, kuachĩngy, / aipota erembokuera kuña (ava). / A'e va'ère aju rojavýky. / Rembokuéra'eĩramo chévy aju va'erã roake'o.*"

traditionellen Siedlungsgebietes. Mit ihnen gute Beziehungen zu unterhalten ist ein Teil der Fürsorge ihrer lebenden Nachkommenschaft für den bewohnten und genutzten Raum.

Umbruch und Destruktion

Der Nordosten Paraguays an der Grenze zu Brasilien, traditionelles Siedlungsgebiet der Paĩ-Tavyterã, wurde erst im 20. Jahrhundert intensiver erschlossen. Ab den 40er Jahren bekam die indianische Bevölkerung den Siedlungsdruck der einwandernden paraguayischen Bevölkerung immer schmerzlicher zu spüren. Bis dahin war es ihnen im Großen und Ganzen gelungen, die Kontakte nach Außen auf das Nötigste zu beschränken, auch wenn das für viele Dörfer bedeutet hatte, ein eingeschränktes Leben zu führen, um so wenig wie möglich aufzufallen.

1972, zur Zeit meiner Ankunft in der Region, war ein großer Teil des nördlichen und zentralen Ostparaguay noch weitgehend von subtropischem Wald bedeckt, mit einzelnen Flächen natürlichen Campos (Grasflächen) und einigen Regionen von trockenem Niederwald¹⁰ dazwischen gestreut. Durch das Siedlungsgebiet der Tavyterã führte nur eine neue, größere und eine schmale, kaum befahrene, Erdstraße die in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts während des Dreibundkrieges¹¹ angelegt worden war.

Die Paĩ-Tavyterã litten aber bereits massiv unter den Vertreibungen aus ihrem Siedlungsgebiet und der Zerstörung ihrer Felder. Das Jagdwild war durch die Rodungen der Großgrundbesitzer und durch Überjagen - wegen des Felltierhandels - bereits sehr dezimiert, auch war das Jagen für die Tavyterã durch die neuen Bodenbesitzverhältnisse beinahe unmöglich geworden. Neue Krankheiten, gegen die sie noch keine Resistenz entwickelt hatten (Masern, Keuchhusten, Kinderlähmung, vor allem aber die Tuberkulose) führten zu hohen Sterblichkeitsraten, besonders unter den Kindern. In einem Klima heftiger Diskriminierung und ohne rechtliche Absicherung waren sie der Willkür von Großgrundbesitzern und Militärs ausgeliefert und es drohte ihnen der Verlust ihrer letzten, kleinen Gemeindeareale.

Diese Leidenssituation der Paĩ-Tavyterã motivierte eine kleine Gruppe - trotz der damals politisch sehr schwierigen Verhältnisse unter der Militärdiktatur von Strössner - ein Projekt zur legalen Absicherung von Indianerterritorien im Siedlungsgebiet der Tavyterã aufzubauen.¹² Die lebendige Religiosität und die respektvollen Beziehungen der Tavyterã zu ihrer natürlichen Umwelt, die in vielen Alltagssituationen miterlebt werden konnte, aber auch ihre Achtsamkeit und ihre Feinfühligkeit im Umgang miteinander, vor allem mit ihren Kindern, waren sehr beeindruckend. Ihre enge Beziehung zu bestimmten heiligen Bäumen zum Beispiel, bewegte das Projektteam dazu, in einer Situation, in der es noch keine Gesetze gab, die das indianische Recht auf ihre traditionellen Territorien geregelt hätte, politisch waghalsige Vermessungen durchzuführen, um diese Waldgebiete für sie abzusichern.

1974 begannen brasilianische Holzfirmen den subtropischen Wald Ostparaguays in großem Umfang - natürlich illegal - abzuholzen. Das Projektteam ging ganz selbstverständlich von

¹⁰ Auf guarani: *ka'atĩnga*.

¹¹ Brasilien, Argentinien und Uruguay gegen Paraguay.

¹² G. Grünberg, der paraguayische Soziologe C. Ortiz und die Autorin bauten 1972 das Indianersiedlungsprojekt "Proyecto Paĩ-Tavyterã" auf, das bis 1987 bestand.

der Annahme aus, dass der Wald in den bereits vermessenen indianischen Gemeinden sicher sei. Groß war das Entsetzen, als wir mit den ersten Holzverkäufen aus diesen Gemeinden konfrontiert wurden. Zuerst sahen wir die Tavyterã ausschließlich als Opfer krimineller Manipulationen und zu einem Großteil waren sie das auch. Oft genug aber waren es ihre eigenen politischen Führer, die der Versuchung von Alkohol - dem üblichen Bestechungsgeschenk - und Geld nicht widerstehen konnten und die Erlaubnis zum Holzverkauf gaben. Abmachungen zur Beschränkung der abgeholzten Flächen wurden nie eingehalten, bei der Bezahlung wurden die Tavyterã immer betrogen, durch die schweren Maschinen wurden ihre Felder zerstört, die interne Verteilung des Erlöses führte immer zu endlosen Konflikten, das Dorfleben wurde jedes Mal massiv beeinträchtigt. In den letzten 30 Jahren blieb keine Gemeinde in Paraguay von diesem Kreislauf der Destruktion verschont. Heute ist praktisch ganz Ostparaguay abgeholzt, nur in einigen indianischen Gemeinden finden sich noch kärgliche Reste des einst so prächtigen Waldes.

Es war anfangs kaum nachvollziehbar, was in einem Mann vorging, den ich selbst dabei beobachtet hatte, wie er einen einzelnen Baum respektvoll um Erlaubnis bat ihn fällen zu dürfen und der im Jahr darauf eigenhändig mithilfe, viele Hektar heiligen Waldes zu fällen. Wald, für den seine Gemeinde und wir mühevoll gekämpft hatten, um ihn aus der Besitznahme durch einen Großgrundbesitzer wieder in ihre Obhut zurück zu führen. Es fiel mir viele Jahre schwer, diesen massiven Bruch in der Naturbeziehung der Guarani zu verstehen.

Die Arbeiten des 'Proyecto Paĩ- Tavyterã' konnten zwar die Abholzungen in den indianischen Gemeinden nicht verhindern, aber sie garantierten das Überleben der Tavyterã als Volk und in der Folge auch der anderen Guarani-Gruppen in Paraguay. Im Verlauf des Projektes konnte die Grundlage für eine relativ selbstbestimmte Entwicklung der Gemeinden gelegt werden, auch die gesundheitliche Betreuung zeigte mit der Zeit große Erfolge. Die guaranitische Bevölkerung in Paraguay ist seit den 1980er Jahren wiederum im Wachsen begriffen.

Völker im Amazonasgebiet im Kontakt mit der Ökologiebewegung

Die Ökologiebewegung der 1980er Jahre traf in Lateinamerika auf Allianzen von Indianervölkern, die sich bereits auf die unterschiedlichste Art und Weise organisiert hatten und vorrangig am Problem der Landrechtsabsicherung arbeiteten. Die ersten konkreten Maßnahmen, eine Gesetzgebung zur legalen Anerkennung von indigenen Rechten und Territorien zu erarbeiten, begannen in den 1960er Jahren vor allem in Peru und Kolumbien, ab den 1970er Jahren auch in Paraguay. Diese Anstrengungen wurden von Sympathisanten aus den verschiedenen Flügeln der Menschenrechtsbewegung unterstützt. In den 1980er Jahren bekam nun die indianische Bewegung in Lateinamerika durch die internationale Ökologiebewegung starke zusätzliche Unterstützung. Heute gibt es auf Grund dieser konzertierten Bemühungen in vielen lateinamerikanischen Ländern eine in der Verfassung verankerte Indianergesetzgebung, in der vor allem die indigenen Landrechte festgelegt sind. Neben der Absicherung indianischer Landrechte richtete sich das Augenmerk der Ökologiebewegung fast ausschließlich auf das Amazonasgebiet bzw. den Schutz der Regenwälder. Obwohl die Projektionen der Ökologiebewegung auf die Indianer als "natürliche Ökologen" zu einem Gutteil extrem romantisch gefärbt und eindeutig überhöht waren, entstanden daraus dennoch auch interessante Reflexions- und Arbeitsansätze. An einigen dieser Beispiele lassen sich Mechanismen und Bedingungen des Kontaktes von

Indigenen mit der westlichen Zivilisation erkennen, die sich - auch auf die Umwelt - weniger destruktiv auswirken, als dies in der Situation der Guarani der Fall ist.

Der Fischmanagementplan am Rio Breu

Am Rio Breu, einem kleinen, sehr abgelegenen Fluss im brasilianischen Bundesstaat Acre, an der Grenze zu Peru, siedelt eine Ashaninka-Gemeinde. Das Siedlungsgebiet der Ashaninka¹³ liegt überwiegend in Peru. Auf der Flucht vor den Sklavenjägern der Gummibarone haben sich um die Jahrhundertwende einige Gruppen in abgelegene Täler ohne Seringa (Gummibäume), zum Teil auf brasilianischem Territorium, zurückgezogen. Der politische Führer des Dorfes, Txái Lopez, war einer der Aktivisten der brasilianischen Indianerrechtsbewegung der 1980er Jahre gewesen. Mit ökologischem Gedankengut war er überdies durch die Bewegung von Chico Mendes - "*povos da floresta*" - bekannt geworden.

Durch Überjagen, vor allem während der Zeit als das Territorium der Ashaninka-Gemeinde von brasilianischen Siedlern okkupiert war, war Jagd keine ausreichende Quelle für die Eiweißversorgung der Dorfbevölkerung mehr. Der Fischbestand war ebenfalls sehr dezimiert und verringerte sich durch unkontrolliertes Gifffischen¹⁴ immer mehr. Die traditionellen Regeln, die verhinderten, dass durch die einfache und effektive Methode des Gifffischens der Fischbestand aus dem Gleichgewicht gerät, waren teils in Vergessenheit geraten, teils wurden sie nicht mehr eingehalten. Die Männer des Dorfes verdingten sich mehrere Monate des Jahres als Arbeiter, um fehlende Nahrungsmittel, vor allem Fleisch aber auch andere Güter, kaufen zu können. Die Frauen und Kinder blieben über lange Zeiträume allein zurück. Während der Jahreszeit, in der die Rodungs- und Reinigungsarbeiten auf den Feldern durchzuführen sind, ist die Nachfrage am Arbeitsmarkt besonders groß. Die Arbeiten auf den Feldern wurden daher häufig nur unzulänglich ausgeführt, die von den zurückgebliebenen Frauen betreuten Felder blieben zu klein, noch mehr Nahrungsmittel mussten zugekauft werden - ein negativer Kreislauf, der sich in vielen indigenen Gemeinden wiederholt.

Txái Lopez koordinierte in seiner Gemeinde und in einem benachbarten Kaxinawá Dorf einen Meinungsbildungsprozess, um eine Alternative zu diesem Zustand zu entwickeln. Txái Lopez war mit Ailton Krenak befreundet, einem aktiven Repräsentanten der Indianerrechtsbewegung in Brasilien. Er leitet von 1989 bis 2000 das 'Centro de Pesquisas Indígenas' (CPI), das sich zur Aufgabe gestellt hatte, nach dem Verankern der indigenen Rechte in der Verfassung (1988) Projekte zur nachhaltigen Bewirtschaftung der nun rechtlich abgesicherten Territorien zu unterstützen. Das CPI spezialisiert sich darauf, einen Brückenschlag zwischen traditionellem indianischem Wissen und den in der westlichen Gesellschaft entwickelten Wissenschaften herzustellen.

Aus dieser Konstellation entwickelte sich die Idee, einen Fischmanagementplan für die '*Área Indígena dos Ashaninka e Kaxinawá do Rio Breu*' zu erstellen. Ein ähnliches Unternehmen, ein Jagdwildmanagementplan, hatte sich mit einer Gruppe von Xavante, einem Volk von Jägern und Sammlerinnen im Bundesstaat Mato Grosso, zufriedenstellend entwickelt. Die

¹³ In der Literatur vor allem als 'Campa' bekannt. Ashaninka ist die Eigenbezeichnung.

¹⁴ Pflanzengifte werden in die Gewässer eingebracht, um die Fische zu betäuben. Die an der Oberfläche schwimmenden, betäubten Fische können sehr leicht eingesammelt werden. Manche der ganz jungen Fische überleben die Betäubung nicht. Alle Völker hatten, zwar verschiedene, zumeist aber strenge Regeln, die bestimmten, zu welchen Zeiten und in welchen Gewässern diese Methode angewandt werden durfte.

Übertragung der Methoden auf zwei verschiedene Kulturen und eine ökologisch völlig andere Situation bereitete allerdings nicht geringe Schwierigkeiten.

Ohne die lange Vorgeschichte, in der die indianische Gemeinschaft das neue Gedankengut auf der Grundlage von Solidarität und Vertrauen assimilieren konnte, ohne unter Druck zu geraten, den eigenen Standpunkt aufgeben zu müssen, wäre dieses Projekt sicherlich nicht zustande gekommen.

Bei diesem Projekt wurden zwei Problembereiche deutlich, die in ähnlichen Arbeitssituationen immer wieder auftauchen:

- In der praktischen Projektarbeit ist es wesentlich, dass die indigenen Gemeinschaften die Sinnhaftigkeit der Arbeiten innerhalb ihres kulturellen Kontextes verstehen und akzeptieren. Sie sollten nur so viel an neuem Wissen und neuen Techniken erwerben müssen, als sie gut in ihre bestehenden Strukturen integrieren und dadurch auch autonom handhaben können. Dem stehen häufig die Bedürfnisse der begleitenden Wissenschaftler gegenüber, die über ihre Arbeit unseren Regeln entsprechend publizieren wollen und dafür z.B. mehr Daten erheben möchten, als für die eigentliche Projektarbeit sinnvoll und notwendig ist. Gelingt es aber den Wissenschaftlern nicht, ihre eigenen Wünsche und ihren wissenschaftlichen Standpunkt in der Zusammenarbeit mit den indigenen Gesellschaften hintan zu stellen - und offensichtlich bereitet das große Schwierigkeiten - wird aus dem ,was als Projekt der indigenen Gemeinschaft intendiert war, eine (Lohn)Arbeit für den Wissenschaftler.
- Die Reisen in die abgelegenen Dörfer können sehr schön sein, sie sind aber auch sehr langwierig und anstrengend. Das Mitleben im Dorf kann erfreulich und interessant sein, aber es ist auch unbequem, heiß oder auch kalt in den Nächten. Jede Tageszeit hat ihre eigenen lästigen Insekten, das Essen ist oft eintönig, die Arbeit erfordert viel Geduld. Zu all diesen Mühen auch noch auf sich zu nehmen, die Ergebnisse nicht in der von unserer Gesellschaft geforderten 'richtigen' Form publizieren zu können (und damit unter Umständen Einbrüche in der Karriere in Kauf zu nehmen), scheint den meisten zu viel. Es finden sich daher nur selten wissenschaftlich geschulte Personen, die bereit sind, solche oder ähnliche Projekte über den notwendigen Zeitraum zu begleiten.

Im Kontext der indigenen Gemeinschaften stellt das zentrale Problem die Implementierung des neuen Regelsystems dar. Ein neues Regelsystem, idealer Weise eine Zusammensetzung aus traditionellem Wissen und neuen Erkenntnissen, muss in der Gesellschaft so gut integriert werden, dass es auch dann eingehalten wird, wenn Bequemlichkeit, Hunger oder Gier dazu verleiten, die Regeln zu übertreten. Um dies zu erreichen muss das Regelsystem auch im mythischen Weltbild verankert werden. Dies kann nur eine anerkannte Persönlichkeit gestalten, idealer Weise ein Schamane. Im Falle der Ashaninka-Gemeinde starb Txái Lopez vor Abschluss des Projektes. Es wurde zwar weitergeführt, aber es ist nicht sicher, ob es ohne seine Persönlichkeit gelingen wird, die neuen Regeln ausreichend fest zu verankern.

Gewinnung von Ölessenzen am Rio Amônia

Am Rio Amônia, ebenfalls im Bundesstaat Acre, findet unter besonderen Umständen ein Projekt statt, an dem sich ein anderer Themenkreis im Zusammenhang mit einer neuen Naturbeziehung indianischer Gesellschaften aufzeigen lässt. Der politische Führer dieses Ashaninka-Dorfes ist mit einer Brasilianerin verheiratet, die sich in die Dorfgemeinschaft integriert hat. In einem der Söhne des Paares, Moises, scheint der Kontrast - und auch der Konflikt - der beiden Kulturen in einer Person vereint zu sein. Bewusst und betont hat er sich für seine indianische Identität entschieden, ist aber ebenso an vielen Bereichen der 'weißen' Gesellschaft interessiert. In seiner Kindheit verdingten sich die Männer seines Dorfes als Holzfäller bei den brasilianischen Siedlern, die in das indianische Territorium eingedrungen waren. In den 1980er Jahren, im Laufe der Landrechtsbewegung, konnte die Ashaninka-Gemeinde ihr Siedlungsgebiet zurückgewinnen und kam auch mit dem Gedankengut der Ökologiebewegung in Kontakt. Moises setzte sich dafür ein, den Holzverkauf zu stoppen, aber natürlich musste er seiner Gemeinschaft eine ökonomische Alternative anbieten. Durch Zufall kam er mit einem Biochemiker¹⁵ in Kontakt und erfuhr von der Möglichkeit der Ölessenzengewinnung aus pflanzlichem Material. Daraus entstand eine interessante Zusammenarbeit.

Ein Drittel der 35.000 Pflanzenspezies des Amazonaswaldes besitzt aromatische Eigenschaften. Schätzungen zufolge könnten bis zu 1.000 Spezies verwertbar sein - bisher sind erst 52 chemisch untersucht worden und nur fünf werden bereits industriell genutzt. Der Forschungsprozess, beginnend bei der Identifizierung einer potentiell nutzbaren Pflanze über die chemischen Analysen bis hin zur Produktentwicklung, ist lange und kompliziert. Selbst unter günstigen Arbeitsbedingungen muss für die Untersuchung einer Pflanze mit einem Zeitaufwand von wenigstens fünf bis sieben Jahren gerechnet werden. Unter der Betreuung des CPI wurde ein Plan erarbeitet, der beiden Seiten zugute kommen sollte: Der Ashaninka-Gemeinde wurde der Schutz ihres intellektuellen Eigentums, Hilfe beim Verkauf der Essenzen und ein Anteil am Gewinn, sollte mit ihrem Image geworben werden, garantiert. Auf dieser Basis waren die Ashaninka bereit, dem Biochemiker Prof. Barata jene Pflanzen zu nennen, aus denen sie traditionell Ölessenzen herstellen - sei es zu medizinischen Zwecken, zur Körperpflege oder als Schmuck. Es wurde beschlossen, nur Samen - keine Blätter oder Holzteile - als Grundlage zu verwenden, um die Nachhaltigkeit zu garantieren. Diese Zusammenarbeit verkürzte die Zeit für die wissenschaftlichen Voruntersuchungen ganz erheblich. Es wurden schon sieben potentiell verwertbare Essenzen identifiziert, zwei befinden sich in der Phase der Produktentwicklung. Trotz erheblichen Drucks durch die interessierten Firmen wurde die Identität der Pflanzen, aus denen das Öl gewonnen wird, erst nach Vertragsunterzeichnung bekannt gegeben.

Wie in vielen indianischen Gemeinden gibt es auch in diesem Ashaninka-Dorf eine kräftige Opposition. Obwohl politische Differenzen mit viel Aufwand und manches Mal recht dramatisch ausgetragen werden, sind oppositionelle Gruppen ein wesentlicher Faktor zur Aufrechterhaltung eines lebendigen Gleichgewichtes in den Dörfern. Sie verhindern eine exzessive Akkumulation von Macht in der Großfamilie des politischen Führers und stellen entweder das dynamische oder, wie in diesem Fall, das bremsende Element in der Gemeinschaft dar. Moises hat es mit einer kräftigen Opposition zu tun, die alle neuen Elemente, jeden kleinen Schritt in der Implementierung des Projektes - zumeist natürlich indirekt - hinterfragt und überprüft. Die Implementierung geht dementsprechend langsam vor sich. Das ist nicht weiter tragisch, denn die Ashaninka haben mittlerweile entdeckt, dass sie

¹⁵ Prof. Dr. Lauro Barata, Spezialist für chemische Untersuchungen natürlicher Produkte am Institut für Chemie - UNICAMP, Campinas, Bundesstaat São Paulo.

mit dem Verkauf von Samen, z.B. an Baumschulen, auf einfache Weise ein kleines Zusatzeinkommen verdienen können, das ausreicht, um die wichtigsten neuen Konsumgüter zu erwerben. Die Kontrolle durch die Opposition garantiert, dass neue Elemente nur in dem Tempo eingeführt werden, in dem es der Gemeinschaft gelingt, ihre Handhabung zu integrieren - ein wesentliches Element in jeder Projektarbeit. Sie garantiert aber auch, dass die Gewinne ihrem Rechtsbewusstsein entsprechend aufgeteilt werden, so dass das zusätzliche Einkommen dem ganzen Dorf zu Gute kommen kann.

Die Produktion von Seje-Palmöl am Rio Mirití

Seit etwa 1988 arbeitet die kolumbianische NGO GAIA, Teilorganisation von COAMA,¹⁶ unter anderem am Flusssystem des Mirití, Nebenfluss des Caquetá im Bundesstaat Amazonas in Kolumbien. In langjähriger Arbeit unterstützten sie den Aufbau autonomer Dorfschulen, in denen multilinguale Lehrer unterrichten, wobei sie sich an den Wünschen und Bedürfnissen der Dorfgemeinschaft orientieren. Die Generation der jetzt Erwachsenen wurde noch in zentralen Missionsschulen unterrichtet - zu einem Gutteil zwangsweise. Ein Arzt baute ein selbstverwaltetes Gesundheitssystem auf, das explizit unter der Obhut der Schamanen stand. Das bedeutet unter anderem, dass für jede ärztliche Behandlung das Einverständnis des Schamanen eingeholt werden muss - falls die Patienten das wünschen, was aber in der Regel der Fall ist. Aus diesem Arbeitsstil entwickelte sich ein solides Vertrauensverhältnis zwischen den Projektmitarbeitern und der indianischen Bevölkerung, die sich aus mehreren Volksgruppen zusammensetzt: Letuama, Yucuna, Matapi, Tanimuca, Macuna, u.a..

Unter diesen Bedingungen entwickelte sich ein Projekt, das in zweierlei Hinsicht interessant ist. Es wird von einem Schamanen spirituell begleitet und die durchführenden Gruppen sind die Frauen zweier Dörfer. Die Begleitung durch einen Schamanen ist in mehrerer Hinsicht bedeutsam, deshalb soll der Beschreibung der Projektarbeiten ein kurzer Exkurs über den Schamanismus in der Kontaktsituation vorausgehen.

Kleiner Exkurs zum Thema Schamanismus

In dieser Region des kolumbianischen Amazonastieflandes wird der traditionelle Schamanismus, in verschiedenen kulturellen Ausformungen, noch offen praktiziert. Daher lassen sich dort Stärke, Fragilität und Wirkungsweise dieses Systems klarer erkennen. Die Schamanen dieses Kulturraums erzählen, dass es in der Welt (für sie sind das der Wald und die Flüsse) nur eine begrenzte Menge an Energie gibt, die beständig durch den Kreislauf von Leben und Tod durch alle Lebewesen (Mensch, Tiere, Pflanzen und Geistwesen) zirkuliert. Entnehmen die Menschen zu viele Tiere oder Pflanzen aus der 'Natur', so entstehen Krankheiten. Verstärkt sich das Ungleichgewicht noch mehr, so stirbt jemand. Die behütenden Geistwesen entziehen dann ihre Unterstützung bei Ernte, Fischfang und Jagd.

Der Schamane gibt einerseits Hinweise an die Dorfbevölkerung, durch welche Beschränkungen das Gleichgewicht wieder hergestellt werden kann, andererseits bemüht er sich selbst durch Rituale darum, die Geistwesen wieder wohlwollend zu stimmen. Die Anordnungen des Schamanen werden üblicherweise respektiert, da die Bevölkerung ihn

¹⁶ Die NGO COAMA (Consolidación de la Región Amazónica) setzt sich aus mehreren autonomen Teilorganisationen zusammen und arbeitet im gesamten kolumbianischen Amazonastiefland.

als Autorität anerkennt. Manches Mal wird er wegen seiner Fähigkeiten, die er prinzipiell auch als Schadenszauber einsetzen kann, gleichzeitig gefürchtet. Auf alle Fälle wird er aber als Heiler gebraucht. Wenn man sich nicht an seine Regeln hält, riskiert man, im Krankheitsfall nicht geheilt zu werden oder nicht geheilt werden zu können. Das Gleichgewicht in der 'Natur' wird als empfindlich angesehen - es muss ständig beobachtet und überprüft werden. Der Schamane hat die Fähigkeit, in seinen nächtlichen Bewusstseinsreisen den Energiezustand der 'Natur' zu erkennen und auch Geistwesen zu konsultieren, um sich ein differenziertes Bild der jeweiligen Situation machen zu können.

Durch den Kontakt mit der Zivilisation werden zwei Grundpfeiler des Schamanismus geschwächt. Die Zivilisation charakterisiert sich durch eine noch nie da gewesene und bis dahin auch völlig unvorstellbare Menge an Gütern. Der Zugang zu ihnen wird 'nur' durch die Menge an Geld oder Tauschmitteln limitiert, die man aufreiben kann. Offensichtlich gibt es - im indianischen traditionellen Sinn - sonst keinerlei Regeln oder Ordnung, die ihre Zirkulation kontrollieren. Dies wirkt sich auf das indigene Weltbild sehr verwirrend und destruktiv aus. Der ungeordnete und scheinbar unkontrolliert mögliche Zugang zu den Zivilisationsgütern wird zunehmend auf die Nutzung der natürlichen Ressourcen übertragen, vor allem auch, weil die Indigenen miterleben, dass 'die Weißen' sich selbst weder Beschränkungen bei ihrer Art der Nutzung von natürlichen Ressourcen auferlegen noch die von ihnen angehäuften Güter teilen.

Der Kontakt mit der Zivilisation brachte auch viele neue Krankheiten, die der Schamane oft nicht heilen kann. Die allopathische Medizin ist, da sie häufig wenig sorgfältig verschrieben wird, in der Behandlung der Indigenen zwar nicht so wirksam wie sie sein könnte, aber gerade bei der Beseitigung von Schmerz- und Fieberzuständen und bei der Behandlung von schweren Infektionen immer wieder eindrucksvoll in ihrer Wirkungsweise. Auch die Art und Weise der Behandlung durch Ärzte aus unserer Gesellschaft, die sich nicht um Kultur, soziales Gefüge oder gar spirituelle Zusammenhänge ihrer indigenen Patienten kümmern, untergräbt die Autorität des Schamanen. All dies verringert die Abhängigkeit von ihm. Seine mahnende Stimme kann sich immer weniger ausreichend Respekt verschaffen. Der Schamane übt seine Autorität überwiegend indirekt aus: Man muss ihn aufsuchen, wenn man seinen Rat hören oder seine Behandlung haben will. Wird er nicht konsultiert, so verhält er sich im allgemeinen passiv, wenn auch die Gemeinschaft an der Art seines nonverbalen Verhaltens Zustimmung oder Ablehnung erkennen kann.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass es immer weniger Schamanen-Nachwuchs gibt. Die Bedingungen, die notwendig oder zumindest günstig sind, damit ein junger Mensch seine Berufung hören kann, ihr nachgibt und die lange und entbehrungsreiche Lehrzeit auf sich nimmt, sind immer seltener gegeben. Die Lehrzeit eines Schamanen beinhaltet in vielen Kulturen lange Phasen der Einsamkeit, in denen er unter anderem lernt, mit der 'Natur' zu kommunizieren. Diese absolut ruhigen, klaren Verhältnisse sind auch im Amazonasgebiet immer weniger gegeben. Am Mirití gibt es einen jungen Schamanen, der vor allem als Heiler arbeiten wird. Er absolviert jetzt zusätzlich die Ausbildung als promotor de salud – so werden die ländlichen Krankenpfleger in Regionen mit spärlicher ärztlicher Betreuung genannt. Er habe keinerlei Schwierigkeiten, die beiden unterschiedlichen Systeme (schamanisches und wissenschaftliches) nebeneinander bestehen zu lassen, sagte er in einem Gespräch. Es gäbe so viele verschiedene Welten, dies wären nur zwei ... Trotzdem ist die Prognose des angesehensten alten Schamanen der Region pessimistisch. Er glaubt, dass schamanisches Wissen und schamanische Praxis

verschwinden und lang Zeit in der Erde ruhen werden. Vielleicht können sie, meint er, zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt wieder lebendig werden.

Das vom Schamanen repräsentierte und behütete Regelsystem ist offensichtlich ein wesentliches, vielleicht sogar das wesentlichste Element in der sorgfältigen und lebendigen Beziehung zwischen der indigenen Bevölkerung und der Natur in 'Theorie und Praxis'. Das heißt nicht, dass dieses umfangreiche Wissen auf den Schamanen beschränkt ist. So wichtig seine besonderen Fähigkeiten auch sind, vor allem seine Fähigkeit zu Bewusstseinsreisen¹⁷ und zum geistigen bzw. spirituellen Heilen, so besitzt natürlich auch jedes einzelne Individuum große Teile dieses Wissens und es gibt die verschiedensten Spezialisten im Kontext der Naturbeziehung - etwa Menschen mit besonderen Fähigkeiten als Jäger, die zumeist über eine persönliche Jagdmagie verfügen, oder Menschen, die für die Fruchtbarkeits- und Erntedankfeste besondere Gesänge und Tänze kennen und die Gruppe darin anleiten - ein Akt der auch bewirkt, dass der 'Natur' auf der spirituellen Ebene wiederum Energie zugeführt wird.

Ein Charakteristikum eines Großteils des indigenen, besonders des schamanischen Wissens ist, dass es nur erhalten bleibt, solange es praktiziert wird. Es ist sogenanntes 'lebendiges Wissen', das nur über die Praxis erworben und weitergegeben werden kann. Zum Teil, weil es keine Bücher gibt, in denen es aufgeschrieben wäre; zum Teil, weil es über die Theorie allein nicht zugänglich ist, sondern es vor allem einer Schulung der Wahrnehmung und gewisser geistiger Fähigkeiten bedarf, um Zugang und Handhabung erlernen zu können. In unserer Kultur sind diese geistigen Fähigkeiten wenig bekannt und daher im allgemeinen auch nicht anerkannt. Mit ganz wenigen Ausnahmen braucht es einen Schamanen als Lehrer, um Schamane werden zu können. Heilungsfähigkeiten können spontan auftreten, aber um Bewusstseinsreisen zu erlernen, ist zumeist ein Vermittler nötig, der über diese Fähigkeit bereits verfügt.

Auch die in ihren Wahrnehmungsfähigkeiten gut trainierten Indigenen brauchen eine wache und erhöhte Aufmerksamkeit, damit dieses Wissen im Alltag gelebt und die spirituelle Dimension der 'Natur' wahrgenommen werden kann. Eine Fähigkeit, die bei intensiverem Kontakt mit der Zivilisation zumeist sukzessive verloren geht. So vielfältig das konkrete Wissen der indigenen Völker über die Natur und die verschiedenen Systeme, die Natur zu interpretieren, auch sein mögen, die Wurzeln ihrer Naturbeziehung liegen in ihrem religiösen Weltbild und in ihrer Spiritualität.

Das Projekt zur Produktion einer Ölessenz aus der Seje-Palme am Rio Mirití wird also von den Frauen in zwei Dörfern und nach traditionellen Methoden durchgeführt. Dadurch behält das Öl seine volle Heilkraft. Da der Schamane bestimmt, welche Menge an Palmfrüchten geerntet werden darf, braucht es für diese Produktion bewusste und faire Handelspartner, die

¹⁷ Es hat sich eingebürgert, indianische Kultfunktionäre und Heiler generell als Schamanen zu bezeichnen. Dies scheint für die Auseinandersetzung mit den Themen: Schamanismus, indigene Religiosität und indianische Heilungsmethoden nicht sehr hilfreich zu sein. Zu den spezifischen Fähigkeiten, die einen Schamanen als solchen charakterisieren, gehört die Fähigkeit der bewussten außerkörperlichen Reise - ein seltenes Phänomen, das von Traumzuständen, Intuition oder Phantasie Reisen grundsätzlich verschieden ist. Da Angehörige der westlichen Gesellschaften häufig nicht über das Wissen verfügen, um diese Differenzierungen vornehmen zu können, sollte mit diesen Themenbereichen besonders sorgfältig und zurückhaltend umgegangen werden. Eine Banalisierung schamanischer Phänomene ist weder respektvoll, noch führt sie zum Erwerb von Wissen und Verständnis.

ausreichend motiviert sind, nicht dem Druck der Nachfrage zu gehorchen, sondern den besonderen Bedingungen der Produzentinnen. Eine entsprechende kleine Marktnische wurde in England gefunden, die Kosten für den Transport aus den Dörfern nach Bogotá werden noch von der begleitenden NGO getragen.

1996 bestimmte nun der Schamane, dass keine Palmfrüchte geerntet werden dürfen. Für die Projektmitarbeiter war dies ein schwieriger Moment, da das Öl auf dem kleinen Markt von Naturprodukten gerade bekannt zu werden begann. Im darauf folgenden Jahr gab es eine überaus reiche Ernte und die Frauen produzierten vier Mal so viel Öl wie in einem durchschnittlichen Jahr.

Solche Erfahrungen erleichtern es dann wiederum, die Entscheidungen des Schamanen, auch in schwierigen Phasen oder bei mangelnder Einsicht, zu respektieren. Regeln, welche die Nutzung der natürlichen Ressourcen ordnen und beschränken, nehmen im Lebensstil der Indigenen einen wichtigen Raum ein. Uneingeschränkte Fülle ist eher eine seltene Ausnahme.

Verschiedene Szenarien indigener Naturbeziehung und ihre Perspektiven

Aus den oben geschilderten unterschiedlichen Kontaktsituationen lassen sich, grob vereinfacht, einige Variablen ableiten, die den Grad des Verlustes traditionellen Wissens der Indigenen und damit Änderungen in ihrer Naturbeziehung in der Praxis bestimmen.

Erhaltung des traditionellen Regelsystems

In den schwer zugänglichen Regionen des Amazonasgebietes besteht unter bestimmten Voraussetzungen Hoffnung, dass das traditionelle Regelsystem – als System – noch eine Zeit lang bestehen bleibt. Einige Faktoren können dafür entscheidend sein: Zum einen, dass in diesen Gebieten weder Gold noch andere wertvolle Rohstoffe gefunden werden und die Zugänglichkeit so schwierig bleibt, dass auch die Vermarktung von Holz weiterhin wirtschaftlich nicht interessant ist. Die bisherige - globale - Praxis hat gezeigt, dass weder Reservate für indigene Völker, noch Naturschutzgebiete respektiert werden, sobald wirtschaftliche Interessen ins Spiel kommen.

Zum anderen kann es für die Erhaltung des traditionellen Systems wichtig sein, dass respektvolle und professionelle Begleitarbeit in der Kontaktsituation geleistet wird. Dies vor allem im Bereich der Gesundheitsbetreuung, bei der Übermittlung von wichtigen Informationen - dazu gehören häufig, aber nicht immer, Schulen und die Schulung von multilingualen Lehrern - und als Unterstützung beim Erschließen angepasster Einkommensquellen. Entscheidend ist natürlich, wie sehr es gelingt, die Autorität von Schamanen und indigenen Kulturfunktionären aufrecht zu erhalten, so dass die notwendigen Anpassungen unter deren Obhut vorgenommen werden.

Integriertes System aus traditionellen und neuen Regeln

In Situationen, in denen der Kontakt zwar zu massiven Einbrüchen im traditionellen Wissen führte, nun aber bewusste Anstrengungen von Gruppen und Individuen unternommen werden, eine Synthese zwischen traditionellem Wissen und ökologischen Erkenntnissen der westlichen Kultur herzustellen, besteht die Möglichkeit, ein neues Regelsystem zur Erhaltung eines Gleichgewichtes zu erarbeiten, so dass es zu keinen weiteren groben Zerstörungen in

der natürlichen Umwelt kommt. Es gibt erst relativ wenige bewusst geplante und durchgeführte Übergangssituationen dieser Art und sie können noch nicht als gefestigt betrachtet werden. Sie mögen scheinbar funktionieren, doch ist es schwierig, Prognosen über ihre Beständigkeit abzugeben, so lange sie durch keinen Druck von außen erprobt wurden, d.h. noch nicht 'normalen' oder massiveren wirtschaftlichen Interessen standhalten mussten.

Ein wichtiges Element beim Erarbeiten solcher angepasster Modelle ist die Mitarbeit einer Fachperson, im allgemeinen einer WissenschaftlerIn. Die Objektbeziehung der Wissenschaft zur Natur und die in unserer Enkulturation selbstverständlich vermittelte Dominanz über diese, sind beträchtliche Hindernisse für das Erarbeiten eines neuen, praxisbezogenen Regelmodells innerhalb der Gesellschaft der Indigenen. Eine Herausforderung besteht darin, den Indigenen in der Zusammenarbeit so viel Zeit und Raum zu geben, dass ihnen diese kulturelle Integrationsarbeit gelingen kann. Weiter wäre es sehr hilfreich, sich ihrer Subjektbeziehung zur Natur anzunähern oder sich dieser unterzuordnen, so dass neue Elemente und neues Wissen möglichst vielfältig mit den noch vorhandenen Traditionen und Erinnerungen vernetzt werden können.

Diese Unterordnung braucht einen offenen und auch mutigen Geist. Es kann sehr verunsichernd wirken, in einer Welt zu arbeiten, zu der man nur beschränkten Zugang hat. Es bedeutet, sich über weite Strecken einem Verlust an Kontrolle auszusetzen - ein Gefühl, das den meisten Menschen in unseren Gesellschaften sehr unangenehm ist. Es ist durchaus sinnvoll, diese Arbeiten auch in relativ kleinen Populationen durchzuführen, da diese häufig große Flächen besiedeln. Auch ist es möglich, dass sich, ab einer gewissen Menge an positiv durchgeführten Projekten in größeren, zusammenhängenden Gebieten, eine stärkere Eigendynamik in der Entwicklung neuer indigener Naturbeziehungen von kulturell verschiedenen Völkern ergibt.

Wie alle Menschen sind auch die Indigenen der Versuchung der Gier ausgesetzt. Traditionell werden in diesen Gesellschaften schon die Kleinkinder in der Bewältigung dieser menschlichen Regung geschult. Lernen zu teilen ist dabei immer ein wichtiger Bestandteil im sorgfältigen Umgang mit den Ressourcen. Ohne die Präsenz einer starken Persönlichkeit besteht die Gefahr, dass neue beschränkende Normen nicht oder nicht ausreichend eingehalten werden. Jeder Kontakt zwischen Indigenen und Vertretern der westlichen Gesellschaft, bringt unweigerlich Erfahrungen mit dem unbeschränkten Warenverkehr der Zivilisation mit sich. Das führt dazu, dass Wertesystem und Verhalten der Indigenen ständig in Frage gestellt werden und der Wunsch, mehr zu besitzen, regelmäßig genährt wird. Würden auch in unseren Gesellschaften ökologisches Verhalten und nachhaltige Nutzung weiträumiger praktiziert werden, so hätte dies sicherlich positive Auswirkungen auf die erwähnten Kontaktsituationen. Im allgemeinen ziehen wir es aber vor, von 'den Indianern' einen Naturschutz zu erwarten oder gar zu verlangen, zu dem wir selbst bei weitem nicht fähig und bereit sind.

Leben in einer zerstörten Umwelt

Die dargelegten Erfahrungen aus jüngster Zeit erlauben Rückschlüsse auf die Gründe für den Zusammenbruch großer Teile der traditionellen Naturbeziehung der Guarani. Seit dem 17. Jahrhundert leben sie in dem Bemühen, Kontakte mit der Zivilisation eher zu vermeiden: auf der Flucht vor den brasilianischen Sklavenjägern und den traditionell verfeindeten Stämmen, die jene in ihren Sold nahmen; auf der Flucht vor den Ausbeutern des Matestrauches, die in ihren Lagern ein grausames Regime führten; auf der Flucht vor den Truppen im

Dreibundkrieg in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts - die letzte entscheidende Schlacht wurde im Zentrum ihres Territoriums geführt - und auf der Flucht vor den zunehmend eindringenden Großgrundbesitzern und Siedlern. In den 1930er Jahren, als der Fellhandel eine Möglichkeit bot Salz, Öl und Arbeitsgeräte einzutauschen, war die schamanische Kontrolle vermutlich nicht mehr ausreichend stark, um das Überjagen zu verhindern. Es wäre, angesichts der rückhaltlosen Jagd der neuen Siedler, ohnehin ein hoffnungsloses Unterfangen gewesen.

Von den zwei wichtigen Persönlichkeiten im traditionellen religiösen Bereich der Tavyterã und der Ava-Guarani, dem Schamanen und dem *Pa'i* - dem mehr priesterliche Funktionen zukommen - gibt es den Schamanen heute nicht mehr. Irgendwann, vermutlich in 20. Jahrhundert, waren die Bedingungen nicht mehr ausreichend, dass sich eine neue Berufung hätte konkretisieren können. Ein Vorgang, der heute z.B. auch im argentinischen Teil des Gran Chaco befürchtet wird. Die feinen, sensiblen Beziehungen zu den Lebewesen der Natur, der respektvolle Umgang mit jedem Baum, brechen unter der Gewalt und der Dominanz der 'fremden' Gesellschaft zusammen. Wenn man über Monate mit großflächigen Rodungsarbeiten für Großgrundbesitzer beschäftigt war, so ist es schwierig, zu Hause, auf dem kleinen Feld, die alte Tradition weiterhin lebendig zu praktizieren. Zu viele Bäume wurden als Objekte gefällt, als dass ein einzelner noch als Subjekt wahrgenommen werden könnte. Es braucht ein hohes Maß an Reife und Bewusstheit, um diesen Widerspruch leben zu können. Viele, vor allem die Jungen, verfügen nicht darüber - so wie es umgekehrt auch in unserer Gesellschaft nur wenige gibt, die ihr 'ökologisches Gewissen' aktiv in eine konsequent geänderte Lebenspraxis umsetzen.

Es scheint bei diesen Prozessen noch ein weiterer Mechanismus im Spiel zu sein, der nicht so leicht greifbar ist. Traditionell übernimmt jeder Indigene innerhalb seines kulturellen Kontextes die Verantwortung für seine Handlungen und fühlt sich auch verantwortlich für die Gegenstände, die er benützt. Dies trifft natürlich besonders für Objekte des rituellen Gebrauchs zu, aber auch für Waffen, Feuer und vieles andere mehr. Jeder Gegenstand und viele Situationen werden im Kontext der jeweiligen Ursprungsgeschichte gesehen, die im allgemeinen gleichzeitig die Regeln einer guten und richtigen Handhabung vermittelt. Da dies ein so selbstverständlicher und tiefliegender Mechanismus ist, nehmen viele Indigene es als selbstverständlich an, dass dies in unserer Kultur ebenso gehandhabt wird¹⁸. Mit den neuen Geräten und Arbeitstechniken übernehmen sie deshalb meistens auch ganz selbstverständlich unseren Umgang mit diesen. Die Verantwortung für die Folgen scheinen sie eher uns als sich selbst zuzuordnen. Ein Schamane, der zu einem spezifischen Problem konsultiert wurde, sagte dies einmal ziemlich direkt:

Die Schamanen am Mirití verwenden vielfach die Methode sich eher darum zu bemühen, Krankheiten, Missgeschick und Unfälle zu vermeiden als zu heilen. Wichtige Ereignisse wie Geburt, Eheschließung, eine längere Wanderung, aber auch Alltagssituationen werden vom Schamanen im vorhinein geheilt. Sie nennen dies: "den Weg heilen". Das kann der ganze oder ein Teil des Lebensweges sein oder ein ganz konkreter Weg den man geht, wie der Gang auf die Felder oder aber auch eine Bootssendung, die auf den Weg geschickt wird. In der Region des Mirití und am Caquetá - so wie in den indigenen Gesellschaften ganz allgemein - verursacht nun der Gebrauch des Geldes viele und endlose Schwierigkeiten und Konflikte. Wir fragten

¹⁸ Dass wir die Ursprungsgeschichten unserer Dinge und Institutionen zumeist nicht kennen, ist für Indianer oft schockierend und, zusammen mit unserer Gier, für sie ein wichtiges Indiz für unser 'Fehlen von Kultur'.

also einen Schamanen, ob es nicht möglich wäre, auch den Weg des Geldes zu heilen, damit es sich in den Gemeinden nicht so destruktiv auswirke. "Nein," meinte er, "das ist nicht möglich. Das Geld ist eure Sache und ihr müsst seinen Weg heilen, jedenfalls aber die Verantwortung für die Auswirkungen die es hat, übernehmen."

Der Mechanismus, dass sich Indigene für eigenes, unter Umständen auch destruktives Handeln, nicht verantwortlich fühlen, wenn sie die Form von uns übernommen haben, scheint häufig vorzukommen. Darin liegt vermutlich auch eine der Erklärungen für den Bruch in der Naturbeziehung der Guarani. Wenn sie zum Beispiel von Großgrundbesitzern für großflächige Rodungsarbeiten angeheuert werden und in der Folge diesen Umgang mit den Bäumen, mit dem neuen Werkzeug, für deren Gebrauch die Weißen die Regeln aufgestellt haben, auch in ihrem eigenen Kompetenzbereich - in ihrer Gemeinde - praktizieren, so fühlen sie sich dafür nicht oder nur bedingt verantwortlich. Die Hauptlast liegt - gemäß ihrem Weltbild - offensichtlich bei uns. Obwohl die Kontaktsituationen zumeist so komplex sind, dass sie durch mehrere widersprüchliche Faktoren bestimmt werden und ein Mechanismus allein sie nicht ausreichend erklären kann, scheint der oben geschilderte Vorgang dennoch sehr häufig aufzutreten bzw. bestimmend zu sein. Ein anderer wesentlicher Faktor ist aber auch, dass unsere Präsenz einfach erdrückend ist. So wie die Guarani heute leben, von hundertfacher Übermacht umgeben, in winzige Territorien zurückgedrängt, zum Teil zusammengepfercht, ist es eher erstaunlich, in welchem Ausmaß sie noch immer Widerstand leisten.

Im Fall der Guarani ist der Großteil ihrer Welt - der Wald und die in ihm lebenden Lebewesen - unwiederbringlich zerstört. Es gibt kein Jagdwild mehr, mit dem man im Traum kommunizieren könnte; es gibt in den meisten Gemeinden kein Gürteltier mehr, das man in seine Falle locken kann; ein Großteil der Heilpflanzen hat keinen Lebensraum mehr. Vom "großen Wald", der dem brasilianischen Bundesstaat "Mato Grosso do Sul" seinen Namen gegeben hat, gibt es nicht einmal mehr einen Rest als Naturreservat. Die Guarani Brasiliens leben heute in aus Afrika importierten Weidegräsern. Sie wurden von den Großgrundbesitzern nach der völligen Abholzung angebaut, um extensive Rinderweidewirtschaft zu betreiben. Diese Weidegräser besetzen jede freie Fläche. Der traditionelle Brand der Rodungen, früher ein wirksames Hilfsmittel zur Reinigung des Feldes, zum Eindämmen von Krankheiten, durch den auch der Aschedünger anfiel, führt heute nur dazu, dass diese importierten Gräser umso besser nachwachsen. Zusätzlich sind die Brände weitgehend unkontrollierbar - sie greifen auf das wenige noch vorhandene Buschland über und zerstören die letzten Reste von einheimischen Gräsern und Sträuchern. Die ungeschützten Böden werden ausgelaugt, die traditionelle Felderrotation ist in den Reservaten nicht mehr möglich, weil sie hoffnungslos überbevölkert sind und nicht mehr genügend Raum dafür da ist. Die Erosion ist beträchtlich, viele Flüsse beginnen zu versanden.

Von der Jagd können sich die Guarani schon seit den 1930er Jahren nicht mehr ernähren. Als Ausgleich betreiben sie Kleintierhaltung von Hühnern und manches Mal von Schweinen. Der Bodenbau ernährt sie immer weniger. Ein Großteil der Männer ist gezwungen, sich als Arbeitskraft zu verdingen, früher bei den Rodungsarbeiten der Großgrundbesitzer oder in der Ausbeutung des Matestrauches, heute auf den weit entfernten Zuckerrohrplantagen. Über Monate bleiben Frauen und Kinder alleine zurück. Die Paare trennen sich sehr viel häufiger als dies früher üblich war, die Familien sind oft wenig stabil, die Kinder wachsen in einem unsicheren, vielfältig gestörten sozialen Umfeld auf. Diese un stabile soziale Situation und der leichte Zugang zu billigem Schnaps führen dazu, dass Alkoholismus und Gewalt, vor allem

im Zusammenhang mit Alkoholkonsum, zu großen Problemen werden und zu weiteren destruktiven Faktoren im negativen Kreislauf der Zerstörung.

Seit den 1980er Jahren begannen zwei der Guarani-Völker auf die destruktiven Prozesse, denen sie so massiv ausgesetzt sind, mit einer 'Epidemie' von Selbsttötungen, vor allem von Jugendlichen, zu reagieren, die in Brasilien bis heute gleichbleibend anhält¹⁹. In Paraguay scheint es den Guarani nach intensiven Bemühungen gegen Ende des vorigen Jahrhunderts gelungen zu sein, diese Epidemie - sie interpretieren die Selbsttötungen als ansteckende Krankheit - einzudämmen und zu kontrollieren. Die Zerstörung der Umwelt, großer Teile ihrer traditionellen kulturellen Formen und ihres traditionellen Wissens, darunter eines Gutteils ihrer Naturbeziehung, führt zu Lebensbedingungen, in denen sie auf das Übermaß der von Außen erlittenen Gewalt auch mit gegen sich gerichteter Aggression reagieren.

Es gibt in dieser Region auch noch keine Ökologiebewegung, die sie unterstützen könnte, es gibt keinen Regenwald zu retten, der europäische Geldgeber motivieren würde, in Projekte zu investieren, es gibt keine Vögel mehr, mit deren Federn sie sich schmücken könnten, um unserem romantischen Bild von Indianern zu entsprechen. Zusätzlich zur Destruktion, der sie ausgesetzt sind, finden sie kaum wirkungsvolle Unterstützung.

Trotzdem leisten viele - weitaus mehr Frauen als Männer - weiterhin Widerstand und versuchen auf kleinstem Raum, "ihre Art des Seins" zu verwirklichen und ihre kulturelle Identität zu leben. Viele Frauen sprechen auch heute nur guarani - es ist dies auch ein Akt der Verweigerung gegenüber der destruktiven Welt 'da draußen'. Sie verfügen noch über viel Wissen im Kontext der Landwirtschaft und sie entwickeln neue Formen, um ihre Religiosität zu leben. Welche Qualität der Naturbeziehung die Guarani in der Zukunft entwickeln und leben werden, hängt zu einem Gutteil davon ab, ob sie genügend Lebensraum für sich zurückgewinnen werden können und ob sie auf Personen treffen, die sie mit 'alternativer Landwirtschaft' im weitesten Sinne bekannt machen, ihre Neugier wecken und ihre Experimentierlust unterstützen, so dass ihre 'Art des Seins', wenn auch in stark veränderten Formen, dennoch weiterhin lebendig bestehen bleiben kann.

DANKSAGUNG:

Allen indianischen Familien und Gemeinschaften, die mich auf meinen Reisen willkommen heißen haben, mich bewirteten, beherbergten und ihr Wissen mit mir teilten;
 allen meinen ProjektmitarbeiterInnen im Laufe der Jahrzehnte, für gemeinsames Arbeiten und Lernen;
 meinen Freundinnen und Freunden in Lateinamerika und Europa für Unterstützung und Gespräche - besonders Marta Maria Azevedo und Volker von Bremen für gemeinsames denken, handeln und fühlen;
 für Supervision und wiederholtes Korrekturlesen: Emilie Krausneker,
 meinen Lieben Fritz, Agnes und Wolfgang; ohne die meine Kraft manches Mal nicht gereicht hätte;
 ihnen allen:

AROAGUYJEVÉTE

¹⁹ Grünberg 2003

BIBLIOGRAPHIE

- Almeida, Rubem Thomaz de O projeto Kaiowá-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos guarani-Kaiowa e guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul. Tese de mestrado, Museu Nacional, Rio de Janeiro 2003.
- Aquino, Txái Terri Valle de u. Iglesias, Marcelo Piedrafita Kaxinawá do Rio Jordão. História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado. Rio Branco – Acre 1996.
- Bremen, Volker von Zwischen Anpassung und Aneignung. Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode. Münchner Amerikanistik Beiträge 26, 1992.
- Cadogan, León Aporte a la Etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. In: Revista de Antropologia 2:43-91. São Paulo 1962.
Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guará. Biblioteca Paraguaya de Antropología Vol. XVI. Asunción 1992.
- COAMA Consolidación de la Región Amacónica. Bogotá.
Legislación. Nr. 1, 1994/5.
Educación. Nr. 2, 1995.
Salud. Nr. 3, 1995.
Microproyectos. Nr. 4, 1997.
- Grünberg, Friedl Der Prozeß der Paĩ-Tavyterã von 1972 - 1988. In: IIZ Reihe 'zum Thema'. Wien 1989.
Estudio sobre el proceso de los Paĩ-Tavyterã de 1972 a 1988. Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos, Asunción 1989.
Auf der Suche nach dem Land ohne Übel. Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas. Peter Hammer Verlag. Wuppertal 1995.
Erläuterungen zur Sozio-ökologie. Wechselwirkungen zwischen sozialen, kulturellen, ökonomischen und ökologischen Aspekten. MS 1997.
Lebenswelt Regenwald. Broschüre zur Ausstellung. Lateinamerikainstitut. Wien 1997.
Reflexionen über die Lebenssituation der Guarani im Mato Grosso do Sul, Brasilien. In: INDIANA Berlin 2003.
- Hammen, Clara van der El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana. Santafé de Bogotá 1992.
- Meliá, Bartomeu, Grünberg Friedl y Georg Los Paĩ-Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Asunción del Paraguay 1976.
- Münzel, Mark Die Aché in Ostparaguay. (Roter Faden zur Ausstellung 6). Frankfurt am Main. Museum f. Völkerkunde VII, 1983.
- NCI, CPI Núcleo de Cultura Indígena, Centro de Cultura Indígena. Broschüre. São Paulo 1996.