

Heil und Heilung
Krankheitsvorstellungen und Heilkunde der südamerikanischen
Guaraní-Indianer, gespiegelt in den Quellen der Jesuiten

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades eingereicht
am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der
Freien Universität Berlin im Fach Altamerikanistik
im April 2011

vorgelegt von Sabine Lenke
aus Lünen in Westfalen

Berlin 2012

Erstgutachterin: Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse

Zweitgutachter: Prof. Dr. Bruno Schlegelberger

Tag der Disputation: 15.07.2011

In Dankbarkeit meiner Mutter, Käthe Brigitte Lenke, und in liebevoller Erinnerung
meinem verstorbenen Vater, Richard Werner Lenke, gewidmet.

Vorwort und Dank

Die vorliegende Dissertation ist zum einen angeregt worden durch die Beschäftigung mit den Quellen zweier deutschsprachiger Jesuiten, welche ich für meine unveröffentlichte Magisterarbeit zum Thema `Kultur und Religion der Guaraní-Indianer´ analysiert habe. Ich stieß damals auf viele interessante Aspekte hinsichtlich der indigenen Heilkunde, denen ich in einem breiteren Forschungsrahmen nachgehen wollte. Zum anderen habe ich in den vielen Jahren während meiner Tätigkeit als Yogalehrerin einen praktischen Bezug zu den Themen Krankheit und Gesundheit entwickelt. Von daher hatte ich sowohl einen wissenschaftlichen als auch einen beruflichen und kulturübergreifenden Zugang zu den universellen Fragen der Konfrontation mit Krankheit, Leiden und Tod und deren Bewältigung. Die Fragen danach, wie Gesundheit erhalten wird oder wie Missbefinden vermieden werden kann, sind aktueller denn je.

Viele Menschen haben mich bei der Abfassung meiner Dissertation unterstützt. Mein großer Dank gilt den Mitarbeitern der Staatsbibliothek zu Berlin und vor allem den Mitarbeitern des Ibero-Amerikanischen Instituts, die mir neben ihrer Kompetenz auch in menschlicher Weise eine große Hilfe waren.

Bedanken möchte ich mich bei dem Sprachwissenschaftler Dr. Manfred Ringmacher, bei Dr. Helen Kupiainen de Nannini, bei Marion Klein und bei Wolfram von Heidenfeld für die Beantwortung fachlicher Fragen.

Mein Dank gilt meiner Familie und meinen Freunden, die mich mit Wellnesspaketen, Zuspruch und Gesprächen ermuntert und auch manchmal angenehm abgelenkt haben.

Einen herzlichen Dank möchte ich meiner Doktormutter Frau Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse aussprechen, welche mich mit vielen Anregungen und positiver Kritik unterstützt und mich immer wieder motiviert hat. Bedanken möchte ich mich auch bei meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Bruno Schlegelberger für seine hilfreichen Anmerkungen.

Leben und Tod sind miteinander verflochten, und der Tod kann eine nicht zu füllende Lücke in das eigene Leben reißen. So möchte ich an dieser Stelle meines leider viel zu früh verstorbenen Vaters gedenken, der vor vielen Jahren seiner jungen Tochter Geschichten von Weltreisenden und Entdeckern erzählt hat, woraus gewiss nicht nur die Faszination für das Fach „Altamerikanistik“ entstanden ist, sondern der dadurch, wer weiß, vielleicht den Grundstein für diese Arbeit gelegt hat.

Inhaltsverzeichnis

Siglen	10
Abkürzungsverzeichnis	11
Einleitung	13
Erster Teil - Voraussetzungen	17
1. Untersuchungsmethode	17
1.1. Theoretischer Hintergrund	17
1.2. Krankheit, Kranksein und Heilung	20
2. Die Jesuiten	25
2.1. Kurze Darstellung der Geschichte ihres Ordens	25
2.2. Die Jesuitenmission in Paraguay und die Situation der Guaraní	27
2.3. Das Schreiben innerhalb des Ordens	35
3. Übersicht über die jesuitischen Quellen	36
3.1. Offizielle Briefe - Die <i>Cartas Anuas</i>	36
3.2. Private Briefe	41
3.2.1. Die „Reißbeschreibungen“ von Anton Sepp (1655-1733)	41
3.2.2. Brief-Sammlungen	45
3.2.3. Die Briefe von Gaetano Cattaneo (1695-1733)	47
3.2.4. „Apologetische“ Zustandsbeschreibungen	48
3.2.4.1. José Cardiel (1704–1781)	48
3.2.4.2. Juan de Escandón (1696-1772)	49
4. Chroniken	50
4.1. <i>Conquista Espiritual</i> von Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652)	50
4.2. Historische Darstellungen der offiziellen Chronisten	53
4.2.1. <i>Historia de la Provincia del Paraguay</i> von Nicolás del Techo (1611-1687)	54
4.2.2. <i>Historia de la Conquista</i> von Pedro Lozano (1697-1752)	57
4.2.3. <i>Historia de la Conquista</i> von José Guevara (1719-1806)	59
4.3. <i>Histoire du Paraguay</i> von Pierre François-Xavier de Charlevoix (1682-1761)	61
4.4. <i>Geschichte der Abiponer</i> von Martin Dobrizhoffer (1717/18–1791)	63
5. Die Werke von Francisco Jarque (1607-1691)	67
6. Wörterbücher	70
6.1. <i>Vocabulario</i> und <i>Tesoro</i> von Montoya	70
6.2. <i>Vocabulario</i> von Pablo Restivo (1658-1741)	71
7. <i>Catecismo de la lengua guaraní</i> von Montoya	73
8. Medizinische Handbücher	74
8.1. <i>Materia médica misionera</i> von Pedro Montenegro (1663-1728)	74
8.2. <i>Tratado breve de medicina</i> von Sigismund Aperger (1678-1772)	76
8.3. Kompilationen aus Werken von José Sánchez Labrador (1717-1798)	78
9. Weitere Quellen	80
9.1. Historische Quellen	80

9.2. Rezente Quellen	80
10. Die Guaraní.....	82
10.1. Die freie Lebensweise der Guaraní	82
10.2. Leben in den Reduktionen.....	90
Zweiter Teil - Medizin und Religion.....	92
1. Klagen über fehlende Heilmittel und Ärzte	92
2. Die Jesuiten als Ärzte und Krankenpfleger	94
3. Die indigenen Krankenpfleger.....	99
4. Die Humoral- und Qualitätenpathologie und ihre praktische Anwendung	102
5. Europäische Heilmittel.....	106
6. Der humoralpathologische Blick	110
7. Heil und Heilung - Religiöse Heilmittel der Jesuiten	113
Dritter Teil – Die Analyse.....	120
1. Indigene Wahrnehmung von Gesundheit und Krankheit - ihre Begrifflichkeit	120
1.1. Gesundheit	120
1.2. Krankheit	121
2. Anatomische Kenntnisse.....	123
2.1. Allgemeine Überlegungen	123
2.2. Innere Organe	128
2.3. Die „Magenwärme“	129
2.4. Somatische Wahrnehmung	130
2.5. Der metaphorische Sprachgebrauch.....	131
2.6. Weitere Organe.....	137
3. Ursachen für Krankheiten und Todesfälle im Weltbild der Guaraní-Indianer	143
3.1. Allgemeine Angaben.....	143
3.2. Krankheits- und Todesursachen durch Geister und (zoomorphe) Wesen	145
3.2.1. Der oder die <i>ybitípo</i> oder <i>ybitípída</i>	145
3.2.2. Der Donner resp. der Donnerer <i>Tupã</i>	147
3.2.2.1. In christlicher Konzeption	147
3.2.2.2. <i>Tupã</i> in emischer Sicht – Versuch einer Annäherung	153
3.2.3. Der <i>Curupi</i>	156
3.2.3.1. Exkurs <i>Curupi</i>	157
3.2.3.2. Der <i>Curupi</i> in den frühen brasilianischen Quellen	158
3.2.3.3. Etymologie.....	160
3.2.3.4. Welche Erklärung liefert Montoya?.....	161
3.2.3.5. Der <i>Curupi</i> in der Mythologie	164
3.2.4. Der Hirsch.....	165
3.2.5. Der <i>Añanga</i>	165
3.2.6. Einige Anmerkungen zum „negativen Blick“	168
3.3. Krankheitsursachen und Todesfälle im Zusammenhang mit dem Totenbrauchtum.....	170

3.4. Übel durch die Seelen der Toten	172
3.5. Zauberei / „Schwarzkunst“	174
3.6. Gift und die Symbolik der Kröte	177
3.7. Zusammenfassung der Krankheitsursachen	181
4. Indigene resp. vorkoloniale somatische Krankheiten	184
4.1. Mangelkrankungen	186
4.2. Fieber	187
4.3. Grippe.....	190
4.4. Katarrhe und Husten	191
4.5. Augen-, Hals- und Ohrenerkrankungen.....	192
4.6. Durchfallerkrankungen und Heilmittel	193
4.7. Harnwegserkrankungen	199
4.8. Krankheiten, die durch Flöhe und Insekten hervorgerufen werden	200
4.8.1. „Würmer“	200
4.8.2. Sandflöhe	201
4.8.3. Menschenflöhe	203
4.8.4. Stechmücken/-fliegen	203
4.8.5. Zecken.....	204
4.8.6. Ameisen	205
4.9. Exkurs: hygienische Verhältnisse in den Reduktionen.....	206
4.10. Schlangenbisse	208
4.11. Der Begriff <i>piâ</i> : Hauterkrankung oder Hinweis auf die Syphilis?.....	210
4.12. <i>Carugua</i> – Gelenkschmerzen?	214
5. Europäische Infektionskrankheiten	215
5.1. Die Bezeichnung	215
5.2. Maßnahmen: Quarantänestationen.....	216
5.3. Die Pocken.....	218
5.4. Die Masern.....	220
5.5. Krätze, Räude und Lepra	221
5.6. Die Skrofeln.....	226
5.7. Fleckfieber/Flecktyphus.....	226
6. Unspezifische Krankheiten	227
6.1. Schwäche im körperlichen wie auch im seelischen Sinn	227
6.2. Seelische Erkrankungen.....	228
6.3. <i>Mal de coração</i> - Indigene Krankheit in westlichem Gewand?	231
6.4. „Dämonische“ Krankheiten	234
7. Darstellung der Krankenpflege der Guaraní - Das <i>Coping</i>	238
8. Frauenheilkunde	244
8.1. Menstruation.....	244
8.2. Empfängnis und Befruchtung.....	248
8.2.1. Männliche und weibliche Geschlechtsorgane	248

8.2.2. Männlicher und weiblicher Same.....	251
8.3. Schwangerschaft und Geburt.....	252
8.3.1. Sprachliche Ebene.....	252
8.3.2. Deskriptive Ebene – Die Beschreibung perinataler Bräuche	254
8.3.2.1. Die Couvade und die Rolle des Kindvaters	255
8.3.2.2. Die perinatalen Bräuche der Mutter.....	260
8.3.2.3. Die Frage der Hebammen und die Umstände der Geburt.....	261
8.3.2.4. Kurze Zusammenfassung.....	263
8.4. Umgang mit dem Säugling	265
8.5. Bevölkerungsregulierende Maßnahmen - Verhütung.....	266
8.6. Kindstötungen.....	268
8.7. Unfruchtbarkeit und Wechseljahre.....	270
8.8. Geburtshilfe in den Reduktionen.....	270
8.8.1. Religiöse Heilmittel versus Arzneien	270
8.8.2. Maßnahmen beim Tod der Mutter oder des Kindes	274
8.9. Bewertung des Verhaltens der werdenden Eltern in den Reduktionen.....	275
9. Indigenes Körperbild, Sexualität und die christliche Erbsünde	277
10. Heilmittel - Allgemeine Anwendungen	283
10.1. Phytotherapie.....	284
10.2. Hydrotherapie	288
10.3. Wärmetherapie	289
10.4. Prophylaxemaßnahmen.....	290
10.4.1. Skarifikationen	290
10.4.2. Amulette	291
10.4.3. Körperbemalung.....	293
10.4.4. Initiationsriten	295
10.4.5. Träume.....	295
11. Die Schamanen.....	296
11.1. Gegenspieler der Jesuiten	296
11.2. Der Widerstand der Schamanen.....	298
11.3. Maßnahmen gegen die indigene Heilkunde	300
11.4. Bezeichnungen für die Heilkundigen.....	305
11.4.1. Die spanische/deutsche Benennung in den <i>Cartas Anuas</i> und in den Chroniken	305
11.4.2. Die spanische und die indigene Bezeichnung in den Wörterbüchern	307
11.5. Die Bezeichnung ihrer Tätigkeit	310
11.5.1. Heilen und Zaubern.....	310
11.5.2. Sanar versus curar	313
11.6. Die Position der Schamanen innerhalb der Gesellschaft der Guaraní	316
11.6.1. Die Beschreibung ihrer Initiation.....	316
11.6.2. Aufgaben und Tätigkeiten	319
11.6.3. Soziale Stellung.....	320

11.6.4. Hierarchie und interne Organisationsstruktur	323
11.6.5. Ritualtracht und Trance / außergewöhnliche Bewusstseinszustände	327
11.6.6. Schamaninnen	332
11.7. Behandlungsmöglichkeiten	333
11.7.1. Die Sauger und ihre Methoden.....	334
11.7.2. Ablauf einer Heilung.....	339
11.7.3. Die Anamnese durch ein Gespräch.....	342
11.7.4. Anamnese mittels Wahrsagungen und Visionen.....	343
11.7.5. Anamnese durch die Kommunikation mit den Geistern.....	346
11.8. Die Zeugstoffe	349
11.9. Halluzinogene Pflanzen	349
11.9.1. Der <i>Curupaĩ</i> -Baum	349
11.9.2. Der <i>Anguai</i> -Baum	350
11.9.3. <i>Yerba</i>	352
11.9.4. Tabak.....	355
11.10. Feste und Rituale.....	357
11.10.1. Die Macht der Tänzer und des Tanzes	360
11.10.2. Gesänge	360
11.11. Aufgaben der Schamanen, welche die Jesuiten nicht beschreiben	361
11.12. Fortleben der Bräuche - Reaktionen und Generationenkonflikt	363
Vierter Teil - Schluss.....	367
1. Schlussbemerkungen.....	367
1.1. Zur Darstellung der Heilkunde der Guaraní in den jesuitischen Texten	367
1.2. Zum Schreiben und zur „ethnografischen“ Kompetenz der Jesuiten	369
2. Bibliografie	371
2.1. Verzeichnis der Primärliteratur	371
2.2. Verzeichnis der Sekundärliteratur	377
Anhang	390
1. Erläuterungen zur Transkribierung des Guaraní	390
2. Tabelle mit den ausgewerteten Jahresberichten (<i>Cartas Anuas</i>) nach Rom	391
3. Tabelle mit den ausgewerteten Reduktionsberichten.....	393

Siglen

- AHSI ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU (ab 1932 fortlaufend), Rom, hrsg. vom Institutum Historicum SJ (s. Bibliografie)
- BBKL BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON (1975 ff.), bearb. und hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz, fortgeführt von Traugott Bautz Hamm [u. a.], ab 1990 – fortlaufend im Internet: <http://www.bautz.de/>
- BL BIBEL-LEXIKON (1968), hrsg. von Herbert Haag, Zürich, Köln, 2. neu bearbeitete Auflage
- CARTA REF. CARTAS REFERENTES á la organización y al gobierno de las reducciones del Paraguay [1670-1701] 1902 (s. Bibliografie)
- DHCJ DICCIONARIO HISTÓRICO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS: BIOGRÁFICO – TEMÁTICO, 2000, Institutum Historicum, S.J., Universidad Pontificia, Charles E. O’Neill, Joaquín M. Domínguez (Directores), Rom / Madrid, 4 Bde.
- HddA HANDWÖRTERBUCH DES DEUTSCHEN ABERGLAUBENS (1927-42), hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli et al., Berlin [u. a.], 10 Bde.
- HrwG HANDBUCH RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER GRUNDBEGRIFFE (1988-2001), hrsg. von Hubert Cancik, et. al., Stuttgart [u. a.], 5.Bde. (s. Bibliografie)
- HSAI HANDBOOK OF SOUTH AMERICAN INDIANS (1946-1959), ed. by Julian H. Steward, Washington, DC [Reprint, ed. New York], 6. Bde. plus Index
- LdNuH LEXIKON DER NAMEN UND HEILIGEN, Otto Wimmer und Hartmann Melzer, bearb. und erg. von Josef Gelmi, Wien 1988, 6. verb. u. erg. Aufl.
- LThK LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE (1993-2001), begr. von Michael Buchberger, hrsg. von Walter Kasper, et. al., Freiburg im Breisgau [u. a.], 11 Bde., 3., völlig neu bearb. Aufl.
- LzB LEXIKON ZUR BIBEL (2003), hrsg. von Fritz Rienecker und Gerhard Maier, Wuppertal, 3. aktualisierte Sonderausgabe
- MCA MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (1951-70), Rio de Janeiro, 6 Bde. (s. Bibliografie)
- MonBras MONUMENTA BRASILIAE (1956-57), hrsg. von Serafim Leite S J., Rom (s. Bibliografie)
- MP MONUMENTA PERUANA (1970), hrsg. von Antonio de Egaña S J., Rom, (s. Bibliografie)
- WdV WÖRTERBUCH DER VÖLKERKUNDE (2005), begründet von Walter Hirschberg. Grundlegend überarbeitete und erweiterte Neuausgabe, Redaktion Wolfgang Müller, Berlin, 2.ed. der Neuausgabe

Abkürzungsverzeichnis

Apg	Apostelgeschichte
App.	Appendix
CA	Carta Anua
c. d.	compuesto de
col.	Columna
Dt	Deuteronomium, 5. Buch Mose
fol.	Folium (Folienblatt)
Gen	Genesis, 1. Buch Mose
GJ	Gesellschaft Jesu
Ijob	Buch Ijob
Jer	Jeremia
Joh	Johannesevangelium
1Kön	1. Buch der Könige
Konst.	Konstitutionen
lib.	Libro
lit	Littera
Lk	Lukasevangelium
Mk	Markusevangelium
Mt	Matthäusevangelium
Offb	Offenbarung des Johannes
o. S.	ohne Seite
P.	Pater
Ps	Buch der Psalmen
r	recto, Vorderseite
s	siglo (span.)

1Sam	1. Buch Samuel
2Sam	2. Buch Samuel
S J	Societas Jesu
Spr	Buch der Sprichwörter
Sta.	Santa
v	verso, Rückseite
zit. n.	zitiert nach

Einleitung

Während die Darstellung der Heilkunde rezenter Guaraní-Ethnien Thema vielfältiger Veröffentlichungen ist, an deren Beginn die immer noch aktuelle und bahnbrechende Studie von Curt (Unkel) Nimuendajú (1883-1945) aus dem Jahr 1914 über die Apapocúva-Guarani steht,¹ fehlt eine vergleichbare Beschreibung für die Guaraní der Kolonialzeit.

Als grundlegende Untersuchung wird immer noch der Artikel des paraguayischen Arztes und Medizinprofessors Gustavo González (1898-1974) „La medicina guaraní-tupí precolonial“ (1965) zitiert (Fechner 2010: 90, Fn 7), der sich weitgehend auf die 1639/40 edierten Wörterbücher des Jesuiten Antonio Ruiz de Montoya² (1585-1652) stützt, ohne jedoch genaue Quellenangaben zu machen. Die im Jahr 2000 veröffentlichte Dissertation von Sabine Anagnostou *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen* liefert zwar einen überaus wichtigen Beitrag zur Pharmaziegeschichte und Missionsmedizin, berührt aber die Gesundheits- und Krankheitskonzepte der Indianer nur am Rande. Auch die Dissertation von Graciela Chamorro *Decir el cuerpo* (2009), welche das Körperkonzept der Guaraní anhand von Montoyas Wörterbüchern analysiert, streift zwar die Heilkunde, enthält aber keine grundsätzlichen heilkundlichen Beschreibungen. Nur in einzelnen Artikeln wird das Thema der autochthonen Heilkunde berührt (Deckmann Fleck 2005).

Aber auch die Jesuitenmissionare selbst, die in der 1604 gegründeten Ordensprovinz Paraguay bis zu ihrer Ausweisung 1767/68 tätig waren, haben keine Monografie über die Guaraní hinterlassen.

¹ In Auswahl sei hier einige Literatur genannt: Eine systematische Zusammenfassung der Heilkunde für die Mbyá, Paĩ Tavyterã und die Chiripá-Guaraní gibt der Steyler Missionar Pater Franz Müller (1928; 1934-1935). Bemerkenswert ob ihres Umfangs, aber wegen ihrer idealisierenden Sichtweise kritisch zu hinterfragen, ist die Monografie über die Medizin der Guaraní des Schweizer Botanikers Moisés S. Bertoni (1857-1929), welche 1927 erschienen ist. León Cadogan hat 1949 eine Untersuchung zur „medicina racional y mística“ der Mbyá-Guaraní veröffentlicht. Der Anthropologe Miguel Alberto Bartolomé hat sich in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts mit dem Schamanismus bei den Ava-Katu-Ete (Chiripá) beschäftigt (2. ed.1991). Zu den neueren Untersuchungen, die einen Überblick über die Literatur gibt, zählt die Dissertation der Zahnmedizinerin Anahí Saadatmand aus dem Jahre 2003, die am Institut für Geschichte und Ethik der Medizin der Universität Köln eingereicht wurde. Die Autorin beschreibt das Medizinsystem rezenter Guaraní-Indianer anhand der analysierten Sekundärliteratur und legt den Schwerpunkt auf den Vergleich mit dem westlichen Medizinkonzept.

² Im Folgenden als Montoya zitiert.

„A primeira vista parece estranho que nenhum jesuíta tenha procurado escrever um „tratado“ sobre os Guarani, como escreveram sobre algumas tribos do Chaco. O Guarani jesuítico só poderá ser reconstituído mediante um trabalho quase „arqueológico“ – valha o paradoxo – de garimpagem de elementos significativos e reorganização dos achados. E, de fato, apesar dos abundantes materiais publicados nas *Cartas Anuas* (1927-1929), nos *Manuscritos da Coleção de Angelis* (1951-1970), na documentação de Pastells (1912-1944) e nas obras históricas de Montoya (1639), de Xarque (1662, 1664, 1687), de Del Techo (1673) e de Lozano (1754-1755; 1873-1874), continua faltando a sistematização etnológica desses dados, como fizera, por exemplo, Florestan Fernandes ao publicar *A organização social dos Tupinambá* (1949) e outros vários estudos (1952; 1964; 1965), baseado boa parte em autores jesuítas.” (Melià/Saul/Muraro 1987: 25)³

Meine Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, diese Lücke hinsichtlich der Darstellung der Heilkunde und der Vorstellungen von Krankheit und Gesundheit der Guaraní anhand der jesuitischen Quellen zu schließen. Die Basis meiner Arbeit bilden publizierte und zu verschiedenen Gattungen gehörende Texte dieser genannten Autoren. Zu ihnen zählen offizielle Berichte und Briefe, die sogenannten *Cartas Anuas*, welche in relativ regelmäßigen Zeitabständen nach Rom zum Ordensgeneral geschickt wurden, private Briefe, Chroniken, medizinische Handbücher und Wörterbücher.

Ich untersuche zum einen, was die Jesuiten über die Heilkunde berichten, und zum anderen analysiere ich den Subtext. Zu den sachlichen Themen gehören die Krankheitsursachen, die Krankenpflege, Beschreibungen von Krankheiten, anatomische Kenntnisse, Arzneien und Heilmethoden der Guaraní. Um diese sachlichen Themen jedoch den Texten entnehmen zu können, musste ich das „wie“, d. h. die Perspektive der Jesuiten, analysieren. Die Jesuiten waren keine Ethnografen, auch wenn einige von ihnen von der Forschung als „Väter der Ethnografie“ gelten und ihre „ethnografische“ Kompetenz Thema neuerer Veröffentlichungen ist.⁴ Sie waren in erster Linie Missionare, die zeitgemäß an der Notwendigkeit der Zivilisierung und Missionierung der Guaraní keine Zweifel hegten und von der Überlegenheit der europäischen Kultur überzeugt waren. Die ethnografischen Berichte sind somit im Kontext der Mission zu sehen.⁵

³ Fernandes (1963) berücksichtigt in großem Umfang auch nicht-jesuitische Quellen. Es ist hier leider nicht möglich, das Verhältnis zwischen jesuitischen und nicht-jesuitischen Quellen in seiner Arbeit zu bestimmen. Alfred Métraux zählt ebenfalls zu den Autoren, die sich in großen Teilen auf jesuitische Quellen stützen. Für die Guaraní, s. Métraux (1948) und (2001), für die Tupinambá, s. Métraux (1979)

⁴ S. z. B. Kitzmantel (2004) und ihre von der *Writing Culture*-Debatte beeinflusste Analyse der Werke von Paucke und Dobrizhoffer.

⁵ In ähnlicher Weise sind die geografischen und ethnografischen Beschreibungen für die spanische Krone zu sehen, die nach der Eroberung eines Gebiets verfasst werden

Gemäß des dreistufigen Klassifikationsmodells des Jesuiten José Acosta (1539/40-1600) in seinem Buch *De Procuranda Indorum Salute* (1589) gehören die Guaraní zu den Völkern, die am wenigsten Kennzeichen der Zivilisation und Kultur aufweisen. Dieser Mangel zeige sich darin, so erläutert Acosta, dass diese Völker ohne König, Gesetz und Magistrat lebten und dass sie in der Regel keine festen Siedlungen hätten. Ihre Hütten, sofern sie solche besäßen, sollen den Behausungen wilder Tiere ähneln. Selbst wenn sie nicht blutrünstig seien,⁶ wiesen sie dennoch „animalisches“ Verhalten wie Sodomie, Lüsterheit und Nacktheit auf (Acosta 1952: 47-48). Die sich auf der untersten Stufe befindenden Völker müssen demzufolge vor der christlichen Unterweisung erst zum „Menschsein“ angeleitet und wie Kinder erzogen werden.

„A todos éstos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños.“ (Acosta 1952: 48)⁷

Der Jesuit Escandón (1696-1772) bezeichnet in einem Brief von 1760 (ed. 1769) die Guaraní als „Kinder mit Bärten“ (Escandón 1769: 61). Diese paternalistische Sicht prägte die Wahrnehmung der Indianer und das Schreiben über sie. Sie erzeugte Topoi und Stereotype. Diese Stereotype verstellen häufig die Sicht auf die indigene Kultur, sodass sich manches ethnologische „Kleinod“ der autochthonen Guaraní-Kultur erst nach der „Reinigung“ von den christlichen und pejorativen Bewertungen zeigt. Die europäisch-christliche Vorstellungswelt, oder wie man heute sagen würde der eurozentrische Blick, schwingt somit in den Texten und Beschreibungen der Guaraní-Indianer mit, denn die Missionare bewerteten die Lebensweise, den Glauben, die Bräuche und die Heilkunde der Indianer von ihrem Standpunkt aus. Die sachliche

mussten. „Dies geschah nicht aus wissenschaftlichem Interesse, sondern vielmehr aus der Notwendigkeit, amerikanische Strukturen auf ihre Verwendbarkeit im Rahmen der neu aufzubauenden kastilischen Verwaltung untersuchen zu müssen. Denn im Rahmen der Trias »Entdeckung, Eroberung, Neubegründung« kam dem dritten Punkt die größte Bedeutung zu. Eine Neubegründung eines überseeischen Verwaltungsgebietes nach kastilischem Recht und kastilischen Gesetzen war nur dann mit einem vernünftigen kalkulierbaren Aufwand realisierbar, wenn die einheimische, amerikanische Bevölkerung, und hier besonders die indigenen Führungsschichten für eine wie immer geartete Kooperation mit den Kastiliern gewonnen werden konnten.“ (Edelmayer 2005: 42)

⁶ Als Beispiel für Blutrünstigkeit führt er die Kariben an (Acosta 1952: 47).

⁷ Diese Sichtweise spiegelt auch die Definition des Begriffs `Reduktion' wider, welche der schon erwähnte Jesuit Montoya in seinem Buch *Conquista Espiritual* gibt: „... llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan; ...“ (Montoya 1996 [CE]: 58).

Ebene ist somit vermischt mit Beurteilungen: Die indigene Heilkunde wird dementsprechend als „Aberglaube“ bezeichnet, die Heiler werden als *hechiceros* bezeichnet oder es sind gar Aussagen zu lesen, die Indianer hätten gar keine Heilkunde.

Das Lesen der jesuitischen Texte gestaltet sich somit, wie es Melià in dem Zitat formuliert, zu einer Spurensuche. Methodisch verlangte die von mir durchgeführte Analyse gleichermaßen die Zergliederung der Texte, die kritische Re-Lektüre und den Vergleich mit Quellen der rezenten Ethnologie, um sowohl fundierte Aussagen über die Medizinkultur der Guaraní im 17. und 18. Jahrhundert machen als auch um die Verdienste der Jesuiten angemessen darstellen und würdigen zu können. Meine Ergebnisse leisten damit nicht nur einen Beitrag zur medizinhistorischen Forschung, sondern lassen einige Rückschlüsse über Kontinuität und Wandel der Kultur der Guaraní zu.

Diese Arbeit geht sowohl von der Kontextgebundenheit der Texte als auch von der Kulturbedingtheit von Krankheit aus. Im **ersten Teil** dieser Arbeit werden zunächst die medizinethnologischen Voraussetzungen (Kap. 1), das Selbstverständnis der Jesuiten, ihr Wirken in Paraguay, die Verschriftlichung des Erlebten (Kap. 2), die Quellen (Kap. 3-9) und die Guaraní-Indianer (Kap. 10) vorgestellt. Im **zweiten Teil** wird gezeigt, wie die Verflechtung von Medizin und Religion den Blick und das Handeln der Jesuiten bestimmt (Kap. 1-7). Im **dritten Teil** erfolgen die Analyse und die Darstellung der Heilkunde der Guaraní-Indianer. Ausgehend von ihrer Sichtweise auf Gesundheit und Krankheit (Kap. 1) werden ihre anatomischen Kenntnisse (Kap. 2), ihre Ätiologien von Krankheiten (Kap. 3), die verschiedenen Krankheiten (Kap. 4-6), die Krankenpflege (Kap. 7), Frauenheilkunde (Kap. 8), das Körperbild, Sexualität und das Geschlechterverhältnis unter christlichem Einfluss (Kap. 9) und die allgemeinen Behandlungsmöglichkeiten und Prophylaxemaßnahmen (Kap. 10) dargestellt. Den Abschluss bildet das Kapitel 11 mit der Darstellung der indigenen Heilkundigen.

Erster Teil - Voraussetzungen

1. Untersuchungsmethode

1.1. Theoretischer Hintergrund

Für die Untersuchungsmethode meiner Arbeit ist die These der Medizinethnologie⁸ relevant, dass Krankheit, Gesundheit und Heilung kulturimmanente und kulturabhängige Faktoren sind und nicht überall die gleiche Bedeutung haben (Greifeld 2003: 13).

Karl Rothsuh (1908-1984) beschreibt in seinem 1978 erschienenen Buch über die Konzepte der Medizin diese Abhängigkeit und Verflechtung mit folgenden Worten:

„Ebenso wie sich Lebensformen, Sitte, Staatsform, Recht, Religion und Werthaltungen in den großen Menschheitskulturen tiefgreifend voneinander unterscheiden, ebenso verhält es sich mit den Vorstellungen über Ursachen und Wesen der Krankheiten. Sie haben kein unabhängiges Dasein von allen sonstigen Äußerungen der Kultur.^[...] Aber nicht genug, auch innerhalb der gleichen Kultur, z. B. innerhalb des Abendlandes, gibt es parallel zu dem Werden und Vergehen geschichtlicher Epochen vielerlei Wechsel der Krankheitsauffassungen.“ (Rothschuh 1978: 9-10)

Krankheit ist somit als kulturelles Konstrukt anzusehen, „wie es im Bedeutungssystem einer Kultur codiert ist.“ (Sich 1993: 22).⁹ Anders ausgedrückt bedeutet dies: Krankheit und Gesundheit sind keine allgemein und global bestimmbaren Äußerungen, sondern historisch-gesellschaftliche Konstrukte (vgl. Prohl 1999: 246).

„In jeden Körper ist Kultur miteingeschrieben, so daß Krankheit nicht nur ein biologisches Faktum basierend auf Dysfunktionen von Körperteilen ist, sondern vielmehr ein breites Geflecht auch philosophischer Vorstellungen über einen Bestzustand – was wir dann leichthin als Gesundheit bezeichnen.“ (Greifeld 2003: 13)

Das Verständnis, abstrakter ausgedrückt die Definition von Krankheit und von Gesundheit resp. von Wohl- oder Missbefinden,¹⁰ die Vorstellung der Ursachen von

⁸ Zu den unterschiedlichen Bezeichnungen dieser Wissenschaftsdisziplin als Medizinethnologie, Ethnomedizin und Medizinanthropologie im deutschsprachigen Raum, s. Greifeld 2003: 12. Ich verwende den von Greifeld bevorzugten Terminus Medizinethnologie.

⁹ Der Kulturbegriff, auf den Dorothea Sich hier rekuriert, basiert auf der Definition von Clifford Geertz: „Der Kulturbegriff, den ich verwende, bezieht sich jedenfalls nicht auf mehrere Referenten und weist, soweit ich sehe, auch keine besonderen Vieldeutigkeiten auf: er bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.“ (Geertz 1987: 46)

¹⁰ In der Medizinethnologie wird bevorzugt von Wohlbefinden und Missbefinden gesprochen, denn in diesem Begriffspaar tritt die kulturelle Dimension deutlicher zutage als in den Bezeichnungen Krankheit und Gesundheit, die sich eher an biomedizinischen

Krankheit und ihre Behandlungsformen unterscheiden sich von Gesellschaft zu Gesellschaft. Krankheit kann als organische, aber auch als psychische, mentale und soziale Störung betrachtet werden. Da Krankheit den Menschen in seiner ganzen Existenz resp. eine ganze soziale Gruppe bedrohen kann, wird der Heilungsprozess in vielen Gesellschaften religiös und sinnlich erfahrbar bewältigt.

Für die Fragestellung meiner Arbeit bedeutet dieser Ansatz zunächst die Analyse der medizinischen Kultur und des religiösen Weltbildes der Jesuiten, um aus ihren Darstellungen ihre Meinung und ihre Sichtweise herauszufiltern, denn sie sind es, die mit ihren Worten und ihren Begriffen ein fremdkulturelles Heilsystem, das der Guaraní, beschreiben. Das, was sie beobachteten, gaben sie in ihren Begriffen wieder (vgl. Greifeld/Schmidt 2003: 108, in: Greifeld).

Auch wenn die Jesuitenmissionare, deren Schriften hier analysiert werden, mehrheitlich keine medizinische Ausbildung vorweisen konnten, besaßen sie Grundkenntnisse in der Medizin ihrer Zeit. Diese orientierte sich, trotz neuerer Strömungen der Renaissance, an der aus der Antike stammenden auf hippokratisch-galenischen Konzepten basierenden Medizin. Damit sind die Jesuiten zunächst vordergründig Vertreter eines naturalistischen Weltbildes, welches die Entstehung von Krankheit in körperlichen oder in klimatischen, also von der Natur evozierten Ursachen sieht (vgl. Rothschuh 1978: 16).

Doch es gibt viele Beispiele in den Texten, die verdeutlichen, dass die Jesuiten Krankheiten, vor allem die Ursachen von Epidemien, religiös, entweder als Strafe Gottes oder als dämonischen Einfluss interpretieren. Auch bei der Heilung greifen sie auf religiöse Maßnahmen zurück, zu denen die Verabreichung von Sakramenten, Bußgänge, Gelübde und Gebete gehören. Heilung findet also innerhalb von Ritualen und unter symbolträchtigen Handlungen statt. Die Jesuiten sind somit hinsichtlich der heilkundlichen Maßnahmen auch Vertreter eines religiösen Weltbildes.

Rothschuh bezeichnet diese Sichtweise als supranaturalistisches Krankheitskonzept. Darunter versteht er:

„Als *übernatürlich* oder *supranaturalistisch* („*supranaturalis*“) werden wir etwas bezeichnen, was nicht in den Erscheinungen, Kräften und Gesetzen der oben charakterisier-

Modellen orientieren (Greifeld 2003: 21). Wenn hier aus Gründen der Vereinfachung von Krankheit resp. Gesundheit gesprochen wird, geschieht dies im Sinne der kulturellen Dimension.

ten Natur seinen Grund hat, nicht zu ihnen gehört, nicht mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur gedacht werden kann und die Grenzen der *bestätigungsfähigen* Erfahrung überschreitet, z. B. Gott, Geister, Dämonen, Engel, spirituelle Wirkkräfte, magische Fernkräfte, Planetengeister usw.“ (Rothschuh 1978: 16-17)¹¹

Die Heilkunde der Guaraní ist, so viel sei schon gesagt, nach dieser Definition als supranaturalistisch zu bezeichnen, denn sie ist beeinflusst von einem Weltbild, welches auf Analogien und dem Wirken nicht sichtbarer und nicht beweisbarer Kräfte basiert. Als Krankheitsursachen gelten nicht das Klima oder die Körpersäfte, sondern eine Erkrankung kann auf Schadenszauber oder einer Tabuverletzung beruhen. Sie kann von Göttern, Totenseelen oder Geistern geschickt worden sein (Ackerknecht 1989: 14-15; Bartolomé 1991: 115-116; Grünberg 1995: 60; Pini 1994: 109-111).¹²

Allerdings wäre es unzulässig, die indigene Heilkunde als eine rein religiöse oder supranaturalistische Heilkunde darstellen zu wollen. Den Heilern und den Indigenen überhaupt standen damals wie heute aus der Erfahrung gewonnene Heilpflanzen und Therapien zur Verfügung. Da dieses Wissen an anderer Stelle ausreichend behandelt und gewürdigt worden ist (s. Anagnostou 2000, allerdings mit Schwerpunkt der Darstellung der Verdienste der Jesuiten)¹³ und diese Arbeit keine pharmaziehistorische Arbeit ist, beschränke ich mich auf die Darstellung von einigen exponierten Heilmitteln (wie z. B. dem Tabak) und deren ritueller Verwendung. Einschränkend muss jedoch gesagt werden, dass die Verwendung pflanzlicher Mittel in den religiösen Kontext, d. h., in Rituale, Gebete und Gesänge eingebettet war und mit dem Glauben an die Belebtheit der Natur konnotiert war.¹⁴

Weiterhin zeichnet sich die indigene Heilkunde durch verschiedene Anwendungen aus, die heute als Prophylaxemaßnahmen bezeichnet werden. Zu ihnen zählen das Tragen von Amuletten, rituelle Verstümmelungen wie Beschneidungen, Skarifikationen und Körperbemalungen und die verschiedenen Tabus und Vorschriften, welche

¹¹ Das Wort „übernatürlich“ hat sich als Vokabel fest in den religionswissenschaftlichen Wortschatz eingebürgert. Je nach Kontext würde ich eher von fiktiven (aus der etischen Sichtweise), göttlichen oder metaphysischen Kräften sprechen.

¹² Man könnte dieses Medizinkonzept auch als „Punitivmedizin“ bezeichnen (Stürzer/Wolf 1996: IX), aber mir erscheint dieser Name als zu einseitig und zudem negativierend.

¹³ Verschiedene von den Indianern benutzte Heilpflanzen sind, wie neuere Forschungen zeigen, durchaus wirksam und haben in westliche Pharmakopöen Eingang gefunden (s. Anagnostou 2000).

¹⁴ In diesem Sinn sind es nicht die Pflanzen, die helfen, sondern die Geister der Pflanzen, die gegen die Krankheitsgeister kämpfen (Bartolomé 1991: 119; Cadogan 1949: 25).

die Übergangsstadien (*rites de passage*) begleiten (Ackerknecht 1989: 16; Saadatanmand 2003: 95-100).

Krankheit und Heilung können sowohl naturalistisch als auch religiös gedeutet werden. Die Religion bildet jedoch den übergeordneten Bezugsrahmen, denn Heilung von allen Leiden, die Erklärung von Krankheit und deren Sinnggebung bilden ein „zentrales Anliegen der Religionen“ (Prohl 1999: 246) oder anders ausgedrückt, „Heil ist die zentrale Vorstellung aller Religionen“ und ist assoziiert mit Heilen, Wiederherstellen und Ganzheit (Flasche 1993: 66). Zum Heil gehört nicht nur und unbedingt die Heilung von körperlichen oder seelischen Erkrankungen, sondern auch der helfende und Sinn gebende Umgang mit Übeln wie Missernten oder Unglücken und die Wiederherstellung der Ordnung. Religion spiegelt somit den Umgang mit Krankheit und deren Bewältigung wider.

Einige Worte sollten noch gesagt werden zum Verhältnis zwischen Religion und Kultur. Diese Bipolarität betrifft die abendländische Kultur, wo das Religiöse im Gegensatz zum Staatsbürgerlichen, der *civico*, entstanden ist. Sie ist im Grunde bei der Analyse von Ethnien, die keinen staatsbürgerlichen Bereich aufweisen und denen der Begriff 'Säkularität' fehlt, obsolet, da die eindeutige Trennung in eine religiöse und eine säkulare Sphäre in diesen Gesellschaften nicht vorhanden ist (Sabbatucci 1988: 46, 55-56). Auch existieren „keine objektiven Kriterien mit deren Hilfe man Fakten aus Kulturen, die von der abendländischen verschieden sind, in die Kategorie des Religiösen einordnen könnte“ (Sabbatucci 1988: 46). Mit dem Bewusstsein dieser Problematik soll hier dennoch, da es für die Analyse notwendig ist, die Trennung nach kulturellen, profanen und religiösen Merkmalen in kritischer, selbstreflektierender Weise erfolgen. Die Problematik zeigt sich jedoch auch daran, dass Heilkunde und Heilslehre sowohl bei den Jesuiten als auch bei den Guaraní miteinander verknüpft sind (vgl. Greifeld/Schmidt 2003: 127, in: Greifeld), sie also gleichermaßen Kultur und Religion betreffen.

1.2. Krankheit, Kranksein und Heilung

Was ist Krankheit?

„Mit Krankheit werden tatsächliche oder nur als solche wahrgenommene Störungen des Körpers, Geistes oder der Seele bezeichnet, die von Unwohlsein, Schmerzen, Verände-

rungen des Körpers oder des Geistes und einer gewandelten Wahrnehmung des Selbst und der Umwelt begleitet werden.“ (Prohl 1999: 246)

Diese zunächst allgemeingültige Aussage, Krankheit als eine Störung und Beeinträchtigung aufzufassen, relativiert sich in der Betrachtung des Einzelfalls und der Fragen, welche körperlichen oder seelischen Veränderungen als krank bezeichnet werden, welcher Art die Ursachen von Krankheit sind und welche Heilungsmethoden und –mittel zur Anwendung kommen. Diese Fragen werden in verschiedenen Gesellschaften und mitunter in Peergroups unterschiedlich beantwortet. Hier zeigen sich, wie Greifeld sagt, kulturelle Unterschiede in der leiblichen und geistig-seelisch-psychischen Wahrnehmung (Greifeld 2003: 23). Die Anthropologie der Jesuiten beruht auf der christlich-griechischen Konzeption. Diese geht davon aus, dass der Mensch aus Körper, Geist und –einer- Seele besteht. Der Körper gilt den Jesuiten als Spiegel der Seele, d. h., körperliche Krankheiten, vor allem der Haut, deuten auf den sündhaften Zustand der Seele hin, können aber durch religiöse Mittel geheilt werden. Nach dem Tod existieren Seele und Körper weiter, entweder im Fegefeuer, in der Hölle oder im Himmel. Die Guaraní-Indianer hingegen vertreten eine andere Konzeption vom Menschen und vom Glauben. In ihrer Vorstellung besitzt der Mensch mehrere Seelen, die ihn und sein Verhalten prägen.

Die Sicht auf den Körper und den Geist prägt aber auch die Krankheitslehre. Was in der einen Gesellschaft als pathologisch gilt, wird in einer anderen als normale Erscheinung bewertet.¹⁵ Diese Überlegungen führen zu der Frage der Benennung und Klassifizierung von Krankheiten:

„Kulturelle Bedeutungssysteme beinhalten jedoch völlig anders fundierte Krankheitstaxonomien und Nosologien.“ (Sich 1993: 22)¹⁶

¹⁵ Die Medizinethnologie benutzt für die Krankheiten, die nur in einer Kultur bzw. Subkultur in Erscheinung treten, den Begriff kulturspezifisches Syndrom. Im lateinamerikanischen Kontext zählt hierzu der sogenannte *Susto*. Durch heftiges Er- oder Aufschrecken, z. B. aus dem Tiefschlaf, erleidet ein Mensch den Verlust seiner Seele, welcher sich in verschiedenen unspezifischen Symptomen wie Schwäche, Antriebslosigkeit, Blässe, etc. äußert. Zugrunde liegt dieser Krankheit die Annahme, dass der Mensch mehr als eine Seele hat. Deshalb führt der Verlust einer Seele nicht unbedingt zum Tod, sondern zu den genannten Beeinträchtigungen. Der *Susto* stellt bei engem Begriffsverständnis ein kulturspezifisches Krankheitssyndrom dar (Greifeld 2003: 24-29).

¹⁶ Nosologie ist die „Krankheitslehre“, d. h. die „systematische Beschreibung der Krankheiten“ (Sich 1993: 183). Taxonomie bedeutet das „Verfahren der Einordnung von Begriffen in ein Ordnungsschema“ (Sich 1993: 186).

Die Jesuiten richten sich, was die Beschreibung der Krankheiten betrifft, nach der europäischen Nosologie. Ihnen fallen Veränderungen in den Krankheitsbildern von altbekannten europäischen Krankheiten, z. B. den Masern, auf und sie diskutieren diese Erscheinungen. Aufgrund von morphologischen Ähnlichkeiten, die originär keinen Bezug zu den pathologischen Erscheinungen haben, wird nach Guaraní-Übersetzungen für die europäischen Krankheiten gesucht. Dadurch wird den Guaraní ermöglicht, die fremden Krankheiten zu benennen und einzuordnen. Interessant sind vor allem die Schriftzeugnisse, in denen die Jesuiten von indigenen Krankheiten berichten, die ihnen unbekannt waren und deren Erscheinungsformen und Behandlungspraxis sie gemeinhin als „Schwartzkunst“ und „Scharlatanerie“ resp. „hechiceria“ bezeichnen. Von Interesse ist ferner, welche (autochthonen) Begriffe die Guaraní benutzten, um Krankheiten und Schmerzen zu bezeichnen.

Anhand der Berichte kann außerdem dargestellt werden, welche (europäischen) Krankheiten in den jesuitischen Missionsdörfern, sprich Reduktionen, auftraten.

Von Krankheit, *disease*, ist das Kranksein, *illness*, abzugrenzen, denn gerade im Kranksein, d. h., in der Reaktion des Kranken auf seine Erkrankung, zeigt sich die kulturelle Determinante, wie es der US-amerikanische Mediziner und Anthropologe Arthur Kleinman in seiner Untersuchung über Patienten und Heiler in Taiwan 1980 so treffend formuliert hat¹⁷:

„Disease refers to a malfunctioning of biological and/or psychological processes, while the term illness refers to the psychosocial experience and meaning of perceived disease. Illness includes secondary personal and social responses to a primary malfunctioning (disease) in the individual's physiological or psychological status (or both). Illness involves processes of attention, perception, affective response, cognition, and valuation directed at the disease and its manifestations (i. e., symptoms, role impairment, etc.).“ (Kleinman 1980: 72)

Weiter führt er die Bedeutung kommunikativer und interpersoneller Aktionen aus, die vor allem im familiären und gesellschaftlichen Beziehungsgeflecht auftreten.

„But also included in the idea of illness are communication and interpersonal interaction, particularly within the context of family and social network. Viewed from this perspective, illness is the shaping of disease into behavior and experience. It is created by personal, social, and cultural reactions to disease.“ (Kleinman 1980: 72)

¹⁷ Greifeld macht darauf aufmerksam, dass die verschiedenen „Einführungen in die Ethnomedizin“ diese Differenzierung als Verdienst Kleinmans ausweisen. Doch gab es schon ältere europäische Ansätze, die allerdings im anglophonen Raum nicht rezipiert wurden (Greifeld 2003: 17).

Ausgehend von diesen Definitionen untersuche ich, wie die Jesuiten das indigene Kranksein, die kulturelle Ausformung von Krankheit, beschreiben und wie sich das Kranksein in den Reduktionen gestaltet. Weiterhin beschäftige ich mich mit der Klärung der Frage, wie die Indianer auf die veränderten mit dem Zerfall großfamiliärer Bindungen einhergehenden Lebensbedingungen in den Reduktionen und auf die ihnen unbekanntes europäischen Infektionskrankheiten reagierten, die desaströse Ausmaße hinsichtlich der Todesfälle erreichten. Auch stelle ich die Reaktionen der Guaraní auf die verschiedenen Heilmethoden der Jesuiten sowie die Reaktion auf die christliche Katechese dar. Die christliche Vorstellungswelt von einem allmächtigen Schöpfergott, der Glaube an die Verführung des Menschen durch Dämonen und die Angst vor der nachtodlichen Vergeltung in Hölle und Fegefeuer wurde den Indianern durch die Katechese gewissermaßen implantiert. Dass diese Schreckensbilder von der Hölle und vom Fegefeuer negative Auswirkungen auf die Psyche und damit auf die seelische Gesundheit der Guaraní besaßen, verdeutlichen zahlreiche Berichte von Albträumen, Besessenheitszuständen und Visionen. In Kindern erzeugten sie sogar den Wunsch zu sterben, um direkt ohne Sünde in den Himmel zu gelangen (wie es die *Relação* von 1631 berichtet) (MCA 1951: 377).

Der Heilungsprozess wird durch den Begriff *Coping* definiert. Darunter versteht die Medizinethnologie die Gesamtheit der Versuche,

„mit belastenden Situationen fertigzuwerden. Coping beinhaltet die erfolgreiche Übersetzung von Bedürfnissen und deren Beantwortung zwischen den Ebenen des Körpers, der Psyche und des Sozialwesens. Coping wird dadurch heilsam und zur Voraussetzung für kulturelles Heilen. Dabei wird deutlich, daß die Codes für diese Übersetzung durch das jeweilige kulturelle Bedeutungssystem vorgegeben sind.“ (Sich 1993: 24)

Dieser Prozess ist ebenfalls kulturell determiniert:

„... illness contains responses to disease which attempt to provide it with a meaningful form and explanation as well as control. Paradoxical as it may sound, illness is part of care. It is both a psychological and cultural adaptive response.“ (Kleinman 1980: 72)

In der Guaraní-Gesellschaft hat der Heiler eine exponierte Stellung inne. Er ist es, der im Krankheitsfall im Gespräch mit dem Kranken und/oder im anschließenden Gespräch mit seinen eigenen Schutzgeistern im Trancezustand versucht, die Krankheitsursache herauszufinden und die Diagnose zu stellen. Auch verordnet er die Behandlung, die abhängig von der Ursache ist.

Trotz dieser exponierten Stellung des Heilers findet bei den Guaraní wie wohl überhaupt in indigenen Gesellschaften der Behandlungsprozess unter Beteiligung der Gruppe und oft in einem rituellen Zusammenhang statt.

„Thus, the system as a whole, not just the healer heals.“ (Kleinman 1980: 72)

Die Gruppe nimmt jedoch nicht nur an der Heilbehandlung teil, sondern kann sogar den krankheitsauslösenden Faktor darstellen, wie z. B. bei einem Tabubruch, der die Missachtung von verbindlichen sozialen Regeln bedeutet. Der Tod eines Familienmitglieds bedeutet zunächst eine Destabilisierung der sozialen Ordnung und damit eine Krise, die zur Beeinträchtigung der Gemeinschaft führen kann. Vorschriften, Riten, die *rites de passage*, und Tabus helfen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, diese schwierigen Phasen zu bewältigen.¹⁸

Hat ein Schadenszauber die Krankheit verursacht, so kann dies auf Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten innerhalb der Gruppe oder auch auf Probleme mit externen Gruppen hinweisen. Die Erkrankung verdeutlicht diese internen oder externen Konflikte, und die Behandlungsvorschläge des Medizinmannes ermöglichen die Behebung der sozialen Störung und damit die Rückkehr zu Harmonie und Zusammenhalt. Die indigene Gemeinschaft versteht sich jedoch nicht nur als soziale Gemeinschaft der Lebenden, sondern auch der Ahnen. Sie sind diejenigen, welche die sozialen Regeln erstellt haben, an die sich ihre Nachkommen weiterhin halten sollen und die bei Nichtbeachtung dieser Vorschriften ihre Nachkommen mit Krankheit oder anderen Übeln bestrafen.¹⁹

Vor diesem theoretischen Hintergrund macht es Sinn, Beschreibungen von Übergangsriten, dem männlichen Wochenbett, der Couvade, und von Tabus, die im Zusammenhang mit möglichen Erkrankungen genannt werden, zu analysieren. An manchen Stellen nennen die Jesuiten sogar die möglichen gesundheitlichen Gefahren, von

¹⁸ Interessanterweise hat die moderne Medizin den Zusammenhang zwischen sozialen Beziehungen und dem individuellen Krankheitsrisiko feststellen können. Die Mortalität bei Menschen mit fehlenden sozialen Beziehungen liegt um ein Vielfaches höher als bei Menschen mit einem guten Netzwerk. Auch beeinflusst die gute und vertrauensvolle Beziehung zum behandelnden Arzt den Heilerfolg im positiven Sinn (von Uexküll 1993: V-VI, in: Sich et al.). Anders ausgedrückt, soziale Bindungen sind für den Erhalt der Gesundheit äußerst wichtig und stellen essenzielle Präventions- und Heilfaktoren dar (Csef 1992: 60, 66-67).

¹⁹ Vgl. hierzu die Äußerungen von Cadogan hinsichtlich der Mbyá (Cadogan 1949: 25).

denen die Guaraní glaubten, dass sie bei einem Tabubruch einträten, doch subsumieren die Jesuiten diese nicht unter den Begriffen Krankheit und Heilung.

Die indigene Einbindung der Heilung, aber auch der Ursache von Krankheit in den sozialen Kontext bildet den grundsätzlichen Unterschied zur abendländischen Auffassung von Krankheit und Heilung. Zwar gibt es in den jesuitischen Berichten Aussagen über göttliche „Kollektiv-Strafen“, aber dennoch ist nach christlichem Verständnis der Einzelne für sein seelisches und körperliches Heil verantwortlich. Diesen Aspekt, die Tabuübertretung, kennt der indigene Mensch auch, doch ist auch diese meistens im Zusammenhang mit der Gruppe zu interpretieren.

Der Heilungsvorgang beinhaltet auch eine kulturspezifische Symbolik. Geht man von der Kulturgebundenheit der Symbole aus, besonders was die religiösen Maßnahmen betrifft, so müsste gefolgert werden, dass bei Unkenntnis des Bedeutungszusammenhangs Heilungen unwirksam blieben. Nach Auskunft der Jesuiten trifft dieses jedoch nicht zu. Sie berichten von vielen erfolgreichen Heilungen unter Zuhilfenahme christlicher Symbole und Zeichen. Worin sind die Gründe zu sehen?

2. Die Jesuiten

2.1. Kurze Darstellung der Geschichte ihres Ordens

Ad maiorem Dei gloriam – zur größeren Ehre Gottes - lautet der Grundsatz des 1540 im Umfeld der katholischen Reform gegründeten Jesuitenordens, der *Societas/Gesellschaft Jesu* (SJ/GJ). Dieser Wahlspruch sollte nicht nur das Leben des einzelnen Klerikers prägen, sondern galt auch als Leitmotiv des Studiums und des wissenschaftlichen und missionarischen Wirkens. Die *Societas Jesu* entfaltete sich zu dem wirkmächtigsten Orden der katholischen Erneuerung. Der Orden war innerhalb weniger Jahrzehnte rasch gewachsen, und Jesuitenmissionare waren in vielen Teilen der Welt tätig. Dieser zügige Aufbau ist in der besonderen Eigenart der *Societas Jesu* als einer Ordensgemeinschaft von Regularklerikern zu sehen. Von den traditionellen Mönchsorden unterscheiden sich die Jesuiten vor allem in vier Punkten:

1. In der hierarchischen und zentralistischen Organisation des Ordens mit einem (bis 1965) auf Lebenszeit gewählten Ordensgeneral/Generaloberen an der Spitze und der Einteilung in Provinzen.

2. In der Aufhebung des verbindlichen Ordenlebens, was die Jesuiten für den Einsatz in der Mission prädestinierte.
3. In dem Gehorsamsgelübde gegenüber dem Papst, welches allerdings nur die *Professen*, die eigentlichen Patres, ablegen. Aus ihren Reihen rekrutieren sich die höheren Ordensoberen.
4. In der besonderen Wertschätzung der fundierten theologischen und geistlichen Ausbildung der Novizen und deren schrittweisen Bindung an den Orden (Hartmann 2001: 19-21; Hauschild 1999: 489-490; Switek 1991: 217-232).

Nicht zuletzt ist die rasche Profilierung des Ordens, vor allem im Bildungsbereich, dem Geschick seines Gründers, des baskischen Edelmannes Ignatius (Íñigo) von Loyola (1491-1556)²⁰, zu verdanken, dessen Wesen einerseits von einer tiefen mystischen Sehnsucht, andererseits von einem weltzugewandten Tatendrang geprägt war. Diese Eigenschaften waren es vermutlich, die es ihm, dem Spätberufenen, er feierte seine Primiz erst im Alter von 47 Jahren, ermöglichten, den Orden trotz mancher Widerstände und Widersacher zügig aufzubauen (Hartmann 2001: 18). Beim Tod von Ignatius am 27. Juli 1556 in Rom zählte der Orden schon 1000 Mitglieder und zwölf Ordensprovinzen (Hartmann 2001: 17).

Oft wird die *Societas Jesu* als „Avantgarde der katholischen Erneuerung“ bezeichnet (Hauschild 1999: 490), obwohl der Orden ursprünglich nicht zur Abwehr der protestantischen Reformation gegründet worden war. Dieser gegenreformatorische Aspekt wurde wahrscheinlich aufgrund des Engagements der Jesuiten als Verteidiger des katholischen Glaubens erst zehn Jahre nach der Gründung als veränderte Zielsetzung in der päpstlichen Bulle *Exposcit debitum* vom 21. Juli 1550 von Julius III. an die erste Stelle gesetzt (Falkner 1997: 204). Dort wird ausdrücklich auf die Erfahrungswerte der letzten Jahre verwiesen (Formula Instituti 1998 [1550]: 303, in: Loyola).

Die Gründungsformel von 1540, die *Formula Instituti*, enthält wohl aber schon Bemerkungen zum Einsatz in der Mission. Die Jesuiten verpflichten sich,

„was immer der heutige und die anderen zur jeweiligen Zeit regierenden Römischen Päpste befehlen, das zum Fortschritt der Seelen und zur Verbreitung des Glaubens gehört, und nach welchen Provinzen sie uns auch senden wollen, es alsbald ohne jede Ausflucht und Entschuldigung auszuführen, soweit es an uns liegt, ob sie *nun meinen, sie sollten* uns zu den Türken senden oder zu welchen anderen Ungläubigen auch immer, auch in den Ge-

²⁰ S. de Dalmases/Escalera 2001: 2, 1595, in: DHCIJ; Knauer 1998: 70, Fn 239, in: Loyola).

genden, die man die Indien nennt, oder zu welchen Häretikern, Schismatikern oder *ferner* zu welchen Gläubigen auch immer.“ (Formula Instituti 1998: 308-309, in: Loyola)

Der missionarische Einsatz der Jesuiten begann kurz nach der Ordensgründung. Im Jahr 1541 ging Franz Xaver (1506-1552) nach Indien und Japan (Hauschild 1999: 489-490). In Lateinamerika begannen die Jesuiten ihre Missionsarbeit für die portugiesische Krone. Im Jahr 1549 kamen die ersten sechs Jesuiten nach Brasilien (Prien 1978: 151). Erst 1566 erhielt die SJ die Zulassung des Indienrates für Spanisch-Amerika, und 1568 trafen die ersten Jesuiten in Lima ein (Prien 1978: 153).

2.2. Die Jesuitenmission in Paraguay und die Situation der Guaraní

Die Guaraní-Indianer gehören zur Sprachfamilie der Tupí-Guaraní-Völker, deren gemeinsamer Ursprung im Amazonas-Becken liegt,²¹ und teilen mit ihnen kulturelle Merkmale hinsichtlich der Sozialstruktur, Mythologie und Lebensweise. Dazu gehören Jagd, Fischfang, das Wohnen in Langhäusern und der auf Brandrodung basierende Wanderfeldbau (Gálvez 1995: 25-29; Kleinpenning 2003: 121-122; Necker 1990: 24-25). Ihr Lebensraum umfasste das Wald- und Gebirgsland zwischen den Flüssen Paraguay, Paraná und Uruguay bis zur atlantischen Küste, sie siedelten also im heutigen Südbrasilien (Paraná, Santa Catarina und Rio Grande do Sul), im nordöstlichen Argentinien (Misiones und Corrientes) und im östlichen Paraguay (Kleinpenning 2003: 109; Métraux 1948a: 69-70).²²

Als der Jesuitengeneral Claudio Aquaviva (1543-1615) im Jahr 1604 die Ordensprovinz Paraguay/Paracuaria mit dem Ziel gründete, die Missionierung und Pazifizierung der indigenen Bewohner für die spanische Krone zu unterstützen, blickten die verschiedenen Guaraní-Gruppen, die zu der Zeit den La-Plata-Raum bewohnten, auf eine wechselvolle, schon seit über 60 Jahren dauernde Eroberungs- und Begegnungszeit mit den spanischen Kolonialherren und verschiedenen Missionaren zurück. Als Fol-

²¹ Zu den vorkolonialen Expansionsbewegungen und der Besiedlung des La-Plata-Raumes, s. Kupiainen de Naninni 2010: 15-17 mit weiterführenden Literaturangaben; Noelli 2008: 660-668). Angemerkt sei hier noch, dass sowohl die Schreibweise 'Tupí' als auch 'Tupí' existiert. Ich habe mich für die zweite Variante entschieden.

²² In Längen- und Breitengraden angegeben heißt das, dass die Guaraní zwischen 32°-22° südlicher Breite und 51°-57° westlicher Länge, d. h. im subtropischen und tropischen Bereich, lebten.

gen dieses erzwungenen Kulturkontaktes sind die Destabilisierung und der Bevölkerungsrückgang der indianischen Gemeinschaften zu verzeichnen.²³

Mit der im Auftrag der spanischen Krone durchgeführten, aber privat finanzierten Expedition des Pedro de Mendoza (1487-1537) begann 1535 die eigentliche Besiedlung des La-Plata-Raumes. Einer der Teilnehmer dieser Expedition war der Protestant Ulrich Schmidel aus Straubing (1500/1510-1579), der sich 18 Jahre lang im La-Plata-Gebiet aufgehalten und über diese Zeit einen ausführlichen Bericht geschrieben hat, in welcher er die Lebensweise der indigenen Bevölkerung und die ersten konfliktreichen Begegnungen zwischen den Indianern und den Eroberern beschreibt.²⁴

Als erste Guaraní-Ethnie kamen die Cario im Jahr 1537 unter die spanische Herrschaft. Sie lebten ursprünglich im Gebiet um das spätere Asunción zwischen dem Río Manduvirá und dem Río Tebicuary östlich des Río Paraguay (Kleinpenning 2003: 110-111). Die Gruppe, auf welche das (multinationale) Expeditionsheer traf, wohnte – wahrscheinlich aufgrund der häufigen Überfälle verfeindeter Chaco-Indianer – in einer befestigten Ansiedlung, namens Lampere. Nach deren Eroberung mussten die Cario den Spaniern die Stadt Asunción erbauen, deren Gründung wahrscheinlich am 15. August 1537 erfolgte (Nickson 1993: 156).²⁵

Von der wechselhaften Beziehung zwischen den Eroberern und den Cario gibt Schmidel einen anschaulichen Bericht (Schmidel 1962: 63-70). Zwar erhielten die Cario Schutz vor ihren Feinden, doch die Folge dieser erzwungenen Vasallenschaft war ein eklatanter Bevölkerungsrückgang der Cariomänner und -frauen, da sie den Spaniern als Arbeitskräfte, Gebärerinnen und Soldaten zu Diensten sein mussten (vgl. Necker 1990: 61). Zudem brachten die Eroberer europäische Infektionskrankheiten mit, gegen

²³ Schätzungen über die vorspanische Bevölkerungszahl der Guaraní differieren, und verlässliche Zahlen sind schwer zu eruieren (Melià 1997: 27). Kleinpenning vermutet nach der Analyse historischer und rezenter Untersuchungen, dass zwischen dem Río Paraguay und der atlantischen Küste nicht mehr als 3-400.000 Guaraní gelebt haben dürften (Kleinpenning 2003: 113).

²⁴ Diese historiografische Chronik habe ich für einige Fragen zurate gezogen. Benutzt habe ich die von Franz Obermeier 2008 kommentierte und kritische Ausgabe des Autografs und die Buchausgaben von Feyerabend 1567 und Hulsius 1962 [1602].

²⁵ Schmidel hingegen datiert die Gründung auch im Autograf auf das Jahr 1539 (Schmidel 2008: 37; Schmidel 1962: 26). Als Gründer der Stadt gilt heute Juan de Salazar y Espinoza (1508-1560) (Nickson 1993: 156). Zur Diskussion um einen möglichen Schreibfehler Schmidels oder um mögliche zwei Städtegründungen unter diesem Namen, s. Obermeier 2008: 246, in: Schmidel). In den Quellentexten wird Asunción manchmal „La ciudad del Paraguay“ genannt (s. z. B. Cardiel 1913: 515)

welche die Indianer nicht immun waren und die deshalb ebenfalls zu vielen Todesfällen führten. Alle Versuche, sich der spanischen Fremdherrschaft zu entledigen, scheiterten.

Von 1550 bis 1593 wurden im näheren und weiteren Umkreis um Asunción weitere Städte gegründet, welche größtenteils nur von einem Dutzend spanischen Männern mit ihren indigenen Frauen und ihren mestizischen Nachkommen bewohnt wurden. Im Zuge der Städtegründungen kamen immer mehr indigene Gruppen und Völker unter die Herrschaft der Spanier, wogegen sich unter den autochthonen Gruppen jedoch Widerstand regte.

Mit der Einführung des *Encomienda*-Systems 1556 durch den Gouverneur Domingo Martínez de Irala (ca. 1510-1556) nahmen die Erhebungen und Aufstände der verschiedenen Guaraní und anderer indigener Ethnien zu.²⁶ Diese Aufstände und der zu verzeichnende erschreckende Bevölkerungsrückgang bewirkten eine Veränderung der politischen Administratoren gegenüber den indigenen Völkern. Man entschied sich dafür, auf das vom zweiten Provinzkonzil von Lima (1567-1568) beschlossene und in Peru seit 1570 unter der Federführung des Vizekönigs Francisco de Toledo (1515-1582) erfolgreich praktizierte Konzept zurückzugreifen (Kleinpenning 2003: 207): die Ansiedlung der Indianer in Dörfern, *pueblos de indios*, und ihre Pazifizierung mittels der christlichen Religion.²⁷ Die systematische Katechese der Guaraní-Indianer begann mit dem Eintreffen der Franziskanerpatres Luis de Bolaños (1549-1629) und Alonso de San Buenaventura (gest. 1575) im Jahr 1575 (Caraman 1976: 24-27; Necker 1990: 62). Fünf Jahre später wurde das erste Missionsdorf ungefähr 40 km östlich von

²⁶ Eingeführt wurde die eigentlich seit 1549 verbotene *encomienda de servicios personales* resp. *encomienda de repartimiento*. Die Indianer, die in der Nähe von Asunción lebten, mussten ihrem *encomendero* bei Bauarbeiten helfen, landwirtschaftliche Arbeiten verrichten und Jagd- und Fischfang für ihn betreiben. Daneben gab es die *encomienda originaria*, auch *yanaconata*, genannt, was bedeutete, dass Indianer in den Haushaltungen der Spanier statt in ihrem indigenen Dorf lebten und ihnen als ständige Arbeitskräfte, *yanaconas*, zur Verfügung stehen mussten. *Yanacona* ist ein Quechua-Wort und bezeichnete die lebenslangen Diener der Quechua-Elite (Kleinpenning 2003: 625-634; Konetzke 1965: 192-193, 196-199). In dem Bericht eines anonymen Jesuiten aus dem Jahr 1620 beschreibt der Verfasser die prekären Lebensumstände der *yanaconas* (MCA 1951: 167). Erst 1720 mit dem Gesetz vom 12. Juli schaffte der spanische König die *encomienda* ab (Konetzke 1965: 195). In Paraguay bestand sie jedoch aus verschiedenen Gründen bis 1803 fort (Faßbinder 1926: 8; Kleinpenning 2003: 691).

²⁷ Schon 1503 hatte die spanische Krone überlegt, die Indianer in Dörfern anzusiedeln. Darin sah man einen Akt der Zivilisation. Durch die Einbindung in das Kolonialsystem, besonders durch die *encomienda*, scheiterte oftmals dieses Projekt (Melià 1992a: 414).

Asunción gegründet (Necker 1990: 63-64).²⁸ Nach 1615 schufen die Franziskaner keine neuen Guaraní-Reduktionen mehr, da die Jesuiten diese Aufgabe übernahmen (Necker 1990: 134). Die Ansiedlung in Dörfern hatte den negativen Effekt, dass sich Krankheiten schneller und oft epidemieartig ausbreiteten und dass infolge der zu erbringenden Arbeits- und Tributleistung für den *encomendero* die indianische Bevölkerung weiterhin abnahm, denn die Franziskaner widersetzten sich, anders als später die Jesuiten, nicht dem *Encomienda*-System.²⁹

Priestermangel in den Diözesen Tucumán und Asunción führte dazu, dass die Jesuitenprovinziale von Peru und Brasilien von den jeweiligen Bischöfen um Hilfe gebeten wurden. Im Jahr 1585 kamen aus Lima die ersten drei Jesuiten nach Santiago del Estero. Es handelt sich hierbei um die beiden Patres Francisco de Angulo (1538-1611) und Alonso de Barzana (1530-1597)³⁰ und um einen Laienbruder. Drei der von den fünf aus Brasilien kommenden Jesuiten stellten sich dem Bischof von Asunción zur Verfügung. Zu ihnen gehörten der Ire Thomas Fields (1549-1625) und der Portugiese Manuel de Ortega (1560-1622). Als Wandermissionare waren sie ab 1588 unter den Indianern in Guairá³¹ tätig (Techo 2005: 80-81) und gelten damit als die eigentlichen Begründer der jesuitischen Guaraní-Mission in Paraguay. Ihre in Brasilien erworbenen Kenntnisse des Tupí erleichterten ihnen die Kontaktaufnahme (Baptista 2001: 4, 3477, in: DH CJ; Hernández 1913: 1, 5; Konetzke 1965: 268-270; Prien 1978: 266-267).³² Doch rasch erkannten die Jesuiten, dass die Wandermission für die gewünschte Evan-

²⁸ Zur Chronologie und genauen Darstellung des Aufbaus der franziskanischen Reduktionen, s. Necker 1990: 63-79, 260

²⁹ Die Indianer der ältesten Jesuiten-Reduktion San Ignacio del Paraná waren vor deren Gründung zum *Encomienda*-Dienst verpflichtet worden und konnten hiervon nicht befreit werden. Für jeweils zwei Monate wurden die Männer nach Asunción gegeben. Die Patres beklagten bei ihrer Rückkehr die schlechten Sitten, vor allem die Hingabe an die 'Wollust', „lujuria“, und das Überschreiten der Grenzen der Sittsamkeit (CA 1984 [1637-39]: 83).

³⁰ Manchmal wird er Barzana geschrieben (Streit 1963: 2, 267). Sommervogel gibt als Lebensdaten 1528-1598 an (Sommervogel 1960: 1, col. 997). Im Jahre 1569 kam er mit elf anderen Jesuiten nach Lima und gründete 1571 das Kolleg von Cuzco. Von 1577 bis 1588 war er in der Jesuitenmission von Julí in Peru am Titicacasee tätig, bevor er in die Missionen von Tucumán und Paraguay geschickt wurde (Sommervogel 1960: 1, col. 997-998; Streit 1963: 2, 267-268). Von Barzana stammt die wahrscheinlich früheste jesuitische Beschreibung über die Religion der Guaraní: sein Brief vom 8. September 1594 an den Provinzial von Peru, P. Juan Sebastián. Dieses Schriftstück wurde für diese Arbeit analysiert (zur frühen Quellenlage über die Religion der Guaraní, s. Hernández 1913: 1, 79).

³¹ In den Quellentexten auch als Guayrá geschrieben.

³² Eine detaillierte Schilderung gibt Astrain 1913: 4, 604-643.

gelisierung der Indianer nicht ausreichte, und nach zwischenzeitlichen Überlegungen, sich ganz aus diesem Gebiet zurückzuziehen und es der brasilianischen Provinz zu unterstellen³³, wurde schließlich am 9. Februar 1604 die Ordensprovinz Paraguay gegründet. Diego de Torres Bollo (1551-1638), der das Missionszentrum Julí in Peru sieben Jahre lang geleitet hatte, wurde die Aufgabe übertragen, die strukturierte jesuitische Missionsarbeit aufzubauen. Zum Jahresende 1607 traf er mit 13 Jesuiten in Córdoba del Tucumán ein (Baptista/Bruno 2001: 3, 3033, in: DH CJ; Hernández, 1913: 1, 6-7; Kleinpenning 2003: 229; Prien 1978: 268).

Die Ordensprovinz Paraguay unterstand in administrativer Hinsicht der spanischen Provinz Paraguay, die verwaltungstechnisch zum 1543/44 errichteten Vizekönigreich Peru³⁴ und in rechtlichen Angelegenheiten zur *Audiencia* von Charcas gehörte (Kleinpenning 2003: 77).³⁵

Zwei Jahre später begann mit den Gründungen von Reduktionen die systematische Missionierung der Guaraní-Indianer durch die Jesuiten: im Paraná-Gebiet ab 1609, in Guairá ab 1610³⁶, an den weiter südlich gelegenen Flüssen Iguazú und Acaray ab 1619, an beiden Ufern des Río Uruguay ab 1619/20, in der Bergkette der Tape-Region ab 1631/32 und im Itatín-Gebiet ab 1631 (Kleinpenning 2003: 268).

Der Einsatz in der Indianermission geschah auf Bitten des Gouverneurs von Asunción Hernandarias³⁷, der damit dem ausdrücklichen Befehl des spanischen Königs Philipp

³³ Paraguay unterstand damals innerhalb des Jesuitenordens noch der Provinz Peru, doch die Entfernung zwischen Lima und Asunción hatte sich als Hindernis erwiesen (Baptista / Bruno 2001:3, 3033, in: DH CJ).

³⁴ Das Vizekönigreich Peru umfasste alle spanischen südamerikanischen Besitzungen mit Ausnahme von Venezuela, welches dem Vizekönigreich Neuspanien zugerechnet wurde.

³⁵ Paraguay umfasste auch Teile von Bolivien und wurde „Gigante de las Provincias de Indias“ genannt (Guevara 1882: 3; vgl. Hartmann 1994: 12). Diese Provinz erlebte mehrere Teilungen, von denen die in der *Real Cédula* vom 16. Dezember 1617 beschlossene Aufteilung wohl eine der einschneidendsten Veränderungen war. Der Kolonialdistrikt Paraguay wurde demzufolge 1620/21 in die Provinz Paraguay, *gobernación del Paraguay* bzw. Guairá, und in die Provinz Río de la Plata, *gobernación de la Plata*, aufgeteilt. Sitz der jeweiligen Gouverneure und Bischöfe waren Asunción bzw. Buenos Aires. Als weiterer Distrikt gehörte Tucumán mit seiner Hauptstadt Córdoba (in alter Schreibweise Corduba) zu Paraguay (Dobrizhoffer 1783: 1, 3-4, 52-54, 69-70; Kleinpenning 2003: 80-82; Nickson 1993: 139). Zur Verteilung der Guaraní-Missionen in diesem Gebiet, s. Hernández 1913: 1, 4.

³⁶ 1610 begann auch die Missionierung der Guaycurú-Indianer im Chaco, welche, da sie erfolglos verlief, schon 1626 aufgegeben wurde (Kleinpenning 2003: 234-235).

³⁷ Sein richtiger Name lautet Hernando Arias de Saavedra (1560-1634). Er regierte Paraguay mit Unterbrechungen von 1592-1618. Er zeichnete sich sowohl durch seine militärischen als auch durch seine humanen Qualitäten in der Kolonisierung aus.

III. nachkam, die Befriedung der Indianer möge nur durch die christliche Unterweisung geschehen (Hernández 1913: 1, 7). Mit der Evangelisierung wurden jedoch auch politische Ziele der Kolonialregierung verfolgt: die Sicherung des spanischen Herrschaftsgebietes im Grenzgebiet zu Brasilien durch die Guaraní-Reduktionen, *frontier*, und aus geostrategischen Gründen die Unterwerfung der als kriegerisch geltenden Indianervölker im Chaco, wodurch die Verbindung nach Peru gesichert werden sollte (Prien 1978: 268; Reinhard 1976: 581).³⁸

Daneben gründeten die Jesuiten Kollegien und Seminare und waren in der Katechese und Bildung der Spanier und ihrer Nachkommen tätig.

Wegen der häufigen Überfälle der *bandeirantes*³⁹ auf die Reduktionen wurden ab 1628 alle Reduktionsdörfer in das Gebiet zwischen dem Río Uruguay und dem Río Paraná verlegt (Kleinpenning 2003: 271). Unter den Reduktionsindianern führten die Anstrengungen der Transmigration zu einem erheblichen Bevölkerungsrückgang durch Hunger und Krankheiten, aber auch durch Flucht.⁴⁰

Für die spanische Krone bedeutete die Verlegung der Reduktionen den Verlust an spanischem Hoheitsgebiet, denn auch die spanischen Siedler flüchteten vor den *bandeirantes* und verließen Ciudad Real im Jahre 1632 und Santiago de Jerez im Jahre 1633. Die Stadt Villa Rica wurde verlegt. Formal gehörte dieses nun unbesiedelte Gebiet zu Spanien, de facto wurde es jedoch von den Portugiesen kontrolliert (Kleinpenning 2003: 82).⁴¹

Hervorzuheben ist sein Engagement in der Zurückdrängung des Einflusses der *encomenderos* zugunsten der Kleriker und zum Schutz der Indianer. Diese Politik entsprach den Wünschen der Krone (Necker 1990: 107-108).

³⁸ Dieses Phänomen, die Sicherung der Grenzen durch Missionssiedlungen als Vorposten des spanischen Reiches, ist wohl mit dem im Jahr 1537 erfolgten Verbot der bewaffneten *Conquista* zu sehen. Ab diesem Zeitpunkt übernahmen Missionare, welche von kleinen Gruppen bewaffneter Spanier begleitet wurden, die Aufgabe in unbekannte und unbesetzte Gebiete vorzustoßen (Pietschmann 1992: 20-21). Später, wie es die Berichte der Jesuiten zeigen, wurden die Patres von christianisierten Indianern begleitet.

³⁹ *Bandeirantes*, in den damaligen Schriften auch als *mameluckos* bezeichnet, waren Sklavenjäger aus São Paulo, die sich mit Tupí-Indianern verbündet hatten und die Reduktionsindianer nach Brasilien verschleppten (vgl. die Beschreibung dieser grausamen Überfälle von Montoya 1996 [CE]: 268-276).

⁴⁰ S. hierzu die genaue Schilderung bis 1652 von Astrain 1916: 5, 496-518.

⁴¹ Es handelt sich hierbei um das Gebiet östlich des Alto Paraná, nördlich der Kordilleren von Mbaracayú und des Río Apa (Kleinpenning 2003: 82).

Nach der Zusammenführung der Reduktionen im Paraná-Uruguay-Gebiet⁴² begann für die verbleibenden 22 Reduktionen die Phase der Konsolidierung. Viehhaltung, Ackerbau, das Anbauen von *Yerba*-Pflanzen, Kunsthandwerk und Buchdruck entwickelten sich.⁴³ Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurden bessere Baumaterialien für die Häuser verwendet (Hoffmann 1973: 76; Kleinpenning 2003: 280; Sepp 1698: 238). Bedroht wurden die Reduktionen in dieser Zeit jedoch immer wieder durch Überfälle von freien (in der Literatur als wild bezeichneten) Indianern, von *bandeirantes* und von Epidemien.

Von 1687 bis zu ihrer Ausweisung 1767/68 legten die Jesuiten noch insgesamt zehn weitere Reduktionen an. Die Gründung der beiden letzten Missionsdörfer, San Joaquín de los Tobatines, gegründet 1746, und San Estanislao, gegründet 1749/1751, erfolgte mit Tobatín-Guaraní in Taruma nördlich und außerhalb des eigentlichen Missionsgebietes. Durch die Überfälle auf die spanischen *Yerbamate*-Sammler waren die Tobatín in den Blick der Kolonialregierung geraten und man wollte sie pazifizieren, wobei die ersten *entradas*⁴⁴ und Ansiedlungsversuche, die den Gründungen vorausgegangen waren, alle erfolglos verliefen (Charlevoix 1916: 6, 152-157; Dobrizhoffer 1783: 1, 75-78; Hartmann 1994: 18; Hernández 1913: 1, 17-20).

Aufklärerische Tendenzen in Europa, die Unruhen um den als *guerra guaranítica* bezeichneten Aufstand von 1754 bis 1756⁴⁵ und die unter der Federführung des portugiesischen Ministers Pombal schwelende antijesuitische Propaganda mit der Anklage

⁴² Die Konzentration dieser verbleibenden 22 Reduktionen im Gebiet zwischen den Flüssen Paraná und Uruguay war eine Folge dieser Überfälle und kein geplantes Vorhaben der Jesuiten. Die Bezeichnung „Jesuitenstaat“ ist demnach irreführend und unzutreffend. Die Reduktionen waren Teil des spanischen Kolonialreiches und unterlagen dessen Gesetzgebung (Faßbinder 1926: 57; Konetzke 1965: 271-273). Zehn Reduktionen lagen am Río Paraná und gehörten bis 1726 zur *gobernación del Paraguay*. Die zwölf Reduktionen, welche sich am Uruguay befanden, waren Teil der *gobernación de la Plata* (Cardiel 1953: 152; Kleinpenning 2003: 273). Das Informationsschreiben aus dem Jahr 1657 an den Gouverneur von Paraguay enthält eine detaillierte Auflistung über die verbleibenden Reduktionen, ihre geografische Lage und ihre Bewohner. Die Daten zeigen, dass Guaraní-Gruppen unterschiedlicher Herkunft zusammengeführt worden waren bzw. in dieser Situation werden mussten (MCA 1970: 334-337).

⁴³ Das erste Buch wurde im Jahr 1700 in San Loreto gedruckt (Furlong 1962: 566-593).

⁴⁴ *Entrada* meint das Eindringen in ein Gebiet (vgl. Melià 1986: 231). Die jesuitischen *entradas* dieser Zeit waren dadurch gekennzeichnet, dass die Patres von christianisierten Indianern begleitet wurden.

⁴⁵ Dieser Aufstand war durch den Grenzvertrag von 1750, den *tratado de límites*, zwischen Spanien und Portugal evoziert worden. Bestandteil des Vertrages war der Tausch der sieben Reduktionen östlich des Río Uruguay mit der im heutigen Staat Uruguay gelegenen Provinz Colonia del Sacramento.

der Bereicherung an Schätzen führten zum Verbannungsdekret des Königs Karl III. vom 2. April 1767 und damit zur Ausweisung der Jesuiten aus Spanisch-Amerika bis 1768 (Koch 1934: col. 1374; Hartmann 1994: 56- 58). Mit dem Breve *Dominus ac Redemptor* hob Papst Clemenz XIV. (1705-1774) den Orden 1773 auf (Hartmann 1994: 54-62). Im Jahr 1814 wurde der Orden durch Papst Pius VII. (1742-1823) mit der Bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* wiederhergestellt (Falkner 1997: 204).

Die Guaraní-Mission bestand im Jahr der Ausweisung aus 32 Reduktionsdörfern, in denen um die 90.000 Indianer lebten (Hartmann 1994: 18; Hernández 1913: 2, 618; Huonder 1899: 139). Bei dieser Zahl handelt es sich mitnichten um die höchste Bevölkerungszahl, denn diese wurde den demografischen Erhebungen der Jesuiten nach zu urteilen im Jahr 1732 erreicht. Der *Jährliche Bericht* für dieses Jahr gibt an, dass in den damals 30 existierenden Guaraní-Reduktionen („Flecken“) 141.182 Menschen lebten (Dobrizhoffer 1784: 3, 505). Nach Hernández sank die Bevölkerung zwischen 1731 und 1736 auf 102.721 (Hernández 1913: 2, 618)⁴⁶ und verharrte auf einem niedrigen Niveau.

Für das niedrige Bevölkerungswachstum zwischen 1732 und 1767 macht Bartomeu Melià, der sich eingehend mit verschiedenen demografischen Untersuchungen befasst hat, vor allem zwei Faktoren verantwortlich: politische Unruhen, die, da die Guaraní königliche Truppen waren, ihren Einsatz verlangten und immer wiederkehrende Epidemien. Allerdings bewertet Melià die Todesfälle im Zusammenhang mit den Kämpfen als zweitrangig, bedeutender sei das Fehlen der Männer in der Landwirtschaft und dadurch bedingt, die schlechte Nahrungsversorgung. Eine Begleiterscheinung der Epidemien sei die sinkende Geburtenrate (Melià 1997: 61). In dem betreffenden Zeitraum führte der Einsatz der Guaraní-Truppen bei der Niederschlagung der Erhebung des Gouverneurs José de Antequera y Castro (1689-1735) und des Aufstands der *Comuneros*⁴⁷ zu sinkenden Bevölkerungszahlen. Epidemien wie die 1735 und 1739

⁴⁶ Hernández hat für die Zeit von 1707 bis 1766 anhand der *Cartas Anuas* eine Statistik entwickelt (Hernández 1913: 2, 618).

⁴⁷ Beide Erhebungen können als Rebellionen des Volkes gegen die Macht des Königs und seiner Vertreter, zu denen die Jesuiten gezählt wurden, interpretiert werden. Die spanischen Siedler fühlten sich durch den Mangel an indianischen Arbeitskräften und die vorteilhafte Position der Jesuiten im lukrativen *Yerba-Mate*handel wirtschaftlich benachteiligt. Die Unruhen führten zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen in Paraguay. Antequera besetzte im August 1724 die vier nördlichen Reduktionen N. S. de Fe, S. Ignacio Guazú, Santiago und Santa Rosa, nachdem er die Jesuiten aus dem Kolleg in Asunción vertrieben hatte. Kurzfristig konnten die Jesuiten zwar in ihr Kolleg

grassierenden Masern und Pocken führten außerdem zu vermehrten Fluchten aus den Reduktionen (Melià 1997: 59; Mörner 1984: 69-70).

2.3. Das Schreiben innerhalb des Ordens

Das regelmäßige Schreiben und damit die Verschriftlichung von Erlebtem ist sowohl im Zusammenhang mit der Ordensstruktur der Jesuiten als auch mit ihrem Wahlspruch *Ad maiorem Dei gloriam*,⁴⁸ zu betrachten. Ignatius selbst hinterließ ein beeindruckendes schriftliches Werk, welches neben einer Korrespondenz bestehend aus 6800 Briefen, die sich nicht nur an Jesuiten, sondern an einflussreiche Männer und Frauen seiner Zeit richtete,⁴⁹ auch geistliche Schriften mit praktischer Ausrichtung umfasste. Hierzu gehören die Teile des „Geistlichen Tagebuchs“, die „Geistlichen Übungen“ (GÜ), welche die Basis der Exerzitien bilden, und der sogenannte Bericht des Pilgers (BP). Schreiben war somit Ausdruck und Teil seines religiösen Lebens.

Auch in den von mir analysierten Schriften steht diese Intention, das Schreiben im Dienst des christlichen Glaubens und der Ziele des Ordens, im Vordergrund, auch wenn, wie noch gezeigt wird, profane Absichten wie die Vermittlung von Wissen und Informationen und die Unterhaltung des Lesers auszumachen sind. In diesem Sinn schließe ich mich dem Urteil von Renate Dürr an. Die Jesuiten wollten, wie sie es in ihrer Analyse der jesuitischen Briefsammlung und Missionszeitschrift *Der neue Welt-Bott* so treffend formuliert hat: „Belehren“ und „Erbauen“, wobei sich das erstere, der Wissenstransfer, an das gesamte deutsche Lesepublikum richtete und die Erbaulich-

zurückkehren, doch als in Asunción bekannt wurde, dass an Antequera die Todesstrafe vollzogen worden war, entlud sich erneut der Hass gegen die Jesuiten und sie wurden wieder vertrieben (Hoffmann 1974: 17-19, in: Sepp). Unter Beteiligung der Guaraní als königliche Truppen wurde der *Communero*-Aufstand 1735 unter Bruno Mauricio de Zavala (1682-1736) niedergeschlagen (Nickson 1993: 24-25, 147-149). Bis dahin hatten eigentlich die 13 Guaraní-Reduktionen des Paraná-Gebietes dem Gouverneur und dem Bischof von Asunción unterstanden, wohingegen die 17 Missionsdörfer im Uruguay-Gebiet von Buenos Aires aus verwaltet wurden (Hernández 1913: 1, 7). Nach den Aufständen baten die Jesuiten Philipp V., er möge auch die Missionen des Paraná-Gebietes der *gobernación de la Plata* zuführen. Dieser Bitte gab Philipp V. 1726 statt. Diese Aufteilung wurde bis 1782 beibehalten (Kleinpenning 2003: 83-84).

⁴⁸ Ignatius selbst hat diesen Wahlspruch wohl weniger häufig verwendet, als man annimmt. Auch dessen Abkürzung A. M. D. G. wurde erst nach seinem Tod benutzt (Ruiz Jurado 2001: 1, 13-14, in: DH CJ).

⁴⁹ S. die deutsche Übersetzung von 400 Briefen in: Loyola 1993.

keit „eine stärker innerkatholische, wenn nicht sogar innerjesuitische Stoßrichtung“ hatte (Dürr 2007b: 450-451).

Das folgende Kapitel gibt einen Überblick über die verschiedenen Texte und erlaubt eine Bestandsaufnahme über das Schreiben und die ethnografischen Informationen zu erheben.⁵⁰ Bei Einzelpublikationen wird auf die Biografie des Autors Bezug genommen.⁵¹ Meiner Darstellung liegt folgende Einteilung zugrunde: ordensinterne Briefe, private Briefe, die z. T. in Buchform oder in Sammelbänden publiziert worden sind,⁵² Chroniken und Texte, die man als „Gebrauchstexte“ bezeichnen kann, worunter die Wörterbücher, ein Katechismus und die medizinischen Handbücher fallen,⁵³ welche z. T. sogar mehr ethnografische Informationen als die Briefe enthalten.

3. Übersicht über die jesuitischen Quellen

3.1. Offizielle Briefe - Die *Cartas Anuas*

Die *Cartas Anuas* (abgekürzt CA)⁵⁴ resp. *Litterae Annuae* sind die Jahresberichte⁵⁵, die im Idealfall einmal im Jahr, de facto jedoch oft mit erheblichen Zeitverzögerungen, von den jeweiligen Provinzialen an den Ordensgeneral in Rom geschickt wurden. Diese Briefe wiederum basierten auf den Berichten, die aus den jeweiligen Reduktionen und Kollegien⁵⁶ an den Provinzial gesandt und ebenfalls als *Cartas Anuas* bezeichnet wurden (Cardozo 1979: 218).⁵⁷

Dieses System der Berichterstattung galt natürlich nicht nur für die Ordensprovinz Paraguay, sondern für alle Jesuitenprovinzen und war schon von Ignatius aus zwei

⁵⁰ Schwerpunktmäßig wurden zeitnah zur Erstpublikation erschienene deutsche Ausgaben benutzt. Es wurden nur publizierte Quellen ausgewertet und keine Manuskripte.

⁵¹ Es ist hier nicht möglich, für die Autoren eine ausführliche Biografie und Bibliografie zu erstellen. In dieser Hinsicht verweise ich auf folgende Publikationen: BBKL (ab 1990), Cardozo (1979), DHCJ (2001), Esteve Barba (1992), Melià et al. (1987 und 1995), Polgár (1986), Sommervogel (1960), Streit (1963).

⁵² Cardozo bezeichnet sie eher als heuristische denn als historiografische Schriften, deren Mehrheit noch unveröffentlicht ist (Cardozo 1979: 263).

⁵³ Anfügen möchte ich noch eine kleine editorische Notiz. Ich übernehme bei Zitaten aus den Originalausgaben bzw. den Nachdrucken die jeweilige Orthografie.

⁵⁴ Im Folgenden folgt nach der Erstnennung des Werkes die Abkürzung. Zitiert werden die *Cartas Anuas* wie folgt CA, Erscheinungsjahr und Seite.

⁵⁵ Ab 1632 wurde deshalb die Bezeichnung *Annalen* gewählt (Maeder 1996: 6, in: CA).

⁵⁶ Die Berichte aus den Kollegien habe ich für meine Analyse nicht berücksichtigt.

⁵⁷ Borja González hat mehrere Flussdiagramme erstellt, welche die Berichterstattung innerhalb des Jesuitenordens anschaulich verdeutlichen (Borja González 2005: 378-382).

Gründen eingeführt worden: Zum einen wollte er die gegenseitige Vertrautheit der anfänglich kleinen Gruppe seiner Weggefährten in dem größer werdenden und global wirkenden Orden erhalten, was durch schriftliche Kommunikation erfolgen sollte. Zum anderen verlangten die Struktur und der hierarchische Aufbau des Ordens, dass der Ordensgeneral bestmöglich von den Geschehnissen in den weit verstreut liegenden Ordensprovinzen unterrichtet war (Storni 1984: 15, in: CA). Nur so konnte er missionspolitische Entscheidungen über das weitere Vorgehen treffen, Korrekturen vornehmen und administrativ wirken (vgl. Loyola 1998 [1556]: 813, § 789 und 790).

In den Satzungen nach dem Autograf, verfasst also noch zu Lebzeiten von Ignatius, heißt es über diese Sendschreiben⁵⁸:

„Ganz besonders wird auch die gegenseitige Verbindung durch Sendschreiben zwischen den Untergebenen und den Oberen helfen (...), auch dass sie häufig voneinander erfahren und von den Nachrichten (...) und Informationen (...) Kenntnis erhalten, die aus den verschiedensten Gegenden eintreffen. Dafür sollen die Oberen die Verantwortung tragen, besonders der General und die Provinziäle, indem sie Anordnung treffen, wie man in jeder Gegend von den anderen Gegenden erfahren kann, was zur gegenseitigen Tröstung und Erbauung in unserem Herrn gereicht.“ (Loyola 1998 [1556]: 781, § 673)⁵⁹

Neben dem Austausch von Informationen hoffte man durch die Verbreitung der Sendschreiben, den religiösen Eifer und die Begeisterung bei jungen Männern für den Jesuitenorden in den Heimatländern der Missionare zu wecken und die Freunde und Förderer des Ordens zu einem christlichen Leben zu bewegen (Leonhardt 1927: XVIII, in: CA; Storni 1984: 15, in: CA).⁶⁰

Die ersten Briefe aus der Ordensprovinz Paraguay enthalten noch reichlich statistisches Material sowie geografische und demografische Beschreibungen über das Leben

⁵⁸ Zitiert wird nach der deutschen Übersetzung der Satzungen von 1556, auch als Text B bezeichnet. Er gilt als Autograf, da er handschriftliche Zusätze von Ignatius und von seinem Sekretär Juan Alfonso de Polanco (1517-1576) enthält. Ein geringfügig überarbeiteter lateinischer Text wurde 1558 approbiert und von der vierten Generalkongregation 1581 nach der Revision und dem Abgleich mit dem Autograf als offizielle Fassung genehmigt. Die fünfte Generalkongregation 1594 bestätigte die spanische Fassung der Satzungen, die der Kongregation und dem Generaloberen als Hilfe zur Erläuterung der offiziellen lateinischen Fassung dienen soll. Knauer hat das spanische Autograf übersetzt und auf Änderungen zwischen den verschiedenen Texten hingewiesen, die aber in den zitierten Stellen nicht gegeben sind (Knauer 1998: 580, in: Loyola; Ruiz Jurado 2001: 1, 929, in: DHCI).

⁵⁹ Die Handhabung wird in den zur Satzung gehörenden Erläuterungen dargelegt (Loyola 1998 [1556]: 781, § 674-676).

⁶⁰ Einige Briefe wurden zeitnah gedruckt, so die CA von 1638-40 und die CA 1641-43 (Melià/Nagel 1995: 32). Dies entsprang wahrscheinlich dem Wunsch, die Briefe auch außerhalb des Ordens publik zu machen.

in Paraguay. Doch in der *Carta Anua* 1637-1639 unterstreicht Provinzial Francisco Lupercio de Zurbano (1589-1667) die eigentliche Intention dieser Briefe. Sie sollen den Ordensvorschriften entsprechend nur die Werke, die zur größeren Ehre Gottes vollbracht werden, beschreiben. Aus diesem Grund würden die Leser umsonst in diesen Briefen geografische und topografische Beschreibungen, Etymologien von Namen oder auch die Ethnografie („la etnografía“) ⁶¹ suchen (CA 1984: 107). Solcherlei Informationen seien Thema für eine Universalgeschichte („Historia Universal“) und nicht für diese einfachen Briefe („y no de estas simples Cartas Anuas“) (CA 1984: 107). Diese Intention erklärt mitunter die vielen Wundergeschichten, von denen auch noch im 18. Jahrhundert berichtet wird wie z. B. in der CA 1730-1734 (MCA 1955: 153-161).

Die schriftliche Niederlegung der Erlebnisse unterlag somit einerseits Regeln und andererseits gewissen Erwartungen, oder wie Maeder, sich auf diese Stelle beziehend, konstatiert, sie war von einer absichtlichen Einschränkung geprägt (Maeder 1996: 8, in: CA). Für die Chroniken galt diese Einschränkung nicht, und sie enthalten deshalb naturhistorische und ethnografische Beschreibungen.

Die von mir ausgewerteten Jahresberichte nach Rom umfassen den Zeitraum von 1608 bis 1644.⁶² Nur in sehr geringem Umfang standen mir *Cartas Anuas* aus dem 18. Jahrhundert zur Verfügung, da diese bisher größtenteils unveröffentlicht sind. Die wenigen edierten Briefe befinden sich in der Sammlung *Manuscritos da Coleção de Angelis* (MCA).

Die Publizierung der Jahresberichte begann im Jahr 1927 in der Reihe *Documentos para la Historia Argentina* unter der Redaktion des Jesuiten Carlos Leonhardt (1869-1952)⁶³, der auch die lateinischen Briefe ins Spanische übersetzt hat.⁶⁴ Der erste Band

⁶¹ In der Veröffentlichung von Maeder wird tatsächlich das Wort „etnografía“ benutzt; was im lateinischen Original steht, konnte leider nicht überprüft werden (Maeder 1984: 107, in: CA).

⁶² Die vollständigste Sammlung von Originalbriefen befindet sich im Generalarchiv der Jesuiten in Rom (Leonhardt 1927: XIX, in: CA). Zu den weiteren Archiven, s. Cardozo 1979: 218-219.

⁶³ Pater Leonhardt Hoffmann, welcher allgemein nur als Leonhardt zitiert wird, stammte aus Neustadt an der Weinstraße. 1887 trat er in Holland in die Gesellschaft Jesu ein, weil in Deutschland seit Bismarcks ‘Jesuitengesetz’ vom 4. Juli 1872 die Jesuiten als Reichsfeinde galten und des Landes verwiesen worden waren. Nach seiner Unterrichtstätigkeit an verschiedenen Kollegien in Chile lebte Leonhardt ab dem Jahr 1920 in Buenos Aires, wo er sich neben seiner Arbeit als Seelsorger und Missionar

von 1927 enthält die ersten sieben *Cartas Anuas* aus den Jahren 1608 bis 1614. Zwei Jahre später, 1929, wurde der zweite Band publiziert, welcher weitere sechs *Cartas Anuas* aus den Jahren von 1615 bis 1637, die nicht mehr jährlich verfasst und verschickt wurden, beinhaltet.⁶⁵

Erst in den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts erfolgte unter der Leitung des argentinischen Historikers Ernesto J. A. Maeder (geb. 1931) die, allerdings nur kurze, Fortführung der Veröffentlichung der *Cartas Anuas* von 1637–1639 (1984), 1632–1634 (1990),⁶⁶ 1641–1643 (1996) und 1644 (2000).⁶⁷

Die Schreiben der Missionare aus den Reduktionsdörfern und des jeweiligen Superiors an den Provinzial befinden sich in den sechs Bänden⁶⁸ der *Manuscritos da Coleção de Angelis*⁶⁹. Diese Sammlung wurde ab 1951 von dem portugiesischen Historiker Jaime Cortesão (1884-1960) und in Fortführung von Helio Vianna (1908-1972) in Brasilien herausgegeben. Benannt ist sie nach dem Italiener Pedro de Angelis (1784–1859). Dieser lebte ab 1827 in Argentinien und widmete sich der Erforschung der argentinischen Geschichte. Als unermüdlicher Archivforscher kam er auf abenteuerlichem Weg in den Besitz dieser Manuskriptsammlung, welche die brasilianische Regierung 1853 erwarb und welche seitdem in der Nationalbibliothek von Río de Janeiro archiviert wird (Cardozo 1979: 223-224; Melià/Nagel 1995: 28). Die ersten vier nach den Regionen Guairá, Itatín, Tape und Uruguay geordneten Bände (1951, 1952, 1969 und 1970), die den Untertitel *Jesuitas e bandeirantes* tragen, sind von ihrem Inhalt relevanter als die Bände fünf und sechs (1954 und 1955). Wünschenswert wäre es natürlich gewesen, mehr Jahresbriefe aus dem 18. Jahrhundert konsultieren zu können, doch die wenigen von mir aus dem betreffenden Zeitraum analysierten Briefe

besonders der Erforschung der Geschichte der Jesuiten widmete (Maeder 1984: 13, Fn 5, in: CA; Storni 2001: 3, 2335, in: DHCJ).

⁶⁴ Abgesehen von den *Cartas Anuas* der Jahre 1608-1612, 1615 und 1616, die in spanischer Sprache geschrieben worden sind, sind die anderen Briefe dieser beiden Bände auf Latein verfasst worden (Cardozo 1979: 218). Die *Carta Anua* aus dem Jahr 1617 liegt in beiden Sprachen vor (Leonhardt 1927: XIX, in: CA).

⁶⁵ Von 1619 bis 1625 gibt es eine Lücke, da die *Cartas Anuas* aus diesem Zeitraum in der Veröffentlichung fehlen. Auch die *Carta Anua* 1632-1634 befindet sich nicht in dieser Ausgabe, da sie zunächst nicht aufzufinden war (Maeder 1984: 8, in: CA). Sie wurde später veröffentlicht, s. u.

⁶⁶ Diese wurde auf Spanisch redigiert (Maeder 1990: 12, in: CA)

⁶⁷ Die im Jahr 2007 veröffentlichten *Cartas Anuas* 1645-46 und 1647-49 und die im Jahr 2008 publizierten *Cartas Anuas* 1650-52 und 1652-54 waren mir nicht zugänglich.

⁶⁸ Der siebte Band (1969) enthält keine relevanten *Cartas Anuas*.

⁶⁹ Briefe aus den MCA werden wie folgt zitiert: MCA, Erscheinungsjahr und Seite.

bestätigen die folgende Aussage von Melià und Nagel über die inhaltliche Entwicklung der Berichte:

„Hay que reconocer que con el tiempo los propios relatos de los jesuitas pierden originalidad y garra, para convertirse en informes un tanto burocráticos del estado de las Misiones.“ (Melià/Nagel 1995: 26)

Im Gegensatz zu den stärker zensierten Jahresberichten (Cardozo 1979: 218), informieren die Briefe aus den Reduktionen an den Provinzial freier und ungezwungener und erlauben deshalb eine tiefere Einsicht in das Alltagsleben der Missionare und spiegeln eine direktere Beschreibung der indigenen Bevölkerung wider, die allerdings nicht frei von Stereotypen ist.⁷⁰ Zwei wegen ihrer ethnografischen Informationen sehr wichtige Briefe sind in den MCA enthalten, welche ich hier kurz vorstellen möchte. Es handelt sich hierbei um den Brief aus dem Jahr 1628, den Montoya in seiner Funktion als Superior an den Provinzial geschrieben hat (MCA 1951: 259-298) und um die erste Beschreibung der Itatín, welche der belgische Pater Diego Ferrer (Ransonnier) (1600-1636) in der *Carta Anua* an den Provinzial vom 21. August 1633 (MCA 1952: 29-31) verfasst hat und in welcher er zum besseren Verständnis etwas sagen möchte „del sitio de estas tierras, y del natural, policia e costumbres de los Indios“ (MCA 1952: 29). Interessanterweise sind diese Briefe vor Zurbanos apodiktischer Forderung verfasst worden.

In den Briefen berichten die Patres anschaulich von ihren täglichen Schwierigkeiten, ihren Ängsten und Sorgen, aber auch von Erfolgserlebnissen aus dem Missionsalltag. Wenn sie hiervon erzählen, benutzen sie die „Ich-Form“ und treten damit als Augenzeuge, als unmittelbar Beteiligter in Erscheinung. Leider lässt sich das für die explizit ethnografischen Teile der Briefe, wie dem erwähnten Bericht von Montoya, nicht feststellen. Über den Rahmen der Begegnung mit den Indianern und den Informationserwerb wird der Leser nicht informiert. Die *Cartas Anuas* bilden allerdings die Matrix für die weiteren Berichte, wie z. B. für die Chroniken, und sofern es möglich ist, werde ich auf Abhängigkeiten der Texte eingehen.

⁷⁰ Zu den Stereotypen in den brasilianischen Jesuitenbriefen des 16. Jahrhunderts, s. Ertler 2001: 6-19. Zu den Stereotypen und Topoi in den Weltbottbriefen, s. Downes 2005: 341-353. Downes hat deren Entwicklung herausgearbeitet und festgestellt, dass die Missionare in ihren ersten Briefen auf bekannte Amerikabilder zurückgreifen und die neue Umgebung unter Zuhilfenahme animalistischer Bezeichnungen als gefährlich beschreiben, wohingegen der spätere Blick aus der Missionspraxis, die - von Downes positiv wahrgenommene - Vater-Kind-Beziehung zwischen Missionar und Indianer widerspiegelt.

Zu den sonstigen ordensinternen Schriften zählen die Instruktionen der Provinziale. Sie finden sich in Hernández (2, 1913), in MCA und in der *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* (1902). Sie weisen indirekt auf auftretende Probleme bei der Missionierung hin und zeigen durch ihre Verbote, dass weiterhin indigene Bräuche von den Reduktionsindianern praktiziert wurden.

3.2. Private Briefe

3.2.1. Die „Reißbeschreibungen“ von Anton Sepp (1655-1733)

Schriftstellerische Bekanntheit erlangte der am 21. November 1655 in Kaltern, Südtirol, geborene Pater Anton Clemens Sepp (Mayr 1988: 29-30; Storni 1980: 268). Seine mehrfach verlegte *Reißbeschreibung* (1. ed. 1696) gilt als eine „Art Bestseller der Missionsliteratur“ (Borja González 2005: 372). Sie hat Bedeutsamkeit erlangt, weil sie die erste Beschreibung der paraguayischen Mission eines deutschsprachigen Jesuiten ist.⁷¹ Allerdings sagt die Häufigkeit der Drucke noch nicht viel über deren Verbreitung aus. So konstatiert der deutsche Herausgeber der *Historia* von Charlevoix, Gabriel Nicolaus Raspe (1712-1785), man habe schon Nachrichten aus Paraguay durch einen gewissen Pater Anton Sepp erhalten: „Allein sie sind wenig bekannt worden.“ (Raspe 1768: 1, o. S., in: Charlevoix).

Sepp trat nach dem Besuch des Jesuitengymnasiums in Innsbruck von 1667 bis 1674 am 28. September 1674 in die Gesellschaft Jesu ein und absolvierte Noviziat, Philosophiestudium und Unterrichtstätigkeit in verschiedenen Städten Süddeutschlands (Mayr 1988: 77-83). Noch vor der Aufnahme seines Theologiestudiums, welches er von

⁷¹ Vor 1690 haben wahrscheinlich vier deutschsprachige Jesuiten in Paraguay gearbeitet, die jedoch keine Aufzeichnungen hinterlassen haben (Huonder 1899: 140). Zwischen 1640 und 1690 gelangten keine deutschsprachigen Jesuiten nach Spanisch-Amerika. Der Grund hierfür ist in den Vorbehalten der spanischen Krone gegenüber Nicht-Spaniern bzw. nicht zum spanischen Reich gehörenden Ländern zu sehen. Die schwierigen innen- und außenpolitischen Probleme unter Philipp IV. (1621-1665), besonders die Konkurrenz der fremden Seemächte, „machten die Regierung sehr argwöhnisch gegen alle Ausländer und führten zu allerlei bürokratisch-engherzigen Beschränkungen.“ (Huonder 1899: 19). Stetige Bemühungen der Päpste, Ordensoberen und Missionsprokuratoren bewirkten schließlich, dass die spanische Regierung allmählich ihre Bedenken gegen die Zulassung ausländischer Missionare aufhob. Bedingung hierfür war, dass die Missionare Untertanen eines Fürsten aus österreichischem Hause sein mussten. Vorbehalte herrschten weiterhin gegen Deutsche, die aus protestantischen Gebieten kamen, weshalb manche Patres, um Schwierigkeiten zu vermeiden, ihren Namen ins Spanische übersetzten (Huonder 1899: 21-22).

1683-1687 absolvierte, richtete er 1682 ein Gesuch an den Ordensgeneral mit der Bitte, in die Mission „nach Indien“ gehen zu dürfen, welchem im März 1688 stattgegeben wurde (Mayr 1988: 428-429).⁷²

Zwei Jahre später befand sich Sepp unter den Teilnehmern der Expedition vom Januar 1690, deren geplante Abfahrt von Cádiz sich aus unbekanntem Gründen um ein Jahr verzögerte, sodass diese Gruppe erst Anfang April 1691 in Buenos Aires eintraf. Schon im Juni 1691 begann Sepp seine Arbeit als Indianermissionar in der Reduktion Yapeyú am Río Uruguay. Bis zu seinem Tod im Jahre 1733 war Sepp in insgesamt zehn Guaraní-Reduktionen tätig. Am 13. Januar 1733 verstarb er in der Reduktion San José (heute Argentinien) (Storni 1980: 268).⁷³

Neben der schon erwähnten *Reißbeschreibung* in der Ausgabe von Nürnberg 1698 (RB)⁷⁴ habe ich die folgenden zwei Schriften Sepps analysiert: die deutsche *Continuation oder Fortsetzung der Reißbeschreibung* aus dem Jahr 1710 (CFR) und die portugiesische Übersetzung (ed. 1980) der lateinischen *Continuatio laborum apostolicorum* (CLA) aus dem Jahr 1710.

Die RB basiert auf zwei Briefen, die Sepp im April 1691, also kurz nach seiner Ankunft, und im Juni 1692 an seinen Bruder Gabriel Sepp von Reinegg in Kaltern mit der Bitte, diese Nachrichten zu verbreiten, geschrieben hat. Gabriel Sepp ließ die Briefe in Buchform publizieren. Die erste Auflage erschien in Brixen im Jahr 1696. Vier weitere Auflagen mit geringen Titelabweichungen erschienen in Nürnberg 1697 und 1698, Passau 1698⁷⁵ und Ingolstadt 1712⁷⁶ (Mayr 1988: 470; Sommervogel 1960: 7, col. 1130; Streit 1963: 2, 664). Schon 1697 erschien in Nürnberg eine englische Übersetzung (Cardozo 1979: 266). Im ersten Band des *Neuen Welt-Bott* (NWB) ist eine etwas gekürzte und stilistisch leicht veränderte Variante der RB veröffentlicht (NWB

⁷² Indien bedeutete im damaligen Sprachgebrauch West- und auch Ostindien. Sepp meint in diesem Kontext jedoch Westindien.

⁷³ Es gibt auch die Vermutung, er könne in San Juan Bautista, also auf heutigem brasilianischem Gebiet, gestorben sein (Hoffmann Harnisch 1980:35).

⁷⁴ Diese ist identisch mit den Ausgaben 1696 und 1697, s. Cardozo 1979: 265.

⁷⁵ Diese Ausgabe trägt den Titel „Neu-vermehrte Reißbeschreibung“ und wird im Untertitel als dritte und verbesserte Edition bezeichnet. Sie wurde von Sepps Bruder Stephan Ignaz Sepp, der ebenfalls Priester war, herausgegeben.

⁷⁶ Diese Ausgabe basiert wiederum auf der von Gabriel Sepp herausgegebenen Edition von 1696 (Cardozo 1979: 266).

1726: 40-60, Brief Nr. 48).⁷⁷ Gekürzte Fassungen der RB und der CFR sind der zweibändigen Ausgabe der *Historia* von Charlevoix (1768) vorangestellt.

Die deutsche *Fortsetzung* resp. die lateinische *Continuatio* basieren ebenfalls auf Briefen, die Sepps anderer Bruder, der Benediktiner Alphonso Sepp, redigiert und zu Büchern zusammengestellt hat, was er, wie er betont, „unverruckt der historischen Wahrheit“ ausgeführt habe (A. Sepp 1710: Vorrede, V3^v, in: Sepp).⁷⁸ Die Veröffentlichung geschah offenbar auf Sepps hoffnungsvollen Wunsch, auch diese Briefe mögen in Druck gehen. In diesem Sinn äußert er sich in seinem Brief vom 8. Dezember 1701, welcher der *Fortsetzung* vorangestellt ist (Sepp 1710: Vorrede, V6^v). Daraus kann abgeleitet werden, dass Sepp mit Blick auf die Möglichkeit der Publikation geschrieben hat. Die *Continuatio laborum apostolicorum* ist etwas kürzer und in ihrer Darstellung stringenter als die CFR. Sie richtete sich an die gebildete Leserschaft.⁷⁹ Ein Grund für ihre Kürze mag sein, dass Sepp, wie er im Vorwort schreibt, die lateinische Sprache nicht mehr so gut beherrschte wie früher (Sepp 1980: 163). Die CFR und die CLA umfassen die Zeit von 1693 bis 1701.

Die CFR enthält außerdem den von P. Bartolomé Jiménez (1657-1717)⁸⁰ verfassten Bericht an den Provinzial Simón de Leon (1630-1704) über den Missionierungsversuch unter den Tobatín aus dem Jahr 1697 (Jiménez 1710: 391-489). Sepp hat diesen Brief ins Deutsche übersetzt und an einigen Stellen mit eigenen Anmerkungen und Informationen, die er wohl persönlich von Jiménez und seinem Begleiter, dem Pater Francisco de Robles (1658-1697), erhalten hat, versehen. Sepp befand sich zu diesem Zeitpunkt noch in der Reduktion Santa María de Fe, dem Ausgangspunkt der Expedition zu den Tobatín. Hoffmann, der die spanische Fassung 1974 veröffentlicht und kommentiert hat, vermutet, dass Sepp selbst nicht an eine Publikation dieses Schrei-

⁷⁷ Der Titel lautet: „Unterschiedliche Brief R. P. Antonii Sepp, der Gesellschaft Jesu Missionarii, und nachmahls dern Missionen in Paraquarien Superioris, auß der Ober =Teutschen Provintz / auß Tyroll gebürtig. An Dessen Adelichen Bruder / Herrn Gabriel Sepp, von und zu Reinegg.“ (NWB 1726: 40, Brief Nr. 48)

⁷⁸ Bei einem der verwendeten Briefe handelt es sich möglicherweise um einen Brief, den Sepp an den deutschen Provinzial Wilhelm Stinglhaim geschrieben hat (Mayr 1988: 472) und der in den *Lettres édifiantes* 1715 im 11. Band, 390-428 gedruckt ist. Der Titel lautet: „Lettre du P. Antoine Sepp au P. Guillaume Stinglhaim.“ Die CA 1730-34 verweist in Sepps Nekrolog auf diesen in den LEC abgedruckten Brief. Lobend erwähnt wird im Nekrolog der religiöse Eifer Sepps, welcher in seinen Schriften durch die Darstellung erbaulicher Ereignisse erkennbar ist (MCA 1955: 184-185).

⁷⁹ Auszüge aus der lateinischen Fassung hat Mayr 1988 veröffentlicht.

⁸⁰ Damals Ximénez geschrieben. Im Folgenden in moderner Form Jiménez geschrieben und hierunter auch zitiert.

bens gedacht habe, sondern seine Freunde und seine Familie über die Begegnung mit „wilden“ Indianern („tribu salvaje“) informieren wollte (Hoffmann 1974: 10-11, in: Sepp).⁸¹

Sepp ist kein Gelehrter, sondern Missionar mit „Leib und Seele“. Der berühmte Jesuit Martin Dobrizhoffer charakterisiert ihn als:

„... ein altväterischer, aber rechtschaffener, und in der Musik trefflich bewandeter Mann, der sich besonders um die Quaranier verdient gemacht hat, ...“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 266)

Noch viel begeisterter über Sepps Fähigkeiten äußert sich Franziskus Magg (1696-1737), der an der Seite des inzwischen hochbetagten Paters seinen Dienst in der Reduktion Santa Cruz verrichtete. Neben den Tätigkeiten als Baumeister, als „Heerführer“ und „Landwirt“ lobt Magg dessen Redebegegnung:

„Er hat durch seine angenehme Lebens= und eindringende Redens=Art diese wilde Indianer ganz zahm, und zur Vollkommenheit unseres Christentums fähig gemacht.“ (NWB 1755: 45, Brief Nr.: 558)

Aus Sepps Schriften sprechen dieser gelobte evangelikale Eifer, tiefe Frömmigkeit und, vor dem Hintergrund des Barock zu deuten, eine große Erlösungssehnsucht angesichts der *vanitas mundi*. So bezeichnet sich Sepp selbst als „größten Sünder“, der hofft, durch die Gebete seiner Freunde und seiner Familie mit seinen „Schäflein“ „in den Himmlischen Schafstall“ einzugehen (Sepp 1698: 331-332). Seine schriftlichen Äußerungen sind jedoch nicht nur Ausdruck seines Glaubens, er will außerdem - ganz profan - seine Leser unterhalten, doch, wie er versichert, ohne Einbuße der Wahrheit und Aufrichtigkeit (Sepp 1710: 293). Im Untertitel zur deutschen *Continuation* werden beide Intentionen deutlich:

„Forderist zu grösserer Ehr / und Lob Gottes / alsdann auch zu sonderen Wolgefallen / Lust / und Ergötzlichkeit eines geneigten Lesers.“ (Sepp 1710)

Sepps Informationen über die indigene Kultur vermitteln seinen Lesern das Bild vom hilflosen und kindlichen Indianer. Diese paternalistische Perspektive durchzieht alle

⁸¹ Die weiteren Texte von Sepp in diesem 1974 von Hoffmann unter dem Titel *Jardín de flores paracuaria* veröffentlichten Kompendium habe ich nicht berücksichtigt. Es handelt sich hierbei um Briefe und um Auszüge von Sepps geplanter Beschreibung der Paraguaymission unter dem Titel *Paraquarischer Blumengarten*. Von den fünf geplanten Bänden ist allerdings nur der letzte Band als Manuskript erhalten. Nach Hoffmanns Urteil lohne eine Publikation nicht (Hoffmann 1974: 35, in: Sepp). Die von ihm edierten Kapitel und die Inhaltangabe für den gesamten fünften Band zeigen, dass es sich größtenteils um erbauliche und belehrende Erzählungen mit appellativem Charakter handelt, wie sie in der *Conquista Espiritual* oder in den *Cartas Anuas* zu lesen sind.

seine schriftlichen Äußerungen. So betont er die (angebliche) Ungeschicklichkeit der Indianer, die

„auch im Eiß-grauen Alter / wie die Kinder durchaus nicht wissen / was Haußhaltung seyn / ...“ (Sepp 1698: 319-320)

Sepps Berichte geben viele Informationen über die praktizierte Krankenpflege in den Reduktionen sowie sein Vermögen, sich durch das Vollbringen von „Wundern“ sei es als „Regenmacher“, als „Schützer der Ernte“ und als „Heiler“ Achtung und Bewunderung bei den Indianern zu verschaffen.⁸² Sein musikalisches und schauspielerisches Talent kamen ihm in diesen Bereichen wohl zugute. Seine Darstellungen spiegeln die Zeit der Konsolidierung wider, die jedoch durch Bevölkerungsverluste aufgrund von Epidemien und Auseinandersetzungen mit frei lebenden Indianern bedroht war.

3.2.2. Brief-Sammlungen

Im 18. Jahrhundert wurde ein Teil der aus allen Jesuitenmissionen stammenden Briefe in zwei Sammlungen veröffentlicht: in den französischen *Lettres édifiantes et curieuses* (LEC), welche von 1702 bis 1776 in insgesamt 34 Bänden publiziert wurden⁸³ und im fünf Bände umfassenden deutschen *Neuen Welt-Bott* (NWB), der von 1726 bis 1761 in Augsburg und Graz (Bände eins bis drei) und in Wien (Bände vier bis fünf) in 38 Teilen ediert worden ist. Der NWB enthält insgesamt 812 (Dürr 2007b: 441)⁸⁴ fort-

⁸² Cardozos Feststellung, Sepp berichte wenig von Wundern, kann nicht bestätigt werden (Cardozo 1979: 269).

⁸³ Der Erscheinungsverlauf und die Anzahl der Bände werden unterschiedlich angegeben: Streit nennt 34 Bände, die von 1702 bis 1776 erschienen sind (Streit 1969: 1, 336, 528), Borja González nennt als Erscheinungsverlauf 1717 bis 1773 (Borja González 2005: 361, Fn 21), Falkner hingegen gibt als Daten 1703 bis 1776 an (Falkner 1997: 231). Verwirrung könnte die Zweitaufgabe des ersten Bandes, die 1717 erschienen ist, verursacht haben. Der von mir in der Staatsbibliothek zu Berlin eingesehene aus den Teilbänden eins bis drei bestehende Band enthält diese Zweitaufgabe des ersten Bandes mit dem Erscheinungsdatum 1717, der zweite Band trägt das Erscheinungsdatum 1707 und der dritte Band 1713. Möglicherweise handelt es sich beim zweiten und dritten Band auch um Zweitaufgaben. Die Genehmigung des französischen Provinzials zur Veröffentlichung ist datiert auf den 28. Mai 1702. Außerdem gibt es in der Staatsbibliothek zu Berlin die Erstausgabe des zweiten Bandes unter dem Titel *Lettres édifiantes* aus dem Jahr 1703, *Recueil II* (Signatur:Un4658). Im Jahr 1780 wurde eine Neuauflage der LEC nach regionaler Systematisierung begonnen (Cardozo 1979: 221-222). Die Briefe, die Paraguay betreffen, befinden sich im 9. Band. Da diese, außer einem Brief von „Monsieur Cat.“ (s. Biografie Cattaneo) im NWB publiziert wurden, werden sie nach diesem zitiert.

⁸⁴ Da es mir nicht möglich war, die letzte Halbscheid einzusehen, konnte ich selbst die genaue Anzahl nicht ermitteln. Sie wird in der Literatur unterschiedlich angegeben:

laufend nummerierte Briefe und Dokumente ab dem Jahr 1642. Sowohl der erste als auch der zweite Band erschienen in zweiter Auflage (Cardozo 1979: 223; Váth 1934: col. 1837/1838, in: Koch).

Der erste Herausgeber des NWB, der Jesuit Joseph Stöcklein (1676-1733), hatte sowohl zum Teil die Briefe aus den französischen *Lettres édifiantes* übersetzt als auch eigene Dokumente ausgewählt, um sie deutschsprachigen Lesern zugänglich zu machen. Im Laufe der Jahre erweiterte er sein Projekt und trat persönlich mit einigen Missionaren in Briefkontakt (Platzgummer 2001: 4, 3641, in: DHCJ). Er versah die Bände mit Karten, Kupferstichen, kritischen Bemerkungen und einem umfangreichen Register. Im Gegensatz zu den kleinformatischen Oktavbänden der *Lettres édifiantes* ließ er den *Welt-Bott* in großformatigen und kostspieligen Foliobänden drucken. Offenbar erfreute sich der NWB großer Beliebtheit im deutschsprachigen Raum, hauptsächlich in den Klöstern, an den Höfen und im begüterten Bürgertum.⁸⁵ Auch diente er damals verschiedenen Gelehrten als Nachschlagewerk zu überseeischen Missionsgebieten (Borja González 2005: 369-371).

In seiner Vorrede zum ersten Band weist Stöcklein darauf hin, dass das Hauptthema der gesammelten Schriften und Briefe natürlich die missionarische Arbeit der Jesuiten und die Bekehrung der „Heiden“ sei, aber dass die Missionare darüber hinaus den Leser „über fast alle Wissenschaften und Künste mancherley sehr nutzliche Kundschaften“ geben (NWB 1726: Vorrede, o. S.).

In diesem Zusammenhang äußert er sich auch über die Medizin der zu missionierenden Völker und Kulturen:

„Die Arzneykündige werden gleichergestalten viel neues/ mithin hoffentlich ihr Vergnügen finden theils in denen hierunten denen Philosophis versprochenen Seltsamkeiten theils in denen Heil=Mitteln/ welcher sich unterschiedliche Völcker auf Erden bedienen/ ...“ (NWB 1726: Vorrede, o. S.)

Leider trifft diese positive Äußerung Stöckleins, wobei er wohl besonders die Ost-Indischen Arznei-Bücher meinte, auf mein Thema nur bedingt zu. Entgegen der Erwartung enthalten die fünf Bände des NWB gemessen am Gesamtvolumen nur relativ wenige Briefe, die sich dezidiert mit den Guaraní beschäftigen, und es gibt noch we-

Streit nennt 780 Briefe und gibt hierzu eine Inhaltsangabe, ihm waren aber wohl die Teile 39 und 40 nicht bekannt, der Teil 38 enthält u. a. einen Brief von Lozano aus Córdoba von 1747 (Streit 1969: 1, 481), diese Zahl übernimmt Cardozo (Cardozo 1979: 225). Borja González nennt 809 Briefe (Borja González 2005: 378).

⁸⁵ Zur Rezeption, der Verbreitung und den Lesern, s. Borja González 2005: 360-371.

niger schriftliche Äußerungen über heilkundliche oder religiöse Themen, welche Stöcklein, wenn auch in pejorativer Form als „Glaub/ Wahn und Irrthum“ bezeichnet, seinen Lesern verspricht (NWB 1726: Vorrede, o. S.). Insgesamt berichten von der Paraguay-Mission, die ja nicht nur die Guaraní-Mission umfasste, 40 Schriften (Cardozo 1979: 223).⁸⁶ Für mein Thema waren die Bände eins und vier relevant.⁸⁷

Den Grund für die spärlichen Beschreibungen der traditionellen Kultur der Guaraní bildet wahrscheinlich ihre erfolgreiche Missionierung, die Stöcklein mit folgenden Worten lobt:

„Nach der Madurischen gefällt unsern Apostolischen Arbeitern vor andern die Paraguari-sche Mission, als wo die Neubekehrten noch biß auf diesen Tag gleich denen ersten Christglaubigen zu Antiocha zu Zeiten dern Aposteln nichts Eigenthumliches / sonder alles gemeinschaftlich unter der Obsorg unserer Priestern besitzen und in ihrer ersten mit der Tauff empfangenen Unschuld gemeinlich biß in den Tod verharren.“ (NWB 1726: Vorrede, o. S.)

Dies erklärt natürlich das Desinteresse an der indigenen Kultur. Außerdem wurden im NWB Briefe ab 1642 ediert. Zu diesem Zeitpunkt existierte die Guaraní-Mission schon seit über 30 Jahren, und die Briefe thematisieren weitgehend den Alltag in den Reduktionsdörfern und nicht die indigene Kultur resp. die indigenen Kulturen.

3.2.3. Die Briefe von Gaetano Cattaneo (1695-1733)

Berühmt sind die drei Briefe des aus Modena stammenden Jesuiten Gaetano (Cajetan) Cattaneo⁸⁸ an seinen Bruder aus den Jahren 1729 und 1730 (Cardozo 1979: 263). Cattaneo wurde dort 1695 geboren, verließ Italien am 14. August 1726 und erreichte Buenos Aires im Frühjahr 1729. Schon im August 1733 starb er in der Reduktion Santa Rosa an einem bösartigen Fieber (Streit 1963: 3, 76).

Der jesuitenfreundliche, italienische Historiker Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) hat diese drei Briefe als Appendix zum ersten Teil seines zweibändigen Buches *Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*

⁸⁶ Zur Übersicht der Briefe in den LEC und im NWB bis 1758, s. Backer & Backer 1854: 2, 3-102, App. Zu weiteren Ausgaben und Übersetzungen, s. Cardozo 1979: 221-223.

⁸⁷ Nur diese sind in der Bibliografie angegeben.

⁸⁸ Sowohl für den Vornamen als auch für den Nachnamen existieren unterschiedliche Schreibweisen, doch besonders variantenreich ist der Nachname. Allein in der CA 1730-34, die Cataneos Nekrolog enthält, gibt es drei Varianten, nämlich Catani, Cataneo und Caetani (MCA 1955: 186-188). Storni nennt ihn Cattani (Storni 1980: 61). Ich richte mich nach der Schreibung Cattaneo, welche die deutsche Ausgabe führt.

(1743/1749) in Venedig veröffentlicht (Cardozo 1979: 316-317; Sommervogel 1960: 2, col. 889-890). Die deutsche Ausgabe erschien im Jahr 1756 in Wien, Prag und Triest als eigenständiges Buch und richtete sich, wie es der Untertitel angibt, nach der französischen Übersetzung, deren Erscheinungsdatum jedoch nicht genannt wird.⁸⁹ Die Drucklegung hat der kaiserlich-königliche Hofdrucker Johann Thomas Trattner besorgt.

Aufbau und Darstellung dieser drei Briefe haben Ähnlichkeiten mit Sepps Briefen. So enthält der erste Brief Cattaneos vom 18. Mai 1729 weitgehend ein Itinerarium (1756: 3-43), der zweite Brief vom 20. April 1730, den er in der Reduktion Santa Maria geschrieben hat, enthält landeskundliche Informationen (1756: 43-58) und der dritte und letzte Brief, den Cattaneo fünf Tage später beendet hat, enthält die ausführliche Beschreibung der Reise zu Wasser von Buenos Aires in die Reduktion, die, da sehr viele Indianer an den Pocken erkrankten, dramatische Ausmaße annahm (1756: 58-88). Der erste Brief stimmt in Grundzügen mit dem Brief, der im neunten Band der Neuauflage der *Lettres édifiantes* ediert ist, überein. Dieser trägt den Titel: „Du Révérend Pere Cat, Missionnaire de la Compagnie de Jesus, à Monsieur ... A Buenos-Ayres, le 18 Mai 1739“ (LEC 1781: 9, 328-367).⁹⁰ Im Gegensatz zu den anderen Briefen, die Paraguay behandeln, erschien dieser Brief nicht im NWB.

Allerdings enthält dieser Brief ethnografische Hinweise, die der Brief in Muratori nicht enthält, auf die Muratori jedoch im fünften Kapitel „Von der Religion der barbarischen Völker“ in seinem Buch *Das glückliche Christenthum*“ eingeht (Muratori 1758: 50-59).

3.2.4. „Apologetische“ Zustandsbeschreibungen

3.2.4.1. José Cardiel (1704–1781)

José Cardiel wurde am 13. März 1704 in Laguardia, Spanien, geboren und trat 1720 in den Jesuitenorden ein. Von 1729 bis 1768 lebte und arbeitete er in Paraguay, darunter zwölf Jahre lang mit den Guaraní (Furlong 1953: 8, 11-15). In seinem italienischen Exil in Faenza (Ravenna) widmete er sich bis zu seinem Tod dem Verfassen mehrerer Schriften (Cardozo 1979: 330-331; Furlong 1953: 7-8, 11-15; Storni 1980: 52). Sein

⁸⁹ Vermutlich basiert diese auf der von Cardozo genannten 1754 in Paris publizierten französischen Ausgabe von Muratoris Werk, s. hierzu Cardozo 1979: 318-319.

⁹⁰ Das Jahr ist falsch angegeben (Streit 1963: 3, 76-77).

Todesdatum ist nicht ganz geklärt. Angegeben werden der 7. Dezember 1781 (Storni 1980: 52) oder der 6. Dezember 1782 (Cardozo 1979: 330-331).⁹¹

Die beiden hier analysierten Briefe *Carta y relación de las misiones de la provincia del Paraguay* (vom 20. Dezember 1747) und *Breve relación de las misiones del Paraguay* (1770/1771) waren an Cardiels ehemaligen Rhetorik- und Philosophielehrer Pater Pedro de Calatayud (1689-1773) in Bologna adressiert (Gil 2001: 1, 599-600, in: DHCJ). Die *Carta* von 1747 ist für mein Thema relevanter, denn sie enthält eine Darstellung der politischen, geografischen und naturhistorischen Gegebenheiten der Provinz Paraguay, der religiösen Organisation des Ordens, seiner Kollegien und der Lebensweise der vorkolonialen Guaraní. Außerdem verdeutlicht diese Schrift die Sichtweise Cardiels durch einige interessante anthropologische Beschreibungen der Guaraní. Sie wurde 1953 von Furlong herausgegeben. Die *Breve relación* wurde von Hernández 1913 im zweiten Band der *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes* publiziert.⁹² Dieser von Cardiel wahrscheinlich nach der Ausweisung um 1770/1771 verfasste Brief, enthält eine historische Darstellung und einen genauen Bericht der Missionsarbeit, welcher für mein Thema interessant ist und erläutert zehn Zweifel und Gerüchte, die über die Jesuiten kursieren. Vielleicht charakterisiert Cardozo ihn aus diesem Grund als „escrito polémico“ (Cardozo 1979: 333). Furlong sieht in diesem Brief den Verfall von lebendigen Momentaufnahmen hin zu einem eher kühlen und kalkulierten, weniger jugendlichen Stil (Furlong 1953: 63).⁹³ Streit hingegen bezeichnet diesen Brief als Cardiels bedeutendstes Werk (Streit 1963: 3, 146).

3.2.4.2. Juan de Escandón (1696-1772)

Geboren wurde Juan de Escandón am 20. Juli 1696 in Celis (Kantabrien). In die GJ trat er 1716 in Sevilla ein, Im März 1734 kam er in Buenos Aires an und war insgesamt vier Jahre bei den Guaraní tätig: von 1735 bis 1738 in der Reduktion San Ignacio Guazú und von 1738 bis 1739 in Santa María de la Fe. Danach hatte er verschiedene

⁹¹ Streit nennt als Todesjahr 1772 und als Ort Bologna (Streit 1963: 3, 146).

⁹² Ich habe die Ausgabe von 1913 benutzt, denn die 2002 von Héctor Sáinz Ollero edierte Neuauflage unterscheidet sich an den konsultierten Stellen nicht von der Ausgabe von 1913. Zudem enthalten die Anmerkungen leider keine Quellenangaben.

⁹³ Zu weiteren unveröffentlichten Schriften Cardiels, s. Cardozo 1979: 331-336; Furlong 1953: 54-96.

administrative Ämter innerhalb des Ordens inne. Nach der Ausweisung lebte er bis zu seinem Tod im Januar 1772 in Ravenna (McNaspy/Domínguez 2001: 2, 1251-1252, in: DH CJ; Sommervogel 1960: 3, col. 425).

In seinem Brief vom 18. Juli 1760, den Escandón während seines Aufenthaltes als Prokurator in Madrid geschrieben hat, erstattet er seinem Ordensbruder Andreas Marcus Burriel im dortigen *Colegio Imperial* auf dessen Bitten einen ausführlichen Bericht darüber

„wie das berühmte christliche Volk der Guaranís, welches die Ketzer ein Jesuitisches Reich, und andere mit einem minderprächtigen Titel: die Republik der Jesuiten in Paraguay nennen, im Geistlichen und Weltlichen von seinen Mißionarien regieret worden sey, und noch jetzt regieret werde, ...“ (Escandón 1769: 19).

Da Escandón mit seinem Brief die in Europa virulenten Vorwürfe gegen die Jesuiten entkräften will, trägt dieser deutlich apologetische Züge (Streit 1963: 3, 214, 262, 265). Schon 1769 wurde dieser wahrscheinlich auf Latein geschriebene Brief ins Deutsche übersetzt und in dem Buch *Geschichte von Paraguay* gedruckt. Nach dieser Ausgabe zitiere ich. Die spanische Ausgabe hat Furlong 1965 unter dem Titel *Juan de Escandón, S. J., y su carta a Burriel (1760)* veröffentlicht.

4. Chroniken

4.1. *Conquista Espiritual* von Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652)

Die verschiedenen Publikationen von Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) bilden eine der wichtigsten Quellen dieser Arbeit. Hier wird zunächst seine berühmte und in der Literatur vielfach zitierte *Conquista Espiritual* (CE) vorgestellt, aufgrund derer er als erster, wenn auch inoffizieller Chronist der paraguayischen Mission gilt (s. hierzu Cardozo 1979: 252; Maeder 1996: 20, in: Montoya; Melià 1981: 214).

Geboren wurde Montoya im Jahr 1585 in Lima als uneheliches Kind eines adligen Vaters aus Sevilla und einer peruanischen Mutter. Am 11. November 1606 trat er in den Jesuitenorden ein (Storni 1980: 253). Im Jahre 1612 begann er seine Missionstätigkeit in Guairá unter dem Provinzial Torres Bollo. Montoya gehört somit zu den Pionieren der jesuitischen Reduktionsarbeit. Von 1622 bis 1636 hatte er das Amt des

Superiors der Guairá-Missionen inne⁹⁴ und leitete im Auftrag von Provinzial Vázquez Trujillo 1631 wegen der Überfälle der *bandeirantes* die Evakuierung der Reduktionen von Guairá in sichere Gebiete weiter südlich. Von 1637 bis 1638 war er Superior aller Reduktionen. In dieser Funktion unternahm er im Auftrag des Provinzkapitels von Córdoba zusammen mit Francisco Díaz Taño (1593-1677)⁹⁵ zum Schutz der Reduktionen 1637 eine Reise nach Spanien, um den König über die Problematik der Überfälle der *bandeirantes* zu unterrichten und ihn um die Erlaubnis zur Ausrüstung mit Feuerwaffen zu bitten, welcher Philipp V. in der Cédula vom 21. Mai 1640 stattgab (Maeder 1996: 13-15, in: Montoya).⁹⁶

Während seines fünfjährigen Aufenthaltes in Madrid publizierte Montoya die *Conquista Espiritual* (1639) und seine linguistischen Werke *Tesoro de la Lengua Guaraní* (1639) (T) und *Arte y Vocabulario de la lengua Guaraní* (1640)⁹⁷ (V) sowie den *Catecismo de la lengua Guaraní* (1640) (C) (Maeder 1996: 15-16, in: Montoya; Sommervogel 1960: 7, col. 320-323; Streit 1963: 2, 466-467).⁹⁸ Die Druckgenehmigung für diese Bücher hatte er schon im Oktober 1637 vom Provinzial Diego de Boroa (1585-1657) erhalten (Montoya 1994 [V]: o. S.).

Montoyas Rückkehr in die Mission wurde durch die Vorfälle um den franziskanischen Bischof Bernardino de Cárdenas von Asunción, der eine lang anhaltende Polemik gegen die Jesuiten führte und sich 1649 selbst zum Gouverneur ernannte, verhindert. Bis zu seinem Tod 1652 in Lima war Montoya am Hof des Vizekönigs mit diesen Vorfällen beschäftigt. Schriftliches Resultat der theologischen Auseinandersetzung mit dem

⁹⁴ Er war der dritte Superior nach Lorenzana und Cataldino (s. die Liste bei Hernández 1913: 2, 614).

⁹⁵ Francisco Díaz Taño war nicht nur als Missionar in Guairá ab 1623 tätig, sondern bekleidete weitere Ämter: er war Prokurator (1637 und 1658-1663), Mitarbeiter des Provinzials Francisco L. Zurbano (1640-46), Rektor des Kollegs von Asunción (1646-1649 und 1657-58), Superior der Guaraní-Mission (1646-49 und 1657-58), Rektor der Kollegien von Santiago del Estero (1650-1657) und Córdoba (1668-1670), Novizenmeister (1670) und von 1673 bis zu seinem Lebensende hatte er das Amt des *consultor de provincia* inne (Baptista/Caraman 2001: 2, 1116, in: DH CJ) .

⁹⁶ Spanien herrschte bis 1640 in Personalunion auch über Portugal. Die portugiesische Unabhängigkeit bedeutete die Gefahr einer Expansion in spanisches Gebiet, jenseits der im Vertrag von Tordesillas 1494 festgelegten Grenze. Diese Befürchtung trat, wie dargestellt, durch die Aufgabe der Reduktionen in Guairá, welches heute brasilianisches Gebiet ist, tatsächlich ein (Obermeier 2004: 23, col. 1233-1234, in: BBKL). Zum Text s. *Real Cédula* vom 21.05.1640. Dok. 638 und *Real Cédula* vom 25.11.1642 , Dok. Nr. 664, in: Pastells 1915: 49-51 und 72-73.

⁹⁷ Sie erschienen in einem Band, spätere Ausgaben bestehen aus zwei Bänden.

⁹⁸ Die Reduktionen verfügten erst ab 1700 über eine eigene Druckerpresse (vgl. Sepp 1710: 364), weshalb vorher die Bücher aufwendig in Europa gedruckt werden mussten.

Bischof Cárdenas, bei der es um den Vorwurf der Verwendung vier angeblich häretischer Wörter ging⁹⁹, ist die 1651 verfasste und 2008 zusammen mit einer Neuauflage des Katechismus von Melià herausgegebene *Apología* (A), welche hier nur am Rande Thema ist (Baptista/McNaspy 2001: 4, 3436, in: DHCJ; Cardozo 1979: 230-231; Nickson 1993: 95; Obermeier 2004: 23, col. 1231-1235, in: BBKL).

Der Schwerpunkt der insgesamt 81 Kapitel umfassenden *Conquista Espiritual* liegt auf der Darstellung der jesuitischen Aufbauarbeit von 1610 bis 1638 und deren Zerstörung durch die Überfälle der *bandeirantes*. Daneben thematisieren einige Kapitel naturhistorische Themen.

Bei der Abfassung der CE hat Montoya auf einige *Cartas Anuas* zurückgegriffen. Das zehnte Kapitel *Rito de los indios guaranies*, in welchem er die Bräuche der Guaraní von Guairá schildert, basiert auf der schon erwähnten und viel ausführlicheren *Carta Anua* vom 2. Juli 1628, die er in seiner Funktion als Superior von Guairá an den Provinzial geschrieben hat (MCA 1951: 259-298). Den Kapiteln 45-71 liegen die entsprechenden Abschnitte der *Carta Anua* 1635-1637 zugrunde (CA 1929: 443-763; Maeder 1996: 27, in: Montoya). Auch zur *Carta Anua* aus dem Jahr 1626-27, die der Provinzial P. Nicolás Mastrilli (Durán) (1568-1653), verfasst hat, finden sich Übereinstimmungen (CA 1929: 226-377; Obermeier 2004: 23, col. 1237-1238, in: BBKL).

Um den Anforderungen und Erwartungen eines größeren Lesepublikums Genüge zu tun, mussten die verwendeten Briefe stilistisch adaptiert werden, was, wie Montoya es in einem Brief berichtet, mithilfe eines bezahlten Schreibers geschah (zit. n. Maeder 1996: 21, in: Montoya). Dieser Wunsch, sich an den Bedürfnissen potenzieller Leser zu orientieren, erklärt wahrscheinlich die noch zu besprechenden Auslassungen mancher von Montoya als „Aberglauben“ klassifizierter Bräuche der Guaraní, die er in der CA 1628 beschreibt. Trotz der Texteingriffe von fremder Hand hat sich die *Conquista*, wie Maeder feststellt, den Charakter eines Berichts aus erster Hand bewahrt (Maeder 1996: 20, in: Montoya). Dem Zeitgeist entsprechend, für den heutigen Leser befremdlich, wurden die erbaulichen Geschichten beibehalten.

⁹⁹ Es handelt sich hierbei um die Wörter *Tupã* (*nombre aplicado a Dios*), *Ta' ýra* (*hijo de Dios*), *Túva* (*padre*) und *Memby* (*hijo o hija de la mujer*). Die Vorwürfe entkräftete Montoya mit dem Hinweis, dass Bolaños diese Begriffe schon in seinem von den Synoden 1603 und 1631 bestätigten Katechismus verwendet hat (Melià 2008: 28, in: Montoya; Otazú Melgarejo 2006: 91-92).

Die CE bildet den Basisquellentext für die späteren Chronisten der Ordensprovinz Paraguay, und ihre ethnografischen Informationen haben Eingang in wissenschaftliche Publikationen gefunden, auch wenn sie stark verkürzt sind und der zusätzlichen Erläuterung bedürfen (s. Métraux 1948a: 69-94, vgl. Cardozo 1979: 253). Schon Frazer (1854-1941) zitiert (ohne Nennung der Quelle) in seinem Buch *Der goldene Zweig Montoyas* Beschreibung der Initiationsriten der Mädchen (Frazer 1991: 873).

Doch wollte Montoya weder ethnografische Beschreibungen noch eine Chronik verfassen, sondern er wollte die Unterstützung des spanischen Königs für die Missions- und Zivilisationsarbeit der Jesuiten gewinnen und die geleisteten Verdienste der Jesuiten für Spanien hervorheben. In diesem Sinn schreibt er, sein Anliegen sei, Frieden zwischen Indianern und Spaniern zu stiften (Montoya 1996 [CE]: 46). In diesem Sinn unterstreicht Obermeier die Absicht Montoyas:

„Seine Hauptintention war natürlich sicher nicht der historiographische Aspekt, sondern die Kapitel über die Grausamkeiten der *bandeirantes* sollten den zeitgenössischen Lesern, und besonders dem König die aktuelle Lage vor Augen führen und sind damit Teil einer Argumentationsstrategie zur Verbesserung der Situation der Missionen.“ (Obermeier 2004: 23, col. 1239, in: BBKL).

Die *Conquista Espiritual* wurde mehrfach neu aufgelegt. Nach der Erstausgabe 1639 erschien in Bilbao eine spanische Neuauflage 1892, in welcher leichte Texteingriffe vorgenommen worden sind. Im Jahr 1996 wurde von Maeder eine in modernisiertem Spanisch verfasste Ausgabe publiziert, nach welcher hier zitiert wird.¹⁰⁰

4.2. Historische Darstellungen der offiziellen Chronisten

Die Ordensprovinz Paraguay besaß drei offizielle Chronisten. Dies sind Nicolás del Techo (1611-1687), Pedro Lozano (1697 - 1752) und José Guevara (1719 – 1806). Sie haben zwar alle drei in Paraguay gelebt, doch vermutlich hat nur del Techo praktische Erfahrungen in der Indianermission gesammelt und diese in seine Darstellung einfließen lassen.

Gemessen an dem jeweiligen Umfang der Chroniken, die schwerpunktmäßig den Aufbau und die Organisation der jesuitischen Missionsarbeit in der Ordensprovinz Pa-

¹⁰⁰ Wahrscheinlich war es Pablo Restivo (1658-1740), welcher die *Conquista* ins Guaraní übersetzt hat, wovon mehrere Manuskripte erhalten sind. In Rio de Janeiro erschien 1879 hiervon eine gedruckte Ausgabe (Obermeier 2004: 23, col. 1240, in: BBKL; Streit 1963: 2, 466).

Paraguay thematisieren, existieren nur relativ wenige Kapitel für das vorliegende Thema. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um die Kapitel, welche die Bräuche (*costumbres*) der Guaraní bzw. der Indianer allgemein beschreiben. Diese Kapitel orientieren sich in Grundzügen an Montoyas zehntem Kapitel in der CE und thematisieren Regierungsform, Kriegsführung, anthropophagische Riten, Wohnform, Nahrung, Kleidung, Heiratsbräuche, Initiationsriten, Schwangerschaft, Geburt und Krankheit. In den Kapiteln über die Bräuche werden auch die indigenen Heiler, gemeinhin als *hechiceros* oder *magos* bezeichnet, dargestellt.

Grundsätzlich benutzten die drei Chronisten dieselben Quellen, zu welchen die *Conquista Espiritual*¹⁰¹, die *Cartas Anuas* und auch nichtjesuitische Quellen wie Rui Díaz de Guzmán¹⁰² (1560-1629) und Ulrich Schmidel gehören (Cardozo 1979: 278; Obermeier 2008: XXVIII, in: Schmidel). Interessanterweise unterscheiden sich die Autoren vor allem hinsichtlich ihrer Darstellungsweise und ihrer Interpretation, die von der Wundergläubigkeit des 17. Jahrhunderts hin zu einer von der Aufklärung beeinflussten kritischen und distanzierten Darstellung im 18. Jahrhundert reichen. Die Chroniken spiegeln aber auch die Situation der Jesuiten wider. Schreibend wollen ihre Verfasser gegen die zahlreichen Anfeindungen angehen, dem ihr wirkmächtiger Orden, der in Bildung, an europäischen Fürstenhöfen und in der Mission erfolgreich tätig war, ausgesetzt war.

4.2.1. *Historia de la Provincia del Paraguay* von Nicolás del Techo (1611-1687)

Die *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* gilt als erste „formale“ Geschichte der jesuitischen Missionen in Paraguay (Melià/Nagel 1995: 43). Sie beginnt mit der Beschreibung, Entdeckung und Eroberung des La-Plata-Gebiets und konzentriert sich dann sehr detailliert auf die Aufbauarbeit der jesuitischen Mission in Paraguay bis zum Jahr 1644. Daneben bilden die vielen Nachrufe und Lebensläufe der Jesuitenmissionare einen Schwerpunkt.

¹⁰¹ S. z. B. den ausdrücklichen Verweis von del Techo auf Montoya (Techo 2005: 252).

¹⁰² Rui Díaz de Guzman wurde in Asunción als Sohn eines Spaniers und einer Guaraní stämmigen Mutter, einer unehelichen Tochter von Domingo Martínez de Irala, geboren. Er hatte verschiedene administrative und politische Ämter inne und schrieb 1612 eine Geschichte über die Entdeckung des La-Plata-Gebietes, welche Pedro de Angelis 1835 erstmalig aus drei unterschiedlichen Manuskripten kompiliert und ediert hat (Angelis 1835: IV-V; Cardozo 1979: 187, 193;). Eins dieser Manuskripte ist von seinem Besitzer mit einem Index versehen worden, welchen de Angelis erweitert hat (Angelis 1835: V).

Ihr Autor Nicolás del Techo wurde im Jahre 1611 in Lille in Flandern unter dem Namen Nicolás du Toit geboren (Storni 1980: 87). Im Jahr 1630 trat er in die Gesellschaft Jesu ein und kam zehn Jahre später nach Paraguay (Cardozo 1979: 272; Leonhardt 1927: LIV¹⁰³, in CA; Melià 2005: 8, in: Techo). Nachdem er sein Studium in Córdoba beendet hatte, begann er seine wohl 27 Jahre dauernde Tätigkeit als Missionar und Superior in einer Zeit, die Melià charakterisiert als

„una época de franco desarrollo, gracias a la paz conquistada por los pueblos de Misiones frente a los enemigos externos,...“ (Melià 2005: 8, in: Techo).

Als seine Einsatzstationen werden genannt: die Reduktion Encarnación (heute Paraguay), ohne genaue Zeitangabe, die Reduktion Santa María la Mayor, wo er vermutlich von 1651 bis 1656 arbeitete¹⁰⁴ und Santos Mártires del Japón/del Caaró, wo er von 1657 bis mindestens 1664 tätig war. Von 1672-1676 war er Superior der Guaraní-Mission, nachdem er zuvor einige Jahre lang in Córdoba als Novizenmeister tätig gewesen war. Weitere administrative Ämter folgten, bevor del Techo wahrscheinlich Ende August 1685 oder 1687 in der Reduktion Apóstoles oder in San Nicolás verstarb¹⁰⁵ (Caraman 2001: 2, 1070, in: DHCJ; Cardozo 1979: 272; Melià: 2005: 8-9, in: Techo; Storni 1980: 87).

Als historische Quelle kommt del Techos *Historia* eine besondere Wertschätzung zu, da sie die einzige Quelle über alle Reduktionen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist und seine detaillierte Beschreibung des Reduktionslebens aus eigenen Erfahrungen resultiert (Caraman 2001: 2, 1070, in: DHCJ).¹⁰⁶

Erst 1673 wurde die *Historia*, nachdem del Techo sie 1658 unter Schreibproblemen, die er nicht verschweigt,¹⁰⁷ und offenbar neben seiner Tätigkeit als Missionar in der Reduktion Santos Mártires, fertiggestellt hatte, auf Latein unter dem Titel: *Historia /*

¹⁰³ Allerdings fehlt die Namensliste dieser Expedition (Leonhardt 1927: LIV, in: CA)

¹⁰⁴ Techo schreibt, er habe dort zwei Jahre gelebt (Techo 2005: 550).

¹⁰⁵ Cardozo nennt als Todesdatum den 31. August 1687 und als Ort die Reduktion Apóstoles (Cardozo 1979: 272). Storni hingegen spricht vom 20. August 1685, und als Ort nennt er die Reduktion San Nicolás (heute Rio Grande do Sul) (Caraman 2001: 2, 1069, in: DHCJ; Storni 1980: 87), und Leonhardt erwähnt als Todestag den 20. August 1685 in Apóstoles (Leonhardt 1927: XXXI, in: CA).

¹⁰⁶ Del Techo ist der Erste, der die Mission unter den Chaco-Indianern und die Kontakte zwischen den Abiponern und den Jesuiten 1641 beschreibt (Caraman 2001: 2, 1070, in: DHCJ).

¹⁰⁷ Er bezeichnet sich selbst als ungeübten Schreiber, der mehr der Tat als dem Schreiben und der Feder verhaftet sei (Techo 2005: 29).

Provinciae Paraguariae/Societatis Jesu/ in Lieja publiziert (Caraman 2001: 2, 1070, in: DH CJ; Cardozo 1979: 273; Melià 2005: 8, 13, in: Techo).

Auszüge erschienen 1704 auf Englisch und 1718 auf Flämisch. Die erste vollständige und in spanischer Sprache übersetzte fünfbändige Ausgabe, die erst 1897 in Madrid erschien, wurde wegen ihrer Fehler vielfach kritisiert (Cardozo 1979: 276-277).¹⁰⁸ Erst 2005 erschien in Asunción eine überarbeitete und korrigierte Edition dieser Übersetzung, die von Bartomeu Melià herausgegeben worden ist und nach der hier hauptsächlich zitiert wird.

Neben den oben schon genannten Quellen hat del Techo sich wahrscheinlich auf das nicht veröffentlichte und heute als verschollen geltende Werk seines Vorgängers Juan Pastor (1580-1656) bezogen, wobei er weder Autor noch Werk namentlich nennt, und auf die mündlichen oder schriftlichen Erzählungen älterer Missionare (Techo 2005: 29; vgl. Cardozo 1979: 278). Gespeist sind seine Informationen vielfach aus den *Cartas Anuas*, die er jedoch nicht Wort für Wort überträgt, sondern flüssig lesbar aufbereitet. Auf die Differenzen wird an den entsprechenden Stellen dieser Arbeit hingewiesen werden.

Neben dem Kapitel *Costumbres de los guaranies* (2005: 274-277) sind weitere ethnografische Informationen den folgenden Kapiteln zu entnehmen: *Descripción del Paraguay* (2005: 58-60), *Descripción del Guairá* (2005: 196-197), *Descripción del Tape* (2005: 524-525), *Descripción de la provincia de Itatín* (2005: 533-534) und *Del matrimonio de los Guaraníes* (2005: 531-532).¹⁰⁹ Möglicherweise finden del Techos Erfahrungen, die er während seiner missionarischen Tätigkeit mit verschiedenen Guaraní-Untergruppen aus dem Paraná-, dem Tape- und dem Iguazú-Gebiet gesammelt hat, hier ihren Niederschlag.

Kritisiert werden an der *Historia* die Wundergläubigkeit ihres Autors und die Verherrlichung der Gesellschaft Jesu (Blas Garay 1897: 1, V-VI, in: Techo; Esteve Barba 1992: 648, weitere Kritiker bei Cardozo 1979: 283), was heute manchmal als antijesuitische Propaganda bewertet wird (Melià 2005: 16-17, in: Techo).

Die Wundergläubigkeit war allerdings, wie oben schon kurz angesprochen, ein Topos jener Zeit:

¹⁰⁸ Zur ausführlichen Kritik an der Übersetzung, s. ebenfalls Cardozo 1979: 276-277.

¹⁰⁹ Das Kapitel *Descripción de la provincia del Paraná* enthält keine nennenswerten Informationen (Techo 2005: 266-268).

„Para Techo, como para Ruiz de Montoya, milagros y leyendas formaban parte de la realidad, y como historiador que quería ser fiel a la verdad, debió reflejar esa realidad circundante. No todo, sin embargo, es de esa dudosa calidad.“ (Cardozo 1979: 285)

Deutlich formuliert del Techo seine apologetische Absicht schon in der Einleitung, wo er den Wert der jesuitischen Missionsarbeit für den spanischen König unterstreicht (Techo 2005: 21). Vor allem jedoch möchte er von wahren Ereignissen berichten. Dieser Aspekt wird immer wieder von den offiziellen und inoffiziellen Chronisten hervorgehoben.

„Si no escribo con elegancia, diré a lo menos cosas verdaderas.“ (Techo 2005: 30)

4.2.2. Historia de la Conquista von Pedro Lozano (1697-1752)

Pedro Lozano wurde im Jahr 1697 in Madrid geboren (Cardozo 1979: 286; Storni 1980: 167). Im Alter von 14 Jahren trat er in den Jesuitenorden ein. Möglicherweise befand er sich schon im März 1712 in Buenos Aires (Baptista/McNaspy 2001: 3, 2429, in: DH CJ).¹¹⁰ Eine andere Quelle nennt ihn als Teilnehmer der Expedition von 1717 (Cardozo 1979: 286).¹¹¹

Nach seiner Ankunft beendete Lozano seine Studien in Córdoba. Eigene Erfahrungen in der Indianermission scheint er nicht gemacht zu haben, aber er unternahm, vielleicht schon in seiner Funktion als offizieller Chronist seit 1726, als *Historiographus Provinciae*, mehrere Reisen, die ihn u. a. von 1726 bis 1728 in den Chaco führten, wovon 1733 eine Beschreibung als Buch erschien (Baptista/McNaspy 2001: 3, 2429, in: DH CJ; Cardozo 1979: 286, 291; Leonhardt 1927: XXII, Fn 1, in: CA). Er redigierte und verfasste mehrere *Cartas Anuas* im Zeitraum von 1720 bis 1749 (Leonhardt 1927: XXII, Fn 1, in: CA),¹¹² die leider nicht publiziert sind. 1751 verhandelte er als Vertreter der Jesuiten mit dem Vizekönig über die Bedingungen des Vertrags von

¹¹⁰ Nach Storni soll Lozano 1711 in Paraguay in den Jesuitenorden eingetreten sein. Als Ankunftsdatum in Buenos Aires nennt er jedoch erst den 8. April 1712 (Storni 1980: 167).

¹¹¹ Leonhardt hat die Verzeichnisse der Expeditionen, welche Name, Herkunft, Beruf und Ankunft der Jesuiten in Paraguay enthält, 1927 veröffentlicht. Allerdings war ihm die Liste von 1717 noch nicht zugänglich. Auch in der Namensliste der Expedition von 1711, zu der Lozano vermutlich hätte gehören müssen, fehlt sein Name. Diese Gruppe unter P. Burges wurde von den Holländern entführt und erst gegen Lösegeldzahlungen freigelassen (Leonhardt 1927: LX–LXI, in: CA).

¹¹² Cardozo nennt nur den Zeitraum von 1735 -1743 (Cardozo 1979: 218)

1750. Er starb am 8. Februar 1752 in Humahuaca in der Provinz Jujuy in Argentinien (Cardozo 1979: 286-287, 298; Storni 1980: 167).¹¹³

Die *Historia de la Conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán* blieb bis zur Herausgabe von Andrés Lamas in fünf Bänden ab dem Jahr 1873 in Buenos Aires unveröffentlicht.¹¹⁴ Von den fünf Bänden der Historia enthält vor allem der erste Band relevante Informationen für mein Thema, denn in diesem beschreibt Lozano die Naturgeschichte Paraguays, geht der Frage des Ursprungs seiner Bewohner nach und stellt deren Gebräuche dar. Im 17. Kapitel zählt er die Namen der Bewohner (*naciones*) der drei Provinzen Río de la Plata, Tucumán und Paraguay auf und widmet sich dann der ausführlichen Darstellung der Gemütsart (*sus génios*), Riten (*ritos*), Zeremonien (*ceremonias*), Gesetze (*leyes*) und Bräuche (*costumbres*) der Guaraní (Lozano 1873: 378-405). Hier findet sich auch eine sehr detaillierte Beschreibung über die Hierarchie der *hechiceros* und ihre verschiedenen Funktionen. Im Gegensatz zu del Techo beschreibt Lozano in mehreren Kapiteln Bäume und Pflanzen Paraguays und stellt deren Nutzen und Heilwirkungen vor (1873: 1, 195-270).¹¹⁵ In den Kapiteln 11-14 befasst er sich mit der paraguayischen Tierwelt (1873: 1, 271-344).¹¹⁶

Andrés Lamas macht in der Einleitung darauf aufmerksam, dass Lozano unter seinen Zeitgenossen als „hombre docto y de escritor diligente y erudito“ galt (Lamas 1873: 1, I, in: Lozano), was deutlich an seinem Stil erkennbar sei. Lozano selbst sagt im ersten Kapitel der *Historia de Conquista*, dass er zur Klärung einiger Sachverhalte beitragen möchte, denn del Techo hatte nicht die Möglichkeit, die Archive zu besuchen (Lozano 1873: 6).¹¹⁷ Deutlich betont er in der Einleitung sein naturhistorisches und völkerkundliches Interesse:

¹¹³ Lamas vermutet noch 1873, dass Lozano wahrscheinlich 1752 in Madrid, starb, wobei die genauen Umstände damals noch nicht geklärt waren (Lamas 1873: 1, X-XIII).

¹¹⁴ Ursprünglich war dieses mehrbändige Werk wahrscheinlich als Einleitung zur zweibändigen 1754 und 1755 erschienenen *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* gedacht gewesen (Lamas 1873: 1, XXXVII). Doch da diese eher den Interessen des Ordens entsprach, wurde, so vermutet Lamas, deren Publikation der Vorzug gegeben (Lamas 1873: 1, L).

¹¹⁵ Als Vorlagen dienten ihm mit Sicherheit Montenegros medizinische Schriften und vielleicht auch Apercgers Studien (Lamas 1873: 1, XVII).

¹¹⁶ Im zweiten und dritten Band erläutert er die Zivilgeschichte von der Entdeckung des Río de la Plata bis zum Jahr 1745. Der vierte und der fünfte Band enthalten die Geschichte von Tucumán und Chile. Diese Bände habe ich nicht berücksichtigt.

¹¹⁷ Aus diesen Angaben ist zu schließen, dass die Jesuiten in Córdoba ein Archiv hatten.

„Por tanto, me resolví á describir aquí esta provincia jesuítica con toda la puntualidad que me fuere posible, sus calidades, el número, genio y propiedades de sus naciones; el origen de ellas, la conquista temporal de estos países ...” (Lozano 1873: 2).

Wie del Techo will er die missionarischen Verdienste der Jesuiten im Kampf gegen die „idolatría“ darstellen (Lozano 1873: 7-8) und unterstreicht seinen Anspruch wahrheitsgemäß zu schreiben.

„..., y en todo procuraré con el posible esfuerzo, que solo se gobierne mi pluma por el seguro rumbo de la verdad, que es la senda que en tales asuntos encamina al acierto.“ (Lozano 1873: 3)

Dennoch sind vor allem die ethnografischen Informationen kritisch zu analysieren, wie Melià und Nagel konstatieren:

„Aunque no traten directamente de las Misiones de Guaraníes, estos volúmenes recogen abundante información sobre el marco geográfico, etnográfico e histórico de las provincias en las cuales surgieron las experiencias de Reducción. Merecen ser tenidas en cuenta, si bien deben ser evaluadas críticamente, las noticias etnográficas del primer volumen.“ (Melià/Nagel 1995: 44)

Lozanos *Historia* wurde von den nachfolgenden jesuitischen Autoren konsultiert, u. a. von Charlevoix, Guevara und Dobrizhoffer (Lamas 1873: 1, II-III, in: Lozano).

4.2.3. *Historia de la Conquista* von José Guevara (1719-1806)

José Guevara wurde am 14. März 1719 in Recas in der Provinz Toledo geboren. Er trat entweder 1732 (Cardozo 1979: 306) oder 1734 (Storni 1980: 131; Streit 1963: 3, 542) in Paraguay in den Jesuitenorden ein. Ob Guevara als Missionar tätig war, ist unklar. Storni erwähnt die Tätigkeit in den Missionen nicht, sondern schreibt, dass er von 1748 bis 1750 Philosophie gelehrt habe (Storni: 2, 1837, in: DHCI 2001). Cardozo schreibt hingegen, dass er kurze Zeit in den Missionen tätig war (Cardozo 1979: 306). Nach Lozanos Tod 1752 wurde er zum offiziellen Chronisten der Jesuiten in Paraguay bestellt. Dieses Amt behielt er bis zur Ausweisung aus Paraguay bei (Storni 2001: 2, 1837, in: DHCI). Guevara lebte bis zu seinem Tod in verschiedenen Orten in Italien und verstarb im Februar 1806 in Spello (Cardozo 1979: 306; Storni 1980: 131; Streit 1963: 3, 542).

Guevara hatte den Auftrag, die von Lozano geschriebene und separat in zwei Büchern edierte religiöse und zivile Geschichte Paraguays in einem Corpus zusammenzufassen, was ihm jedoch nicht gelungen ist (Cardozo 1979: 308; Streit 1963: 3, 542). Al-

lerdings fehlt das Autograf, und da man vermutet, dass die vorhandenen Manuskripte alle unvollständig sind, können nur annähernde Aussagen über die Auslassungen gemacht werden (Cardozo 1979: 310).

Für das vorliegende Thema war nur das erste der in einem Band erschienenen Bücher der *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* von Bedeutung, denn dieses enthält die geografische und ethnografische Beschreibung der Bewohner Paraguays. Das zweite Buch beschreibt chronologisch geordnet nach den Gouverneuren von 1515-1620 die Geschichte des Landes, um sich dann bis 1640 hauptsächlich der religiösen Geschichte Paraguays zuzuwenden (Cardozo 1979: 308; Streit 1963: 3, 542).

Bis zur Veröffentlichung durch Pedro de Angelis unter dem Titel: *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* in der Reihe *Coleccion de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata* 1836 in Buenos Aires blieb Guevaras Chronik unveröffentlicht. Pedro de Angelis versah diese erste Ausgabe mit Anmerkungen und kürzte das Manuskript an einigen Stellen, was scharf kritisiert wurde (Cardozo 1979: 307; Streit 1963: 3, 542). Drei weitere Editionen folgten 1854, 1882 und 1908. Die Ausgabe von 1882, welche von Andrés Lamas herausgegeben worden ist, könnte laut Cardozo auf dem vollständigsten Manuskript basieren. Allerdings soll Lamas es nicht in voller Länge veröffentlicht haben (Cardozo 1979: 310).¹¹⁸

Anders als seine Vorgänger behandelt Guevara die Darstellung der Bräuche der indigenen Bevölkerung nicht nach Ethnien oder Regionen getrennt, sondern in komparatistischer Weise (Guevara 1836: 9-37; 1882: 7-56). In weiteren Kapiteln beschreibt er verschiedene Pflanzen und ihre Heilwirkungen, Tiere und Plagen (Guevara 1836: 40-48, 56-77; 1882: 57-123). Der Ausgabe von 1882 ist ein alphabetischer Index der verschiedenen Pflanzen beigefügt, welcher allerdings nicht von ihm selbst verfasst ist (Guevara 1882: 74-77). Im Unterschied zu seinen Vorgängern hat Guevara einige Mythen aufgezeichnet und thematisiert die orale Tradition der Indianer.

Guevaras Werk wurde nach der Veröffentlichung oftmals scharf kritisiert, und es wurde bemängelt, dass er sein Ziel, Lozanos Werk zu verbessern, nicht erreicht habe

¹¹⁸ Hauptsächlich habe ich die Edition von 1882 benutzt und nach dieser zitiert, wobei sich die Ausgabe von 1836 als benutzerfreundlicher darstellte, da sie in Kapitel unterteilt ist.

(Cardozo 1979: 312; Esteve Barba 1992: 651-652). Positiv hervorgehoben wird andererseits von einigen Kritikern, dass sein Werk neue und wichtige ethnografische und geografische Informationen enthält und sich Guevara durch seine Zweifel und seine Skepsis gegenüber Wundererscheinungen von seinen Vorgängern unterscheidet (Angelis 1836: VI, in: Guevara; Cardozo 1979: 313).¹¹⁹ Im Fall des vorliegenden Themas kann diese positive Wertung nur bestätigt werden, denn Guevara beschreibt Heilrituale der Guaraní, die bei den anderen Chronisten fehlen.

4.3. *Histoire du Paraguay* von Pierre François-Xavier de Charlevoix (1682-1761)

Die *Histoire du Paraguay* wird als die klassische Geschichte über Paraguay bezeichnet, und ihre exakte Darstellung wird gelobt. Das mag erstaunen, denn Charlevoix hat im Gegensatz zu seinen Vorgängern Paraguay nicht bereist, er hat aber Erfahrungen in den nordamerikanischen französischen Kolonien gesammelt.

Geboren wurde Pierre François-Xavier de Charlevoix Ende Oktober 1682 in Saint-Quentin (Dep. Aisne). Im September 1698 trat er in den Jesuitenorden ein (Campeau 2001: 1, 754, in: DH CJ; Cardozo 1979: 323). Er unternahm zwei Auslandsreisen: Von 1705 bis 1709 arbeitete er in Quebec, Kanada, als Grammatiklehrer am Jesuitenkolleg und von 1720 bis 1722 war er Teilnehmer einer Expedition, die im Auftrage Ludwigs XV. das Gebiet um den St. Lorenz-Strom und den Mississippi erforschen sollte (Campeau 2001:1, 754, in: DH CJ; Holzer 2007: 27, col. 251-252, in: BBKL).¹²⁰ Diese Reisen fanden ihren Niederschlag in einer dreibändigen historisch-anthropologischen Veröffentlichung über die französischen Kolonien, die 1744 in Paris erschien. Aufgrund der kritischen und detailgetreuen Darstellung des Landes und seiner Bewohner schätzten selbst die französischen Aufklärer wie Voltaire und Diderot dieses Werk (Holzer 2007: 27, col. 252-253, in: BBKL). Die dreibändige *Histoire du Paraguay* wurde 1756 ebenfalls in Paris publiziert.¹²¹ Am ersten Februar 1761 starb Charlevoix in La Flèche (Sarthe), Frankreich (Campeau 2001: 1, 754, in: DH CJ; Cardozo 1979: 323; Holzer 2007: 27, col. 251, in: BBKL).

¹¹⁹ Zur detaillierten Kritik, s. Cardozo 1979: 312-314.

¹²⁰ Cardozo berichtet nicht von dieser Zeit (Cardozo 1979: 323).

¹²¹ Der vollständige Titel lautet: *Histoire / du / Paraguay/ par le R.P. Pierre Francois-Xavier / de Charlevoix, de la Compagnie de Jesus/*

Schon 1768 erschien eine, wenn auch gekürzte, deutsche Übersetzung der *Histoire* in Nürnberg unter dem Titel *Geschichte von Paraguay und dem Mißionswerke der Jesuiten in diesem Lande*.¹²² Es ist die einzige jesuitische Chronik über Paraguay, die ins Deutsche übersetzt worden ist.¹²³ Die Übersetzung soll dem Original treu erfolgt sein, wie es der Herausgeber, Gabriel Nicolaus Raspe, im Vorwort zur deutschen Ausgabe betont.

„Nur hat man da und dort einige unnöthige Ausschweifungen die Charlevoix gemacht hat, und die weder zur Geschichte des Landes noch der jesuitischen Mißion gehören, weggelassen, um das Werk nicht zu vergrößern.“ (Raspe 1768, 1, o. S.)¹²⁴

Die spanische Übersetzung, die der Jesuit Pablo Hernández (1852-1921) basierend auf der lateinischen Fassung durchgeführt hat und welche hier neben der deutschen Ausgabe von 1768 berücksichtigt wird, erschien in sechs Bänden von 1910-1916 in Madrid unter dem Titel *Historia del Paraguay*.¹²⁵ Sie wurde vielfach wegen einiger Unzulänglichkeiten, vor allem wegen der Veränderungen des Originals kritisiert (Cardozo 1979: 328).

Eine ausführliche Beschreibung der Guaraní-Indianer der Provinz Guairá findet man in der deutschen Ausgabe im ersten Band (Charlevoix 1768: 1, 268 – 275). Im zweiten Band befinden sich die Darstellungen der Kultur der Tape und der Itatín (Charlevoix 1768: 2, 42, 75-77).

Charlevoix unterscheidet sich von seinen Vorgängern nicht thematisch, aber die Erklärungen und die Schlüsse, die er zieht, sind neu. Schon unter dem Einfluss der Aufklärung stehend, berichtet er toleranter und distanzierter über manche Sachverhalte, was deutlich an seinen Äußerungen über die indigene Heilkunde abzulesen ist. Dennoch ist seine Darstellung keine objektive und ausgewogene Geschichte Paraguays, sondern sie ist ebenfalls von apologetischen Gedanken getragen. Charlevoix will das Missionswerk der Jesuiten zu einem Zeitpunkt verteidigen, an welchem in Europa immer mehr Kritik an den Jesuiten geübt wird (Cardozo 1979: 329). Diesen Gedanken

¹²² Im Jahr 1769 erschien eine englische und 1779 wurde eine lateinische Übersetzung mit Anmerkungen und Korrekturen, die der letzte Provinzial von Paraguay, Domingo Muriel (1718-1795), getätigt hat, publiziert. Eine weitere deutschsprachige Ausgabe wurde 1830/31 in zwei Auflagen in Wien ediert (Cardozo 1979: 327).

¹²³ Zitiert wird hier hauptsächlich aus der deutschen Ausgabe, ergänzt und verglichen werden die Zitate jedoch mit der spanischen Übersetzung.

¹²⁴ Auf Auslassungen werde ich an den betreffenden Stellen hinweisen.

¹²⁵ Bd. 1: 1910 (Bücher 1-4), Bd. 2: 1912 (Bücher 5-9), Bd. 3: 1913 (Bücher 10-12), Bd. 4: 1913 (Bücher 13-16), Bd. 5: 1914 (Bücher 17-19), Bd. 6: 1916 (Bücher 20-22).

äußert auch der Herausgeber der deutschen Ausgabe in seinem Vorwort, in welchem er auf das Aufsehen hinweist, das der Jesuitenorden damals in Europa erregt hat. Raspe schlussfolgert, dass die deutschen Leser Paraguay besonders interessieren müsste, „da sich die Jesuiten in demselben eine mehr als geistliche Herrschaft zu erwerben gewusst haben.“ (Raspe 1768: 1, o. S.). Deshalb, so argumentiert Raspe weiter, liege es nahe, von diesem Land eine gründliche Kenntnis zu erlangen. Außerdem würde sich für die deutschen Leser eine Wissenslücke schließen, denn bisher gebe es

„noch keine vollständige und zusammenhängende Nachricht von der Entdeckung und Beschaffenheit dieses Landes, und von dem Missionswerk der Jesuiten daselbst...“ (Raspe 1768: 1, o. S.).

4.4. *Geschichte der Abiponer von Martin Dobrizhoffer (1717/18–1791)*

Martin Dobrizhoffer war wie Charlevoix auch kein offizieller Chronist der Jesuiten. Seine *Geschichte der Abiponer* hat er erst nach dem Verbot des Ordens geschrieben, und sie wurde in drei Bänden in Wien 1783 (Bd. 1 und 2) und 1784 (Bd. 3) veröffentlicht. Die lateinische Ausgabe, auf welcher die deutsche Ausgabe basiert, erschien in drei Bänden 1784 (Cardozo 1979: 347).

Zwar widmet sich Dobrizhoffer schwerpunktmäßig der Beschreibung der Abiponer, welche eingebettet ist in die Zivil- und Naturgeschichte Paraguays, aber er verarbeitet auch seinen mehrjährigen Aufenthalt bei den Guaraní-Indianern. Einzigartig ist seine Darstellung der damals noch frei lebenden, nördlichen Guaraní, der Tobatín.¹²⁶ Grundsätzlich behandelt und diskutiert er ähnliche Themen wie seine jesuitischen Vorgänger und Zeitgenossen.¹²⁷

Martin Dobrizhoffers Biografie lässt sich nicht eindeutig eruieren. Nach neueren Quellen wurde Dobrizhoffer am 5. September 1718 in Friedberg (Frymburk) in Böh-

¹²⁶ Hierbei handelt es sich einmal um drei „ziemlich volkreiche Wohnplätze der Wilden, welchen 3 Caziquen ... als Kapitäne vorstanden“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 83) und um eine dreiköpfige Familie, bestehend aus einer Mutter, ihrem zwanzigjährigen Sohn und ihrer fünfzehnjährigen Tochter, die als einzige Überlebende ihres Clans, der einer Pockenseuche erlegen war, in den Wäldern lebten (Dobrizhoffer 1783: 1, 114).

¹²⁷ Leonhardt schreibt in der Einleitung zu den *Cartas Anuas* 1609-1614, dass Dobrizhoffer viele Informationen der Naturgeschichte dem Jesuiten José Sánchez Labrador verdanke (Leonhardt 1927: CXIX, in: CA).

men getauft. Da damals die Taufe unmittelbar nach der Geburt erfolgte, kann dieser Tag wohl als sein Geburtstag gelten (Kitzmantel 2004: 175 [185]).¹²⁸

Im Oktober 1736 trat Martin Dobrizhoffer in die Gesellschaft Jesu ein, absolvierte Noviziat und Studium in Wien und unterrichtete von 1743 bis 1745 an Jesuitengymnasien in verschiedenen Orten. Als Teilnehmer der Expedition vom September 1748 unter der Leitung des Prokurators Ladislaus Orosz (1697-1773) reiste Dobrizhoffer nach Paraguay (Jacobsen 1947: 140-144; Kratochwill 1967/69: 200; Leonhardt 1927: LXV, in: CA; Storni 1980: 85). In den Biografien werden die zeitlichen Abschnitte und die Orte nach der Beendigung seines Theologiestudiums in Córdoba unterschiedlich dargestellt.¹²⁹ Nach eigenen Angaben hat sich Dobrizhoffer mit Unterbrechungen insgesamt elf Jahre bei den Guaraní, in den Reduktionen Santa María la Mayor und San Joaquín de Tobatines, in welcher die neu bekehrten Itatín-Guaraní lebten, und sieben Jahre bei den Abiponern aufgehalten (Dobrizhoffer 1783: 1, 76; 2, 190; vgl. Kitzmantel 2004: 179-185 [189-195]).¹³⁰ Im Rahmen mehrerer *entradas* kam Dobrizhoffer in Kontakt mit frei lebenden Tobatín, die auch *monteses* (Charlevoix 1916: 6, 9) genannt wurden und hat die Begegnungen mit ihnen und ihre Lebensweise beschrieben (Dobrizhoffer 1783: 1, 83-120). Zum Zeitpunkt der Ausweisung der Jesuiten befand sich Dobrizhoffer aufgrund einer Verletzung zur Rekonvaleszenz in San Joaquín (Dobrizhoffer 1784: 3, 465; Furlong 1928: 438, 440-442; Jacobsen 1947: 181; Kitzmantel 2004: 189-190 [199-200]).¹³¹

¹²⁸ Die Seitenangabe in der eckigen Klammer bezieht sich auf die Seitenzählung im PDF-Dokument.

¹²⁹ Zur Diskussion um das Geburtsdatum und -orte, s. Cardozo 1979: 345. Zur ausführlichen Biografie mit den Lebensstationen in Paraguay, s. als neue Referenz: McNaspy/Caraman 2001: 2, 1132, in: DHCJ und sehr ausführlich aufgrund Dobrizhoffers eigener Angabe, s. Kitzmantel 2004: 175-194 [185-204]. Die älteren Quellen sind: Furlong 1928: 425; Jacobsen 1947: 168-174; Kratochwill 1967/69: 198).

¹³⁰ Die Länge seines Aufenthaltes in Paraguay gibt Dobrizhoffer verschieden an: In der deutschen Übersetzung nennt er einmal die Zeit von 22 Jahren bzw. mehr als 20 Jahren, was jedoch nicht mit den Ankunfts- und Ausweisungsdaten übereinstimmt (Dobrizhoffer 1783: 1, Vorrede o. S., 254, 275, 399). Vgl. die Diskussion bei Furlong um Übersetzungsfehler (Furlong 1928: 423). Datiert man das Ankunftsdatum auf Ende Dezember 1748 und geht von einem zweijährigen Theologiestudium und einer achtzehnjährigen Missionarstätigkeit aus, so ergeben sich 20 Jahre.

¹³¹ Im dritten Band schreibt er, er habe in S. Joaquín bei den gerade erst bekehrten „Ytatinguas“ sechs Jahre und nach seiner Verwundung, die er bei dem Überfall der Toba mit ihren Verbündeten auf die Abiponer-Reduktionen erlitten habe, nochmals zwei Jahre zugebracht (Dobrizhoffer 1784: 3, 465).

Nach seiner Ausweisung lebte Dobrizhoffer ab August 1769 in Wien, wo er bis zum Verbot des Ordens 1773 als Bibliothekergehilfe im Professhaus der Jesuiten, als Verwalter einer Lehrlingsbruderschaft und als Prediger in der Theresienkapelle arbeitete. Die letztgenannte Tätigkeit übte er auch nach dem Verbot des Ordens aus (Jacobsen 1947: 183-184; Kratochwill 1967/69: 201). Ob er wirklich Hofprediger der Kaiserin Maria Theresia war und ob er seine Erfahrungen in Paraguay auf ihre Anregung hin verfasst hat, wie Furlong behauptet (Furlong 1928: 444, vgl. Koch 1934: col. 430), ist nicht eindeutig geklärt (Kratochwill 1967/69: 201), wird aber immer noch erwähnt und behauptet (Cardozo 1979: 345; McNaspy/Caraman 2001: 2, 1132, in: DHCJ). Im Jahre 1779 trat Dobrizhoffer aufgrund seines Alters und seiner geschwächten Gesundheit in den Ruhestand und widmete sich der Drucklegung seines Werkes. Am 17. Juli 1791 starb er an den Folgen eines Schlaganfalls in prekärer wirtschaftlicher Situation in Wien (Jacobsen 1947: 184; Storni 1980: 85; Streit 1963: 3, 309).

Zwar wurde Dobrizhoffers *Geschichte* nach ihrem Erscheinen nicht in der breiten Öffentlichkeit rezipiert, aber in wissenschaftlichen Kreisen wurde sein Werk lobend zur Kenntnis genommen (Kitzmantel 2004: 263-264 [273-274]).¹³²

Die Rezeption der *Geschichte* bis 1928 hat Furlong ausführlich behandelt (Furlong 1928: 457-477). Eine vollständige spanische Übersetzung der drei Bände wurde erst 1967/70 in Argentinien herausgegeben. Es gibt noch weitere Veröffentlichungen Dobrizhoffers, die allerdings nicht Thema dieser Arbeit sind.¹³³

Von der historischen und ethnologischen Forschung wurden und werden Dobrizhoffers Beiträge als Chronist der Geschichte Paraguays und vor allem zur Ethnografie der

¹³² Zu den Einträgen in verschiedenen Lexika und missionarischen Sammelwerken, s. Kitzmantel 2004: 263-267 [274-277]). Einschränkend fügt Kitzmantel hinzu, dass die Rezeption von Dobrizhoffers *Geschichte* in der Ethnologie und Geschichte noch zu wenig erforscht sei (Kitzmantel 2004: 267 [277]).

¹³³ Zu weiteren Schriften Dobrizhoffers, s. Cardozo 1979: 346-350 und Furlong 1928: 428-431, 433-436, 477-478. Die Veröffentlichung der linguistischen Untersuchungen Dobrizhoffers zur abiponischen Sprache im *Journal zur Kunstgeschichte und allgemeinen Litteratur* 1780 erfolgte auf Betreiben des Protestanten Christoph Gottlieb von Murr (1733-1811) aus Nürnberg. Murr hat ab 1774 zahlreiche jesuitische Schriften zu wissenschaftlichen Themen verlegt und so den nach dem Verbot des Ordens versprengt lebenden Jesuiten eine „Kommunikationsplattform“ geboten (Nebgen 2004: 146). Zu Murrs biografischen Daten samt einem Überblick zu seiner publizistischen Tätigkeit, s. Hernández 1913: 2, 487-488 und Nebgen 2004: 121-147.

Abiponer lobend hervorgehoben.¹³⁴ Schon im 19. Jahrhundert wurden er und der französische Jesuit Joseph-François Lafitau (1681–1746)¹³⁵ als „Pioniere der vergleichenden Ethnographie“ bezeichnet (zit. n. Huonder 1899: 142; vgl. Sierra 1944: 304). Diese Tendenz setzte sich im 20. Jahrhundert fort. So betont Métraux, dass Dobrizhoffer die erste Beschreibung der frei lebenden Guaraní, auch *Cainguá*, Bewohner des Waldes, genannt, verfasst hat (Métraux 1948a: 70, 72). Mühlmann bezeichnet Dobrizhoffers *Geschichte* als „die wichtigste Quelle über den Jesuitenstaat Paraguay und die dortige indianische Bevölkerung im 18. Jahrhundert“ (Mühlmann 1986: 53). Diesem positiven Urteil schließt sich Angelika Kitzmantel in ihrer Dissertation an und würdigt Dobrizhoffer mit folgenden Worten:

„Martin Dobrizhoffers „Geschichte der Abiponer“ stellt eines der großen Werke der ethnographischen Literatur zum Gran Chaco dar.“ (Kitzmantel 2004: 336 [346])

Hervorstechendes Merkmal von Dobrizhoffers Beschreibung und Darstellung ist seine schon ganz dem Diktum der Aufklärung verpflichtete differenzierende und vergleichende Schreibweise. Er will Irrtümer der zeitgenössischen Literatur über Amerika korrigieren, um ein möglichst genaues Bild der Wirklichkeit geben zu können.¹³⁶

„Geschichtschreiber, welche mehr Wunderbares als Wahres zu Markte bringen, sind der Bewunderung des grossen Haufens; aber nicht des Beifalls der Vernünftigen werth.“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 63)

Voraussetzung für die realitätsnahe Darstellung, und in diesem Punkt ist Dobrizhoffer sehr modern, bildet die Kenntnis der jeweiligen Sprache. In diesem Sinn äußert er sich kritisch über die mangelnde Sprachfähigkeit der „flüchtigen“ Reisenden, wie das folgende Zitat verdeutlicht:

„... so können sie die Landesbewohner weder gehörig befragen noch ihre verkehrten Antworten verstehen, indem sich diese mehr durch gewisse Winke, und Zeichen als durch Worte auszudrücken pflegen.“ (Dobrizhoffer 1783: 1, Vorrede, o. S.)

¹³⁴ vgl. das Lob Furlongs, der die Genauigkeit von Dobrizhoffers Informationen und sein detailliertes Interesse betont (Furlong 1928: 476). Was sein Verdienst als Historiker betrifft, s. die eher kritische Haltung bei Cardozo 1979: 350.

¹³⁵ Lafitau war bei den Irokesen als Missionar tätig und hat eine Sittengeschichte über die Indianer Amerikas verfasst, welche 1724 in Paris erschien und seinen Ruf als „Ethnologe“ bis heute begründet; zum Titel und zur Kurzbiografie Lafitaus, s. Toupin 2001: 3, 2259, in: DHCI.

¹³⁶ Er setzt sich z. B. kritisch mit der Beschreibung der Patagonier als Riesen auseinander, enttarnt diese als „Märchen“ und fragt, worauf sich diese Einschätzung stützt (Dobrizhoffer 1783: 2, 20-22).

Deutlich ist bei ihm die dezidiert utilitaristische Sichtweise der Natur festzustellen. Über die Palmen sagt er z. B., dass man sie als „das Zeughaus, die Apotheke, die Garderobe und das Vorrathshaus der Amerikaner“ bezeichnen könne (Dobrizhoffer 1783: 1, 488).

Wenn Dobrizhoffers Darstellung auch über seine Vorgänger hinausweist und durch ihre differenzierende Darstellung besticht, so verlässt er in einigen Punkten die distanzierte Position eines Historikers und argumentiert theologisch. Dies geschieht vor allem in Fragen der indigenen Religion oder bei der Klärung schwieriger Sachverhalte, wo er sich auf die „göttliche Güte und Allmacht“ beruft (Dobrizhoffer 1784: 3, 463). Dieser Punkt bildet auch eine Einschränkung in der ansonsten positiven Wertung von Kitzmantel, welche bemerkt, dass „das Bemühen zu interkultureller Akzeptanz sich nicht auf religiöse Werte erstreckt.“ (Kitzmantel 2004: 335 [345])

5. Die Werke von Francisco Jarque (1607-1691)

Obwohl über Francisco Jarque, in alter Form Xarque geschrieben, und sein Leben wenig bekannt ist, zählt er zu den interessantesten Personen, die hier vorgestellt werden. Er wurde 1607 oder 1609 in Orihuela del Tremedal (Teruel) in Spanien geboren und trat im Jahr 1624 in den Jesuitenorden ein. Als Teilnehmer der Expedition unter dem Prokurator P. Gaspar Sobrino (1584-1656) erreichte er Buenos Aires im April 1628. Das Studium der Philosophie und der Theologie absolvierte er in Córdoba del Tucumán. Im Jahr 1637 trat er, wohl aus gesundheitlichen Gründen, aus dem Jesuitenorden aus und ging nach Alto Peru, wo er als Cura der Kirche von Potosí arbeitete (Cardozo 1979: 256; Storni 2001: 3, 2139, in: DH CJ). Nach eigener Aussage kehrte er schon 1640 nach Spanien zurück (Jarque 1664: 119). In Albarracín hatte er mehrere Ämter inne, wie dem Untertitel seines Buches über Pater Cataldino (1664) zu entnehmen ist.

„Escrivela el D.D. Francisco Xarque, de Cura Retor de la Imperial Villa del Potosi, Canonigo Penitenciario, y Dean de la Santa Iglesia Catedral de Santa Maria de Albarracin, Provisor, y Vic. General de su Obispado, Comisario del Santo Oficio.“

Offenbar greift auch Cardozo als Informationsquelle darauf zurück (Cardozo 1979: 256).

Bis zu seinem Tod im Juli 1691 war Jarque schriftstellerisch tätig und schrieb Biografien über die Jesuiten Montoya (1662), Cataldino (1664)¹³⁷, Mazeta¹³⁸ und Díaz Taño. Die Biografien der beiden Letztgenannten erschienen 1687 in einem Band.¹³⁹

So wenig wie Jarques Leben erschlossen ist, so wenig wurden seine Schriften rezipiert und galten allenfalls als Hagiografien. In der antijesuitischen Polemik ab 1770 beriefen sich jedoch die Befürworter der Jesuiten gern und öfter auf ihn als auf die offiziellen Chronisten, da er als unabhängiger Zeuge galt. Es mag an seinem Schreibstil liegen, den Cardozo als „dichten stilistischen Wald“ charakterisiert, dass sich der unbezweifelbare historische Wert seiner Schriften nicht unmittelbar zeigt:

„...: el crítico debe saber viajar a través de la espesa selva estilística para llegar a la claridad del discernimiento. Y de ese examen resulta posible descubrir en Jarque una masa grande de informaciones que no aparecen en las crónicas oficiales.” (Cardozo 1979: 259-260).

Dieser Wert begründet sich dadurch, dass Jarque wohl selbst Augenzeuge mancher Ereignisse war. So schreibt er 1664:

„Pues por los años de 1637, tres antes de mi partida para España a cosas del servicio del Rey Nuestro Señor, huve de navegar el Rio Paraná arriba, y visitè algunas de estas Reducciones, muy edificado de ver aquellos Apostolicos Misioneros, tan bien hallados en aquella extrema miseria, como si estuvieran en la gloria; ...” (Jarque 1664: 119).

Cardozo vermutet, Jarque hätten Dokumente, die heute verschollen sind, zur Verfügung gestanden (Cardozo 1979: 260). Zu seinen belegbaren Quellen zählen die *Cartas Anuas* und vor allem die *Conquista Espiritual*. So zitiert er mehrmals in der Biografie über Cataldino aus einer CA vom Dezember 1611, welche dieser an P. Diego de Torres geschrieben hat (Jarque 1664: 84, 93). Beim Verweis auf die *Conquista Espiritual*

¹³⁷ Cataldino (1571-1653) gehört zu den Pionieren der Guaraní-Mission. Seit 1609 arbeitete er zusammen mit Simón Mazeta in Guairá und gründete mit ihm zusammen die ersten beiden Guaraní-Reduktionen: Loreto (1610) und San Ignacio (1611). Weitere elf Reduktionsgründungen folgten, die alle 1631 wegen der Überfälle der *bandeirantes* in das Gebiet zwischen den Flüssen Paraná und Uruguay verlegt wurden. Von 1644-1646 war er Superior (Storni 2001: 1, 711-712, in: DH CJ)

¹³⁸ Simón Mazeta (auch Mascetta, Maceta geschrieben) (1577-1658) erlebte die Vertreibung der Guaraní durch die *bandeirantes*, nachdem er mit Cataldino etliche Reduktionen gegründet hatte. Er unternahm in São Paulo und in Rio de Janeiro erfolglose Versuche zur Befreiung der Indianer. Mit Überlebenden der Flucht gründete er die Reduktion San Ignacio Miní am südlichen Río Paraná (Caraman/McNaspy 2001: 3, 2554, in: DH CJ).

¹³⁹ Die Angabe von Streit ist wohl fehlerhaft. Er nennt 1692 als Erscheinungsjahr (Streit 1963: 2, 553-554). Es wird sich wohl um einen Tippfehler handeln. Sommervogel hielt noch Jarques im Jahr 1600 geborenen Bruder Juan-Antonio, der ebenfalls Jesuit war, für den Verfasser der Montoya- und der Cataldino-Biografie. Er nennt nicht einmal Francisco (Sommervogel 1960: 8, col. 1323-1325).

übernimmt er nicht ihre Darstellung, sondern setzt eigene Akzente, was sich besonders im sechsten Kapitel in der Biografie über Cataldino zeigt. Dieses trägt den Titel: *Triste estado de aquellas provincias, quando entrò en ellas el P. Cataldino; supersticiones, ritos, y ceremonias de sus naturales* (Jarque 1664: 56-62). Auf sechs Seiten schildert er das Wohnumfeld der Indianer in Guairá, ihre Nahrungsmittel, ihre Kriegsführung, das Verhältnis zu ihren Erzfeinden, den Tupí, ihre Ehen, ihre „Zauberer“ und deren Heilanwendungen. Die beiden letztgenannten Themen, die „Zauberer“ und die Heilkunde, nehmen den meisten Raum in diesem Kapitel ein. An anderen Stellen unterstreicht er die große Bedeutung der von Cataldino durchgeführten Heilbehandlungen für die Gewinnung der Indianer.

Von besonderer Bedeutung ist die im Band von 1687 unter dem Titel *Insignes misioneros de la compania de Jesus en la Provincia del Paraguay* enthaltene Zustandsbeschreibung der Missionen (Jarque 1687: 284-424). Diese gilt als erste bekannte systematische Darstellung der jesuitischen Reduktionen, die zeitlich bis in das Jahr 1683 reicht (Cardozo 1979: 258). Ernesto Maeder hat diesen Zustandsbericht im Jahr 2008 neu herausgegeben. Er vermutet, dass nicht Jarque, sondern Pater Diego Francisco Altamirano (1626-1704) der Verfasser sei. Diese Vermutung hatte schon Streit geäußert (Streit 1963: 2, 633) und lange vor ihm Lozano (Maeder 2008: 13-14, in: Jarque).

Altamirano war von 1677-1681 Provinzial von Paraguay und von 1682-1688 hielt er sich als Prokurator in Europa auf. Möglicherweise hatten er und Jarque zu jener Zeit Kontakt, der zu dem Vorschlag führte, die Schrift Altamiranos in Jarques Buch zu veröffentlichen (Maeder 2008: 13-14, in: Jarque). Nachweislich war Jarque kein Augenzeuge des Reduktionslebens nach 1640, weswegen seine genauen Kenntnisse erstaunen. Das 17. Kapitel *Frecuencia al templo y viglias de los misioneros con los enfermos* enthält einige interessante Details, die bei anderen Autoren fehlen (Jarque/Altamirano 2008: 93-96).

Die Montoya-Biografie, welche im Jahr 1900 in vier Bänden neu ediert wurde, enthält nur wenige interessante Hinweise für mein Thema. Für Biografen der Jesuiten mag der vierte Band interessant sein, da er die Martyrologien verschiedener Patres enthält (Jarque 1900: 4, 259-308).

6. Wörterbücher

6.1. *Vocabulario* und *Tesoro* von Montoya

Der 1640 in Madrid publizierte *Vocabulario* (V)¹⁴⁰ ist ein Wörterbuch mit der Übersetzungsrichtung Spanisch – Guaraní. Der ein Jahr früher gedruckte *Tesoro* (T)¹⁴¹ hingegen ist auf Guaraní verfasst und enthält neben den jeweiligen spanischen Übersetzungen viele Erläuterungen und auch theologische Hinweise zum Gebrauch eines Wortes.¹⁴² Montoya selbst weist in seiner Einleitung zum *Vocabulario* auf den Unterschied zwischen diesem und dem *Tesoro* hin:

„En este Vocabulario se ponen los vocablos simplemente. Para saber sus usos, y modo de frasses, se ha de ocurrir a la segunda parte, [gemeint ist der *Tesoro*], v.g. busco aqui Hombre, hallo que es Abá, buscarè Abá, en la segunda parte, y alli hallarè lo que se dize del hombre.“ (Montoya 1994 [V]: 101).

Vermutlich griff Montoya auf Arbeiten seines jesuitischen Vorgängers in Brasilien José de Anchieta (1534-1597)¹⁴³ und auch auf die Werke des Franziskaners Bolaños zurück und nahm für die Veröffentlichung des *Vocabulario* die Hilfe eines des Guaraní kundigen Spaniers aus Ciudad Real in Anspruch (Melià 2002 [V]: VII, X-XII, in: Montoya).¹⁴⁴

¹⁴⁰ Die Seitenzählung des *Vocabulario* ist in vielen Teilen fehlerhaft, deshalb wird im Folgenden neben der Seite der jeweilige Anfangsbuchstabe des nachgeschlagenen Wortes nach der Abkürzung `lit.` genannt.

¹⁴¹ Der *Tesoro* besteht aus Folienblättern, deshalb werden die Seitenzahlen mit einem hochgestellten r (für die Vorderseite) oder v (für die Rückseite) gekennzeichnet.

¹⁴² Zum Hintergrund dieser im Zusammenhang mit der Renaissance aufkommenden einsprachigen und teilweise enzyklopädisch angelegten Wörterbücher, s. Chamorro 2009: 91-93. Vergleichend werde ich in manchen Kapiteln das umfangreiche spanische Wörterbuch *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) des humanistisch gebildeten Gelehrten und Geistlichen Sebastián de Covarrubias Horozco (1539-1613), im Folgenden nur als Covarrubias zitiert, ergänzend hinzuziehen. Dieses Werk gibt nicht nur Auskunft über die spanische Sprache, sondern auch über das Wissen der damaligen Zeit. Chamorro vermutet, Montoya habe dieses Wörterbuch während seines Aufenthaltes in Spanien benutzt (Chamorro 2009: 91).

¹⁴³ José de Anchieta, geboren auf Teneriffa, trat 1551 in Portugal in den Jesuitenorden ein und gelangte schon 1553 mit der 3. Expedition der Jesuiten nach Brasilien, wo er 11 Jahre lang in der *Capitanía* de S. Vicente lebte und arbeitete. Später unterrichtete er am Jesuitenkolleg in São Paulo, war an der Gründung von Rio de Janeiro beteiligt und hatte verschiedene Ämter als Superior, Provinzial und Visitator inne. Anchieta schrieb die erste Tupí-Grammatik und gilt als einer der besten Kenner der Tupí-Kultur und -Sprache. Aufgrund seines missionarischen Engagements wurde er „apostol del Brasil“ genannt. Am 22. Juni 1980 sprach Papst Johannes Paul II. ihn selig (Moutinho/Palacín 2001: 1, 156-158, in: DH CJ).

¹⁴⁴ Zu den Arbeiten von Bolaños und Anchieta, s. Otazú Melgarejo 2006: 50-61.

In erster Linie dienten der *Tesoro* und der *Vocabulario* natürlich dem Spracherwerb der Missionare, denn die christliche Unterweisung der Neophyten sollte in ihrer Muttersprache geschehen. Schon in den Satzungen des Ordens war festgelegt worden, dass diejenigen Jesuiten, die für die Mission bestimmt waren, die entsprechende Sprache im Kolleg oder in der Universität zu lernen hätten (Konst. 1998 [1556]: 713, § 449, in: Loyola). Jarque betont diesen missionarischen Zweck der Wörterbücher „... para mejor ayudar á los indios de aquella nación, ...“ (Jarque 1900: 4, 41).

In zweiter Linie erweist sich aber vor allem der *Tesoro* als wahrer „Schatz“ für die Ethnografie und Ethnohistorie der Guaraní, da er in seinen Angaben und Erläuterungen über ein reines Wörterbuch hinausreicht. Im *Tesoro* gibt Montoya Hinweise auf die Heilkunde und die Traditionen der Guaraní, die an anderer Stelle fehlen.

Melià bezeichnet den Inhalt dieser beiden Wörterbücher als beste existierende ethnografische Beschreibung der kolonialen Guaraní (Melià 1986: 254). Allerdings bedürfen die Informationen, wie ich noch zeigen werde, der ergänzenden und kritischen Darstellung, denn die Sprache spiegelt zwar die Kultur der Guaraní wider, sie hat aber auch Veränderungen herbeigeführt bzw. auf diese reagiert.

Benutzt habe ich für meine Analyse die Faksimileausgabe des *Vocabulario*¹⁴⁵ von 1994 und die Ausgabe des *Tesoro* in der Faksimileausgabe von Platzmann aus dem Jahr 1876.¹⁴⁶

6.2. *Vocabulario* von Pablo Restivo (1658-1741)

Pablo Restivo wurde am 30. August 1658 in Mazzarino, Sizilien, geboren. Er trat 1677 in die Gesellschaft Jesu ein und war neueren Quellen nach zu urteilen ein Reisegefährte Anton Sepps in der Expedition, welche am 6. April 1691 in Buenos Aires ankam. In den Guaraní-Missionen war er von 1691-1700 in der Reduktion Candelaria als Missionar, von 1719-1721 als Superior und von 1724-1732 wieder als Missionar in Santa María la Mayor und schließlich ab 1733 wieder in Candelaria tätig, wo er im Januar 1741 verstarb (Baptista/McNaspy 2001: 4, 3334, in: DHCJ).

¹⁴⁵ Die Grammatik, *Arte*, wurde nicht berücksichtigt.

¹⁴⁶ Ich zitiere nach der alten Orthografie. Die auf der Ausgabe von Platzmann (1876) basierende Neuauflage des *Vocabulario* (2002) erwies sich beim Nachschlagen der gesuchten Guaraní-Wörter im *Tesoro*, von welchem eine neue Ausgabe bisher fehlt, wegen ihrer modernisierten Orthografie der Guaraní-Wörter für mich als nicht hilfreich.

Restivo war jedoch nicht nur Missionar, sondern arbeitete auch als Linguist und Herausgeber und publizierte in dieser Funktion 1722 eine überarbeitete Version von Montoyas *Vocabulario*, welche von Christian Friedrich Seybold (1859-1921) mit Kommentaren versehen und 1893 publiziert worden ist.¹⁴⁷ Die Überarbeitung des *Vocabulario* hatte sich zum einen aus der Notwendigkeit ergeben, dass Montoyas linguistische Bücher auf den sprachlichen Ausdrücken der Indianer von Guairá basierten, weshalb den südlichen Guaraní einige Ausdrücke unbekannt waren. Zum anderen hatte sich die Guaraní-Sprache durch das Reduktionsleben verändert, und einige Wörter wurden nicht mehr benutzt. Restivo kennzeichnet diese Wörter z. B. mit „no lo usan mas“, ... „aquí no lo usan“ oder „los del Guaira lo usan“ (Cardozo 1979: 237, s. Vorwort von Seybold 1893: VII, in: Restivo). Stattdessen waren neue Wörter, in Form von Neologismen und Hispanismen, entstanden wie z. B. die Guaraní-Übersetzung für *enfermero* (vgl. Melià 1986: 256-257).¹⁴⁸

Restivos *Vocabulario* zeigt die mit der Heilkunde und der Weltsicht in Zusammenhang stehenden sprachlichen Veränderungsprozesse auf und spiegelt somit die veränderten Lebensgewohnheiten der Indianer in den Reduktionen wider. Auch hat Restivo die diakritischen Zeichen vereinfacht.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Cardozo schreibt, dass Restivo auch den *Tesoro* überarbeitet habe. Dieses Werk ist jedoch unveröffentlicht. Cardozo nennt als Eigentümer des Manuskripts das Museo Mitre in Buenos Aires (Cardozo 1979: 237, s. dort den Titel des Manuskripts). Zu den weiteren Werken Restivos, s. Baptista/McNaspy 2001: 4, 3334, in: DHCJ.

¹⁴⁸ Otazú Melgarejo konstatiert, dass die Missionare besonders für die christliche Unterweisung neue Wörter brauchten. Die Neuschöpfung eines Wortes kann auf dessen Bedeutungsveränderung oder auch auf neuen syntaktischen Zusammensetzungen beruhen (Otazú Melgarejo 2006: 125-127). Nach Lustig eignet sich das Guaraní zur Schaffung von Neologismen (Lustig 1995: 22, 26). Auch Montoya weist im *Tesoro* darauf hin, dass das Fundament der Guaraní-Sprache Partikel seien, die für sich stehend keine Bedeutung besäßen, diese aber in der Verbindung mit anderen erhielten (Montoya 1876 [T]: 1^r). Daneben übersetzten die Jesuiten auch per Äquivalenz oder als Synonym, d. h. vermuteter gleicher Bedeutung eines Wortes in zwei verschiedenen Sprachen. Dass diese jedoch nicht immer identisch ist, zeigt sich z. B. in der Übersetzung für Ehe, *menda* auf Guaraní, worunter die Guaraní natürlich nicht die christliche Ehe verstanden haben, s. hierzu Otazú Melgarejo 2006: 113-118.

¹⁴⁹ An dieser Stelle möchte ich noch einen Hinweis zur Transkription geben. Es war mit dem gängigen Zeichensatz in der von mir benutzten Schriftart nicht möglich, alle diakritischen Zeichen adäquat darzustellen, deshalb habe ich mich für eine vereinfachte, aber dem originalgetreue Setzung entschieden. Der Zirkumflex ^ zeigt nicht den Zirkumflex, sondern die Nasalierung der Vokale, welche das Guaraní kennt, an. Montoya hat mehr als Restivo zusätzlich die Akzentsetzung ausgewiesen, ein betontes und nasaliertes `a` würde dementsprechend so aussehen `á`. Weiterhin ist wichtig zu wissen, dass der Buchstabe `i` zwei orale Darstellungsweisen, nämlich `i` und `ĩ` hat und dass das Alt-Guaraní

7. *Catecismo de la lengua guaraní* von Montoya

Der von Montoya verfasste *Catecismo de la lengua guaraní* (C) wurde ebenfalls 1640 in Madrid gedruckt, nachdem die offizielle Bestätigung schon am 7. März 1639 erfolgt war.¹⁵⁰ Er soll auf dem für die Unterweisung von Kindern und „älteren Menschen“ in Spanien zugelassenen Katechismus des Jesuiten Jerónimo de Ripalda (1535-1618) beruhen. Melià vermutet, dass dieser Katechismus Montoya für die Unterweisung der Guaraní geeignet schien, wobei er weitere Vereinfachungen vorgenommen habe (Melià 2008 [C]: 11-12, 14, in: Montoya).¹⁵¹

Offenbar hat Montoya seinen Katechismus nicht flächendeckend in den Guaraní-Reduktionen einführen können, da er sich nach seiner Europareise nur kurz in den Missionen befand.¹⁵² Aber die 1768 erstellte Inventarliste zeigt, dass in vielen Reduktionsbibliotheken dieser *Catecismo* vorhanden war, was jedoch noch nichts über den effektiven Gebrauch aussagt (Melià 2008 [C]: 9, in: Montoya).¹⁵³ Für mein Thema ist diese Frage von untergeordneter Bedeutung, denn mehr als der praktische Nutzen für die Katechese interessiert mich zum einen besonders die sprachliche Ebene, d. h. aufzuzeigen, welche heilkundlichen Guaraní-Wörter in das christliche Vokabular Eingang gefunden haben. Zum anderen werte ich den im *Catecismo* enthaltenen Beichtspiegel hinsichtlich der Frage aus, nach welchen Vergehen die Patres fragten und wel-

den Buchstaben 'k' nicht kennt. Zu beachten ist auch, dass die alte Schreibweise in sich uneinheitlich ist, was hier aus Gründen der Quellentreue dargestellt wird und dass sie sich vom modernen Guaraní unterscheidet. Weitere Angaben, s. Anhang.

¹⁵⁰ Für meine Auswertung habe ich die von Platzmann edierte Ausgabe von 1876 benutzt, deren Text der von Otazú und Melià herausgegebenen Edition von 2008 entspricht. Die Transkribierung in modernes Guaraní, welches die eigentliche Leistung von Melià und Otazú darstellt, war aus den schon erwähnten Gründen für mich ohne Belang.

¹⁵¹ Als Beispiel führt Melià an, dass Montoya über die Anwesenheit Gottes lediglich sagt, er sei im Himmel, auf der Erde und an allen Orten, wohingegen Ripaldas Wortwahl metaphysisch sei, indem er darauf hinweise, Gott befinde sich an allen Orten durch seine Essenz, Präsenz und Macht (Melià 2008 [C]: 14, in: Montoya).

¹⁵² In den Reduktionen war bis dato der 1607 in Neapel gedruckte, aber schon vorher von der Synode von Asunción 1603 bestätigte *Catecismo* von Luis Bolaños in Gebrauch. Da er in gedruckter Form schwer zugänglich war, wurde er in Manuskriptform verbreitet (Melià 2008 [C]: 10-11, in: Montoya).

¹⁵³ Melià nennt nach den von Brabo veröffentlichten Inventarlisten, wohl eher exemplarisch, fünf Reduktionsbibliotheken, die nachweislich den *Catecismo* besaßen (Brabo 1872: 36, 41, 61, 370, 402). Allerdings sind nicht in allen Listen die einzelnen Buchtitel genannt, z. B. San José, San Luis, Santa Ana (Brabo 1872: 111, 145, 246), sodass unter Umständen mit mehr benutzten Ausgaben gerechnet werden kann.

che Verhaltensweisen der Guaraní sie als Sünde bezeichneten, denn dies lässt Rückschlüsse auf das Weiterbestehen indigener Bräuche zu.¹⁵⁴

„Este *Confessionario* (...) de Montoya, como los otros, ofrece el interés peculiar de encarar no tanto los pecados en general como los pecados que se piensa se dan entre los Guaraníes, y el modo de preguntar acerca de ellos.“ (Melià 2008 [C]: 16, in: Montoya).

8. Medizinische Handbücher

8.1. *Materia médica misionera* von Pedro Montenegro (1663-1728)

Pedro Montenegro wurde am 14. Mai 1663 in Santa Marina in Galizien geboren (Storni 1980: 190). Über sein Leben vor dem Eintritt in den Jesuitenorden ist wenig bekannt. Vermutet wird, dass er sich in Madrid im *Hospital General* der Heilkunde, wahrscheinlich als Krankenpfleger, gewidmet habe (Anagnostou 2000: 259).¹⁵⁵ Zumindest macht Montenegro selbst diese Angabe in seinem Vorwort (Montenegro 2007: 58). Furlong behauptet sogar, er habe zwei Jahre lang Medizin studiert (Furlong 1962: 609).¹⁵⁶ Wann er seine Heimat verlassen hat, weiß man nicht. Nachweislich trat Montenegro am 6. April 1691 (Storni 1980: 190) in der Ordensprovinz Paraguay in die Gesellschaft Jesu ein und wurde *coadjutor temporalis*, d. h. Laienbruder (Anagnostou 2000: 259).¹⁵⁷ Nach Furlong soll er ab 1702 in den Reduktionen gearbeitet und

¹⁵⁴ Unberücksichtigt bleiben muss hier auch die Frage, inwieweit Montoya von den brasilianischen Vorarbeiten beeinflusst ist. Obermeier weist in einem Artikel über die Jesuiten und die Indianersprachen nach, dass der *Catecismo* von Montoya auf Vorarbeiten der Jesuiten und französischen Kapuziner in Brasilien basiert. Dies zeige, dass Montoya die portugiesischen Übersetzungen ins Tupí kannte (Obermeier 2004: 218). Der erste brasilianische Katechismus, der den Anspruch der Verbindlichkeit erhob, wurde offenbar 1618 gedruckt. Davor waren handschriftliche Versionen im Umlauf (Obermeier 2004: 217).

¹⁵⁵ Auch in der Neuausgabe von Montenegros Werk werden hierzu keine weiteren Erkenntnisse geliefert (Cambas et al. 2007: 16, in: Montenegro).

¹⁵⁶ Die Zeitangabe von 32jähriger Tätigkeit als Krankenpfleger in Madrid, die Furlong nennt (Furlong 1962: 609), stimmt nicht mit den biografischen Daten überein. Der Irrtum basiert mitunter auf der Angabe Montenegros in seinem Vorwort, in welchem er schreibt, er habe vor 31 Jahren im *Hospital General* in Madrid begonnen, sich der (Kranken-) pflege, wörtlich „á curar“, zu widmen (Montenegro 2007: 58).

¹⁵⁷ Daneben gab es im Jesuitenorden noch den geistlichen Koadjutor, den *coadjutor spiritualis*. Darunter verstand man die Priester, welche die drei traditionellen Gelübde (Armut, Keuschheit und Gehorsam), nicht aber das vierte Gelübde abgelegt hatten (Hauschild 1999: 491).

1703 das Amt des „protomédico“ am Paraná übernommen haben (Furlong 1962: 609-610).¹⁵⁸ Er starb am 20. Februar 1728 in Mártires, Argentinien (Storni 1980: 190).

Pedro Montenegro hat vermutlich Anfang des 18. Jahrhunderts ein medizinisches Handbuch in spanischer Sprache geschrieben, welches zur Zeit der Reduktionen nicht gedruckt, aber mehrfach abgeschrieben wurde.¹⁵⁹ Auch hierzu gibt es nur einen spärlichen Hinweis von Montenegro in seinem Vorwort, in welchem er darauf hinweist, er sei seit 12 Jahren in `diesen Ländern Amerikas` (Montenegro 2007: 58). Erst 1945 wurde eins der Manuskripte, wahrscheinlich aber nicht das Autograf, zum ersten Mal vollständig unter dem Titel *Materia médica misionera* herausgegeben. Auszüge waren schon 1888 in einer argentinischen Zeitschrift erschienen (Anagnostou 2000: 260; Furlong 1962: 610). Eine Neuauflage erfolgte 2007 in Argentinien, nach welcher hier zitiert wird.¹⁶⁰

Die *Materia médica misionera* enthält Beschreibungen und Abbildungen zu 136 europäischen Heilpflanzen, ihrer Wirkungsweise und ihrer Zubereitung (Anagnostou 2000: 260). Die Namen dieser Pflanzen führt Montenegro in der Regel in Spanisch, Tupí und Guaraní auf. Seine umfangreichen phytotherapeutischen Kenntnisse hat er nach eigenen Angaben durch das Studium antiker Werke wie der Naturgeschichte des Plinius (23 bis 79), des Dioskurides (1. Jahrhundert) und ihrer Kommentatoren gewonnen. Auch hat er sich unter anderem mit den Werken von Nicolás Monardes (ca.1493-ca.1578/1588)¹⁶¹ beschäftigt und sowohl Informationen als auch vor allem

¹⁵⁸ Im 18. Jahrhundert wurden zwei Arztstellen für die verschiedenen Reduktionen eingerichtet: der Arzt, der für die Region Paraná zuständig war, hatte seinen Sitz in Candelaria und sein Kollege für die Region Uruguay lebte in San Nicolás. Im Verzeichnis der Jesuiten werden diese „Reduktionsärzte“ namentlich mit den betreffenden Jahreszahlen bis zur Ausweisung genannt (Furlong 1962: 607).

¹⁵⁹ Auch wenn teilweise Zweifel an der Verfasserschaft geäußert werden, lassen sich diese nach Anagnostou widerlegen (Anagnostou 2000: 325-327).

¹⁶⁰ Zu den weiteren Manuskripten und Angaben zur weiterführenden Literatur, s. Anagnostou 2000: 260 und Furlong 1962: 610-611.

¹⁶¹ Monardes war ein spanischer Arzt aus Sevilla, der zwar Amerika nicht bereist hat, aber ein großes Interesse an den medizinischen Pflanzen Amerikas zeigte, eine Sammlung anlegte und darüber mehrere Schriften veröffentlicht hat. Eine erste Ausgabe seines Pflanzenthesaurus erfolgte 1565 in Sevilla (Stünzner 1895: 1-3, in: Monardes). Sein erweitertes Hauptwerk erschien 1574 in Sevilla. Es trägt den Titel: *Primera y segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias occidentales que sirven en medicina*, heute abgekürzt als *Historia* (Jimenez-Castellanos y Calvo-Rubio 1988: XV-XVI, in: Monardes). Zitiert wird hier nach der 1988 edierten Faksimileausgabe des Hauptwerks von 1574 und nach der deutschen Übersetzung von 1895, die auf der lateinischen Übersetzung der zweiten, kürzeren Ausgabe von 1579 beruht. Monardes bildet nicht nur eine Quelle für Montenegro, sondern auch für den

die Zeichnungen von Willem Piso (1611-1678) und Jacobus Bontius (1598-1631),¹⁶² welche die brasilianische resp. indische Pflanzenwelt erforscht haben, übernommen (Anagnostou 2000: 262-264).¹⁶³ Viele Informationen hat er von indigenen Gewährsmännern erhalten, auf die ich an den entsprechenden Stellen verweisen werde.

8.2. *Tratado breve de medicina* von Sigismund Aperger (1678-1772)

Das bisher unveröffentlichte Manuskript von Sigismund Aperger¹⁶⁴ mit dem Titel *Tratado breve de medicina de las enfermedades*, welches in Auszügen von Sabine Anagnostou (2000: 341-407) publiziert wurde, ist für mein Thema nur am Rande interessant, denn Aperger greift in seinen auf die Missionsbedingungen abgestimmten (vereinfachten) Rezepturen schwerpunktmäßig auf die Drogen der europäischen *Materia medica* und weniger auf einheimische Pflanzen und damit auf indigene Kenntnisse zurück (Anagnostou 2000: 335, 408-409).

Sigismund Aperger wurde am 20. Oktober 1678 wahrscheinlich in Innsbruck geboren. 1705 trat er in die Gesellschaft Jesu ein und studierte in Graz. Er war mit Pedro Lozano Teilnehmer der Expedition von 1716, welche erst 1717 Buenos Aires erreichte (Anagnostou 2000: 331). Während seines Studienaufenthalts in Córdoba machte er sich beim Ausbruch einer Pockenepidemie 1718 um die Kranken verdient. Sein Ordensbruder Pater Anton Betschon (1681–1738)¹⁶⁵ aus der oberdeutschen Provinz berichtet in seinem Brief aus dem Jahr 1719, den er in der Reduktion Santos Mártires an den Provinzial seiner Heimatprovinz geschrieben hat, lobend von Apergers Einsatz:

„P. Sigismundus Aperger hat theils mit seinen aus Europa mitgebrachten Heilmitteln / theils mit heilsamen im Land gefundenen Kräutern / dero Krafft und Eigenschafft er versteht / zu Corduba in Tucuman so viel Menschen von dem Tod errettet / daß der Bischoff sambt der Stadt sich gegen ihn höflich bedanckt hat. Um eben dieser Ursach willen haben ihn unsere Obern nach vollendeten studiis und dem dritten Prob=Jahr nebst Patre Harter und Patre Rechberg allda etwas länger aufgehalten / doch endlich hierher auf die Völcker-

noch zu erwähnenden José Sánchez Labrador (Ruiz Moreno 1948: 22, in Sánchez Labrador).

¹⁶² Biografische Angaben, s. Anagnostou 2000: 264-265.

¹⁶³ Montenegro soll noch weitere Bücher, die z. T. noch nicht veröffentlicht wurden, verfasst haben, s. hierzu Fechner 2010: 93, Fn 19; Furlong 1962:611; McNaspy/Storni 2001: 3, 2730, in: DHCJ.

¹⁶⁴ Es existieren unterschiedliche Schreibvarianten, u. a. Asperger, Aperg, u. ä., s. Fechner 2010: 93.

¹⁶⁵ Storni 1980: 38

schaften zum größten Layd zwar deren von Corduba, allein zum ewigen Trost unserer Indianer entlassen; ...“ (NWB 1726: 66, Brief Nr.: 169).¹⁶⁶

Apergers weiterer Weg führte ihn, wie es im Zitat schon anklingt, über die Reduktionen Loreto, Itapúa, Santa María la Mayor, Mártires und Concepción nach Apóstoles (ab 1753), wo er am 23. November 1772 verstarb (Anagnostou 2000: 331-332). Wegen seines hohen Alters und wegen seiner schweren Krankheit, und vielleicht nicht unbedingt wegen seiner Beliebtheit, wurde er nicht ausgewiesen (Fechner 2010: 94-95).

Trotz seiner herausragenden medizinischen Verdienste konnte bislang nicht geklärt werden, ob Aperger überhaupt eine medizinische Ausbildung hatte (Anagnostou 2000: 332). Fakt ist jedoch, dass Apergers *Tratado* ein unerlässliches Handbuch für die Jesuiten, die größtenteils medizinische Laien waren, bei der Behandlung der Kranken darstellte und er deshalb vielfach kopiert und verbreitet worden war (Anagnostou 2000: 408).

Sabine Anagnostou sieht Apergers Verdienst hauptsächlich darin, das europäische Arzneimittelwissen nach Amerika transferiert zu haben (Anagnostou 2000: 409). Nach einem weiteren bisher ebenfalls unveröffentlichten Manuskript Apergers mit dem Titel *Apuntes de varias cosas*¹⁶⁷ ergibt sich jedoch eine veränderte Sichtweise.¹⁶⁸ Den Hauptteil dieses Traktats bildet die Beschreibung der „Heilkraft von einheimischen Pflanzen in einzelnen Monografien“ unter Nennung der Namen auf Spanisch und Guaraní bzw. Tupí (Fechner 2010: 97). Dies würde die Aussage von Betschon bestätigen, Aperger habe bei der Pockenepidemie auch auf einheimische Pflanzen zurückgegriffen. Mitunter müsste das Urteil von Anagnostou hinsichtlich des indigenen Einflusses auf Apergers Gesamtwerk revidiert werden.

¹⁶⁶ Gemeint sind hier wahrscheinlich Konrad Harder (1686-1761) und Karl Rechberg (1688-1746), die beide Mitreisende Apergers waren (Storni 1980: 137, 235). Gleiches Lob äußert auch der schon erwähnte Pater Franziskus Magg (NWB 1755: 45, Brief Nr.: 558).

¹⁶⁷ Der vollständige Titel des Manuskripts lautet: *Apuntes de varias cosas pertenecientes a estas provincias del Río de la Plata sacadas del P. S. Asperger, famoso médico jesuita de estas misiones del Uruguay y del Don Félix de Azara* und gehört zur Sammlung Saturnino Seguro (1776-1854), welche sich im *Archivo General de la Nación*, Buenos Aires befindet (Fechner 2010: 90, Fn 6).

¹⁶⁸ Ich beziehe mich hier auf die Analyse von Fabian Fechner, der in seiner unveröffentlichten Magisterarbeit diesen Text analysiert hat und seine Ergebnisse in einem Artikel in *AHSI* 2010 vorstellt.

8.3. Kompilationen aus Werken von José Sánchez Labrador (1717-1798)

José Sánchez Labrador wurde am 18. oder 19. September 1717 in La Guardia (Toledo) geboren und trat am 19. September 1731 oder 1732 in den Jesuitenorden ein (Baptista 2001: 4, 3492, in: DHCJ; Cardozo 1979: 358).¹⁶⁹ Er war mit Escandón Teilnehmer der Expedition, die Ende März 1734 Buenos Aires erreichte. Sánchez Labrador absolvierte seine Ausbildung in Córdoba und arbeitete dort anschließend von 1744-1749 als Philosophielehrer (Baptista 2001: 4, 3492, in: DHCJ). In den darauf folgenden Jahren war er bis 1759, allerdings mit Unterbrechungen wegen seiner Lehrtätigkeit als Theologieprofessor am Kolleg von Asunción, als Missionar in den Guaraní-Reduktionen tätig (Baptista 2001:4, 3492, in: DHCJ; Furlong 1960: 24-25). Möglicherweise hat er mit Aperger zusammen einige Zeit in Apóstoles gewirkt (Anagnostou 2000: 365). Im Jahr 1760 gründete er die Reduktion Belén unter den Mbayá¹⁷⁰, wo er bis zu seiner Ausweisung arbeitete. Bis zu seinem Tod am 10. Oktober 1798¹⁷¹ lebte Sánchez Labrador in Ravenna und widmete sich der Niederschrift seiner Erfahrungen und Erlebnisse in Paraguay (Baptista 2001: 4, 3492, in: DHCJ; Cardozo 1979: 358).

Leider ist der größte Teil seines umfassenden Werkes, der sogenannten „*Enciclopedia del Paraguay*“ (Cardozo 1979: 359), welche aus *El Paraguay Natural* (6 Bände) und *El Paraguay Cultivado* (4 Bände) und *El Paraguay Católico* (8 Bände nach Ruiz Moreno 1948: 18 bzw. 7 Bände nach Cardozo 1979: 361) besteht, unveröffentlicht. Sánchez Labrador behandelt in diesen Büchern botanische, zoologische, historische, sprachliche und ethnologische Aspekte des Landes und seiner Bewohner (Baptista 2001: 4, 3492, in: DHCJ; s. a. Furlong 1960: 59-99). Lediglich die Bände 2, 3 und 4 aus *El Paraguay Católico* wurden ab 1910 publiziert (Cardozo 1979: 359-361). Unveröffentlicht ist leider der 6. Band, welcher die Anfänge der Missionierung bei den Guaraní bis zum Jahre 1753 beschreibt und der viele ethnografische Daten enthält (Cardozo 1979: 362-363).

¹⁶⁹ Laut Furlong (1960: 17) hieß er mit Vornamen Francisco José, wurde aber von allen und auch in den offiziellen Dokumenten nur mit dem zweiten Vornamen genannt.

¹⁷⁰ Die Mbayá wurden u. a. auch als Guaicurú bezeichnet. Es handelte sich um eine oder vielmehr um mehrere Untergruppen, welche im Chaco lebten, sich aber durch eine große Mobilität auszeichneten. Anfangs waren die Mbayá den Spaniern friedlich begegnet, haben sich ihnen aber dann, vermutlich aufgrund negativer Erfahrungen, feindlich gegenüber verhalten. Sie haben 1661 die Itatín-Reduktion S. María de Fé überfallen. Zu weiteren Informationen, s. Métraux 1946: 1, 215-218, in: HSAI

¹⁷¹ Andere Quellen nennen 1799 (Sommervogel 1960: 7, col. 539; Streit 1963: 3, 311).

Ruiz Moreno hat 1948 ein Buch mit dem Titel *La medicina en „El Paraguay Natural“* veröffentlicht, bei welchem es sich, wie es der Titel sagt, um eine Kompilation der medizinischen Daten und Beschreibungen des genannten Werkes handelt.¹⁷² Obwohl es nicht dezidiert die Guaraní behandelt, lieferte es für meine Arbeit einige wichtige Beiträge.

Wegen der wenigen Publikationen ist eine umfassende Würdigung des Werkes von Sánchez Labrador noch nicht möglich. Ruiz Moreno betont, dass Sánchez Labradors medizinisches Wissen, er nennt es „cultura médica“, selbst für die Ärzte der damaligen Zeit außergewöhnlich war und dass er die Informationen kritisch überprüft habe. Darüber hinaus habe er diese Daten mit eigenen Erfahrungen bereichert und zeichne sich als ein scharfsinniger Beobachter der Natur aus. So lautet das Urteil von Ruiz Moreno: „...; los detalles de sus descripciones son admirables.“ (Ruiz Moreno 1948: 21, in: Sánchez Labrador)¹⁷³

Neben der genannten Kompilation habe ich das Kapitel über „Yerba Del Paraguay“, welches in dem von Furlong 1960 edierten Buch *José Sánchez Labrador, S. J. y su Yerba Mate* enthalten ist, ausgewertet (Sánchez Labrador 1960: 113-121). Dieses basiert auf Sánchez Labradors Beschreibungen von *Yerba Mate* in *El Paraguay Católico* 1910: 2, 211-212 und auf den Textstellen in dem unveröffentlichten Buch *El Paraguay Natural*, 2, 220-222 (Furlong 1960: 85).¹⁷⁴

¹⁷² Zu den Quellentexten, s. Ruiz Moreno 1948: 18-19, in: Sánchez Labrador.

¹⁷³ Auch wenn die pharmazeutischen Kenntnisse hier nur am Rande interessieren, soll auf Sánchez Labradors Gewährsmänner verwiesen werden. Dies sind der englische Arzt Robert James (1703 – 1773), der französische Chemiker Nicolás Lemery (1645 – 1715), der französische Arzt und Chemiker Esteban Francisco Geoffrey (1672 – 1731) und der französische Chemiker und Naturforscher Jacques-Christophe Valmont de Bomare (1731 – 1807) (Ruiz Moreno 1948: 21-22, in: Sánchez Labrador).

¹⁷⁴ Unberücksichtigt blieben in meiner Arbeit die Schriften des bekannten Jesuiten José Manuel Peramás (1732-1793), da sie keine für mein Thema relevanten Informationen enthalten.

9. Weitere Quellen

9.1. Historische Quellen

Der Gegenstand der Frage hat im Laufe meiner Forschungsarbeit ergeben, dass es Sinn macht, auch einige Quellen über die mit den Guaraní verwandten Tupinambá erläuternd hinzuzunehmen. Zu diesen Quellen gehören jesuitische Briefe, die größtenteils von Serafim Leite (SJ) in der mehrbändigen Sammlung *Monumenta Brasiliae* (MonBras) publiziert worden sind, die Veröffentlichung *Wahrhaftige Historia* (1557/1567) des aus Homberg an der Efze stammenden Protestanten Hans Staden (ca. 1520-nach 1558), der zwischen 1548-1555 zwei Reisen nach Brasilien unternommen hat und einige Monate in den Jahren 1553/54 Gefangener der brasilianischen Tupinambá war, das Buch *Singularitez de la France Antarctique* (1557/1558) in der portugiesischen Übersetzung *As singularidades da França Antártica* (1978) des französischen Franziskaners André Thevet (ca. 1502-1590), der sich 1555/56 zehn Wochen in der vom französischen Vizeadmiral Nicolas de Villegagnon im Jahr 1555 gegründeten Kolonie *France antarctique* in der Bucht von Rio de Janeiro am Fluss Ganabara aufgehalten hat¹⁷⁵ (Obermeier 2003: 22, col. 1348-1349, in: BBKL), und die *Historie de un Voyage ...* (1578) in der ersten deutschen Ausgabe von 1794 *Des Herrn Johann von Lery Reise in Brasilien* des aus dem Burgund stammenden Calvinisten Jean de Léry (1534-1613), der nach dem Zerwürfnis mit Villegagnon einige Monate des Jahres 1557 in enger Gemeinschaft mit den Tupinambá gelebt hat und 1558 nach Frankreich zurückkehrte. Sein Werk hat er als Gegenentwurf zu Thevets Veröffentlichung konzipiert (Britsch 1992: 4, col. 1529-1530, in: BBKL; Obermeier 2003: 22, col. 1352-1353, in: BBKL). Für den La-Plata-Raum wurde, wie schon erwähnt, die früheste deutschsprachige Quelle, *Wahrhaftige Historien einer wunderbaren Schiffart* (1567, 1962, 2008) von Ulrich Schmidel konsultiert.

9.2. Rezente Quellen

In Auswahl habe ich Forschungsergebnisse über die Kultur und Medizin rezenter Guaraní-Gruppen berücksichtigt, die auf Untersuchungen vom Beginn des 20. Jahrhun-

¹⁷⁵ Gaspard de Coligny (1519-1572), der das Patronat über die Expedition hatte, sah in dieser Kolonie die Möglichkeit, eine calvinistische Zufluchtsstätte zu errichten und setzte sich für die Ausreise französischer Protestanten, unter ihnen Jean de Léry, ein (Britsch 1992: 4, col. 1529, in: BBKL).

derts bis in die 70er Jahre basieren. Um einen breiten Vergleichsrahmen zu haben, habe ich auf Darstellungen der Mbyá (Bertoní 1927, 1956; Cadogan v. a. 1946, 1949, 1959, 1992a), der Paĩ Tavyterã (Grünberg 1995), über den Schamanismus bei den Chiripá (Bartolomé 1991) resp. die Kultur und Mythologie bei den brasilianischen Apapocúva (Nimuendajú 1914) und der Ñandeva (Schaden 1974) und der Aché (Münzel 1983), einem Wildbeutervolk, zurückgegriffen. Eine Gesamtschau über die Kultur der drei erstgenannten Gruppen, der Mbyá, Paĩ Tavyterã und der Chiripá, gibt der Steylermissionar Franz Müller (1934/35).

Die genannten Guaraní-Gruppen unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Akkulturationsstufen. Die Mbyá gelten in der Forschung als die Guaraní, die sich erfolgreich der Missionierung und heutigen Eingliederungsbestrebungen in die weiße Gesellschaft durch den Rückzug in die Wälder von Ostparaguay widersetzt haben und somit ihr traditionelles Leben am besten von allen Guaraní-Gruppen bewahrt haben sollen (Wicker 1981/82: 123). Die Paĩ Tavyterã nehmen, was den Akkulturationsstatus betrifft, eine Mittelstellung ein (Wicker 1981/82: 117-126). Die Chiripá, deren Selbstbezeichnung `Ava-Katu-Ete´, wahre oder authentische Menschen, lautet, gelten als die Gruppe, die sich der weißen Dominanzgesellschaft am besten angepasst hat, wobei jedoch in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts eine Tendenz zur Besinnung auf die indigene Lebensweise zu verzeichnen war (Bartolomé 1991: 19, 28, 31).

An diesem Ort ist es leider nicht möglich, ausführlich auf die Biografien der genannten Autoren einzugehen und ihre Verdienste zu würdigen. Lediglich auf León Cadogan (1899-1973), den Erforscher der als autochthon geltenden Mbyá, möchte ich hier wegen der nicht unproblematischen Auswirkungen seines Werks für die Wissenschaft zu sprechen kommen. Cadogan kam als Beamter für Forstwirtschaft im Auftrag des paraguayischen Landwirtschaftsministeriums im Rahmen seiner Reisen durch Ost-Paraguay 1921 in Kontakt mit verschiedenen Guaraní-Indianern. Sein besonderes Interesse galt den Mbyá-Indianern, und aus dieser Faszination wurde ein lebenslanges soziales und wissenschaftliches Engagement. Cadogan wurde wie der deutsche Autodidakt Curt Nimuendajú-Unkel von den Mbyá in ihren Stamm aufgenommen, erhielt einen Seelennamen und wurde in ihre geheimen Gesänge und die bis dahin unbekannt und geheim gehaltene Mythologie eingeweiht (Grünberg 1995: 10; Wicker 1981/82: 123). Diese Kenntnisse veröffentlichte Cadogan seit Mitte der 40er Jahre des

20. Jahrhunderts.¹⁷⁶ Sein bekanntestes Werk *Ayvu Rapyta (El fundamento del lenguaje humano)*, welches er 1959 erstmalig veröffentlicht hat, stellt eine Sammlung dieser religiösen und geheimen Traditionen der Mbyá dar und gilt bis heute als wichtigstes Referenzwerk, wenn es um die Authentizität der Guaraní geht.¹⁷⁷ Leider zeichnen sich die Rezeption dieses Werkes und auch die Darstellung der Mbyá in der Nachfolge Cadogans m. E. teilweise durch unkritische Übernahme und durch die Ausblendung des kulturellen Wandels aus. Deutlich wird diese Sichtweise v. a. in den Veröffentlichungen des aus Spanien, aber in Paraguay lebenden Jesuiten und Anthropologen Bartomeu Melià (geb.1932), welcher sich mit großem Engagement der Erforschung der Geschichte, Sprache und Kultur der Guaraní widmet und unbestritten als großer Kenner der Guaraní gilt. Seine Publikationen zeugen einerseits von einem tiefen Interesse, andererseits spiegeln sie jedoch deutlich seinen theologischen und mitunter auch statischen Blick auf die indigene Kultur wider. An den entsprechenden Stellen meiner Untersuchung werde ich diese Problematik thematisieren.

10. Die Guaraní

10.1. Die freie Lebensweise der Guaraní

Zwar werden in den verschiedenen historischen Quellentexten bis zu zwölf vorspanische Bezeichnungen für die Guaraní benutzt (Kleinpenning 2003: 109-111; Susnik 1987: 92-95), aber in der Regel handelt es sich um Fremdbezeichnungen, welche die regionalen Guaraní-Gruppen von den spanischen Eroberern und den Missionaren nach dem Namen ihrer Kaziken oder nach geografischen Orten, Flüssen oder Gebirgen er-

¹⁷⁶ Z. B. in der *Revista de la Sociedad científica del Paraguay*, 1946, Tomo VII., Nr.1, S. 15-47.

¹⁷⁷ Obwohl Cadogan selbst sagt, dass es geheime Gesänge sind, die nur Eingeweihten mitgeteilt werden, hat er diese Aufzeichnungen veröffentlicht. Die Frage der moralischen Verantwortung des Ethnologen kann hier nur gestellt, nicht aber beantwortet werden. Allerdings enthält die zweite Auflage dieses Werkes von 1992, die eigentlich schon 1961 in einer geplanten Wiederauflage erscheinen sollte (Melià 1992: 23, in: Cadogan), kritische Bemerkungen Cadogans darüber, dass das Misstrauen der Mbyá gewachsen sei und sein Hauptinformant beschuldigt werde, Stammesgeheimnisse verraten zu haben und er, Cadogan, daran die Schuld trage (Cadogan 1992: 19-20). Zumindest haben dem Nichtakademiker Cadogan seine vielen Publikationen internationale Beachtung und akademische Ehrungen verschafft. Interessanterweise hält sich immer noch der wissenschaftliche Mythos, die Mbyá gäben „ihre kosmogonischen und philosophischen Grundlagen in den Mythen nicht preis“ (Saadatmand 2003: 15). Doch für die von Cadogan untersuchten Ethnien ist dies nicht mehr der Fall.

hielten (Wicker 1981/82: 115). Diese Namen sagen nichts über eventuelle kulturelle oder auch sprachliche Unterschiede aus. Für die Jesuiten bildete die Sprache neben der Wirtschaftsform das entscheidende Klassifizierungsmerkmal.

In der *Carta Anua* 1626/27 wird der Name für die Provinz Guairá erklärt:

„Treinta leguas adelante de la reducion de que acavamos de hablar estan los lindes donde comiensa a estenderse la segunda provincia, que llamamos del Guayra, i tomo este nombre del caçique que antiguamente la tenia en posesion.” (CA 1929: 298)¹⁷⁸

Die Guairá¹⁷⁹ waren vor der *Conquista* eine der bevölkerungsstärksten Guaraní-Ethnien gewesen und der Chronist del Techo bezeichnet Guairá als „país de los guaraníes“ (Techo 2005: 80).

Die Itatín-Indianer, welche zwischen den Flüssen Apa und Miranda lebten, also nördlich von Asunción, einem Gebiet, das heute zum brasilianischen Bundesstaat Mato Grosso do Sul gehört, haben ihren Namen wahrscheinlich nach der unwegsamen und steinigen Beschaffenheit ihres Landes erhalten. „Itaati“ bedeutet: „Steine mit Spitzen“ (MCA 1952: 30).¹⁸⁰ Bei der Bezeichnung für die Tobatín, welche abgeschieden und versteckt zwischen den Flüssen Manduvirá und Jejuí bis zur Sierra de Caaguazú, also in den Wäldern von Taruma in der Nähe der Mbaeverá-Wälder lebten und sich bis ins 18. Jahrhundert ihre Freiheit bewahrt haben, war man sich uneins. Dobrizhoffer weist darauf hin, dass die Spanier sie fälschlicherweise „Tobatines“ nennen, sie selbst würden sich aber als „Ytatines oder Ytatinguas“, was der Bezeichnung Itatín entspricht, bezeichnen (Dobrizhoffer 1783: 1, 73).¹⁸¹ In den jesuitischen Dokumenten werden sie dennoch als „Tobatín“ geführt (s. MCA 1954: 330).

¹⁷⁸ Die alte spanische Legua betrug 5,57 km. Bezugspunkt bildet die Reduktion Nuestra Señora de la Natividad del Acaray, westlich des Parana-Flusses fast auf demselben Breitengrad wie Asunción gelegen (CA 1929: 292; Kleinpenning 2003: 254).

¹⁷⁹ In den jesuitischen Quellen wird `Guayra´ mal ohne Akzent (z. B. CA 1927 [1612]: 166, CA 1929 [1615]: 26) oder manchmal auch mit Akzent `Guayrá´ geschrieben (CA 1927 [1610]: 86). Manchmal werden die Bewohner und die Provinz unterschiedlich geschrieben, z. B. schreibt Susnik die „Guairá-Guaraníes“ und die „provincia del Guayrá“ (Susnik 1987: 94).

¹⁸⁰ Man vermutet, dass die Paĩ Tavyterã Nachkommen der Itatín-Guaraní sein könnten (Gallhoff 1999: 15; Wicker 1981/82: 123). Kontrovers wird allerdings unter Ethnologen diskutiert, wie groß der christliche Einfluss war oder ob die Itatín überhaupt einer christlichen Missionierung unterworfen waren (s. Wicker 1981/82: 123).

¹⁸¹ Cadogan benutzt die Bezeichnungen in seinen Erläuterungen über die Mbyá synonym: „These Monteses, Itatines, Tobatines or Caynguá, as the Mbyá-Guaraní are variously called by different writers were, according to information contained in the Jesuit chroni-

Auch der Name `Guaraní´ ist wahrscheinlich eine Fremdbezeichnung, die schon zur Eroberungszeit geläufig war. Ulrich Schmidel benutzt `Guaraní´ als Synonym für die Gruppe der Cario. Im Zusammenhang mit der Beschreibung ihres Aussehens schreibt er: „... , auch diese karioß oder warenniß / ...“ (Schmidel 2008: 33).¹⁸² Auch Díaz de Guzman verwendet in seiner 1612 geschriebenen *Historia* `Guaraní´ schon als Oberbegriff. Er berichtet von einer großen Ansiedlung von „...indios guaranís, que llaman Tapes,...“ (Guzman 1835: 8).

Als hervorstechende Charakteristika wurden in den frühen Quellen die territoriale Mobilität und die kriegerischen Fähigkeiten der Cario resp. Guaraní hervorgehoben, woraus dann in der Folge der Name `Guaraní´ abgeleitet wurde.¹⁸³ Schmidel konstatiert:

„Dieß Volck *Carios* reiset weiter vnd mehr /dann kein Nation deß ganzen Lands *Rio della Plata*, geben treffentliche Kriegsleuth zu Land / ...“ (Schmidel 1962: 24).

Noch deutlicher wird bei Charlevoix die Herleitung aus den oben genannten Charakteristika:

„Man giebt sogar vor, daß sie bis nach Marannon gekommen, und daß sie sich aller Orten, wohin sie sich gewendet, durch ihre Raubereyen fürchterlich gemacht hätten; daher sey auch ihr Name entstanden, den sie führen, welcher so viel als einen Krieger bedeutet.“ (Charlevoix 1768: 1, 81)

Die Lebensweise der Guaraní wird in den jesuitischen Quellen recht homogen beschrieben. Lediglich von den Itatín wird gesagt, sie unterschieden sich von den anderen Guaraní dadurch, dass sie mehr *policia* (Verwaltung) und *trato* (im Sinne von Handel oder Verkehr) haben. Ferrer stellt sprachliche Unterschiede zum Guaraní und zum Tupí fest, die er jedoch nicht näher erläutert (MCA 1952: 30).¹⁸⁴

cles, a nation of peaceful agriculturists; their leaders, however, were evidently decidedly averse to being „converted.“”(Cadogan 1958: 87-88).

¹⁸² Bei Feyerabend und bei Hulsius fehlt der Name *warenniß*, dort steht nur „Carios“ (Schmidel 1567: 6^f; 1962: 23). Diese Bezeichnung „Carios“ findet man auch bei Staden (Staden 1567: 50^v). Obermeier macht darauf aufmerksam, dass die Bezeichnung `Guaraní´ resp. `warenniß´ auch in anderen Quellen jener Zeit benutzt wurde, z. B. von Domingo Martinez de Irala (Obermeier 2008: XLVII, 175-176, in: Schmidel). Allerdings wurde Guaraní´ zunächst selten und noch nicht „als generische Bezeichnung für einen Sprachstamm verwendet“ (Obermeier 2008: 176, in: Schmidel). Zu den Namen und den Siedlungsgebieten, s. a. Métraux 1948a: 70.

¹⁸³ Zur Etymologie von `Guaraní´, s. Kap. 10.4.3.

¹⁸⁴ Die sprachlichen Unterschiede sind wahrscheinlich der Grund, weshalb die Itatín in den jesuitischen Schriften im Gegensatz zu anderen Untergruppen meistens getrennt behandelt werden. Charlevoix vermutet, dass die Itatín und die Guaraní einen

Montoya berichtet in der CE, dass die Guaraní in kleinen Ansiedlungen unter der Führung von Kaziken, die voneinander unabhängig sind, leben (Montoya 1996 [CE]: 76; vgl. MCA 1951: 166-167).¹⁸⁵ Ferrer schreibt über die Itatín, sie lebten mehrheitlich in großen Dörfern von ungefähr 100, manchmal auch bis zu 200 oder mehr Familien (MCA 1952: 31).

Eine typische Wohnform der Guaraní stellen die Langhäuser dar, welche in der CA 1626/27 beschrieben werden:

„... es una gran pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos que suelen ser veinte, treinta, quarenta, i a veces mas de cien familias; segun la calidad del cacique: ní tienen otra division, o apartamento estas casas, que unos pilares que corren por medio de edificio a trechos, i sirven de sustentar la cumbre, i de señalar el termino de la vivienda de cada familia, que es el espacio que ay entre uno i otro pilar, una de esta vanda, i otra de aquella.” (CA 1929: 362-363)¹⁸⁶

Eloquent und nicht ohne ethnozentrischen Blick schildert Lozano seinen Lesern diese Lebensweise:

„Vivian los guaraníes en su gentilidad en poblaciones tan pequeñas que no merecian el nombre de pueblos. Sus casas parecian aduares de álarbes montaraces; pero mostraban algo de racionales en la forma de su gobierno, pues aunque divididos en muchas parcialidades, respetaba cada uno por cabeza á su cacique, que en su idioma apellidaban *Tubichá*, y en ellos reconocian toda nobleza hereditaria, fundada en que sus mayores habian adquirido vasallos con su valor ó gobernado sus pueblos.” (Lozano 1873: 383-384)¹⁸⁷

Mit den „aduares de álarbes montaraces“ meint Lozano die Langhäuser. Das enge Zusammenwohnen verstieß einerseits in den Augen der Jesuiten gegen die christlichen Sitten und verfestigte das Bild vom wollüstigen Indianer. Andererseits galten diese

gemeinsamen kulturellen Ursprung hatten, bemerkt jedoch, dass die Itatín zu der Zeit, von der er spricht, wenig Gemeinschaft mit den Guaraní hatten (Charlevoix 1768: 2, 76-77; 1912: 2, 235).

¹⁸⁵ Die Bezeichnung *cacique* ist ein Lehnwort aus der Sprache der Insel-Aruaks/-Arawaks (auf Kuba und Haití) (Friedrici 1960: 113), welches sich zwischenzeitlich allgemein eingebürgert hatte, um den Häuptling oder *gobernador* indigener Stämme zu bezeichnen.

¹⁸⁶ Das in ethnologischen Schriften gelegentlich zu lesende Wort *teví* als Übersetzung für die Siedlung, in Alt-Guaraní *teĩ* geschrieben und von Montoya mit „manada, compañía, parcialidad, genealogia, muchos“ übersetzt, wird von den Jesuiten nicht benutzt (Montoya 1876 [T]: 376¹)

¹⁸⁷ Lozano bildet die Ausnahme unter den jesuitischen Autoren, indem er den indigenen Namen *Tubichá* nennt, welcher „grande“ bedeutet. Von rezenten Gruppen wird der Kazike als *mburubichá* bezeichnet (s. Kupiainen de Naninni 2010: 136-137). Montoya erläutert *mburubichá* im *Tesoro* wie folgt: „c. d. (pó) continens. y (tubichá) grande, el que contiene en si grandeza Principe, Señor.” (Montoya 1876 [T]: 217¹)

Häuser, neben dem Bodenbau, als Zeichen für Sesshaftigkeit, worin die Jesuiten eine gute Voraussetzung für eine erfolgreiche Ansiedlung und die Evangelisierung sahen.

Der Brandrodungsfeldbau wird in dem Bericht eines anonymen Jesuiten aus dem Jahr 1620 genau beschrieben. Die Guaraní werden als „gente labradora“ bezeichnet, die alle drei Jahre ihre Felder erneuern. Betont wird auch die Fülle der Ernte an Mais, Maniok und anderen Früchten und Gemüsen (MCA 1951: 166).

Die Jagd, die ebenfalls einen wichtigen Beitrag zur Ernährung der Guaraní lieferte, war unter den Jesuiten hingegen negativ assoziiert. Die Stelle in der *Carta Anua* 1612, in welcher Diego de Torres den Provinzial über die unstete Lebensweise der „yndios delParaná“ unterrichtet, kann als indirekte Beschreibung der Jagd interpretiert werden.

„Pero aunq[ue] estas cosas en si noparecẽ mui grãdes atendiendo a que estos yndios como todos sus antepasados poco antes andauan comofieras enessos montes con las armasen las manos matãdo/Matando y destrocando sin conocimiento de Dios n[uestro] s^r, mas, q[ue] si fuerã Bestias y q[ue] agora nosolo letienen, i acuden a oyr el euãgelio con muchaperseuerãcia y gusto ...” (CA 1927: 164).

Die Völker, von denen die Jesuiten meinten, sie würden -nur- von der Jagd leben, wurden verdächtigt, bei fehlenden Jagderfolgen das tierische Fleisch durch Menschenfleisch zu substituieren (Montoya 1996 [CE]: 262). Auch galt die „nomadische“ Lebensweise, das Wildbeuterum, als schlechte Voraussetzung für eine erfolgreiche Missionierung.

Die Lebensart wurde mitunter für den Charakter verantwortlich gemacht. Charlevoix unterteilt die Guaraní in diejenigen, die sich „auf dem platten Lande niedergelassen hatten, und von dem, was ihnen die Erde, vermittelt einer sehr geringen Arbeit anbot, lebten, ...“ und in diejenigen, die ein „herumschweifendes Leben“ führten (Charlevoix 1768: 1, 274). Die Mitglieder der ersten Gruppe beschreibt er von seinem Standpunkt aus als positiver, sie seien biegsamer und hätten sich auch stärker vermehrt als die Guaraní der zweiten Gruppe, welche „durch ihr herumschweifendes Leben, durch ihre Kriege und öftern Züge¹⁸⁸ und durch die Trägheit, welche ein solches Leben insgesamt nach sich zieht, weit wilder und trotziger geworden“ seien (Charlevoix 1768: 1, 274).¹⁸⁹

¹⁸⁸ Wahrscheinlich meint er Raubzüge.

¹⁸⁹ Ob diese Lebensweise vielleicht schon Ausdruck der durch die *Conquista* hervorgerufenen veränderten Lebensbedingungen ist und auf Vertreibung, Flucht und Rückzug basiert, kann hier nur vermutet, aber nicht diskutiert werden; s. hierzu die

Den Beschreibungen nach unterschied sich die Lebensweise der Tobatín nicht von der Lebensart anderer Gruppen. Cardiel bezeichnet sie in seinem Bericht von 1747 aufgrund von Nachrichten, die er erhalten hat, als „labradores“, die in „pueblecitos“ lebten wie früher die Guaraní (Cardiel 1953: 189). Provinzial Querini (1694-1776) nennt in seinem Bericht von 1747 an den König als einen der Gründe für ihre Flucht aus der Reduktion N. S. de Fe allerdings ihr unbeständiges Naturell („por su natural inconstancia“). Er zieht aber auch die schwierigen Lebensumstände in der Reduktion wegen der Hungerepidemie in den Jahren 1734/35 in Betracht (Querini 1872: 631, in: Brabo). Nach Dobrizhoffers Schilderung lebten die Tobatín in Langhäusern und ernährten sich von der Jagd und dem Bodenbau. Allerdings betont Dobrizhoffer die blasse Hautfarbe der Tobatín, die er auf ihr Leben in den dichten Wäldern zurückführt (Dobrizhoffer 1783: 1, 83-85, 116). Dieser letztgenannte Punkt könnte schon Ausdruck ihres Fluchtverhaltens vor den Missionaren und Spaniern sein.

Die übergeordnete Stellung der Kaziken, egal ob erworben oder vererbt, wird ausführlich von Montoya und den Chronisten beschrieben. Guevara fasst die Stellung der Kaziken zusammen:

„Por lo comun, cuando decimos cacique, que hacia cabeza de soberano, entendemos, solamente un reyezuelo y señor de pocos vasayos, de treinta ochenta ó cien familias que le siguen, y miran con acatamiento, y le pagan algun tributo, labrándole sus chacras y recogiendo los frutos del pais.“ (Guevara 1882: 16).

Es gab offensichtlich Kaziken mit mehr Macht. Von den Itatín wird 1633 berichtet, sie seien alle Vasallen eines Kaziken namens Ñanduabuçu, dessen Machtbereich erstaunlich groß war:

„... el qual dize que todos los Indios Guaranis que ay desde la ciudad de la Assumpcion para aca son todos sus vasallos, y aun los Indios que estan adelante de la dicha ciudad que corren cerca de ciento y cinquenta leguas.“ (MCA 1952: 31)

Die Möglichkeit, sich über die Sprache und die Redebegabung Achtung und Prestige zu verschaffen, erregte das besondere Interesse der Jesuiten. Auch hier soll wieder Lozano zu Wort kommen, denn Montoyas Aussagen sind hinlänglich bekannt und vielfach rezipiert worden.

„Pero no solo se ennoblecian con el nacimiento, sino que adquirian de nuevo la nobleza con la elocuencia en su idioma (que tanto le estiman como se merece por ser tan culto,

Anmerkungen Münzels über die Aché, welche den Bodenbau kannten, ihn aber aus verschiedenen Gründen (Bedrängung durch andere Ethnien) aufgaben und parallel dazu ihre Jagd- und Sammeltätigkeit intensivierten (Münzel 1983: 15).

copioso y elegante, que puede competir con las lenguas mas famosas del orbe.) El que sobresalía, pues, en la elocuencia, se grangeaba el séquito de su nacion, y muchos, prendados de sus palabras, se le daban por vasallos, con que siendo tronco de su linaje, ennoblecian á sus descendientes, de los cuales el primogénito heredaba siempre el cacicazgo.” (Lozano 1873: 384)

Leichter Spott verbunden mit Kritik an der übergeordneten Stellung der Kaziken, auch wenn ihre Herrschaft nicht so prunkvoll gestaltet ist wie in Peru oder in Mexiko, sind aus Guevaras Zeilen zu lesen:

„No tenían estos caciques la ostentacion de monarcas que se admira en los incas peruanos, y en los motezumas mejicanos; pero en medio de una extrema pobreza, y barbárie inculta, hacian aprecio de lo noble, y se gloriaban de ser señores de vasallos que los miraban con acatamiento y servian con fidelidad y esmero.” (Guevara 1882: 17)

Insbesondere werfen die Jesuiten den Kaziken vor, ihre „Vasallen“ auszubeuten und legen den Fokus ihrer Darstellung einseitig auf die Arbeitsleistungen und Abgaben für den Kaziken (Montoya 1996 [CE]: 76). Lozano beschreibt die Arbeit der von ihm als Plebejer, auf Guaraní *mboyás*¹⁹⁰, genannten „Untergebenen“, welche die Felder bestellen, säen, ernten, die Häuser erbauen, an Kriegszügen teilnehmen und den Kaziken ihre Töchter überlassen mussten, was er als völlige Unterwerfung und Willkür der Kaziken auslegt:

„... y en fin tan estrecha sujecion que ni aun de sus hijas eran dueños, porque si las apetecian por mujeres, se las quitaba el cacique y agregaba á su familia; porque en la poligamia procedian con libertad gentílica, especialmente dichos caciques, que tenían tantas concubinas cuantas podia mantener su potencia, ...” (Lozano 1873: 385).

Dass der Kazike politische und ökonomische Verantwortung für seine Gruppe trug und Versorgungsleistungen erbrachte, wird hingegen nicht beschrieben. Die Sitte, vor allem der Kaziken, die Frauen ihres verstorbenen Bruders oder auch ihrer verwitweten Schwiegertöchter aufzunehmen, wird nicht als Versorgung der Frauen, sondern als skrupellos bezeichnet (Lozano 1873: 385).¹⁹¹

¹⁹⁰ Die Bedeutung dieses Wortes konnte nicht eindeutig geklärt werden. Vielleicht lässt es sich von *mbo*, Hand, oder von *mboĩ* „Quantas“ herleiten. Die zweite Etymologie würde der Übersetzung für das lateinische Wort ‚Plebs‘, was Menge, Volk bedeutet, entsprechen (Montoya 1876 [T] 214^r, 215^v).

¹⁹¹ In den Reduktionen mussten die elternlosen Witwen und die alleinstehenden Frauen im *costíguazu*, im „Bethhaus für Frauen“, unter Aufsicht leben. *Cotĩ* bedeutet „Puesto, ... , aposento“ und *guaçu* (das ç wird durch das z ersetzt) heißt: „Grande“ (Montoya 1876 [T] 100^v, 128^r). In der CA 1730-34 steht über dieses Haus: „Usase en estos Pueblos que las viudas de mal exemplo o las donzellas huerfanas vivan recogidas en una casa comun á modo de un Monasterio, de donde no pueden salir sin licencia del Parocho.” (MCA 1955: 157)

Dennoch sind es die Kaziken, deren Zustimmung und Gewogenheit die Jesuiten erwerben mussten, wollten sie eine Gruppe missionieren. Wenn sich ein Kazike mit seinen „Vasallen“ in der Reduktion niederließ, behielt er seine übergeordnete Stellung, musste sich aber nach der Taufe dem christlichen Lebenswandel anpassen, das bedeutete zunächst, die Entscheidung für eine seiner Frauen als rechtmäßige Ehefrau. Von der Problematik dieser Entscheidung und der „Regression“ in alte Verhaltensweisen, von Liebschaften und Konkubinen berichten ausgiebig die *Cartas Anuas*. In der CA 1626/27 ist die Klage zu lesen, die Indianer hätten wie alle Heiden mit der christlichen Ehe ihre Probleme (CA 1929: 273).

Wie sich weltliche und religiöse „Macht“ in der segmentär organisierten Gesellschaft der Guaraní zueinander verhielten, wird in den Quellen unterschiedlich beschrieben. Montoya trennt in der *Conquista Espiritual* im Kapitel über die Bräuche die Beschreibung der Kaziken von den religiösen Funktionsträgern, die von ihm als *hechiceros* oder *magos* bezeichnet werden (Montoya 1996 [CE]: 76, 80). In einem anderen Kapitel stellt er den an Aufständen in der Nähe der Reduktion Jesús María beteiligten Yeguacaporú vor, den er als „famoso cacique, grande hechicero y mago“ und als „dios de toda aquella tierra“ bezeichnet (Montoya 1996 [CE]: 255). Dies würde Jarques Aussage entsprechen, der betont, dass normalerweise der Kazike auch der *hechicero* sei:

„Este respeto se aumenta cuando el cacique es hechicero (como lo es de ordinario) ...“ (Jarque 2008: 43).

Dieser Umstand könnte auf Unterschiede hinsichtlich der Sozialstruktur der verschiedenen Guaraní-Untergruppen hinweisen. Es existierten vielleicht Gruppen mit ausgebildeter Stratifizierung und andere, in welchen der Kazike-*Hechicero* in Personalunion religiöse und weltliche Belange klärte. Zwar ist es schwierig, in diesen Gesellschaften und vor dem Hintergrund des religiösen Weltbildes, die Tätigkeiten in säkulare und sakrale zu unterteilen, doch die Kriegsführung könnte als säkulare Aufgabe gelten, die jedoch religiös sanktioniert wurde. Möglicherweise zeigt sich hier aber auch die jesuitische Wertung, dass ein kooperativer Kazike kein *hechicero* sein konnte resp. durfte.

Der überwiegenden Zahl der Schriften nach zu urteilen, lag die Ausübung religiöser Riten, der Heilkunde und die Wahrung der Tradition in den Händen der *payé* (*pai*),¹⁹²

¹⁹² Die Bezeichnung *payé* ist nur eine von verschiedenen indigenen Bezeichnungen, die sich allerdings heute allgemein eingebürgert hat.

der Schamanen oder Medizinmänner bzw. –frauen.¹⁹³ Als Bewahrer der Tradition und als religiöse Vertreter, die sich in diesem Bereich in Konkurrenz zu den Missionaren befanden, widersetzten sie sich in der Regel der Missionierung und der Eingliederung. Diese Konflikte werden im Verlauf der Arbeit thematisiert.

10.2. Leben in den Reduktionen

An dieser Stelle möchte ich nur kurz auf die Lebensbedingungen in den Reduktionen eingehen, da ich im Verlaufe der Arbeit hierzu weitere Informationen geben werde.

Die Missionierung ging einher mit der Zivilisierung und umfasste die Ansiedlung der Guaraní in sich am spanischen Städtebau orientierenden Dörfern, welche aus „Einfamilien“-Häusern bestanden, eine moderate Arbeitspflicht für alle, die tägliche religiöse Unterweisung, das Erlernen des europäischen Ackerbaus und verschiedener Handwerke und Künste sowie für begabte Jungen eine gewisse, wenn auch geringe Schulbildung. In jeder Reduktion gab es wie in den spanischen Städten eine indianische Selbstverwaltung, einen *cabildo*, welche aber unter der Aufsicht der Jesuitenpatres stand, was eine Einflussnahme nicht ausschließen lässt. Bei den Mitgliedern des *cabildo* handelte es sich im Allgemeinen um Kaziken, welche dadurch ihre besondere soziale Stellung beibehalten konnten. Aufbau und Organisation der Verwaltung richteten sich nach den *Ordenanzas* von Alfaro aus dem Jahr 1611 (Hartmann 1994: 19; Konetzke 1965: 273).

Landwirtschaft, Viehhaltung und die Herstellung von Kunsthandwerk bildeten die Basis der wirtschaftlichen Produktion. Neben dem Gemeinschaftsland (*tupambae* = Sache *Tupäs*/Gottes), dessen kollektiv erwirtschaftete Überschüsse zur Entrichtung des königlichen Tributs und zur Unterstützung für Kranke und Bedürftige genutzt wurde, gab es den individuellen und nicht vererbaren Landbesitz (*abambae* = Sache des Mannes) (Hartmann 1994: 25). Den Berichten der Jesuiten nach zu urteilen, verlief die

¹⁹³ Nimuendajú meint, früher habe es nur Medizinhäuptlinge gegeben, welche in Personalunion das politische und das religiöse Amt ausgeübt hätten (Nimuendajú 1914: 337). Nach den Beschreibungen der Jesuiten scheint dies nicht immer der Fall gewesen zu sein. Müller hat bei den Paí und den Chiripá beobachtet, dass die Heilkunde in den Händen des Medizinmannes liegt, bei den Mbyá hingegen beim Häuptling (Müller 1928: 502). Weitere Überlegungen zur Stellung der Schamanen versus Kaziken finden sich im Kapitel *Schamanen*.

Bestellung dieses Landes sehr problematisch, vielleicht weil es nicht der Mentalität der Guaraní entsprach.

Neben der Arbeit orientierte sich der Tages- und Jahresablauf an kirchlichen Festen, an der Katechese und an den Gottesdiensten. Exemplarisch soll hier der in der *Carta Anua* 1637-39 dargestellte Tagesablauf der Reduktion Itapu, auch Encarnación genannt, zitiert werden:

„Asisten los indios todas las mañanas a la santa misa, y después de ella se dedican a sus faenas agrícolas. Después de la misa siempre hay algunos que se quieren confesar. La frecuencia de los santos sacramentos produjo entre ellos un gran temor de Dios, horror grande de cometer pecado, gran firmeza de carácter en guardar la castidad, especialmente por la convicción de que Dios ve todas las cosas. El catecismo se explica no sólo los días festivos, sino los jueves de cada semana antes del almuerzo. Al anochecer se reza el Santo Rosario en la iglesia, a la cual acuden los indios al volver de sus trabajos campestres, para dar gracias al Señor.” (CA 1984: 84)

Zweiter Teil - Medizin und Religion

1. Klagen über fehlende Heilmittel und Ärzte

In der ersten *Carta Anua* (1608) aus der Ordensprovinz Paraguay, die Provinzial Diego de Torres Bollo (1551-1638) am 17. Mai 1609 in Córdoba unterzeichnet hat, führt er das Fehlen von indigenen Ärzten und Heilmitteln auf das gesunde Klima zurück.

„lostemples destas tres gobernaciones generalm^e son muy sanos y así nay¹⁹⁴ medicos ni medisinas no obstante que el calor desta gobernacion y el del Paraguay es muy grande y ay muchos mosquitos y otras saudades que exercitan la paciencia ...“ (CA 1927: 14).¹⁹⁵

Im siebten Jahresschreiben, der *Carta Anua* 1614, vom 12. Juni 1615 schätzt Torres Bollo die Situation und den Einsatz der Jesuiten schon anders ein:

„...; de suerte que no sólo les llevaron los remedios del alma, sino también los de los cuerpos, en cuanto les permitía su pobreza.“ (CA 1927: 457-458)

In diesem Brief verarbeitet er Geschehnisse, die auf dem Bericht von Diego de Boroa von 1614 aus der Mission der Guarambaré-Reduktion de Todos os Santos beruhen.¹⁹⁶

Boroa schildert in dem erwähnten Bericht die prekäre Situation, die durch eine Epidemie entstanden ist, zu deren begünstigenden Faktoren er die Lage dieser Reduktion und das schlechte Wasser zählt. Die „armen Indianer“, so schreibt Boroa, hätten weder Arzt noch Medizin außer der Hilfe und der Unterstützung durch die Patres, die dadurch zu Krankenpflegern und Ärzten werden (MCA 1952: 16).¹⁹⁷

Fast achtzig Jahre später liest man bei Pater Sepp eine ähnliche Klage in seinem Brief aus dem Jahre 1692. Der Priester, so schreibt Sepp, müsse sich nicht nur um das Geistige, sondern auch um das Weltliche kümmern, worunter auch die Krankenpflege fällt. Der Pater muss „Leib=Arzt“ und „Krankenwarter“ sein (NWB 1726: 53, Brief Nr. 48).

¹⁹⁴ „y así no hay“ (CA 1927: 40, Fn 11)

¹⁹⁵ Bei den Provinzen, *governaciones*, handelt es sich um Paraguay, Tucumán und um Chile, welches bis 1623 zur Ordensprovinz Paraguay gehörte.

¹⁹⁶ Die Guarambaré, auch Ypané genannt, galten als besonders kriegerische *nación*, welche im Waldland zwischen dem Apa- und dem Jejuí-Fluss und den Mbaracayú (Maracaju)-Wäldern, wo die *Yerba*-Bäume resp. -Sträucher wachsen, lebte, also im heutigen nordöstlichen Paraguay.

¹⁹⁷ Gleiches hatten schon die in Brasilien tätigen Jesuiten nach Rom berichtet (Leite 1938: 569-570).

„Als Medicus, wann der Pater selbst kranck wird/ so helffe ihm GOtt; wird aber ein Indianer unpäßlich/ wird er zu ihm geruffen / weil sonst kein Mensch von der Artzney nichts versteht.“ (NWB 1726: 54, Brief Nr. 48)¹⁹⁸

Sowohl die Aussage, dass der Pater bei Erkrankung lediglich auf göttlichen Beistand hoffen kann, als auch die Bemerkung, dass die Indianer nichts von der Heilkunde verstünden, ziehen sich wie Topoi durch die jesuitische Berichterstattung und sind auch noch im 18. Jahrhundert zu lesen. Pater Francisco Javier Limp (1696-1769), er war wohl Reisegefährte von Cattaneo, aus der österreichischen Provinz, berichtet in seinem Brief vom 1. Januar 1731 aus dem Dorf der „Unbefleckten Empfängnis“ von dem Ausbruch einer ansteckenden Krankheit während der Reise von Buenos Aires in die Missionsdörfer. Die Fahrt wurde deswegen unterbrochen und die Missionare versorgten die Kranken mit „allen geist= und leiblichen Nothwendigkeiten“ (NWB 1755: 114, Brief Nr.: 637).

„Wir Teutsche Missionarien, als die die Sprach dieser Americaner noch nicht redeten, vertraten die Stell des Arzts, Kochs und Krancken=Pflegers: Unser der Lands=Sprach kün-dige Anführer aber reichete ihnen die in diesen Umständen nöthige geistliche Hülff.“ (NWB 1755: 114, Brief Nr.: 637)

Diese Klagen, die inhärent Aussagen über die indigene Heilkunde treffen, indem sie einen Mangel konstatieren, erklären sich durch den konkreten Kontext, d. h. durch die Konfrontation mit europäischen Infektionskrankheiten, welche die Jesuiten vor die Notwendigkeit stellten, medizinisch tätig sein zu müssen, und durch ihr seelsorgerisches Selbstverständnis. Schon 1612 grassierte die erste Masernepidemie in der gerade erst gegründeten Paraná-Mission, und die Patres waren neben ihrer geistlichen Tätigkeit als Ärzte und Krankenpfleger tätig (Furlong 1962: 604). In wenigen Sätzen berichtet hiervon die CA 1612 (CA 1927: 162).

Die CA 1635/37 enthält eine eindringliche Beschreibung einer Epidemie, die bis auf den Pater Jerónimo Porcel (1608-?)¹⁹⁹ und einen jungen Mann alle 4000 Bewohner dieser Reduktion befiel.

¹⁹⁸ Die Vergleichsstelle in der *Reißbeschreibung* klingt so: „Die Krancken betreffend / muß auch der Pater der Medicus und Apothecker seyn: dann sogar wir Patres keinen Medicum haben / als den lieben vorsichtigen GOtt / fället ein Missionarius in eine Kranckheit / hilffet dieser nicht / oder seine gute Natur / die sich selbst nach und nach wieder erholet / ist es gethan.“ (Sepp 1698: 230)

¹⁹⁹ Sein Todesdatum war nicht zu ermitteln. Er ist aus dem Jesuitenorden aus- und bei den Franziskanern eingetreten (Storni 1980: 225).

„...: Los aires del mar causaron una epidemia tan atroz, que podía uno dudar si tenía causas naturales o si era producida por el mismo demonio. Comenzaba la enfermedad con un intolerable dolor de cabeza. Luego torcíanse los ojos y perturbábase la razón. Extendíase el mal hacia el cuello, y quitaba la facultad de tragar y hablar. Después salieron úlceras tan feas en la garganta, que inficionaban con su mal olor en tal grado el aliento, que el mismo enfermo parecía ahogarse entre insoportables sufrimientos. En seguida se cubría todo el cuerpo con una erupción semejante a la lepra, y en las entrañas se formaban unos gusanos peludos de asqueroso aspecto, que causaban a los enfermos agudísimos dolores./ Al fin se hinchaba horriblemente la cara y reventaba en llagas como paperas. Esta peste postró en menos de ocho días a toda la población, a grandes y chicos, hombres y mujeres.” (CA 1929: 681)

Während dieser Epidemien flüchteten oftmals zahlreiche Indianer aus den Reduktionen. Es gibt viele Beschreibungen davon, wie die Patres die Geflohenen suchten und ihnen bei drohendem Tod die Beichte abnahmen und taufte, wie es z. B. die CA 1632-1634 schildert (CA 1990: 162). Diese Fluchtbewegungen aus den Reduktionen bewirkten jedoch auch, dass die Patres sich verstärkt um das leibliche Wohlergehen der Indianer sorgten, was im Reduktionsbericht 1634 über das Paraná-Uruguay-Gebiet geschildert wird:

„... haziendoles traer leña para su fuego (que como estan desnudos los pobrecitos es el mayor regalo que se les puede dar estando enfermos y aun sanos tambien) embiandoles la comida y todo lo que avian menester sangrandoles y cuidando dellos con entrañas verdaderas de P.^{es} queria n[uestr]o S.^{or} que al principio algunos sanassen con las sangrias y a esta fama se juntaban otros muchos y venian al pueblo para que el P.^e los sangrassen y sanasse y era que Dios n[uestr]o S.^{or} los traia, para que recibiesen el S.^{to} bautismo, y despues llebarselos para si, como a escojidos suyos.” (MCA 1970: 139)

Hier sei die Randbemerkung gestattet, dass diese Sorge zu Abhängigkeiten führte, indem sie den Paternalismus und damit die Unselbstständigkeit der Indianer förderte. Die Heilerfolge vergrößerten natürlich das Prestige und den Ruf der Jesuiten als Heiler.

2. Die Jesuiten als Ärzte und Krankenpfleger

Zum besseren Verständnis des heilkundlichen Engagements der Jesuiten soll hier kurz die als heikel wahrgenommene Verbindung zwischen Medizin und Religion dargestellt werden.

Eigentlich war allen Klerikern die Ausübung von Medizin und Chirurgie verboten. Dieses Verbot geht auf verschiedene mittelalterliche Konzilsbeschlüsse zurück, die das Ziel hatten, die Mönche und Priester wieder ihren eigentlichen geistlichen Tätig-

keiten zuzuführen.²⁰⁰ Vorausgegangen war diesen Beschlüssen eine jahrhundertelange enge und auch materiell lukrative Verflechtung von Medizin und Religion. Viele Kirchenväter hatten sich mit medizinischen Fragen befasst und unter den Autoren von medizinischen Schriften sind einige Bischöfe zu nennen (Magnus 1902: 37-38).

Auch wenn Kleriker die praktische medizinische Tätigkeit nicht ausüben durften, unterstand die medizinische Ausbildung, d. h. die Lehre von den inneren Krankheiten, an den Lehrstätten und Universitäten²⁰¹ der Autorität der Kirche, die für die nächsten Jahrhunderte bis zum Auftreten des Humanismus die medizinische Lehre durch ihren „dogmatischen Charakter“ prägte. Päpstliche Bullen legten den Unterrichtsstoff, zu dem die Veröffentlichungen von Hippokrates und Galen und ihren arabischen Kommentatoren gehörten, fest (Magnus 1902: 42-43). Die Chirurgie hingegen wurde nicht an den Universitäten gelehrt, sondern galt als Handwerk im wörtlichen Sinn, denn der Chirurg heilte mit seinen Händen, mit Instrumenten und mit Pflastern (Eckart 1998: 114; Zedler 1749: 59, col. 1490-1511). Die Bezeichnungen Chirurg, Wundarzt oder Barbier wurden in der Regel als Synonyme benutzt, denn zu den Aufgaben des Chirurgen gehörten das Bartscheren, das Haare schneiden, der Aderlass, das Ziehen bzw. Ausreißen von Zähnen und die Versorgung von Beinbrüchen und Wunden (Zedler 1733: 3, col. 417-418).

Wenn in dem vorhergehenden Kapitel von dem heilkundlichen Einsatz der Jesuiten berichtet wurde, so handelt es sich nicht etwa um eine unerlaubte Tätigkeit, sondern dieser Einsatz geht auf das *Breve* „Unigeniti Dei filius“ von 1576 zurück. Papst Gregor XIII. hatte den Jesuiten damit die Ausnahmeregelung erteilt, mit Erlaubnis ihrer

²⁰⁰ Auf der Synode von Clermont am 18. November 1130 wurde sowohl den Benediktinern als auch den Regularkanonikern untersagt, nach Ablegung ihrer Profess die lukrativen Fächer Medizin oder Jura zu studieren (Paravicini Bagliani 1994: 194-195). Auf dem IV. Laterankonzil 1215 verlor auch die Weltgeistlichkeit das Recht auf chirurgische Ausbildung und Betätigung, d. h. den Priestern war es verboten, Knochenbrüche oder Verrenkungen mit der Hand zu heilen oder mit dem Glüheisen Eiterbeulen aufzubrennen, einer von den arabischen Ärzten übernommenen Methode (Ackerknecht 1970: 49; Eckart 1998: 106; Jetter 1992: 184). Das Verbot der Ausübung der Chirurgie geht auf das viel zitierte „Ecclesia abhorret a sanguine (Synode zu Lerida, 524/46 n. Chr.)“ zurück (Eckart 1998: 106-107).

²⁰¹ Die ersten Bildungslehrstätten und Universitäten entstanden im 12. Jahrhundert. Doch erst seit dem 13. Jh. nannten sie sich Universitäten. In einer eigenen Fakultät, neben der juristischen, philosophischen und der theologischen, wurde Medizin unterrichtet. Im 12. Jh. wurden die Universitäten von Paris, Bologna, Oxford und Montpellier und im 13. Jh. die von Padua, Neapel, Salamanca, Toulouse, Valencia, Siena und andere gegründet (Eckart 1998: 110).

Oberen in abgelegenen Gebieten medizinisch tätig sein zu dürfen, wenn kein Arzt zur Stelle war (Anagnostou 2005: 267).²⁰² Trotzdem blieb dieser medizinische Einsatz umstritten.²⁰³

Was Brasilien betrifft, bestätigte der Ordensgeneral 1578, nachdem Zweifel an der Rechtmäßigkeit des Aderlasses aufgekommen waren, dass es zulässig sei, Koadjutoren zu erlauben, diesen in Fällen der höchsten Dringlichkeit auszuführen (Leite 1938: 572-574).

In Paraguay war die Situation aufgrund fehlender Koadjutoren offensichtlich prekärer als in Brasilien, sodass auch die Priester den Aderlass selbst durchführten, wovon Jarque im Rahmen einer Pockenepidemie in der Reduktion San Loreto im Jahr 1623 berichtet:

„A un mismo tiempo confesaba uno, otro llevaba el Viático, otro la Extremaunción y todos servían plaza de médicos y cirujanos y enfermeros, ejecutando sangrías, disponiendo y aplicando varios medicamentos, ministrándoles por sus manos la comida.“ (Jarque 1900: 2, 44, vgl. 1900: 1, 234)²⁰⁴

In der CA 1635/37 berichtet Pater Porcel, wie er den Aderlass durchführt:

„Aconsejaronme algunas personas, sería bueno, sangrar a los dolientes, y por no haber otro cirujano, yo en persona comencé a ejercer este oficio desconocido, abriendo venas día y noche.“ (CA 1629: 681)

Nach Sepps Schilderung in der CF von der Durchführung eines Aderlasses angesichts einer drohenden „Seuche“ im Jahr 1695, führte er diesen Eingriff nicht selbst aus, sondern beauftragte die indigenen Musiker und Schmiede vorsorglich alle Bewohner zwischen 10 und 50 Jahren zur Ader zu lassen.

„Hier befraget mich ein Curioser und neuer Sachen Begieriger / wer doch sovil tausend Indianern baide Geschlechts die Ader gelassen? und wo geschwind so vil Fließ=Eißen man überkommen und aufgetrieben? ... Ich lasse dise Frag beantworten meine Musicanten und Schmid=Knecht / deren ich eine guete Anzahl gehabt. Dise dann / als die auß dem Pövel und gemeinen Mann die Geschicktere / haben theils mit ihre Messeren / in Abgang aber derselbigen / mit eisernen Näglen / und so auch der Nagel gemanglet / mit einem

²⁰² Die spanische Übersetzung dieses Privilegs hat Leonhardt 1937: 103-104 übersetzt.

²⁰³ Wie zwiespältig und delikat man im Jesuitenorden die Beziehung zwischen Religion und Medizin bewertete, zeigt sich daran, dass an den Jesuitenuniversitäten weder Medizin (noch Rechtswissenschaften) gelehrt werden durften, wie es in den noch unter Ignatius verfassten Satzungen explizit betont wird (Konst. 1998 [1556]: 714, § 452, in: Loyola).

²⁰⁴ Es ist davon auszugehen, dass die Jesuiten das erforderliche Wissen über die korrekte Durchführung des Aderlasses besaßen. Sabine Anagnostou berichtet, dass im Jesuitenarchiv (Abteilung Paraguay) in Rom eine Zeichnung eines Aderlassmännleins aufbewahrt wird, welches die Venen im menschlichen Körper mit den gekennzeichneten Stellen für den Aderlass enthält (Anagnostou 2005: 268).

spitzigen Bainlein die Ader ihnen eröffnet / oder vilmehr die Haut erbärmlich zerlöchert / geschunden / und gemartert: ... und eben dise Musicanten / Schmid= und Amboß=Knecht waren die ersten Waghälß / so dise grausame Aderlaß erfahren / bey ihnen selbst den Anfang gemacht / und ainer dem andern die Ader geschlagen.“ (Sepp 1710: 113-115).

Hier mögen sich die Vorbehalte zeigen, den Aderlass selbst durchzuführen, was bei der großen Anzahl der Bewohner auch nicht möglich gewesen wäre.

Die Not und die Überforderung, die aus diesen Darstellungen sprechen, beruhen auf der unzureichenden Versorgung mit medizinisch versierten Koadjutoren. Hernández schreibt, dass bis in die 30er Jahre des siebzehnten Jahrhunderts kein *Coadjutor temporalis* in den Reduktionen tätig war (Hernández 1913: 1, 354). Im *Memorial* von 1632 bitten die Patres ihren Ordensgeneral Vitelleschi (1563-1645) um die Sendung von vier Koadjutoren, darunter einem, „que entienda algo de botica, medicina, barbería y enfermería“ (Hernández 1913: 1, 355). Dieser Bitte wurde versucht stattzugeben, aber Furlong nennt namentlich nur vier Jesuitenbrüder, die bis zum Ende des 17. Jahrhunderts überregional in den Reduktionen als Krankenpfleger tätig waren. Es handelt sich um Francisco Couto (1604-1664), der in der Reduktion San Ignacio Guazú arbeitete, um Antonio Rodríguez, zu welchem weitere Angaben fehlen, um Juan de Montes (1639–1687), der möglicherweise in Europa in chirurgischen Praktiken unterwiesen worden war und um Domingo Torres (1607–1688), der als Kräuterkundiger bezeichnet wird (Furlong 1962: 605-606). Diesen Angaben entsprechend gab es, als Sepp 1692 seinen Brief schrieb, tatsächlich keinen medizinisch tätigen Laienbruder. Die prekäre Situation spiegelt sich auch in den Worten von Jarque resp. Altamirano im Zustandsbericht von 1687 wider. Es gebe, so schreibt er, weder einen Arzt noch einen Chirurg noch eine Apotheke, außer wenn ein Jesuit aus Europa käme, der etwas von diesen Dingen verstehe (Jarque 2008: 95).

Auch im 18. Jahrhundert blieb die Versorgung mit Koadjutoren trotz der Einrichtung zweier Arztstellen unzureichend. Der Laienbruder Josef Clausner (auch Klausner geschrieben) (1685-1746),²⁰⁵ von Beruf Zinngießer, schildert in seinem Brief vom 19. März 1719 seinem ehemaligen Lehrmeister in München die verheerenden Auswirkungen während der „Pest“ in Córdoba zu Tucumán und hebt lobend das Engagement von Aperger hervor, „welcher die Stelle eines Artztes mit grossem Glück und Lob vertreten hat; ...“ (NWB 1726: 60, Brief Nr.: 168). Von ihm erfährt man auch, wie es um die Medizin bestellt war. Er konstatiert, dass

²⁰⁵ Storni 1980: 153, er nennt den Namen José Klausner.

„in diesen Ländern ein erbärmlicher Abgang so wol an Heil=Mitteln als an Medicis ist. Wer eine würcksame Purgation weiß zu machen, / der wird als ein Artzney=Kündiger hoch in Ehren gehalten.“ (NWB 1726: 60, Brief Nr.: 168)

In der CA aus dem Jahr 1735 wird angegeben, dass in den 30 Reduktionen 62 Priester, wovon sechs aufgrund ihres Alters und ihrer Erkrankungen den Dienst nicht mehr versehen könnten, und nur vier Koadjutoren tätig seien (MCA 1954: 329).

Zur Verunsicherung der Patres mag auch die hohe Letalität der Indianer beigetragen haben. Im Jahr 1614 wütete eine Epidemie in Guairá, an der pro Tag 4-5 Menschen starben (CA 1927: 452). Die *Carta Anua* 1635-37 berichtet von einer Masernepidemie, welche allein in der Reduktion Jesús María 1500 Tote forderte. Fast an jedem Tag mussten 10–15 Menschen beerdigt werden (CA 1929: 593).²⁰⁶ Ebenso verhielt es sich 1635 in der Reduktion de la Santísima Virgen de Acaraguá,²⁰⁷ wo 1300 Menschen an Masern starben (CA 1929: 708-709). Zur besseren Einschätzung sei hier noch erwähnt, dass in den Reduktionen nur zwei Priester lebten und arbeiteten, der Cura und sein Stellvertreter.²⁰⁸ Die Bevölkerung war unterschiedlich groß. Für das Jahr 1697 gibt Sepp in der CLA für die Reduktion San Miguel 6000 Menschen an. Diese Reduktion wurde wegen ihrer Größe geteilt und mit 750 Familien wurde die neue Reduktion San Juan Bautista gegründet (Sepp 1980: 198-200). Dobrizhoffer gibt für das Jahr 1732 pro Reduktion Bevölkerungszahlen zwischen 2500 und 7700 Menschen an, wobei aber nur eine Reduktion diese hohe Zahl erreicht (Dobrizhoffer 1784: 3, 507). In den Krankheitszeiten war deshalb die Arbeitsbelastung für die Patres sehr groß. Durch den Aufbau von Krankenstationen sollte die medizinische Versorgung verbessert werden.

²⁰⁶ Die Einwohnerzahl dieser Reduktion für den entsprechenden Zeitraum ließ sich nicht ermitteln, aber in der CA 1626-27 werden 400 Familien angegeben (CA 1629: 295). Die Jesuiten, wie auch die Eroberer, rechneten mit dem Faktor >4 und <5, was sich aus den Zahlen bei Dobrizhoffer (1784: 3, 505) und Maeder/Gutiérrez (2009: 49-109) für den Zeitraum von 1671 bis s1784 ermitteln lässt. Rechnet man in Dobrizhoffers Angabe für 1732 die elternlosen Witwen und alleinstehenden Frauen heraus, die im „Bethaus“, *costiguazu*, lebten, so bestanden die 30.362 Familien aus 4,4 Personen. In der CA 1632/34 heißt es über diese Reduktion, dass im Jahr 1634 1.200 Kinder getauft wurden, von denen jedoch 400 bald starben (CA 1990: 184). Das bedeutet, dass die Säuglingssterblichkeit hoch und das Bevölkerungswachstum niedrig war.

²⁰⁷ Später hieß sie La Cruz.

²⁰⁸ Oft wurde nicht einmal diese Zahl erreicht. So wird in einem Brief, der die Situation in der Mission am Uruguay-Fluss 1707 schildert, erwähnt, dass in den 15 Reduktionen nur 26 Missionare lebten, von denen einige die Guaraní-Sprache noch nicht beherrschten (MCA 1970: 236).

3. Die indigenen Krankenpfleger

Ende der 30er Jahre des 17. Jahrhunderts begannen die Jesuiten die Versorgung der Kranken durch die Einrichtung von Krankenstationen, die als „Hospitäler“ bezeichnet wurden, und durch den Einsatz von indigenen Krankenpflegern zu verbessern. Die Krankenpfleger unterstanden jedoch der Leitung der Patres und ihr Einsatz führte, glaubt man den Quellen, nicht zu einer grundlegenden Entlastung.

Von der Errichtung eines der ersten „Hospitäler“²⁰⁹, *hospital* genannt, wird in der CA 1635-37 aus der Reduktion Santos Martires berichtet. Den Anlass bildeten zwei grassierende Krankheiten.

„El cabildo resolvi3 acomodar un hospital, y como enfermeros fueron nombrados algunos fervorosos cristianos, as3 que el Padre misionero ten3a gran alivio en sus trabajos.“ (CA 1929: 687)

Für die „Hospitaler“ wurden andere Gebaude zweckentfremdet. Dies schildert die CA 1661 aus der Reduktion Santo Tom3:

„Era el hospital el tendal en q[ue] se hazia teja, limpiose y accomodose para los enfermos començando a recoger y traer alli a los q[ue] se sentian con el mal; pero en breve se reconoci3 ser trabajo en vano, ... “ (MCA 1970: 205).

Sepp beschreibt wie er in den beiden ausgeräumten „Zieglstadl“ Spitäler „selbige in Form und Weiß der Europaeischen Krancken-Häuser“ einrichten ließ, in denen die Kranken nach Geschlechtern getrennt mit ihren „Fischer=Netz“ untergebracht wurden. Die hochschwangeren Frauen wurden sogar von den anderen Frauen abgesondert (Sepp 1710: 121-122). 3ffentlich wurde bekannt gegeben, dass jeder Indianer, der sich krank fühlte bzw. wie Sepp sich ausdrückt, der „vermercken sollte/ daß ihn die gifttige Sucht angefallen/“, sofort in das Spital begeben sollte (Sepp 1710: 124).

Zunächst oblag die Versorgung der Kranken, wie es oben in dem Zitat über die Reduktion Santos Martires aus der CA 1635-37 dargestellt worden ist, den überzeugten Christen, bei welchen es sich um die Mitglieder der Marianischen Kongregation²¹⁰

²⁰⁹ Sie wurden auch „enfermeria“ genannt, wie z. B. im Brief von Pater Romero aus dem Jahr 1636 aus der Reduktion Santa Mar3a, Uruguay (MCA 1970: 312).

²¹⁰ Das offizielle Entstehungsdatum für die Gründung der Marianischen Kongregationen wird für das Jahr 1563 festgesetzt, auch wenn die Tätigkeiten ihrer Mitglieder, Priester und Laien, weiter zurückreichen. „Pueden describirse como grupos de personas que se juntan, bajo la protecci3n especial de Mar3a, para seguir un modo de vida que busca integrar la fe y virtudes cristianas con la vida y ocupaciones diarias.“ (O’Sullivan 2001: 1, 914, in: DHCJ). Hierzu geh3rten caritative Tätigkeiten wie die Versorgung der Kranken (weitere Angaben, s. O’Sullivan 2001: 1, 914-918, in: DHCJ).

handeln dürfte. Für die Patres bedeutete dies die Versicherung, dass keine „abergläubischen“ Praktiken angewandt wurden. Die Krankenpfleger sollten sogar, wie es in der CA 1637-39 steht, darüber wachen, ob „abergläubische“ Praktiken angewandt wurden:

„... para investigar si los había en las casas, campos y selvas. Al mismo tiempo estos enfermeros eran los mejores vigilantes contra la antigua superstición de los hechiceros, y los mejores propagadores de las prácticas religiosas. Llevaron a los enfermos a los Padres, para que rezaran el Evangelio sobre ellos, y procuraron que nadie muriese sin sacramentos.”(CA 1984: 88)

Was die Tätigkeiten der indigenen Pflegerinnen und Pfleger betrifft, wurde eine geschlechtsspezifische Arbeitseinteilung vorgenommen. Die Frauen führten Reinigungsarbeiten aus:

„Las indias enfermeras, por su parte tenían que barrer las salas, / sacar las vasinillas, limpiar los instrumentos de cirugía y los demás ajuares, y hacer todo lo demás que correspondía a su sexo cumpliendo todos y todas tan exactamente con su deber, y con tan buena voluntad, que era una maravilla y para alabar a Dios.“ (CA 1929: 687)

Die eigentliche Versorgung der Kranken aber lag –erstaunlicherweise- in den Händen der Männer:

„Encargáronse estos indios enfermeros en arreglar las camas, repartir los refrescos, y asistir día y noche a los enfermos.” (CA 1929: 687)

Im Laufe der Zeit wurde die Ausbildung der Krankenpfleger professionalisiert. Schon als Kinder wurden die zukünftigen Pfleger ausgewählt, wurden in der Krankenpflege unterrichtet und lernten Arzneien herzustellen. Dabei benutzten sie die Handbücher, welche die Koadjutoren, die als Krankenpfleger, Chirurgen und Apotheker in den Missionen tätig waren, geschrieben hatten. Zu ihren Tätigkeiten gehörten der tägliche Rundgang durch ihr Viertel mit anschließender Berichterstattung an den Pater, die Diagnose von Krankheiten und die Verabreichung der Medizin nach Absprache mit dem Pater, die Verteilung des Essens an die Kranken und die Begleitung des Paters bei der Spendung der Sakramente an die Kranken. Allerdings durften sie nicht selbstständig arbeiten, und der Pater machte, wie Cardiel berichtet, manchmal einen Kontrollgang, um zu sehen, ob die Aufgaben gut erledigt wurden (Cardiel 1913: 565). Zu erkennen waren sie an dem Kreuz, welches sie trugen, und deshalb wurden sie, wie Cardiel 1770/71 schreibt, *curuzuyá*, Träger des Kreuzes, genannt.

„El cuidado en lo espiritual de los enfermos, y la caridad en lo temporal es grande. Para esto hay en el pueblo tres ó cuatro indios, que como apunté llaman CURUZUYÁ, el de la

cruz, porque siempre lleva como por báculo una cruz de dos varas en alto, y guessa como el dedo pulgar.“ (Cardiel 1913: 565)

Montoya führt noch keine Guaraní-Übersetzung für den *enfermero*, obwohl er schon in der CE darauf verwiesen hat, dass die Patres „hospitales“ errichtet, „enfermeros“ ausgewählt und den Indianern den Aderlass beigebracht hätten (Montoya 1996 [CE]: 199). Erst Restivo nennt als eine der Guaraní-Übersetzungen das Wort *curuçuya* (Restivo 1893: 272). Damit kann festgehalten werden, dass dieses Wort nach 1640 und vor 1722 eingeführt worden ist. Diese Sachlage spiegelt sich in den zitierten Referenzstellen der *Cartas Anuas* wider, die ab Mitte der 30er Jahre des 17. Jahrhunderts von dem Aufbau einer organisierten Krankenpflege berichten.

Aber auch über die *curuzuyá* sind Klagen zu vernehmen. Sepp moniert, dass der Pater alles selber machen und sogar die Medizinen zubereiten müsse, denn seine vier Krankenwärter würden

„mehr schaden / als nutzen / weilen dieses Volck kein einziges Judicium, Maß oder Ziel hat.“ (Sepp 1698: 231)

Aus seinen Worten sprechen seine schon erwähnte paternalistische Haltung und die Hervorhebung des eigenen Engagements. Dieses Zitat lässt jedoch auch eine weitere Lesart zu, indem man diese Aussage dahin gehend interpretiert, dass die Krankenpfleger noch nicht akkulturiert waren, da sie offenbar ihre Art der Arzneimitteldzubereitung beibehielten.

Jarque führt eine weitere Erklärung an. Er meint, die Arbeitsbelastung der Patres sei so hoch, weil die Krankenpfleger nicht zu unterscheiden wüssten zwischen lässlicher (*peccatum veniale*) und schwerer Sünde (*peccatum mortale*) und deshalb bei todkranken Indianern den Pater häufiger zum Beichtören riefen, als es notwendig sei, was er wiederum nicht negativ sieht:

„por la eficacia con que los misioneros les han persuadido el santo temor de Dios,...“ (Jarque 2008: 95)

Auch wenn Cardiel in der *Breve Relacion* betont, dass die Patres die Kranken nur besuchen, um die Sakramente zu spenden und dabei von einem *curuzuyá* begleitet werden, die er auch „medicos“ nennt (Cardiel 1913: 554), blieb die Krankenpflege dennoch unter der Leitung der Patres und das wahrscheinlich immer noch aus der Angst heraus, es könnten traditionelle Heilweisen angewandt werden.

4. Die Humoral- und Qualitätenpathologie und ihre praktische Anwendung

Sowohl die Krankheitslehre als auch die Therapie der Jesuiten, vor allem der damals beliebte Aderlass, orientierten sich vornehmlich an der im 17. und auch noch im 18. Jahrhundert gültigen Humoral- und Qualitätenpathologie, die mit den Namen der wohl berühmtesten Ärzte der Antike, Hippokrates von Kos (ca. 460-375 v. Chr.) und Claudius Galenus (Galen) aus Pergamon (ca. 129–ca. 199 n. Chr.), verbunden sind. Diese beiden Konzepte, die zunächst unabhängig zur Erklärung von Gesundheit und Krankheit dienten, werde ich nur, soweit sie zum Verständnis der jesuitischen Quellen notwendig sind, referieren. Die meisten Äußerungen der Jesuiten zeigen kein differenziertes Wissen. Dies mag einerseits daran liegen, dass sie medizinische Laien waren, andererseits hängt die Vereinfachung mit der Rezeptionsgeschichte der Lehre Galens zusammen. Diese ist verbunden mit dem arabischen Gelehrten Ali Ibn Sina (980-1055 n. Chr.), bekannter wohl unter dem Namen Avicenna, welcher die verschiedenen Schriften Galens im *Canon Medicinae* zusammengeführt und systematisiert hat (Rothschuh 1978: 199-200). Resultat der Systematisierung ist wohl die grundsätzliche Schematisierung hinsichtlich des „Viererschemas“, was in der Folge zu einer Starrheit des Systems führte.²¹¹ Im Mittelalter wurde mit Auswirkungen auf die Neuzeit, wie die jesuitischen Schriften es belegen, schwerpunktmäßig die Humoral- und weniger die Qualitätenpathologie rezipiert und vertreten.

Der Grundgedanke der Humoralpathologie besteht darin, dass das Flüssige im Körper, d. h. die verschiedenen Säfte, *humores*, wie Schweiß, Blut, Schleim, Harn an der Entstehung von Krankheiten beteiligt sind.²¹² Krankmachenden Einfluss auf die Mischung der Körpersäfte konnte nach Hippokrates die schlechte Beschaffenheit der Luft, des Bodens oder des Wassers haben (Eckart 1998: 57).

²¹¹ Zur historischen Entwicklung des Viererschemas in der Antike von den Naturphilosophen bis zu Galen von Pergamon, seiner Bedeutung und mittelalterlichen Rezeption, s. Schöner 1964: 1-110. Schöner weist nach, dass das Viererschema im Laufe der Antike zwar eine bedeutende Rolle spielte, aber „kein absolut beherrschendes Charakteristikum der antiken Medizin“ war. Darüber hinaus wurde es auch von den griechischen Ärzten weitaus flexibler gehandhabt und den jeweiligen Umständen angepasst. Der starre Schematismus war ein Produkt des Mittelalters (Schöner 1964: 101-102).

²¹² Die Anfänge dieser Lehren reichen bis in die Kreise der griechischen Naturphilosophen zurück. Die Vorsokratiker (469-399 v. Chr.) hatten erste Überlegungen zur natürlichen Erklärung kosmischer und weltlicher Erscheinungen und Ansätze einer Lehre über den Menschen, seine Gesundheit und über die Entstehung von Krankheit entwickelt (Rothschuh 1978: 185; Schöner 1964: 4).

Die Qualitätenpathologie, die auf der kosmologischen Lehre von den vier Elementarqualitäten warm, feucht, kalt und trocken beruhte, ist eine auf Gegensätzen fußende Krankheitslehre (Rothschuh 1978: 185; Schöner 1964: 7, 12). Krankheit wurde mit der unausgewogenen Mischung, *intemperies*, dieser Qualitäten, Gesundheit hingegen mit deren gleichmäßiger Mischung, *isonomia*, begründet.²¹³

Die Systematisierung und Zusammenführung der Humoral- und der Qualitätenpathologie erfolgte erst im *Corpus Hippocraticum*.²¹⁴ In der Schrift *De natura hominis*, welche wahrscheinlich von Polybos (Polybus, ca. 460-375 v. Chr.), Hippokrates' Schwiegersohn, verfasst worden ist, werden erstmals die vier Säfte Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle zusammen genannt und den vier Elementarqualitäten kalt, warm, feucht und trocken zugeordnet. Auch werden weitere Zuordnungen und Gegenüberstellungen getroffen: Die Elementarqualitäten werden den Jahreszeiten und den Geschlechtern zugeordnet (Jetter 1992: 67; Rothschuh 1978: 185-186; Schöner 1964: 17-21).²¹⁵

Galenus von Pergamon schließlich, der ab 161 v. Chr. in Rom als Arzt des Kaiserhauses und der Patrizier lebte, entwickelte die Viersäftelehre der Hippokratiker weiter und legte den Schwerpunkt auf die „Qualitäten- und Temperies- (= Qualitätenmischungs-) Lehre“ (Rothschuh 1978: 188; Schöner 1964: 87). Den vier Säften sprach Galen jeweils zwei Eigenschaften zu. Das Blut galt als warm und feucht, der Schleim als feucht und kalt, die schwarze Galle als kalt und trocken und die gelbe Galle als trocken und warm (Herrlinger 1978: 186, Abb. 36, in: Rothschuh; Meyer-Steineg 2006:

²¹³ Als Schöpfer der Idee von den vier Elementarqualitäten gilt der Philosoph Zenon von Elea (gest. ca. 264 v. Chr.). Der Gedanke von dem Kräftegegensatz der Qualitäten und ihrem Ausgleich in einer gleichmäßigen Mischung wird dem Alkmaion (ca. 500 v. Chr.) zugesprochen. Die Lehre von den Gegensätzen stammt von Anaximander und den Pythagoreern (Rothschuh 1978: 187; Schöner 1964: 4-9).

²¹⁴ Dem *Corpus Hippocraticum* liegen umfangreiche Einzelschriften zugrunde, die nicht alle von Hippokrates selbst verfasst worden, sondern wahrscheinlich zwischen 400 v. und 100 n. Chr. entstanden sind und vor allem die Lehrmeinung der Koischen Ärzteschule wiedergeben (Eckart 1998: 53). Bei den Abhandlungen handelt es sich um Handbücher, Notizen, Monographien, Bücher für Laien und Spezialabhandlungen für Ärzte, die von verschiedenen philosophischen Schulen beeinflusst waren (Schöner 1964: 15).

²¹⁵ Die Verbindung der Qualitäten mit den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde wurde jedoch erst später von Aristoteles (384-322 v. Chr.) vollzogen. Paarweise stellt er die Qualitäten den Elementen gegenüber: das Feuer gilt als heiß und trocken, die Luft als warm und feucht, das Wasser als kalt und feucht und die Erde als kalt und trocken (Rothschuh 1978: 186-187; 190; Schöner 1964: 20, 66-67). Die Lehre von den vier Elementen geht wohl auf Empedokles (gest. ca. 435 v. Chr.) zurück (Rothschuh 1978: 187).

90). Er ging davon aus, dass das Gesamtblut abhängig von der Ernährung diese vier Säfte in unterschiedlichen Anteilen enthalte. Seien diese gut gemischt, so herrsche *eukrasie*, was Gesundheit garantiere (Rothschuh 1978: 190). Eine schlechte Ernährung²¹⁶, eine ungemäße Lebensweise oder eine nicht gut funktionierende Verdauung würden jedoch die *dyskrasie* der *humores*, das schlechte Mischungsverhältnis erzeugen, welches sich in einem Übermaß an Schleim, gelber oder schwarzer Galle äußere. Werde die *dyskrasie* nicht beseitigt, entstünden Krankheiten, die sich in örtlichen Ablagerungen zeigen oder den ganzen Körper betreffen können (Rothschuh 1978: 193).

Je nach Schweregrad der Störung, denn nicht jede kleine Abweichung führte nach Galens Auffassung zu Krankheit, wurden verschiedene therapeutische Maßnahmen eingeleitet, die von drei Hauptgedanken bestimmt wurden:

„1. das Ziel, durch eine Regelung der Lebensweise keine *intemperies* der Organe aufkommen zu lassen; 2. bei eingetretener *intemperies* der vier Qualitäten durch Diät und Medikamente die Wiederherstellung einer ausgeglichenen Mischung (*temperies*) anzustreben; 3. die aus der Nahrung in die Säfte übergegangenen und dort zurückgebliebenen unproportionalen Anteile an Schleim, gelber und schwarzer Galle und die zu dicken Überreste des Verdauungsprozesses durch Anregung der Ausscheidungen aus dem Körper auszuführen.“ (Rothschuh 1978: 194)

Bei der Behebung der *intemperies* durch Nahrungsmittel und Arzneien, denen ebenfalls bestimmte Eigenschaften zugesprochen wurden, orientierte sich Galen an dem schon von Hippokrates benutzten Grundsatz: *contraria contrariis*. Bei zu viel Wärme und Trockenheit wurden kühlende Speisen und Arzneien empfohlen, bei Übermaß von Kälte und Feuchtigkeit, wie z. B. bei Rheuma und Steinleiden, sollten wärmende und trocknende Speisen und Arzneien verordnet werden (Rothschuh 1978: 195).²¹⁷

Dieses Konzept tritt sehr deutlich bei Montenegro in seinen Anweisungen zur Zubereitung von Arzneien zutage. Es zeigt sich aber auch an seiner Einteilung der Pflanzen nach unterschiedlichen Wärme- und Kältegraden (Montenegro 2007: 62-66).²¹⁸

Besonderen Wert erkannte Galen den Nahrungsmitteln zu, von denen er annahm, sie würden die Säfte verdünnen, wie er es in der gleichnamigen Schrift darlegt.²¹⁹ Diese

²¹⁶ Nach Galens Einteilung gibt es Nahrungsmittel, die ausgewogene Anteile der Qualitäten enthalten und die Säfte ausbalancieren, es gibt jedoch auch Nahrungsmittel, welche die Säfte verdicken (z. B. saure Milch, Kürbisse, Melonen oder Pflaumen) (Galen 1903: 17).

²¹⁷ Die Arzneien, zu denen auch Gewürze zählten, wie z. B. Senf, unterteilt Galen, und hier zeigt sich seine Vorliebe für Systematisierungen, anhand ihrer Wirkungen und weiter anhand ihrer Wirkintensität in verschiedene Grade, s. hierzu Rothschuh 1978: 191, 197-199).

²¹⁸ S. hierzu auch Anagnostou 2000: 268

verordnete er bei chronischen Krankheiten und plädierte dafür „von Arzneimitteln Abstand zu nehmen.“ (Galen 1903: 15-16)²²⁰

Untersucht man die geregelte Nahrungsmittelversorgung der Kranken in den Reduktionen, scheint sich diese an den Vorstellungen Galens orientiert zu haben. Nach Galen oder mit Galen war man der Ansicht, dass die diätischen Vorschriften ein Teil der Krankenbehandlung waren.²²¹ Sehr pointiert zeigt sich dies in der Bearbeitung von Sepps Schriften durch Raspe, der Sepp die folgenden Worte in den Mund legt:

„Meine Cur bestund in Ermangelung anderer Medicamenta, am meisten in der Diät.“ (Sepp 1768: 2, 12)

Auch unterrichtet Sepp seine Leser, welche Nahrungsmittel er den Kranken verordnet:

„Um halb zehen Uhr Vormittag werden die Schüsseln hervor gesucht / in welchen denen Krancken täglich warme Milch (so ihnen / weil sie keinen Wein / auch nichts saures trincken / wohl anschlagt) und ein gutes Stuck Kalb=Fleisch / samt einem weissen Brod in ihre Hütten von denen darzu bestellten Krancken=Wartern getragen wird.“ (NWB 1726: 59, Brief Nr. 48)

Die angegebenen Nahrungsmittel zählen nach Galen nicht unbedingt zu einer Säfte verdünnenden Diät, sie gelten aber als aufbauend und ausgleichend. Der Milch wurden nach Galens Systematisierung alle vier Qualitäten zugesprochen. Gut gekochtes Fleisch sollte „bestes Blut“ erzeugen (Galen 1903: 21, 35; 1938: 1). Den Guarani hingegen wurde von den Jesuiten vielfach attestiert, sie würden ihr Fleisch halbroh verzehren, was demnach „schlechtes“ Blut bilden würde (s. z. B. Dobrizhoffer 1783: 2, 305-306; Sepp 1710: 117).

Von der Art der Krankheit hing natürlich die Verabreichung bestimmter Nahrungsmittel ab. Im Zusammenhang mit den oben erwähnten Masern ließ Sepp den Kranken zur Erfrischung der `hitzigen Leber` „einen frischen Trunck Wasser geben / so mit Lemo-

²¹⁹ Galen hat diese Schrift vermutlich um 169 n. Chr. verfasst. Sie soll sein ältestes Werk sein, welches sich mit diätischen Lehren beschäftigt (Frieboes/Kobert 1903: 1-3, in Galen).

²²⁰ Schon Hippokrates betonte die Bedeutung der diätischen Therapie und weniger der Arzneien bei der Gesundung, da die Nahrung eine entscheidende Bedeutung auf die Zusammensetzung der Säfte und damit auf die Gesundheit habe. Der Nahrung entstammen die Elemente mit ihren Qualitäten (Frieboes/Kobert 1903: 5, in Galen; Micheler 1939: 13-14, in: Galen).

²²¹ In der Antike verstand man unter Diät die maßvolle Lebensführung, die nicht nur die Ernährung betraf, sondern auf ein Gleichmaß zwischen Arbeit und Muße, Aktivität und Ruhe ausgerichtet sein sollte (Eckart 1998: 58).

ni Safft und Zucker vermischet“ (Sepp 1710: 126). Früchte galten nach Galens Systematisierung als feucht und kühlend (Galen 1903: 29).

Der oben genannte 3. Punkt meint evakuierende Maßnahmen, wozu Aderlass, Erbrechen oder Schwitzen gehörten (Eckart 1998: 72; Roths Schuh 1978: 197). Unter den Jesuiten erfreuten sich diese Methoden besonderer Beliebtheit, und die kranken Indianer wurden auf diese Art behandelt, wie es Sepps Beschreibung zu entnehmen ist:

„Sorge auch / wann es noch Zeit / vor den Leib mit Schröpfen / Aderläß / Schweiß= und Brech=Mitteln / Laxieren / und was immer gedeyen mag. Verschaffe auch die gehörige Nahrung für den Krancken / so viel es sich immer thun läßt.“ (NWB 1726: 59, Brief Nr. 48)

Insbesondere der Aderlass genoss eine hohe Wertschätzung, denn man glaubte, er reinige das durch die Krankheit vergiftete Blut. In diesem Sinn äußert sich Sepp anlässlich einer von ihm als Masern identifizierten Erkrankung, welche sich 1695 im Reduktionsgebiet ausbreitete.

„auf das die laidige vergifft Sucht / wann sie einen Indianer anfallete / den Leib von dem schlimen verfaulten Bluet purgiert / und gereinigt antraffe / noch darinnen ein bequemme Wohnung / Sitz und auffenthalt finden möchte.“ (Sepp 1710: 113)

Die unbedarfte Anwendung des Aderlasses erklärt sich vor der dem Hintergrund der damals immer noch gültigen Physiologie Galens. Man glaubte, dass sich das Blut ständig in der Leber neu bildete, weshalb sie einen besonderen Stellenwert genoss. Mit Galen nahm man weiterhin an, dass sich das Blut über das Herz, in dessen Mittelwand man winzige Poren vermutete, welche dem Blut den Übertritt von der rechten in die linke Herzkammer erlaubten, zentrifugal durch die Venen und durch die Arterien im Körper ausbreite und bei der Versorgung der Organe völlig aufgebraucht werde (Eckart 1998: 74-75).

5. Europäische Heilmittel

Auch die Arzneien, welche die Jesuiten in Paraguay vermissten, und deren Anwendung orientierten sich an der europäischen *Materia medica* und humoralpathologischen Vorstellungen. Im Brief von 1691/92 bemängelt Sepp die fehlenden Heilmittel.

„Zu Zeiten reissen die Blattern ein / und machen in unsern Dorffschafften grosse Niederlag / von keiner andern Seuch / Pest oder ansteckender Kranckheit weiß man in Paraquaria nichts: worinnen die Vorsichtigkeit Gottes sehr erkantlich / daß / wo dieselbe die Artzney versagt hat / sie allda mit Kranckheiten verschonet; dann es gibt hier weder Zimmet / noch Muscat=Nuß oder Blühe / nichts von Safran / Ingwer / Reis / Nägelein : kein Antimoni-

um, oder Spies=Glaß / kein Theriack oder Mithridat, und was immer von dergleichen zu ersinnen ist.“ (NWB 1726: 54, Brief Nr. 48)²²²

Das, was Sepp vermisst, sind orientalische Gewürze und antike Arzneien. Die aufgezählten Mittel haben größtenteils reinigende und Gift vertreibende Wirkung²²³ und können somit nach humoralpathologischer Lehre als evakuierend eingeordnet werden. Besonders erläutert werden sollen hier, weil sie sich dem heutigen Leser nicht ad hoc erschließen, Nägelein, Spießglas, Theriak und Mithridat.

Nägelein ist die Gartennelke, *Caryophyllus hortensis*, die in unterschiedlichen Arzneiformen, u. a. als Sirup, Pulver und Tinktur, und unter Beimischung der Gewürznelke bei „Haupt=Kranckheiten, schwerer Noth, Schwindel, Schlag, Krampff, ingleichen Beklemmung des Herzens, Ohnmachten, Herzklopfen und Mutter-Weh“ Verwendung fand (Zedler 1733: 5, col. 1191-1192). Das Antimonium, dt. Spießglas, wurde aus dem gleichnamigen harten, aber zerbrechlichen Mineral gewonnen, welches bei der Schmelzung und Reinigung von Metall benutzt wurde, aber auch als Arznei Verwendung fand. Wegen der starken Brechwirkung war sein Gebrauch eine Zeit lang verboten gewesen. Es wurde nach seiner Rehabilitierung 1665 als Arzneimittel als Purgativum benutzt. Jedoch sollte die Einnahme nach Anweisung eines Arztes erfolgen. Es wurde innerlich als „Holz-Trank“ gegen die „Venusseuche“, d. h. die Syphilis, und gegen das Jucken der Haut benutzt. Äußerlich fand Antimonium als Pulver z. B. bei Wunden, Fisteln, Geschwüren, Augenerkrankungen und Nasenbluten Anwendung (Zedler 1732: 2, col. 564-568).²²⁴ Mithridat (auch Mithridaticum) und Theriak sind zwei aus der Antike stammende Arzneimischungen, die als Antidote Verwendung fanden. Der Mithridat erhielt seinen Namen nach dem Gift mischenden König von Pontus. Der Theriak wurde zunächst vor allem von den römischen Kaisern gegen tierische Gifte von Schlangen und Spinnen eingesetzt. Erfunden haben soll ihn Andromachos aus Kreta, der Leibarzt von Kaiser Nero. Später wurden beide Mischungen

²²² Bei den Blattern handelt es sich um die Pocken. In der *Reißbeschreibung* werden stattdessen die Flecken, d. h. die Masern, genannt. Das Zitat klingt leicht verändert: „Man weiß hier um keinen Zimmet / Muscat-Nuß / Blühe / Saffran / Ingwer/ Reiß/ Negelein/ nichts um das Antimonium, so Welt berühmt / nichts um die köstliche Triages / Medritat. Man hat hier keine Syrup / Julep / allerhand gebrennte Wasser / Species, Kräuter / Pülverlein / kein Wundenpflaster / Salben / Balsam.“ (Sepp 1698: 234)

²²³ Zu den Wirkungen der anderen Arzneien findet man zahlreiche Angaben bei Anagnostou 2000.

²²⁴ Zu weiteren Antimonium-Arten, ihrer Zubereitungsart und Wirkung (s. Zedler 1732: 2, col. 568-571)

auch als Mittel gegen Infektionskrankheiten, die „Pesten“ genannt wurden, benutzt. Mehrheitlich waren diese beiden Arzneien aus Pflanzen zusammengesetzt, aber auch Mineralien und tierische Bestandteile wurden ihnen beigemischt. Der Theriak z. B. bestand aus mehr als 60 Bestandteilen, zu denen u. a. Mohnsamen, Meerzwiebeln, Pfeffer und getrocknete Vipern gehörten. In England soll der Theriak bis ins 18. Jahrhundert, in Frankreich und Deutschland sogar bis ins 19. Jahrhundert, wenn auch nicht mehr in orthodoxer Zusammensetzung, Verwendung gefunden haben bzw. wird noch in den jeweiligen Pharmakopöen genannt (Ackerknecht 1970: 38-39; Sprengel 1823: 79-80).

Sepp ist, das zeigt das Zitat, zur Zeit der Abfassung des Briefes noch nicht mit den südamerikanischen Arzneipflanzen vertraut, ansonsten würde er nicht dieses pauschale Urteil über die fehlenden Arzneien fällen. Aus seinen Worten lässt sich schließen, dass es zu jener Zeit noch kein medizinisches Handbuch in den Reduktionen gab. Diese Folgerung entspricht dem jetzigen Quellenstand, wonach die systematische Untersuchung der paraguayischen Arzneivorkommen erst mit dem Eintreffen von Montenegro und Aperger im frühen 18. Jahrhundert begann.

Furlong schreibt zwar, dass das erste medizinische Handbuch mit dem Titel *de re medica* schon Anfang des 17. Jahrhunderts von dem Koadjutor Diego Bassuari²²⁵ (1590-1629), der 1610 nach Paraguay gekommen war, verfasst, worden sei. Aber Bassuari war ab 1612 als Krankenpfleger im Kolleg von Asunción und nicht in den Reduktionen tätig (Furlong 1962: 604-605). Offenbar lebte damals in Asunción ein Arzt, denn im Nekrolog, der sich in der CA 1628-31 befindet, steht, Bassuari habe einen Arzt befragt und sich Notizen gemacht, damit er, wenn kein Arzt da sei, diese zur Hand habe (CA 1929: 433).

Galens Konzepte waren, wie die Aussagen der Jesuiten bestätigen, bis ins 18. Jahrhundert wirkmächtig und das, obwohl der englische Arzt William Harvey (1578-1657) mit seiner Beschreibung des Blutkreislaufs die Humoralpathologie eigentlich erschüttert hat. Dennoch wurde weiterhin zur Ader gelassen, sodass man das 17. und das 18. Jahrhundert als Hochzeit des Aderlasses bezeichnen kann (Eckart 1998: 176-

²²⁵ Storni schreibt seinen Namen Basauri (Storni 1980: 33). In der *Carta Anua* von 1628-31 heißt er Bassauri, s. dort sein Nekrologium. In der betreffenden *Carta* wird unterstrichen, mit welcher Hingabe und Zuwendung an die Kranken er diese Aufgabe ausgeführt habe (CA 1929: 432-435).

180). Schon Andreas Vesalius (1514-1564), der bedeutendste Anatom des 16. Jahrhunderts und der erste Anatom der Neuzeit, der seine Zeichnungen anhand tatsächlicher Situsbefunde erhoben hat, hätte das Konzept der Humoralpathologie zum Einstürzen bringen können. Er konnte zwar die Durchlässigkeit der Herzscheidewand nicht nachweisen, begründete dies jedoch mit der bewundernswerten göttlichen Schöpfung solch kleiner Poren, die sich vor dem menschlichen Auge verbargen (Eckart 1998: 140-143). Dieser Begründungszusammenhang zusammen mit dem „Nichtsehen“ wollen oder können, zeigt, wie wirkmächtig das scholastische Denken immer noch war und ist zugleich Ausdruck für die Faszination an Galens Lehre, welche vor allem in kirchlichen Kreisen in ihrer Zielgerichtetheit bestand und dem Glauben an die

„Selbsteilskraft der Natur. Der Arzt mußte diese nur unterstützen und fördern. Diese Teleologie machte Galen später auch dem Christentum so willkommen, als es darum ging, die Heilskraft des dreieinigen Gottes und die Heilskraft der wunderwirkenden Reliquien herauszustellen. Durch diese neuen Kräfte wurde Galen erst zu einer Autorität, die wie keine zweite in der Medizin viele Jahrhunderte prägend zu bestimmen vermochte.“ (Jetter 1992: 110-111)

Erst unter dem Einfluss der Aufklärung verlor die Humoral- und Qualitätenpathologie ihre Bedeutung.²²⁶ Der kritische „Geist“ der Aufklärung führte auch dazu, dass die Pharmakopöen von „magischen“ und unwirksamen Mitteln befreit wurden, stattdessen wurden erprobte Mittel der Volksmedizin aufgenommen. Das Baden kam in Mode, gymnastische Übungen und die Diät wurden (wieder mehr) beachtet (Ackerknecht 1970: 84-87).

²²⁶ Diese Entwicklung hatte schon mit dem Auftreten des Humanismus begonnen und langsam konnte sich die Medizin im 17. und 18. Jahrhundert unabhängig von den alten Autoritäten selbstständig und eigenständig entwickeln (Magnus 1902: 45-46). Durch die Durchführung klinischer Experimente, zu denen Selbstversuche und Tierexperimente zählten, entstand eine Theorie der Erfahrung (Ackerknecht 1970: 77). Auch entwickelte sich eine neue Verifikationsmethode: Die Verifizierung der Klassiker durch das eigene Sehen, d. h. durch *autopsia*, welche einen „unmittelbareren Erkenntniszugang als die mittelalterliche Wort- und Schriftgläubigkeit“ erlaubte (Eckart 1998: 171). Dies hatte erkenntnistheoretische Umgestaltungsprozesse zur Folge, dessen Protagonist vor allem Francis Bacon (1561-1626) war. Maßgeblich trug er zur Anwendung des „induktiven Erkenntnisverfahren[s]“ bei, wodurch sich die Abkehr vom „scholastisch deduktiv-logischen Denken“ vollzog (Eckart 1998: 172).

6. Der humoralpathologische Blick

Auf der Basis und vor dem Hintergrund dieser humoralpathologischen Vorstellungen erklärten sich die Jesuiten die Anfälligkeit der Indianer für Krankheiten. Als Ursachen sah man das Klima an, was den Indianern noch zur Entlastung gereichte, aber auch ihre Lebensweise und ihre Nahrung bewerteten die Jesuiten von dieser Perspektive aus.²²⁷

So wird in der CA 1635/1637 gesagt, dass das Klima der in Tape liegenden Reduktion Jesús María schlecht für die Gesundheit sei (CA 1929: 597). Das Klima der im Paraná-Gebiet liegenden Reduktion Itapúa galt als ungeeignet für Kinder, womit der häufige Kindstod in der CA 1632-34 erklärt wurde (CA 1990: 127). Was die Itatín betrifft, so betont Charlevoix, dass sie zwar „hurtige und robuste Leute“ seien, sich aber wegen der vielen Krankheiten²²⁸ und des Brauches, sich bei einem Todesfall von einem Felsen zu stürzen, nicht stark vermehrten (Charlevoix 1768: 2, 76; Techo 2005: 533-534). Doch auch das Klima im Itatín-Gebiet mit seinen heißen Sommern und regnerischen Wintern, welches in der CA 1637/38 als „malsano“ charakterisiert wird, und die Unfruchtbarkeit der Erde werden als Grund für das niedrige Bevölkerungswachstum genannt (CA 1984: 163).

Del Techo macht in dem Kapitel *Descripción del Guairá* das warme und feuchte Klima für Krankheiten verantwortlich:

„Lo atraviesa el trópico de Capricornio, y por tanto, es de clima cálido, lo cual, unido a la humedad, hace que abunden los frutos de la tierra y no menos las enfermedades; una misma es la causa de su fertilidad y de las fiebres que dominan en ella. Allí se propagan mejor las serpientes y las fieras que los hombres.“ (Techo 2005: 196)

²²⁷ Aber auch die Jesuiten selbst begründeten ihr Kranksein mit diesen Faktoren. Cattaneo teilt 1730 seinem Bruder mit, dass nach der Überfahrt fast alle Jesuiten erkrankt waren. Als Gründe gibt er an: „Man schrieb dieses eines Theils den durch die böse Luft, und andere Unbequemlichkeiten des Schiffes, verderbten Säften zu, und andren Theils der Veränderung der Himmelsluft, und der Nahrung, vor allen Dingen aber dem Wasser des Plataflußes, das man zu Buenos Ayres trinkt. Denn dieses Wasser verursacht gemeinlich den Europäern, welche noch nicht daran gewöhnet sind, Erbrechen, Schneiden im Leibe, und den Durchfall.“ (Cattaneo 1756: 44-45)

²²⁸ Im spanischen Text findet sich bei den Krankheiten noch die Anmerkung, diese seien durch die schlechte Luft verursacht: „... y las frecuentes enfermedades causadas por el mal aire que respiraban, hacían que se multiplicasen bastante poco.“ (Charlevoix 1912: 2, 333)

In der *Carta Anua* 1634 aus dem Paraná-Uruguay-Gebiet an den Provinzial werden als Ursache die schlechten Säfte, aber auch die nicht-sesshafte Lebensweise und die vermeintliche Unvorsichtigkeit der Indianer als Gründe genannt:

„que en comencando alguna peste en algun pueblo destes, poco a poco va corriendo por los demas pueblos, y es cosa muy rara y particular providencia de n[uestr]o S.^{or} o milagro patente que obra si alguno se libra della. Y esto se puede atribuir a tener todos casi unas mesmas complexiones, comer unas mesmas comidas, y guardar todos o una sin discrepar un mismo tenor de vida, y assi las enfermedades nacidas destes humores, y destemplanças de comidas ett.^a son unas mismas en todos. Otra causa es porque no se guardan ni se les da nada de ir a las tierras donde padecen la peste sino que siempre como son naturalmente andariegos, andan de una parte a otra sin recelo ninguno y aunq[ue] es verdad que temen la enfermedad y huyen de la muerte, pero no ponen medios eficaces para conseguir su intento.“ (MCA 1970: 128-129)²²⁹

Auch die Charakterlehre, die im Mittelalter auf der Humoralpathologie fußend entstanden war, und welche

„die jeweilige Persönlichkeitsstruktur in Abhängigkeit von der Mischung der Körpersäfte interpretierte und das Überwiegen eines der vier Säfte mit bestimmten Wesensarten in Zusammenhang brachte ...“ (Eckart 1998: 72)

wurde von den Jesuiten zur Erklärung herangezogen. Unterschieden wurden der aufbrausende und jähzornige Choliker, bei welchem die gelbe Galle überwog, der traurige und manchmal zum Wahn neigende Melancholiker, dem ein Zuviel an schwarzer Galle attestiert wurde, der überreizte und zu Erregung neigende Sanguiniker, von dem man glaubte, er habe zu viel Blutsaft, und der an einem Übermaß an Schleim leidende langsame und zögerliche Phlegmatiker (Eckart 1998: 72).²³⁰ Dobrizhoffer schreibt, er habe während der „Pockenseuche“ bemerkt, dass

„von den Männern die schwermüthigen, schwarzgallichten und alten, und von den Frauen die Schwangeren am ärgsten daran waren, und meistens ihr Opfer wurden.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 308)

In der *Carta Anua* 1633 wird auf die Tätigkeit des Paters Adriano Crespo (1602-1651) als Arzt und Krankenpfleger verwiesen, und gleichzeitig wird das in den Augen des Schreibers unvernünftige Verhalten der Indianer zu Krankheitszeiten beklagt:

²²⁹ Vage ist hier schon die Idee der Ansteckung zu verzeichnen. S. dazu ausführlicher Kapitel *Krankheiten* 5.2.. Zum Begriff *peste* s. Kapitel *Krankheiten* 5.1.

²³⁰ Diese Bezeichnungen werden wohl auch erst seit dem 12. Jahrhundert n. Chr. benutzt „Die den betreffenden Säften zugeordneten geistig-seelischen Eigenschaften (...) sind bei GALEN nur vage ausgeführt und entsprechen zum Teil keineswegs den mittelalterlichen (...) und auch nicht den heute üblichen Vorstellungen vom „Sanguiniker“, „Choliker“ usw.“ (Schöner 1964: 93).

„Acude el P.^e Adriano tambien con notable zelo y caridad a la cura y regalo de los Yndios enfermos haziendose medico suyo y de lo que tiene para su sustento se quita y haze medicinas y bevedizos con que cura a muchos, sufriendoles sus impertinencias y boberias por las quales apenas pueden ser curados, porque no sufren los remedios que les dan y si algunos les aplican dentro de poco se lo quitan, aunque vean claramente q[ue] les haze provecho. ni pueden abstenerse de cosas nocivas a su salud, ni los de su casa se atreberan a negarselas si el las pide. si an menester abrigo, no se guardaran en ninguna manera y si el frio es a proposito ellos lo huyera; y assi es menester mucha paciencia para curarlos y mirar solamente a Jesu Xpo pobre en ellos. assi lo a hecho el P.^e que con su mucha paciencia y caridad los a vencido y curado corporal y espiritualmente por lo qual es muy querido y amado de los Yndios.“ (MCA 1969: 76)

Auch Sepp wiederholt noch Ende des 17./Anfang des 18. Jahrhunderts die Klagen über die mangelnde Fürsorge der Indianer für ihre Gesundheit, die er zum einen in der unzureichenden Bekleidung und zum anderen in ihren Essgewohnheiten sieht:

„...: dannenhero erfolget / daß ein jegliche kleine Alteration, Veränderung der Feichtigkeiten eine tödtliche Kranckheit in ihren halb blossen Leib verursacht.“ (Sepp 1710: 107)

Den (angeblichen) übermäßigen Fleischgenuss, den er als „grausamen Fraß“ bezeichnet, macht Sepp für den Überfluss des „Gebluets“ resp. des „überflüssigen bösen Bluet[es]“ (Sepp 1710: 117) verantwortlich. Allgemein charakterisiert er die Indianer wie folgt:

„Zu deme seynd sie einer so hitzigen Complexion, daß du sie mit Grund und Warheit Brennöfen nennen magst / in welchen die wohl temperirte humores verwirret / das Feur und Hitz alleinig praedominiret / und die Oberhand genommen.“ (Sepp 1710: 117)

Dobrizhoffer begründet die Pocken-Anfälligkeit der unberittenen „Amerikaner“, zu denen die Guaraní zählen, mit ihrer „natürliche[n] Leibesbeschaffenheit“, welche sich durch ihre mangelnde Kraft auszeichne, „sich dieses Giftes zu erwehren oder dessen zerstörende Wirkungen auszuhalten.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 305). Diese Kraftlosigkeit wiederum basiere in der „Schwäche ihres Magens“, welche das Resultat ihrer salzarmen und aus halbbrohem Fleisch bestehende Ernährung und ihrem häufigen Genuss von schlechtem Wasser sei. Der tägliche Konsum von türkischem Korn und die Sonnenhitze brächten außerdem ihr Blut in Wallung. Ferner trügen das barhäuptige und barfüßige Gehen und die Verschwendung ihrer „Jugendkräfte in dem Genuße der Wollüste“ zu der Schwäche bei (Dobrizhoffer 1783: 2, 305-306). Die Abiponer hingegen seien davon nicht so stark betroffen (Dobrizhoffer 1783: 2, 306).

Über die Immunität und Gesunderhaltung der Missionare bei plötzlich auftretenden klimatischen Veränderungen oder beim Kontakt mit Kranken wundern sich die Jesuiten eher und begründen diese religiös, indem sie diese der „Göttlichen Vorsichtigkeit“

zuschreiben. So zeigt Pater Betschon in seinem Brief aus dem Jahr 1719 sein Erstaunen hierüber:

„... gleichwie wir mit höchster Verwunderung zu Zeiten dieser Pest erfahren haben / da wir denen mit der Seuch angesteckten Krancken in ihren stinckenden Hütten Tag und Nacht beygestanden sind / ohne / daß ein einziger Missionarius von der giftigen Lufft wäre angeblasen worden: weil nemlich der gütigste GOtt unser Leben / welches wir ihm zu Lieb verachtet haben / zum besten der Indianer uns wiedernatürlich so lang fristet / bis wir endlich die uns vorgeschriebene Seelen=Ernde in die Himmlische Scheuren werden eingebracht haben. Worab wir uns destomehr verwunderen / weil die leidige Seuch keine Americaner ärger als diejenigen / welche von spanischen Eltern herkommen / mitgenommen / und dennoch uns gebohrnen Europäern gänzlich verschonet hat.“ (NWB 1726: 66, Brief Nr.: 169)

Gleiches berichtet der schon erwähnte Pater Limp (1696-1769) in seinem Brief vom 1. Januar 1731.

„Daß keiner aus uns vierzeh Missionarien, bey heiß=brennender Sonnen=Hiz und täglichen Umgang mit denen Sterbenden das Gifft ererbet, ist Zweifels ohne eine Würckung der Göttlichen Vorsichtigkeit, welche uns zum Heil deren übrigen Indianischen Völckern hat vorbehalten wollen.“ (NWB 1755: 114, Brief Nr.: 637)²³¹

7. Heil und Heilung - Religiöse Heilmittel der Jesuiten

Die Jesuiten gewannen dieser problematischen Situation, welche sie zu Krankenpflegern und Ärzten machte, dennoch positive Aspekte ab, indem sie recht früh erkannten, wie hoch sie von den Indianern bei heilkundlichen Erfolgen geschätzt wurden und welches Prestige sie dadurch gewannen. Rückblickend schreibt Dobrizhoffer:

„Durch nichts gewinnt man eher die Gewogenheit der Wilden, als durch die Geschicklichkeit in Heilung der Kranken. Ihrer Meinung nach weiß derjenige alles, der die Krankheiten und die Arzneyen darwider kennt. Einen solchen werden sie auch in Religionssachen glauben, und sich folgsam und gelehrig gegen seine Aussprüche bezeigen. Selbst der göttliche Heiland wurde, so lange er auf der Erde wandelte, von den Menschen bewundert, weil er nicht blos die Seelen sondern auch die Körper heilete.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 332-333)

Neben den medizinischen Anwendungen verabreichten die Jesuiten auch religiöse Mittel. Auffällig ist, dass, wenn die Jesuiten von erfolgreichen Heilungen berichten, es sich größtenteils um erbauliche Darstellungen, in welchen religiöse Mittel angewandt wurden, handelt. In diesem Sinn beschreibt del Techo, wie 1589 die erste „Pest“ in Asunción wütete und sich in den umliegenden indigenen Siedlungen und Dörfern ver-

²³¹ Dass die Missionare unter einem besonderen Schutz standen, wird auch in anderen Jesuitenbriefen im NWB wie ein Topos dargestellt (Downes 2005: 344).

breitete (Techo 2005: 81-83). Als Reaktion wandten sich die Indianer an Pater Ortega, welcher damals als Wandermissionar tätig war, und ersuchten seine Hilfe.

„Los indios, tanto gentiles como neófitos, aterrados con el azote que los castigaba, salían de los bosques, y acercándose al padre Ortega pedían con vivas instancias los sacramentos del bautismo y de la penitencia.“ (Techo 2005: 82)²³²

Aus del Techos Schilderung wird die Verunsicherung der Indianer über die neue und unbekannte Krankheit deutlich. Sie bitten bewusst um religiöse Maßnahmen, d. h. um die Hilfsmaßnahmen, die sie wahrscheinlich von ihren Schamanen erhofft haben.

Provinzial Nicolás Mastrilli (1568-1653) beschreibt in der *Carta Anua* 1626/27 die glückliche Heilung eines Jungen durch das Bildnis des Heiligen Ignatius, von welcher ihm Pater Claudio Ruger (1582-1648)²³³ aus der neu gegründeten Reduktion Santa María del Iguazú berichtet hat.²³⁴ Hervorgehoben wird an dieser Episode, dass der Vater des Jungen den Pater um eine Reliquie des Heiligen Ignatius gebeten hatte. Dieses Verhalten wird als Lehrerfolg bewertet:

„..., que es mucho que en tan breve tiempo le conozcan, confiando de alcanzar salud para el hijo por medio de su intercesion; hiçose así i cobrola el niño.“ (CA 1929: 290)

Mastrilli kommentiert diesen und andere Heilerfolge mit folgenden Worten:

„Con estas i otras cosas quel P.^e me escribe y yo dexo por brevedad van cobrando mucha confianza de su remedio en los P.^{es} acudiendo por el en sus emfermedades: q.^e es cosa de grande importançia para su conversion.“ (CA 1929: 290)

Auch Jarque unterstreicht in der Biografie über Cataldino diesen Aspekt und schildert ausführlich, wie dieser durch sein Engagement als Heiler die Indianer beeindruckte und für sich einnahm. Einen Kaziken soll er durch das Berühren des Kreuzes von starken Schmerzen im Bein befreit haben. Eine Indianerin, die schon anderthalb Jahre an einem bösartigen Fieber gelitten haben soll, habe er durch die Taufe von „ihren Sünden“ und damit von ihrer Krankheit befreit (Jarque 1664: 82).

Jiménez schildert 1697 einen ähnlichen Fall von den Tobatín. Eine Indianerin brachte ihr krankes Kind zum Pater mit den Worten:

„Ich habe gehört / daß eure Vätter allerhand Arzneyen die Krancken darmit gesund zumachen / mit sich gebracht: Bitte euch derohalben / führet mich auf das baldigste zu ihnen / damit ich und mein dahin sterbendes Kind einen Trost empfangen mögen.“ (Jiménez 1710: 471)

²³² Zu der Flucht vor der Taufe, s. Kapitel *Schamanen* 11.2.

²³³ Auch Royer genannt (Storni 1980: 252).

²³⁴ Die Reduktion wurde 1633 in Santa María la Mayor umbenannt.

Gemeint ist hier das Taufwasser, von dem offensichtlich von christlichen Indianern verbreitet wurde, es sei ein „Krafft-Wasser“, welches die Jesuiten mit sich gebracht hätten. Im Fortgang der Handlung genesen Mutter und Kind, aber offensichtlich aufgrund der ihnen verabreichten Nahrungsmittel (Jiménez 1710: 474).

Aber auch bei Epidemien und diversen anderen Erkrankungen, wo andere Mittel versagten, griffen die Jesuiten zu religiösen Mitteln. Hierzu zählten u. a. Bußgänge, Gebete und Gelübde. So berichtet 1637 Pater de Oregio, dass in der Reduktion Santa Ana ein Schlangenbiss, der schon mit Blutungen und Fieber einherging, durch die Anrufung Gregors des Wunderheilers, Gregorius Thaumaturgos (um 213-270/275), geheilt worden sei (MCA 1970: 152).²³⁵ Heilungen wurden auch dem Bildnis der Muttergottes zugesprochen. Davon berichtet Sepp ausführlich sowohl in der CLA (Sepp 1980: 191-193) als auch in der CF. Damit entsprach die Therapie der Jesuiten den Konzepten, die damals auch in Europa immer noch vertreten wurden (Eckart 1998: 112).

Den Jesuiten wurde, wie sie schildern, von den Indianern nicht nur nachgesagt, sie könnten Menschen heilen, sondern ihnen wurde die Macht zugesprochen, regelrechte Wunder zu vollbringen:

„... überdaß / sagten sie / wie daß wir mit gewissen Seegen die unfruchtbahre Felder fruchtbar zu machen in unsern Gewalt hätten / daß hohe Gewitter und Hagel von denen Aeckern abwenden und vertreiben / die gefräßige Heuschrecken / schädliche Ameisen / Käfer und andere Würm auff ewig verbannen könten.“ (Jiménez 1710: 472)

In der CF beschreibt Sepp, wie er das kranke Korn durch Gebete geheilt habe (Sepp 1710: 150-156).

Bisweilen kursierte sogar das Gerücht, die Patres könnten Tote zum Leben erwecken. In der *Carta Anua* von 1634 aus dem Paraná-Uruguay-Gebiet an den Provinzial erzählt Pater Cristóbal de Arenas (1594-1649), dass bei Ausbruch einer Epidemie viele Indianer aus der neu gegründeten Reduktion Jesús María flüchteten. Während der Suche nach den Flüchtigen begegnete er einem betrübten Indianer, dessen Frau im Sterben lag. Er folgte dem Mann in der Hoffnung, dass die Frau noch nicht tot sei, obwohl er schon die Trauerklagen hörte. Als er und der Mann das Haus erreichten, sollte die Verstorbene gerade in ihrer Hängematte zum Begräbnis gebracht werden. Der Pater vernahm, als er sich die Frau anschaute, ein schwaches Wehklagen, woraufhin er ihr

²³⁵ Zu seinem Lebenslauf, s. Wimmer/Melzer 1988: 337, in: LdNuH

zu essen gab, sie wohl einer kurzen christlichen Unterweisung unterzog und schließlich taufte. Daraufhin verbreitete sich das folgende Gerücht:

„estaban los Indios admirados desto, porque la tenian ya por muerta y corrio la voz que entre ellos que el P.^e la avia resucitado y que sabemos si fue assi porque no avia otros testigos mas que el P.^e (...)”²³⁶ a su fama le truxeron luego otros niños y adultos enfermos para que el P.^e los bautizasse.“ (MCA 1970: 141)

Die heilkundigen Erfolge, welche die Jesuiten gewiss hatten, ließen sie in der Wahrnehmung der Indianer als mächtige Heiler erscheinen, wodurch sie gleichzeitig in Konkurrenz zu den indigenen Heilern gerieten (s. z. B. die Darstellung in der CA 1635 in: MCA 1969: 116-117).

Die Verabreichung religiöser Mittel steht letztendlich im Kontext der priesterlichen Tätigkeit der Jesuiten und ihrem diesbezüglichen Auftrag. Als Nachfolger Jesu Christi, von dem die Bibel berichtet, er habe Menschen von Dämonen befreit (Mk 1,34) und seinen Jüngern die gleiche Macht verliehen (Mk 3,15) (Rothschuh 1978: 32), glaubten die Jesuiten, den `kranken` ungetauften und von den „giftigen Schlangenbissen“ der Idolatrie bedrohten Indianern körperliche und seelische Gesundheit durch die Bekehrung zum Christentum besser gesagt zum Katholizismus zu schenken. Diese Ansicht zeigt sich deutlich in der von Provinzial Francisco L. de Zurbano verfassten CA 1641-43:

„Quien viere estas reducciones plantadas a las corrientes de los dos famosos ríos Paraná y Uruguay diría que cada una de ellas es como aquel árbol de vida que vio San Juan plantado de una y otra parte a las corrientes de otro río. Y si este árbol daba cada año doce frutos por dar cada mes el suyo, los veinte árboles de vida, que en otras tantas reducciones están de una y otra parte de esos ríos plantadas a las corrientes de sus aguas. Cuyas hojas puso Dios ahí *ad sanitatem gentis* [para la salud del pueblo] para medicina y salud de la enferma gentilidad que aún queda por reducir pues a su vista (mejor que a la de la serpiente de metal) sanan en este desierto cada hora innumerables mordidos de la víbora ponzoñosa de la idolatría. Plega a Nuestro Señor que sanen estos infieles como están sanos los que moran ya fieles en estas reducciones, a las cuales me partí la primera vez el año de 41 para ver y coger aquellos frutos de vida ...“ (CA 1996: 75-76).²³⁷

Nun betonen die Jesuiten an anderer Stelle allerdings, die Guaraní seien keine *idolatrías*, da sie keine „Götzen“ anbeteten. Zeitgemäß ging man von einer ersten christli-

²³⁶ Klammer im Original.

²³⁷ Zu diesem Zeitpunkt gab es 22 Reduktionen, von denen zwei zur Provinz der Itatín-Indianer gehören, dies sind die Reduktionen San Ignacio und Nuestra Señora de Fe (Maeder 1996: 28, in: CA). Mit dem anderen Fluss wird auf Offb 22,2-3 angespielt (Maeder 1996: 75, Fn 38, in: CA). Die eckige Klammer enthält eine Textvariante dieses Briefes nach der Kopie, welche im „Archivo de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, en Alcalá de Henares“ aufbewahrt wird (Maeder 1996: 20, in: CA). Zu der runden Klammer macht Maeder keine Angabe.

chen Unterweisung der Indianer durch den Heiligen Thomas aus Barzana, die früheste Quelle für Paraguay, erwähnt in seinem Brief aus dem Jahr 1594 einen gewissen *Paisumé*, der die Indianer in der christlichen Religion unterweisen soll.

„De dónde tubieron noticia de Dios, no se sabe cosa sierta, y salbo que es vos común por tradición de los viexos que vino en los tiempos passados a predicalles uno aquellos llaman Paisumé, y quientan que aquél les enseñó que avía Dios ; ...“ (MP 1970: 589).²³⁸

Dieser *Paisumé* wurde mit dem heiligen Thomas synkretisiert, wie es in der *Carta Anua* von 1613 zu lesen ist. Dort wird aus Guairá berichtet, dass die ältesten Indianer seit Generationen davon erzählen, es habe einen heiligen Apostel gegeben, den sie in ihrer Sprache *Pay Sumé* (*Zumé*) nannten und der weit entfernte Regionen besucht und die Bewohner die himmlische Doktrin gelehrt habe. Er soll vom brasilianischen Meer gekommen und den Fluss Tibagiba (Tibaji) hinaufgefahren sein bis dorthin, wo die Bewohner von Guairá lebten. Danach sei er zu den Indianern, die im Landesinnern lebten, gegangen. Schließlich soll er am Fluss Piquirií, einem Nebenfluss des Alto Paraná, verschwunden sein, nicht ohne den Indianern das Kommen der wahren Priester zu verheißen. Diese Priester würden sie das heilige Gesetz Gottes lehren und seien an ihren Kreuzen, die sie in der Hand trügen, zu erkennen (CA 1927: 335).²³⁹

In knapper Form gibt Jarque diese Überlieferung basierend auf Montoyas *Conquista* wieder:

„Pues solamente tenían algunas confusas noticias de que ay Dios Criador del Universo, de nuestros Primeros Padres, y del Diluvio de Noe. Y dezian, que esto les avia enseñado a sus antepasados Payzumè, que asi llamavan al Apostol Sãto Thome, quando pasando por allí para la India Oriental santificò aquellas Provincias con su presencia, y predicacion, como mas largamente lo escrivimos en la Vida del Venerable Padre Antonio Ruiz.“ (Jarque 1664: 59; vgl. 1900: 1, 226)²⁴⁰

²³⁸ Als Informant für dieses Wissen um *Tupã* führt Barzana die Beichte eines sterbenden Guaraní in Lima an, der ihm dieses durch einen Dolmetscher gestanden haben soll (MP 1970: 589).

²³⁹ Staden nennt den *Meire Humane*, welcher den Vorvätern der Indianer als Vorbild für ihren mönchsähnlichen Haarschnitt diente und der viele wunderbare Dinge unter ihnen getan haben soll (Staden 2007: 277). Der Name leitet sich offenbar von heilig und schwarz ab (s. Obermeier 2007: 205, Fn 145, in: Staden).

²⁴⁰ Brüche in der historischen Überlieferung führten die Jesuiten auf die in ihren Augen ungenauen mündlichen Erzählungen der Indianer zurück. Dobrizhoffer erwähnt, dass die Indianer, welche er im Wald von Mbaeverá (von den Indianern Mborebireta genannt) antraf, ihm erzählten, der heilige Thomas, „Thomè marangatu“, habe diese Gegenden schon durchwandert und gesegnet, weshalb sie keine Priester bräuchten (Dobrizhoffer 1784: 3, 457). Doch am Ende seiner Ausführungen distanziert er sich von dem Gesagten mit dem Hinweis, dass, da schriftliche Zeugnisse fehlen, man die Wahrheit nicht eruieren

Die Vorstellungen und Handlungen der Guaraní, die dieser christlich intendierten Weltkonzeption und Ontologie widersprachen, begründeten die Jesuiten zeitgemäß damit, dass die Indianer vom Dämon verführt worden seien. Der Glaube an Teufel, Hexen, Dämonen und Zauberer war ein charakteristisches Element jener Zeit und wurde erst durch die Aufklärung überwunden (Hauschild 1999: 592-597). So stellt Montoya dementsprechend in der *Conquista* fest, der Teufel habe die Guaraní dazu angestiftet, die Gebeine einiger bedeutender Magier anzubeten (Montoya 1996 [CE]: 77). In den *Geistlichen Übungen* des Ignatius findet sich eine interessante Stelle, welche die Anwesenheit der vielen Dämonen, auf welche die Missionare in der Neuen Welt trafen, erklärt. Ignatius fordert den Schüler auf, sich vorzustellen, wie der

„Anführer aller Feinde sich in jenem großen Feldlager von Babylon wie auf einen großen Thron aus Feuer und Rauch setzte, in furchtbarer und schrecklicher Gestalt.“ Und „wie er seinen Ruf an unzählige Dämonen ergehen läßt und wie er sie austreut, die einen in diese Stadt und die anderen in eine andere (...) und so über die ganze Welt hin, ... (Loyola 1998 [GÜ]: 162, vgl. 163).²⁴¹

Die „ungläubigen“, nicht getauften Indianer galten als besonders anfällig für dämonische Einflüsse, doch auch die getauften Indianer wurden, so glaubte man, ständig vom Dämon belauert. Ausgehend von dieser Ontologie verkörperten die dämonischen Kräfte also eine ständige Bedrohung, die noch bis ins 18. Jahrhundert virulent war, z. B. CA 1730-1734 (MCA 1955: 153 -154). Diese präformierte Wahrnehmung der Indianer als vom Dämon gefangen, zeigt sich deutlich in der Beschreibung der indigenen Krankheitsursachen und der indigenen Heiler. Die christlich-dämonische „Brille“ begründet wahrscheinlich das Fehlen von Beschreibungen über die traditionelle Religion in den jesuitischen Berichten, denn diese galt als „Aberglaube“. Diesen Mangel hat schon Hernández festgestellt:

„Muy pocos datos ó ningunos suministran los primeros documentos acerca de la religión de los Guaraníes.“ (Hernández 1913: 1, 79)

Schatz konstatiert in seiner Untersuchung über das Bild des Indianers, die Berichte scheinen auf den ersten Blick an allem interessiert zu sein, doch auf den zweiten Blick

könne. Die mündlichen Überlieferungen der Indianer hält er aufgrund ihrer Unwissenheit und Leichtgläubigkeit nicht für vertrauenswürdig (Dobrizhoffer 1784: 3, 464).

²⁴¹ Zitiert wird hier nach der deutschen Übersetzung des spanischen Autografs, welches im Druck erst 1615 erschien. Bei diesem handelt es sich um eine Abschrift, die eigenhändige Korrekturen von Ignatius enthält. Die zweite Seitenangabe bezieht sich auf die Übersetzung des lateinischen Vulgatatextes, der *versio vulgata*, wie sie 1548 vor dem Druck vorgelegen hat. Die Approbation erfolgte am 31. Juli 1548 durch Papst Paul III. (Knauer 1998: 86-87, in: Loyola).

erkenne der Leser das Fehlen von Beschreibungen der traditionellen Religion. Stereotyp wird in den Schriften allenfalls geäußert, die Indianer seien keine *idoltras* oder lebten ohne Gott und Gesetz (Schatz 1992: 8).

Die Evangelisierungsmaßnahmen, und hier schließt sich der Kreis zum oben Gesagten, galten dementsprechend als *„Remedios contra la idolatría* (Acosta 1952: 463). Um das Desiderat, welches durch die Vernichtung oder Beseitigung der indigenen Rituale und Glaubensvorstellungen auftrat, zu füllen, sollten die „heilsamen“ Zeremonien und Bräuche der katholischen Kirche eingeführt werden, wie es Acosta in seinem missionstheoretischen Werk formuliert hat (Acosta 1952: 470-471; vgl. Specker 1953: 124-125). Zu den Heilmitteln zählten die sieben Sakramente, von denen die Taufe und die Beichte einen besonderen Stellenwert genossen.

Das Gesunden an Körper und Seele durch die Bekehrung zum Christentum heben die Jesuiten analog ihrer Tätigkeit als *„médicos espirituales y aun corporales”* in dem Jahresbericht 1641-43 (CA 1996: 86) in vielen Geschichten hervor. Exemplarisch sei auf die Darstellung der Heilung eines Indianers aus der Reduktion San Nicolás in diesem Brief verwiesen.

„Entre todos fue singular la conversión de un indio, que después de haber oído predicar el Evangelio de la Piscina,¹ le revolvió una inspiración la sucia piscina de su alma en que había estado anegado diez años; y le sanó el médico de la vida, Cristo, por medio de una verdadera confesión, quedando después della sano este paralítico de diez años en el alma.“ (CA 1996: 118)²⁴²

Hier wird ein Wortspiel gebraucht, um die Heilung anschaulich zu erklären. Die Jesuiten sahen sich selbst als Heiler und Heilsbringer in einer Person, d. h. mit anderen Worten Heilung und Evangelisierung wurden gleichgesetzt.

²⁴² Bei der angegebenen Bibelstelle handelt es sich um die Heilung eines Blinden (Joh 9, 7-11) (Maeder 1996: 118, Fn 81, in: CA)

Dritter Teil – Die Analyse

1. Indigene Wahrnehmung von Gesundheit und Krankheit - ihre Begrifflichkeit

1.1. Gesundheit

Für Gesundheit – *salud* – gibt Montoya im *Vocabulario* zwei Guaraní-Übersetzungen an: *tecó aguỹeyé* und *mârâneyẽ* (Montoya 1994 [V]: 184, lit. s; vgl. Restivo 1893: 487). *Tecó*²⁴³ bedeutet: „ser, estado de vida, condicion, estar, costumbre, ley, habito” (Montoya 1876 [T]: 363^r). „Cherecó aguĩ yeí“ übersetzt Montoya im *Tesoro* mit „estoy bueno, tengo plazer, salud &c.“ (Montoya 1876 [T]: 363^v).

Mârâneyẽ ist die Verneinung, *eỹ*, von *mârâ*, einem Wort, welches ein großes Bedeutungsfeld hat (Montoya 1876 [T]: 209^v). Dieses übersetzt Montoya mit „Enfermedad, bellaqueria, ruindad, aflicion, delito, delinquir, adversidad, correr se, salta, calumnia“ (Montoya 1876 [T]: 207^v). Somit bedeutet *mârâneyẽ* im wörtlichen Sinn: *sin enfermedad, aflicción, bellaqueria* und wird von Montoya übersetzt mit: „bueno, entero, incorrupto“ (Montoya 1876 [T]: 209^v). Montoyas Übersetzung richtet sich hier offenbar nach der lateinischen Bedeutung von *sano*. Dies zeigt der Vergleich mit dem *Tesoro de la lengua castellana* von Covarrubias, der u. a. als lateinische Erklärungen für *sanus* „integer, incorruptus, bene habens“ angibt (Covarrubias 2006: 1428). *Mârâneyẽ hábá* bedeutet „pureza, limpieza, virginidad, salud, inocencia“ (Montoya 1876 [T]: 209^v).²⁴⁴

Explizit nennt Montoya im *Vocabulario* die Gesundheit der Seele, *salud del alma*, die er entsprechend der körperlichen Gesundheit als *ângâ recó aguỹeyé* und auch mit *mârâneyẽ* übersetzt (Montoya 1994 [V]: 184, lit. s). Die Wendung bedeutet wörtlich ‘die Seele ist in einem guten Zustand’. Im *Tesoro* schreibt er unter *ângâ recó aguỹeyé*: „Salud espiritual“, und er fügt die Wendung an, ‘die Gesundheit der Seele liegt in der Beichte’ (Montoya 1876 [T]: 36^r).

Bei Restivo fehlt eine Übersetzung für *salud del alma*, s. unter dem Eintrag *salud* (Restivo 1893: 487).

²⁴³ In moderner Schreibweise wird *teco* mit *k* also *teko* geschrieben, s. die Neuausgabe des *Vocabulario* (Montoya 2002 [V]: 358).

²⁴⁴ Im Katechismus wird dieses Wort benutzt, um die Jungfräulichkeit Marias zu bezeichnen (Montoya 1876 [C]: 18)

Unter dem Eintrag „Tecócatu“ nennt Montoya zwar nicht explizit die Übersetzung ‘Gesundheit’, er übersetzt dieses Wort aber als „buena vida, libre.“ *Cherecó catu* heißt „tengo buena vida“. Montoya gibt in diesem Kontext eine weiterreichende Erklärung: „Tecócatu, dize[n] a los salvajes, que viven como bestias.“ Dementsprechend heißt „Tecócatú ahé, este es un salvaje“ (Montoya 1876 [T]: 364^f).²⁴⁵ Daraus könnte man schließen, dass die Reduktionsindianer das Leben der freien Indianer als das gesündere ansahen, d. h. als den guten und erstrebenswerten Zustand. Gesundheit bedeutete demnach für die Guaraní mehr als die körperliche Unversehrtheit und umschloss im Sinne von Wohlbefinden ihre eigene, autochthone Lebensweise.

1.2. Krankheit

Montoya nennt im *Vocabulario* vier Begriffe für Krankheit, also mehr als für Gesundheit. Unter *enfermedad* ist zu lesen: „Mbae açi. Temÿmborará. Mârá; (...) Mbaraá“ (Montoya 1994 [V]: 345, lit. e).

Mbae heißt Sache (Montoya 1876 [T]: 211^f). Das Wort *taçi* (*açi*) wird im *Tesoro* mit „enfermedad, dolor, pena“ aber auch mit „dificultad, trabajo, vehemencia“ übersetzt. Dementsprechend heißt *haçi*, „está enfermo“ und *haçibae* bedeutet „el enfermo“ (Montoya 1876 [T]: 349^v-350^f).²⁴⁶ Hier unterscheiden sich die Übersetzungen, die Montoya für ‘krank’ angibt vom Lateinischen *enfermo* nach den Erläuterungen von Covarrubias:

„Del nombre latino *infirmus, quasi non firmus, imbecillis, debilis, languidus*.“ (Covarrubias 2006: 781)

Das Wort *temÿmborara* ist im *Tesoro* nicht genannt, dafür führt Montoya das Wort *temÿmboaci* mit Verweis auf *taçi* an (Montoya 1876 [T]: 378^f).

Mârá wurde oben schon erläutert. „Che mârá“ heißt: „estoy enfermo“ (Montoya 1876 [T]: 207^v).

Mbaraá ist ein Kompositum aus „mârá y (á) caer“. Es bedeutet also „in die Krankheit fallen“. „Che mbaraá, he caído enfermo“ und „Che mbaraa âtá, ando medio enfer-

²⁴⁵ In heutigen medizinischen Wörterbüchern ist *tekokatu* eine Übersetzung für *salud* (Canese 1998: 99; González Torres 1997: 64).

²⁴⁶ *Mbae açi* ist bis heute das Guaraní-Wort für Krankheit. Die moderne Schreibweise lautet *mba'asy, tasy* (Cadogan 1959: 107; Canese 1998: 128; González Torres 1997: 52).

mo.²⁴⁷ Einen Neologismus stellt die Wendung „Ymbaraá che ângâ angaipá ba pïpe, está mi alma enferma con pecados“ dar (Montoya 1876 [T]: 212^v).

Um auszudrücken, dass er krank ist, konnte der Guaraní auch sagen: „Cheretepe arecó mbae açï, tengo enfermedad en mi cuerpo.“ Diese Wendung nennt Montoya unter dem Wort *teté*, Körper (Montoya 1876 [T]: 383^v).

Restivo nennt unter *enfermedad* neben *mbae açï* noch die weiteren Wörter: *tecoaci*, *tecomarâ* und *taçï* (Restivo 1893: 272). Montoya hat als Übersetzung für *tecomarâ* im *Tesoro* „vida afrentosa“ angegeben. Weiterhin nennt er „Tecó mârâná“, das schlechte Leben, *mala vida* (Montoya 1876 [T]: 365^f). Vielleicht hat hier eine Bedeutungsänderung stattgefunden, die den Zustand der Indianer in den Reduktionen reflektiert. Wenn das freie Leben, *tecocatu*, als das gesunde Leben empfunden wurde, so wurde möglicherweise das Reduktionsleben als das krankmachende, als *tecoaci* und *tecomarâ* gesehen, was es vor dem Hintergrund der vielen Infektionskrankheiten auch war.²⁴⁸ Krankheit wäre für den Guaraní demzufolge ein schmerzhafter oder schlechter Zustand, der mit ‘fremden’, d. h. oktroyierten Lebensbedingungen verbunden war.

Weiterhin existieren Wendungen, die das Stadium der Krankheit benennen. Sie werden häufig mit dem Wort *taçï* gebildet. Beispielhaft seien hier zitiert: „... , medio enfermo. Che raçï âtá“ „Enfermísimo estar. Nandeteí che raçï.“ Die plötzliche Erkrankung „Enfermo caer a menudo“ heißt z. B.: „Che raçï tapiá“. Die tödliche Krankheit, *enfermedad mortal*, kann heißen: „Taçï teó reruhába“ (Montoya 1994 [V]: 345, lit. e; vgl. Restivo 1893: 272). Restivo nennt auch noch Übersetzungen für die *enfermedad incurable* (Restivo 1893: 271-272).

Von den Stichwörtern her betrachtet existieren mehr Wörter für Krankheit als für Gesundheit bzw. haben Montoya und Restivo mehr Wörter aufgezeichnet. Dies spiegelt vielleicht die immense Bedrohung des Reduktionslebens durch Krankheiten wider.

²⁴⁷ Vgl. Covarrubias „**Enfermar**, caer malo; **enfermedad**, la indisposición;“ (Covarrubias 2006: 781).

²⁴⁸ Cadogan stellt bei den Mbyá diese Verflechtung von Lebensweise und wohl- oder Missbefinden fest: „... , según la filosofía mbyá-guaraní, existe estrecha relación entre este Tekó Achy = vida imperfecta, dolorosa, y numerosas enfermedades: mba’ achy (mba’ é, = ente, cosa, ser; achy, = imperfecto, doloroso)...“ (Cadogan 1949: 24)

2. Anatomische Kenntnisse

2.1. Allgemeine Überlegungen

Nach Meinung der Medizinhistoriker sind die anatomischen Kenntnisse indigener Völker gering, selbst wenn sie post mortem tierische oder menschliche Körper öffnen. Exemplarisch sei hier Ackerknecht zitiert, der im Duktus seiner Zeit schreibt:

„Anatomische Kenntnisse können nur von Menschen erworben werden, die primär an natürlichen Krankheitsursachen interessiert sind. Primitive Völker, die Autopsien regelmäßig durchführen, öffnen die Körper lediglich, um die „Zauberprinzipien“ zu entdecken. Ihre anatomischen Kenntnisse sind daher ebenso gering wie bei jenen Völkern, die keine Obduktion durchführen.“ (Ackerknecht 1989: 17)

Den Grund hierfür bildet das indigene Verständnis von Krankheit:

„Für einen indianischen »Heiler« ist es viel wichtiger zu wissen, *warum* der Kranke ein bestimmtes Leiden erduldet, als *wie* dieses Leiden zum Ausdruck kommt.“ (Plénot 1986: 686)

Dieser Erwartung entspricht der Befund in den Wörterbüchern von Montoya, wie es Graciela Chamorro, die ausführliche anatomische Begriffsregister anhand des *Tesoro* und des *Vocabulario* erstellt hat, in ihrer Studie belegt (Chamorro 2009: 117-152).²⁴⁹ Auf diese Analyse greife ich zur Ergänzung meiner eigenen Untersuchung zurück, die ebenfalls auf dem *Vocabulario* und dem *Tesoro* von Montoya und zusätzlich auf dem Wörterbuch von Restivo basiert, welches die Veränderung des Sprachgebrauchs und der Begrifflichkeit veranschaulicht.

Was die anatomischen Kenntnisse der Guaraní betrifft, konstatiert Chamorro:

„Como pudo notarse, los datos sobre los órganos externos y las partes externas del cuerpo superan en cantidad a los que se refieren a los órganos internos. Eso indica que los pueblos indígenas guaraní parlantes – por razones que no deben ser difíciles de imaginar – conocían más las partes visibles y palpables del cuerpo humano.“ (Chamorro 2009: 150)

Von den Begriffen für die sichtbaren Teile des Körpers überwiegen die Bezeichnungen für die oberen und unteren Körperteile, woraus sich ihrer Meinung nach schließen lässt, dass die Indianer im Alltag diese Teile besonders benutzt und beansprucht haben (Chamorro 2009: 150).

²⁴⁹ Leider sind ihre Begriffe in der modernen Guaraní-Orthografie angegeben, was die Überprüfung im *Tesoro*, der nur in der alten Orthografie publiziert ist, erschwert. Ich halte mich an die alte Orthografie. Zum Teil differiert auch die Schreibweise zwischen dem *Vocabulario* und dem *Tesoro*.

Dennoch hat Montoya für verschiedene innere Organe wie das Herz, die Milz, die Leber, den Magen, die Lunge, die Nieren, die Adern, die Nerven und das Gehirn bzw. das Knochenmark Guaraní-Übersetzungen notiert. Zum Teil sind diese Begriffe wenig spezifisch, was noch erläutert wird.

Chamorro meint, die Guaraní hätten auf vier Arten Wissen über das Innere des Körpers erlangt: durch das Abtasten, also die Wahrnehmung von außen (z. B. das Erfühlen der Knochen), durch ihren Umgang mit Tieren, vor allem mit Säugetieren, durch Unfälle und Wunden, die Einblick in das Körperinnere gewährten, und durch die Anthropophagie (Chamorro 2009: 151).

Der Verlauf von Knochen oder auch Schwellungen von Organen können durch das Abtasten wahrgenommen werden. Die Beobachtung, die Jagd und das Ausnehmen von Säugetieren bilden m. E. die wichtigste Quelle für die Sicht in das Körperinnere.²⁵⁰ Ob die Guaraní jedoch dieses Wissen über die tierischen Organe, ihr Aussehen und ihre Lage auf den menschlichen Körper übertragen haben, ist, wie noch anhand der Wörterbücher gezeigt wird, nicht zweifelsfrei festzustellen (vgl. Chamorro 2009: 152).²⁵¹ Inwieweit Wunden, die durch Unfälle oder Kriegsverletzungen hervorgerufen worden sind, zu einem systematischen Wissenszuwachs über das Körperinnere geführt haben, ist ebenfalls fraglich. In den Quellen gibt es Hinweise auf die Versorgung kleiner Wunden oder auch auf das Schienen von Brüchen. Doch berichten die Quellen nichts von größeren chirurgischen Eingriffen wie z. B. von Schädeltrepanationen²⁵²

²⁵⁰ Müller hat festgestellt, dass bei den von ihm untersuchten Guaraní die kleinen Tiere nicht ausgeweidet, sondern oft mit Fell ins offene Feuer geworfen werden, die größeren Tiere werden aber ausgeweidet und entweder gebraten oder gedörrt (Müller 1935: 30, 157).

²⁵¹ Diese Methode des Erkenntnisgewinns war auch der europäischen Medizin nicht fremd; so hatte Galen fast ausschließlich Tiere seziiert, was bekanntlich zu einigen physiologischen Fehlschlüssen geführt hat. Im Mittelalter wurden zwar menschliche Leichen seziiert, was, entgegen mancher gegenteiliger Meinungen, von der Kirche erlaubt war, doch letztendlich ging es um die Verifizierung antiker Lehrmeinungen und nicht um Erkenntniszuwächse (Eckart 1998: 76-77, 138-139). Der Körper wurde in diesem Sinn eher „gelesen“ als betrachtet (Le Goff/Truong 2007: 133). Die seriöse Anatomie begann erst im 16. Jahrhundert. Allerdings greifen m. E. Chamorros Erläuterungen zu kurz, wenn sie behauptet, dass im ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert der Körper hauptsächlich unter ästhetischen Gesichtspunkten betrachtet worden ist (Chamorro 2009: 150).

²⁵² Die Schädeltrepanation (am lebenden Menschen) gilt als älteste Form des operativen Eingriffs und kann anhand von Schädelnadeln bis ins Neolithikum zurückverfolgt werden. In jenen Zeiten wurden für den Eingriff Steinmesser und –beile benutzt. Die Gründe für den Eingriff waren wahrscheinlich zunächst religiöser Natur. Hierzu zählen

oder von geburtshilflichen Eingriffen wie z. B. der Embryotomie. Der Grund mag im Fehlen adäquater Hilfsmittel liegen. Die Guaraní besaßen weder Metall und hatten damit folglich keine Bronzemesser, wie sie in Peru benutzt wurden, noch gab es Obsidian, welches die Azteken für verschiedene Eingriffe (z. B. in der Geburtshilfe zur Embryotomie und bei den Opferungen von Gefangenen zum Herausschneiden des Herzens) verwendeten (Jetter 1992: 19). Den Guaraní standen lediglich Schneidewerkzeuge aus Dornen und Gräten und wahrscheinlich Steinmesser für ihre Eingriffe zur Verfügung.²⁵³

Ob die Guaraní die Anthropophagie praktizierten und wenn ja wie, halte ich nach wie vor für ein strittiges Thema. Wenn sie Anthropophagen waren, wäre vielleicht sogar eine größere Kenntnis des Körperinneren zu erwarten gewesen. In der ersten *Carta Anua* aus der Provinz Paraguay, welche über das Jahr 1608 berichtet, wird darauf hingewiesen, dass die ungetauften Guaraní-Indianer nach Kriegshandlungen aus Rache Menschenfleisch äßen, die Getauften dies jedoch unterließen (CA 1927: 17). Im Zusammenhang mit der Kriegsführung beschreibt Schmidel als erste deutschsprachige Quelle für den La Plata-Raum einen kannibalistischen Ritus.

„Diese *Carios* essen auch Menschenfleisch so sie es haben können / Nemblich: Wann sie Krieg führen / und jemand sahen / es seye Mann oder Weib / Jung oder Alt / so mesten sie dieselben / wie bey uns die Schwein: So aber das Weibsbild etwas Jung un[d] schön / so behelt ers ein Jar od' etliche / wan es aber in solcher zeit nicht nach seinem gefallen thut / schlägt ers zu todt/ und helt damit ein grosses Fest und Pancket / wie bey uns die Hochzeiten gehalten werden / ein alte Person aber lest man leben / biß sie selbst stirbt.“ (Schmidel 1962: 23-24)

In unterschiedlichen Variationen begegnet man in der Literatur über die Guaraní diesem Brauch. Der Jesuit Montoya liefert in seiner *Conquista Espiritual* von 1639 eine ausführliche Beschreibung, auf welche Alfred Métraux –unkritisch- Bezug nimmt (Métraux 1948a: 88; Montoya 1996 [CE]: 77-78).

Initiationsriten und Dämonenaustreibungen, aber auch Hirnblutungen und Anfallsleiden, deren Ursache religiös begründet wurde, vermutet man heute als Grund für diesen schwierigen und schmerzhaften Eingriff. Allerdings weist nicht jede verheilte Schädelperforation auf eine Trepanation oder auf eine heilkundliche Indikation hin. Auch bedeutet das Durchführen der Trepanation nicht, dass die Chirurgie dieser Völker in allen Bereichen gut ausgebildet war, sondern stellte mitunter eine singuläre Fähigkeit dar (Ackerknecht 1989: 11-12; Eckart 1998: 7-8; Pardal 1937: 186-216).

²⁵³ Abgesehen von importierten Messern und Scheren nennt Müller nur pflanzliche Produkte, welche von rezenten Guaraní-Gruppen verwendet werden. Dazu gehören sowohl Schneidewerkzeuge, die aus Baumrinden hergestellt werden, als auch Dornen und Blattrippen (Müller 1928: 502).

Zum Teil werden von den Jesuiten kannibalistische Schilderungen geradezu genüsslich ausgeschmückt, wie z. B. in der CA 1636, wo davon berichtet wird, dass Indianer menschliche Innereien gebraten und gegessen hätten. In diesem Zusammenhang wird der Vorwurf geäußert, sie würden sich nicht um den Bodenbau kümmern, sondern nur vom Menschenfleisch leben (MCA 1969: 29).

Das Ausüben bzw. Vorhandensein anthropophagischer Riten wird in der ethnologischen Literatur bis heute kritisch diskutiert und kann hier nicht abschließend bewertet werden. Ich möchte jedoch auf zwei Punkte hinweisen: Zum einen passte der Vorwurf des Kannibalismus in das Bild der Europäer vom „Wilden“, vom „Barbaren“ und bot Argumente für die Unterwerfung der Indianer durch restriktive Maßnahmen. Zum anderen lässt die Gleichförmigkeit der Beschreibung kannibalistischer Riten eher an einen literarischen Topos als an tatsächlich stattgefundene Ereignisse denken (vgl. die Beschreibung von Hans Staden 1567: 56^v-57^v; 2007: 282-283).²⁵⁴

Es bleibt jedoch grundsätzlich zu fragen, welches Wissen die Guaraní über den Körper und seine Organfunktionen hatten und ob sie kausale Verbindungen zwischen Krankheiten und den Organen gezogen haben. Von Interesse sind deshalb besonders die Textstellen, an denen Montoya und Restivo etwas über Krankheiten und schmerzende Organe oder Körperteile notiert haben. Nicht jeder Eintrag jedoch, welcher in den Wörterbüchern vorhanden ist, weist auf seinen vorkolonialen Gebrauch hin. So werden beispielsweise die europäischen Krankheiten nicht durch spanische Lehnwörter, sondern durch Guaraní-Wörter bezeichnet, ohne dass diese besonders gekennzeichnet wären (s. Kapitel *Krankheiten* 5.3. und 5.4.). Es lässt sich folglich nicht mit Exaktheit eruieren, welche anatomischen Begriffe zum autochthonen Wortschatz gehörten und bei welchen Begriffen es sich um Neologismen oder Äquivalenzen handelt. Die Problematik der Trennung von autochthonem und eingeführtem Wissen ist aufgrund fehlender Vergleichsquellen schwierig.

²⁵⁴ Staden, der nach eigenen Angaben im Jahr 1554 neuneinhalb Monate als Gefangener der Tupinambá lebte, hat diese Zeit körperlich unbeschadet überlebt. Die kritische Lektüre seiner Reiseberichte über seine Aufenthalte in Brasilien 1547-1548 und 1549-1555 lässt Zweifel an der Behauptung des Kannibalismus aufkommen. Staden schildert seine Angst gegessen zu werden schon bei seiner Gefangennahme (Staden 1567: 34^v-35^r; 2007: 246). Es wäre wichtig zu überprüfen, ob Montoya die Schilderung Stadens oder Schmidels gekannt hat. Weitere Literatur über die Anthropophagie, s. Obermeier 2007: XXI, in: Staden). Zum Topos des Kannibalismus, s. Downes 2005: 345

Mit Gewissheit lässt sich sagen, dass Montoya laut seiner ausführlichen Einträge medizinische Grundkenntnisse gehabt haben musste. Woher er jedoch sein Wissen hatte, kann nicht zweifelsfrei beantwortet werden. Basierte dieses auf den humoralpathologischen Schriften und ihren funktionalen Organbeschreibungen? Hat er vielleicht, als er in Madrid und am spanischen Hof weilte, Einsicht in zeitgenössische Anatomiebücher nehmen können?²⁵⁵ Eine weitere Quelle bildeten wahrscheinlich die Wörterbücher seiner linguistischen Vorgänger, dem Franziskanerpater Bolaños in Paraguay und dem Jesuiten José de Anchieta (1534-1597).

Leider existiert kein Bericht darüber, wie der interkulturelle Austausch über das Thema `Anatomie` zwischen den Guaraní und den Jesuiten resp. Montoya vonstattenging. Was die äußeren Organe betrifft, wurde wahrscheinlich durch das Zeigen auf einen bestimmten Körperteil dessen Name erfragt. Wie aber kommunizierte man über innere Organe? Wurden anhand von Tierkadavern die Eingeweide benannt, oder gab es gar Zeichnungen? Graciela Chamorro geht davon aus, dass Montoya aufgrund seines Zusammenlebens mit den Indianern die Namen erfragen und die Listen erstellen konnte.

„Veamos pues los órganos registrados por Montoya en el siglo XVII a partir de su convivencia con los pueblos guaraní reducidos.” (Chamorro 2009: 142)

Darüber hinaus betont Chamorro, dass Montoya nicht nur Übersetzungen finden, sondern den Körper anhand der indigenen Nomenklatur verstehen wollte. Dies zeige sich ihrer Meinung nach in der größeren Datenmenge des *Tesoro* gegenüber dem *Vocabulario* (Chamorro 2009: 150-151).

Wie ich jedoch im Folgenden zeigen werde, schafft m. E. Montoya kontextuelle Bezüge, die eher das „westliche“ und weniger das indigene Verständnis von Körper und Medizin transportieren und widerspiegeln. Dabei folgt er der zeitgenössischen Nomenklatur, denn die spanischen Übersetzungen und Erläuterungen im *Tesoro* stimmen in vielen Fällen mit den Einträgen, die bei Covarrubias im *Tesoro de la lengua castellana o española* aus dem Jahr 1611 zu lesen sind, überein.²⁵⁶ Aus diesem Grund vermute ich, dass Montoya ausgehend von der spanischen Sprache nach Guaraní-

²⁵⁵ Vielleicht kannte Montoya das Anatomiebuch *De humani corporis fabrica libri septem* von Andreas Vesalius, welches erstmalig 1543 und in zweiter Auflage 1552-1555 veröffentlicht worden ist. Vesal wurde, nachdem er wegen dieser Veröffentlichung kritisiert worden war, Leibarzt Karls V., und nach dessen Tod trat er in den Dienst Philipps II. (1527-1598), dem er 1559 nach Spanien folgte (Eckart 1998: 141).

²⁵⁶ Ich benutze die Neuausgabe von 2006.

Übersetzungen – für tierische Organe?- gesucht hat. Diesem Ansatz entsprechend finden wir bei Montoya Übersetzungen für die Eingeweide, die schon Covarrubias notiert hat. Unter *entrañas* ist bei ihm zu lesen:

„se dicen todo aquello que el animal tiene dentro de sí en el vientre, como el corazón, el hígado, los livianos o pulmón y el bazo;“ (Covarrubias 2006: 792-793)

Wie auch immer sich die Gespräche zwischen den Jesuiten und den Guaraní und die jesuitischen Recherchen zu diesem Thema gestaltet haben mögen, sicher ist, dass dieses Vokabular zu verschiedenen Zwecken notwendig war. So brauchten die Jesuiten medizinische und anatomische Begriffe sowohl für den Umgang mit Tieren als auch in der Behandlung von Kranken als auch für die Katechese. Gerade der letztgenannte Punkt könnte die Schnittmenge zwischen indigenem und westlichem Sprachgebrauch bilden. Einerseits sind Krankheiten und Heilungsgeschichten ein wichtiges biblisches Topos, andererseits tragen in der Bibel Organe symbolische Funktionen, die auf Empfindungen und das menschliche Seelenleben verweisen. Im metaphorischen Sprachgebrauch zeigen sich hier womöglich Überschneidungen oder Beeinflussungen zwischen dem christlichen Sprachgebrauch und der Guaraní-Sprache.

2.2. Innere Organe

Den Einträgen Montoyas und Restivos nach zu urteilen, sind die Synonyme *pĩa/mbĩa* Schlüsselbegriffe für die Anatomie und Taxonomie der Guaraní. Beide Patres notieren sie als Bezeichnung für das Herz, die Leber, den Magen und allgemein für die Eingeweide.

Im Detail sieht dies wie folgt aus: Im *Tesoro* nennt Montoya unter „Pĩa .l. mbĩa“ als Übersetzung: „Estomago, barriga, y tomanlo por el coraçon.“ Unter „Mbĩa“ führt er „Higados“ an (Montoya 1876 [T]: 284^r, 213^v).²⁵⁷ Im *Vocabulario* sind diese beiden Begriffe die Übersetzung für die Leber, *hígado*, und allgemein für die Eingeweide, *entrañas* (Montoya 1994 [V]: 35, lit. h, 353, lit. e).

Ähnliches ist bei Restivo unter dem Stichwort *entrañas* zu lesen: „*pĩa* dice »estómago« y lo toman por »corazon«: *chepĩa catupĩrĩ* tengo buenas entrañas, buen corazon“ (Restivo 1893: 280). *Catú* bedeutet „bueno“ (Montoya 1876 [T]: 94^r). Das letztge-

²⁵⁷ Vielleicht handelt es sich hierbei um eine Reminiszenz an die mittelalterliche Bezeichnung der Leber als Bauch oder Eingeweide (Le Goff/Truong 2007: 176-177).

nannte Beispiel kann schon auf den metaphorischen Gebrauch hinweisen. *Hombre de buenas o malas entrañas* wird von Covarrubias als „hombre piadoso o cruel“ interpretiert (Covarrubias 2006: 793).

Außerdem hat Restivo für die Eingeweide noch eine zweite Übersetzung notiert: „*ĩbĩ* l. *tĩe* l. *tĩge*.“²⁵⁸ Als Beispiel erwähnt er den folgenden Satz: „en las entrañas de María Santísima se hizo hombre el Hijo de Dios *Señora Santa Maria rĩepe* l. *ĩbĩme Jesu Christo ñanderamo oñemoña*;“ (Restivo 1893: 280). Bei Montoya dienen *ĩbĩ* und *tĩe* hingegen als Übersetzung für *barriga* resp. *vientre* (Montoya 1994 [V]: 207, lit. b, 231, lit. v; vgl. 1876 [T]: 168^v, 390^r). Im *Tesoro* ist unter dem Stichwort *ĩbĩ* zu lesen: „*cheĩbĩ guaçu*, soy barrigon“ (Montoya 1876 [T]: 168^v). Als Übersetzung für die Leber nennt Restivo „*pĩacue*“ (Restivo 1893: 330).

2.3. Die „Magenwärme“

„*Pĩá acú. Calor de estomago. Pĩá acú ombo ĩcu tembiú cuera, el calor del estomago dixiere la comida*“ (Montoya 1876 [T]: 284^v).

Die ‘Magenwärme’ war für die Guaraní offenbar wichtig für die Verdauung. Pater Betschon gibt hierzu in seinem Brief aus dem Jahr 1719 einen interessanten Bericht über den Umgang der Indianer mit Verdauungsproblemen, wo diese Wärme eine Rolle spielt:

„... damit sie aber dasselbe desto leichter verdauen / ligen sie um das Feuer rings herum / an welchem sie den Bauch wärmen / auf das die Hitz ihnen zehren helffe. Schlaffen sie etwann ein / so hat der Magen indessen einige Ruhe: so bald sie aber wieder munter werden / gehet das Braten und Fressen von neuen an / bis sie mit dem gantzen Ochsen fertig sind: womit geschiehet / daß sie die Nacht Theils mit Essen / Theils mit Schlaffen zubringen / und wenig Indianer mit einander in so kurtzer Zeit einen Ochsen völlig verzehren.“ (NWB 1726: 65, Brief Nr.: 169)

Was Betschon hier beschreibt, ist zwar schon Ausdruck des Reduktionslebens, denn Ochsen hatte es in prähispanischer Zeit nicht gegeben, doch entspricht diese Beobachtung der Aufzeichnung Montoyas. Leider nennt Betschon nicht den konkreten Ort seiner Beobachtung. Es dürfte sich wohl kaum um eine Begebenheit in einer Reduktion handeln, sondern der Kontext verweist eher auf das Leben auf den sogenannten *estan-*

²⁵⁸ Unter *vientre* gibt Restivo den Hinweis, dass *tĩgé*, hier mit Akzent geschrieben, im *Tesoro* nicht enthalten sei (Restivo 1893: 539). Wie der Herausgeber Seybold jedoch anmerkt, zeigen sich hier lediglich Unterschiede hinsichtlich der Schreibweise, denn Restivo fügt bei manchen Wörtern ein `g´ ein (Seybold 1893: VII, in: Restivo).

cias, den Weidegründen für die Rinder, oder auf eine Situation auf den Feldern oder während einer Reise.²⁵⁹

Sepp hat einige Jahre früher eine konträre Beobachtung gemacht. Bei der Verdauung helfe demnach nicht das Prinzip *similia similibus*, sondern dessen Gegenteil. Er schreibt, die Guaraní-Männer legten sich, wenn sie zu viel gegessen hätten, der Länge nach mit dem Gesicht nach unten ins Wasser und

„verdäen oder verkochen den auffgefressnen Ochsen/ und zwar per antiperistasin²⁶⁰ durch entgegen Satz der Kälte gegen der natürlichen Wärme/ welche in ihnen gleich als in einen Backoffen brinnet.“ (Sepp 1710: 220)

2.4. Somatische Wahrnehmung

Es existieren auch Einträge zu Schmerzen der genannten inneren Organe. Unter dem Eintrag Schmerz, *dolor*, auf Guaraní *taçĩ*, zählt Montoya die Herzschmerzen, *dolor de coração*: „Mbĩá açĩ. ñeá açĩ“ und die Magenschmerzen, *dolor de estomago*: „Pĩá açĩ. Mbĩá açĩ“ (Montoya 1994 [V]: 326-327, lit. d). Die hier genannte zweite Übersetzung für das Herz, ausgeschrieben *ñeâng*, erklärt Montoya im *Tesoro* und verweist auf die Herzschmerzen:

„Coração. c. d. ñé. reciproco. y. âng, alma, dize, cosa que se haze alma, es alma.“ „ñé áaçĩ, mal de coração.“ (Montoya 1876 [T]: 244^v)

Restivo führt dieses Wort nicht und auch im Katechismus dient *pĩa* und nicht *ñeâng* als Übersetzung für *coração* (Montoya 1876 [C]: 73, 184, 210, 236; Restivo 1893: 189).

Im *Tesoro* sind unter dem Eintrag „Pĩá .l. mbĩá“ Wendungen aufgeführt, welche auf den somatischen Schmerz verweisen. Unter dem Eintrag „Pĩáá“, *coração*, ist zu lesen: „Chepĩaá hacĩ, te[n]go mal de coração“ (Montoya 1876 [T]: 284^f) und „Pĩá açĩ“ übersetzt Montoya mit: „dolor de estomago, y de coração“ (Montoya 1876 [T]: 284^v). Die

²⁵⁹ Schilderungen von dem „unmäßigen Fleischgenuss“ ziehen sich wie ein roter Faden durch die jesuitische Literatur und bilden geradezu einen Topos. Die Schilderung von Betschon unterscheidet sich jedoch aufgrund seiner Schlussfolgerungen von anderen Darstellungen.

²⁶⁰ Er meint wahrscheinlich `Antiperistasis`, das Prinzip der gegensätzlich wirkenden Qualitäten, in welchem die eine Qualität die Kraft der gegensätzlichen Qualität verstärkt. Übertragen auf das angegebene Beispiel bedeutet dies, dass nach Sepps Meinung die Kälte die Verdauungswärme bzw. die Wärme, welche für die Verdauung benötigt wird, verstärkt.

weiteren unter diesem zweiten Eintrag genannten Beispiele und ihre Übersetzungen verweisen darauf, dass der ‚Herzschmerz‘ sowohl im übertragenen als auch im somatischen Sinn gemeint ist. Deutlich wird die metaphorische Bedeutung bei Restivo, der Übersetzungen für „me causó mucho dolor de corazon“ und „me traspasó el corazon“ anführt, die mit *pĩa* gebildet werden (Restivo 1893: 253-254). Dobrizhoffer schreibt über die Abiponer, dass diese, wenn ihnen nicht wohl sei und sie gefragt werden, was ihnen fehle, immer antworteten: „Das Herz thut mir weh.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 284). Er stellt fest, dass die Guaraní es ebenso machen.

„Frägt man sie; wo thut es dir wehe? Was empfindest du? Mbaèpähacindebe? Mbaè panga ereñandu curi? so versetzen sie sogleich mit einem tiefen Seufzer chepiape, in meinem Herzen. Also zwar, daß es außerordentlich schwer hält, aus Indianern die Gattung und den Sitz der Krankheit herauszu []²⁶¹orschen, wenn sie sich anders nicht durch andere Kennzeichen verräth.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 284)

Dies kann, zumindest was die Guaraní betrifft, schon eine Folge der Christianisierung sein.

2.5. Der metaphorische Sprachgebrauch

Das Wort *pĩa* ist demzufolge nicht nur die Übersetzung für verschiedene Eingeweide. Auch im metaphorischen Sprachgebrauch hat es - bis heute - eine große Bedeutung. Otazú Melgarejo konstatiert, dass Gefühle, Wünsche und abstrakte Schmerzen durch „py’a“²⁶² oder durch das Wort für Kopf, „akã“²⁶³, ausgedrückt werden. Als Beispiele seien hier zitiert: „tener rencor a alguien, *che py’a rasy hendive*“ und „estar enamorado de alguien, *che akã raku*“ (Otazú Melgarejo 2006: 175).

Auf neun Folienseiten bringt Montoya verschiedene Beispiele, die seelische Regungen, Tugenden und Gemütszustände verbalisieren und die zum Teil deutlich in den christlichen Kontext eingebunden sind (Montoya 1876 [T]: 284^v-288^r).²⁶⁴ Restivo hin-

²⁶¹ Buchstabenlücke im Original.

²⁶² Die moderne Schreibweise von *pĩa*.

²⁶³ In Alt-Guaraní *acâng/acângâ* geschrieben (Montoya 1876 [T]: 12^v).

²⁶⁴ Otazú Melgarejo schreibt hierzu: „Montoya conoce, en su *Tesoro de la Lengua Guaraní*, el término *py’a* con sus respectivos adjetivos calificativos y los transfiere a nuevas realidades religiosas, que se forman a partir de estas palabras...“ (Otazú Melgarejo 2006: 175)

gegen hat nur noch einige wenige Wendungen aufgezeichnet (vgl. Restivo 1893: 189).²⁶⁵ In Auswahl werde ich hier einige Beispiele aus dem *Tesoro* zitieren:²⁶⁶

Mut und Großherzigkeit, aber auch deren Gegenteil heißen: „Pĩa guaçu, gran corazón, aliento“ (285^v), „Pĩa mbaraeté, corazón magnanimo“ (286^f), „Pĩa poriahú, mengua de corazón“ (287^v), „Pĩa í. corazón chico“ (286^f). Der schlechte Wille wird mit: „Pĩa pochĩ. mal corazón“ übersetzt, was jedoch nur aus dem Zusammenhang deutlich wird: „Chepĩa pochĩ, tengo mal corazón, mala voluntad“ (287^f).

Auch Gefühle werden mittels *pĩa* ausgedrückt: „Pĩa icù, corazón tierno.“ Hierunter findet man den Hinweis auf die Liebe Jesu Christi: „Oñémbo pĩa icúhape I.X.N.Y. ñãnderaĩhúni, Christo nuestro Señor nos amó tiernamente“ (286^f) oder die Furcht, die sich durch die Herzschläge äußert: „Pĩa nỹ nỹ, latidos del corazón“ (286^v), die Bitterkeit „Pĩarob, corazón amargo, aspero“ (287^v) und den Kummer: „Pĩá ângécó“ (284^v), „Pĩapĩ, apretura de corazón“ (287^f). „Pĩa acubo“ bedeutet: „abrasamiento del estomago, y fervor del corazón.“ (284^v). „Pĩa ñémoĩró“ übersetzt Montoya mit „enojado“, und er stellt das Gefühl der Verärgerung in einen christlichen Kontext: „Opĩañémoĩró aí hape Tũpá oguerecomegũa angaipabi yarane, con gran enojo castigará Dios a los malos.“ (286^v). Die Wendung „Pĩá carâi, rasguño del corazón, conciencia, escrupulo“ dient als Bezeichnung für das christliche Sündenbewusstsein: „Chepĩa carâi angaipábarí, tengo conhiencia de pecado.“ (285^f). Das Innere des Herzens heißt: „Pĩapĩpébo, lo interior del corazón.“ Dieses Wort drückt im christlichen Kontext die große Liebe des Menschen zu Gott aus: „Chepĩa pĩpe boahaĩhú Tũpá, amo a Dios en lo íntimo del corazón“ (287^f) und unter „Pĩa ñémbĩ ahá“, was Montoya mit „tela del corazón“ übersetzt, ist zu lesen „chepĩa ñémbĩaha pĩpé añañúbá Tũpá her-ecóbo, tengo a Dios en mis entrañas“ (Montoya 1876 [T]: 286^v).

Montoya übersetzt *pĩa* hier im übertragenen Sinn größtenteils mit Herz, obwohl er, wie gezeigt worden ist, als weitere Übersetzungen Magen, Leber und Eingeweide notiert hat. In den zitierten Beispielen verkörpert das Herz das Innere und das Gefühlsleben des Menschen. Möglich ist, dass sich Montoya bei der Übersetzung am biblischen Sprachgebrauch orientiert hat. In der Bibel gilt das Herz als Schlüsselorgan, denn es

²⁶⁵ Er führt z. B. an: „che pĩaguaçu ... tengo corazon grande, magnánimo“, „chepĩa pochĩ ... le tengo mal corazon y mala voluntad“, „ypĩa ... mocoi tiene corazon doblado.“ (Restivo 1893: 189)

²⁶⁶ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit und Überprüfbarkeit gebe ich ausnahmsweise hinter dem jeweiligen Zitat nur die Folienseite an.

ist der Sitz des Seelen-, Gemüts- und Gedankenlebens. Es symbolisiert Traurigkeit (Dt 15,10), Freude (Dt 28,47), Mut (2Sam 7,27), Furcht oder Verzagen (Dt 20,3), Leidenschaft (Num 15,39) und Zorn (Apg 7,54). Es hat die Fähigkeit zu wollen und zu überlegen (1Kön 8,17). Es ist auch Sitz des sittlichen Gewissens (1Sam 24,6), des Denkens und Erkennens (Spr 16,23), Ursprungsort von echtem Gottvertrauen und in ihm wohnt die Liebe zu Gott und zum Nächsten (Dt 6,5) (de Fraire 1968: col. 727-728, in: BL; LzB 2003: col. 696-699).

Die Übersetzung als Herz kann jedoch auch dem damaligen spanischen Sprachgebrauch entsprechen, denn ähnliches ist bei Covarrubias zu lesen, z. B. *hablar de corazón* bedeutet: „hablar con amor y buenas entrañas y buena voluntad“ (Covarrubias 2006: 606). Auch dem Magen kommt eine metaphorische Rolle zu: *hombre de estómago* „hombre de pecho y de valor“ (Covarrubias 2006: 852).

Nicht ersichtlich wird aber letztendlich, was die Guaraní in diesen Kontexten unter *pĩa* verstanden haben und ob die alleinige Übersetzung von *pĩa* als Herz im metaphorischen Sinn dem autochthonen Sprachgebrauch entspricht oder ob diese nicht eher auf biblisch-christlichen resp. europäischen Einfluss zurückzuführen ist. Die Missionare brauchten für die christliche Verkündigung, in deren Mittelpunkt das Herz steht, diese Wendungen.

Neuere Veröffentlichungen hierüber spiegeln dieses Problem wider. González übersetzt *pĩa* mit Herz, Otazú Melgarejo versteht darunter sowohl das Herz als auch den Magen (González 1965: 33; Otazú Melgarejo 2006: 175). Chamorro gibt der Übersetzung als Magen in übertragenem Sinn den Vorzug und sieht in *pĩa* das Zentrum der Vitalität für die Guaraní. Sie konstatiert:

„... pero hay que decir desde ya que si se preguntara por una taxonomía guaraní de las partes del cuerpo, *py'a* o *mby'a*, ‘estómago’, ocuparía el centro de la vitalidad humana, equiparándose a lo que es el corazón en la taxonomía occidental.“ (Chamorro 2009: 152)

Lustig übersetzt *pĩa* als Gemüt, Herz, Seele oder Eingeweide (Lustig 2004: 50). Vielleicht verstanden die vorkolonialen Guaraní *pĩa* in dieser umfassenden Bedeutung?

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Guaraní, den Registern von Montoya und Restivo nach zu urteilen, unter *pĩa* mehrere innere Organe verstanden. Der Schmerz dieser Organe wurde wahrscheinlich als somatische Beschwerden (Magen-, Bauch-, Herzschmerzen) aber auch als seelischer Schmerz empfunden. Auch

diente das Wort *pĩa* dem Ausdruck von Empfindungen und psychischen Dispositionen.

Besonders aussagekräftig bezüglich des seelischen Zustands, was nicht anders zu erwarten gewesen wäre, sind die Einträge unter dem Stichwort „*Ang*“, Nr. 3, (dort ohne Nasalisierung geschrieben) und dessen Komposita. Auch hier finden sich christliche Bezüge, die den alten Sinn jedoch erahnen lassen. *Ang resp. âng* übersetzt Montoya mit: „Alma, espíritu, conciencia“²⁶⁷ (35^r). Er listet verschiedene seelische Zustände und Empfindungen auf: „*Angareco*. Inquietud del alma, cuidado“ (35^v). „*Angái*. Esperitu malo, mala conciencia“ (35^v). „*Ângaturá .l. ângaturána*. cosa semejante a buena alma. Significa cosa hermosa, de buena presencia, y de aí por metáfora dizen, honrado, principal... Cheângaturá, soy hermoso, alegre, y principal“ (36^v).

Die Seele fühlt sich erleichtert, nachdem sie gebeichtet hat: „Cheângâ aguïye coïte cheñémômbeure, aora està buena mi alma despues que me confessé“ (35^r). Trotz des christlichen Bezugs könnte hier eine autochthone Praktik des indigenen Heilers gemeint sein: Das Gespräch, welches er im Rahmen der Anamnese mit seinen Patienten zur Erforschung der Krankheitsursache geführt hat. Erleichternd wäre für den indigenen Patienten wahrscheinlich das Geständnis einer Tabuverletzung.

Mut und Furchtlosigkeit werden mit *âng pÿatá* resp. *pĩatá* übersetzt (38^r). „*Pĩatá*“ meint „fortaleza“ (Montoya 1876 [T]: 281^r). Christlich gefärbt meint diese Wendung: „Cheâng pÿatá rehé aycó añângupé, tengo fuerças contra el demonio“ (38^r).

Ângái (Montoya 1876 [T]: 39^r) ist ein Kompositum, welches aus *âng*, Seele, und *ái* besteht, was „Corromper, podrido, ruin, bellaco, echar a perder, descompuesto“ bedeutet (Montoya 1876 [T]: 35^r, 22^v, Nr. 3). Die wörtliche Übersetzung könnte also lauten: ‘die schlechte, korrumpierte Seele’. Montoya gibt als Übersetzung *flaco* an (Montoya 1876 [T]: 39^r), und folgender Eintrag ist zu lesen: „âng yângaibabae tecó aí reché; oábibi amÿrí ángaipá bapipé, el alma enflaquezida con vicios, está muy a riesgo de pecar“ (Montoya 1876 [T]: 39^v). Das Wort „*Ângaypa*“, welches Montoya mit Sünde, *pecado*, übersetzt, bedeutet auch noch: „bellaqueria, maldad, traïcio[n], ruindad“ (Montoya 1876 [T]: 39^v). Es leitet sich von „*ânga*“, Seele, und von *pab*, was „Fin,

²⁶⁷ Für *conciencia* hat Montoya im *Vocabulario* noch eine zweite Übersetzung notiert: „Ace pĩa cârâindába .l. Mbae mârâ apohague pĩa mbotihá .l. Angatahâba.“ (Montoya 1994 [V]: 255, lit. c). Diese übernimmt Restivo in komprimierter Form: „*aceanga* l. *acepĩa*“ (Restivo 1893: 176).

acabamiento, muerte“ bedeutet, ab (Montoya 1876 [T]: 39^v, 259^r).²⁶⁸ „*Ângaipa raçi*“ übersetzt Montoya als: „Dolor de pecados“ (Montoya 1876 [T]: 40^r, vgl. den Eintrag unter *taçi* resp. *dolor*, Montoya 1876 [T]: 350^r, vgl. 1994 [V]: 327, lit. d).

Die Übersetzung dieser Beispiele als christliches Sündenbewusstsein ist dem Kontext der Evangelisierung geschuldet, aber möglicherweise drückten diese Wörter in vorkolonialer Zeit den inneren Schmerz über eine Tabuverletzung aus.

Insgesamt nehmen die Angaben zu *âng* im *Tesoro* einen größeren Raum als die Angaben zu *pĩa* ein. Sie umfassen insgesamt 15 Folienseiten von 35^r bis 42^r, die sich größtenteils auf die Bedeutung ‚Seele‘ stützen. Dies könnte bedeuten, dass das Guaraní-Wort *âng*, welches Montoya mit Seele übersetzt, für die Guaraní eine größere Bedeutung als *pĩa* hatte.

Neben *pĩa* werden noch weitere Organe resp. Körperteile in Verbindung mit körperlichen und seelischen Befindlichkeiten genannt: das Gesicht, *tobá*, die Augen, *teçá*, und der Kopf, *acang* (González 1965: 33-35). Anhand von Montoyas *Tesoro* habe ich dieses überprüft.

Unter „*Tobá*“, was *rostro* oder *cara* bedeutet, hat Montoya ebenfalls einige seelische Befindlichkeiten notiert: „*tobaboyú*, rostro ence[n]dido, avergonçado“ (393^v), „*tobayerá*, rostro sereno“ (394^r), „*tobayu*, rostro amarillo. Cherobayu, estoy amarillo y medroso. *Añémbo obayu yecoacù agui*, de ayunar tengo el rostro amarillo“ (394^v),²⁶⁹ „*toba pucá*, rostro risueño“ (395^v), „*tobá tymbá*, rostro todo blanco. Cheroba *tymba quĩhĩ yeagui*, heme demudado de miedo.“ (395^v)²⁷⁰

Auch unter dem Register für die Augen, „*Teçá*“, nennt Montoya neben körperlichen und physiognomischen Ausdrücken diverse Gemütszustände:

²⁶⁸ S. hierzu den ausführlichen Kommentar bei Otazú Melgarejo 2006: 172-177, die vor allem die tief greifende Bedeutungsveränderung dieses Wortes thematisiert.

²⁶⁹ Hierzu gibt es eine interessante Erläuterung unter dem Eintrag *tjero*. Dieses Wort erläutert Montoya folgendermaßen: „*colera*, humor. *Amboyebĩ tjero ygué ênâ*, eche mucha colera vomitando. *ĩbayu oporombo iero catu acébe*, cria mucha colera la fruta amarilla.“ (Montoya 1876 [T]: 390^r; vgl. Restivo 1893: 167: „*Cólera*, humor colérico *tjero* l. *tjerê*“). Interessanterweise spricht Montoya hier von *colera* und nicht von *tĩ*, was „*agua, çumo, caldo*“ bedeutet, wie z. B. „*Tĩ ê nârâ*, tiene çumo la naranja, y dá çumo.“ (Montoya 1876 [T]: 386^{r-v})

²⁷⁰ *Yu* bedeutet *amarillo*. „*Abá obaiu*, hombre de rostro amarillo.“ (Montoya 1876 [T]: 198^v)

„Teçá câneó, cuydado” (370^f), „Teçâi ojos alegres“ (371^f), „Teça ĩ,²⁷¹ lagrimas. Chereça ĩ, yo lloro“ (371^f), „Teçaĩbó, ojos que lloran mucho“ (371^v), „Teça ñerá, ojos inquietos” (372^f), „Teçáquaboí, flaqueza. Chereçáquaboí, estoy flaco, y mudado en los ojos” (373^f), „Teçáquapé, ojos chatos” (373^f).

Interessant sind die „gelben“ Augen, „Teça ĩ yu“, welche Boshaftigkeit und Missgunst symbolisieren: „Chereça ĩ yu ychupé, no le mostré buenos ojos. Heçaĩ yubaí chébe, miróme de mala manera” (371^v). In der Humoralpathologie wird die gelbe Galle mit der Wut in Verbindung gebracht. In diesem Sinn gibt es weitere Ausdrücke: „Teça quaraçĩ, ojos cañudos. Chereçá quaraçĩpípe amaé, miréle enojado“ (373^f), „Teçá quaraĩ, malos ojos, enojados“ (373^v).

Auch für „trübe“ Augen gibt es eine Übersetzung: „Teçáqua pýtũ, ojos turbios, oscuros“ (373^f). „Pýtũ“ resp. *pĩtũ* bedeutet: „noche, oscuridad“ (302^f). Der christliche Hinweis in diesem Kontext deutet auf die übertragene Bedeutung von Blindheit hin: der Sünder ist mit Blindheit geschlagen, sodass er die Lieblichkeit der Wahrheit nicht erkennt.

Die Einträge unter *acâng* resp. *acângã*, Kopf, sind mit dem Verstand und der Auffassungsgabe assoziiert, z. B. „Acâng bé, cabeça chata“ und „Acângatu, buena cabeza para aprender“ (12^v, 13^f).²⁷²

Restivo hat diese metaphorischen Bedeutungen nicht übernommen (Restivo 1893: 67 *alma*, 482 *rostro*, 407-408 *ojos*, 144 *cabeça*).

Vermutlich haben die Guaraní körperliche und seelische Vorgänge als Einheit erlebt und nicht als Dichotomie. Deshalb ist es grundsätzlich schwierig und eher der (heutigen) westlichen Körperauffassung geschuldet, Körper, Geist und Seele zu unterteilen.²⁷³ Ob *pĩa* wirklich den großen Stellenwert in der Taxonomie der Guaraní besaß, wie man besonders aus Montoyas Einträgen schließen könnte, kann m. E. vor dem Hintergrund der weiteren Beispiele nicht mit Sicherheit gesagt werden.

²⁷¹ *Ĩ* bedeutet *agua* oder *río* (Montoya 1876 [T]: 163^f).

²⁷² Die Bezeichnung „cabeça chata“ könnte Kopfdeformationen meinen. Diesen freundlichen Hinweis habe ich von Frau Thiemer-Sachse erhalten. Allerdings habe ich über diesen Brauch bei den Guaraní nichts in Erfahrung bringen können.

²⁷³ Holistische Ansätze, welche die Einheit von Körper, Geist und Seele propagieren, haben (wieder) Eingang in die westliche Medizin (alternative Heilverfahren), in die Psychologie (Körper- und Tanztherapien) und als Lebenshilfe, z. B. durch die Beschäftigung mit aus Asien kommenden Entspannungs- und Meditationstechniken wie Yoga und Zen-Buddhismus gefunden.

2.6. Weitere Organe

Vor dem Hintergrund der wenig ausdifferenzierten Bezeichnung für wichtige innere Organe ist das Vorhandensein von Guaraní-Wörtern für die Lunge, die Milz, die Nieren, die Galle, die Harnblase und das Gehirn erstaunlich, erklären sich aber vielleicht vor dem schon angesprochenen europäischen Verständnis von den Eingeweiden. Was die Guaraní betrifft, sind einige der Wörter gewiss auf den Umgang mit Säugetieren, z. B. mit dem Tapir oder dem Jaguar, zurückzuführen.

Manchmal, leider eher selten, verweist Montoya direkt auf den tierischen Körper, z. B.: „Buche de animal, Tĩeguaçú“ (Montoya 1994 [V]: 223, lit. b) oder *ai* „Buche de ave“ (s. Montoya 1876 [T]: 23^f, Nr. 8). Unter dem Eintrag: „Pulmon, livianos“ schreibt Montoya *ñeá bebui* (Montoya 1994 [V]: 157, lit. p). Dementsprechend ist im *Tesoro* unter „*Bebui*“ zu lesen: „ñeá bebui, livianos, parte del hígado“ (Montoya 1876 [T]: 77^f). *Ñeá bebui* wiederum, welches unter *ñeâng* zu finden ist, übersetzt Montoya mit „bofes“ (Montoya 1876 [T]: 244^v; vgl. 1994 [V]: 216, lit. b unter „Bofes“). Bei Restivo steht unter *pulmón*: „livianos de vaca &c. vaca bebui“ (Restivo 1893: 456). Unter *bofes* schreibt Restivo: „*bebuy*; vaca N. [bebuy] bofes de vaca“ (Restivo 1893: 134).²⁷⁴

Aus diesen Einträgen wird also nicht deutlich, ob die tierische oder die menschliche Lunge gemeint ist. Bei Covarrubias ist die Erläuterung unter *pulmón* nur auf die tierische Lunge bezogen:

„En lo interno del cuerpo del animal es una parte esponjosa, que como fuelles recibe el aire para refrigerar el corazón.“ (Covarrubias 2006: 1382)

Unter *livianos* ist bei ihm zu lesen:

„aquella parte interna del asadura, que sirve de fuelles al animal para atraer el aire para refrigerar el corazón; por otro nombre pulmón y bofes. *Latine pulmo, is*. Dijéronse livianos porque estando de viento pesan poco.“ (Covarrubias 2006: 1206)

Die Übersetzung und gleichzeitige Charakterisierung der Lunge als *livianos* bildet ein Beispiel für die Problematik zu entscheiden, ob ein Wort neu eingeführt worden ist oder ob es schon im autochthonen Wortschatz in dieser Bedeutung existierte. Vielleicht haben die Guaraní die Lunge als ‘livianos’ empfunden, denn das Guaraní-Wort

²⁷⁴ Das *N.* ersetzt das Schlagwort, s. hierzu die Anmerkung von Restivo in seinem Vorwort: „Para no repetir en los Exemplos el mismo vocablo, que se pone al principio, ... se pondrá una *N.* maiúscula desta suerte.“ (Restivo 1893: 5).

bebui [modern *vevúú*] bedeutet u. a. „Liviandad“ (Montoya 1876 [T]: 77^f; vgl. Chamorro 2009: 152).

Als Übersetzung für Galle, *hiel*, dient auch wieder das polysemantische Wort *pía* mit dem Zusatz *upia* (Montoya 1994 [V]: 34, lit. h; vgl. Restivo 1893: 330). *Upia* könnte nach Chamorro mit dem Ei, *huevo*, assoziiert werden (vgl. die Übersetzung bei Montoya 1994 [V]: 13, lit. g).²⁷⁵ Sie schreibt hierzu in einer Fußnote:

„*Upia* parece evocar, *upi'a*, ‘huevo’. Si la asociación procede, en *py'a upia* haría referencia a la ‘bilis’ como siendo una sustancia gelatinosa parecida a la clara de huevo.” (Chamorro 2009: 147, Fn 100)²⁷⁶

Montoyas Ergänzungen im *Tesoro* lassen die Schlussfolgerung zu, dass nicht primär die Gallenblase, sondern der Gallensaft gemeint ist. So ist dort unter „*Pía upia*“ zu lesen: „*hiel, pīca çu nda pīáu pīai*²⁷⁷, la palma no tiene hiel. *Pīau pia câguÿhairehe ytiqapĩ houuca*²⁷⁸ *Jesus upe aracaé, dieron a beber a Jesus hiel y vinagre.*“ (Montoya 1876 [T]: 288^f)

Bei der zitierten Bibelstelle handelt es sich um Mt 27, 34. Als Jesus auf dem Weg zu seiner Kreuzigung an der Stätte mit Namen Golgota (Golgatha) ankam, „gaben sie ihm Galle und Essig zu trinken“ wie die Übersetzung von Montoya lautet.²⁷⁹ *Hiel* ist folglich ein Synonym für *amargo*, für den bitteren Gallensaft.

²⁷⁵ Der Eintrag findet sich im *Vocabulario* unter g und nicht unter h. „Guevo de gallina. Uruguacú rupiá“ (Montoya 1994 [V]: 22, lit. g, *uruguacú* ist das Huhn (Montoya 1994 [V]: 13, lit. g). Restivo notiert: „Huevos *hupia*; - de gallina *uru* l. *uruguacu rupia*“ (Restivo 1893: 335).

²⁷⁶ „*py'a upia*“ ist die moderne Schreibweise.

²⁷⁷ Hier getrennt geschrieben, wie auch im folgenden Beispiel „*Pīau pīa* ...“

²⁷⁸ Heute ho'u: „come, toma alimento sólido o líquido“ (Krivoshein de Canese/Acosta Alcaraz 1997: 30).

²⁷⁹ Der Vollständigkeit halber soll hier erwähnt werden, dass die Vergleichsstelle Mk 15, 23 statt der Galle die Myrrhe nennt. Die Übersetzung als Galle beruht demnach auf dem Fehler des griechischen Übersetzers, der die im Aramäischen ähnlichen Wörter für Galle und für Myrrhe verwechselt hat (van den Born 1968: col. 511, in: BL). Revidierte Bibelausgaben nennen statt Essig den Wein und diese Stelle lautet dementsprechend: „sie gaben ihm Wein mit Galle vermischt zu trinken.“ Diese Differenz beruht auf der Überlieferungsgeschichte des griechischen Textes des Matthäusevangeliums, dem verschiedene Papyri zugrunde liegen. Einige Papyri bieten die Lesart Essig, grch. *ochsos*, andere nennen den Wein, grch. *oinon*. Luther hat an dieser Stelle Essig übersetzt, was bedeutet, dass sein griechischer Text auf einem der erstgenannten Papyri beruht. Aus syntaktischen Erwägungen gibt man heute dem Wein den Vorzug, da der Satz ein Akkusativobjekt erfordert. Wein steht in diesem Kasus, Essig hingegen steht im Nominativ. Diese Informationen zur Überlieferungsgeschichte verdanke ich dem evangelischen Theologen Wolfram von Heidenfeld.

Wahrscheinlich spiegeln sich hier universelle Erfahrungen der jägerischen Kulturen wider, denn die bitter schmeckende Galle fließt beim toten Tier aus der Leber und aus der Gallenblase. Wenn man das Tier essen wollte, musste die Gallenblase als Ganzes entfernt werden (Jetter 1992: 74).

Im Mittelalter und auch noch in der Neuzeit wurde die gelbe Galle, die „*flava bilis*“, dem Choleriker zugeschrieben, denn man meinte, sie mache aufbrausend und kühn (Covarrubias 2006: 1048; Schöner 1964: 95, 98):

„Este humor, cuando se enciende, hace al hombre y al bruto animoso y furioso; y así para significar la mansedumbre de alguno y su apacibilidad decimos que **no tiene hiel**.” (Covarrubias 2006: 1048)

Das Wort *upia* wird auch im Zusammenhang mit der Milz benutzt. Unter dem Eintrag „*Pere*“ bzw. „*Perebí*“ schreibt Montoya: „Baço, parte del hígado, lo mismo que *ĩbüpia*“ (Montoya 1876 [T]: 269^v; vgl. 1994 [V]: 204, lit. b). Unter *ĩbüpia* gibt Montoya folgende Auskunft: „baço, parte del hígado.” (Montoya 1876 [T]: 170^v)

In beiden Einträgen erwähnt Montoya die kranke Milz: „*cheperebaçĩ, tengo baço, estoy enfermo de*“ und „*ĩbüpia ayporará. padecer baço*“ (Montoya 1876 [T]: 269^v, 170^v). Restivo erklärt *baço* wie Montoya als „parte del hígado“ und übersetzt es nur mit *perebi*: „*che N.[baço] açĩ* estoy enfermo del baço.“ (Restivo 1893: 123)

Da nähere Erläuterungen fehlen, können hier nur Vermutungen geäußert werden, welches Leiden Montoya meinen könnte. Die Milz ist ein Organ, welches bei schweren Infektionskrankheiten anschwellen kann (Pschyrembel 2011: 1835).²⁸⁰ Eine geschwollene Milz, die vielleicht auch noch Schmerzen verursacht, wäre also durch die Bauchdecke zu ertasten. Vielleicht haben die Guaraní eine solche Schwellung als *perebi* oder *ĩbüpia* bezeichnet. Möglich ist demzufolge, dass Montoya ein indigenes Wort für die Milz mit dem erklärenden Zusatz, sie sei Teil der Leber, aufgezeichnet hat. Es ist jedoch auch denkbar, dass dieser Zusatz von Montoya selbst stammt und auf antiken oder zeitgenössischen Vorstellungen basiert. Man schrieb der Milz wegen ihrer schwammartigen Konsistenz die Fähigkeit zu, Flüssigkeit aufzusaugen. Platon sah in der Milz das Hilfsorgan der „spiegelnden Leber“. Er nahm an, die Milz reinige wie ein Wischtuch die Leber von schädlichen, überflüssigen Stoffen, vergrößere sich dadurch

²⁸⁰ Z. B. bei Borreliosen wie Rückfallfieber (Pschyrembel 2011: 1835). Eine geschwollene Milz kann ein Hinweis auf Malaria sein. In den Krankengeschichten der hippokratischen Epidemien soll im Zusammenhang mit Fiebern eine Schwellung der Milz erwähnt werden (Horstmannshoff /Leven 2005: col. 618, in: Leven).

und schrumpfe nach Abgabe der schädlichen Stoffe wieder (Horstmanshoff/Leven 2005: col. 618-619, in: Leven).

Auch bei Covarrubias gibt es die Verbindung zur Leber, wenn er auch nur auf das tierische Organ Bezug nimmt:

„[BAZO]. Baço. Parte de la asadura que tiene su asiento en la siniestra del animal, debajo del hígado, algo larga y angosta, que recoge en sí todo lo craso y terrestre del hígado, al cual Celso describe desta manera lib. 4: »*Splen in sinistra parte est intestino annexus, natura mollis et rarus longitudinis et crassitudinis modicae*«;” (Covarrubias 2006: 302).

Die Bezeichnung *Splen* ist griechischer Herkunft. Die Beschreibung bedeutet auch schon die Übersetzung des Namens. Einer anderen Herleitung folgend, definiert er die Bezeichnung *baço* als „*bassus*, por estar en lo bajo del hígado“ (Covarrubias 2006: 303). Diese Etymologie könnte den Zusatz Montoyas, die Milz sei Teil der Leber, erklären.

Bei Galen galt die Milz als Durchgangs-, Reinigungs- und Exkretionsorgan der schwarzen Galle, des vierten Saftes. Wie schon erwähnt, nahmen die Humoralpathologen an, die Leber sei die ständige Produktionsstätte des Blutes, als dessen Überschuss Galle erzeugt und in der Milz zur schwarzen Galle umgewandelt würde.²⁸¹

Diese Annahme besaß auch noch zu Zeiten Montoyas Gültigkeit:

„es color pardilla que tira a negra, porque el bazo tiene aquella color, causada del humor terrestre y cólera adusta.” (Covarrubias 2006: 303)²⁸²

Auf den Überschuss der schwarzen Galle wurden viele bösartige Krankheiten zurückgeführt, aber sie galt auch als Ursache der Melancholie.²⁸³ In der Schrift, in welcher Galen die Kräfte der Nahrungsmittel thematisiert, stellt er folgende Beobachtung an:

„Wenn einer von Natur aus schwarzgallig in der Säftemischung ist, dann wird er von einer der schwarzgalligen Krankheiten ergriffen, falls er in dieser Nährweise zu weit gegangen

²⁸¹ Die galenischen Anschauungen über die physiologische Rolle der Milz wurden erst 1673 von Thomas Bartholinus widerlegt, indem er zeigte, dass die Milz im Gegensatz zur Galle und zur Leber keine exkretorischen Gänge aufweist (Horstmanshoff/Leven 2005: col. 619, in: Leven). Die Funktion der Milz im lymphatischen Kreislauf war auch noch im 18. Jahrhundert unbekannt (Zedler 1739: 21, col. 267-268).

²⁸² Die Charakterisierung als Saft im Sinne der Humoralpathologie beruhte allerdings auf einem Irrtum der alten Griechen. Man wusste damals natürlich noch nicht, dass die Milz die Bildungsstätte der roten Blutkörperchen ist. Man beobachtete jedoch, dass sie nach dem Tod rasch zerfällt, wodurch eine dickflüssige und schwarzbraune Flüssigkeit entsteht, welche für die schwarze Galle gehalten wurde (Jetter 1992: 74; Schöner 1964: 90).

²⁸³ Die schwarze Galle wird schon in den pseudo-aristotelischen Schriften als Verursacherin der Melancholie interpretiert (vgl. Schöner 1964: 69).

ist.²⁸⁴ Solche Krankheiten sind Krebs, Elephantiasis, Krätze, Lepra, Vier-Tage-Fieber, das eigentlich Schwarzgalligkeit genannt wird. Die Milz schwillt bei manchen durch diesen Saft an, was schlechten Körperzustand und oft Wassersucht zur Folge hat.“ (Galen 1939: 1)²⁸⁵

Zedler meint, Milzentzündungen beruhten auf einer durch „Vollblütigkeit“ hervorgerufenen Stockung. Zu deren Hauptursachen zählt er die verstopfte monatliche Reinigung (Menstruation) oder andere Blut-Flüsse, versäumten Aderlass, verhaltener Zorn oder auch eine Erkältung nach der Hitze, das Wechselfieber und der Missbrauch von Arzneien bei der Milzsucht (Zedler 1739: 21, col. 271).

Covarrubias betont, dass die an der Milz Leidenden von Atemnot und Müdigkeit geplagt werden:

„**Embazar**, pasmarse, turbarse, perder la respiración y suspenderla de espanto, empacho o miedo; así como los enfermos del bazo que andando algunos pasos se cansan y respiran con dificultad;“ (Covarrubias 2006: 303)

Padecer baço könnte im übertragenen Sinn bedeuten, dass jemand an der schwarzen Galle und einer der hier genannten Krankheiten leidet. Die Anspielung auf die schwarze Galle könnte sich sprachlich in dem *upia* ausdrücken. Letztendlich kann aber nicht mit Exaktheit gesagt werden, was Montoya oder die Guaraní unter diesem Leiden verstanden haben.

Die Übersetzung für die Nieren wirft ebenfalls Fragen auf: „*Pÿrÿquÿtÿí*. Riñones, y el coraçoncillo del grano por donde brota.“ Montoya übersetzt in diesem Zusammenhang auch den Satz: „quitan el coraçon las hormigas al grano porque no brote.“²⁸⁶ (Montoya 1876 [T]: 299^f; 1994 [V]: 179, lit. r).²⁸⁷ Leider gibt er keinen Hinweis zur Wortart, aber möglicherweise kann das Morphem *quÿtÿí* in *pÿrÿquÿtÿí* von *quÿñí*, was „limpiar“

²⁸⁴ Er meint hier u. a. das Rindfleisch.

²⁸⁵ Der Übersetzer Eugen Micheler gibt hierzu die folgende Erläuterung: Galen „glaubte: Aufgabe und Funktion der Leber ist die Blutbildung und damit die Ernährung des Körpers und die Förderung seines Wachstums. Dabei wird, gleichsam als Ueberschuß, die Galle erzeugt, die in der Milz, der eigentlichen Produktionsstätte der schwarzen Galle, zu dieser umgewandelt wird. Vier-Tage-Fieber geht mit Milzschwellung einher und deshalb wird Galen diese Krankheit wohl die eigentliche Schwarzgalligkeit genannt haben. Der Zusammenhang von Krebs, Elephantiasis, Krätze, Lepra mit Schwarzgalligkeit ist nicht mit Sicherheit zu deuten; denn es erhebt sich hier die Schwierigkeit die Nomenklatur klarzustellen. Was wir heute unter diesen Krankheiten verstehen, hat ohne Zweifel nicht viele Berührungspunkte mit galenischen Vorstellungen.“ (Micheler 1939: 18, in: Galen)

²⁸⁶ Über die Schäden, die die Ameisen an Gebäuden und an Pflanzen anrichten, berichtet Dobrizhoffer ausführlich (Dobrizhoffer 1783: 2, 450-457).

²⁸⁷ Heute heißen die Nieren „pitikyry’ý oder pitikiri’í“ (Canese 1998:155; González Torres 1997: 64)

oder „quitar“ bedeutet, s. unter *quỹtýngó*, hergeleitet werden (Montoya 1876 [T]: 334^v). Dies würde auf die Bedeutung der Nieren als Reinigungsorgan des Blutes hinweisen (Kurz 2005: col. 648, in: Leven) und die Tätigkeit der Ameisen in dem erläuternden Satz erklären.²⁸⁸ Restivo schreibt unter *riñones* „*pĩcaratiýngue* l. *pĩriquỹtĩngue* (este aquí no lo usan)” (Restivo 1893: 480). Chamorro gibt hierzu keine Erläuterungen (Chamorro 2009: 149).

Auch für das Innere des Kopfes gibt es eine Übersetzung. Im *Vocabulario* steht folgender Eintrag: „celebro [cerebro], sesos, Acângapĩtũú“ (Montoya 1994 [V]: 279, lit. c; vgl. 1876 [T]: 13^r). „Acângpĩtũú açoiaba“, zu finden unter *acâng*, bedeutet „tela de los sesos“ (Montoya 1876 [T]: 13^r). Restivo gibt unter dem Eintrag „Celebro, sesos“ folgende Erläuterung: „*cheapĩtuú* mis sesos, tambien dice: meollo de qualquiera cosa“ (Restivo 1893: 205).

Celebro hatte im zeitgenössischen Verständnis zwei verschiedene Bedeutungen. Nach Covarrubias konnte dieses Wort das Hinterhaupt oder wohl im übertragenen Sinn das Gehirn meinen. Er schreibt hierzu:

„**CELEBRO.** Comúnmente llamamos cerebro el cogote; y así decimos cayó de cerebro cuando la caída es de espaldas. Pero en rigor, deduciéndole de su origen, *cerebrum*, vale el meollo de la cabeza, los sesos.” (Covarrubias 2006: 494)

Das Rückenmark, *meollo* vom lateinischen Wort *medulla* abgeleitet (Covarrubias 2006: 1272), galt als Sitz der inneren Sinne, was wohl das Bewusstsein meint, und des Verstandes:

„**Seso**, llamamos la medula de la cabeza o cerebro, *quasi sensus*, por tener allí asiento el sentido común y los demás sentidos interiores.” (Covarrubias 2006: 1439)

Das Wort für Adern/Venen erschließt sich aus dem Vergleich mit tierischen und pflanzlichen Erscheinungen: „*Tayu*, vena de persona, y de frutas, hebra de carne” (Montoya 1876 [T]: 353^r–353^v; 1994 [V]: 228, lit. v). Restivo schreibt außerdem noch „mi vena *cherayu*; dicen tambien *cheruguĩ rĩru*“ (Restivo 1893: 535). Bei dem unter diesem Eintrag notierten Aderlass wird es sich um einen Neologismus handeln. „*Cherayu* cutúg. l. *Oicutúg che rayũ*, sangraronme“ (Montoya 1876 [T]: 353^v). Mög-

²⁸⁸ Merkwürdigerweise gibt Montoya keine Referenz zu einer Bibelstelle an, obwohl die Nieren in der Bibel das Innerste des Menschen bezeichnen. Die Nieren gelten als Sitz des Gewissens (Ps 16,7), des Schmerzes und der Empfindungen (Ijob 16,13, Ps 73,21, Ps 139,13). Nach Jer 11,20 prüft Gott den Menschen auf Herz und Nieren (van den Born 1968: col. 1230, in: BL; LzB 2003: col. 1146-1147).

licherweise können diese Wendungen früher Techniken der Inzision oder Skarifizierung bezeichnet haben.

Die Harnblase, *bexiga de orina*, heißt „Tĩrĩrũ“ (Montoya 1994 [V]: 212, lit. b; vgl. Restivo 1893: 130). Im *Tesoro* steht: „Tĩ tĩrũ, orinal, o bacinilla, y bexiga (Montoya 1876 [T]: 386^v). *Tĩ* heißt *orina* und *rĩrũ* bedeutet *vaso, cesto* (Montoya 1876 [T]: 386^v, 342^v). Wörtlich heißt *tĩrĩrũ* also: ‘der Korb/das Gefäß für den Urin.’ Es könnte sich hier um eine autochthone Bezeichnung handeln (für die Harnblase von Tieren) oder auf einen Neologismus im Sinne einer Neuschöpfung hindeuten.²⁸⁹

Das Bewusstsein um die Bedeutung lebenswichtiger Organe war den Guaraní bekannt. Chamorro verweist auf den Ausdruck „*hẽguã*“, den sie als ‘Partes vitales del cuerpo’ interpretiert (Chamorro 2009: 146). *Hẽguã*, in der alten Schreibweise, ist aus *heô*, gleich *teô*, Tod, und dem Suffix *guãmã*, welches das Futur anzeigt, gebildet (Montoya 1876 [T]: 149^v, 381^f, 128^v). Wörtlich heißt *hẽguã* also ‘der baldige Tod’. Es macht Sinn, Montoyas Eintrag im *Tesoro* unter „*Hẽguã*“ in voller Länge zu zitieren:

„... parte peligrosa, en donde siendo herido muere luego, como el coraçon sienes, &c. Cherẽguãmẽ cheỹbô, flechome en parte peligrosa. Hé. gueguãmẽ oỹbôrãmô curiteĩ omãnô, luego murio en hiriendole.“ (Montoya 1876 [T]: 149^v).

3. Ursachen für Krankheiten und Todesfälle im Weltbild der Guaraní-Indianer

3.1. Allgemeine Angaben

In diesem Kapitel werden die Ursachen für Krankheiten und Todesfälle beschrieben. Der Chronist Lozano stellt fest, dass die Guaraní weder innere Krankheitsursachen noch Ursachen kennen, die auf die *intemperies* zurückzuführen sind, sondern dass sie von einer äußeren Verursachung ausgehen:

„... como tambien de que las enfermedades no provenian de causa intrínseca, ó alteracion de las cuatro primeras cualidades; sino siempre de causas estrínsecas contra las cuales usaban varios reparos, y nunca se valian de medicamentos compuestos de que hacian mofa, sino que en solos los simples del campo ponian su total confianza enseñados de su experiencia.“ (Lozano 1873: 396)

In diesem Sinn lässt sich wahrscheinlich auch Montoyas Satz in der *Conquista Espiritual* deuten, in welchem er feststellt, der Dämon habe die Guaraní getäuscht zu glau-

²⁸⁹ Die Bezeichnungen für die Geschlechtsorgane werden im Kapitel 8.2.1. behandelt.

ben, der Tod sei nicht natürlich und allen gemeinsam, sondern zufällig (Montoya 1996 [CE]: 78).²⁹⁰

Montoya subsumiert dementsprechend die Erklärungen der Guaraní für plötzliche Todesfälle, Schmerzen, aber auch für Unfälle unter ihren „Aberglauben“. Was er darunter versteht, erläutert er in der *Carta Anua* 1628 im Zusammenhang mit dem Kapitel seines Briefes über die Reduktion San Javier, aber seine einleitenden Worte lassen die Vermutung zu, dass er damit alle ihm bekannten Guaraní meint.²⁹¹

„Y porque adelante e de decir algo (del Mbae) que quiere decir, cosa, fantasma, etc., quiero dezir aqui algo de las fabulas y supersticiones que toda esta jente tiene.“ (MCA 1951: 272)²⁹²

Aus den jesuitischen Berichten können folgende Ursachen eruiert werden: Krankheits- und Todesursachen durch Genien/Geister unterschiedlicher Art, Krankheiten und Todesfälle im Zusammenhang mit dem Totenbrauchtum und der Übertretung von Meidungsgeboten, „Zauberei“ / „Schwartzkunst“ und Gift. Diese Ätiologien erklären sich vor dem Weltbild der Guaraní und vor dem Hintergrund ihrer Lebensweise und Nahrungsgewinnung als Jäger, Sammler und Pflanze/Bodenbauer. In ihrer Vorstellung bevölkerten verschiedene zoomorphe Wesen, (Toten-)Geister und Genien ihre Umwelt, deren Rache sie fürchteten, da sie „auf Kosten der organischen Umwelt“ lebten (Zerries 1961: 374). In der Gesellschaft der Guaraní spielte die Ahnenverehrung eine große Rolle, was den Glauben an die Existenz von Totenseelen einschließt.

Im Zusammenhang mit diesen Ätiologien werde ich die Glaubensvorstellungen der Guaraní eruieren, welche die Grundlage für das weitere Verständnis von Krankheit und Heilung der Guaraní bilden. Die Quellen spiegeln sehr deutlich die etische Sicht wider. Deshalb muss bei der Analyse über die Glaubensvorstellungen der Guaraní das monotheistische Weltbild der Jesuiten mitgedacht werden. Wünschenswert wäre na-

²⁹⁰ Natürliche Todesursachen sind Krankheit oder Alter.

²⁹¹ San Xavier (Javier) wurde 1622 in der Gegend von Tayatí bzw. Ibitirimbetá am westlichen Ufer des Río Tibag (heute Tibaji) gegründet (Hernández 1913: 1, 10) Dieses Gebiet gehört heute zu Brasilien, Estado de Paraná.

²⁹² Vgl. die Übersetzung von *mbae* im *Tesoro*: „Cosa, algo, fantasma“ (Montoya 1876 [T]: 211^v). Am Ende des Eintrags gibt er den Hinweis „Este (mbae) se añade a los sustantivos, ut mbae açi, enfermedad, ...“ (Montoya 1876 [T]: 211^v). Die glücklicherweise beigefügte Fotografie in MCA dieser Manuskriptseite lässt darauf schließen, dass Montoya *mbae* kleingeschrieben hat (s. MCA 1951: 272). Die Originalmanuskripte der Sammlung MCA, die in der Nationalbibliothek von Rio de Janeiro aufbewahrt werden, sind für die Benutzung komplett gesperrt. Diesen Hinweis verdanke ich dem Sprachwissenschaftler Manfred Ringmacher.

türlich die Hinzuziehung der emischen Sicht. Mangels fehlender Selbstaussagen und direkter Zeugnisse der Guaraní (z. B. Mythen) kann diesem Ansatz nur indirekt über die Analyse der Beschreibungen in dem Bewusstsein nachgegangen werden, dass es nur annähernd möglich sein wird, diese fremde und historisch ferne Gedankenwelt begrifflich erschließen und rekonstruieren zu können.²⁹³

3.2. Krankheits- und Todesursachen durch Geister und (zoomorphe) Wesen

In weiten Teilen stützt sich dieses Kapitel auf die in der Forschungsliteratur über die Guaraní kaum rezipierten Angaben von Montoya in der *Carta Anua* von 1628, die er in der *Conquista Espiritual* nicht veröffentlicht hat. Was Montoya in dieser *Carta Anua* beschreibt, zählt zu den frühen Aussagen über den Glauben der Guaraní an Geistwesen, die ihnen Schaden zufügen, sich aber, wie noch zu zeigen sein wird, in anderen Situationen als Helfer und Retter erweisen. Leider berichtet Montoya nur fragmentarisch davon und gibt kaum Hintergrundinformationen. Vergleiche mit anderen historischen Quellen und mit rezenten Darstellungen ermöglichen die Interpretation dieser Schlüsselstellen zur Gedanken- und Glaubenswelt der alten Guaraní.

3.2.1. Der oder die *ybitípo* oder *ybitípídía*

Nach dem oben zitierten Satz über den „Aberglauben“ fährt Montoya weiter fort:

„fundanse en que creen que en la concavidad de los cerros esta una fantasma que llaman *ybitípo* o *ybitípídía* y dicen que le oyen muchas veces quando da gritos y que por debaxo de las peñas suele[n] salir las voces que da. esta dicen que es su capital enemigo. Cuando oyen sus voces le ofrecen algo de comida o qualquer otra cosa que sea aunq[ue] sea un palo de leña porque sino dizen que los hace caer con sus voces y la verdad desta boveria es que es el eco de que entan bien desengañados los que lo creyan, ...“ (MCA 1951: 272-273).

²⁹³ Den Ansatz von Bartomeu Melià, die Aussagen über die historischen Guaraní mittels der Studien über rezente Guaraní zu interpretieren, bei denen er sich v. a. auf die Mythologie der Mbyá und das schon erwähnte *Ayvu rapyta* und auch auf eigene Feldforschungen ab 1969 stützt (Melià 1992b: 218; vgl. 1991: 21), halte ich für problematisch, da er den kulturellen Wandel leugnet und seine Sprache keine „ethnologische“, sondern eine „theologische“ ist. So bezeichnet er die Gesänge der Guaraní als „theologische Hymnen dieser Propheten des Waldes“ (Melià 1992b: 223; vgl. 1991: 27) und charakterisiert die Guaraní als „Mystiker“ und „Theologen“ (Melià 1992b: 252; vgl. 1991: 61) sowie ihren Glauben als „Worttheologie“ (Melià 1992b: 251; vgl. 1991: 60). Auch wenn ihm die authentische Darstellung der Religion der Guaraní ein großes Anliegen ist, so ist diese aufgrund des christlichen Vokabulars kaum zu erfassen.

Montoya enttarnt das Wesen, an welches die Guaraní glauben und vor dessen Schreien sie Angst haben, als Echo. In diesem Sinn kann das Wort *ybitípo* übersetzt werden.²⁹⁴ *Ybití*, welches im *Tesoro „ibĩĩ“* geschrieben wird, bedeutet *sierra* (Montoya 1876 [T]: 170^v) und *pó* bedeutet: „habitante; lo contenido en;“ (Cadogan 1992b: 143). *Ybitípo* wäre dann 'Gebirgsinhalt' (das [Echo] des Gebirges).²⁹⁵ Es könnte sich auch um den Bewohner des Gebirges entsprechend dem Hinweis, den Cadogan unter dem Eintrag „po“ im *Diccionario Mbya-Guaraní-Castellano* gibt, handeln. Als Beispiel gibt Cadogan *ypo* an, was „habitantes del agua, monstruos acuáticos“ bedeutet (Cadogan 1992b: 143). *Ybitípípiá*, in moderner Schreibweise *yvyty pypia*,²⁹⁶ könnte als 'Weg ins Gebirge' übersetzt werden.²⁹⁷

Die *Carta Anua* 1635 nennt im Zusammenhang mit den *hechiceros* die „ybitipos“ (MCA 1969: 106). Melià transkribiert dies als *yvytypo* und bezeichnet diese Wesen als „habitantes de los cerros“ (Melià 1981: 229). Fasst man die Überlegungen zusammen, so sind wohl die Bewohner des Gebirges/der Hügel diejenigen, die in den Augen der Guaraní die Schreie erzeugen.

Möglicherweise hat diese Stelle Eingang in den Jahresbericht 1635/37, den Diego de Boroa am 13. August 1637 unterzeichnet hat, gefunden. Im Zusammenhang mit der Ermordung von Pater Cristóbal de Mendoza (1589-1635) und dem Aufstand der *hechiceros* gibt es eine Stelle, an der diese Wesen beschrieben werden:

„Decían que habían visto unos monstruos, que viven en las entrañas de la tierra, de colosal tamaño, y de terrible aspecto, los cuales tenían lanzas tan grandes como columnas, que arrojan desde mucha distancia contra sus enemigos. Para hacer estas mentiras a lo menos un poco creíbles, decían, que el eco de las montañas, selvas y peñas no era más que la voz de aquellos monstruos, en donde estaban ellos esperando hasta que se les llamara.“ (CA 1929: 574)

In der *Conquista Espiritual* schreibt Montoya, dass das Echo die Stimmen der Monster seien, die nur auf den Befehl der *hechiceros* warten würden, um die Christen zu zerstören.

„Fingían que los ecos son las voces que dan aquestos monstruos, que esperan el mandato de los hechiceros para salir á destruir á los cristianos.“ (Montoya 1996 [CE]: 262)

²⁹⁴ Die Fotografie der Manuskriptseite lässt schwach erkennen, dass das „y“ ebenfalls ein diakritisches Zeichen enthält.

²⁹⁵ Die Übersetzung von „yvytypo“ mit Vulkan stellt einen neuen Neologismus dar (Lustig 2004: 66).

²⁹⁶ Es gibt von der altspanischen zur neuspanischen Sprache eine Buchstabenverschiebung von b zu v und von y zu i.

²⁹⁷ Freundlicher Hinweis von Manfred Ringmacher.

Es geht in dem zitierten Abschnitt aus der CA 1628 um etwas bzw. um ein Wesen, welches sich über seine Stimme, also im auditiven Sinn, zu erkennen gibt. Für Montoya ist es eindeutig das Echo, doch für die Guaraní ist es nicht das Echo, was sie hören, sondern sie stellen sich ein Wesen, *ybitípo* oder *ybitípídía* genannt, vor, welches ihnen offenbar nicht wohl gesonnen ist und sie zu Fall bringt, d. h. stürzen lässt.

Dankenswerterweise hat Montoya, obwohl er nicht an dieses Wesen glaubt, eine wichtige Information hinzugefügt: Er bezeichnet dieses Wesen als ärgsten Feind der Guaraní. Diese Charakterisierung wird sonst in den Quellen für den zum christlichen Teufel stilisierten *Añanga* benutzt.²⁹⁸ Um sich der Gunst des *ybitípo* oder *ybitípídía* zu versichern, opfern die Guaraní ihm. Lediglich die religiösen Funktionsträger, in der Wortwahl der Jesuiten, die *hechiceros*, besitzen den Quellen nach zu urteilen eine gewisse Macht über diese Wesen.

Leider gibt es in den konsultierten Wörterbüchern und rezenten Mythologien keinen Hinweis auf ein Wesen namens *ybitípo*. Lediglich Cadogan verweist in *Ayvu Rapyta*, allerdings unter dem Stichwort *Kurupi*, auf unsterbliche, in Höhlen lebende Wesen, die sich demjenigen, der sich ihnen nähert, durch Donner und Winde ankündigen (Cadogan 1959: 104).²⁹⁹

3.2.2. Der Donner resp. der Donnerer *Tupã*

3.2.2.1. In christlicher Konzeption

Tupã, der Donner bzw. der Donnerer, ist wohl das prominenteste Wesen der Guaraní. Als Eigenname für den christlichen Gott fand es Eingang in das christliche Vokabular (Münzel 1982: 101-109). Die Rekonstruktion dessen was oder wen *Tupã* für die Guaraní letztendlich verkörperte, ist aufgrund der christlichen Überlagerung schwierig. Doch die beobachtete Furcht vor ihm, welche die Jesuiten veranlasst hat in ihm, gemäß antiker Vorstellungen, ein göttliches Wesen zu sehen, hat meinerseits zu der Überlegung geführt, ihn unter die übelwollenden Wesen zu subsumieren. Die ersten Jesuiten versuchten ausgehend von ihrem eigenen - vertikalen - Weltbild mit Himmel, Erde, Hölle, Gott und Teufel ein ebensolches in die indigene Kultur hineinzulesen.

²⁹⁸ Zum *Añanga*, s. Kapitel *Ursachen* 3.2.5.

²⁹⁹ Ohne den folgenden Ausführungen vorgreifen zu wollen, die den *Curupi* thematisieren, haben nach Aussage von Cadogan diese Wesen der Mbyá nichts mit der allgemeinen und folkloristischen Vorstellung vom *Curupi* gemein (Cadogan 1959: 104).

Gesucht wurde sowohl nach einem göttlichen Wesen, welches man in *Tupã* vermutete, als auch nach seinem Gegenspieler, dem Dämon *Añanga*.

Die Gleichsetzung von *Tupã* mit dem allmächtigen christlichen Gott wurde den Quellentexten nach zu urteilen von den Jesuiten (und anderen Missionaren) in Brasilien vollzogen. Pater Manoel da Nóbrega (1517-1570)³⁰⁰ schildert im Jahr 1549, und wenige Wochen nach seiner Ankunft³⁰¹, wie der Name *Tupana* Eingang in das christliche Vokabular fand:³⁰²

„Esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dize cosa divina. Y assí nós no tenemos otro vocablo más conveniente para los traer a conoscimiento de Dios, que llamarle Padre Tupana.” (MonB-ras 1956: 150).

Auch Fernão Cardim (ca.1548/49-1625)³⁰³, ein weiterer in Brasilien tätiger Jesuit, stellt in seiner Informationsschrift über die Bräuche der Tupí, die er Ende des 16. Jahrhunderts für seine Mitbrüder in Coimbra verfasst hat, die Verbindung zwischen *Tupã* und dem Donner her:³⁰⁴

„Não têm nome próprio com que expliquem a Deus, mas dizem que *Tupã* é o que faz os trovões e relâmpagos, e que este è o que lhes deu as enxadas, e mantimentos, e por não terem outro nome mais próprio e natural, chamam a Deus *Tupã*.“ (Cardim 1997: 167)

Der Calvinist Jean de Léry (1534-1613), der 1557 im „Antarktischen Frankreich“ gelebt hat, nennt explizit die Furcht vor dem Donner und berichtet sehr anschaulich, wie

³⁰⁰ Manuel da Nóbrega kam 1549 im Gefolge der Expedition des ersten Gouverneurs Tomé de Sousa nach Brasilien, d. h. nach Bahia, wo er das erste Haus der G J errichtete. Im Jahr 1553 wurde er zum Provinzial von Brasilien ernannt und ließ das Kolleg von São Paulo errichten. Er institutionalisierte zur besseren Unterweisung der Indianer die „aldeamentos“, die Ansiedlung der Indianer in Dörfern, und sah in der Musik eine Hilfe für die Evangelisierung (Vaz de Carvalho 2001:3, 2826-2827, in: DHCJ).

³⁰¹ S. zu den Zeitangaben: Bareiro Saguier/Clastres 1969: 20

³⁰² Obermeier vermutet, dass der Name „Toupan“ schon vor den Jesuiten verbreitet gewesen und nur von ihnen aufgegriffen worden sei (Obermeier 2004: 213).

³⁰³ Cardim war von 1598-1601 Prokurator der Jesuitenprovinz Brasilien und von 1604-1609 Jesuitenprovinzial von Brasilien (Vaz de Carvalho 2001: 1, 656, in: DHCJ).

³⁰⁴ Der missionarische Aspekt spielt in dieser Abhandlung keine Rolle, weshalb sie für die ethnohistorische Forschung über Brasilien sehr wichtig ist (Obermeier 2003: 22, col. 172, in: BBKL). Schon 1625 wurde diese Schrift auf Englisch unter dem Titel *Treatise of Brazil* publiziert. Eine portugiesische Ausgabe erschien in zwei Teilen erst 1881/1885. Die englische Erstausgabe mag erstaunen, aber Cardims Schiff war 1601 auf seiner Rückreise von Rom nach Brasilien, wo sich Cardim in seiner Funktion als Prokurator aufgehalten hatte, von dem englischen Piraten Francis Cook gekapert worden. Dabei wurde ihm diese Schrift abgenommen und gelangte in die Hände des Verlegers Samuel Purchase, welcher sie ohne Nennung des Autors 1625 veröffentlichte (Obermeier 2003: 22, col. 170-171, in: BBKL). Im 20. Jahrhundert gab es Neuauflagen unter dem Titel *Tratados da Terra e Gente do Brasil*.

das Tupí-Wort *Tupang* (*Toupan*) und die Erscheinung des Donners mit dem christlichen Gott synkretisiert wurden (Léry 1794: 265; vgl. Thevet 1978: 99). Als die Indianer von dem Gebrüll des Donners erschreckt wurden:

„... so bedienten wir uns, um uns nach ihrer Rohheit zu richten, dieser Gelegenheiten, sie zu belehren, und ihnen zu sagen, der Gott, von welchem wir zu ihnen redeten, sey es, der, um seine Macht zu zeigen, Himmel und Erde auf diese Art erschütterte. Allein dagegen wandten sie ein, ein Gott, der sie so erschrecke, sey ein schlechter Kerl. In so erbärmlichen Umständen leben diese Menschen!“ (Léry 1794: 265-266)

Interessant ist, dass die Indianer diese Zuschreibung leugnen.

Der deutsche Jesuitenpater Anselm Eckart (1721-1809) macht eine feine sprachliche Unterscheidung zwischen *Tupã* resp. *Tupana*, den Bezeichnungen für Gott und *Tupá*, dem Wort für Donner. Er schreibt,

„um das Wort Gott auszudrücken, sagen sie Tupà, und ist nach der portugiesischen Aussprache Tupan. Sie pflegen auch noch ein a am Ende zu setzen, und sagen Tupána. Für die Bedeutung des Donners ist nur Tupá.“ (Eckart 1785: 584-585)³⁰⁵

Seine Differenzierung ist allerdings nicht rezipiert worden.³⁰⁶

Diesen eher schlichten Erklärungsversuchen setzt Montoya, obwohl ihm, wie der 1651 geschriebenen *Apología* zu entnehmen ist, die brasilianischen Quellen bekannt waren,³⁰⁷ seine erudierte Etymologie entgegen. Die Silbe „Tu“ drücke Bewunderung aus und „pá“ sei der Fragepartikel. Die Bedeutung, so folgert Montoya, entspreche dem hebräischen „manhu“, was „quid est hoc“ heiße (Montoya 1996 [CE]: 76-77, 124; vgl. Montoya 2008 [A]: 451).³⁰⁸ Dass dieses Wort „Tupá“ (resp. *Tupã*) ein Synonym für

³⁰⁵ Anselm Eckart war ab Juni 1753 in der Jesuitenprovinz in Brasilien in Gran Para (Amazonas) tätig. 1757 wurde er mit anderen Jesuiten aus Brasilien vertrieben. Bis 1777 wurde er in Portugal festgehalten und ging nach kurzem Aufenthalt in Deutschland nach Weißrussland, wo er bis zu seinem Tod verschiedene Ämter innerhalb des Ordens innehatte und mehrere Schriften veröffentlichte (Palacín 2001: 1176, in: DHCJ). In Weißrussland existierte eine jesuitische „Enklave“, denn Katharina II. von Russland (1729-1796) hatte das *Breve* zur Aufhebung des Jesuitenordens nicht verkünden lassen (Hartmann 2001: 90-91).

³⁰⁶ Nach Friederici handelt es sich trotz differenter Schreibweise um Synonyme: „**tupa**, tupá, tupán, tupan, toupan, toupána. Etwas Ungewöhnliches, Übertreffendes, Göttliches, Blitz, Donner; ‚Gott‘ im Missions-Tupí; ...“ (Friederici 1960: 634).

³⁰⁷ In der *Apología* konstatiert er, dass der Name *Tupã* weder von den Entdeckern Brasiliens und Paraguays erfunden noch gewandert sei (Montoya 2008 [A]: 452).

³⁰⁸ Vgl. den Eintrag im *Tesoro* unter „*Tûpá*. c. d. Tu, admiracion. y Pa, pregunta. Manhú? quid est hoc? nombre q[ue] aplicaron a Dios.“ (Montoya 1876 [T]: 402^r-402^v). Die Übersetzung lautet: Was ist dies da? Im 2. Buch Mose 16, 15 wird das Wort „Manhu“ im Kontext der Speisung der Israeliten mit Brot auf ihrer Flucht aus Ägypten benutzt.

Göttlichkeit darstellt, daran hegt Montoya keinen Zweifel, wie er es später in der *Apológia* bekräftigt:

„... y así en una admiración adoran lo que no pueden entender ni explicar como nosotros con el nombre Dios.“ (Montoya 2008 [A]: 451)

Das Erstaunen und nicht die Furcht dient Montoya als Beleg für die Göttlichkeit von *Tupã*.³⁰⁹

Auch im *Vocabulario* negiert Montoya die brasilianische Etymologie. Dort übersetzt er Donner, *trueno*, nicht mit *Tupã*, sondern mit „Tïapu. Amâ riapu. Amâ çunú“ (Montoya 1994 [V]: 220, lit. t; vgl. 2002 [V]: 389). Restivo nennt gleiche bzw. ähnliche Übersetzungen unter *tronar* wie Montoya (Restivo 1893: 528), aber unter dem Eintrag „Diós“ führt er neben dem Wort *Tupã* resp. „*Tupâ*“ auch die „Dioses falsos *Tupândeta* au l. *Tupâ Tupândau*“ an (Restivo 1893: 249). Dieser Eintrag wäre ein Hinweis, dass Reminiszenzen an die vorchristliche Bedeutung auch im 18. Jahrhundert noch vorhanden waren.

Warum übernimmt Montoya zwar die Gottesbezeichnung *Tupã*, verkürzt aber die Etymologie und lässt den Donnerer unerwähnt? Nimuendajú meint hierzu, dass Montoya nicht an seine eigene Etymologie glauben konnte. Stattdessen diene diese offizielle Deutung dazu, „den alten Sinn des Namens in der Erinnerung der bekehrten Guaraní zu verwischen;“ (Nimuendajú 1914: 370). Das mag ein Grund sein. Diese offizielle Deutung in der CE sollte die Guaraní vielleicht zivilisierter erscheinen lassen, und sie sollten nicht in den Rufe geraten, *idoltras* zu sein.

Montoya ist zweifellos die „Stimme“ mit der größten und längsten Breitenwirkung und der wirkungsvollsten Rezeption, aber auch die Chronisten äußerten sich über die Glaubensvorstellungen der Guaraní und beziehen sich interessanterweise nicht alle auf Montoya. Da ihre Erklärungen weitaus seltener rezipiert wurden und werden, sollen sie hier zitiert werden.

„Manhu“ drückt dort das Erstaunen und die Verwunderung aus. Léry nennt für die Tupí das „Verwunderungswort „**Tech** (Teh)“ (Léry 1794: 265)

³⁰⁹ Müller konstatiert, dass *Tupã* sowohl Furcht als auch Erstaunen bedeuten kann. Diese Etymologie nennt er für die Mbyá; *tũ* sei eine „Interjektion, welche Schrecken, Staunen und Verwunderung bedeuten kann.“ *Tupã*, bei ihm *Tũpâ* geschrieben, ist aber der Name des höchsten Wesens, welchen man sich scheut, außerhalb des Gebetes auszusprechen. Auch für die Guayakí (Aché) meint Müller feststellen zu können, dass *tũ* nicht nur ein Ausruf, sondern auch der Begriff eines höheren Wesen sei (Müller 1934: 183).

Del Techo betont in dem Kapitel *Costumbres de los Guaraníes* die Hörigkeit der Guaraní ihren „Zauberern“ gegenüber. Er schreibt, dass sie keinen Gott verehrten. Ob sie einen Gott kannten, lässt sich aus dem Gesagten nicht schließen.

„A ningún dios adoran, sino que están entregados a las supersticiones y locuras de los hechiceros.“ (Techo 2005: 275)

An anderer Stelle, in welcher er von den Wandermissionaren Ortega und Fields berichtet, nennt er die Indianer von Guairá jedoch unter anderem „idólatras“ (Techo 2005: 83). Er übt also nicht die Zurückhaltung, welche Montoya auszeichnet und rekurriert nicht auf dessen Darstellung.

Sein Nachfolger Lozano zieht, nachdem er Montoyas Etymologie hinsichtlich des *Tupã* wiederholt und darauf aufmerksam gemacht hat, dass die Guaraní ihm die Fähigkeit zuschrieben, Blitze und entsetzliche Donner auszusenden, in Betracht, dass die Vorfahren der Guaraní mehrere Götter verehrt haben könnten:

„...; porque, aunque quizá sus progenitores vivieron con el conocimiento de alguna ó algunas deidades, á quienes tributarian cultos religiosos, ó por mejor decir supersticiosos, habian degenerado de sus usos, porque ocupados principalmente en las guerras, dieron de mano á cuanto pertenecia á Dios, sin tener templo, ni sacerdote, ni sacrificio, ni fé, ni ley alguna, aunque ya empezaba el demonio á querer imponerles que venerasen los huesos de algunos famosos magos, y que los conservasen en chozas inmundas y lóbregas como si fueran templos en que daba sus oráculos mentirosos.“ (Lozano 1873: 386-387)

Lozano ist meines Wissens der Einzige, der von polytheistischen Vorstellungen ausgeht. Den Fall der Gottheiten begründet er mit der kriegerischen Lebensweise der Guaraní. Zur Erklärung der Verehrung der *magos* dient die Verführung durch den Dämon.

Guevara deutet *Tupã* als Bewahrer der Guaraní in der Sintflut.³¹⁰

³¹⁰ Montoya erwähnt ohne nähere Erläuterungen in der *Conquista* die Kenntnis der Guaraní von der Sintflut. Diese nennen sie „Yporú“, d. h. große Überschwemmung (Montoya 1996 [CE]: 80). Restivo übersetzt *diluvio* mit „*amangĩruçu* l. *arai guaçu*; inundó toda la tierra *ĩbĩ opacatu oypĩmĩ* l. *oyahoi*“ (Restivo 1893: 249). Erst Mitte des 18. Jahrhunderts wurden die eigenen Überlieferungen kritisch betrachtet, wenn auch nicht zum Vorteil der Indianer. Charlevoix konstatiert, die Indianer hätten zwar sehr viel von einer „allgemeinen Sündfluth“ geredet, „der Ausdruck aber, dessen sie sich bey dieser Gelegenheit bedienten, bedeutet weiter nichts, als eine große Überschwemmung.“ (Charlevoix 1768: 1, 274). Möglicherweise ist der Sintflutglaube ein Bestandteil autochthoner guaranitischer Mythologie oder ist ein Produkt der Evangelisierung. Die Zerstörung der Erde geht bei den Apocúva-Guaraní mit einer Sintflut und einem Sinbrand einher (Nimuendajú 1914: 402-403).

„Los guaraníes conocieran á Tupá por conservador de la nacion en el universal diluvio; pero no edificaron templo en que adorarle, ni levantaron aras para los sacrificios.“ (Guevara 1882: 34).

Er spricht in diesem Sinn von *Tupã* nur als Wohltäter und nicht als Gott.

„Es para mí creible que ni los guaraníes en Tupá, ... , ni otras naciones en algunos astros y constelaciones, cuyo descubrimiento celebraban, reconocian alguna deidad y supremo númen, y solo confesaban un bienhechor de la nacion, á quien correspondian con agradecimiento y pagaban los beneficios, que juzgaban haber recibido, con la memoria y recuerdo de ellos.“ (Guevara 1882: 34-35)

Erst Charlevoix rekurriert auf Montoya und fasst dessen Aussagen zusammen.

„Was ihre Religion anbelangt, so erkannten sie nur einen einigen Gott; und wenn sie auch den Gebeinen ihrer Gauckler, von denen sie in ihren Leben einige Dinge gesehen hatten, die nach ihrer Meinung die Kräfte der Natur überstiegen, einige Achtung bewiesen, so sahen sie selbige deswegen doch nicht für Götter an, ohngeachtet die Art des Dienstes, den sie ihnen leisteten, von demjenigen, womit andere Nationen ihre Götzen ehreten, nicht viel unterschieden war. Übrigens brachten sie Gott niemals ein Opfer; man hat auch niemals eine Spur von einer festgesetzten Art des Gottesdiensts bey ihnen angetroffen.“ (Charlevoix 1768: 1, 269-270)³¹¹

Charlevoix ist somit derjenige, der Montoya vollständig und treu am Text rezipiert hat. Bedenkt man, dass seine *Historia* die einzige ins Deutsche übersetzte Chronik darstellt, kann man zumindest im deutschsprachigen Raum von einer überregionalen Wirkung ausgehen.

Trotz der Diversität der Beschreibungen herrscht unter den Chronisten Einigkeit über das Nichtvorhandenseins eines – an abendländischen Vorstellungen orientierten – Gottesdienstes bzw. daran orientierter Verehrungsformen.

Dobrizhoffer schließlich rekurriert wieder auf die alte Etymologie des Donners und betont den furchterregenden Aspekt von *Tupã*.

„Dieses Wort ist aus zweyen andern zusammengesetzt: denn Tû ist ein Zwischenwort der Verwunderung, und Pà ein Fragewort. Wenn es donnerte, pflegten sie immer in ihrem Schrecken auszurufen: Tûpa, also zwar, daß ihnen das Brüllen des Donners und die furchtbaren Eigenschaften des Blitzstrahles Ehrfurcht gegen die Allmacht und die Majestät der Gottheit zuerst eingeflößet haben.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 87)

Wie die brasilianischen Quellen bezieht er sich auf die antiken Traditionen:

³¹¹ Der spanische Text lautet folgendermaßen: „En cuanto á religión, no reconocían más que un Dios; y si daban cierta veneración á los huesos de sus hechiceros, á quienes durante la vida habían visto ejecutar cosas que les parecían exceder las fuerzas de la naturaleza, no los miraban como Divinidades ..., aunque la clase de culto que les tributaban no era muy diversa de la que las otras naciones dan á los ídolos.“ (Charlevoix 1910: 1, 323)

„Selbst die Römer hießen ihren besten und größten Jupiter den Donnerer.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 87)³¹²

3.2.2.2. *Tupã* in emischer Sicht – Versuch einer Annäherung

Die oben zitierten Antworten klären allerdings nicht, was oder wen *Tupã* für die Guaraní verkörperte und woran die Guaraní glaubten. Was verbirgt sich hinter der Furcht vor dem Donnerer bzw. dem Donner?

Wie in den vorangegangenen Ausführungen dargelegt worden ist, handelt es sich wohl kaum um die Furcht vor der Allmacht eines göttlichen Wesens, denn dieses ist eine Konstruktion der christlichen Missionare. Sehr wohl jedoch handelt es sich um ein Wesen oder um eine Erscheinung, welches bzw. welche Furcht erzeugt.

Allgemein stellt Muratori im Kapitel über die Religion, leider ohne seine genaue Quelle zu nennen, fest:

„Wenn es donnert und blitzet, so bilden sich selbige Americaner ein, daß dieses von einem wider sie erzürneten Verstorbenen herrühre, indem man nicht weis, daß jemals ein Donnerstrahl jemanden einen Schaden zugefüget oder getödet habe.“ (Muratori 1758: 51-52)

Muratori verweist hier auf die Angst vor den Seelen der Toten. Allerdings irrt er, wahrscheinlich in Unkenntnis der Quelle, was den letztgenannten Punkt betrifft, denn Jiménez schildert in seinem Bericht über die Expedition zu den Tobatín im Jahre 1697 sehr eindringlich, wie seine Gruppe von einem starken Gewitter überrascht wird. Jiménez selbst wurde von einem „Donnerkeul“ zu Boden geworfen, der ihm überdies die Sinne und den Verstand raubte (Jiménez 1710: 453). Einige der christlichen Indianer der Reduktion Santa María de Fe, die ihn begleiteten, hatte es noch ärger getroffen. Drei waren erschlagen worden und ein vierter war „halb todt und deß Verstands beraubt“ (Jiménez 1710: 453-454). Dieses Ereignis führte zu einer großen Verängstigung:

„Diser traurige Todtfall der 3 Indianern verursachte nicht nur allein in denen Leibern der andern Mitgesellen einige natürliche Widersetzung / sondern auch in ihren Gemüthern einen Verdruß / Widerwillen und Hass / daß angefangene Werck fortzusetzen: Dannenhero fangten sie an darwider zu murren / und mit einander in geheim Rath zuhalten / wie sie unsere Anschläg hintertreiben / und zu Wasser machen möchten.“ (Jiménez 1710: 455)

Jiménez charakterisiert die Indianer als ängstlich in der Weise, dass ihnen das erste Unglück allen Mut nehme (Jiménez 1710: 455-456).³¹³ Einer der Indianer soll

³¹² Vgl. die ausführliche Darstellung bei Münzel 1982: 107

Jiménez darauf hingewiesen haben, dass sich der Himmel den Plänen „mit Blitzen / Donner und Hagel“ widersetze und besonders „Feur und Wasser“ ihnen zu „schreyen“ „daß wir von unsern Vorhaben abstehen.“ (Jiménez 1710: 458)³¹⁴

Die konkrete Erfahrung des Todes durch den Donner wird von den Indianern nicht als einmaliges Naturereignis gedeutet, sondern wird als „Botschaft“ verstanden, das Vorhaben aufzugeben. Es zeigt sich, dass autochthone Vorstellungen unter den christianisierten Guaraní offenbar immer noch virulent waren und sie sich ihrer ambivalenten Rolle als Unterstützer bei der Bekehrung „ungläubiger“ Indianer vielleicht bewusst waren bzw. diese die zwiespältigen Gefühle hervorgerufen haben.³¹⁵ Der Donner oder der Donnerer gilt hier als Todesursache und zugleich als Menetekel.

Zur weiteren Klärung der oben gestellten Frage sollen ergänzend die Erläuterungen von Münzel über die Aché, auch Guayakí genannt, einem Wildbeutervolk, dargestellt werden, welche die obige Aussage Muratoris hinsichtlich der Rache der Totenseelen bestätigen.³¹⁶ Zwar sind die kolonialen Guaraní keine Wildbeuter, da die meisten Gruppen wohl den Bodenbau praktizierten, aber die Jagd lieferte immer noch einen essenziellen Beitrag zu ihrer Ernährung, was nicht die einzige Parallele bildet.

Münzel erwähnt die Furcht der Aché vor *Chono*, der oder die - über das Geschlecht herrscht wohl Uneinigkeit - als Schutzherr oder -herrin einiger Tiere, insbesondere einiger Vögel, gilt. Der Name *Chono* bedeute übersetzt „Donner, Blitz, Gewitter“ und entspreche somit, wie Münzel feststellt, dem *Tupã* der verwandten Tupí-Völker. Ur-

³¹³ Hoffmann bemerkt, dass Sepp, den er als Urheber dieser Sätze vermutet, das Verhalten der Guaraní unzulässig verallgemeinert. Ihre Ängstlichkeit beziehe sich auf Ereignisse, die sie als schlechtes Vorzeichen deuten. Das Christentum habe diesen „Aberglauben“ nicht beenden können (Hoffmann 1974: 121, in: Jiménez).

³¹⁴ vgl. die Darstellung in der spanischen Fassung, Jiménez 1974: 99-101

³¹⁵ Die Indianer, welche diese Expedition begleiteten, waren Bewohner der Reduktion Santa María de Fe (die auch del Taré genannt wurde). Diese Reduktion war 1635 ursprünglich im Itatín-Gebiet angelegt worden, wo sie zwei Mal 1647 und 48 von *bandeirantes* überfallen und anschließend verlegt und 1649 neu gegründet worden ist. Doch politische Unruhen wegen des Bischofs Cárdenas führten zur Ausweisung der Jesuiten aus dieser Region und sogar aus Asunción. Ein Jahr später, 1650, durften die Patres zurückkehren und begannen mit der Neugründung einer Reduktion unter demselben Namen. Aufgrund ihrer isolierten Lage und den Überfällen der Chaco-Indianer wurden diese und eine weitere Reduktion mit Erlaubnis der *Audiencia of Charcas* 1668-69 südlich des Río Tebicuary verlegt (Kleinpenning 2003: 265-268). Fast dreißig Jahre lagen also zwischen der Expeditionsteilnahme und der „richtigen“, dauerhaften Gründung.

³¹⁶ Diese Darstellung beruht ihrerseits z. T. auf den Forschungen von Cadogan, denen im Einzelnen hier nicht nachgegangen werden konnte, s. hierzu die Bibliografie bei Münzel (Münzel 1983: 295-301).

sprünglich soll *Chono* ein dem Kolibri ähnlicher Vogel gewesen sein. Seine (heutige) Gestalt bestehe jedoch nur aus einem arm- und beinlosen Rumpf mit Kopf. Er wohne im Jenseits, wo der Baum namens „wolkenloser Himmel“ seine Krone habe. Bei Gewitter fahre er auf die Erde hinunter. Dies geschehe aus Wut, die jedoch meistens nicht *Chonos* Wut darstelle, sondern in ihr zeige sich der Zorn menschlicher und tierischer Totenseelen. Jagten die Aché den Vogel „jakane“³¹⁷ zu heftig, so trete aus dem Auge dieses Tieres *Chonos* Blitz heraus. Die Rache treffe nicht unbedingt die Menschen, sondern bestimmte Bäume, die von menschlichen Totenseelen bewohnt würden (Münzel 1983: 204). Bareiro Saguier/Clastres machen darauf aufmerksam, dass *Chono* sich der Totenseelen bemächtige (Bareiro Saguier/Clastres 1969: 22). Eine ähnliche Vorstellung ist bei den Apapocúva anzutreffen. Dort hat *Tupã* die Aufgabe die verirrtten Seelen gewaltsam Verstorbener zum Aufenthaltsort der Totenseelen, dem Land der *Tavycué*, der „Verirrtten“, zu bringen (Nimuendajú 1914: 309-310).

Die Beschreibung von Münzel zeigt deutlich die Beziehung zwischen dem Donnerer und den Totenseelen und zwischen der Welt der Lebenden und der Toten auf. Die Toten bzw. ein Teil ihrer Seele bleibt der Welt der Lebenden verhaftet und greift in das Leben ihrer Hinterbliebenen ein. Bezeichnend ist, dass die Toten einerseits ihre Wut zeigen, andererseits aber selbst Opfer von *Chonos* Zorn werden können.³¹⁸ Auch wenn diese Vorstellungen im Detail nicht auf die Guaraní übertragbar sind, so ist der charakteristische Zug, die Verbindung zwischen dem Tod und dem Donner auch bei ihnen anzutreffen.³¹⁹ Ob *Tupã* jedoch bei den „alten“ Guaraní der Begleiter der Totenseelen war, kann leider nicht bestätigt werden. Fraglich ist auch, ob und wenn ja wie sich die Guaraní die Welt der Toten vorstellten.

Zu den Bäumen gibt interessanterweise Sepp, der sich sonst kaum über die vorkoloniale Religion und das Weltbild der Guaraní äußert, einen aufschlussreichen Hinweis. Als er im September 1697 mit denjenigen Indianern der Reduktion San Miguel an der Stelle eintrifft, an welcher die neue Reduktion San Bautista gebaut werden soll, habe er, wie er rückblickend schildert, folgende Rede gehalten:

³¹⁷ Münzel vermutet, dass es sich um das Blatthühnchen *Jacana* sp. handeln könnte (Münzel 1983: 204).

³¹⁸ Wie sich dies im Einzelnen zueinander verhält, erläutert Münzel nicht (Münzel 1983: 204).

³¹⁹ Thevet beschreibt ebenfalls die Angst der Tupí vor dem Gewitter. Befänden sich die Tupí während eines Kriegszugs bei drohendem Unwetter auf dem Wasser, brächten sie ein Opfer dar, um die Elemente zu beruhigen (Thevet 1978: 122).

„Ich sagte zu ihnen / wie daß dises Land / und düstere Wälder bißanhero nichts anders gewesen / als ein Wohnung und Nest ihrer Unglückseeligen in der blinden Haidenschafft verfinsterten Vor-Elteren / in welchen die höllische Geister aus denen ausgeholten Bäumen ihnen die falsche Lehr vorgetragen / so vil Lugen und Irthumen ihnen vorgeplauderet / als vil Oracula sie ihnen gegeben: ...“ (Sepp 1710: 227-228).

Die Bäume gelten als Sitz der „höllischen Geister“, was auf den Glauben an die Totenseelen hinweisen kann.³²⁰ Leider bleibt unklar, woher Sepp sein Wissen hat oder ob es sich um die Repetition allgemeiner Aussagen bezüglich des Dämonenglaubens, die auch in Europa kursierten, handelt.

Aus dem Gesagten lässt sich folgern, dass *Tupã* eher als Verursacher von Krankheiten oder dem Tod galt. Dieses Charakteristikum stellt einen Unterschied zu den Vorstellungen bei rezenten Gruppen dar, wo *Tupã* als Heil bringendes Wesen in Erscheinung tritt. Müller hat bei den von ihm konsultierten Mbyá beobachtet, dass sie *Tupã* darum bitten, Krankheit und Tod abzuwenden, welche sie als Strafe für ihre Verfehlungen bewerten. In diesem Zusammenhang zitiert Müller ein Gebet, welches die Mbyá bei ernster Krankheit an „Che ru Tupã, Mein(en) Vater Tupã“, richten. Sie bitten ihn, den Kranken nicht sterben zu lassen (Müller 1934: 184-185).³²¹

3.2.3. Der *Curupi*

Montoya berichtet in der *Carta Anua* 1628 von einem weiteren Wesen, welches Schmerzen verursacht oder die Guaraní sogar tötet:

„... , otra fantasma dicen que ay que anda de casa en casa del tamaño dun muchacho, la qual tiene figura humana, y los cabellos colorados y en las manos una cuerda con que ahoga. a este llaman Curupu que corresponde el vocablo a duende, que por otro nombre llaman mbae. esta dicen que acude en tiempo de maiz verde, por que es muy amigo del y de carne y que de ordinario suele venir quando duermen y los ahoga y asi quando muere alguno de repente dicen que esta fantasma los mata, y causa dolores ...“ (MCA 1951: 273).

Im transkribierten Text steht *Curupu*. Allerdings lässt die Fotografie des Manuskripts nicht auf ein `u´ als letzten Buchstaben, sondern eher auf ein `i´ schließen. Leider ist

³²⁰ Die Reduktion San Miguel war, wie schon erwähnt, ursprünglich 1632 in der „Serranía del Tape“ gegründet worden. Nach ihrer zweiten Verlegung befand sie sich an den Quellen des Río Ijuí (Kleinpenning 2003: 379). Das bedeutet, dass es sich bei dem besagten neuen Siedlungsgebiet nicht unbedingt um das Gebiet der Vorfahren dieser Gruppe handelt.

³²¹ Dieses Gebet sollen auch die Pañ´ und die Chiripá kennen „mit den entsprechenden dialektischen Abänderungen und der Namensänderung des *Tupã* bei den Pañ´ in *Hyapú guasú* und bei den Chiripá in *ñandedjára*.“ (Müller 1934: 184-185)

der Text an dieser Stelle offensichtlich verschliffen. Ein Wesen mit dem Namen *Curupu* scheint es nicht zu geben, aber es existiert eine mythologische Gestalt mit dem Namen *Curupi*, um welche sich unzählige Mythen ranken. Deshalb gehe ich davon aus, dass Montoya den *Curupi* beschreibt.

3.2.3.1. Exkurs *Curupi*

Montoya wird, so weit mir die Überprüfung möglich war, in der Sekundärliteratur nicht als Quelle für die immer noch äußerst populäre Gestalt des *Curupi* genannt.³²²

Der *Curupi* ist bis heute Gegenstand vieler Geschichten und Mythen der Indianer und der Landbevölkerung Nordargentiniens, Paraguays, Südbolivians und Brasiliens (López Bréard 2006: 246). Je nach regionalem Spracheinfluss des Tupí oder des Guaraní ist der *Curupi* auch unter den Namen *Kurupí*, *Curupiré*, *Kurupirá* oder auch *Caiporá* bekannt (López Bréard 1994: 32, vgl. Friederici 1960: 230).³²³

In der heutigen volkstümlichen Vorstellung der brasilianischen und paraguayischen Bevölkerung gilt der *Curupi* als „genio de la fecundidad“ (Gonzalez 1984: 23) und als lasziver Homunkulus, da er einen Riesenphallus, den er um die Taille gewickelt trägt, besitzt. Diese Vorstellung soll laut Cadogan schon bei den alten Guaraní existiert haben (Cadogan 1959: 104). Mit seinem Riesenphallus soll er Mädchen einfangen, die allein über das Feld gehen. Er töte sie oder raube ihnen den Verstand. Folglich wird er in der Rezeption mit dem griechischen Gott Pan oder den Satyrn verglichen (Gonzalez 1984: 23).³²⁴ Die Hypertrophie der Geschlechtsteile und die Entführung und Vergewaltigung von Frauen bezeichnet Zerries als eine charakteristische Eigenart der wege-lagernden männlichen Buschgeister. Da diesen Verbindungen keine Kinder entstammen, gelten sie jedoch nicht als „Fruchtbarkeitsdämonen“ (Zerries 1954a: 273-274). Unter den Tupí-Guaraní-Völkern jedoch soll der *Curupi* - wahrscheinlich seit der

³²² Selbst Friederici nennt ihn nicht unter den historischen Quellen in dem Artikel über den „curupira“ (Friederici 1960: 230). Andere Autoren verweisen bezüglich des *Curupi* lediglich auf den *Tesoro* im Kontext der Etymologie des Namens (Cadogan 1970: 51; Gonzalez 1969: 105, 108) oder auf den Brief von Anchieta (López Bréard 1994: 31-37). Métraux bezieht sich auf den *Curupira* nur im Zusammenhang mit der Darstellung der Tupí, nicht aber der Guaraní (Métraux 1948b: 128).

³²³ Die Schreibweise entspricht einander, denn, wie schon erwähnt, existierte im Alt-Guaraní kein k.

³²⁴ Lustig nennt als Übersetzung für „kurupi“ dementsprechend „Waldgeist mit Riesenphallus“ (Lustig 2004: 28).

frühkolonialen Zeit - als „Herr der Tiere“ gelten (Cadogan 1970: 50; Zerries 1954a: 337-338).³²⁵ Die Mbyá kennen den „wahren Herrn des Wildes“ unter den Namen *Guachu Ja Ete* bzw. *Omimby i va'e*, derjenige, der pfeift. Er soll ähnlich dem *Curupira* Mädchen verführen (Cadogan 1959: 103, 1992a: 173). Die unter den Mbyá bekannten *Curupi* haben, wie schon erwähnt, jedoch keine Gemeinsamkeit mit dem „klassischen“ *Curupi* (Cadogan 1959: 104). Bei den Mbyá gilt der *Curupi* als unterirdisches Wesen, welches vermutlich eine Reminiszenz an *Jamo Pyve*, den ersten Großvater bzw. mythischen Vater der Mbyá, ist (Cadogan 1970: 50).

Für den Botaniker João Barbosa Rodrigues, der Ende des 19. Jahrhunderts viele brasilianische, sowohl historische, populäre als auch indigene, auf der *Lingua geral* basierende Mythen über den *Korupira* zusammengetragen und veröffentlicht hat, liegt dessen charakteristischer Zug in seiner Schutzfunktion für den Wald:

„... , o Korupira é o *senhor*, a *mãe*, (cy), o *genio protector* das florestas que o obedecem, ou de quem se compadece.“ (Rodrigues 1890: 4)

3.2.3.2. Der *Curupi* in den frühen brasilianischen Quellen

Schon 1560 informiert der in Brasilien tätige Jesuit José de Anchieta in seinem Brief vom 30. Mai aus São Vicente den Pater General Diego Laínez (1512-1565) über Dämonen der Tupí, die *Corupira* genannt werden. Damit soll er der Erste sein, der diese Tupí-Bezeichnung benutzt (Azevedo 1997: 166, Fn 280, in: Cardim).³²⁶

„Quanto ao que costuma atemorizar os Índios, os espectros noturnos ou antes demónios, o direi em poucas palavras. É conhecido, e anda na boca de todos, haver uns demónios que os brasis chaman *corupíra*, que muitas vezes no mato acometem os Índios, e os ferem com açoites, atormentam e matam. Disto são testemunhas os nossos Írmãos que viram algumas vezes os mortos por elas. Por isso, os Índios, num caminho, que por matos ásperos e montes íngremes vai para o sertão, ao passar no cimo do monte mais alto, costumam deixar penas de aves, abanos, flechas e outros objectos semelhantes, rogando-lhes muito que lhes não façam mal.“ (Leite 1958: App. XVI)

³²⁵ Die von P. Wilhelm-Schmidt vertretene These des Urmonotheismus und der nachfolgenden Degeneration, auf welche sich Zerries hier bezieht, übernehme ich nicht. Zerries sieht im *Corupira* im Zusammenhang mit der jägerischen Weltanschauung eine Gottheit, die durch die veränderten Lebensbedingungen nur noch den Charakter eines Wild- bzw. Buschgeistes besaß (Zerries 1954a: 338).

³²⁶ Ich zitiere nach der portugiesischen Übersetzung des lateinischen Originals, welches in Leite 1958: 203- 236 nachzulesen ist. Die angegebene Stelle befindet sich auf den Seiten 234-235.

Anchieta benutzt das Wort „*corupira*“ als Oberbegriff für einige Dämonen, welche die Indianer, wenn sie durch den Wald und über die Berge gehen, bedrohen, schlagen und sogar töten. Um dieses zu verhindern und um deren Sympathien zu erwecken, opfern die Indianer ihnen auf der Spitze des höchsten Berges. Anchietas kurze, aber eindringliche Schilderung vermittelt die Angst, welche die Indianer vor diesen Dämonen haben. Auch bezeugt er explizit mit Verweis auf seine Ordensbrüder diese Vorfälle und betrachtet sie im Gegensatz zu Montoya nicht als Aberglaube.

Auch Cardim erwähnt den *Curupira*. Er konstatiert, die Tupí besäßen keine Kenntnis von einem Schöpfer, aber sie hätten große Angst vor dem Dämon, den sie *Curupira*, *Taguaigba*, *Macachera* oder *Anhangá* nennen. Ihre Angst sei so groß,

„... , que só de imaginarem nele morrem, como aconteceu já muitas vezes; não no adoram, nem a alguma outra creatura, nem têm ídolos de nenhuma sorte, somente dizem alguns antigos que em alguns caminhos têm certos postos, aonde lhe oferecem algumas cousas pelo medo que têm deles, e por não morrerem. Algumas vezes lhe aparecem os diabos, ainda que raramente, e entre eles há poucos endemoniados.“ (Cardim 1997: 166)³²⁷

Charakteristischer Zug dieser Information ist die Betonung der großen Angst vor diesem Dämon bzw. den Dämonen. Um das Wohlwollen zu erlangen und Übel abzuwenden, bringen die Tupí ihm resp. ihnen Opfer.

Nach Eckart ist „Gurupirá“ der „eigentliche Name des Waldteufels“, der den in der Wildniß wohnenden Indianern öfters erscheint.“ (Eckart 1785: 586). Er beschreibt ihn als vollkommen behaart, in einer Hand trage er Pfeil und Bogen, in der anderen einen Stock, er schieße das Wild und entführe manchmal den einen oder anderen Menschen in seine Heimat (Eckart 1785: 586-587). Allerdings schreibt Eckart nicht, wo sich diese befindet.

In diesen frühen Berichten wird der *Curupi/Curupira* als dämonischer (Wald-)Geist dargestellt, und mit dieser Charakteristik fand er Eingang in die Forschung (Friederici 1960: 230).³²⁸ Das prägnanteste Gefühl, welches er bei seinem (geglaubten) Erscheinen erzeugt, ist die Furcht, die sogar noch im 20. Jahrhundert zu verzeichnen ist, wie Leite es in der Anmerkung zu der lateinischen Fassung des zitierten Briefes von Anchieta konstatiert (Leite 1958: 234-235, Fn 83). Der Bezug zum Thema Heilkunde und

³²⁷ Zitiert wird nach der kommentierten Ausgabe von Ana Maria de Azevedo von 1997.

³²⁸ „*curupira*“: „*corupira*, *gurupira*, *gurupirá*, *corubira*. Waldteufel, angeblich sichtbare bössartige Spukgestalt im Aberglauben der Tupís; *Diablo de la selva*, *duende del bosque*; *Nick of the Woods*.“ (Friederici 1960: 230)

Krankheit zeigt sich dadurch, dass sich die Bestrafung durch den *Curupira* in körperlichem und seelischem Unwohlsein oder gar im Tod zeigt, eine Eigenschaft, die auch anderen Geistern und Genien der Natur zu eigen ist (vgl. Zerries 1954a: 373).

3.2.3.3. Etymologie

Der facettenreichen mythischen Ausgestaltung des *Curupira* entsprechen die vielschichtigen und konträren etymologischen Herleitungen. Demnach könnte das Wort *Curupira/Korupira* einen Zustand der Haut, den Aufenthaltsort dieses Wesens oder auch seine äußere Gestalt bezeichnen.

Schon Ende des 19. Jahrhunderts diskutiert Rodrigues drei auf dem Tupí basierende Etymologien: „*Kurupyra, kurupira* ou *korupira*, póde ser: o *pelle aspera*, o *sarnento*, o *tinroso*, o *leproso* ou póde ser o *que vem á roça*, ou o *que jaz no matto*.“ (Rodrigues 1890: 21).

Câmara Cascudo nennt im *Dicionário do folclore brasileiro* die folgende Etymologie: *Korupira* könnte zusammengesetzt sein aus dem Tupí-Wort *corumi*, Junge, unter Wegfall der Silbe *mi*, und aus *pira*, Körper, was also Körper des Jungen bedeuten würde (Câmara Cascudo 1979: 273).³²⁹

Auch im Guaraní sind die Herleitungen strittig. Gustavo González vertritt die These, *Curupira* meine den Zustand der Haut. Sich auf Montoya stützend, geht er davon aus, dass sich „kurupí“ zusammensetzt aus „kurú“, welches „grano, granujiento, áspero oder rugoso“ bedeutet, und „piré, pir-pí: piel, pellejo, corteza“ (González 1969: 105). *Kurupí* bedeute demnach „piel granujienta del duende“.³³⁰ Es kann auch die Beschaffenheit der Rinde derjenigen Bäume, die mit „kuru-v“ beginnen, meinen (González 1969: 108).

Allerdings lässt sich die Etymologie, dass *kuru* rau bedeuten soll, weder bei Montoya noch bei Restivo nachweisen. Wie im Kapitel *Krankheiten* 5.3. erläutert wird, übersetzt Montoya *curú* mit *sarna, roña* oder *viruelas*, aber nicht mit *aspera* (Montoya 1876 [T]: 110^r). Cadogan lehnt die von González vertretene Erklärung mit der Be-

³²⁹ Allerdings ist diese Übersetzung für *pira* nicht gesichert, s. meine Erklärungen im nächsten Kapitel.

³³⁰ Diese Übersetzung wird in neueren Arbeiten benutzt, s. z. B. Azevedo 1997: 166, Fn 280, in: Cardim) und die Deutung als *sarnento* von Tupí *curub* = *sarna* und *pir* = *pele*.

gründung ab, dass es aufgrund der Syntax der Guaraní-Sprache, wenn die Haut gemeint sein soll, *pi kuru* heißen müsse. Auch bezeichne „pire“ nicht die Baumrinde, sondern nur die Haut (Cadogan 1992b: 142). Er selbst bietet als Lösung an, dass *Curupi* („Kurupi“) ein magisch-mystisches Wesen von kleiner Gestalt sei. Außerdem diskutiert er die Möglichkeit, im „Kurupi“ eine Variante des *Brupi* der Guayaki oder des Proto-Guaraní zu sehen, welche den von Clastres³³¹ bezeichneten „Pájaro del Alma“ meint. Dieser mache durch seine Schreie die Hinterbliebenen auf die Anwesenheit der gefürchteten Totenseele, „alma telúrica“, aufmerksam. In anderen Orten würden seine Schreie auf das Wild hinweisen (Cadogan 1970: 51-52).

3.2.3.4. Welche Erklärung liefert Montoya?

Montoya schreibt, der *Curupi* sei ein Geist bzw. ein Gespenst von der Größe und Gestalt eines Jungen mit rot gefärbten Haaren. Damit könnte er tatsächlich die Übersetzung für das Wort *Curupi* liefern. *Muchacho* bedeutet auf Guaraní *cunâmi* (Montoya 1876 [T]: 106^v; 1994 [V]: 101, lit. m). Analog des oben zitierten Beispiels aus dem Tupí würde die Silbe *mi* wegfallen.³³² Das Guaraní-Wort für die rot gefärbten Haare lautet *pirá* (Montoya 1876 [T]: 297^v). Es könnte sich hierbei auch um das „Fell“ resp. die Behaarung des Körpers handeln. Die auffällige Haarfarbe des *Curupi* ist auch in Brasilien bekannt (López Bréard 1994: 34).³³³ Da der Text an der betreffenden Stelle verschliffen ist, ist es nicht auszuschließen, dass dort *pirá* gestanden oder Montoya dieses Wort verkürzt hat. Diese Herleitung würde der Syntax des Guaraní entsprechen.

Die kleine Gestalt des *Curupi* deckt sich mit dem, was aus den brasilianischen Mythen bekannt ist. Von einem weiteren, in Brasilien bekannten charakteristischen Merkmal, den nach hinten gebogenen Füßen, berichtet Montoya hingegen nichts (López Bréard 1994: 34; Métraux 1948b: 128; Zerries 1961: 303).

Weit wichtiger als die Etymologie, die sich im Grunde aus der körperlichen Beschreibung eruieren lässt, sind in Montoyas Darstellung die Bezüge zur Lebensweise der Guaraní. Der *Curupi* erscheint zu der Zeit, wenn der Mais grün ist. Neben dem Mais

³³¹ Cadogan macht hierzu jedoch keine Quellenangabe.

³³² In Komposita werden die Partikel oft verkürzt (Montoya 1876 [T] 1^r).

³³³ In Brasilien wird er als Zwerg mit blonden (*rubiá*) Haaren beschrieben (López Bréard 1994: 34).

mag er auch Fleisch. Dies könnte bedeuten, dass er mit zwei grundlegenden Formen der Nahrungsbeschaffung der Guaraní, dem Bodenbau und dem wahrscheinlich älteren, aber immer noch wichtigen Jagen assoziiert ist.

Mit sich trägt der *Curupi* ein Seil. Hier stellt sich die Frage, ob die heutige populäre Vorstellung vom übergroßen (hypertrophen) Phallus aus dieser älteren Vorstellung von dem Seil resultiert oder ob Montoya aus Scham, aus Unkenntnis oder aus Gründen der mangelnden Glaubwürdigkeit gegenüber der indigenen Darstellung diesen Aspekt verschwiegen und den Phallus kurzerhand in seiner Darstellung durch ein Seil ersetzt hat.

Allerdings spielt das Seil des *Curupi* als Hilfswerkzeug des Jägers in brasilianischen indigenen Mythen eine wichtige Rolle.³³⁴ Rodrigues hat unter der Tupí sprechenden Bevölkerung am Rio Negro eine Erzählung aufgezeichnet, in welcher der *Corupira* einem in der Jagd erfolglosen und ungeschickten Jäger als Helfer erscheint. Diesem Jäger schenkt der *Corupira* bei ihrer Begegnung ein Seil mit den Worten: „Aqui está uma corda tu levas, para com ella matares a tua caça.“ (Rodrigues 1890: 47). Zunächst ist es jedoch der *Corupira*, der dem Mann einige Schweine fängt und sie mit dem Strickseil zusammenbindet. Als der Mann nun mit seiner zunächst für die weiteren Anwesenden noch unsichtbaren Beute nach Hause kommt, baut er zum Erstaunen aller, wie der *Corupira* es ihm aufgetragen hat, eine Einzäunung. In dieser löst er dann vorsichtig den Knoten des Stricks und tötet zusammen mit seinen Verwandten die nun sichtbar gewordenen Schweine (Rodrigues 1890: 46-48).

Zwischen diesen beiden Erzählungen gibt es jedoch einen frappierenden Unterschied. In der von Rodrigues aufgezeichneten Erzählung hilft der *Curupira* dem erfolglosen Jäger mithilfe des Seils, bei Montoya wird dieser zum todbringenden Werkzeug für den Menschen, der vielleicht Jagdgebote übertreten hat?³³⁵

³³⁴ Und auch an einer biblischen Vorlage mangelt es nicht. Im Psalm 91 wird der „Strick des Jägers“ genannt.

³³⁵ Müller nennt nicht explizit Seile im Kontext der Jagd- und Fangutensilien in seiner Darstellung der verschiedenen Guaraní-Gruppen. Er bemerkt jedoch, dass Wildschweine in der Schlingenfalle gefangen werden (Müller 1935: 438). In dem Kapitel über die Transportmittel nennt er ebenfalls kein Seil, vielleicht ist dieses auch zu simpel, aber geflochtene Tragbänder zum Transport der Jagdbeute, die *Guembepi'sá* heißen (Müller 1935: 774).

Unter der Voraussetzung, dass es sich bei dem *Curupi* um den „Herrn der Tiere“ handelt, ist diese Ambivalenz Folge seiner Funktion, die Zerries anschaulich zusammengefasst hat:

„Der *Curupira* ist „Schutzgeist des Wildes als auch der Wälder, der diejenigen straft, die das Wild vernichten wollen, und solche belohnt, die ihm gehorchen oder deren er sich erbarmt. Er ist es, der dem Jäger das Wild verbirgt oder es ihm in den Schuß führt, der die Geheimnisse der Wälder bewahrt, die Heilkräfte der Pflanzen zeigt und die Erzeugnisse des Waldes spendet.“ (Zerries 1961: 303)

Als „Schützer“ des Wildes ähnelt er phänotypisch durch seine Behaarung den Tieren. Merkwürdig ist jedoch, dass Montoya nicht explizit wie in der modernen Mythenrezeption die Frauen als Opfer des *Curupi* erwähnt, sondern lediglich ganz allgemein feststellt, dass ein plötzlicher Todesfall auf den *Curupi* zurückgeführt wird. In Montoyas Beschreibung fehlt auch der Hinweis auf die Laszivität, es sei denn, das Seil würde als Phallus (-Symbol) interpretiert. Doch das Erscheinen des *Curupi* zu Zeiten, wenn der Mais grün wird, könnte einen Hinweis auf das Erntefest, welches im 20. Jahrhundert als Furchtbarkeitsfest ausgelegt wird, geben.

Da die Feste der Guaraní in den jesuitischen Quellen gemeinhin als „Trinkgelage“ verurteilt werden, muss an dieser Stelle die Ethnografie des 20. Jahrhunderts befragt werden. P. Müller berichtet das Folgende:

„Als religiöser Akt, wenngleich mit stark erotischem Einschlag, ist auch die Ende November abgehaltene Festfeier (Erntefest oder Fruchtbarkeitsfeier) zu werten. Wenn der erste Grünmais erscheint, darf niemand davon essen. Erst, nachdem der Häuptling das Primitiaalopfer dargebracht hat, bestehend in einer Art von Brot (...), hergestellt aus dem Erstlingsmais, das auf eine Bohle(...) gelegt wird mit den Worten: „*Tupâ* möge es ansehen“ (...), d. h. annehmen, wird der allgemeine Genuß freigegeben. Dabei wird von Männern und Frauen getanzt und im Wechselgesang gesungen(...).“ (Müller 1934: 191-192)³³⁶

Folgt man dieser Lesart, kann der *Curupi* als Schützer des Erstlingsmais gesehen werden, welcher diejenigen, die sich nicht an das Verbot halten, tötet. Von diesem Meidungsgebot wären dann sowohl Männer als auch Frauen betroffen. Die Drohung, erwürgt zu werden, sanktioniert das Meidungsgebot. Die Erzählung kann auch als Erklärung für plötzliche Todes- oder auch Mordfälle, die in dieser Zeit geschehen, dienen. In rationalistischer Sichtweise könnte das ‚Erwürgtwerden‘ Todesfälle infolge von Krankheiten, die mit Atemnot einhergehen, erklären. Die Gestalt des *Curupi* kann jedoch auch eine sozial akzeptierte Begründung der Guaraní für die Beseitigung eines

³³⁶ Die Klammern weisen auf Müllers Fußnoten hin, die hier nicht zitiert werden.

– unbequemen - Stammesmitglieds darstellen. Letztendlich würde jedoch in emischer Sichtweise wahrscheinlich der Tabubruch als Todesursache gelten.

Interessanterweise beschreibt Dobrizhoffer eine Affenart, die „Waldteufel“ oder „Caruguà“³³⁷ genannt wird, auf welche die beschriebenen Charakteristika zutreffen.

„In den tiefesten Wäldern irren Affen herum, welche die Quaranier Caruguà, die Spanier aber Diablos del monte Waldteufel heißen. Ich wäre versucht sie Faunen und Satyren zu nennen, wenn sie nach der Phantasie der Mahler und dichter Geißfüße und Hörner hätten. Sie sind mit Haaren bewachsen und beinahe die größten von allen Affengeschlechtern. Sie gehen auch aufrecht auf den hintern Füßen. Ihre Fußtritte gleichen denen eines vierzehnjährigen Jünglings.“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 386)

Diese Affen, so führt Dobrizhoffer weiter aus, stellten dem Menschen nicht nach, aber wenn sich ihnen jemand unvermutet in den Wäldern näherte, so griffen sie ihn an. An diesen Wunden könne man sterben, versichert Dobrizhoffer und nennt als Beispiel einen Guaraní-Indianer aus der Reduktion S. Estanislao. Offenbar resultieren dessen tödliche Verletzungen von den Krallen dieser Affen, „...“, welche noch weit fürchterlicher als ein Bajonet sind.“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 387). Möglicherweise bilden diese Affen die realistische Vorlage für die indigene Vorstellung vom *Curupi*.

3.2.3.5. Der *Curupi* in der Mythologie

López Bréard skizziert im *Diccionario Folklórico Guaranítico* den Stammbaum des *Curupi*. Er ist demnach der fünfte Sohn von *Tau*, dem ersten Sohn von *Tupã*. *Tau* gilt als ein böser Genius, denn er soll *Keraná*, ein verschlafenes Mädchen, geraubt und mit ihr monströse Wesen gezeugt haben. Nach dem Tod ihrer böartigen Söhne in der Höhle von *Moñái* starb sie vor Schmerz auf dem Gipfel des *Jaguarón* (López Bréard 2006: 243, 246, 508).

Diese Genealogie lässt sich bei Montoya im Einzelnen nicht nachweisen. Allerdings übersetzt er im *Tesoro „Tau“* als Geist: „duende, fantasma, fantasia, alma“ (Montoya 1876 [T]: 359^f). Restivo schreibt unter *fantasma*: „*tau* l. *tecoraângaba*, no sabiendo lo que es; otros dicen *ânguçu*“ und „Fantasma noturna: *pýtũmbo* l. *pĩhabogua opĩtundauba cherehe* me acometió una fantasma“ (Restivo 1893: 303). *Pýtũ* ist die Nacht (Restivo 1893: 401).

³³⁷ Weitere Beschreibungen des *Caruguà*, s. Kapitel *Krankheiten* 4.12. und *Frauenheilkunde* 8.3.2.1.

3.2.4. Der Hirsch

In der *Conquista Espiritual*, nicht aber in der gerade besprochenen *Carta Anua*, berichtet Montoya von dem Glauben der Guaraní, dass das unerwartete Erscheinen eines Hirsches den Tod ankündige (Montoya 1996 [CE]: 79).

„Tienen por cierta observancia de experiencia, que en entrando algún venado en el lugar y no matándolo, ha de morir alguno de aquel barrio por donde escapa, y el demonio ha concurrido a veces con estas supersticiones: ...“ (Montoya 1996 [CE]: 79).

Während einer Hochzeitsfeier in einer spanischen Stadt, so erzählt Montoya, erschien ein Hirsch. Dem Bräutigam gelang es nicht, diesen zu töten, und in der Nacht erkrankte der Mann und starb (Montoya 1996 [CE]: 79).

Warum wird der Hirsch von den Guaraní als Vorzeichen des Todes gedeutet? Nach Zerries verkörpert der Hirsch möglicherweise die zoomorphe Gestalt des *Añanga*. Im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die Wesenszüge der Buschgeister, heute eher als Naturgeister bezeichnet,³³⁸ bezieht sich Zerries auf die oben genannte Stelle bei Montoya und führt aus, dass die Tupinambá im *Añanga* den Schützer des Wildes auf dem freien Feld sahen, welcher ihnen als „ein roter oder weißer Hirsch mit Feuer-Augen“ erschien (Zerries 1954a: 295). Außerdem nehme der *Añanga* „besonders säugende Tiere gegen den verfolgenden Menschen in Schutz, dem er dann seine furchtbare Macht zeigt.“ (Zerries 1954a: 16)

Der *Añanga* ist aber auch derjenige in der Vorstellung und in den Mythen (rezipienter) Tupí-Guaraní, der die Seelen der Toten bedroht und manchmal auch vernichtet.

3.2.5. Der *Añanga*

Als Bezeichnung für den Teufel fand der Name *Añanga*, *Anhanga*, *Anay* oder *Anang* Eingang in das christliche Vokabular und ist aufgrund dessen neben *Tupã* das prominenteste Geistwesen der Guaraní. Als Etymologie gibt Montoya im *Tesoro* an: „*Añâng*. c. d. âng. alma. yñá, correr, Diablo“ (Montoya 1876 [T]: 42ⁱ). Im *Vocabulario* und im *Tesoro* sind jedoch noch weitere, nicht näher spezifizierte Guaraní-Wörter als Übersetzungen für *demonio* und *diablo* zu lesen. Im *Vocabulario* schreibt Montoya unter *demonio*: „Añâ. Añângâ. Taúb. Taubi“ (Montoya 1994 [V]: 297, lit. d.) und unter *diablo*: „Añá. Mboguabí. Añângâ“ (Montoya 1994 [V]: 321, lit. d.). Diese Begriffe

³³⁸ S. Bettina Schmidt 2005: 143, in: WdV

sind aber offensichtlich nicht spezifisch und zeigen eine gewisse Beliebigkeit. *Taúb* bedeutet *fantasma* (Montoya 1994 [V]: 2, lit. f) und *mboguabí* fungiert im *Tesoro* als Übersetzung für „Demonio“ (Montoya 1876 [T]: 215^r).³³⁹ Restivo führt nur noch das Wort *Añanga* sowohl unter dem Eintrag „Demonio“ als auch unter dem Stichwort „Diablo“ (Restivo 1893: 222, 246).

Was oder wen der *Añanga* für die Guaraní verkörperte, kann hier nur annähernd durch die Quellenanalyse rekonstruiert werden. Es existieren nicht viele Aussagen über ihn, doch trägt er gewisse Charakteristika, die ihn dazu prädestinierten, die Rolle des christlichen Teufels einzunehmen.

Der Jesuit Anselm Eckart deutet das Wort *Añanga*, zumindest was Brasilien und die Tupí betrifft, als Oberbegriff für „böse Geister“:

„Vor bösen Geistern fürchten sie sich sehr. Der gemeine Name solcher Geister ist Anhánga. Die besondere sind folgende drey: Juruparí, Tagoaíba oder Taguaíba und Gurupíra. Die Hölle benennen sie Anhágaratá, das ist, Teufelsfeuer.“ (Eckart 1785: 585)

Juruparí, so erklärt Eckart, heiße wahrscheinlich „krummes Maul“, denn ein Indianer habe den Mund Johannes des Täufers auf einem Bild so bezeichnet. Unter dem Namen *Taguaíba*, was „höllischer Geist“ bedeutet (Eckart 1785: 586) „war vor Zeiten ein gewisser Cazik“ bekannt (Eckart 1785: 586). Der *Gurupíra* dürfte dem *Curupíra* entsprechen. Das Teufelsfeuer ist wahrscheinlich eine christliche Konzeption. Schon Léry hat hiervon eine anschauliche Beschreibung verfasst:

„Um jedoch auch zu zeigen, wie viel Licht ich unter den dicksten Finsternissen, in welchen sie liegen, bemerkt habe, muß ich sagen, daß sie nicht bloß eine Unsterblichkeit der Seele glauben, sondern auch als eine Gewißheit haben, die Seelen der verstorbenen Tugendhaften (die Tugend freylich bestimmen sie nach ihrer Art, nämlich: an den Feinden Rache nehmen, und viele fressen,) flögen hinter (...) die höchsten Berge, kämen zu den Seelen ihrer Väter und Voreltern, und lebten da in den angenehmsten Gärten, unter ewigen Vergnügungen und Tänzen, ein frohes Leben: (...) die Seelen der Trägen aber, welche, ohne sich um die Vertheidigung des Vaterlandes zu bekümmern, unrühmlich gelebt haben, würden von dem Ainjang (Aygnan) (so nennen sie den bösen Geist,) genommen, und müßten mit demselben unter ewigen Qualen leben.“ (Léry 1794: 266-267)

Nimuendajú konstatiert hingegen: „Den Guaraní schreckt kein Fegefeuer und keine Hölle, ...“ (Nimuendajú 1914: 307), weshalb sie gelassen sterben, wovon auch die Jesuiten berichten.

³³⁹ Die behauptete Erklärungsdifferenz von Rodrigues trifft nicht zu, wonach Montoya im *Tesoro* das Wort *Añanga* mit *fantasma* übersetzt und in der *Conquista Espiritual* als *diablo* (Rodrigues 1890: 95).

„Nicht auszusprechen ist / mit was für einen Frieden / Ruhe des Gewissens / Sittsame des Leibes und der Seelen diese abscheiden.“ (Sepp 1698: 243)

In den jesuitischen Quellen über die Guaraní gibt es keine expliziten Hinweise auf die Existenz einer indigenen Totenwelt. In dieser Weise hat sich auch Muratori geäußert. Sie seien unbekümmert, wohin die Seelen der Toten gehen (Muratori 1758: 51). Montoya und andere Jesuiten berichten lediglich von den Bestattungsbräuchen. Der Leichnam wurde demnach in einen großen Krug gelegt resp. gesetzt, der bis zum Hals in der Erde vergraben wurde. Als Aufenthaltsort für die Seele wurde dem Leichnam ein konkaves Gefäß in den Mund geschoben. Selbst bei christlichen Beerdigungen, so hebt Montoya hervor, würden alte Guaraní-Frauen heimlich indigene Bestattungsbräuche ausüben, damit die Seele nicht mit dem Leichnam zusammen begraben würde (Montoya 1996 [CE]: 78-79).³⁴⁰

Charlevoix fasst dies wie folgt zusammen:

„Diese Indianer glaubten, daß sich die Seele, wenn sie aus dem Leib scheidet, nicht weit von dem Körper entfernete, und wohl gar bey demselben in dem Grade zur Gesellschaft bliebe, woselbst man einen leeren Raum ließ, damit sie sein Platz haben möchte. Die erstern, welche das Christenthum annahmen, konnten mit genauer Noth von diesem Gebrauche abwendig gemacht werden. Man erwischte so gar einige christliche Weiber, welche heimlich an den Ort des Begräbnisses ihrer Kinder und Männer gegangen waren, und die Erde, womit sie bedeckt waren, durch ein kleines Sieb laufen liessen, um ihrer Seele eine Erleichterung zu verschaffen, die, wie sie sagten, ohne diese gebrauchte Vorsicht, allzusehr gedrucket werden würde.“ (Charlevoix 1768: 1, 271-272)

Diese Beschreibungen weisen darauf hin, dass sich die Guaraní als – vielleicht nur temporären? - Aufenthaltsort der Totenseele die unmittelbare Grabumgebung vorstellten. In der Nähe dieser frisch aufgeworfenen Gräber, so berichten es die brasilianischen, auch nichtjesuitischen Quellen über die Tupí, halte sich der *Añanga* auf und verschlinge den Leichnam, sofern nicht regelmäßig Speisen auf das Grab gelegt werden, (s. z. B. Léry 1794: 328-329; vgl. Zerries 1954a: 294-295).³⁴¹ Auch bei Montoya gibt es Hinweise auf solcherlei Vorstellungen bei den Guaraní, die sich mit diesem Hintergrundwissen entschlüsseln lassen. In der *Carta Anua* von 1628 schreibt er:

„Si despues de enterrado el difunto se oyen algunos trueños lejos dicen que son unas fantasmas que se sustentan de cuerpos muertos y que entonces se juntan, para comer aquel.“ (MCA 1951: 274)

³⁴⁰ Die Beerdigung in Krügen aus Ton „en un gran cántaro de barro“ wird auch in der *Carta Anua* 1613 aus dem Paraná-Gebiet beschrieben, wo ein neunzigjähriger Kazike von seiner Familie auf diese Art beerdigt werden sollte (CA 1927: 346).

³⁴¹ Von dieser Sitte berichtet auch noch Müller. Die Pañ stellen demnach eine Woche lang Getränke und Speisen auf das Grab des Verstorbenen (Müller 1934: 199).

Möglicherweise sind mit den *fantasmas* mehrere *Añanga* gemeint.³⁴² Auch die Apapocúva-Guaraní glauben, so erzählt Nimuendajú, an einen *Añanga*³⁴³, der schlafend in seiner Hängematte am Eingang zur Totenwelt liege. Die Seele des Verstorbenen müsse unbemerkt über ihn hinwegsteigen, schaffe sie dieses nicht, so fresse er sie auf (Nimuendajú 1914: 308-309).³⁴⁴

In der indigenen Vorstellung existierte somit eine Verbindung zwischen dem *Añanga* und den Toten. Er galt als Verursacher des zweiten Todes und wurde möglicherweise in Gestalt des Hirsches als todbringendes Wesen gefürchtet. Dieses Charakteristikum prädestinierte ihn dazu, die Position des christlichen Teufels einzunehmen. Auch dürfte die Furcht vor ihm ebenfalls ein Grund gewesen sein, in ihm den Teufel zu sehen bzw. ihn mit diesem gleichzusetzen.³⁴⁵

3.2.6. Einige Anmerkungen zum „negativen Blick“

Ein zu diskutierender Punkt ist die von den Missionaren erwähnte Angst der Guaraní (und auch der Tupí, vgl. Léry 1794: 268) vor den verschiedenen Wesen, die sie bedrohen. Dieser Blick scheint sehr einseitig zu sein. Mag es an der europäischen „Dämonenbrille“ liegen, dass die Indianer so verängstigt erscheinen und die Wesen nur negativ dargestellt werden?

³⁴² Die indigenen Sprachen unterscheiden hinsichtlich dieser Namen nicht immer deutlich zwischen dem Singular und dem Plural (Münzel 1982: 103-104).

³⁴³ In der Mythologie rezenter Guaraní-Gruppen spielt der *Añanga* eine eher nebensächliche Rolle. Nimuendajú beschreibt den bzw. die *Añanga* nach der Variation der Apapocúva-Mythe als dümmlich und brutal, doch wird er bzw. werden sie bei weitem nicht so gefürchtet wie die Tiger. Sie sind die Antagonisten des Zwillingspaares, insofern kommt ihnen im Handlungsplot der Erzählung eine gewisse tragende Rolle zu (Nimuendajú 1914: 320).

³⁴⁴ Ohne das Thema erschöpfend zu behandeln, sei angemerkt, dass bei den Mbyá und den Pañ der *Anay* ebenfalls als unheilvolles Wesen eingeordnet wird. Bei den Mbyá gilt *Anay* /*Aña* als weiblich. Sie verspeise die Leiber der Verstorbenen und erschrecke die Seelen der Verstorbenen, die *anguéry*. Die Pañ stellen sich vor, der *Anay* lebe über „uns“ in einer großen, mit kochendem Wasser gefüllten Lagune. Dort hinein wirft er die Seelen, die sich auf dem Weg zu *Tupã* befinden und deren er habhaft werden kann. Bei den Chiripá hingegen gelte *Añang*, die verschiedenen Namen sind identisch, als erstgeborener Sohn des Stammesgottes *ñande djara*, unseres Herrn, und als ein gutes Wesen (Müller 1934: 192, 200-201, vgl. Zerries 1954a: 294).

³⁴⁵ Staden schreibt, dass die Tupí immer ein Feuer in der Nacht brennen haben, ohne welches sie ungern nachts ihre Hütten verlassen, da sie sich so sehr vor dem Teufel, den sie *Anhanga* nennen, fürchten. Er fügt noch hinzu, dass sie diesen oft sähen (Staden 2007: 273).

Vor diesem Hintergrund erhält das folgende Beispiel aus dem Jahresbericht 1635/37, in welchem von einem ‚Schützer der Reisenden‘ berichtet wird, dem Opfer gebracht werden, ein besonderes Gewicht. Aus der Reduktion Candelaria del Uruguay begaben sich fünfzig Christen zum Sammeln von *Yerba*.³⁴⁶

„En el camino encontraron una enorme peña, un poco semejante a la figura de un hombre, llamada por los bárbaros / *aña ciba*, es decir: frente del demonio. A este monstruo de piedra ofrecen los infieles dones, para conseguir un feliz viaje. Lo mismo hicieron veinte de estos indios recién mencionados, pero clandestinamente, para que no lo supiesen los demás. Pagaron muy caro su impiedad. Se enfermaron todos estos supersticiosos, y solos ellos, muriéndose algunos y quedando los demás tan estropeados, que para un viaje de veinticuatro días echaron meses enteros.” (CA 1929: 693)

Die Reduktion war 1627 gegründet worden, woraus sich schließen lässt, dass die Indianer noch nicht lange Christen waren und offensichtlich noch ihre alten Bräuche praktizierten. In christlicher Deutung werden die Indianer mit Krankheit und Tod bestraft, weil sie die christlichen Regeln missachtet haben. Dennoch wird in dieser Erzählung deutlich, dass die Guaraní den Schutz bestimmter Wesen erhofften und sie nicht nur fürchteten (auch wenn das Opfer so interpretiert werden könnte). Diese Darstellung widerspricht der wiederholten Feststellung Montoyas, die Guaraní seien keine *idolatrás*. In der *Apología* erklärt Montoya, woran der Götzendienst zu erkennen sei:

„¿Quién vio en todas aquellas extendidas tierras figura alguna de madera, piedra, palo o metal? Nadie la vio. ¿Quién algún adoratorio? Nadie. ¿Quién vio alguna vez algún indio haciendo sacrificios? Nadie.” (Montoya 2008 [A]: 457)

Mag es an dem gerade skizzierten Blick der Missionare liegen oder auch an seiner Singularität, zumindest lässt sich feststellen, dass es für den in rezenten Veröffentlichungen über die Heilkunde der Mbyá genannten Gott *Jakairá*, als dessen „Stellvertreter auf Erden“ die Heiler gelten (Ramírez Hita 1994: 84-85; Saadatmand 2003: 112-113), in den jesuitischen Quellen keinerlei Belege gibt. Die neuen Publikationen nennen Cadogan als Referenzquelle. Schon 1946 hat Cadogan *Jakairá* mit folgenden Worten charakterisiert:

„Jakairá Ru Eté : tatachiná ja, dueño de »tatachiná«, especie de tenue neblina equivalente a nuestro »eter vital« que, al llegar la primavera, infunde nueva vida en todos los seres; dios de la primavera.“ (Cadogan 1946: 21)

³⁴⁶ Damals hatten die Jesuiten noch keine eigenen Mateebäume in der Nähe der Reduktionen angebaut.

3.3. Krankheitsursachen und Todesfälle im Zusammenhang mit dem Totenbrauchtum

Der Tod eines Stammesmitglieds hatte eine ganze Reihe unterschiedlicher Rituale zur Folge, von denen Montoya ebenfalls ausführlich in der *Carta Anua* 1628 berichtet. Die Nichteinhaltung diverser Tabus galt als Ursache von Krankheiten oder weiteren Todesfällen. Hierzu schreibt Montoya:

„..., quando se muere alguno ayunan dos dias todos los de su casa comen carne ni van al rio porque si van an de tener desmayos o mal de coraçon, y las indias an de llorar a gritos y se suelen dar muy crueles golpes, entierran sus difuntos en el campo haciendo sobre la sepultura unas choçuelas y de quando en quando van a limpiar la yerba que naçe en ella porque asi dicen que descansa el difunto, otros los entierran en casa por tenerlos en su compañia, al tiempo de enterrar el difunto cortan los puños de las hamacas en que los entierran porque si no se moriran otros de la misma casa, y por la misma raçon quitan las cuerdas de la hamaca, y en la sepultura mientras lo entierran no a de caer basura alguna porque si cae se moriran otros de aquella parcialidad.“ (MCA 1951: 274)

Der Tod eines Familienmitglieds, und die Familie war im Verständnis der Indianer größer gefasst als Eltern und Kinder, bedeutete eine Krise für die Angehörigen, was aus den verschiedenen Vorsichtsmaßnahmen, Abstinenz von Fleischgenuss, das Verbot an den Fluss zu gehen, abzuleiten ist. Der Tod wurde als ein Lösungsprozess vom sozialen Familienkörper verstanden. Interessant ist, dass Montoya in diesem Kontext nicht von der Angst vor den *anguerá*, den Totenseelen, berichtet, sondern sogar schreibt, dass manche Indianer ihre Toten im Haus beerdigen, um sie bei sich zu haben. Die rezente Ethnologie hat hingegen eher die Furcht vor den Totenseelen festgestellt.

„Die Guaraní haben viel mehr Angst vor den Toten, als vor dem Tode.“ (Nimuendajú 1914: 307)

Schaden berichtet, dass einige Ñandeva im Süden von Mato Grosso sich an den Brauch erinnerten, ihre Toten im Haus begraben zu haben. Im Anschluss verließen sie das Haus, ohne es zu verbrennen, und ließen sich in einiger Distanz erneut nieder. Die Kayová hingegen verbrennen ihr Haus, in welchem jemand gestorben ist (Schaden 1974: 132-133).

Warum die Guaraní den Gang zum Fluss meiden sollen, sagt Montoya nicht. Ein erläuternder Hinweis findet sich wiederum in dem schon erwähnten Brief Anchietas von 1560 an den Ordensgeneral Laínez in Rom. Anchieta berichtet von dem Glauben der

Tupí an Wesen, welche die Flüsse und den Strand bevölkern und vor denen die Tupí große Angst hätten.

„Há outros nos rios, que dizem *igpupiára*, isto é »moradores da água«, que do mesmo modo matam os Índios. Num rio, que fica perto de nós, antes de para lá irem os cristãos, afogavam muitas vezes os Índios ao atravessarem-no em pequenas canoas, que fazem de um só pau ou casca. Há outros, sobretudo nas praias junto do mar e dos rios, que se chaman *baê tatâ*, isto é »coisa de fogo«, que é o mesmo que dizer »coisa que toda é fogo«. Aparece de noite e nada mais é que uma faúlha de fogo a correr com velocidade dum lugar para outro. Ataca os Índios e os mata como a *corupíra*. O que isto seja ainda não consta. Deste modo ha outros fantasmas, que não só apavoram os Índios, mas também lhes fazem mal. Nem admira que, com estes e outros semelhantes, que seria longo relatar, queira o demónio tornar-se temido destes brasis, que ignoram a Deus, e exercer contra eles crudelíssima tirania.” (Leite 1958: App. XVI– XVII)

Wahrscheinlich glaubten auch die Guaraní an diese Wassergeister oder an Geister, die in ihrer Vorstellung an den Gestaden lebten und deren Begegnung sie in dieser fragilen Situation fürchteten. Vielleicht ist diese Angst auch mit der vermeintlichen Todesursache zu begründen und wäre in dem Sinn als Rache an den Angehörigen zu verstehen.

Eckart berichtet auch noch von einem weiteren Wesen, welches an den Gestaden und in den Feldern herumgehen soll. Einmal erlebte er, wie eine fast tote Person in das Dorf gebracht wurde und die Indianer sagten, diese sei „von diesem bösen Geiste ... geschlagen worden.“ (Eckart 1785: 587)

Besondere Vorsichtsmaßnahmen verlangte der Tod einer stillenden Indianerin. Montoya hat offensichtlich beobachtet oder davon gehört, dass eine Indianerin durch wiegende Bewegungen mit einem Sieb³⁴⁷ die Seele der Verstorbenen einfangen wollte, damit sie bei der Aufzucht des Kindes helfen könne. Blicke die Seele im Grab, müsste das Kind sterben (MCA 1951: 274).

„... si la difunta es India que tenia hijo al pecho va una vieja a la sepultura con un redaço (?) y como que ensaca con el algo lo mece dos o tres veces con lo qual sacan el alma de alli porque el niño no se muera porque el alma de la India ayuda a criar al niño y se se queda en la sepultura el niño a de morir.“ (MCA 1951: 274)

In der *Conquista Espiritual* beschreibt Montoya das Sieben und Einfangen der Seele genauer und offensichtlich als allgemeinen Brauch. Den gerade geschilderten Fall erwähnt er dort nicht (Montoya 1996 [CE]: 78-79).

³⁴⁷ Im spanischen Text steht das mit einem Fragezeichen versehene Wort „redaço“. Es handelt sich wahrscheinlich um einen Schreibfehler. In der *Conquista Espiritual* von 1996 steht „cedazo“ (Montoya 1996 [CE]: 78).

3.4. Übel durch die Seelen der Toten

Auch wenn, wie Montoya geschildert hat, einige Guaraní ihre Toten bei sich behielten, existierte die Vorstellung, dass sich die eigenen Toten in für ihre Nachfahren gefährliche Geister verwandeln konnten. Dieser Glaube hängt mit der pluralen Seelenvorstellung der Guaraní zusammen.³⁴⁸ Barzana hat in seinem schon erwähnten Brief aus dem Jahr 1594 von den Seelen der Toten, den *anguerá*, Folgendes berichtet:

„..., que son las almas salidas de los cuerpos, y dizen que andan espantando y aziendo mal.“ (MP 1970: 590)

In diesem Sinn übersetzt Montoya *anguera*, bei ihm ohne Akzent auf dem a geschrieben, im *Tesoro* wie folgt: „c. d. âng. y cuera præterito, alma fuera del cuerpo, y fantasma.“ (Montoya 1876 [T]: 38^r)³⁴⁹

Von den rezenten Guaraní weiß man, dass sie an eine plurale, meistens aus zwei „Bestandteilen“ bestehende Seele glauben. Manche Gruppen stellen sich eine drei- oder auch viergeteilte Seele vor, wobei die konkreten Vorstellungen wie auch die Bezeichnungen hierüber jedoch sehr stark variieren sollen (Schaden 1974: 110-118).

Exemplarisch sei hier auf die Darstellung der Seelenvorstellung der Apapocúva-Guaraní von Nimuendajú verwiesen. Die Seele eines Menschen setze sich demnach aus dem *ayvucué*³⁵⁰, welches schon bei der Geburt vorhanden sein soll, und dem *acyiguá*³⁵¹, welches erst kurz nach der Geburt zur Vervollständigung der Menschenseele hinzutrete, zusammen. Die Bezeichnung *ayvucué* entspreche dem *ang* der anderen Guaraní-Gruppen (Nimuendajú 1914: 301-302, 305). Das *acyiguá* verkörpere die Eigenschaften des jeweiligen Tieres, welches an der Bildung der Seele beteiligt sei, und bestimme dadurch das Temperament der Person. Ein sanftmütiges Temperament bedeute, dass das *acyiguá* der Person ein Schmetterling sein könne. Boshaftigkeit oder

³⁴⁸ Schaden sieht in der Darstellung der Seelenvorstellung den Schlüssel zum Verständnis des religiösen Systems der Guaraní (Schaden 1974: 107).

³⁴⁹ Die Übersetzung für *anguera* lautet bei Restivo unter dem Stichwort „Alma“ dementsprechend: „alma que salió del cuerpo“ (Restivo 1893: 67).

³⁵⁰ Das Wort *ayvucué* kann sinngemäß mit „der Hauch der (aus dem Munde) hervorquoll“ übersetzt werden. Diese Übersetzung wird von *ay* abgeleitet, dessen Bedeutung unklar ist, möglicherweise entspricht es dem *ang*, *vu* bedeutet hervorquellen und *cué* ist das Präteritum. Das Wort *ayvú* heißt im Apapocúva-Dialekt Sprache und im Alt-Guaraní Geräusch (Nimuendajú 1914: 302).

³⁵¹ Das Wort ist ein Partizipium von *acy*, welches als Substantiv mit „Schmerz“ und als Adjektiv und Adverb mit „lebhaft, heftig, stark“ zu übersetzen ist (Nimuendajú 1914: 305).

Gewalttätigkeit deuteten auf ein Raubtier-*acyiguá* hin (Nimuendajú 1914: 305). Nach dem Tod zerfalle die Seele in ihre beiden Bestandteile: in das *ayvucué* und in das *acyiguá*. War der Tod ein friedlicher und konnten alle Sterberiten ausgeführt werden, finde das *ayvucué* den Weg in das Land der *tavycué*, wo die Seele wie auf der Erde inmitten ihrer Verwandten und Freunde lebe. Dieser Ort liege vor dem „Land ohne Schlechtes“ (*javý marãey*), in welches nur das *ayvucué* von Kindern, welches noch keine Verbindung mit einer Tierseele eingegangen sei, gelange (Nimuendajú 1914: 308).

Manchmal finde das *ayvucué* aus verschiedenen Gründen nicht den Weg ins Jenseits. Dazu gehörten ein unerfüllter sehnlicher Wunsch des Sterbenden, seine innige Liebe zu Familienangehörigen oder ein gewaltsamer, plötzlicher Tod, ohne dass der Medizingesang die Seele auf ihrem Weg begleiten konnte. Diese Seele streife dann in der Nähe der Familie umher, bis sie durch ein Ritual, den *joaçá-Tanz*, gefangen werde, um sie dem „Gewittergott“ *Tupã* zu übergeben, der diese dann in das Land der *tavycué* überführe. Es könne aber auch sein, dass sie in dem Kind einer Verwandten wiedergeboren werde. Kinder, die kurz nach der Geburt sterben, gelten demnach oft als wiedergeborene Verwandte, die nur noch einmal die Lebenden haben sehen wollen (Nimuendajú 1914: 314-315).

Der Gemeinschaft gefährlicher werden könne jedoch das *anguéry*, welches sich aus dem *acyiguá* entwickeln würde und vor welchem die Guaraní wegen seiner Gefährlichkeit große Angst hätten.³⁵² Das *anguéry* müsse unter Zuhilfenahme verschiedener Mittel vernichtet werden, was nach Nimuendajú unter großer Anspannung geschehe (Nimuendajú 1914: 310-312). Bei einer herumirrenden Seele eines Verstorbenen, die vor allem nachts versuche, Kontakt mit den Lebenden aufzunehmen, sei es Aufgabe des Medizinmannes festzustellen, ob es sich um das *ayvucué* oder das *anguéry* des Verstorbenen handle (Nimuendajú 1914: 309-310).³⁵³

³⁵² Auch Schaden beschreibt die Angst der Guaraní vor den Seelen der Toten. „Preocupação constante de todo Guaraní, qualquer que seja o subgrupo a que pertença, é o receio de entrar em contacto com algum *anguêry*. ... Todo *anguêry* faz mal; traz doença e às vezes, como vimos, a morte.” (Schaden 1974: 113).

³⁵³ Nimuendajú hat 1912 im Araribá-Reservat erlebt, wie nach der Ermordung eines Guaraní die Bewohner verschreckt waren und Zeichen und Handlungen sahen, die sie mit der herumirrenden Seele in Verbindung brachten. Nimuendajú war aktiv an der Vernichtung der „Tierseele“, des *anguéry*, des Ermordeten, welche erschossen werden musste, beteiligt. Hiervon gibt er in seiner Monografie eine ausführliche und lebendige Schilderung (Nimuendajú 1914: 309-314).

Direkte Belege für diese plurale Seelenvorstellung, außer den schon zitierten, finden sich nicht in den jesuitischen Quellen. Lediglich von der Angst vor dem *anguera* wird berichtet. Im Zusammenhang mit der Verehrung der Gebeine verstorbener Schamanen wird jedoch der Glaube an die Reinkarnation erwähnt (s. Kapitel *Schamanen* 11.6.1.). Es fehlen, korrespondierend zu den wenigen Mitteilungen über die Seelenvorstellung, Darstellungen über den Seelenverlust als Krankheitsursache.³⁵⁴ Allerdings können Ohnmachten und plötzliche Todesfälle als Seelenverlust gedeutet werden (Eliade 1997: 289). Eine Ohnmacht bzw. das, was er dafür hält, hat Montoya, wie erwähnt, im Zusammenhang mit einer Tabuüberschreitung beschrieben. Die Paĩ Tavyterã sollen Melancholie und Depressionen als Seelenverlust interpretieren, was zum Tode führen kann (Rodríguez Doldán 1983: 140).

3.5. Zauberei / „Schwarzkunst“

Pater Franziskus Magg schildert in seinem Brief vom 3. Mai 1730 die schwere Erkrankung seines Ordensbruders Gregorio Haffé (1686-1755), deren Ursache er in schwarzmagischen Praktiken eines Guaraní-Indianers sieht:

„Ein solcher allgemeiner Apostel ist auch P. Gregorius Haffé, den die Bosheit eines Indianer durch die Schwarz=Kunst in so elenden Stand gesetzt, daß er einige Zeit des Verunfts beraubet, und zu allen Apostolischen Arbeiten untauglich gewesen; jetzt ist er wieder durch übernatürliche Hülff (dann das Ubel überstige alle Menschliche) so hergestellt, daß er dem Heil deren Indianern aller Orten fertig abwartet. Geschweige deren Ubrigen, welche alle in diesem Acker des HErren mit grossem Verdienst viele Früchten einsammeln.“ (NWB 1755: 45, Brief Nr.: 558)

Als „Schwarz-Kunst“ bezeichneten die Jesuiten gemeinhin verschiedene Praktiken der Indianer, die mit der Herbeiführung von Krankheit, aber auch mit deren Heilung verbunden waren. Der Schamane oder Mediziner einer Gruppe wurde dementsprechend „Schwarzmagier“ oder „Schwarzkünstler“ genannt. Obwohl sich hierin eine Abwertung der indigenen Praktiken offenbart, dem Magg durch die Übernahme der Terminologie folgt, zweifelt er dennoch nicht an der Wirksamkeit von „schwarzmagischen“ Praktiken. Andere Jesuiten, wie Montoya oder Dobrizhoffer, verneinten die Wirksamkeit hinsichtlich der Jesuiten (Dobrizhoffer 1783: 2, 102-103).

³⁵⁴ Möglicherweise existierte diese Vorstellung bei den Guaraní nicht, was der Aussage von Métraux in seiner Studie über die Schamanen in den indigenen Zivilisationen Guayanas und Amazoniens entsprechen würde. Er betont, dass diese Auffassung von Krankheit im tropischen Amerika selten sei (Métraux 2001: 121).

Montoya berichtet von zwei unterschiedlichen Praktiken, welche die *enterrados*, die er als bösartigste Zauberer charakterisiert, ausführen, um ihr Opfer zu töten. Zum einen vergraben sie Gegenstände des potenziellen Opfers wie Essensreste, Schalen von Früchten und Kohlenstücke in dessen Haus. Diese Praxis weist auf das Konzept der Berührung hin, was Frazer als „Übertragungsmagie“ bezeichnet hat (Frazer 1991: 53-54).³⁵⁵ Zum anderen vergraben die *enterrados* manchmal einen von einer Fischgräte durchbohrten Frosch, um die Schwächung und schließlich den Tod des Opfers zu erzeugen, was, wie Montoya beteuert, mehrfach beobachtet worden sei (Montoya 1996 [CE]: 80). Die zweite Praktik beruht auf dem Prinzip der Ideenassoziation bzw. der Analogie, also der Vorstellung, dass Gleiches wieder Gleiches erzeugt (vgl. Frazer 1991: 18-53).

Der Jesuit Jarque fasst diese Praktiken zusammen und weist auf die Folgen, Rachsucht, hin, wenn der Urheber entdeckt wird:

„Pero si los deudos eran sabidores del autor del maleficio, lo pagava con la vida, sin valer le para defender la suya el Demonio, de quien el se avia valido para quitar la agena.” (Jarque 1664: 61)

Mit seiner Beobachtung der sozialen Spannungen bildet Jarque eine Ausnahme in der jesuitischen Literatur.

Die genaueste Beschreibung hinsichtlich der Erzeugung von Krankheiten vor dem Hintergrund des Kausalitätsprinzips liest man bei Lozano. Zunächst erläutert er den diesen Handlungen zugrunde liegenden ideologischen Ansatz,

„..., buscan algunas cosas que tengan alguna proporcion ó semejanza con el maligno efecto que pretenden causar; ...“ (Lozano 1873: 401)

um danach die konkreten Kausalitäten darzustellen:

- Trockene Kohlen würden benutzt, um Fieber oder Husten zu erzeugen
- Knochen, Dornen oder spitze Gegenstände sollen Schmerzen hervorrufen
- Dinge, die Augen ähnlich sehen, verursachten Erblindung

³⁵⁵ „Der andere große Zweig der sympathetischen Magie, den ich Übertragungsmagie genannt habe, geht über zu dem Gedanken, daß Dinge, die einmal verbunden waren, für alle Zeiten, selbst wenn sie völlig voneinander getrennt sind, in einer solchen sympathetischen Beziehung zueinander bleiben müssen, daß, was auch immer dem einen Teil geschieht, den andern beeinflussen muß.“ (Frazer 1991: 53-54)

Diese Sachen würden sorgfältig an dem Ort vergraben, an welchem sich die Person, die verhext werden soll, aufhält (Lozano 1873: 401-402).

Auch die Praktik Siechtum und Tod zu evozieren, beschreibt Lozano. Seiner Schilderung nach wird das Tier nicht vergraben, sondern der „Zauberer“ binde eine Kröte, eine Schlange oder „anderes ekliges Gewürm“ an einen Baum, und während dieses Tier aufgrund von Nahrungsmangel schwächer werde und schließlich sterbe, siehe auch das Opfer der Hexerei dahin.³⁵⁶

„... , donde, con la falta de alimentos, desfallecia, iba perdiendo las fuerzas y moria, y al mismo paso y con las mismas pausas, iba sintiendo esos efectos, consumiéndose y acabándose con excesivos dolores, la persona hechizada.“ (Lozano 1873: 402-403)

Diese Praktik könnte die indigene Erklärung für Siechtum darstellen.

Weiterhin beschreibt Lozano die Fähigkeiten der sogenannten Propheten³⁵⁷, welchen von ihren Adepten die Macht zugesprochen wurde, über Naturgewalten und Menschen zu herrschen:

„Encantaban á otros de modo que no podian moverse de un lugar, ni comer, ni dormir, ni sosegar, si no por su mandado;...” (Lozano 1873: 403)

Möglicherweise werden hier Erklärungen für Krankheiten, die mit Appetitverlust, Lähmung und Schwäche einhergehen, genannt.

Interessanterweise betont der in Brasilien tätige Jesuitenpater Eckart, dass die Neubekehrten weiterhin die Zauberer fürchteten,

„... , und wenn sie eine Krankheit befiehl, so vermeinten viele, solche wäre ihnen durch Zauberkunst auf den Hals gekommen.“ (Eckart 1785: 590)

Festzuhalten bleibt, dass die Jesuiten wohl zeit- und weltanschaulich bedingt, in ihren Beschreibungen den sozialen Konflikt ausklammern, welcher als auslösender Faktor für die Anwendung solcher Praktiken betrachtet werden kann. Zum Erfolg konnten die beschriebenen Praktiken führen, da sie in diesen bevölkerungsmäßig kleinen Gesellschaften dem Opfer durch die Ächtung den sozialen Tod brachte. Auf die psychophysiologischen Aspekte der Zauberei / Hexerei und damit auf die Wirksamkeit dieser Handlungen macht der Ethnologe Claude Lévi-Strauss aufmerksam:

³⁵⁶ Kröten wurden auch in Europa in der Hexerei benutzt, und eine Beeinflussung durch die Europäer ist nicht auszuschließen (López Bréard 2006: 249; Wassén 1934: 624).

³⁵⁷ Zu der Beschreibung der unterschiedlichen Schamanen bzw. „Zauberer“ oder „Hexer“, s. Kapitel *Schamanen* 11.6.4.

„...: ein Individuum, das sich bewußt wird, Objekt einer Verhexung zu sein, ist aufgrund der feierlichsten Traditionen seiner Gruppe zutiefst überzeugt, daß es verdammt ist; Verwandte und Freunde teilen diese Gewißheit. Von da an zieht sich die Gemeinschaft zurück: man bleibt dem Verdamnten fern, man verhält sich ihm gegenüber, als sei er nicht nur bereits tot, sondern ein Gefahrenherd für die ganze Umgebung; bei jeder Gelegenheit und durch alle Verhaltensweisen legt die Gesellschaft dem unglücklichen Opfer den Tod nahe, das dem, was es für sein unvermeidliches Los hält, gar nicht mehr entgehen möchte. ... Der Verzauberte, zunächst brutal von allen familiären und gesellschaftlichen Bindungen abgeschnitten, ... kapituliert nun vor dem vereinten Wirken des intensiven Terrors, des plötzlichen und totalen Rückzugs der vielfältigen Bezugssysteme, die mit Einverständnis der Gruppe geliefert werden, und schließlich vor ihrer entscheidenden Abkehr, die ihn schon zu Lebzeiten als Subjekt mit Rechten und Pflichten für tot erklärt, für ein Objekt der Ängste, Riten und Verbote. Die physische Existenz setzt der Auflösung der sozialen Persönlichkeit keinen Widerstand mehr entgegen.“ (Lévi-Strauss 1991: 183)

3.6. Gift und die Symbolik der Kröte

Es gibt sowohl im *Vocabulario* als auch im *Tesoro* Hinweise zur Anwendung von Gift in Form von Tränken und nicht näher spezifizierten giftigen Kräutern. Der Übersetzung für *morirse emponçoñado* im *Vocabulario* (Montoya 1994 [V]: 100, lit. m) entspricht die Angabe unter *murio de hechizos* im *Tesoro* „Paie pîpé omânó“ (Montoya 1876 [T]: 261¹). *Mortal bebedizo* ist sprachlich verbunden mit der `schlechten Medizin': „Pohangü pochî teó meêngába“ (Montoya 1994 [V]: 100, lit. m; vgl. Restivo 1893: 129 unter „Bebedizo“).³⁵⁸ Bei Restivo finden sich die Übereinstimmungen unter *emponçoñar* und unter *enhechizar*: „le emponzoñó con hierbas venenosas con ánimo de darle la muerte *mohâ pochî omeê chupe* (Restivo 1893: 266, 273). ‘Vergiften’ und ‘verzaubern’ werden hier z. T. als Synonyme gebraucht. Auch gibt es Einträge zu „tödlichen Tränken“. Restivo hat notiert „le dió un bebedizo para matarle“ (Restivo 1893: 129).

Dobrizhoffer berichtet von dem „Zauberer“ Tupanchichù, dem er im Wald von Mbaèverà begegnet. Durch glaubwürdige Zeugen habe er vernommen, dass dieser „in der ganzen Gegend als ein boshafter Zauberer gefürchtet wurde“ und in seiner Hütte die Totenschädel derjenigen Opfer, die er mit Gift oder auf andere gewaltsame Art umgebracht habe, aufbewahre (Dobrizhoffer 1783: 1, 102). Er soll den dem Christen-

³⁵⁸ *Pohang* gilt als Übersetzung sowohl für Gift als auch für *medicina* resp. *remedio* (Montoya 1994 [V]: 89, lit. m, 173, lit. r, vgl. 1876 [T]: 312^v). Weitere Erläuterungen hierzu, s. Kapitel *Schamanen* 11.5.1

tum zugeneigten Kaziken Roy „durch vergiftete Batatas“ umgebracht haben (Dobrizhoffer 1783: 1, 105-106).³⁵⁹

Del Techo vermutet, dass der Tod von Pater Diego Ferrer im Oktober 1636 auf ein langsam wirkendes Gift der „Barbaren“ zurückzuführen sei (Techo 2005: 595). Diese Angabe basiert auf Ferrers Nekrolog, den die CA 1637-39 enthält. Dort wird vermutet, Ferrer sei vergiftet worden, da er fünf Monate lang an Dysenterie gelitten habe (CA 1984: 167). Auch aus der Reduktion San Ignacio del Paraná wird in der CA 1637-39 berichtet, zwei Indianer hätten versucht, die Patres zu vergiften, wofür die Jesuiten wegen der *Encomienda*-Pflicht ihrer Bewohner und der damit verbundenen Abwesenheit den –schlechten- spanischen Einfluss verantwortlich machten (CA 1984: 83).

Der dem Pater Cattaneo zugeschriebene Brief in den LEC aus dem Jahr 1729 sieht als Ursache zehrender Krankheiten ebenfalls das Gift, welches dem „Opfer“ geschickt eingeflößt werde, und weniger die Folgen der Angst vor den Drohungen der Kaziken (Cattaneo 1781: 357, in: LEC).

An weiteren Giften nennt Montoya im *Vocabulario* unter „Emponçoñado“ das Gift von Spinnen, Schlangen und Kräutern (Montoya 1994 [V]: 338, lit. e). Eine besondere Bedeutung erlangte das Gift von Kröten, „Cururú ág, ponçoña de sapos“ (Montoya 1876 [T]: 110^v). „Cururú“ bedeutet Kröte (Montoya 1876 [T]: 110^v, vgl. Dobrizhoffer 1783: 2, 459).³⁶⁰

Dobrizhoffer verweist auf die Brasilianer, die nach dem Zeugnis bewährter Schriftsteller (also nicht nach seinen Beobachtungen), die Kröten rösten, zu Pulver zerreiben und damit ihre Feinde vergiften würden, indem sie dieses Pulver unter das Essen und die Getränke mischten (Dobrizhoffer 1783: 2, 461). Auch zu den Folgen äußert sich Dobrizhoffer. Hierzu gehörten Erbrechen, Ohnmachten, Wahnwitz, Glieder- und Bauchschmerzen und die rote Ruhr, d. h. blutiger Durchfall (Dobrizhoffer 1783: 2, 461). Als Antidotum wirkten „Purganzen und Vomitive“ und schweißtreibende Mittel.

³⁵⁹ Auch Pfeilgifte wurden benutzt. Dies wird explizit von den Itatín berichtet, welche in Kriegszeiten ihre Pfeilspitzen mit einem so starken Gift bestrichen, dass das Opfer selbst an einer leichten Verletzung starb (MCA 1952: 30).

³⁶⁰ In Paraguay versteht man heute unter dieser allgemeinen Bezeichnung *Cururú* die Kröten der Gattung *Bufo*. Die *cururú-pità*, die offenbar keine Kröte, sondern ein Frosch, *yu'i*, von beachtlicher Größe und Gewicht ist, wird aufgrund ihrer Größe gefürchtet und ist Gegenstand von Legenden. Die Angst sei jedoch unbegründet, denn dieses Tier soll friedlich und essbar sein (Gatti Battilana 1985: 96, 326).

Manchmal werde der Kranke in einen mittelmäßig heißen Ofen oder in ein frisch aufgeschnittenes Vieh gelegt (Dobrizhoffer 1783: 2, 461).³⁶¹

Für Paraguay unterstreicht Dobrizhoffer allgemein die Gefährlichkeit der Krötensekrete. Er erwähnt die Gattung der Kröten, die die Spanier *Escuerzos* nennen und die

„dem Menschen nicht nur beschwerlich fallen, sondern auch, wenn man sie reizt, nicht wenig gefährlich werden. Um sich zu rächen pissen sie, und spritzen ihren Harn auf eine ungemene Weite wider den, der sie beleidigt hat. Das Auge, das nur im geringsten davon getroffen wird, erblindet auf der Stelle. Kein Mensch zweifelt, daß nicht nur ihr Harn sondern auch ihr Speichel, Blut und ihre Galle von einem äußerst verderblichen Gifte strotzen.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 460-461)³⁶²

Besondere Fragen hinsichtlich der Kröten wirft die Beschreibung in der CE auf, in welcher Montoya beschreibt, dass die Guaraní eine ähnlich große Angst vor den Kröten wie vor dem Hirsch haben.

„Lo mismo tienen de los sapos, que si entra en alguna embarcación, alguno della ha de morir.“ (Montoya 1996 [CE]: 79)

Zwei Tage lang, so berichtet Montoya in der *Conquista*, war während einer Schiffsfahrt ununterbrochener Lärm von Kröten zu hören, welcher die Indianer in große Aufregung und Angst versetzte, die sie nur mühsam mit Rücksicht auf ihn und ihr Christsein unterdrückten. Aufzufinden waren die Tiere nicht. Innerhalb weniger Tage erkrankten einige Indianer an „pestilente tabardillo“ und vier der Erkrankten starben (Montoya 1996 [CE]: 79).³⁶³

Womit lässt sich die Angst der Guaraní begründen? Ängstigten sie sich vor Hexerei/Zauberei oder handelte es sich um eine Furcht, welche der Krötensymbolik inhärent ist, oder fürchteten sich die Guaraní vor dem Sekret?³⁶⁴ Handelt es sich vielleicht

³⁶¹ Weitere Beispiele zur Verwendung von Krötengift, auch aus Nordamerika, s. Wassén 1934: 619-622.

³⁶² Diese Sorge scheint vom heutigen Standpunkt übertrieben, auch wenn die Drüsen mancher Krötenarten tatsächlich ein Sekret, das sogenannte Bufotenin enthalten, welches ein Halluzinogen ist und blutdrucksteigernd oder lähmend auf die motorischen Gehirn- und Rückenmarkszentren wirken kann. In Europa, und vielleicht überträgt Dobrizhoffer hier seine Vorstellungen, glaubte man z. B., dass an derjenigen Körperstelle, die in Berührung mit dem Krötensekret kam, schwer heilende und bösartige Geschwüre entstünden (Bächtold-Stäubli 1932/33: 5, col. 608, in: HddA). Überhaupt hielt man ihre Ausscheidungen für giftig, aber die tote Kröte wurde in getrocknetem Zustand als (Gift vertreibendes) Heilmittel, z. B. bei Pestbeulen oder Gicht benutzt (Harmening 2005: 267; Zedler 1737: 15, col. 1955-1957).

³⁶³ Damit kann Flecktyphus resp. –fieber gemeint sein, s. Kapitel *Krankheiten* 5.7.

³⁶⁴ In Zedlers Universallexikon steht, die Wasserkröten in Amerika seien nicht so giftig wie in Europa (Zedler 1737: 15, col. 1956).

um europäische Beeinflussung? Auch kann die Frage, welcher Frosch oder welche Kröte in der zitierten Episode gemeint ist, nicht eindeutig geklärt werden. Zu vermuten ist, dass es sich um Wasser- oder Feuerkröten handelt (vgl. Zedler 1737: 15, col. 1955-1957). Hinweise in den Mythologien rezenter Guaraní zur Kröte, welche die Angst erklären und einen Bezug zu Krankheiten herstellen, waren nicht zu eruieren.³⁶⁵ Auch das entsprechende Kapitel über Amerika in Hirschbergs Monografie (1988: 251-312) gibt keine Antwort. Aufschluss kann die Beschäftigung mit zeitgemäßen europäischen Vorstellungen geben. In Europa charakterisierte man die Kröte nicht nur wegen ihrer Ausscheidungen als gefährliches Tier, sondern man glaubte auch, Hexen würden sich in Kröten verwandeln und Unheil bewirken oder sie würden Kröten in den Leib anderer zaubern und dadurch Krankheiten verursachen (Bächtold-Stäubli 1932/33: 5, col. 609, in: HddA). Kröten galten lange Zeit als Sinnbild des Bösen, des Todes, der Verwesung und auch als Verbündete des Teufels (vgl. dazu die Ausführungen von Hirschberg 1988: 114, 123-127, s. a. Bächtold-Stäubli 1932/33: 5, col. 613, in: HddA). In der Malerei von Hieronymus Bosch (1450-1516) z. B. wurde die Kröte zum Symbol der Höllenstrafe. Ein Lieblingsthema christlicher Sepulchrkunst war die Darstellung des verwesenden Leichnams, der von Schlangen, Würmern und Kröten durchwühlt wurde (Hirschberg 1988: 129). Vielleicht haben die Guaraní diese Symbolik des Todes übernommen?

Montoya betont die Angst, die unter den Indianern entstand, als sie den „Lärm“ der Kröten hörten. Handelt es sich womöglich um den Unkenruf, welcher die Guaraní in Angst und Schrecken versetzte und welcher sich wohl aufgrund schon vorhandenen körperlichen Unwohlseins erfüllte?³⁶⁶ So bleibt zum Abschluss mit Hirschbergs Worten, welche er in dem Kapitel über Amerika äußert, zu konstatieren:

„Die Ambivalenz (...), die für gewöhnlich den Göttern zugeschrieben wird, wird auch den Kröten und Fröschen zu eigen. Das Quaken der Frösche kann den lebenspendenden Regen verkünden, aber auch den Tod eines Menschen.“ (Hirschberg 1988: 310)³⁶⁷

³⁶⁵ Offenbar spielen Kröten keine besonders große Rolle in der Mythologie der Guaraní. Cadogan schreibt nur, dass die Kröte eine wichtige Rolle im Mythos um den Feuerraub innehat (Cadogan 1992b: 89).

³⁶⁶ Dies ist ein in Amerika bei verschiedenen Ethnien verbreiteter Glaube. Wassén nennt mehrere Beispiele hierzu, auch das angeführte, aber leider interpretiert er diese nicht (Wassén 1934: 625-626)

³⁶⁷ Ausführliche Angaben zur Symbolik der Kröte (Bächtold-Stäubli 1932/33: 5, col. 608-635, in: HddA) und zu der des Frosches (Bächtold-Stäubli 1930/31: 3, col. 124-142, in: HddA).

3.7. Zusammenfassung der Krankheitsursachen

In den Quellentexten wurden für die folgenden Krankheiten bzw. Symptome Ursachen genannt: Fieber, Husten, Erblindung, Ohnmachten und „Epilepsie“ (*mal de corazón*), Appetitverlust, Schwäche, Lähmung, Schwindsucht (Siechtum), Fleckfieber, Atemnot, Unfälle, Schmerzen und plötzliche Todesfälle. Berücksichtigt man das, was Dobrizhoffer über die Anwendung des Froschgiftes bei den „Brasilianern“ schreibt, kann diese Aufzählung durch folgende Krankheiten, besser gesagt, Symptome ergänzt werden: Erbrechen, Wahnwitz, Glieder- und Bauchschmerzen und die rote Ruhr, d. h. blutige Durchfallerkrankungen (Dobrizhoffer 1783: 2, 461).

Den Äußerungen der Jesuiten zu Folge führen die Guaraní Krankheiten auf einen Tabubruch, auf „schwarzmagische“ Praktiken, auf Geister, Seelen der Toten oder auf Gift zurück.³⁶⁸ Die Guaraní begründen somit Krankheiten, Verletzungen, Unglücksfälle beim Jagen und Todesfälle mit dem Einwirken äußerer Faktoren. Diese Sichtweise hängt mit ihrem Weltbild zusammen, welches auf dem Glauben an die Beseeltheit bzw. die Bevölkerung der Natur mit Geistern und Wesen unterschiedlichster Arten basiert und welches auf Analogien, Ideenassoziationen und Metamorphosen fußt.³⁶⁹ Es ist eine Weltvorstellung, die im Gegensatz zum Christentum horizontal ausgerichtet ist und wohl eher als Einheit erlebt wird, denn Mensch, Tier, Totenseelen und Umwelt sind nicht getrennt, und es existiert keine Unterteilung in heilig und profan. Verwandtschaftliche oder reziproke Beziehungen zwischen den Menschen und den Genien scheinen die ontologische Struktur zu bilden. In der brasilianischen Mythologie über den *Corupira* zeigt sich die enge Verbindung zwischen Mensch und Geistwesen in einer verwandtschaftlichen Anrede. Im erwähnten Mythos vom *Corupira* und dem Jäger redet dieser den Jäger mit „meu sobrinho“ an, und der Jäger nennt den *Corupira* „meu

³⁶⁸ Wie schon erwähnt, fehlen dezidierte Beschreibungen vom Seelenverlust oder –raub. Auch die Vorstellung von übelwollenden Bäumen existierte entweder damals nicht unter den Guaraní oder wurde nicht von den Jesuiten wahrgenommen. Die Mbyá glauben daran, dass Bäume den Menschen verletzen können, wie z. B. der Lapacho-Baum (*Tecoma Ype*), weshalb sein Holz nie zum Bau ihrer Hütten benutzt wird (Cadogan 1949: 31).

³⁶⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen von Münzel über die Aché: „Die Welt scheint für die Aché keine statische Realität zu sein, sondern aus ineinander verwobenen und sich verschiebenden, unterschiedlichen Realitäten zu bestehen. Ein Ding ist nicht immer das gleiche Ding, sondern hat unterschiedliche Erscheinungsformen, je nachdem, wer es wie betrachtet.“ (Münzel 1983: 40). Den Begriff Animismus bzw. animistisch möchte ich wegen seiner pejorativen Assoziationen vermeiden.

avô“ (= Großvater) (Rodrigues 1890: 46). Zwar fehlt für die Guaraní in den Quellen hierfür eine Belegstelle, doch kann es sich bei ihnen ähnlich verhalten haben.

Das Weltbild der historischen Guaraní entspricht dem, was Métraux über den Geisterglauben der Tupí äußert:

„The world as conceived by the *Tupinamba* was the abode of innumerable ghosts who could be met everywhere, but especially in the woods, in all dark places, and in the neighborhood of graves. These supernatural beings were often harmful: they caused disease, droughts, and defeat.“ (Métraux 1948b: 128)

Was jedoch die Guaraní anbelangt, führt er über ihre Religion aus, dass diese an Götter, aber nicht an Geister glaubten (Métraux 1948a: 90). Dies zeigt, wie weitreichende Auswirkungen die – jesuitischen - Quellen im Zusammenhang mit der Darstellung der Religion der Guaraní immer noch haben und wie die jeweilige Quellenlage die Forschungsergebnisse beeinflusst.

Für die Indianer war dieses Weltbild in sich kohärent und schlüssig, für die Missionare hingegen war es nur in Bruchteilen fassbar. Was der Missionar als Aberglaube, schwarzmagische Praxis oder auch als Fiktion einordnete, war für den Indianer aufgrund seiner auf Kausalitäten beruhenden Weltsicht Realität.

Hexerei und Schadenszauber werden auch heute noch bei den Guaraní (und andernorts) praktiziert. Der Ethnologe Egon Schaden sieht darin eine der indigenen Haupterklärungen für Erkrankung (Schaden 1974: 124). Von diesem Unbehagen und der Schwierigkeit, dieses Konzept zu akzeptieren, berichtet Friedl Grünberg in ihrer Arbeit über die Paĩ Tavyterã (Grünberg 1995: 60). Zauberei und die Anwendung „schwarzmagischer“ Praktiken, so stellt sie fest, wiesen auf Spannungen innerhalb einer Gruppe hin. Egon Schaden sieht in den Verdächtigungen, schwarze Magie anzuwenden, die charakteristische Kraft zur Spaltung der sozialen Gemeinschaft. Er führt aus:

„Não há muito exagero na afirmação de que o medo de se tornar vítima de práticas dessa ordem é preocupação cotidiana de todo Guaraní.“ (Schaden 1974: 125)

Diese Angst kann dazu führen, dass jeder jeden der Zauberei verdächtigt. Diese Feststellung korreliert mit der Angst, welche in Europa zur Zeit der Hexenverfolgung in der frühen Neuzeit grassierte, einer Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs und damit auch der Krise (Hauschild 1999: 592-597). Möglicherweise spiegelt die (in den Quellen gehäuft dargestellte) Praktizierung von Zauberei diese krisenhafte und konfliktrei-

che Phase wider, in welcher sich die Guaraní seit der Eroberung und Besiedlung ihres Lebensraums durch die Europäer befanden, bzw. ist als Reaktion auf die vielfältigen Bedrohungen ihrer Kultur zu sehen. Die „Begegnung“ mit den Fremden und die verschiedenen Möglichkeiten, sich ihnen gegenüber zu verhalten (ihren Schutz zu suchen, sie zu bekämpfen oder vor ihnen zu fliehen) hatten Auswirkungen auf den inneren Zusammenhalt der indigenen Gruppen und haben mit Sicherheit das Konfliktpotenzial zwischen den politischen und den religiösen Entscheidungsträgern oder auch innerhalb der ganzen Gruppe vergrößert. So liegt es nahe anzunehmen, dass mittels Zauberei manches Mal ein Gegner beseitigt worden ist.³⁷⁰

Vergleicht man diese Beschreibungen mit der Darstellung der Religion rezenter Guaraní, besonders der als autochthon geltenden Mbyá, so fallen eklatante Unterschiede auf. Die historischen Guaraní erscheinen „archaischer“ und weniger „mystisch“ oder „spirituell“ als rezente Guaraní, um hier die Wortwahl von Melià in seiner schon erwähnten Studie (1991 resp. 1992) zu benutzen. Seine Charakterisierung der hier dargestellten Wesen orientiert sich nicht an der konkreten historischen und sozialen Lebenswelt der Guaraní, sondern interpretiert sie als transhistorische Realitäten:

„Die Überfülle an Repräsentanten der Götter und Geister ist wohl nichts anderes als ein Hilfsmittel ihrer metaphorischen Kosmogonie, in der die Formen des Aussagens symbolisch geordnet werden.“ (Melià 1992b: 248; vgl. 1991: 57)

Melià entkoppelt die Wesen, an welche die Guaraní glaubten und mitunter noch glauben, von der sozialen Lebensrealität der Indianer und macht oder vielmehr degradiert sie zu Platzhaltern. Deutlich zeigt sich bei Melià somit eine ahistorische Sichtweise, welche den gesellschaftlichen Wandel und auch kulturelle Beeinflussungen negiert.

Ähnlich und doch anders sind die Beschreibungen von Cadogan zu deuten. Seine Darstellung in *Ayvu Rapyta* ist nicht frei von christlichen und eurozentrischen Bezügen. Zwar betont er, dass diese Mythen genuin autochthon seien und selbst dort, wo missioniert worden sei, sei das wahre mystische Denken der Indianer nicht beeinflusst worden (Cadogan 1959:10). Doch kreierte Cadogan selbst und später seine Rezipienten ein Weltbild, was auf abendländischen und v. a. christlichen Vorstellungen beruht, da es vom Vorhandensein von Göttern ausgeht. Schon in dem 1946 veröffentlichten Ar-

³⁷⁰ Zusammenfassend und ergänzend kann hier Müller zitiert werden, welcher schreibt: „Plötzlicher Tod wird stets als Zaubervirkung betrachtet; ebenso plötzliche, schwere Erkrankung. Die Feststellung einer solchen Zaubervirkung hat in der Regel Streit bzw. Blutrache zur Folge.“ (Müller 1935: 778)

tikel werden die vier Hauptprotagonisten der Mbyá-Mythologie als Götter bezeichnet, wie es schon oben am Beispiel von *Jakairá Ru Eté* gezeigt worden ist (Cadogan 1946: 20; 1959: 22). Als weiteres Beispiel sei hier *Tupã Ru Eté* genannt:

„Tupã Ymá oder Tupã Ru Eté: dios de las lluvias, el granizo y las sementeras.“ (Cadogan 1946: 21)

Die Untersuchung der modernen Guaraní-Mythen und ihrer Rezeption böte Stoff für eine eigene Untersuchung, die den hermeneutischen Voraussetzungen nachgehen müsste. Hier kann nur konstatiert werden, dass die Rückinterpretation von Mythen, die im 20. Jh. aufgezeichnet worden sind, auf die historischen Guaraní aufgrund der genannten Faktoren (kultureller Wandel, wissenschaftlicher Horizont des jeweiligen Forschers, verbunden mit der Suche nach dem „Urindianischen“) problematisch ist und nicht unbedingt Aussagen über die historischen Guaraní zulässt.

4. Indigene resp. vorkoloniale somatische Krankheiten

Was für die Anatomie gilt, betrifft auch die Krankheiten. Ein Guaraní-Wort für eine Krankheit belegt noch nicht, dass es diese Krankheit in prähispanischer Zeit gegeben hat. Zunächst habe ich die Bezeichnungen für Krankheiten und Symptome, die auch in den anderen jesuitischen Berichten erwähnt werden, anhand des *Vocabulario* eruiert und dann zur Ergänzung im *Tesoro* nachgeschlagen. Es ist nicht immer möglich festzustellen, an welchen Krankheiten die Guaraní in vorkolonialer Zeit litten und welche Krankheiten, abgesehen von Masern und Pocken, „importiert“ worden sind. In den entsprechenden Abschnitten werde ich hierzu Hinweise geben.

Ich richte mich nach der Nomenklatur, die in den Texten benutzt wird. Die Krankheitsnamen, die die Jesuiten und die Indianer verwenden, bezeichnen nicht unbedingt die Krankheiten, die wir heute unter diesen Namen kennen.³⁷¹ Auch beschreiben die Jesuiten und die Indianer Ursachen, von denen wir seit der bakteriologischen Forschung wissen, dass es sich um Mikroben und nicht um Dämpfe oder ‘Würmer’ han-

³⁷¹ Dieses Problem kennt auch die heutige Medizinanthropologie. wenn nach Gesundheitskampagnen in traditionellen Kulturen biomedizinische Krankheitsnamen von der Bevölkerung unhinterfragt übernommen werden, ohne dass sie mit der entsprechenden Symptomatik übereinstimmen. Statt erhoffter Aufklärung sind somit Verunsicherung und Ratlosigkeit zu verzeichnen (Diesfeld/Sich 1993: 8).

delt.³⁷² Hieran zeigt sich, wie sich die Nomenklatur und das Verständnis von Krankheiten und ihren Ursachen im Laufe der Zeit und durch neue Erkenntnisse gewandelt haben.

Krankheitsnamen sind somit ein Ausdruck ihrer Zeit. Sie verweisen auch auf das Problem, wie neue und unbekannte Krankheiten in bestehende Taxonomien eingeordnet werden. Diese Problematik betrifft gleichermaßen die Jesuiten und die Guaraní. Einerseits wurden die Jesuiten mit unbekanntem ‘amerikanischen’ Krankheiten konfrontiert, andererseits mussten die europäischen Krankheiten in die Guaraní-Sprache übersetzt werden. In diesem Kapitel wird weiterhin deutlich werden, dass die Guaraní die Ursachen von Krankheiten nicht immer im religiösen Bereich gesucht haben.

Glaubt man Furlong, so war der vorkolumbische Gesundheitszustand der Guaraní exzellent:

„Con anterioridad a la labor misionera entre los Guaraníes, y antes de la venida de los españoles, esos indios eran sanísimos, y como se expresaba un misionero al referirse a ellos, sólo conocían una enfermedad: la vejez.” (Furlong 1962: 604)

Dass diese Aussage nicht den vorkolonialen Realitäten entspricht, wird im Verlauf des Kapitels deutlich werden. Doch ist es zulässig zu vermuten, dass die vorkolonialen Krankheiten für die indigene Bevölkerung weit weniger verheerend als die europäischen Infektionskrankheiten waren.

Von dem Ausmaß der Krankheiten in der Kolonialzeit gibt der Jahresbericht von 1634 an den Provinzial Diego de Boroa aus der Reduktion Santos Mártires del Caaró aus dem Paraná-Uruguay-Gebiet folgenden Eindruck:

„Por estas y por otras innumerables miserias, que fuera largo de contar, nunca faltan enfermedades en todos estos pueblos y por consiguiente no falta tan poco a los nuestros continuo ejercicio de paciencia, charidad y misericordia p.^a con estos pobres (fuera del predicar, catequizar, bautizar y administrar los demas sacramentos) y tanto mas meritorio q.^{to} mas trabajoso, porque aunque nos cansamos y no poco, en enseñarles el modo que an de tener en conservar sus comidas, cuidar de sus chacaras y cultibarles, no haran mas de lo que vieron hazer a sus ante pasados ni saldran de su paso por quanto ay en el mundo. Que no les dezimos y predicamos q.^{do} estan enfermos de como se an de portar, lo que an de comer, y de lo que se an de guardar, pero todo es predicar en desierto, y cansarnos devalde, porque no lo guardan ni guardaran jamas.“ (MCA 1970: 82)

³⁷² Der Jesuit Athanasius Kirchner (1602-1680) hielt offenbar die roten Blutkörperchen, die er unter dem Mikroskop entdeckte, für ‘Würmer’, mit denen er Infektionskrankheiten erklärte (Ackerknecht 1989: 105). Monardes deutet das Austreten von Würmern aus einem Geschwür als beginnenden Heilungsprozess (s. Monardes 1895: 27).

Dass auch diese Aussagen über das fehlende Verständnis und die Hilflosigkeit der Indianer im Krankheitsfall kritisch zu betrachten sind und sich auf den Umgang mit den europäischen Infektionskrankheiten beziehen, wird ebenfalls im Verlauf dieses Kapitels dargestellt werden. Von den Jesuiten wurden diese Beobachtungen, die sie in den Reduktionen gemacht haben, jedoch generell auf die indigene Heilkunde übertragen.

4.1. Mangelkrankungen

Schmidel beschreibt die Cario-Guaraní als „kurtz unnd dicke Leuth“ (Schmidel 1567: 6^r). Auch wenn es sich hier um einen ersten Eindruck handelt, kann vermutet werden, dass die Guaraní in vorkolonialen Zeiten weniger unter Hunger und ernährungsbedingten Mangelkrankungen litten als in der Kolonialzeit. Man kann davon ausgehen, dass sie sich optimal an ihre Umwelt angepasst hatten und deren Ressourcen zu nutzen wussten. Schon 1594 betont Alonso de Barzana in seinem Brief, dass die Guaraní große „labradores“ seien und ihnen ausreichende und vielfältige Nahrungsmittel zur Verfügung stünden (MP 1970: 587, 590).³⁷³

Eine detaillierte Auflistung über die reichhaltigen und ausgewogenen Nahrungsquellen der Cario-Guaraní ist bei Schmidel nachzulesen. Demnach ernährten sie sich von verschiedenen Maniokarten, von Mais, im damaligen Sprachgebrauch als ‘Türkisch Korn’ bezeichnet, von Kartoffeln, Honig und Fisch. Unterschiedliche Tiere, wie das wilde Schwein, der Hirsch, der Strauß, das indianische Schaf, d. h. das Lama oder Guanaco³⁷⁴, Hühner und Gänse dienten als Fleischlieferanten (Schmidel 1962: 23).³⁷⁵ Wein wurde sowohl aus der roten, süßen Maniokart, *mandeboere*,³⁷⁶ als auch aus Mais und Honig gemacht (Schmidel 1962: 17, 23).³⁷⁷ Im Autograf wird zusätzlich noch Palmöl erwähnt (Schmidel 2008: 31). Als zusätzlichen Proteinlieferanten kann-

³⁷³ Diese Feststellungen entsprechen der Beobachtung von Münzel über die Aché. Er schreibt, dass sie in der Freiheit wohlgenährter als während des Reservatlebens waren (Münzel 1983: 216).

³⁷⁴ S. Plischke 1962: XXV-XXVI, in: Schmidel

³⁷⁵ Gemeint sind die Bisamente und das Pampahuhn, welches eine Art Rebhuhn ist (Plischke 1962: XXVI, in: Schmidel).

³⁷⁶ S. Plischke 1962: XXV, in: Schmidel.

³⁷⁷ Hulsius hat diese Stelle im Kapitel 16, welche über die Guaraní und ihre Nahrung berichtet, kürzer gefasst als im Autograf. Er erwähnt dafür einiges ausführlicher in Kapitel 20. Die Weinherstellung aus Maniok wird im Autograf nur in Kapitel 16 erwähnt, bei Hulsius hingegen wie ersichtlich sowohl in Kapitel 16 als auch in Kapitel 20 (Schmidel 2008: 23; 1962: 17, 23). Feyerabend hält sich an dieser Stelle enger an das Autograf (Schmidel 1567: 4^v-5^r).

ten die Guaraní Würmer. Diese heißen „*ibápytângĩbaçóg*, gusanos de palmas que comen los naturales“ (Montoya 1876 [T]: 165^v) bzw. bei Restivo „*ĩbĩra raçó*“ (Restivo 1893: 322).³⁷⁸

4.2. Fieber

Fieber galt zu jener Zeit (und darüber hinaus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts) als Krankheit und nicht als Symptom oder Symptomengruppe von Infektionskrankheiten (Höfler 1899: 138-145; Schnurrer 1813: 244-277; Zedler 1735: 9, col. 353-364).

Nach dem *Vocabulario* wird Fieber, *fiebre*, mit „Acâ nũndú“ übersetzt (Montoya 1994 [V]: 4, lit. f). Der Eintrag im *Tesoro* lautet: „Acâng nũndú, latidos de cabeça, y tomase por calentura“ (Montoya 1876 [T]: 13^f). Es leitet sich ab von *acâng*, Kopf, und *nũndú*: „c. d. nũ. latido. y. tú. golpe“ (Montoya 1876 [T]: 12^v, 239^f). Unter diesem zweiten Stichwort schreibt er außerdem:

„Chemônũndu nũndu cheraçĩ, causame latidos la enfermedad. Nũndu cheretépa ohú, tienenme cogido todo el cuerpo los latidos.“ (Montoya 1876 [T]: 239^f)

Restivo nennt als Grundform für Fieber, *calentura*, „*tacu*“ und *tengo calentura* „*tacu ayporara*“. Auch nennt er die Effekte, die das Fieber erzeugt, worunter er u. a. die oben aufgeführte Wendung „*cheacâ nundu*“ zitiert (Restivo 1893: 149). Montoya übersetzt *tacu* resp. *tacú* als *calor* und weist nicht auf Fieber hin, sondern deutet dieses Wort im Sinne nur von `warm´ und `eifrig´ (Montoya 1876 [T]: 349^f).

Chamorro macht darauf aufmerksam, dass die Guaraní spürbare Bewegungen der inneren Organe als „Schläge“ bezeichnet haben (Chamorro 2009: 184-185). Bei den hier konstatierten Schlägen kann es sich um den Pulsschlag handeln. *Acâ nũndu* beschreibt somit wahrscheinlich die Wahrnehmung des Fieberkranken, denn aufgrund der Steigerung des Stoffwechsels schlägt der Puls bei Fieber schneller und stärker. In der europäischen Medizin gehörte das Fühlen des Pulsschlags schon seit der Antike zur Diagnostik, u. a. wurden dadurch verschiedene (Fieber-)Krankheiten voneinander abge-

³⁷⁸ Die schroffe Dichotomie in rezenten Darstellungen über die Guaraní zwischen bevorzugter vegetarischer und zu vermeidender tierischer Ernährung, welche als hinderlich für die religiöse Entwicklung angesehen wird, kann für die kolonialen Guaraní nicht bestätigt werden. Diese Sichtweise mag in strukturalistischen Ansätzen ihre Ursache haben, s. den Artikel von Ramírez Hita 1994: 65-100 über Gesundheit und Krankheit in der Mythologie der Mbyá.

grenzt (Le Goff/Truong 2007: 125; Zedler 1735: 9, z. B. col. 355-357, 359; 1741: 29, col. 1232, 1234, 1240).

Sepp bemerkt, der „Pater muß dem Patienten die Puls greiffen“ (Sepp 1698: 230). Der Chronist Guevara konstatiert, die indigenen Heiler wüssten nicht den Puls zu messen (Guevara 1882: 43).

Weiterhin hat Montoya Bezeichnungen für kontinuierliche und intermittierende Fieber aufgezeichnet.³⁷⁹ Das kontinuierliche Fieber wurde als „Acânûndu tapiá, calentura continua“ bezeichnet (Montoya 1876 [T]: 13^r).³⁸⁰ Bei Restivo heißt das kontinuierliche Fieber: „*tacu tapia* l. *çandogey*“ (Restivo 1893: 149). Das intermittierende Fieber wird unterschiedlich übersetzt. Einmal findet sich eine Übersetzung unter *acâng*: „Acânûndu yrûndĩ arañâbôguára, quartanas“ (Montoya 1876 [T]: 13^r). Eine weitere hat Montoya unter dem Eintrag *araá*, einem Kompositum aus „á. tiempo, y á. caer“, welches er mit „enfermedad de calenturas“ übersetzt, notiert. „Che araá ycó guitúpa, estoy con mi quartana, terciana, o calentura“ (Montoya 1876 [T]: 65^r).³⁸¹ Bei Restivo heißen die intermittierenden Fieber, die *calentura quartana* oder *tertiana*, „*tacurĩrũ yrundĩ* l. *mbohapi arañabongua*“ (Restivo 1893: 149).

Möglich ist, dass Montoya und Restivo die Fieberverläufe der *Malaria tertiana*, bei der alle 48 Stunden Fieber über 40-41°C auftritt und der *Malaria quartana*, bei der die Fieberanfälle alle 72 Stunden auftreten, beobachtet haben (Pschyrembel 2011: 1262). Da die Malaria jedoch keine autochthone Krankheit ist, würde es sich in diesem Fall

³⁷⁹ Unter *Febris continua* (kontinuierliches Fieber) versteht man heute Fieber über 39 °C, welches während mehrerer Tage nicht mehr als um 1 °C Grad schwankt. *Febris continua* tritt z. B. bei Fleckfieber, Typhus abdominalis oder Virusinfektionen auf. *Febris intermittens* (aussetzendes Fieber) zeichnet sich durch Fieberspitzen aus, die sich mit Unter- oder Normaltemperatur abwechseln. Hierunter fällt das bekannteste intermittierende Fieber, die durch Protozoen der Gattung Plasmodium und durch die Stechmücke Anopheles übertragene Infektionskrankheit Malaria (Pschyrembel 2011: 1261-1262). Die Malaria ist jedoch erst infolge des Sklavenhandels im 16. Jh. nach Amerika gekommen. Aus diesem Grund sei, wie Anagnostou betont, die Chinarinde kein traditionelles Heilmittel der Indianer gegen Fieber und schon gar nicht gegen Malaria (Anagnostou 2000: 183; vgl. Schnurrer 1813: 287). Monardes erwähnt zwar eine Chinawurzel, doch handelt es sich nicht um die Chinarinde (Monardes 1895: 38, 94, Fn 35). Zur Entdeckung und Anwendung der Chinarinde mit weiteren Literaturhinweisen, s. Anagnostou 2000: 182-187.

³⁸⁰ S. a. unter dem Eintrag *yepotá*: „Acânûndú oyepotápotá, calenturas continuas“ (Montoya 1876 [T]: 193^v).

³⁸¹ Unter dem Stichwort *mbaráa* gibt er den Hinweis auf *araá* (Montoya 1876 [T]: 212^v)

um Neologismen handeln. Es können jedoch auch andere „Fieberkrankheiten“ gemeint sein.³⁸²

Der Tatbestand der eingeschleppten Malariaerkrankung kann durch die Aussage von Léry, der sich bekanntlich 1557 in Brasilien aufhielt, bestätigt werden. Er berichtet von den Tupinambá:

„Zuweilen werden sie von Fiebern und andern gemeinen Krankheiten befallen: allein nicht so oft, als wir.“ (Léry 1794: 325)

Den jesuitischen Berichten nach zu urteilen, hatte sich diese Situation im 17. und 18. Jahrhundert geändert. Fiebererkrankungen traten häufig auf und forderten viele Todesopfer.

In der CA 1632-1634 wird aus der Reduktion Itapúa (Encarnación) von einem „bösaartigen“ und sich verheerend auswirkenden Fieber berichtet:

„El año de 33 començo a picar en este pueblo la peste de unas calenturas tan maliciosas que luego privavan del juicio y así dieron bien que trabajar a los Padres José Domenec y Paulo Palermo [...], por cuia diligencia se atajó presto el daño que iba cundiendo.“ (CA 1990: 126)³⁸³

Aus der Reduktion San Carlos wird im Jahresbericht 1637-39 ein tödliches Fieber geschildert:

„Invadió al pueblo una mortal epidemia de fiebre, tan fuerte que hacía delirar a los enfermos, y en su delirio se escapaban a las selvas y daban en una muerte segura, comidos por los tigres y picados por víboras.“ (CA 1984: 103)³⁸⁴

Die CA 1637-39 schildert die glückliche Heilung von einem „fiebre terciana“. Während einer Expedition zur Sierra del Tape erkrankten einer der Patres und einige Indianer an diesem Fieber, wurden aber, wie es der Schreiber betont, nicht durch Medikamente, denn diese fehlten, sondern durch die Gebete zu den jeweiligen Schutzpat-

³⁸² Zu denken wäre an durch Borrelien erzeugtes und durch Läuse oder Zecken übertragenes Rückfallfieber oder an Fleckfieber. Aber auch hier wäre zu fragen, ab wann diese Krankheiten in diesen Regionen auftraten. Montoya erwähnt, wie im Kapitel *Ursachen* dargestellt, eine Krankheit, die er „pestilente tabardillo“ nennt, worunter man Fleckfieber verstehen könnte (Montoya 1996 [CE]: 79).

³⁸³ José Doménech (hier ohne `h´ geschrieben) (1602-1642) stammte aus Alicante und Pablo Antonio Palermo (1602-1665) kam aus Palma de Mallorca (Storni 1980: 85, 212).

³⁸⁴ Gemeint ist hier der Jaguar, weitere Erläuterungen hierzu, s. Kapitel 11.3.

ronen der Reduktionen und vor allem zu den „santos médicos Cosme y Damián“ geheilt (CA 1984: 156).³⁸⁵

Der Jahresbericht 1641-43 erwähnt an mehreren Stellen eine „enfermedad de tercianas“, die sogar Todesopfer forderte. So heißt es aus der Reduktion Loreto:

„Después desta peste de la hambre se siguió la del chucho que llaman o tercianas de que murieron muchos, principalmente angelitos ...“ (CA 1996: 91).

In der Reduktion San Cosme y Damián waren ebenfalls Todesfälle zu beklagen. Von den 2.100 Bewohnern starben 400, darunter 132 Kinder (CA 1996: 87-88).

Dobrizhoffer berichtet von dem seuchenhaften Auftreten des „dreitägigen Fiebers“, also wahrscheinlich einem *febris continua*, welches nicht tödlich, aber beschwerlich unter den Indianern verlaufe (Dobrizhoffer 1783: 2, 313-314).

4.3. Grippe

Montoya nennt im *Vocabulario* eine Krankheit der „Wärme und Kälte“: *enfermedad de calenturas y frios*, die er mit „Che caraçi“ übersetzt (Montoya 1994 [V]: 345, lit. e). Im *Tesoro* gibt es den Eintrag „Caraçi aiporará. Estoy cortado en el cuerpo de frio“ und „Che caraçi, estoy resfriado y cortado“ (Montoya 1876 [T]: 90^v). *Resfriarse* übersetzt er im *Vocabulario* mit: „Roĩ che pĩcĩ. Che roĩa. Che caraçi“ (Montoya 1994 [V]: 176, lit. r).

Unter *acâng* steht „Acánũdu roĩ .l. caraçi, frios y calenturas“ (Montoya 1876 [T]: 13^r). *Roĩ* bedeutet: „frio, invierno, año. ... Roĩa, muy frio“ (Montoya 1876 [T]: 344^r). Restivo führt unter „Resfriar“ *amboroĩ* und *amboroĩçã* an (Restivo 1893: 476).

Bei Restivo werden sehr deutlich Grippesymptome, vermutlich Schüttelfrost und Fieber, unter „Calentura“ erwähnt: „me da frio antes de la calentura *chemboroĩ á range cheracu á potaramo*“ (Restivo 1893: 149). Diesen Einträgen nach zu urteilen, handelt es sich wahrscheinlich nicht um das sogenannte Warm-Kalt-System bzw.

³⁸⁵ Gesicherte historische Belege über die beiden heiligen Märtyrer Kosmas, der Geschmückte, und Damianus, der Bezwinger, fehlen. Der christlichen Legende nach sollen sie Zwillingsbrüder und Ärzte aus Kleinasien gewesen sein, welche die Armen unentgeltlich behandelt hätten. War schon um 500 ihre Verehrung weit verbreitet, so erfuhr diese im Mittelalter besonders in den großen Handelsstädten bei Ausbruch von Epidemien großen Aufschwung, da die Bevölkerung sich an sie mit der Bitte um Heilung wandte (Wimmer/Melzer 1988: 497-498, in: LdNuH).

Syndrom, dem in vielen Medizinsystemen Mittel- und Südamerikas eine große Rolle zukommt, sondern um Symptome von Erkältungs- resp. Grippeerkrankungen.³⁸⁶

Schon in den hippokratischen Schriften wurde der Wechsel von Kälte und Wärme als ein Kennzeichen der Fieber(-Krankheiten) festgehalten (Höfler 1899: 138). Das französische Wort Grippe wurde allerdings im Allgemeinen damals noch nicht benutzt. Stattdessen liest man im Spanischen *calentura* oder *fiebre*.³⁸⁷

In der CA 1637-39 wird von einer Grippe erzählt, an welcher besonders die kleinen Kinder starben. Interessanterweise steht in dem Text *gripe*, was vielleicht auf der Übersetzung des lateinischen Textes basiert (CA 1984: 126).³⁸⁸

Auch in der CA 1644 steht der Begriff *gripe* im Zusammenhang mit dem Bericht aus der Reduktion San José:

„No han invadido las mencionadas epidemias a este pueblo, aunque una benigna fiebre cilla, una especie de gripe, ha atacado a todos de repente, pero sólo por corto tiempo, gracias a la intercesión de la Santísima Virgen,...“ (CA 2000: 84).³⁸⁹

4.4. Katarrhe und Husten

In den Jesuitenbriefen liest man manchmal von Katarrhen wie z. B. in der CA von 1616:

„El año pasado dio una enfermedad de catarro de que enfermo casi todo el pueblo...“ (CA 1929: 88)

Ebenso erwähnt die CA 1618-1619 aus der „Residencia de Itapúa“ eine „pestilencia deuncatarro ycalentura ...“ (CA 1929: 213). Es handelt sich hier wohl um eine ernsthafte Erkrankung, die nicht nur die Atmungsorgane betraf und der Bedeutung des

³⁸⁶ Zum Warm-Kalt-System als einem Konzept der ausgewogenen Elemente und zur Diskussion über die autochthone Verortung oder die europäische Beeinflussung, s. Greifeld/Schmidt 2003: 112-116.

³⁸⁷ Das Wort Grippe stammt aus dem Französischen und war zunächst fast nur in Frankreich gebräuchlich. Höfler gibt für Deutschland einen ersten Nachweis des Wortes Grippe für das Jahr 1833 an (Höfler 1899: 251).

³⁸⁸ „Invadió al pueblo la gripe con tal violencia que murieron muchos de ella, en especial los niños de tierna edad.“ (CA 1984: 126). Das Original dieses Briefes ist in Latein geschrieben und war von Pater Carlos Leonhardt ins Spanische übersetzt und von Furlong redigiert worden, dessen Eingriffe jedoch leicht zu identifizieren sein sollen (CA 1984: 10 und 14, Fn 7).

³⁸⁹ Einer der Patres ist der Belgier Luis Ernot (1597-1667) aus Marienburg (Storni 1980: 90). Vielleicht hat hierüber französischer Wortschatz Eingang in das Vokabular gefunden?

Wortes Katarrh im deutschen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts entsprechen könnte, wo Katarrh als eine Bezeichnung für die Grippe bzw. Influenza fungierte (Höfler 1899: 205).³⁹⁰

Die Guaraní-Übersetzung sowohl für Husten, *tos*, als auch für Katarrh, *catarro*, lautet „uu“. Zusätzlich gibt Montoya im *Vocabulario* eine Übersetzung für den trockenen Husten an (Montoya 1994 [V]: 215, lit. t, 241, lit. c; vgl. Restivo 1893: 521, 162).

Im *Tesoro* differenziert Montoya, unter dem Buchstaben `v´, was dem `u´ entspricht, zwischen verschiedenen Hustenarten und –ursachen: „Vú aí, asma. Vú atá, pechuguera. ... Ndocuei che uú, pechuguera cerrada. Vú yeahei, tos enfadosa. ... Roĩ chembo uú, el frio me causa tos“ (Montoya 1876 [T]: 407^v).

Zu Asthma gibt es keinen Eintrag im *Vocabulario*. Unter *asma* verstand man damals jedoch Atemprobleme:

„Es una enfermedad de pecho y dificultad de respiración; ...“ (Covarrubias 2006: 231).

Husten kann zu den Grippesymptomen gehören, es kann sich aber auch um eine Bronchitis oder Erkältung handeln.

Die *Carta Anua* 1641-43 schildert aus der Reduktion San Miguel, wie ein Indianer aufgrund von Husten abmagert. Er gehörte zur Marianischen Kongregation und verweigerte die von den Patres geschickte Medizin mit den Worten, dass es für einen „Sklassen der Jungfrau“ nicht gut sei, Medizin zu nehmen. Die Jungfrau habe ihm dieses Vertrauen mit seiner vollständigen Genesung bezahlt, so betont der Verfasser (CA 1996: 125).

4.5. Augen-, Hals- und Ohrenerkrankungen

Augenerkrankungen ohne nähere Spezifizierung subsumiert Montoya unter „Teçá aỹi açĩ³⁹¹, ojos malos. Chereçá aỹi açĩ, estoy enfermo de los ojos“ und unter „Teçá açĩ,

³⁹⁰ In diesem Sinn definiert auch Schnurrer die Influenza als „ein epidemischer Catarrh, der sich in den höheren Breiten der nördlichen Hemisphäre periodisch einstellt, ...“ (Schnurrer 1813: 317). Covarrubias bezeichnete den Katarrh noch schlicht als: „La distilación que cae de la cabeza a la garganta y al pecho;“ (Covarrubias 2006: 479)

³⁹¹ Cadogan subsumiert unter *techa rachy* vier verschiedene Augenerkrankungen: eine einfache Augenerkrankung (*techa rachy reí*), eine durch Wärme (*taku gui gua*) und eine durch Kälte (*yro'y gui gua*) hervorgerufene und schließlich eine, die er als Katarrh (*techatũ*) bezeichnet (Cadogan 1959: 111, vgl. 1949: 26-27, dort mit Angabe der Heilmittel).

ojos enfermos” (Montoya 1876 [T]: 369^v). *Aỹi* (*haỹi*) bedeutet *grano* (Montoya 1876 [T]: 24^v). Unter *haỹi* gibt er keinen Hinweis auf Augenerkrankungen, stattdessen aber auf Halsentzündungen: „Ayuraỹi, tolondrones de la garganta.“ Auch nennt er eine Schwellung an den Ohren: „Apĩçá ĩpĩrãỹi, tolondron junto a las orejas“ (Montoya 1876 [T]: 140^r).

Auch ein ‘Nebel’ der Augen wird beschrieben, vielleicht handelt es sich hierbei um eine Starerkrankung: „Teçá pĩa upia, nube del ojo“ und „Teçatũ, ojos con nube. Chereçatũ, tengo nube en los ojos“ (Montoya 1876 [T]: 372^v, 374^r).³⁹² Diese Übersetzung lässt sich nicht ohne Weiteres erklären, hat Montoya doch, wie oben erklärt worden ist, *pĩa upia* mit Gallensaft übersetzt. Vielleicht ist auch eine Augenentzündung gemeint, die mit der Absonderung eines entzündlichen Sekrets einhergeht.

Augen- und Halsentzündungen und deren Heilung werden gelegentlich in den *Cartas Anuas* beschrieben. Die CA 1616 erzählt von der Heilung eines Augenleidens, „mal de ojos“, durch das Waschen der Augen mit Weihwasser (CA 1929: 98), und in der CA 1641-43 wird davon berichtet, eine Frau, habe an einer so schlimmen Halsentzündung gelitten, dass sie kaum sprechen konnte, doch sei sie durch das Trinken und Einreiben mit geweihtem Wasser und dem Öl der Lampe, welche vor dem Allerheiligsten brannte, geheilt worden (CA 1996: 121).

Im Zusammenhang mit der Schilderung der Pocken erwähnt Dobrizhoffer Folgendes:

„Die aus den Pocken der Kehle entstehende Hitze derselben, der dadurch verursachte Husten, und eine gewisse Art von Angina, welche die Quaranier Yucuahãba nennen, sind den Indianern überhaupt sehr gefährlich, und die hauptsächlichste Ursache ihres Todes.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 309)

4.6. Durchfallerkrankungen und Heilmittel

Montoya und Restivo unterscheiden zwischen Durchfallerkrankungen mit und ohne Blut in den Exkrementen. *Cámara*, das Exkrement, heißt auf Guaraní „Tepoti“ (Montoya 1994 [V]: 232, lit. c; vgl. 1876 [T]: 382^v).

Der blutige Stuhl, *cámara(s) de sangre*, wird als *tepotí uguĩ* oder *tepotí pỹtá* übersetzt (Montoya 1994 [V]: 232, lit. c). *Tuguĩ* ist das Blut (Montoya 1994 [V]: 186, lit. s, vgl. 1876 [T]: 401^r). Unter „*Pỹtá* .l. (*mỹtá*)“, einem Kompositum, steht im *Tesoro*: „Pĩ.

³⁹² S. a. unter *tũng* „nube del ojo“ (Montoya 1876 [T]: 402^r).

centro. y. tâng. colorado bermejo, colorado pardo morado.“ Dort verweist er auf „Tĕ pÿtá, camaras de sangre“ (Montoya 1876 [T]: 300^f). *Tĕ* resp. *tĕ* bedeutet Bauch, aber auch Durchfall. Unter diesem Eintrag zählt Montoya Symptome wie Erbrechen und Magenkrämpfe auf (Montoya 1876 [T]: 390^f).

Bei Restivo werden die Wendungen mit *tĕ* und nicht mit *tepotí* gebildet (Restivo 1893: 150). Er nennt noch „la purga me hizo tener cursos *mohangue chemboĕ* l. *chemboĕge yebĭ yebĭ*“ (Restivo 1893: 150). Bei dem letztgenannten Eintrag kann es sich um einen durch die Einnahme von Purgatorien evozierten Durchfall handeln.

Die Jesuiten berichten von Durchfallepidemien, z. B. in der CA 1615, die in Guairá auftraten und die nur wenige Bewohner überlebten (CA 1929: 32).³⁹³ Bei diesen ansteckenden Epidemien kann es sich um die damals im Deutschen als „rote Ruhr“³⁹⁴ (roter Bauch- und Leibfluss, lat. *Dysenteria rubra*, d. h. blutiger Durchfall), im Spanischen als *cámaras de sangre* bezeichnete Krankheit handeln. Diese ist eine infektiöse Krankheit, die durch Dysenteriebazillen, z. B. Shigellen oder durch das die Amöbiasis (Amöbenruhr) verursachende Darmprotozoon *Entamoeba histolytica* (Ruhramöbe), hervorgerufen wird und die sich seuchenartig verbreitet. Die Verbreitung erfolgt auf fäkal-oralem Weg durch den direkten Kontakt von Mensch zu Mensch und durch Lebensmittel, die mit diesen Bakterien verunreinigt sind (Ackerknecht 1963: 42; Pschyrembel 2011: 76, 580, 1928-1929).³⁹⁵

Die Jesuiten nennen verschiedene Ursachen für die Dysenterie. Der berühmte heilkundige Jesuitenbruder Aperger zählt äußere Faktoren wie eine große Kälte oder eine große Hitze oder auch die Einnahme einer giftigen Medizin auf. Als innere Ursachen

³⁹³ Wörtlich heißt es dort: „Sucedio q enuna comun enfermedad q tuvimos de Camaras deq pocos escaparon convida,...“ (CA 1929: 32).

³⁹⁴ Das Wort Ruhr bedeutet „heftige, eilige Bewegung der Gedärme“ (Höfler 1899: 530)

³⁹⁵ Ackerknecht erwähnt, dass die südamerikanischen Indianer bei Amöbenruhr die Pflanze Ipecacuanha (Brechwurzel) verwendeten. Im 17. Jahrhundert fand sie als Heilmittel Eingang in die europäische Pharmakopöe. Heute weiß man, dass dessen Alkaloid, Emetin, Heilwirkung besitzt (Ackerknecht 1963: 45). Bei Krankheiten, die mit Erbrechen und Durchfall einhergehen, wäre auch an die Cholera zu denken. Doch diese Krankheit trat ursprünglich nur in Indien auf und begann sich erst im 19. Jahrhundert mit katastrophalen Folgen auszubreiten. Hervorgerufen wird die Krankheit von dem Bakterium *Vibrio cholerae* und wird durch von Fäkalien verunreinigtes Wasser und Speisen erworben. Aufgrund des großen Flüssigkeitsverlustes durch heftiges Erbrechen und Durchfälle kann die Krankheit innerhalb weniger Stunden zum Tode führen (s. hierzu Ackerknecht 1963: 20-28). Charakteristisch ist die Konsistenz des Stuhlgangs, welcher „weiß wie mit Wasser angemachter Kalk, oder das was säugende Kinder erbrechen ...“ ist (Schnurrer 1813: 300).

nennt er unverdaute Nahrung und die Säfte, die *humores*. So erzeuge ein Übermaß des holerischen Saftes, d. h. der gelben Galle, blutigen Durchfall (zit. n. Anagnostou 2000: 342).³⁹⁶

Man führte den blutigen Durchfall auch auf Würmer zurück. Sepp gibt in seinem Brief vom 24. Juni 1692 eine anschauliche Beschreibung von der Gefährlichkeit der Würmer, die er als häufigste Todesursache der Indianer ansieht:

„Sie wissen zwar wenig von Kranckheiten; die meisten sterben an den Würmen / so wegen ihrem unmästigen Fleisch=Fraß in dem rohen Schlam ihres überladenen Magens wachsen / und ihnen die rothe Ruhr oder Durchfall verursachen / absonderlich / wann / da sie halb=nackend / eine merckliche Kälte dazu schlagt. Zu dem Wurm=Wachs wird auch ein merckliches beytragen / daß sie ihre Speisen weder salzen noch säueren / sondern meistens von halb=rohem Fleisch leben.“ (NWB 1726: 54, Brief Nr. 48)³⁹⁷

Vielleicht beschreibt Sepp hier Symptome der „roten Ruhr“, vielleicht handelt es sich aber auch um eine Nematodeninfektion oder Taeniasis (Bandwurmbefall), die von schlechten hygienischen Bedingungen und von dem Verzehr halb-rohen, finnenhaltigen Rindfleisches verursacht wird (Pschyrembel 2011: 1425, 2052). Für Würmer allgemein und auch in spezifischer Bedeutung findet man einige Übersetzungen. *Gusano* übersetzt Montoya im *Vocabulario* mit: „Taçoq. ïcog“ (Montoya 1994 [V]: 22, lit. g). Das Guaraní-Wort *ceboí* ist wohl spezifischer zu verstehen. Es ist die Übersetzung für: „Lombriz de cuerpo humano“ (Montoya 1994 [V]: 72, lit. l). Restivo verweist unter „Gusano“ darauf, dass die Guaraní für „tengo lombrices, que se crian en el vientre“, Folgendes sagen: *chetaço, ndetaço, ytaço* (Restivo 1893: 322). Restivo nennt hier nicht verschiedene Wurmart, sondern der Grundform *taço* sind die Personalpronomen der 1.-3. Pers. Singular vorangestellt.

Als Ursachen für den Wurmbefall nennt Sepp den übermäßigen Fleischgenuss, das fehlende Würzen und das unzureichende Braten des Fleisches. In unterschiedlicher

³⁹⁶ Zur ausführlichen Darstellung der verschiedenen blutigen Durchfallerkrankungen, *cámaras de sangre*, und deren Behandlungsmöglichkeiten, s. Anagnostou 2000: 341-350.

³⁹⁷ Die Vergleichsstelle in der RB lautet: „Der Kranckheiten der Indianer seynd wenig. Fast alle sterben an Würmern / die in ihrem Leib / wegen des erschrecklichen halb rohen ungesottenen Fleisch-Essens / wachsen: weil sie so gefräßig / kan der Magen dieses nicht verdäuen: folget also die Corruption und Fäulung des Fleisches / so im Magen verbleibet / und wo faules Fleisch / seynd gleich die Würm / wo aber diese Würm überhand genommen / kan der Magen nichts mehr behalten / lauffet alles durch / folget also der blutige Durchlauff Disenteria, an welcher / wie gesagt / fast alle Indianer sterben / insonderheit / wann ein wenig eine Kälte einfället / die dieses Volck überaus empfindet / ...“ (Sepp 1698: 231-232). Auch in der CFR äußert sich Sepp zu dieser Krankheitsursache (Sepp 1710: 107).

Gewichtung entweder zur Veranschaulichung des armseligen indigenen Lebenswandels und/oder als Ursache für Krankheiten werden diese Gründe in der jesuitischen Literatur genannt. Schon in der *Carta Anua* 1634 aus dem Paraná-Uruguay-Gebiet wird um die, in den Augen des Verfassers indigene Misere darzustellen, erwähnt, dass die Indianer ihr Wildbret halbroh und ohne Soße verspeisen (MCA 1970: 81). Nach Meinung des Chronisten Lozano litten die Indianer an Würmern, weil sie ihr Essen ohne Salz verzehrten (Lozano 1873: 233).

Vor allem aber wurde das halbrohe Verspeisen des Rindfleisches, einem Importprodukt, von den Jesuiten ausschmückend beschrieben. Als Beispiel sei hier noch einmal P. Sepp zitiert:

„...; so bald der Indianer ein Stuck Fleischs verschluckt hat / hungert ihn schon nach einem andern. Es gibt Indianer / welche diese Gedult nicht haben / sondern nehmen ein Stuck Fleisch / schwingen es dreymahl durch den Rauch und Flammen / und fahren damit gleich dem Maul zu / da es noch safftig ist / daß ihnen die rothe Suppen zu beyden Seiten des Kins herab rinnet.“ (NWB 1726: 54, Brief Nr. 48)

Auch noch Cattaneo berichtet in seinem Brief vom 25. April 1730 an seinen Bruder aus der Reduktion Santa María zu Uruguay von der Unersättlichkeit der Indianer und dem halbrohen Verzehr des Rindfleisches (Cattaneo 1756: 62).

Wie gerade erwähnt, handelte es sich bei dem Rindfleisch um ein Importprodukt, welches aus sozio-ökonomischen Gründen, nämlich der Ernährung einer recht hohen Bevölkerungszahl mit möglichst geringem Aufwand, von den Jesuiten eingeführt worden war. Während der „Reduktionszeit“ entwickelte sich das Rindfleisch zur wichtigsten tierischen Nahrungsgrundlage. Cardiel stellt dazu in der *Breve Relación* fest:

„Como desde el principio conocieron los Misioneros que gente de tan poca economía no se podría mantener sin vacas; en los primeros años llevaron, aunque con grande trabajo, algunas vacas á la primera misión de Guayrá, desde el Paraguay, adonde los primeros españoles las habían traído de España, que en aquella América no las había.“ (Cardiel 1913: 532)

Hunger hätte das Scheitern des Missionsprojektes zur Folge gehabt. So formuliert Betschon in seinem Brief aus dem Jahr 1719 die Befürchtung, dass die Indianer bei Mangel an Fleisch

„... ihre Völckerschafften wieder verlassen / in die Wildnissen ziehen / um allda von der Jagd zu leben / mithin von dem Glauben abfallen und in das wilde Heidenthum zurück kehren.“ (NWB 1726: 65, Brief Nr.: 169)

Die Rinderhaltung auf den *estancias*, den etwas abseits gelegenen Weidegründen, bot effiziente Möglichkeiten der Nahrungsversorgung, denn die Herden vermehrten sich gut. Die traditionelle Jagd und damit das Herumschweifen in den Wäldern war den Indianern hingegen nicht gestattet (zumindest nicht in der späteren Reduktionsphase), denn die Jagd assoziierten die Jesuiten mit der vorspanischen und in ihren Augen un-zivilisierten Lebensweise.

Die Frage stellt sich aber, warum die Guaraní das Rindfleisch halbroh verzehrten. Lozano führt als Begründung an, die Guaraní meinten, das Fleisch verliere sonst seinen Geschmack (Lozano 1873: 395). Rezente Guaraní kennen aber verschiedene Zubereitungsarten und essen offenbar kein halbrohes Fleisch. Pater Müller widmet ein Kapitel seiner *Ethnografie der Guaraní-Indianer* der Nahrungsversorgung und ihrer Zubereitung. Demnach bereiteten die von ihm untersuchten Guaraní-Indianer ihr Fleisch auf unterschiedliche Arten zu: Sie kochten es in Wasser und brieten es über dem Bratrost, am Bratspieß, über den glühenden Kohlen, in der heißen Asche oder in den aus Bambus bestehenden *Tacuapi*-Röhren. Müller betont den guten Geschmack des am Bratspieß gebratenen Fleisches, welches aus Jagd und Fischfang stammt, und spricht ausdrücklich vom „Garwerden“ (Müller 1935: 156).

Möglicherweise sind die Guaraní von den Jesuiten nicht in der ausreichenden Zubereitung des Rindfleisches unterrichtet worden (besonders was das Abhängen des Fleisches betrifft), möglicherweise haben die Guaraní die europäische Zubereitungsart auch nicht übernehmen wollen, da sie etwas anderes gewohnt waren. Im *Tesoro* gibt es den Hinweis, dass die Guaraní ihr Fleisch im Rauch getrocknet haben: „Emô atatí coó tipirúte, pon la carne al humo para que se seque“ (Montoya 1876 [T]: 357^v).

Wie auch immer es sich verhalten haben mag, evozierte offensichtlich das halbrohe Verspeisen häufige Krankheiten des Intestinaltraktes (vgl. Anagnostou 2000: 359). Furlong macht das Rindfleisch überhaupt für die gesundheitlichen Probleme der Guaraní in der Kolonialzeit verantwortlich:

„Pero los españoles, al introducir como alimentación la carne vacuna, de la que los indígenas llegaron a ser entusiastas, abrieron la puerta a no pocos casos de irritación intestinal y otros males.“ (Furlong 1962: 604)

Sicherlich trugen auch die schwierigen hygienischen Verhältnisse in den Reduktionen zu Magen- und Darmerkrankungen bei.

Als Heilmittel nennt Sepp lediglich Arzneimittel gegen die (Band-)Würmer, die dem damaligen Kenntnisstand der europäischen *Materia medica* entsprachen und dort alle als Vermifuga galten:

„Da müssen nun die Taback=Blätter / der Knoblauch in Milch gesotten / die Rauten / Müntzen und Lemony=Safft das beste thun / weil die Würm nichts bitters ertragen / noch außstehen können.“ (NWB 1726: 54, Brief Nr. 48)³⁹⁸

Zerriebene Tabakblätter für die äußere und der mit Zucker aufgekochte Saft der Blätter für die innere Anwendung wurden schon von Nicolás Monardes aufgrund indigener Quellen in seinem 1574 herausgegebenen Werk über die Heilpflanzen von Westindien als Mittel gegen Wurmbefall genannt (Anagnostou 2000: 147; Monardes 1895: 24), was zeigt, dass der Tabak mittlerweile Eingang in die europäische *Materia medica* gefunden hatte.³⁹⁹ Es ist eher unwahrscheinlich, dass Sepp hier direkt auf die Kenntnisse der Guaraní zurückgreift, obwohl, wie Montenegro –später– notiert hat, bei den Guaraní der Tabak gegen unterschiedliche Würmer angewandt wurde (Montenegro 2007: 267).⁴⁰⁰ Im Index seiner *Materia médica* zählt er unter den Stichwörtern *gusanos* und *lombrices* dreißig Mittel auf (Montenegro 2007: 82, 83). Eins dieser Mittel stammt von dem Baum *Paráparái*, span. *San Antoníno*,⁴⁰¹ und Montenegro verweist ausdrücklich auf die indigene Anwendung:

„su corteza es algo rajada; ... muy amarga, y muy grata al estomago su amargor, usanla los Indios, y se valen de ellas para varias medicinas de enfermedades, de contajio, ó pestecillas de camaras y gusanos, ...“ (Montenegro 2007: 213).

Auch Lozano lobt diesen Baum, er nennt ihn *paraparay*, und unterstreicht die indigene Kenntnis hiervon:

³⁹⁸ „Geben derohalben dem Patienten gleich ein Vomitorium aus den Toback-Blättern / so sehr händig / die diese Gäst überaus nicht leiden mögen / dann alles / was bitter und händig / ist denen Würmern der Tod: alsdann nehmen wir ein wenig Kühmilch / drucken eine saure Lemoni drein / nehmen Rauten und Müntzen / so alles bitter / pressen den Safft heraus / mischen alles untereinander / und geben es dem Krancken.“ (Sepp 1698: 232-233).

³⁹⁹ Die genaue Anwendung laut Monardes sah folgendermaßen aus: „Die breiten und länglich runden Würmer der Därme vertreibt der Saft der Blätter, der mit Zucker aufgekocht, gereinigt und in geringer Menge genommen wird. Auf den Nabel muss man jedoch auch ein zerriebenes Blatt auflegen und den Bauch schliesslich mit einem Klystier ausspülen.“ (Monardes 1895: 24).

⁴⁰⁰ Eine Quelle von Sepps Wissen könnte, auf direktem oder indirektem Weg, das Kräuterbuch von Adam Lonitzer gewesen sein, welches seit seinem Erscheinen 1557 für „zwei Jahrhunderte“ als „Standardwerk der europäischen Heilkunde“ galt (Anagnostou 2000: 339). Zu weiteren Referenzwerken, s. Anagnostou 2000: 338-340

⁴⁰¹ Diese und die folgenden Arzneien konnten nicht eruiert werden.

„Usan los indios su corteza, que es muy amarga, pero muy grata su amargura al estómago, en varias epidémias que son muy frecuentes entre ellos; ...“ (Lozano 1873: 232).

Bei Montoya ist zu diesem Begriff kein Eintrag zu finden.

Als indigenes Mittel gegen jede Art von Würmern nennt Lozano den Baum „*yapacariy*“ (Lozano 1873: 233).⁴⁰²

Charlevoix kennt ein Heilmittel der Itatín-Indianer gegen die Ruhr:

„Diese Itatines machen aus einem Gummi, der aus einem, in ihrem Lande sehr gemeinen Baum herkam, gewisse Kugeln, die man sehr hoch hielte, und von denen man einige nach Spanien gebracht hat. Sie sollen ein unfehlbares Mittel wider die Ruhr seyn.“ (Charlevoix 1768: 2, 76-77)

Das Wissen um Heilmittel und die Benennung zeigen, dass die Guaraní wahrscheinlich schon in vorspanischer Zeit an Magen- und Darmerkrankungen litten, aber wahrscheinlich nicht in dem Ausmaß wie in der Kolonialzeit.

4.7. Harnwegserkrankungen

Unter dem Eintrag *tĩ*, Urin, nennt Montoya den entzündeten Urin: „*Tĩpĩ tĩngái*. I. *Tĩpĩrá*, encendida orina“ und die Harnstrenge, *angurria*, „*Tĩi tĩi*“ (Montoya 1876 [T]: 386^v; 1994 [V]: 166, lit. a). Harnstrenge meint vermutlich den Harnzwang, die Strangurie, d. h. die erschwerte (und schmerzhaft) Harnentleerung, die bei Entzündungen der Blase und der Harnröhre auftritt (Pschyrembel 2011: 2006). Es kann sich hier auch um Symptome und Beschwerden handeln, die bei der Gonorrhö auftreten können (Pschyrembel 2011: 791).

Auf Harnwegsverhalten, *Anurie* oder *Dysurie*, könnte der Eintrag unter *quaru* hinweisen (Pschyrembel 2011: 123-124, 527). „*Hacĩ peĩ aquarú, con dificultad orino. Chequarú ndaipo tári, no puedo orinar*“ (Montoya 1876 [T]: 329^v).

Es gibt auch Hinweise auf Blut im Urin. Im *Tesoro* steht unter dem Eintrag *tuguĩ*, Blut: „*Tuguĩ aí amboú chetĩ râmô, orinar sangre*“ (Montoya 1876 [T]: 401^f).

Als indigenes Mittel gegen Nierensteine und Harnverhalten wird der im Missionsgebiet häufig vorkommende Baum *Apiterebi* resp. *Apeterebi* (spanisch *Salsafraz*) genannt (Lozano 1873: 234-235; Montenegro 2007: 93). Montenegro schreibt hierzu:

⁴⁰² S. hierzu Pardal 1937: 109-113 mit weiteren autochthonen Heilmitteln gegen Würmer.

„Es muy celebrado por las mas de las naciones, asi barbaras como domesticas el Salsafraz para el mal de piedra, y provocar las retenciones y superciones de la orina, ...” (Montenegro 2007: 93).

Dobrizhoffer beschreibt zwei Mittel aus dem Bereich der Animalia, welche er jedoch nicht aus eigener Anschauung kennt. Im Kopf der Eidechse, auf Guaraní *teyuguazù* (Dobrizhoffer 1783: 1, 410), würden manchmal Steinchen gefunden, welche „zu Pulver zerrieben und in einem gesunden Trank getrunken, oder auch blos an den Leib gebunden, die Nierensteine vermindern, oder vertreiben“ sollen (Dobrizhoffer 1783: 1, 411). Harnverminderung soll durch einen anderen, noch größeren Stein geheilt werden, von welchem Dobrizhoffer allerdings nicht weiß, in welchem Körperteil dieser gefunden wird (Dobrizhoffer 1783: 1, 411).

4.8. Krankheiten, die durch Flöhe und Insekten hervorgerufen werden

Dobrizhoffer klagt über die Insekten in Paraguay:

„Man solte schwören, daß ganz Egypten mit allen seinen Insekten, die einst die rächende Gotteshand darinn anhäufte, in Paraguay gewandert ist. Man wird sogar in diesem Lande mehrere, beschwerlichere und schädlichere antreffen, als man in jenem gesehen hat.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 425)

Am Ende des betreffenden Kapitels schreibt er:

„Sie sind so schädlich, weil man sie nicht sieht; und fürchterlicher als die grossen Thiere, weil sie zahlreicher, oder richtiger, unzählbar sind. Ich habe mir vorgenommen in diesem Kapitel blos von den schädlichen Insekten, welche den Tod, oder Krankheiten oder sonst einen Schaden verursachen, zu schreiben.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 469)

4.8.1. „Würmer“

Dobrizhoffer beschreibt ausführlich verschiedene verheerende Krankheiten, die er auf „Würmer“ zurückführt.

„In Paraquay ist es landkundig, daß die kleinsten Würmer, und beinahe unsichtbaren Mücken viele um ihr Leben gebracht haben.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 438)

Die Hausfliegen beschreibt er als Überträger dieser Würmer:

„Mehr noch als alle Schlangen, Skorpionen und behaarte Spinnen floh und fürchtete ich mich vor den gemeinen Hausfliegen, welche den unsrigen völlig gleichsehen. ... Dergleichen Fliegen schwärmen überall haufenweise herum. ... Sie arbeiten sich durch die Nasen= und Ohrenlöcher in den Kopf des Schlafenden hinein, und legen darein unzählige Nisse, die Brut unzähliger Würmerchen, welche hinten und vorne spitzig und röhlicht, übrigens aber weiß sind. Sie vermehren sich stündlich, und zehren alles Fleisch und die

Säfte des Hauptes weg. Kommt man den Wirkungen ihres verderblichen Nagens nicht zuvor, so erfolgt ganz gewiß Wahnwitz oder Tod.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 425)

Als Beispiel nennt er einen spanischen Schulmeister, dessen ganzes Gesicht von den Würmern zerfressen wurde, was „in Paraguay weder selten noch sonderbar“ sei (Dobrizhoffer 1783: 2, 426). Dobrizhoffer selbst hat erfolgreich gegen dieses Übel „Tiegerfette“ benutzt, welche er auf die Wunden strich, wodurch die Würmer „herausgetrieben“ wurden, was er anhand einiger Beispiele anschaulich erläutert (Dobrizhoffer 1783: 2, 426). Die Guaraní sollen ein anderes Heilmittel benutzen:

„In einigen quaranischen Kolonien wurden, die Fliegenwürmer aus dem Leibe der damit Behafteten zu vertreiben, Pfirsichblätter gebraucht.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 427)⁴⁰³

Nach Restivo sagte ein Guaraní, wenn er Würmer in den Wunden hatte: „cheraço“ (Restivo 1893: 322).⁴⁰⁴

4.8.2. Sandflöhe

Weiterhin wird von „Würmern“, die hauptsächlich die Füße befallen, berichtet. Heute wissen wir, dass es sich dabei um Infektionen handelt, welche durch den Sandfloh, lat. *Tunga penetrans*, übertragen werden. Damals wurde dieser Floh jedoch als Wurm eingeordnet. Den Vergleich mit den Würmern hat schon Staden gezogen:

„Es hat Würmlein seyn wie flöhe / doch kleiner / heissen Attun auff der Wilden Sprach / Werden in den Hütten von der Leut unreinigkeit.“ (Staden 1567: 58^r)

In diesem Sinn berichtet auch Dobrizhoffer von diesen „Würmchen“, die er als sehr klein, aber bissig und mit einem Stachel ausgerüstet beschreibt und die durch Kleider und Schuhe stechen. Er macht darauf aufmerksam, dass nicht wenige durch dieses „Würmchen“ um ihr Leben kommen.

„Es sieht aus wie der möglich kleinste Floh, dem er auch im Hüpfen nachahmet. Die Quaraner nennen es daher Tû oder Tûngaÿ den bösen Floh, die Spanier hingegen Pique, die

⁴⁰³ Aperger erwähnt den Bericht eines Augenzeugen aus Lima über eine indigene Heilbehandlung für ein Kind, welches an Würmern gelitten haben soll. Nachdem die Heilerin die Schultern des Kindes mit heißem Wasser abgewaschen und kräftig mit einem Leinentuch abgerieben und anschließend mit warmen Lammbhut eingerieben habe, seien die Köpfe zahlreicher Würmer zum Vorschein gekommen, denen sie die Köpfe abgeschnitten habe, womit die Behandlung zu Ende gewesen sei. Die Körper der Würmer würden, so versicherte die Heilerin, mit dem Stuhlgang ausgeschieden (zit. n. Anagnostou 2000: 362).

⁴⁰⁴ Vgl. den Eintrag von Montoya im Tesoro „Cheraçog“ heißt „tengo gusanos.“ (Montoya 1876 [T]: 172v, 350v).

Portugiesen bicho dos pes, das Fußinsekt, die Mexikaner Nigua; ...“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 439).

Interessanterweise hatte offenbar schon im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts die mexikanische (*nahuatl*-) Bezeichnung *nigua* Eingang in die spanische Sprache gefunden, denn Montoya führt sie im *Vocabulario* als spanisches Wort und gibt als deren Guaraní-Übersetzung *tûng* an (Montoya 1994 [V]: 107, lit. n). Im *Tesoro* erwähnt Montoya die verschiedenen Größen der Flöhe und gibt einen Hinweis auf ihre Nissen: „Tûng ûmbĩ quĩraá, nigua grande“ und „Tûng ûmbĩ quĩraá aquĩ, nigua mediana.“ und „Tûng raĩra, liendres de niguas“ (Montoya 1876 [T]: 402^f).

In Dobrizhoffers Beschreibung wird deutlich, was mit den Nissen gemeint ist:

„Anfänglich bleibt es ein wenig an der äußern Haut sitzen, hernach aber dringt es mit einem beissenden Jucken in das Fleisch selbst ein, verbirgt sich darunter wie hinter einem Laufgraben, und umschanzet sich mit einem runden und weißen Bläschen, worein sie ihre Eyer wie fast unsichtbare Nisse hineinlegt. Läßt man dieses Bläschen einige Tage unter dem Fleisch unangetastet, so wird es so groß wie eine unsrige Erbse.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 439)⁴⁰⁵

Diese Nissen müssten sorgfältig entfernt werden, da ansonsten Geschwüre entstehen könnten. Am besten, so Dobrizhoffer, eigneten sich Knaben für diese Aufgabe. Werde ein roter Punkt am Fuß, Anzeichen des Befalls, festgestellt, so werde der Umkreis des Punktes mit einer Nadel aufgeritzt und danach grabe man „die Blase sammt dem Wurme und seinen Nissen“ heraus (Dobrizhoffer 1783: 2, 440). Zerreiße jedoch bei diesem Vorgang die Blase, könne dies zu Entzündungen und zu dem „kalten Brand“ führen. Da sich die „Würmchen“ bevorzugt unter den Nägeln niederließen, fielen manchmal die Nägel ab und man habe sogar die Zehen „abschneiden“ müssen, um das Leben des Infizierten zu retten (Dobrizhoffer 1783: 2, 440). Nach der Entfernung müsse die „Höhlung“ mit spanischem Tabak, Asche, Seife, Öl oder Fett angefüllt werden, um das Entstehen eines Geschwürs zu verhindern (Dobrizhoffer 1783: 2, 443).

„Wer den Gebrauch dieser Mittel außer Acht läßt, setzt sich keiner kleinen Gefahr aus: denn die mit der Nadel gemachte Wunde geht, weil selbe mit dem Gift des hinausgestochenen Würmchens angestecket ist, in ein Geschwür über, eitert, und artet, wenn noch ei-

⁴⁰⁵ Vgl. die Beschreibung von Staden: „Dieselbigen kriechen einem in die füsse / und es jucket einem nur innwendig wenn sie hinein kriechen / die fressen sich ins fleisch hinein / das man es sonderlich nicht fület. Wen[n] man es nit gewar wirdt/ unnd sie als bald herauß langt / hecket es einen klumpen nisse / so rund wie ein Erbiß. Wenn mans denn gewar wirdt unnd herauß langt / so bleibt ein löchlin im fleisch so groß wie ein Erbis. Ich hab gesehen / wie ich erstmals mit den Hispaniern da in die Landtschafft kam / das sie etlichen von unsern gesellen die füsse gar verderbeten / weil sie kein acht darauff hatten.“ (Staden 1567: 58^f)

ne Entzündung oder eine starke Bewegung der Füße hinzukömmt, in den kalten Brand oder den Rothlauf aus.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 443)

Dobrizhoffer beschreibt hier sehr detailliert die durch den Sandfloh hervorgerufenen Infektionen, welche in der Tat Entzündungen, Phlegmone und Nekrose zur Folge haben können (Pschyrembel 2011: 682). Leider schreibt er nicht explizit, ob die Indianer die Wunde auf diese Art versorgt haben, was jedoch anzunehmen ist.

Diese „Würmchen“ befallen hauptsächlich die Füße, doch verschonen sie gelegentlich nicht den Arm oder das Knie,

„oder wo sie es sonst für gut befinden. Mehr könnte ich meinen Lesern ins Ohr sagen, was ich ohne zu erröthen nicht schreiben darf.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 442)

4.8.3. Menschenflöhe

Montoya übersetzt den Menschenfloh, lat. *Pulex irritans*, auf Spanisch *pulga*, mit „Tûnguçu“ (Montoya 1994 [V]: 157, lit. p).⁴⁰⁶

„Die gemeinen europäischen Flöhe, dieses wie die Luft in allen Theilen der Welt verbreitete Ungeziefer, kommen nicht nur auch in Paraguay fort, sondern herrschen daselbst unumschränkt, als wenn sie in diesem Lande zu Hause wären.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 444)

Aber die Guaraní kennen ein Mittel dagegen:

„Die Quaranier kochen wenigstens in dieser Absicht das Kraut Caare, dessen Geruch äußerst durchdringend ist, in Wasser, spritzen dasselbe, wenn es siedet, ins Zimmer, und fegen es alsdann einigemale. Wenn die Flöhe durch dieses Mittel ausgereutet werden, so ist meines Erachtens nicht sowohl der heftige Geruch des Krautes als das siedende Wasser, womit man sie begießet, an ihrem Untergange Schuld.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 444-445)

Weder im *Tesoro* noch im *Vocabulario* gibt es hierzu einen Eintrag. Auch Sánchez Labrador und Montenegro schreiben hierüber nichts.

4.8.4. Stechmücken/-fliegen

„In Paraguay ist besonders eine überaus kleine Schnacke verschrien, welche auf quaranisch Mbariguè heißt. Wegen ihres kleinen Körperchens entgeht sie auch dem Auge des Scharfsichtigsten; und dennoch ist ihr Biß äußerst schmerzlich, ich möchte fast sagen, unerträglich. Es ist, als wenn man mit einer glühenden Nadel gestochen würde. In dicken

⁴⁰⁶ Ansichten über die zeitgemäße Entstehung von Flöhen sind bei Covarrubias nachzulesen: „Una especie de gusanillo bien conocida por ser tan importuna que no nos deja reposar en la cama, especialmente en tiempo de verano. Este animalejo se cría del polvo y de alguna humedad, y así trae su etimología del polvo, *latine pulex, quod ex pulvere generetur.*“ (Covarrubias 2006: 1381-1382)

Wäldern und an den Ufern der Bäche schwärmen sie haufenweise herum, und sind besonders abends und bei schönem Wetter zu fürchten.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 436) ... „Wie wohl nun die Haut von so vielen Schnackenstichen brennet, jucket und aufschwillt, so darf man sie dennoch weder mit den Nägeln kratzen, noch mit kaltem Wasser besprengen. Aus den vielfältigen Stichen der Schnacken Mbariguè entstehen oft ziemlich grosse Würmer, von welchen ich mir nicht zu entscheiden getraue, ob der giftige Stachel oder eine giftartige Feuchtigkeit oder eine andere zurückgelassene Brut an ihrer Entstehung Schuld ist, oder ob die Schnacken selbst, wie die Indianer glauben, wenn sie sich durch die Haut durchgebohret haben, zu Würmern werden.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 437)

Er berichtet, wie die Indianer seinen von Würmern befallenen Hund behandelten, indem sie die Haut dort, wo die Geschwulst hervorragte, zusammendrückten, „bis zuletzt ein darinn versteckter Wurm mit aller Gewalt heraussprang.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 437). Er selbst hatte nicht die Würmer, wohl aber die Schmerzen seines Hundes bemerkt. Im *Tesoro* fehlt ein Eintrag zu *Mbariguè*.

Jarque beschreibt in Montoyas Biografie die nächtliche Qual durch die Mücken in Guairá und diese Schilderung ist so eindringlich, dass vermutet werden kann, er habe dies selbst erlebt.

„Entre ellos hay unos tan pequeños que apenas se divisan, y quanto más invisibles, tanto más dificultan la defensa, y taladran la piel con más impiedad. Embóscanse en cabellos de barba y cabeza, y tienen tan maligna calidad, que donde pican dejan un ardor como de fuerte calentura; por eso los llaman los españoles Polvorín. Otros hay de mayor magnitud y piedad, pues solamente embisten de día y se retiran de noche, con que dejan dormir; y cuando hieren, pintan de negro como el sarampión ó la pólvora el rostro y las manos.“ (Jarque 1900: 1, 217)

4.8.5. Zecken

Es gibt ein „Ungeziefer“, von welchem Dobrizhoffer vermutet, dass es zu der Klasse der Zecken gehöre, welches die Guaraní *yatebù*, die Spanier aber *garrapata* nennen (Dobrizhoffer 1783: 2, 446; vgl. Montoya 1876 [T]: 189^v).

„Die paraquayische Garrapata ist so groß als eine Linse, zuweilen auch noch größer; und sieht an ihrer Gestalt einer Landschildkröte gleich. Auf dem Rücken trägt sie einen Schild wie die Schildkröten, aber runder als diese. Sie ist dunkelbraun und zum Theil buntscheckicht. Ihr plattgedrückter Körper, woran ein viereckichter Kopf wie ein Schnabel hervorragt, ruhet auf acht kurzen Füßen. Mit diesen hängt sie sich aus Leibeskräften an die Haut und das Fleisch des Menschen, indem sie die Hacken derselben darinn einsetzt, den Schnabel aber gräbt sie ganz hinein. Da sie nun das Blut aus irgend einem Theile des Körpers an sich saugt, so verursacht sie ein beschwerliches Jucken und Brennen, worauf eine Geschwulst folgt und der Eiter oft vier Tage und oft auch noch länger fließt. Das Geschwür aber selbst heilet kaum innerhalb zween Wochen zu.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 446-447)

Weiter beschreibt Dobrizhoffer die Komplikationen, die auftreten, wenn der Kopf der Zecke nicht entfernt wird.

„Das Geschwür wird lange eitem und jucken, bis er das Gift herausziehen kann.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 447)

Zum Lebensraum der *yatebù* gehören sowohl die Wälder als auch, und das noch häufiger, die Felder. Musste Dobrizhoffer bei seinen Reisen im Wald übernachten, so

„bekümmerten wir uns wenig um die Tieger, Schlangen, Waldteufeln (Diablos del monte, wie sie die Spanier, oder Caruguà, wie sie die Quaranier nannten). Unsere ganze Sorgfalt zog hauptsächlich das verderbliche Ungeziefer auf sich, das kriechend oder fliegend auf die Vorüberziehenden lauert.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 447-448)

Ein Heilmittel kennen die „Amerikaner“ nicht, um sich „dieses Geschmeißes zu erwehren, oder dessen Bisse zu heilen“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 448). Er erwähnt jedoch, dass die Spanier, die in den Wäldern *Yerba*-Blätter pflücken, nach dem Heimkommen im nächsten See baden, sich wechselseitig untersuchen und die *garrapatas* herausziehen würden (Dobrizhoffer 1783: 2, 448).

4.8.6. Ameisen

Die Guaraní nennen die Ameisen laut Dobrizhoffer *tahì*. Allerdings sollen sie jede „einzelne Gattung derselben mit einem eigenen Namen belegen“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 449).

Er erzählt, wie er einmal aus Unachtsamkeit Wasser aus einer Kalebasse trank, in welcher sich Ameisen befanden. Die Folge waren geschwollene Mandeln und eine von Geschwüren übersäte Kehle, die sich so verengte, dass er kaum Wasser zu sich nehmen konnte. Das einzige Mittel, das ihm schließlich half, war das Benetzen seiner Kehle mit „Gerstenwasser mit wildem Honig und Essig vermischt“ und das Einreiben mit Hühnerfett, „da dann die Hitze und die Geschwulst der Kehle nachließ“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 450).⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Was Läuse betrifft, so sagt Dobrizhoffer, dass die Abiponer nur welche auf dem Kopf haben (Dobrizhoffer 1783: 2, 445), es also keine Kleiderläuse gab. Wanzen soll es in den Dörfern der Abiponer und Guaraní keine geben (Dobrizhoffer 1783: 2, 446).

4.9. Exkurs: hygienische Verhältnisse in den Reduktionen

Nicht nur die unzureichende Zubereitung des Fleisches, sondern auch die hygienischen Bedingungen in den Reduktionen dürften eine Rolle beim Auftreten und der Verbreitung dieser Krankheiten gespielt haben.

Die Guaraní lebten in den Reduktionen, anders als in der vorspanischen Zeit in großen Langhäusern, als Kleinfamilie sehr beengt in dunklen Häusern.⁴⁰⁸ Diese bestanden bis Ende des 17. Jahrhunderts aus Lehmwänden, waren mit Stroh gedeckt und der Boden bestand aus Erde und nicht aus Estrich oder Holz. Erst zu dieser Zeit begann man die Dächer mit Ziegeln zu decken (Sepp 1698: 237-238).

Dass jede Familie für sich in einem kleinen Haus leben sollte, war von den Ordensoberen festgelegt worden und wurde immer wieder angemahnt. So weist der Provinzial Simón de León (1630-1704) am 1. August 1697 in einem Schreiben an den Superior auf die große Bedeutung dieser Wohnform hin: Um keine Beleidigungen gegen Gott zu begehen, sollen die Häuser nicht untereinander verbunden sein (Carta ref. 1902: 461). Hier wird auf das sexuelle, der Promiskuität verdächtige Leben der Guaraní angespielt.

Die beengte Lebensweise der Guaraní in den Häusern schildert Sepp mit folgenden Worten:

„Es wohnen also in einer Stuben beysammen Vatter und Mutter / Schwester und Bruder / Kinder und Kinds=Kinder / vier Hund / so viel Katzen / und noch mehr Katzen/ Mäuß / Grillen / die schwarzen Brod=Käfer aber Tausendweis.“ (NWB 1726: 54, Brief Nr. 48)⁴⁰⁹

Außerdem beklagt er den schlechten Geruch in den Hütten. Aus diesen Zeilen werden die katastrophalen hygienischen Zustände in den Reduktionen zu jener Zeit deutlich, vor allem in den kleinen Häusern resp. Hütten der Guaraní, welche die Ausbreitung von Epidemien und Infektionen begünstigt haben dürften. Die Missionare hingegen wohnten allein oder zu zweit in ihrem recht großzügig bemessenen Pfarrhaus mit Gar-

⁴⁰⁸ Die Langhäuser bildeten jedoch wahrscheinlich nicht die alleinige Wohnform. Wahrscheinlich nutzten die vorkolonialen Guaraní schon Windschirme und einfache Unterstände zu vorübergehendem Aufenthalt. Eine Beschreibung dieser verschiedenen Wohnformen im beginnenden 20. Jahrhundert liefert P. Müller 1935: 151-154.

⁴⁰⁹ Die Vergleichsstelle in der RB lautet: „In dieser lieget Vatter und Mutter / Schwester und Bruder / Kind und Kinds Kinder / vier Hund und drey Katzen / oder noch mehr / Mäus und Katzen / daß es wimmelt / Grillen / gewisse Käfer / so man im Tyrol Schwaben namet / dem Tausendrack.“ (Sepp 1698: 241-242) Gemeint sind hier wohl mit den „Schwaben“ die Küchenschaben.

ten. Diese Wohnumgebung minderte neben anderen Faktoren wahrscheinlich ihr Erkrankungsrisiko.

Begünstigend auf die Infizierung mit Würmern und anderen Erregern von Magen- und Darmerkrankungen wirkte sich wahrscheinlich auch das fehlende Besteck aus.

„Das Kuchel Geschirr bestehet in einem oder andern Hafen: der Löffel ist die Hand / das Messer die Zahn / das Gäbelein die fünff Finger / das Trinck-Geschirr ist besagter Kürbis / der Heerd oder Feuer-Statte unter dem Bett / oder wo sie das Netz ausspannen / der Bräter oder Spieß / an welchen sie das Fleisch braten / seynd die nächste / beste Stäblein oder Stecken / daran sie das Fleisch stecken / welches / da es noch auf der einen Seiten bratet / sie schon auf der andern anfangen zu verzehren / wird also der Braten und der Bräter zugleich fertig / und fanget ihme schon wiederum an zu hungern / weil er das andere anstecket.“ (Sepp 1698: 240; vgl. NWB 1726: 54, Brief Nr. 48)⁴¹⁰

Ob die autochthonen Guaraní ebenfalls kein Besteck verwendeten, kann nicht gesagt werden. P. Müller schreibt, dass die von ihm untersuchten Guaraní Kalebassenscherben als Löffel benutzt haben. Die Chiripá benutzten neben Löffeln aus Kuhhorn, also einer späteren Erfindung, auch Spatel aus Holz und Schöpflöffel aus Kalebassen. Auch wurden nicht nur Kalebassenschüsseln, sondern auch Tonschüsseln benutzt (Müller 1935: 160).

Um keinen einseitigen Eindruck zu vermitteln, soll hier aber noch kurz auf die hygienischen Maßnahmen eingegangen werden, welche die Jesuiten trafen. Furlong schreibt, dass die Jesuiten schon 150 Jahre früher als die rioplatensischen Städte Friedhöfe eingerichtet hatten, um ihre Toten nicht in der Kirche zu beerdigen, wie es damals auch in nicht wenigen Städten Europas Brauch war (Furlong 1962: 614).

Verderbliche Lebensmittel wurden in den Reduktionen in ca. fünf mal fünf Meter großen Räumen unter dem Speiseraum der Patres aufbewahrt (Furlong 1962: 614).

Auch existierten Kloaken, die aus zwei Meter hohen und ein bis zwei Meter breiten Tunneln bestanden. Sie führten unter den Aborten hindurch und spülten die Exkremente in den Fluss.⁴¹¹ Nach Furlong besaßen alle Reduktionen diese Tunnel. Das Wasser stammte aus einem etwas erhöht liegenden Behälter oder aus einem künstlich angelegten Teich. Im Jahre 1693 erließ der Provinzial eine Anweisung, dass niemals

⁴¹⁰ Im NWB fallen die Verkleinerungsformen weg, dort steht die „Gabel“ und der „hölzerne Stecken“ (NWB 1726: 54, Brief Nr. 48)

⁴¹¹ Was allerdings zur Verunreinigung des Flusswassers führte.

Wasser im Tunnel fehlen sollte. Auch sollten nach einer Anweisung aus dem Jahr 1703 in allen Reduktionen Aborte vorhanden sein (Furlong 1962: 615-616).⁴¹²

Allerdings hatten die Häuser (zumindest bis Ende des 17. Jahrhunderts) keinen Schornstein und Sepp schildert, dass der Rauch in den Häusern unerträglich sei und ihm nach den Krankenbesuchen die Augen wehtäten (Sepp 1698: 238). Furlong hingegen meint, dass in der Regel auf den Kolonnaden gekocht wurde. Außerdem sollen die Häuser alle einen luftigen Dachboden gehabt haben (Furlong 1962: 616).

4.10. Schlangenbisse

Die Arzneien für Schlangenbisse, die Montoya aufzählt, sind ein gutes Beispiel, um zu zeigen, wie schwierig es ist, autochthone und europäische Heilmittel voneinander abzugrenzen und zu identifizieren. Zwar äußert sich Montoya zunächst, nachdem er die Gefährlichkeit der Schlangen dargestellt hat, positiv über die vorhandenen Arzneien:

„Usan de muchos remedios y yerbas que ha dado allá la naturaleza.” (Montoya 1996 [CE]: 50)

Aus dem Kontext geht leider nicht hervor, wer „sie“ sind. Man könnte vermuten, Montoya meint hier die Indigenen, aber die Heilmittel, welche er nennt, entstammen wohl eher der europäischen als der indianischen *Materia medica*.

„La piedra de San Pablo es muy probada, ajos majados bebidos, piedra bezar^[...] y yerbas; pero el más casero es el fuego, fogueando con un cuchillo ardiendo la parte lesa polvoreada con azufre. Este remedio es conocido, y acudiendo con tiempo no peligran. La cabeza de la misma víbora majada y puesta sobre la picadura, mitiga el dolor y chupa la ponzoña. Los hígados comidos usan por remedio.” (Montoya 1996 [CE]: 50)⁴¹³

Der Stein des heiligen Paulus wird schon wegen des christlichen Namens kein indigenes Mittel sein.⁴¹⁴ Knoblauch und Bezoare⁴¹⁵ galten in der europäischen Medizin als

⁴¹² Furlong gibt jedoch nicht nur diese schriftliche Quelle an, sondern nennt auch architektonische Beweise, z. B. sollen in der Reduktion San Ignacio Guazú die nach Geschlechtern getrennten Aborte an den Stirnseiten der Häuserblöcke im beginnenden 20. Jahrhundert noch zu sehen gewesen sein (Furlong 1962: 616).

⁴¹³ Lozano übernimmt bis auf den ersten Satz diese Darstellung (Lozano 1873: 310).

⁴¹⁴ S. u. zum Natternstein

⁴¹⁵ Der Bezoar, persisch ‘Gegengift’, ist ein animalisches Heilmittel. Es handelt sich um „kugelige Konkremete unterschiedlicher Größe aus dem Pansen verschiedener Tiere, die sich vielschichtig aus Haaren, Pflanzenfasern, Harz und Steinchen zusammensetzen.“ Mit der Entdeckung Amerikas gelangte der günstigere, wenn auch nicht ganz so hoch

Antidote. Die Verwendung von Messer und Schwefel weist ebenfalls auf den europäischen Einfluss hin.⁴¹⁶ Schlangenkopf und –leber wurden auch in Europa als Heilmittel gegen den Biss betrachtet (Hoffmann-Krayer 1935/36: 7, col. 1170, in: HddA).

Eliane Deckmann Fleck hat in ihrem Artikel „Sobre feitiços e ritos“ dieses Zitat aus dem Kontext gelöst und nutzt es als Beleg, um zu zeigen, dass Montoya die profunde Kenntnis der Guaraní an Heilpflanzen registriert (Deckmann Fleck 2005: 171-172). Doch diese Einschätzung entspricht m. E. einer oberflächlichen Betrachtung, denn die genaue Analyse zeigt, dass Montoya mitnichten an dieser Stelle etwas über die indigene Heilkunde sagt. Ähnlich ist Sepps Schilderung einer Heilbehandlung nach einem Schlangenbiss zu bewerten (Sepp 1710: 59-63). Eine Indianerin wurde bei der Feldarbeit von einer Schlange in den Fuß gebissen. Nachdem man sie in die Reduktion gebracht hatte, gab Sepp ihr zerstoßenen Knoblauch in lauwarmem Wasser zu trinken und legte ihr den aus dem „Portugesischen Indien hergebrachten Natterstein“⁴¹⁷ (Sepp 1710: 61) auf die Wunde. Die Heilung erfolgte nach dem Beichthören und dem Aufstellen des geweihten Bildes der Muttergottes von Altötting. In Sepps Schilderung wirken die anwesenden Indianer taten- und hilflos und kennen seiner Schilderung nach zu urteilen kein Mittel. Die verabreichten Arzneien sind jedenfalls nicht indigen. Montoya nennt einige Seiten weiter allerdings ein indigenes Antidotum, die Pflanze „macaguá“. Ihre Verwendung habe sich den „naturales“ aus dem Benehmen des gleichnamigen Vogels⁴¹⁸, den diese Pflanze vor Schlangenbissen und seinen Folgen schütze, erschlossen (Montoya 1996 [CE]: 52).⁴¹⁹ Montenegro greift sowohl diese Ge-

wie der Orientalische Bezoar geschätzte sogenannte Occidentalische Bezoar nach Europa (Anagnostou 2000: 151, 154), s. a. Kap. 6.3.

⁴¹⁶ Der Jesuit Bernabé Cobo (1580-1657), Verfasser der *Historia del Nuevo Mundo*, schreibt über den Gebrauch von Schwefel, dessen reichhaltiges Vorkommen er in Peru feststellt, die Eingeborenen würden ihn nur verwenden, um die Räude bei den Lamas zu heilen (zit. n. Anagnostou 2000: 170). Anagnostou betont, die Spanier hätten Schwefel als Arznei in die Humanmedizin eingeführt (Anagnostou 2000: 171).

⁴¹⁷ Seit der Antike existierte der Glaube, die Schlange trage einen Stein in ihrem Kopf oder erzeuge ihn durch ihren Atem. Dieser wirke nach dem Grundsatz „similia similibus curantur“ gegen Gift. Wahrscheinlich meint P. Sepp den berühmten Stein, den man angeblich im Kopf der Brillenschlange (*Naja naja*) vorfand und dem man eine außerordentliche Heilwirkung beim Schlangenbiss zuschrieb. Man glaubte, dieser Stein würde das Gift aus der Wunde herausziehen und danach von allein abfallen (Olbrich 1935/36: 7, col. 1199-1200, in: HddA).

⁴¹⁸ Laut Friederici handelt es sich wohl um einen Vogel aus der Familie der Falken, *Herpetotheres cachinnans* L. (Friederici 1960: 357).

⁴¹⁹ Vgl. seinen Eintrag im *Tesoro* „Ave conocida. Macâgua caá, yerba co[n]tra ponçoña, que come este paxaro despues de aver comido viboras.“ (Montoya 1876 [T]: 204⁷)

schichte als auch die Pflanze auf. Der spanische Name lautet: „Yerba de la vibora“ (Montenegro 2007: 253-255).⁴²⁰ Auch zählt er weitere Heilpflanzen auf, welche die Indianer bei Schlangenbissen anwenden, z. B. *Macaguá isipò* (span. *Palo de culebras*), *Yacaré caá* oder *Tupací yetí* (span. *Aristolochia rotunda*) (Montenegro 2007: 139-140, 149, 156).

Cattaneo schreibt über die Schlangen:

„Viele Indianer müssen an dem Biße dieser Schlangen sterben. Man sagt dennoch, daß sie gemeiniglich davon kommen, wenn sie nur noch zu rechter Zeit zu einem gewissen Hilfsmittel gelangen können, welches ihnen die Fürsicht in gewissen Kräutern, sonderlich aber in der Narde vorbereitet hat, welche in gewissen Gegenden in Paraguay im Ueberflusse hervor wächst.“ (Cattaneo 1756: 67)

Dobrizhoffer kennt außerdem die Verwendung von Krokodilzähnen (Dobrizhoffer 1783: 1, 395).

4.11. Der Begriff *piâ*: Hauterkrankung oder Hinweis auf die Syphilis?

Die Guaraní-Wörter *piâ* resp. *miâ* bezeichnen zunächst wohl diverse Hauterkrankungen, die Symptome unterschiedlicher Krankheiten sein können. Montoya benutzt sie als Übersetzungen für *bubas*, worunter Hitzeblattern, Eiterblasen, Pocken und Pusteln verstanden werden können oder für „granos“, Pickel. „Tengo bubas“ heißt auf Guaraní „Piâ aiporara“ und „chepiâ“ bedeutet „soy buboso“ (Montoya 1876 [T]: 288^v; vgl. Restivo 1893: 141).⁴²¹ *Bubas* ist aber auch eine der spanischen Namen für die Syphilis (vgl. Höfler 1899: 723). So liefert Covarrubias 1611 folgende Erläuterung, welche wahrscheinlich auf der französischen Definition beruht⁴²²:

„**BUBAS**. El mal que llaman francés, que tanto ha cundido por todo el mundo.“... *Buba* es nombre francés, y vale pústula, porque las bubas pícaras arrojan a la cara y a la cabeza unas postillas, que es forzoso andar el paciente lleno de botanas;“ (Covarrubias 2006: 360)

⁴²⁰ Der Eintrag hierzu bei Friederici ist wohl nicht ganz zutreffend, denn er nennt zwei Bäume und verweist nicht auf Montoya oder eine ähnliche Quelle (Friederici 1960: 356-357). Der Ausdruck „Yerba“ meint hier *hierba*, also allgemein das Kraut. Gemeint ist hier nicht *yerba mate* (s. hierzu Kap. 11.9.3.).

⁴²¹ Vgl. „Buboso de granos“ übersetzt Montoya mit *miâ porarahára* (Montoya 1994 [V]: 223, lit. b).

⁴²² Die Franzosen nannten, wie Thevet 1558 schreibt, die von den anderen Europäern als „*mal-francês*“ (Thevet 1978: 147) bezeichnete Krankheit „*vérole*“: „por causa das pústulas ou *véroles* que quase sempre brotam na pele quando a doença se manifesta, dependendo, evidentemente, das condições do tempo e da constituição física de cada um.“ (Thevet 1978: 148)

Restivo gibt außerdem als Übersetzungen für *bubas* oder *granos* auch noch *quýtá* und *ay pochi* an. „*Quýtá*“ bedeutet „nudo, verruga, tetilla“ (Montoya 1876 [T]: 334^v) und so lässt sich auch hier eine Verbindung zur Syphilis knüpfen, denn diese wurde mit Warzen, *verrugas*, in Verbindung gebracht (Höfler 1899: 723).

Können diese Übersetzungen das Vorhandensein der Syphilis in den Reduktionen belegen? Es gibt einige Beschreibungen in den *Cartas Anuas*, welche dahin gehend interpretiert werden könnten. Die CA 1730-34 schildert das Leiden eines 17-jährigen Indianers, der sieben Monate bis zu seinem Tod mit einem von Geschwüren übersäten Körper in seiner Hängematte lag:

„La enfermedad empezó por un grande tumor en un muslo y en breve tpo [tiempo] le paró tan miserable que [...] todo el cuerpo se hizo una llaga manando copioso numero de gusanos de suerte que causaba â los que les assistian compassion y espanto, ...“ (MCA 1955: 158).

Die CA 1644 aus der Reduktion San Francisco Javier erzählt von Epidemien einer „peste bubónica“:

„Una peste bubónica que sobrevino acabó con muchos niños y mató hasta a los animales del campo. Los pobres y hambrientos quisieron aprovechar de esta carne, pero al comerla murieron. Nadie sabía cómo venía esta peste ni como remediarla. Otra vez se acudió al aceite de la lámpara del Santísimo y los enfermeros ungieron con ella las pústulas de los atacados por la peste, que expelieron el veneno y sanaron.“ (CA 2000: 99)

Doch diese Beschreibungen sind vage, und wie wir heute wissen, wurden damals lediglich aufgrund der Symptomatik auch andere Krankheiten unter dem Begriff Syphilis subsumiert, wie die Frambösie, bei der es sich um eine nicht venerische, d. h. nicht in erster Linie sexuell übertragbare Krankheit handelt.⁴²³ Zieht man frühere Quellen aus Brasilien heran, so zeigt sich interessanterweise, dass die Bezeichnungen *pîa* resp. *pians/piã* schon von Thevet (1558) und Léry (1578) benutzt worden sind, um eine Krankheit unter den Tupí zu beschreiben, welche sie für die Syphilis bzw. eine Form der Syphilis hielten. Als Ursache dieser Krankheit vermuten sie die ‚Wollust‘, wobei in Thevets Betrachtung ein deutlich misogyner Unterton unüberhörbar ist. Die Frauen charakterisiert er als Verführerinnen, „que inventam e empregam todos os meios pos-

⁴²³ Frambösie und Syphilis (zu denken wäre auch an die Krankheit Pinta) werden von Bakterien der Gattung *Treponema* verursacht; *treponema pertenue* erzeugt die Frambösie und *treponema pallidum* die Syphilis. Die Diagnostik allein aufgrund dieser Beschreibungen (und heute sogar durch serologische Untersuchungen) ist nicht möglich (Pschyrembel 2011: 2123). Die Frambösie wird heute als „Schwesternkrankheit“ der Syphilis bezeichnet, deren endemisches Vorkommen auf Regenwaldgebiete beschränkt ist (Korting/Frank 1987: 287).

síveis para arrastar o homem aos prazeres.“ (Thevet 1978: 147).⁴²⁴ Sehr ausführlich berichtet Léry von dieser Krankheit:

„Nebst diesen aber haben sie mit einer unheilbaren Krankheit zu thun, welche sie Piang⁴²⁵ (Pians) nennen. Sie kömmt größtentheils von der Wollust her: ich habe jedoch auch Kinder gesehen, die damit angesteckt waren, wie bey uns mit den Blattern. (Variolis). Diese ansteckende Krankheit geht endlich in Geschwüre über, welche mehr als Daumen dick sind, und den ganzen Leib, ja sogar selbst das Gesicht angreifen. Es werden also denjenigen, so mit dieser Krankheit behaftet sind, eben solche merkbare Zeichen ihrer Unreinigkeit eingebrennt, als bey uns denen, welche die Lustseuche haben.“ (Léry 1794: 325)

Als Beispiel nennt er einen Dolmetscher aus Neuchâtel, der sich mit vielen indianischen Frauen eingelassen haben soll, und der

„dafür aber auch seinen völlig verdienten Lohn erhielt: denn sein ganzer Leib, und sogar sein Gesicht wurden so abscheulich entstellt, daß er einem, der die Elephantenkrätze (morbus elephantiacus)⁴²⁶ hatte, gleich sah: er behielt auch an den Geschwüren so kenntbare Maale, daß sie nie ausgingen. Sie halten daher auch diese Krankheit für die schädlichste unter allen.“ (Léry 1794: 325)

Auch hier ist es nicht möglich, lediglich aus den beschriebenen Symptomen auf die Syphilis zu schließen. Aus dem Hinweis auf die infizierten Kinder könnte gefolgert werden, dass Léry hier die Frambösie beschreibt.⁴²⁷ Wichtig ist seine Einschätzung dieser Krankheit als unheilbar und seine Bemerkung, die Indianer hielten sie für „die schädlichste“.⁴²⁸ Dessen ungeachtet kannten sowohl die Tupí als auch die Guaraní

⁴²⁴ Schmidel stellt diesen Sachverhalt anders dar, denn er berichtet anschaulich von den erzwungenen sexuellen Kontakten zwischen den Cario-Frauen und den Eroberern. Die Frauen mussten nach der Eroberung von Lampere den spanischen Männern zu Diensten sein. Bei Hulsius werden die Aufgaben der Frauen, die sie bei den Spaniern verrichten sollten, wie folgt beschrieben: „Und stellten jedem Kriegsman zwo Frawen zu / unser mit waschen / unnd in andere Wege zu pflegen / ...“ (Schmidel 1962: 26). Was unter diesen „in andere Wege“ zu verstehen ist, darüber gibt das Autograf etwas mehr Auskunft: „... und annder sachen / mer waß Einner dain von Neden / hedt gehabt ...“

⁴²⁵ In der französischen Ausgabe steht *pians* und *petite verole* (Léry 1578: 332).

⁴²⁶ Gemeint ist hier wohl die Lepra.

⁴²⁷ Die Syphilis kann intrauterin erworben werden, doch vor dem fünften Schwangerschaftsmonat führt die Infektion der Mutter zu einer Frühtotgeburt. Bei späterer Infizierung zeigt der Säugling Exantheme besonders an Handflächen und Fußsohlen, die Narben zurücklassen. Zu den Symptomen im späten Kindesalter zählen deformierte Zähne, eine Sattelnase und Innenohrschwerhörigkeit (Pschyrembel 2011: 2043-2044).

⁴²⁸ Es ist hier nicht der Ort zu diskutieren, ob die Syphilis eine vorkoloniale oder eine koloniale Krankheit ist. Sie trat zum ersten Mal in Europa bei der Belagerung Neapels 1495 auf und breitete sich rasch aus. Der französische König Karl VIII. hatte spanische Söldner, die Kolumbus auf seiner ersten Fahrt nach Amerika begleitet hatten, für diesen Feldzug angeheuert. Die Syphilis verunsicherte Bevölkerung und Ärzte gleichermaßen, denn sie galt als neue, unbekannte Krankheit, da sie von den antiken Ärzten nicht erwähnt worden war. Der italienische Arzt Girolamo Fracastoro (1478-1553) beschreibt in seinem dreibändigen Werk *De contagionibus et contagiis morbis et eorum curatione*

Heilmittel, welche sie beim Ausbruch dieser Krankheit anwandten. Wir wissen aber leider nicht, mit welchem Erfolg.

Montenegro erwähnt die Samen der Pflanze *Aristolochias rotundas* (Pfeifenblume/rundknollige Osterluzei), welche die Indianer *Tupacá yetí* oder *Mburucuyá miri* nennen, und welche sie seit den `Zeiten ihrer Ungläubigkeit bis heute´ bei „males de frio y tullimientos, así por mal francés,...“ anwenden. Von der Zubereitung hält Montenegro offenbar nicht viel, denn sie erfolge auf ihre „barbarische Weise“, bei welcher ohne weitere Zusätze ein Trank zubereitet würde (Montenegro 2007: 155-156). Montenegro selbst favorisiert bei *mal francés* die Anwendung der schon erwähnten Pflanze *Paráparái* (Montenegro 2007: 215). Natürlich fehlt in seiner Aufzählung auch nicht das Guajakholz, welches in Europa als eines der ersten wichtigen Mittel gegen die Syphilis benutzt wurde (Anagnostou 2000: 280). Aus seinen Ausführungen wird jedoch nicht deutlich, ob es ein autochthones Mittel war. Nach Montenegros Informationen, die vielleicht auf Willem Pisos Erkenntnissen beruhten, seien die Blätter und das Holz des Guajakbaumes in Brasilien das allgemeine Heilmittel der Portugiesen und mestizierten Tupí (Montenegro 2007: 219).⁴²⁹ Schon Léry hatte berichtet, die Tupí würden eine „Art Franzosenholz“, womit er wahrscheinlich das Guajakholz meint, bei der Krankheit *pians* anwenden (Léry 1794: 218). Diese Beobachtung würde eher für den autochthonen Gebrauch sprechen. Aus diesen verschiedenen Beschreibungen der Krankheit, ihrer Therapie und der Begrifflichkeit kann weder eindeutig auf die Exis-

Symptome, Verlauf und Therapie dieser Krankheit, die er nach Syphilos, dem Sohn der Niobe (Ovid, Metamorphosen VI, 231) benannt hat. Als Ursache vermutet er eine bestimmte Sternkonstellation. Seiner Meinung nach wurde diese Krankheit durch Keime an der Kleidung, durch infizierte Materialien oder durch die Luft verbreitet. Einer anderen Theorie nach hielt man die Syphilis für eine Form des Aussatzes, da dieser in den Gegenden, wo die Syphilis sich ausbreitete, verschwand (Eckart 1998: 162-163; Monardes 1895: 33-35; Schnurrer 1813: 455, 468). Schnurrer liefert in seiner Untersuchung der geografischen Nosologie eine ausführliche Darstellung, was man im 19. Jahrhundert unter der Syphilis und ihren verschiedenen Arten verstand und zeigt ihre Verbreitung auf; Schnurrer 1813: 450-481). Anhand seiner Erörterungen wird deutlich, wie schwierig die Abgrenzung dieser Krankheit von anderen Krankheiten war. Über die Guaraní schreibt Schnurrer, dass die Syphilis bei ihnen sehr selten sei, dass aber bei den Spaniern, die Umgang mit infizierten, aber symptomfreien Guaraní-Frauen hatten, eine der Syphilis ähnliche Krankheit aufgetreten sei. Allgemein konstatiert er, die Indianer seien symptomfrei und die Krankheit bei ihnen milder verlaufe als bei den Europäern (Schnurrer 1813: 467-468, 473-474).

⁴²⁹ Bisher konnte, wie Anagnostou feststellt, nicht nachgewiesen werden, dass das Guajakholz antisiphilitisch wirkt, auch gibt es keine eindeutigen Nachweise über die präkolumbische Anwendung. Sie vermutet, dass Montenegro schon in Europa die Anwendung des Guajakholzes bei Syphilis bekannt war (Anagnostou 2000: 283).

tenz der Syphilis unter den Guaraní geschlossen werden noch um welche Krankheit es sich handelt. So möchte ich dieses Kapitel mit Friedericis Worten schließen, wonach man unter *pian* verschiedene Krankheiten subsumieren kann.

„Bösartige, Geschwüre treibende Hautkrankheit, mit der zwar im wesentlichen, aber nicht immer die Syphilis gemeint war, sondern auch maligne blatternartige Ausschläge;“ (Friederici 1960: 497).⁴³⁰

4.12. *Carugua* – Gelenkschmerzen?

Das Guaraní-Wort *carugua* dient sowohl als Übersetzung für „Dolores en las coyunturas“, also Gelenkschmerzen, als auch für „Bubas dolores“. „Bubas tener“ heißt auf Guaraní „Che carugua“ oder „Carugua ayporará“ (Montoya 1994 [V]: 327, lit. d, 223, lit. b). Bei Restivo ist unter dem Stichwort *dolor* zu lesen: „...- de huessos en las conyunturas ó de bubas *carugua*; *checarugua* tengo esos dolores.“ (Restivo 1893: 254).

Noch im 20. Jahrhundert war den Guaraní dieser Begriff geläufig. P. Müller übersetzt *carugua* als Rheumatismus und erwähnt, dass dieses Wort gleichzeitig der Name des Heilmittels *Aristolochia triangular* sei, welches bei dieser Erkrankung Anwendung finde (Müller 1928: 506).⁴³¹ Die Pflanze gehört wie die erwähnte *Aristolochia rotunda* zur Familie der Osterluzeigewächse.

Carugua impliziert außerdem eine metaphysische Ebene. Laut Dobrizhoffer ist *Carugua* (bei ihm mit Akzent geschrieben) der Name eines „Waldteufels“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 386). Montoya erwähnt das Wort *Carugua* in dem Jahresbericht von 1628 im Zusammenhang mit postpartalen Vorschriften, bei deren Missachtung der ganzen Familie „dolores de la Carugua“ drohe (MCA 1951: 273-274, s. Kapitel 8.3.2.1.). Möglicherweise gilt der *Carugua* als Verursacher dieser Krankheit, mit der wohl Gichtbeulen oder rheumatische Schwellungen gemeint sind.⁴³²

⁴³⁰ Er bezieht sich auf die hier dargestellten Angaben bei Montoya, Restivo, Léry und Thetvet (Friederici 1960: 498).

⁴³¹ S. a. Cadogan 1949: 27

⁴³² Nach humoralpathologischen Vorstellungen sollen Gelenkerkrankungen wie auch die Entstehung von Nierensteinen durch zu dicken Saft begünstigt werden (Rothschuh 1978: 196).

5. Europäische Infektionskrankheiten

5.1. Die Bezeichnung

Die Epidemien wurden dem damaligen Sprachgebrauch entsprechend als Pest bezeichnet. Pest bedeutete demnach jede sich rasch ausbreitende und oft tödlich verlaufende Krankheit (Höfler 1899: 460; vgl. Ackerknecht 1963: 6). Als gesichert dürfte gelten, dass sich die eigentliche Pest, eine Infektionskrankheit, auch unter den Namen Beulen-, Drüsen-, - und Bubonenpest bekannt, erst im 20. Jahrhundert in Amerika verbreitet hat (Ackerknecht 1963: 17-19). So reüssiert Dobrizhoffer, niemand würde bezweifeln, dass die „eigentliche Pest, welche in einer vergifteten Luft ihre Quelle hat, in Amerika nie gewüthet habe, ...“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 302). Auch Schnurrer erwähnt ihr Vorkommen in Amerika nicht (Schnurrer 1813: 362-373).⁴³³

In den Briefen wird ‘Pest’ mit der oben genannten Bedeutung benutzt, z. B. in der CA 1644 aus der Reduktion Santos Cosme y Damián: „Aquí también se llevó una peste gran parte de los niños y adultos.“ (CA 2000: 74).⁴³⁴ Jarque spezifiziert, welche Krankheiten unter „Pest“ subsumiert wurden:

„No se sabe haya pasado a la América dolencia de landres o alguna otra de las que en Europa llamamos *peste*. Pero suelen cundir algunas epidemias de tabardillos, dolores de costado, calenturas malignas, sarampión, viruelas y semejantes, suelen ser tan dañosas como pudiera cualquiera peste; y por eso las llaman así. Enferman a millares, y como no saben guardarse, mueren en gran número, y a pocos días de cama.“ (Jarque 2008: 96; vgl. 1687: 348)

Dementsprechend sind die Guaraní-Übersetzungen für das spanische Wort *peste* im Sinn von Epidemien zu verstehen (vgl. Dobrizhoffer 1783: 2, 302). Montoya schreibt unter „peste“: „Mbaba. Taçĩ aí.“ (Montoya 1994 [V]: 139, lit. p). *Mbaba* bedeutet „Mortandad“, hergeleitet von *pab* „Fin, acabamiento, muerte“ (Montoya 1876 [T]: 211^r, 259^f). *Taçĩ* kann, wie im Kapitel 1.2. *Krankheit* dargestellt worden ist, mit „enfermedad, dolor, pena“ (Montoya 1876 [T]: 349^v) übersetzt werden. *Aí* bedeutet u. a. „Corromper, podrido, ruin“ (Montoya 1876 [T]: 22^v, Nr. 3).

⁴³³ Die eigentliche Pest ging mit einer hohen Sterblichkeit einher. Das Mittelalter hatte mit einer Pestepidemie begonnen („Pest des Justinian“ von 531-580) und endete mit der hoch ansteckenden Lungenpest von 1348. Als ‚schwarzer Tod‘ ging diese in die Geschichte ein, denn die Toten sahen schwarzblau aus (Ackerknecht 1963: 8-10). Der Krankheitserreger wird durch den Rattenfloh, *Xenopsylla cheopis*, übertragen, wobei die Ratte nicht das einzige Nagetier ist, welches als Träger des Pestbazillus, *Pasteurella pestis*, fungieren kann. Der Bazillus wurde 1894 entdeckt (Ackerknecht 1963: 19).

⁴³⁴ Weitere Beispiele in der *Relação* von 1631 in MCA 1951: 376 oder in der CA 1641-43 (Maeder 1996: 87, in: CA)

Bei Restivo wird diese Bedeutung noch deutlicher, denn er weist unter dem Eintrag ‘Pest’ auf konkrete Epidemien hin: „peste de viruelas *mbiruaguaçu*; - de sarampion *mbirúa* l. *curu minî*.“ Pest an sich übersetzt er mit: „*tacĩ ayguaçu*⁴³⁵ l. *tacĩ poroyucaha* (que mata) l. *oyabae* l. *oyepotabae* (que se pega);“ (Restivo 1893: 432).⁴³⁶ Das Letztgenannte hat Montoya unter *pegajosa enfermedad* subsumiert: „Mbae açĩ oyabae.“ (Montoya 1994 [V]: 131, lit. p). Im *Tesoro* übersetzt er: „Mbae açĩ yepotá .l. Mbae açĩ oya oya rébae .l. Oyepo tábae“ als *mal contagioso* (Montoya 1876 [T]: 350^r). *Yepotá* bedeutet u. a. „coger“ und „pegar“ und leitet sich ab von *pó*, Hand, und *tábo*, anfassen, einfangen (Montoya 1876 [T]: 193^v).

Diese Epidemien, bei denen es sich nicht nur um Masern oder Pocken, sondern auch um tödliche Durchfallerkrankungen handeln konnte, bedrohten durch die große Letalität der Bevölkerung das Missionswerk der Patres. Den Zahlen und Schilderungen nach zu urteilen, stellten diese Krankheiten eine ähnlich große Katastrophe wie die Pest für Europa dar (vgl. Furlong 1962: 605).⁴³⁷

5.2. Maßnahmen: Quarantänestationen

Die Mechanismen von Ansteckung und Immunität waren im 17. Jahrhundert noch nicht geklärt. Aussagen der Jesuiten über die „göttliche Vorsichtigkeit“, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie verschiedene Maßnahmen ergriffen, um die Ansteckung und das Ausmaß der Epidemien zu verringern.

Man wusste allerdings schon im 17. Jahrhundert, dass Krankheiten „wandern“. In der CA 1637-39 ist zu lesen, dass die schwarzafrikanischen Sklaven, denen gemeinhin eine schlechte Disposition zugesprochen wurde, ansteckende Krankheiten „anzogen“ („contraer enfermedades contagiosas“) und dass sich das Kontagium („el contagio“) dieser „Pest“ nicht auf sie beschränkt, sondern im ganzen Umkreis von Buenos Aires ausgebreitet habe (CA 1984: 66). Davon berichtet auch Josef Clausner in seinem Brief

⁴³⁵ *Guaçu* bedeutet, wie schon erwähnt, groß (Montoya 1876 [T]: 128^r).

⁴³⁶ Vgl. die Einträge unter *enfermedad* bei ihm (Restivo 1893: 272).

⁴³⁷ Furlong betont, nachdem er über die Auswirkungen des Rindfleisches berichtet hat, dass es noch etwas Schlechteres gab: „Pero hubo algo mucho peor, y a ello contribuyeron en forma muy eficiente las reducciones, y fue la peste de viruelas. Parece cierto que los españoles importaron este mal, que en forma tan rápida diezmaba a los indígenas que vivían en comunidad.“ (Furlong 1962: 605)

vom 19. März 1719. Die „Pest“, die sich im Jahr zuvor in Córdoba im Umkreis von 300 Meilen verbreitet habe, hätten

„die Engelländische Schiff aus Africa mit sechs hundert allda eingehandelten / und in America wiederum theurer verkaufften Mohren in das Land gebracht; weil nemlich diese arme Leut wegen einer ungewöhnlich=langwierigen Schifffahrt fast alle theils erkranket / theils gar verschmacht sind.“ (NWB 1726: 60, Brief Nr.: 168)

Eine der Maßnahmen, diese „Pesten“ einzudämmen, bestand in der Errichtung von Quarantänestationen. Die *Carta Anua* aus dem Jahr 1632-1634 berichtet aus der Reduktion San Nicolás del Pyratini aus dem Uruguay-Gebiet, dass der verantwortliche Pater, der Spanier Silverio Pastor (1598-1672), während der Masernepidemie 1632 eine ‘Quarantänestation’ eine halbe Legua außerhalb des Dorfes einrichten ließ:

„... hizo levantar media legua fuera del pueblo unas chosas acomodadas donde havia llevar con grande diligencia todos los que se sentían tocados y deputandoles un Alcalde del pueblo que siempre les asistiese y diligentes enfermeros que les sirviessen y diessen aviso al Padre de todas sus necesidades espirituales y corporales. Puso gran cuidado que ninguno otro aunque fuessen de sus parientes les visitasse por ser el mal tan contagioso con lo qual no murieron sino siete, o ocho, que fue singular misericordia de Nuestro Señor ...“ (CA 1990: 150).

Ähnliches berichtet die *Carta Anua* 1653-1654. Als im Paraná-Uruguay-Gebiet eine Epidemie ausbrach, schützten die Patres die Einwohner der Reduktionen vor kranken Besuchern durch die Einrichtung zweier Häuser außerhalb der Reduktionen, die als „Hospitäl“ dienten. Dort sollten sich diejenigen, die von außerhalb kamen und krank waren, auskurieren. Auch wurde der Kontakt zu „infizierten“ Dörfern unterbrochen, bis die Epidemie verschwunden, die Häuser gereinigt und die benutzten Kleidungsstücke verbrannt worden waren (MCA 1952: 236).

Auch Cardiel beschreibt in seinem Brief 1747 die Errichtung von Quarantänestationen während einer Blatternepidemie. Es wurden in näherer und weiterer Entfernung zur Reduktion Hütten errichtet. Bei Krankheitssymptomen wurde der oder die Kranke in eine der näher gelegenen Hütten zur Beobachtung gebracht. Handelte es sich um die Pocken, musste die erkrankte Person in die zweite Hütte übersiedeln und die erste Hütte wurde verbrannt. Im anderen Fall durfte der/die Kranke zurück in die Reduktion gehen (Cardiel 1953: 188).

Trotz dieser verschiedenen Maßnahmen blieben auch im 18. Jahrhundert die Auswirkungen der Epidemien verheerend und man sprach weiterhin von den „Pesten“, wie z. B. in der *Carta Anua* von 1730-34, in welcher die Auswirkungen einer *peste de sa-*

rampión beschrieben werden (MCA 1955: 157). Offenbar hatte sich unter den Indianern noch keine Immunität gegenüber den Masern eingestellt. Nach überstandenen Blattern-/Pockenepidemien sollen die Indianer laut Dobrizhoffer jedoch immun gewesen sein:

„Wenn die Amerikaner einmal die wahren Pocken überstanden haben, so besorgen sie wie die Europäer zu keiner Zeit ihre Wiederkehr.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 312)

5.3. Die Pocken

Es mag zunächst erstaunen, dass Montoya für die europäischen Krankheiten *viruelas* und *sarampión* Guaraní-Wörter statt spanischer Lehnwörter nennt.

Die Bezeichnungen *viruelas* resp. *variolas*, auf Deutsch Blattern, kann verschiedene Krankheitsbilder meinen. Es kann sich um Hautirritationen wie Bläschen, Pocken, Knötchen oder Furunkeln handeln, die als Symptome bei unterschiedlichen Krankheiten auftreten. Die Krankheit „Blattern“ hingegen meint die Pocken, lat. *Variolae/Varioli*, die unter den Indianern eine hohe Letalität verursachten. In Europa waren es vor allem die Kinder, welche an den Pocken erkrankten und starben (Ackerknecht 1963: 57).⁴³⁸ Daher resultiert wohl der Name „Kinderpocken“.

„**VIRUELAS.** Enfermedad que suele ser común a los niños, porque procede de abundancia de pituita o flema, a *viru*, por la ponzoña que tienen en sí.“ (Covarrubias 2006: 1534)

Zu den Symptomen dieser Krankheit gehören rote Flecken, die den ganzen Körper überziehen und sich dann zu eiternden Pocken entwickeln. Die Franzosen nannten sie „petite vérole“, weil man sie für eine Abart der ‘Lustseuche’, der Syphilis hielt, die man als „böse Blattern“ bezeichnete (Höfler 1899: 49-51). Überhaupt wurden die Pocken in die gut- und in die bösartigen eingeteilt.⁴³⁹ Die bösartigen Pockenerkrankungen zeichneten sich durch Fieber und eine schwarzblaue Färbung der Pocken aus (Zedler 1733: 4, 95-102). Dobrizhoffer schreibt hierzu:

⁴³⁸ Aufgetreten sind die Pocken zum ersten Mal nachweislich im 6. Jahrhundert n. Chr. in Arabien. Sie gelangten etwas später nach Europa. Schnurrer verweist auf das epidemische, nicht sporadische Auftreten der Pocken in manchen Gegenden und auf ihre fatalen Auswüchse auf die Grönländer und Indianer (Schnurrer 1813: 374-375). In der Neuen Welt traten sie eingeschleppt durch einen oder mehrere infizierte afrikanische Sklaven das erste Mal 1520 in Mexiko auf. Im Jahr 1560 verzeichnete man die erste Pockenepidemie in Brasilien (Ackerknecht 1963: 57).

⁴³⁹ Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts lebte die Idee von der „Einheit“ der tödlichen Pocken und der harmlosen Windpocken weiter, obwohl man schon im 18. Jh. beide Erkrankungen voneinander differenziert hatte (s. Ackerknecht 1963: 60).

„Denen, welchen nach der Fieberhitze sogleich entweder schwärzlichte, oder dicht an einanderstehende, plattgedrückte, in der Mitte schwarz= oder rothgefleckte, oder zusammengeflossene Pocken aufführen, ahndete ich immer Lebensgefahr und nahen Tod.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 309)

Als Guaraní-Übersetzung für *viruelas* hat Montoya „Mbiruá. Piruá. Curú" notiert (Montoya 1994 [V]: 231, lit. v.; vgl. Restivo 1893: 540). *Mbiruá* übersetzt Montoya im *Tesoro* mit *ampollas*, Blasen und verweist auf *pi* (Montoya 1876 [T]: 214^f). *Pi* resp. *mbi* wiederum bedeutet Haut, *pellejo* (Montoya 1876 [T]: 270^v).⁴⁴⁰ Wörtlich bedeutet *mbiruá* also ‘Bläschen auf der Haut’. Auch werden die Folgen der Blattern/Pocken im *Tesoro* genannt:

„Toba quaré, rostro hoyoso. Chembo obaquaré mbiruá, las viruelas me ha[n] dexado hoyoso el rostro. Mbiruá porara eỹ ndahoba quarei, los que no han padecido viruelas, no tiene[n] hoyos en el rostro.“ (Montoya 1876 [T]: 395^v)

In vorkolonialer Zeit wurden wahrscheinlich Bläschen auf der Haut, die z. B. von Insektenstichen herrührten, als *mbiruá* bezeichnet. Dobrizhoffer hat im Zusammenhang mit den „Schnacken“ folgende Beobachtung gemacht:

„Wenn wir uns in den Wäldern etwas länger aufgehalten hatten, kehrten wir immer mit so vielen rothen Punkten auf unserem Leibe in den Flecken zurück, als wenn wir mit den Pocken wären behaftet gewesen.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 436-437)

Unter *curú* gibt es keine weiteren Erklärungen. Dieses Wort dient allerdings nicht nur als Übersetzung für *viruelas*, sondern auch für *sarna* (Krätze), *roña* (Räude) und Lepora (Montoya 1876 [T]: 110^f, vgl. 1994 [V]: 186, lit. s, 180, lit. r, 64, lit. l).

Es handelt sich hier um Krankheiten, die sich an der Haut zeigen, wobei *roña* eine Krankheit der Tiere meint.⁴⁴¹

An Hygienemaßnahmen während und nach dem Ausbruch der Blattern wurden von den Patres verschiedene Maßnahmen ergriffen, wie der erwähnte P. Limp 1731 schildert: Die Kleider wurden gewechselt und die Gegenstände wurden gereinigt:

„Aller Plunder, den wir mit uns hatten, wurde mit Essig sauber abgewaschen, und von dem Gifft, welches selber vielleicht möchte an sich gezogen haben, gereinigt.“ (NWB 1755: 114, Brief Nr. 637)

⁴⁴⁰ Allerdings wird *pi mûndá* als „ronchas“ übersetzt und „Chepimundá mbeyu mbeyu“ heißt „tengo muchas ronchas.“ (Montoya 1876 [T]: 271^v). Vermutlich sind wohl eher Stiche gemeint. So ist unter *curûchá* zu lesen: „Ronchas. ... Chemôcuruchâambarigui, los mosquitos me han hecho ronchas.“ (Montoya 1876 [T]: 110^f-110^v)

⁴⁴¹ Roña: „Una especie de sarna que suele dar al ganado, lat. *scabies*. Dijose a rodendo, porque va royendo la piel y la carne.“ (Covarrubias 2006: 1416; vgl. Höfler 1899: 301)

Doch trotz dieser Maßnahmen konnten die Patres oft nicht verhindern, dass viele Indianer starben. Dobrizhoffer berichtet von der Pockenepidemie aus dem Jahr 1734, dass in den 30 Guaraní-Reduktionen (oder „Flecken der Quaranier“ wie er sich ausdrückt), die 140.000 Menschen zählten, „etlich und dreißig tausend“ Indianer verstarben (Dobrizhoffer 1783: 2, 305). Im Jahr 1765 wurden in den 32 Reduktionen 12.000 Guaraní durch die Pocken getötet (Dobrizhoffer 1783: 2, 306). Hernández gibt für dieses Jahr eine Bevölkerungszahl von 85.266 Menschen an (Hernández 1913: 2, 618).

5.4. Die Masern

Die andere europäische Infektionskrankheit, die große Verheerungen anrichtete, war die Krankheit *sarampión*. Im damaligen Sprachgebrauch wurde sie wie folgt beschrieben:

„[SARAMPIÓN]. Sarampión. Enfermedad conocida que suele dar a los niños, empezando con unas calenturas ardentísimas y pintándoles todo el cuerpo;“ (Covarrubias 2006: 1431).

Dobrizhoffer gibt als Übersetzung für die spanische Bezeichnung *sarampión* die „Kinderflecken“ oder „Masern“ an (Dobrizhoffer 1783: 2, 313). Sepp spricht von den „Russelein“, einer Bezeichnung, die nach seiner Aussage in Tirol für die Flecken, auch „Flöck“ genannt, üblich war (Sepp 1698: 233; vgl. 1710: 108).⁴⁴²

In Europa, schreibt Sepp, diene diese Krankheit der

„Purificierung oder Rainigung deß Leibes / und nachmahlen für ein gewisses Zaichen einer langwirigen Gesundheit von jedermäniglichen gehalten werden / synnd allhier der laidige Todt selbstn / ...“ (Sepp 1710: 108).

In den Reduktionen starben jedoch von den Erkrankten nicht unbedingt die Kinder, sondern eher die jüngeren, heiratsfähigen Menschen. Dobrizhoffer berichtet aus der Reduktion S. Joaquín, dass von den 200 Toten einer Masernepidemie, „Pest“, nur wenige Kinder und Ältere (‘Betagte’) zu verzeichnen waren, dafür starben aber „junge Leute besonders von denen, die sich erst kurz vorher verheurathet hatten.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 313). Als Kennzeichen dieser Krankheit im Unterschied zu den euro-

⁴⁴² In der gekürzten Fassung der „Fortsetzung“ (in Charlevoix) heißt es „Fleckfieber“ (Sepp 1768: 2, 11). Die Masern galten wohl als eine Art „Fleckfieber“ (Zedler 1739: 19, col. 1927). Ob es sich wirklich um die Masern handelte, kann nicht eindeutig diagnostiziert werden, s. hierzu die kritischen Überlegungen von Anagnostou 2000: 67

päischen Symptomen werde, so Sepp, der ganze Leib befallen, was sich in Entzündungen des Halses, der Augen, Ohren und der Eingeweide zeige (Sepp 1710: 109).⁴⁴³

Als Übersetzung für *sarampión* hat Montoya „Mbiruá mbeyu mbeyu. Piruá“ notiert (Montoya 1994 [V]: 186, lit. s), was damit fast gänzlich der Übersetzung für *viruelas* entspricht. Das Wort *mbeiu* (*mbeyu*) bedeutet u. a. „cosa apeñuscada.“ Unter diesem Eintrag ist *ymbeiumbeiu curú* angegeben, welches mit „viruelas muy juntas, apeñuscadas“ übersetzt wird (Montoya 1876 [T]: 213^v) und wohl eher die Pocken-Erkrankung mit ihrem Krankheitsbild meint. Restivo führt die Wörter *mbirua minî* und *curupeý* an (Restivo 1893: 488).⁴⁴⁴ *Minî* bedeutet *pequeño*, klein (Restivo 1893: 427).

Die genannten Guaraní-Wörter beschreiben den Zustand der Haut, welche voller Bläschen oder „zerknittert“ sein kann. Hauterkrankungen mit Bläschen- und Beulenbildung waren den Guaraní nicht fremd und mittels einer Bedeutungsübertragung werden offenbar die autochthonen Bezeichnungen zu Begriffen für die europäischen Krankheiten.

5.5. Krätze, Räude und Lepra

Neben *curú* nennt Montoya im *Vocabulario* als weitere Übersetzungen für *sarna* und *roña*: „Curúba. Pitaí“ (Montoya 1994 [V]: 186, lit. s). Für *curúba* existiert kein separater Eintrag im *Tesoro*. Vielleicht handelt es sich um eine Ableitung von *curubaí*, zu finden unter *curú*, welches „mala sarna“ oder „lepra“ bedeuten kann (Montoya 1876 [T]: 110^r). Möglich ist auch, dass es sich von *curúchá* ableitet, was *ronchas* bedeutet (Montoya 1876 [T]: 110^r-110^v). *Pitaí* bedeutet „çarpullido“ [*sarpullido*], worunter der Ausschlag, die Hitzblattern oder auch der Flohstich verstanden werden können (Montoya 1876 [T]: 300^r; vgl. Restivo 1893: 488, 204).

⁴⁴³ Gegen die Augenschmerzen ließ Sepp zerstoßenen Zucker in die Augen träufeln, gegen die Ohrenschmerzen wurde Essig mit genetzter Baumwolle in die Ohren getropft (Sepp 1710: 130, 132).

⁴⁴⁴ Der Sprachgebrauch zeigt eine Kontinuität auf. Heute werden die *sarampión* zwar als „sarapiü“ (hisp.) bezeichnet, aber die „alten“ Begriffe „piru’ã“ oder „mbiru’a-mirí“ (Canese 1998: 156, 164; González Torres 1997: 64, 67) existieren weiterhin und werden auch für die *viruelas* benutzt. Die *viruelas* werden außerdem als „kuru“ (neue Orthografie von *curú*) bezeichnet (Canese 1998: 164). Die Begriffe zeigen eine fehlende diagnostische Abgrenzung.

Auch Restivo behandelt *roña* und *sarna* als „Synonyme“. Unter „Roña“ schreibt er: „*piray* l. *picoroi* l. *curu*“ und unter „Sarna“ steht: „*chepiray* l. *picoroy* soy sarnoso ó roñoso“ (Restivo 1893: 482, 488). *Pirai/piray* übersetzt Montoya mit „Mal pellejo“ (Montoya 1876 [T]: 297^v). Das Wort *picoroi* ist ein Kompositum, welches aus dem Substantiv *pi* für Haut und dem Verb *coroi* besteht. Unter *coroi* gibt Montoya Hinweise auf die genannten Krankheiten: „*chepicoroi*“ bedeutet „tengo sarna, ò çarpullido, ò viruelas“ (Montoya 1876 [T]: 99^v).

Wie schon erwähnt, übersetzt Montoya Lepra mit *curú* und *curubaí*. Als weitere Übersetzung nennt er noch „Mbi raí“ (Montoya 1994 [V]: 64, lit. l). Weiterhin differenziert er die Lepra: So steht im *Vocabulario*: „Lepra costra: „Curu piré“ und im *Tesoro* „Curúapiré, costras de sarna, ...“ und „*curubâtá*, lepra con costras (Montoya 1994 [V]: 64, lit. l; 1876 [T]: 110^f). Restivo hält sich an diese Taxonomie und fasst Lepra und Krätze zusammen. Er übersetzt diese Krankheiten mit *mbiray*, *curubay* und mit *mbiruá*, der Übersetzung für Masern (Restivo 1893: 358). Diese Einteilung war zeitgemäß. Bei Covarrubias ist zu lesen:

„**SARNA.** Una especie de lepra, aunque no tan mala como la elefántica, porque aquella roe no solo el cuero, pero come la carne;“ (Covarrubias 2006: 1431)

Vor der Bestätigung der Krätzemilbe als Krankheitsverursacherin Mitte des 19. Jahrhunderts verstand man unter Krätze, medizinisch *Scabies*, „jede Krankheit der Haut, die zum Kratzen derselben (...) oder zur Abschabung der Haut (...) Veranlassung gibt;“ (Höfler 1899: 301). Auch die Syphilis wurde mitunter als die spanische Krätze, *Scabies hispanica* oder spanische Raude, bezeichnet (Höfler 1899: 303; Winkle 2004: 225).

Das Wort Lepra leitet sich vom griechischen Wort *lepis* für Schuppe ab. Die Hippokratiker verstanden unter Lepra chronische Hautkrankheiten, die mit Schuppenbildung einhergingen. Den eigentlichen Aussatz, d. h. die Krankheit, die wir heute als Lepra bezeichnen, nannten sie Elephantiasis (Winkle 2004: 214, Fn 5).⁴⁴⁵ Bei der vor allem

⁴⁴⁵ Die Namensänderung und –verwirrung geht auf den im Kloster von Monte Cassino wirkenden Benediktiner Constantinus Africanus (1018-1087) zurück, welcher die von den Griechen über die Araber überlieferten Texte ins Lateinische übertrug (Eckart 1998: 107-108). Die „Elephantiasis“ übersetzte er ins Lateinische mit Lepra. „Der Ausdruck Lepra wurde so für eine Krankheit verwendet, für die er bis dahin nicht galt.“ (Ackerknecht 1963: 100). Die Araber wiederum bezeichneten mit „Elephantiasis“ eine durch die *Filariae Medinensis*, Guineawurm, hervorgerufene Schwellung der Beine

im Mittelalter gefürchteten Aussatzkrankheit handelte es sich wahrscheinlich nicht immer um die „echte“ Lepra, sondern um den „sogenannten schwach-endemischen Typ“ (Ackerknecht 1963: 100). Mittlerweile wird angezweifelt, dass es sich z. B. beim biblischen Aussatz um Lepra handelt. Viel eher lassen einige biblische Beschreibungen des Aussatzes an die Schuppenflechte, *Psoriasis vulgaris*, denken, die nicht ansteckend ist. Auch geht man davon aus, dass der biblische Begriff `Aussatz` mehrere Aussatzkrankheiten umfasst und dass die Lepra eine davon sein könnte (LzB 2003: col. 936-937).

In Europa begann die (eigentliche) Lepra, nachdem sie ihren Höhepunkt im 13. Jahrhundert erreicht hatte, abzuflauen und war in vielen Ländern im 17. Jahrhundert erloschen. Allerdings wurde sie durch die Sklaven, die Spanier und die Portugiesen nach Mittel- und Südamerika gebracht (Ackerknecht 1963: 102-103; Schnurrer 1813: 404-408; Zedler 1732: 2, col. 2244-2245).

Thevet hat Mitte des 16. Jahrhunderts offenbar noch keine Leprakranken angetroffen, denn er schreibt, die Tupí seien dagegen immun gewesen (Thevet 1978: 149).

Bis zu den bakteriologischen Blutuntersuchungen im späten 19. Jahrhundert war die eindeutige Diagnose von Lepra schwierig. Dementsprechend konstatiert Schnurrer:

„Bey der beträchtlichen Menge von verschiedenen Krankheitsformen, die alle in näherer oder entfernterer Beziehung zur Familie des Aussatzes stehen, ist es ganz unmöglich, allgemeine Charaktere aufzustellen, wenn man nicht fürs Erste die vollendeten Krankheiten als eben so viele Central-Punkte, die sich in eine Menge von Ausstrahlungen verlieren, für sich betrachtet.“ (Schnurrer 1813: 388)

Für Amerika stellt er aufgrund von Reiseberichten fest, dass zu den Symptomen unempfindliche Flecken, Knollen, Geschwüre, Abfallen der Glieder, melancholische Stimmung und der Trieb zum Beischlaf gehöre (Schnurrer 1813: 409).

Das Problem der Diagnose zeigt sich auch in den jesuitischen Berichten, die zwar gelegentlich von Lepra oder lepraähnlichen Erkrankungen sprechen, aber nicht davon berichten, dass Quarantänemaßnahmen eingeleitet worden sind.⁴⁴⁶

(Ackerknecht 1963: 100). Monardes benutzt die Begriffe aber wohl korrekt: die Lepra der Araber bzw. die Elephantiasis der Griechen (Monardes 1988: 112^v).

⁴⁴⁶ Es wäre zu erwarten gewesen, dass die Jesuiten bei Verdacht auf Lepra konkrete Maßnahmen eingeleitet hätten, wie sie es aus Europa kannten, wo die Isolierung von Leprakranken eine lange Tradition hat. Schon im 4. nachchristlichen Jahrhundert sollen die ersten Leprosorien, Anstalten für Aussätzige, entstanden sein (Ackerknecht 1963: 101).

In der *Carta Anua* 1635-37 wird ein Ausschlag beschrieben, welcher der Lepra ähnlich sein soll (CA 1929: 681). Auch wird von Heilungen im Zusammenhang mit der Lepra berichtet wie in der CA 1616:

„Una India de pies a cabeza cubierta de lepra despues de baptizarla con la salud del alma se sirvio n[uestr]o señor comunicarle tambien la del cuerpo - ...” (CA 1929: 98).

Die sechste *Carta Anua*, die über das Jahr 1613 Berichte erstattet, enthält die Schilderung der Genesung eines leprösen Jungen,⁴⁴⁷ der von seiner Familie, aber nicht von Gott, wie der Verfasser betont, verlassen worden war und der sterbend außerhalb des Dorfes Itamaraca lag. Dort wurde er von Pater José Cataldino (1571-1653), der damals Superior war, gefunden. Der Pater nahm ihm die Beichte ab, woraufhin der Junge innerhalb weniger Tage genes. Das Fazit des Verfassers lautet, der Junge sei durch die Beichte von seiner doppelten Erkrankung geheilt worden:

„... y alcanzó así por la confesión alivio en su doble enfermedad, sanando en el espacio de pocos días, de modo que el mismo Padre no lo hubiera conocido, si éste no se hubiera hecho conocer, manifestando que era él aquel mismo que yacía antes moribundo al aire libre casi ya consumido por la lepra.” (CA 1927: 337)

Auch Jarque berichtet von dieser Heilung und legt dem Jungen die folgenden Worte in den Mund:

„Yo Padre (dixo) soy el enfermo, a quien ayer socorríste con tu gran piedad; apenas tocaste con la Cruz mis llagas, quando me congratulè tan limpio de la lepra, como me vès.” (Jarque 1664: 82)⁴⁴⁸

Hier zeigt sich eine Vorstellung, die schon im Mittelalter virulent war. Der Körper galt als Abbild der Seele und an ihm zeigten sich sündhafte Verfehlungen als Krankheiten. In dieser Deutung galt die Lepra als Zeichen der Sünde, denn sie wurde als Produkt der sexuellen Verfehlung der Eltern des Leprakranken, die den Beischlaf zu einer verbotenen Zeit vollzogen haben, bewertet (Le Goff/Truong 2007: 117-119).

Im *Tesoro* nennt Montoya unter *piráí /mbiráí* mehrere christliche Wendungen, die auf diese Auffassung hinweisen: „Piráí açé reté rehé ya nûngá, éguÿ nûngá abé açé angarí angaipá yari, como la lepra al cuerpo, assi se pega el pecado al alma.“ „Mbiráí ombopetí açereté, angaipá abé açé angá ombopetí, la lepra corrompe el cuerpo, y el pecado al alma.“ „Piráí omboabaeté açé reté, angaipá omboete açêângâ, la lepra afea el cuerpo, y el pecado al alma.” (Montoya 1876 [T]: 271^v-272^r)

⁴⁴⁷ Im lateinischen Original steht dort: „puer quidam leprae infectus morbo“ (CA 1927: 337).

⁴⁴⁸ Kursivdruck im Original

Folgerichtig basiert die Heilbehandlung ebenfalls auf einem Kausalitätszusammenhang. Heilung sei demnach durch die Beichte möglich, da diese das Gewissen erleichtere. Dieses reine Gewissen wiederum bewirke einen reinen, unbefleckten Körper. Diese Erzählungen sind wohl eher als Sinnbilder denn als wirklich geschehene Heilungen anzusehen. Vielleicht haben diese Wundergeschichten eine biblische Vorlage, wie z. B. die Heilung eines Aussätzigen durch den Propheten Elischa (Elisa) 2Kön 5, 14 oder durch Jesus Mt 8, 3. Auch hierzu gibt es eine Übersetzung: „Siete pirai porara hára oçé I.X.N.Y. rapépe, ocáé haguâ mari yerurebo, siete leprosos salieron a Christo nuestro Señor a pedir la salud.“ (Montoya 1876 [T]: 271^v).⁴⁴⁹ Möglicherweise handelte es sich auch nicht um Lepra, sondern um einen heilbaren Hautausschlag.

An diesem Beispiel wird deutlich, dass die Jesuiten ein Wort für Lepra brauchten, um den Guaraní diese biblischen Heilungsgeschichten erzählen zu können, und so haben sie zur besseren Veranschaulichung wahrscheinlich auf einen Begriff, der den Indianern bekannt war, zurückgegriffen.

M. E. kann jedoch ausgeschlossen werden, dass es sich um die zu damaliger Zeit unheilbare Lepra gehandelt hat, denn hätte es Lepra in den Reduktionsdörfern gegeben, hätten die Jesuiten mit Sicherheit die Kranken isoliert, so wie sie es mit anderen Kranken in Epidemiezeiten getan haben und wie es in Europa üblich gewesen war. Möglich ist aber, dass die Jesuiten Symptome einer ihnen unbekannteren Krankheit als Lepra gedeutet haben. Manche Arten der von Flagellaten hervorgerufenen Leishmaniasis erzeugen Geschwüre. Die damals unheilbare *Leishmaniasis brasiliensis* verursacht papulo-ulzeröse Läsionen im Gesicht, die teilweise mit Geschwürbildung und Zerstörung der Haut, der Muskulatur und des Knorpels im Mund-Nasen-Rachen-Raum einhergehen. Milzschwellung und Beulenbildung je nach Form und Erreger gehen mit dieser Erkrankung einher (Ackerknecht 1963: 123-124; Pschyrembel 2011: 1175-1176).

⁴⁴⁹ *Siete* ist ein spanisches Lehnwort, denn laut Montoya (und anderer Chronisten) besaßen die Guaraní nur Zahlwörter bis vier (Montoya 1996 [CE]: 77).

5.6. Die Skrofeln

Auch die Skrofeln, lat. *scrofula*, bzw. *lamparones* werden beschrieben. In der *Carta Anua* 1641-43 wird geschildert, wie ein Geschwisterpaar an dieser Krankheit stirbt (CA 1996: 124).

Eine ausführliche Beschreibung der Skrofeln ⁴⁵⁰ gibt Covarrubias:

„LAMPARÓN. Enfermedad conocida que nace en la garganta; danle diversos nombres: *struma*, *cheras*, *scrofula*, *est humor in quo quasi glandulae durae oriuntur in cervice et alis*, *membrana sua inclusae*. Esta enfermedad es ordinaria en los puercos, y así tomó el nombre dellos, y en castellano se pudo decir lamparón, ..., *splendor*, porque la cutis del lamparón tiene un cierto resplandor albicante, por estar tan estirado y por su corrosión. Los reyes de Francia dicen tener gracia de curar los lamparones, y el primer rey inglés, que fue Eduardo, tuvo la misma gracia, y de algunos otros particulares también se ha dicho.” (Covarrubias 2006: 1162)

Montoya übersetzt *lamparones* mit: „Ayu ruru. Tayĩ ruru. Tayĩ pu. Ayurai. Ayurañi“ (Montoya 1994 [V]: 61, lit. I; vgl. Restivo 1893: 356).

In der *Carta Anua* 1641-43 wird von einem jungen Mann aus der Reduktion San Miguel erzählt, der an *lamparones* erkrankt war und dessen Körper nach Aussage des Verfassers entsetzlich roch. Nach einer schmerzvollen Beichte, die unter Tränen und lautem Klagen vonstattenging, starb der Mann mit Zeichen der Errettung, „prendas de salvación“. Auch seine Schwester erkrankte an dieser Krankheit und starb ebenfalls.

„..., y desde que cayó enferma (aun comiendo) no quiso dejar una cruz de las manos, besándola continuamente con afectos tiernos, haciendo dulcísimos coloquios con su Dios en cuyas manos expiró, con admiración y ternura de todo el pueblo, viendo como emparejó Nuestro Señor a los dos hermanos en la pena del cuerpo, para emparejarlos (como esperamos) en la gloria del alma.” (CA 1996: 124)

5.7. Fleckfieber/Flecktyphus

Aus der Reduktion Candelaria wird in der CA 1644 von einem „fiebre tifus“ berichtet, an welchem vor allem Kinder starben. Die beiden erkrankten Patres genasen wieder (CA 2000: 73-74).

„Una epidemia de fiebre tifus invadió este año a este pueblo, privando a los enfermos del uso de razón y en poco tiempo de la vida misma.” (CA 2000: 73)

⁴⁵⁰ Es handelt sich bei der Skrofulose um eine Form der Tuberkulose der Haut (*tuberculosis cutis*), welche von den Lymphknoten ausgehende blaurote subkutane Knoten verursacht, die besonders am Hals und den Extremitäten auftreten. Anfällig für diese Erkrankung erweisen sich besonders sowohl junge als auch alte abwehrgeschwächte Menschen (Pschyrembel 2011: 1948, 2141).

Montoya berichtet im Zusammenhang mit der oben dargestellten Angst vor dem Krötenlärm während einer Schiffsfahrt, dass plötzlich mehrere Indianer an einer von ihm als „pestilente tabardillo“ bezeichneten Krankheit infiziert wurden. Obwohl alle zur Ader gelassen wurden, starben vier der Erkrankten (Montoya 1996 [CE]: 79). *Tabardillo* ist die spanische Bezeichnung für Fleckfieber (Maeder 1996: 80, Fn 56, in: Montoya; vgl. Ackerknecht 1963: 31) und ist auch unter den Namen Hungertyphus, Schiffs-, Spital-, und Gefängnisfieber bekannt. Fleckfieber wird, wie man heute weiß, durch Kleiderläuse oder Flöhe übertragen und steht im Zusammenhang mit Kriegen, Hungersnöten und Unsauberkeit. Im 15. und 16. Jahrhundert wurde das Fleckfieber wie die Syphilis als neue Krankheit bewertet. Wahrscheinlich war es jedoch schon älter, neu war sein epidemieartiger Charakter. Zu den Symptomen gehören hohes Fieber, Kopfschmerzen und flohstichartige Flecken auf der Haut. Therapiert wurde das Fleckfieber jahrhundertlang mit Aderlass und der Verabreichung von Abführmitteln, obwohl schon der italienische Arzt Girolamo Fracastoro auf die Unzweckmäßigkeit dieser Therapie verwiesen hat (Ackerknecht 1963: 28-31, 37).⁴⁵¹ Da Montoya den Kontext nicht nennt, wohl aber die Therapie, den Aderlass, ist es schwierig zu sagen, ob es sich tatsächlich um Fleckfieber gehandelt hat, denn manchmal wurde diese Krankheit damals mit anderen Fiebern verwechselt (vgl. Ackerknecht 1963: 29).

6. Unspezifische Krankheiten

6.1. Schwäche im körperlichen wie auch im seelischen Sinn

Enflaquecer, welches im Spanischen sowohl das Abmagern und die Entkräftung als auch die Mutlosigkeit bedeutet, wird mit „Amôangaibó“ und *enflaquecido* mit „Angaibá“ übersetzt (Montoya 1994 [V]: 345, lit. e). Wie schon erwähnt, bedeutet „Ângaí“ *flaco* und „ângaíbeté“ heißt *muy flaco* und „Angaibo“ bedeutet „el q[ue] padece flaqueza“ (Montoya 1876 [T]: 39^r).

Schwäche sowohl im körperlichen als auch im seelischen Sinn kann auch mit Verweis auf die Knochen, *câng*, ausgedrückt werden. Darunter hat Montoya notiert: „Huesso. checâng, mis huessos, y estar flaco en los huessos. checânguerí, estoy muy flaco.“ Weiterhin ist dort u. a. zu lesen: „Añémôcângue, me enflaquezco“ und

⁴⁵¹ Zur damaligen detaillierten Beschreibung des Fleckfiebers, s. Zedler 1735: 9, col. 1196-1200.

„Checângócângó cheraçĩ, estoy quebrantado co[m] la enfermedad” (Montoya 1876 [T]: 88^r, Nr.1). Auch unter *cângĩ*, einem Kompositum, bestehend aus „câng, huesso” und „quĩ, tierno, debil, flaco, de poca fuerça” finden sich ähnliche Wendungen. Dementsprechend bedeutet: „Checangĩ, soy flaco ...” „Chemôcângĩ cheraçĩ, hame debilitado la enfermedad”. Ein deutlich christlicher Bezug zeigt sich in dem Satz: „Omôcângĩ angaipába acé ângâ, debilitar el pecado el alma“ (Montoya 1876 [T]: 88^v).

Aus den Chroniken wissen wir von Krankheiten, die mit Auszehrung einhergehen und als deren Ursache Zauberei galt (s. Kapitel *Ursachen* 3.5.), die hier möglicherweise gemeint sind. In der CA 1637-39 wird von einer an Schwindsucht, *tisis*, erkrankten Gebärenden berichtet:

„Una india, ya rematada por la tisis, estaba dando a luz un hijo muerto, al parecer, en consecuencia del estado desesperado de la madre. Era precisamente en la fiesta de San Ignacio. Sus parientes clamaron a San Ignacio, para que concediera que la criatura naciera con vida. Dios los oyó. Nació viva y pudo alcanzar ser bautizada. Más todavía: la enferma en poco tiempo sanó.“ (CA 1984: 103)

6.2. Seelische Erkrankungen

Im Spanischen differenziert Montoya zwischen der Melancholie und der Traurigkeit. Die Guaraní-Übersetzungen hingegen sind zum größten Teil identisch.

Die *melancolía* übersetzt Montoya im *Vocabulario* mit folgenden Wörtern: „ñemômbiá. Pichĩbĩ. Mbichĩbĩgĩ. Pĩá angecó“⁴⁵² (Montoya 1994 [V]: 90, lit. m). *Némômbiá*, ein Kompositum, erklärt Montoya folgendermaßen: „ñé recip. mô.“⁴⁵³ pĩ. apretura (a) caer ... estoy cogido de la apretura, tristeza, melencolia, quietud, sossiego, paz, pensativo. Chepĩá ñémômbiá, estoy con el coraçon quieto, sossegado, ó triste” (Montoya 1876 [T]: 250^v). Das Wort *pichĩbĩ* (*mbichĩbĩ*) wird als „oler mal, fiera cosa, terrible, ..., silencio, quietud, alboroto de miedo” übersetzt (Montoya 1876 [T]: 292^v). *Pĩá angecó* weist ebenfalls auf einen Zustand der Traurigkeit und Angst hin. Montoya übersetzt es mit *congoja* und fügt folgenden Satz hinzu: „che pĩá angecó guitecóbo,

⁴⁵² Dieser letztgenannte Ausdruck wird noch heute für *melancolía* benutzt (González Torres 1997: 58).

⁴⁵³ In der Einleitung erklärt Montoya diese Begriffe: *ñé* ist „reciproco“ und *mô* ist „particula activa“ (Montoya 1876 [T]: 1^r).

ando angustiado“ (Montoya 1876 [T]: 284^v). *Ângecó* wiederum bedeutet: „aflicion de espiritu, inquietud del alma“ (Montoya 1876 [T]: 36^v; vgl. Restivo 1893: 180).⁴⁵⁴

Unter *tristeza* führt Montoya im *Vocabulario* zu den genannten Begriffen noch das Wort *memá* auf (Montoya 1994 [V]: 219, lit. t). Dieses bedeutet nach dem *Tesoro* „Desmedro“ und „descaecimiento“ und *che memá* heißt „estoy flaco, desmedrado, descaecido.“ Aber es finden sich auch Hinweise auf arbeitsweltliche Belange: „Y-memá cheremit̃nguera, mi sementera está desmedrada“ (Montoya 1876 [T]: 219^v).

Restivo nennt unter dem Eintrag „Melancolía tener“ nur noch die 1. Pers. Sg. „añemombiá“ von *ñemômbiá* (Restivo 1893: 381). Unter *triste* nennt er: „chepiã pítû“. *Pítû* bedeutet, wie schon erwähnt Nacht oder Dunkelheit (Montoya 1876 [T]: 302^f). Sinngemäß bedeutet diese Phrase ‚mein Herz/Bewusstsein ist dunkel‘. „Los que tienen tristeza“ übersetzt Restivo ins Guaraní mit „ñemombiã bora l. rerequa;“ (Restivo 1893: 527). *Rerequa* von *rerequara* bedeutet „el que tiene“ mit Verweis auf *recó*, „tener“ (Montoya 1876 [T]: 341^v, 338^v).

Die Melancholie galt damals als Krankheit. Als eine ihrer Ursachen sah man den Überschuss an schwarzer Galle an.⁴⁵⁵ Dieser Überschuss konnte in der „natürlichen Komplexion“ des Melancholikers, also seinem schwermütigen, furchtsamen und trägen Wesen begründet sein. Man nahm folglich eine melancholische Veranlagung an, von der man glaubte, sie positiv beeinflussen zu können (Anagnostou 2000: 351). Daneben unterschied man noch eine zweite Form der Melancholie, als deren Ursache Blähungen und ihre Dämpfe galten. Diese Dämpfe, so nahm man an, stiegen von den Verdauungsorganen zum Herzen und zum Gehirn empor und verursachten dadurch Beklemmungen und Ängste (zit. n. Anagnostou 2000: 358).

Aperger stellt interessanterweise fest, dass es viele an der Melancholie erkrankte Indianer in den Reduktionen gebe (Anagnostou 2000: 352). Als Therapie schlägt er eine geregelte Lebensführung, angemessene Speisen, Unterhaltung, Musik, Arzneien und die Erleichterung der Seele durch die Beichte vor (Anagnostou 2000: 353-357).

⁴⁵⁴ Bei Restivo sind unter „Aflicion“ und „Afligido estar“ gleiche oder gleichlautende Wendungen mit *mbiá* und *piá* eingetragen (Restivo 1893: 43).

⁴⁵⁵ Aus dem Griechischen von ‚schwarze Galle‘ (*bilis*) abgeleitet, hieß die Krankheit im Lateinischen *Atra bilis* und im Deutschen „Böß schwarz Geblüte“ (Zedler 1743: 36, col. 464).

Zur Veranschaulichung der Schwere dieser Erkrankung, die man heute als Depression einordnen würde, werde ich zwei Beispiele aus den *Cartas Anuas* wiedergeben. Die *Carta Anua* 1637-39 erzählt von einem Indianer, der an Melancholie litt und schließlich Suizid beging. Dieser Indianer war sogar Mitglied der Marianischen Kongregation, doch seine anfängliche Begeisterung für das Christentum und sein vorbildliches Benehmen ließen stark nach, was zu seinem Ausschluss aus der Kongregation führte. Wie die *Carta* berichtet, verfiel er danach der Melancholie:

„Se apoderó de este infeliz una profunda melancolía, la cual le arrastró a un abismo de miseria.“ (CA 1984: 109)

Eines Nachmittags schließlich, als alle in der Kirche waren, lief er „wie ein Verrückter“ in den Wald hinein, wo er sich offenbar erhängte:

„Por dos días no se supo nada de él, después se le halló ahorcado con una soga, y caído su cadáver al suelo, donde le habían despedazado las fieras.“ (CA 1984: 109)

Die Interpretation dieses Unglücks zeugt jedoch nicht von Verständnis und Mitgefühl, sondern sieht darin eine angemessene Bestrafung:

„Horrible ejemplo de la justicia divina, el cual llenó de espanto a todos, y los instigó a conservar con cuidado las buenas costumbres.“ (CA 1984: 109)

Auch die CA 1644 erzählt von einem an der Melancholie erkrankten Mann, der eine große Todessehnsucht spürt.

„Otro indio deseaba ser congregante y lo consiguió después de una larga prueba, portándose después ejemplarmente. Enfermó gravemente, se puso melancólico y sin fuerzas. Un día no quiso comer y comenzó a dormir tan profundamente que pareció muerto. En sueño, se vio en un lugar ameno, acompañado por ángeles. Estaba absolutamente olvidado de su melancolía. Se encontró con un hermoso joven a quien había conocido porque era también congregante, lo saludó afablemente y le contó que ya estaba gozando en el cielo con muchos congregantes. Encontró a otro que le prohibió caminar adelante, diciendo: es preciso que vuelvas al pueblo para confesarte bien. Después puedes volver acá. Con esto se despertó el enfermo. Impresionado por lo oído en sueño comenzó a orar con fervor, rogando a la divinidad, firme y constantemente lo que quería. Llamó al padre y dio cuenta de lo visto y oído. El resto de su vida hizo creíble lo que decía, confesándose repetidas veces hasta que murió en paz.“ (CA 2000: 101)

Das hier beschriebene Verhalten deckt sich mit den Symptomen der Depression, zu denen gesellschaftlicher Rückzug, Lethargie, Kraftlosigkeit und Nahrungsverweigerung gehören. Schwere depressive Krankheitsverläufe führen (auch heute noch) mitunter zum Suizid. Die Frage stellt sich, die hier leider nicht beantwortet werden kann, ob das gehäufte Auftreten depressiver Erkrankungen in den Reduktionen auf die ver-

änderten Lebensbedingungen zurückzuführen ist oder auf eine genetische Disposition der Guaraní verweist oder auf dem Wechselspiel beider Faktoren beruht.

6.3. *Mal de coração* - Indigene Krankheit in westlichem Gewand?

Auf konkrete oder metaphorische Herzleiden wurde im Kapitel „Anatomie“ schon hingewiesen. *Dolor de corazón* übersetzt Montoya mit „Mbĩá acĩ. ñeá acĩ“ (Montoya 1994 [V]: 326, lit. d).

Im Zusammenhang mit der Schilderung des Totenbrauchtums der Guaraní erwähnt Montoya, dass die Verwandten des Verstorbenen, wenn sie das Verbot, zum Fluss zu gehen, übertreten, „desmayos o mal de corazón“ erlitten (MCA 1951: 274).⁴⁵⁶ Leider nennt Montoya nicht die autochthone Bezeichnung, sondern beschreibt diese Krankheit in seinen Begriffen. *Desmayo* bedeutet Ohnmacht⁴⁵⁷ und mit *mal de corazón* bezeichnete man damals die Epilepsie.⁴⁵⁸ Bei Covarrubias wird diese letztgenannte Krankheit unter dem Eintrag „**Gota coral**“, Fallsucht, erläutert, denn es handelt sich um eine Krankheit, welche das Herz `befällt`:

„Y porque a quien primero acomete es al corazón, le llamamos gota coral y **mal de corazón** y **mal caduco**, porque derrueca al punto de su estado al hombre a quien da.“ (Covarrubias 2006: 990)

Im 18. Jahrhundert grenzte man, zumindest im deutschsprachigen Raum, die Epilepsie von Krampfanfällen, dem Schlaganfall und der Ohnmacht ab (Zedler 1734: 8, col. 1402, 1404). Ging dieser Zustand mit Konvulsionen einher, hielt man sie für eine „Magische Kranckheit“ (Zedler 1734: 8, col. 1401). Man nahm an, dass sie, „von einem sauren und scharffen Giffte herrühre, das entweder im Gehirne, in denen Fingern und Zehen, oder sonst in einem andern Gliede des Leibes seinen Sitz hat: ...“ (Zedler 1734: 8, col. 1403).⁴⁵⁹ Im 17. Jahrhundert hatte man allgemein noch den Teufel für den Verursacher von *desmayos* gehalten (vgl. Jarque 1900: 4, 76). Als Heilmittel benutzte man in Europa den Bezoar, denn man hielt ihn für ein Antidot. Südamerikanische Bezoare und deren Gift vertreibende Wirkungen waren schon von José de Acosta

⁴⁵⁶ S. Kapitel *Krankheitsursachen* 3.3.

⁴⁵⁷ S. Covarrubias: „Desmayarse, perder las fuerzas y el sentido.“ (Covarrubias 2006: 691)

⁴⁵⁸ Auf Deutsch hieß diese Krankheit „fallende Sucht“ oder „böses Wesen“ (Zedler 1734: 8, col. 1402, im Druck falsche Seitenzahl angegeben: 1342).

⁴⁵⁹ Als Symptom nennt Zedler, dass die Person zu Boden geworfen wird, so als habe sie der Blitz getroffen (Zedler 1743: 8, col. 1402).

in der 1590 erschienenen *Historia natural y moral de las Indias* beschrieben. Verschiedene wiederkäuende Tiere in Peru, u. a. das Lama, würden, so Acosta, instinktiv eine Pflanze zu sich nehmen, die sie vor giftigen Pflanzen schütze und aus dieser entstehe im Magen dieser Tiere der Bezoar (zit. n. Anagnostou 2000: 151-152).⁴⁶⁰ Im späteren 18. Jahrhundert jedoch waren laut Dobrizhoffer viele Ärzte nicht mehr uneingeschränkt von der Heilkraft des Bezoars überzeugt (Dobrizhoffer 1783: 1, 339).

Interessanterweise nennt Montoya im *Tesoro* als Heilmittel gegen *mal de corazón* den Bezoar, welchen man in den Eingeweiden des Tapirs, der auch „Anta“, „gran bestia“ oder auf Deutsch „Elendthier“ genannt wurde und in den Wäldern von Mbaeverà lebte (Dobrizhoffer 1783: 1, 334-335), finde. Die Indianer nannten diese Region „Mborebiretâ“, was Dobrizhoffer als „das Vaterland der Elendthiere“ übersetzt (Dobrizhoffer 1783: 1, 335). Unter dem Eintrag „Mborebí“, der Übersetzung für Tapir, schreibt Montoya ganz allgemein: „Mborebí itá, piedras del buche de las antas que sirven para mal de corazón.“ (Montoya 1876 [T]: 216^f). *Itá* resp. *ytá* ist der Stein (Montoya 1876 [T]: 178^v). Leider bleibt bei Montoya unerwähnt, ob die Guaraní den Bezoar bei *mal de corazón* anwandten. In der *Conquista* erwähnt er lediglich, dass der Bezoar gegen Gift wirke (Montoya 1996 [CE]: 53).

Guevara unterstreicht zwar die heilende Wirkung des Bezoars bei der „fallenden Sucht“, wie seine Worte es verdeutlichen:

„El Anta ó Danta, es la que llaman Gran Bestia, ... tiene dos buches, uno vulgar en que recibe el alimento, y otro particular lleno de palitos podridos; en este segundo se halla la piedra bezoar, tan estimada para el mal caduco, y otras dolencias que hallan remedio en su virtud.“ (Guevara 1882: 107-108).

Auch liefert er eine ausführliche Erklärung der Entstehung des Bezoars, die deutlich im Kontext der humoralpathologischen Säftelehre steht:

⁴⁶⁰ Diese Beschreibung wurde schon von Covarrubias rezipiert (Covarrubias 2006: 324-325). Über die Verwendung des „peruanischen Bezoars“ als Opfergabe und als Antidot informiert schon der Brief eines spanischen Soldaten namens Petrus de Ośma y Harayzeio aus Lima vom 26.12. 1568. Jener Brief ist der Zweitausgabe von Monardes Schrift beigelegt. Petrus de Ośma y Harayzeio schildert sehr anschaulich, wie er durch „Geheimnisverrat“ eines indianischen Jungen in den Besitz der Bezoarsteine gelangte und sich bei befreundeten Indianern nach deren Wirkung erkundigte (Petrus de Ośma y Harayzeio 1568: 81-82, in: Monardes 1895). Auch wurde der Bezoar bei Herzkrankheiten oder Ohnmachten angewandt (Monardes 1988: 111^v-112^f, 143^v). Monardes widmet dem orientalischen Bezoar ein ganzes Kapitel mit vielen Beispielen seiner Verwendung bei bösartigen Fiebern und vor allem bei Ohnmachten. In der Regel wurde er als Pulver in Flüssigkeit eingenommen (Monardes 1988: 133^v-148^f).

„Toda la virtud medicinal de las besoaes procede de las yerbas, y palitos, y el buche es el órgano ó alambique que estrae los humores y solida los jugos, sobreponiendo hojas á hojas de quintas esencias medicinales, y petrificando esos jugos para el uso de las curaciones.” (Guevara 1882: 108)

Aber aus dem Gesagten lässt sich schließen, dass hier eine europäische Konstruktion vorliegt. Nur Dobrizhoffer, der bekanntlich Kontakt zu den Indianern aus Mbaeverà hatte, äußert sich zur indigenen Verwendung des *mborebí itá*, die jedoch nicht im Zusammenhang mit Epilepsie oder Ohnmacht steht. Von einem Indianer, welcher ihm mehrere Bezoarsteine angeboten hatte, erfuhr er, dass sie diese Steine bei einer Entzündung über dem Feuer erwärmten und sich danach damit die schmerzenden Glieder abreibten (Dobrizhoffer 1783: 1, 335).

Unter den Spaniern galten auch die Klauen des Tapirs als Heilmittel gegen *mal de corazón*. Die CA 1626/27 berichtet über die Bewohner der Stadt Guairá, sie verwendeten die Nägel als Heilmittel bei dieser Krankheit (CA 1929: 303).

Warum werden den Körperteilen des Tapirs diese heilsamen Wirkungen zugeschrieben? Auch hier geben die Chronisten Antworten. Montoya erwähnt in der *Conquista* die „fallende Sucht“ des Tapirs. Er beschreibt, dass sich der Tapir, wenn er tödliche Attacken fühle („accidentes mortales“), über seinen linken Vorderfuß lege (Montoya 1996 [CE]: 53; vgl. Charlevoix 1768: 1, 26). Diese Beobachtung wurde dann wohl zum Anlass genommen, den Nägeln als auch dem Bezoar eine heilende Wirkung bei der „fallenden Sucht“ zuzuschreiben. Aber auch hier ist zu fragen, wer diese Kausalitäten evoziert hat. Handelt es sich um indigene oder um europäische Vorstellungen?

Dobrizhoffer schreibt, dass in Europa die „Klauen der Elendthiere“ bei der fallenden Sucht, den Pocken und den Kinderflecken benutzt würden. Er bezieht sich hierbei auf die Veröffentlichung von Woyts in seinem medizinisch-physischen Magazin. Bei dem genannten Woyts dürfte es sich um den in Elbing geborenen und in Königsberg praktizierenden Arzt Johann Jacob Woyt[s](1671-1709) handeln. Auch soll in dieser Schrift zu lesen sein, dass man glaubte, das Elendthier selbst sei von der „fallenden Sucht“ /*mal de corazón* befallen, weshalb man es „für elend“ hielt und es würde, „um sich den Schmerz zu lindern, sich mit den Klauen des Hinterfußes das linke Ohr kratzen.“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 335-336). Vielleicht, allerdings war es mir nicht möglich dieses zu überprüfen, könnte sich Woyts hier auf südamerikanische Quellen stützen, doch eine andere Vermutung ist wahrscheinlicher. Erstens ist aus Dobrizhoffers Worten nicht zu schließen, dass die Nägel des Tapirs nach Europa exportiert wurden und

zweitens handelt es sich, sofern sich Woyts auf europäische Beobachtungen stützt, nicht um den Tapir, sondern um ein anderes Tier, welches im Deutschen ebenfalls als „Elendthier“ bezeichnet wird. Hierzu gibt Dobrizhoffer eine Erklärung: „Die alten Deutschen aber nannten es Elch, ...“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 336). Kritisch zweifelt er an, dass dieses Tier identisch mit dem Tapir sei.

Der Zusammenhang zwischen der Epilepsie resp. der „fallenden Sucht“ und den als Heilmitteln verwendeten Klauen und dem Bezoar scheint sich zum einen vor dem europäischen Kontext und zum anderen aus der Beobachtung des Tapirs zu erklären.

Ob die Guaraní den Bezoar oder die Klauen als Arznei gegen die Krankheit, die Montoya als *mal de corazón* bezeichnet, benutzten, kann anhand fehlender schriftlicher Äußerungen nicht belegt werden. Unklar bleibt auch, wie die Guaraní diese Krankheit resp. diesen Zustand nannten, den Montoya als „desmayos o mal de corazón“ bezeichnet. Die von ihm beobachteten oder auch von einem Dritten geschilderten Symptome müssen ihn dazu veranlasst haben, diese Krankheit so zu nennen.

Léry hat in dieser Hinsicht eine höchst interessante Beobachtung gemacht. Er beschreibt, wie die Tupinambá manchmal von dem „bösen Geist“ gequält werden:

„Ich habe sie selbst zuweilen, während sie mit uns sprachen, plötzlich gleich denen, so die fallende Sucht haben, schreyen hören: Weh! weh! helft uns! der Aingang schlägt uns!“ (Léry 1794: 267-268)

Was für den Europäer wie ein Anfallsleiden aussah, hatte für den Indianer ganz andere Ursachen. Lérys Worten nach zu schließen, spürten die Tupí körperliches Unbehagen. Diese Feststellung schließt jedoch nicht aus, dass das, was Léry hier beschreibt, die indigene Interpretation für Epilepsie oder Ohnmachtsanfälle darstellt.

6.4. „Dämonische“ Krankheiten

Vom späten Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war in Europa ein neuer Höhepunkt hinsichtlich des Glaubens an Verhexung, Besessenheit und durch Zauberei verursachte Krankheiten zu verzeichnen. Auch die Ärzte glaubten an die „Morbi supernaturalis durch böse Geister“. Erst durch die Aufklärung wurden diese Vorstellungen in Zweifel gezogen (Rothschuh 1978: 35-44).

Vor allem die *Cartas Anuas* enthalten vielfältige und schillernd ausgeschmückte Darstellungen von Krankheiten in den Reduktionen, die von den Jesuiten als dämonischen

Ursprungs interpretiert werden und die oft kurz vor dem Tod des Kranken auftreten. Sie äußern sich durch Ohnmachtsanfälle, Visionen, körperliche Bedrängung durch einen Dämon oder auch Besessenheit. In der Zeit der „Bewusstlosigkeit“ erleben die Kranken beispielsweise Visionen, in welchen sie von Dämonen in die Hölle entführt werden, wie es die CA 1641-43 schildert (CA 1996: 91-92).

Die *Carta Anua* 1637-39 erzählt, wie eine schwer erkrankte, ältere Indianerin von einem schwarzen Monster, dessen Identität nicht geklärt wird, bedroht wurde:

„Se acercó y apretó con su mano infernal la garganta de la enferma.“ (CA 1984: 100)

Es stellte sich heraus, dass diese Indianerin nicht getauft war. Der Pater holte die Taufe nach, und kurze Zeit später verstarb sie (CA 1984: 100).

Auf einen Besessenheitszustand kann die Schilderung in der CA 1730-34 hinweisen. Der Verfasser beschreibt eindringlich, wie laute Stimmen aus einer Frau hervorbrachen und sie ihre Urteilskraft verlor. Nachdem sie mehrmals gebeichtet hatte, und ihre Seele dadurch gereinigt worden war, wurde sie wieder gesund (MCA 1955: 155).

Sepp schildert die Schreckensvision eines todkranken Indianers von einem schwarzen Pferd, welches ihn in die Hölle mitnehmen will.

„Unter anderen Indianeren / so ich in meinem Spittal versamlet / ware ainer thails von aignen bösen Gewissen / welches mit unzählbaren erschrocklichen Sünden beladen / theils auch von denen Höllischen Geisteren sehr beängstiget;“ (Sepp 1710: 142)

Erst nachdem dieser Indianer eine umfassende Beichte über sein Leben abgelegt und die letzten Sakramente empfangen hatte, starb er. Sepps Kommentar hierzu lautet, dass es ihn wegen der vielen Sünden des Mannes nicht wundere, dass der

„Höllische Geist einen schwartzen Rappen ihme zu einen Lehen=Pferdt hat geben wollen / darauf er Seel und Leib in den ewigen Abgrund führen möchte.“ (Sepp 1710: 144)

Diese Erzählungen widersprechen der Beobachtung von Pater Betschon über das gelassene Sterben der Indianer, worüber er sich in einem Brief ausführlich äußert (vgl. Kapitel 3.3., 3. Teil).

„Mit dieser Gelegenheit kan ich nicht umgehen zu erwehnen / wie still / sanfft und vergnügt unsere Indianer sterben / welche allem Ansehen nach in dem Todt=Beth zu versuchen oder zu ängstigen der Teuffel keine Gewalt hat: man wird unter tausenden kaum einen finden / welche um solche sonst bange Zeit den Teuffel oder die Höll fürchte. So ist auch unnöthig / daß man dieselbigen der Tods=Gefahr oder der Pflicht die heiligen Sacramenten zu empfangen erinnere: welche sie unvermahnt frühezeitig selbst begehren: Zweifelsohne aus Antrieb ihres Schutz=Engels und Gewissens; dann / weil wir weder Artzen noch Artzneyen haben / ist keine Hoffnung von einer tödtlichen Kranckheit aufzu-

kommen: Sobald sie nun mit denen Sacramenten versehen sind / verlassen sie sich dergestalt auf die Göttliche Barmherzigkeit / wie auch auf die Vorbitt seiner reinesten Mutter und aller Heiligen / daß sie sich ihrer Seeligkeit ohne einzigen Zweifel oder Zaghaffigkeit gleichsam versichern.“ (NWB 1726: 63-64, Brief Nr.: 169)

Wodurch lässt sich diese Diskrepanz erklären? Vermutlich wurden die Ängste und die Schreckensvisionen unter der Voraussetzung gewisser psychischer oder persönlicher Dispositionen durch die christliche Lehre von der Hölle, welche die Jesuiten den Guaraní höchst anschaulich beschrieben, evoziert. Sepp schildert, wie er auf der Kirchenwand ein Bild von der Hölle hat malen lassen, auf welchem diese „sehr grausamblich zu sehen / damit [meine]⁴⁶¹ Indianer von denen Sünden abgeschreckt“ werden (Sepp 1710: 339). Gerade angesichts des Todes und wohl bei schwerer Erkrankung zeigte sich bei den Indianern die Furcht vor dem „Danach“.⁴⁶²

Die Jesuiten erzählen aber auch von positiven Visionen und Verzückungszuständen. In der CA 1637-39 wird, allerdings ohne große Lust, weil die Geschichte dem Verfasser unglaubwürdig erscheint, geschildert, wie eine als fromm charakterisierte Indianerin aus der Reduktion Apóstoles⁴⁶³ auf dem Heimweg nach der Eucharistiefeyer in einen „Verzückungszustand“ („quedó ella como extasiada“) fiel, welcher zwei Tage lang andauerte, ohne dass die Frau ein Lebenszeichen von sich gab. Der herbeigerufene Pater redete die Frau erfolglos mit ihrem Namen an. Erst als er liebevoll den Namen Jesus aussprach, habe sie ihr Bewusstsein zurück erlangt. Sie bat darum, den Rosenkranz des Paters halten zu dürfen, und führte diesen, nachdem ihr die Bitte gewährt worden war, an ihre Nase. Der Pater vermutete ob dieses Verhaltens den Einfluss diabolischer Mächte (CA 1984: 118). Doch die Frau soll folgende Erklärung gegeben haben:

„Después de mi comunión pasada me pareció que este tu Rosario exhalaba una gran fragancia. Desvanecí en seguida, oyendo suaves cánticos, y viendo la gloria celestial. Vi allí a la Santísima Virgen en su gloria, rodeada de coros de ángeles que cantaban sus alabanza. Este aspecto y estas voces me hicieron perder los sentidos. Después de largo

⁴⁶¹ Unleserlich, wahrscheinlich steht dort „meine“

⁴⁶² Die Lehre von der Hölle wurde in der Katechese als moralisierendes Instrument eingesetzt. Dass die Hölle nicht erst nach dem Jüngsten Gericht, sondern sofort nach dem Tod beginnt, wurde, nachdem Thomas von Aquin dieses schon erörtert hatte, 1336 von Papst Benedikt XII. durch das Benedictus Deus lehramtlich festgeschrieben (Kehl 1996: 5, col. 232, in: LThK; Minois 1994: 243, 246).

⁴⁶³ Diese Reduktion war ursprünglich unter dem Namen Natividad 1632 oder 1633 im Tape-Gebiet gegründet worden und wurde erst nach ihrer Evakuierung 1637/38 nach den beiden Aposteln benannt (CA [1637-39] 1984: 117; Hernández 1913: 1, 14; Kleinpenning 2003: 378).

rato me retiré del templo como enajenada, y no sé como logré llegar a mi casa. Y ahora me parecía que aun salía aquel olor de tu Rosario.” (CA 1984: 119)

Dieses Erlebnis lässt sich als indigene Verhaltensweise in christlicher Gewandung deuten, denn in der Kultur der Guaraní spielten Visionen eine große Rolle, und da die Bewohner dieser Reduktion erst wenige Jahre zuvor christianisiert worden waren, waren diese Vorstellungen wahrscheinlich noch sehr lebendig. Für den Verfasser belegt diese Begebenheit die einfache Gemütsart („genio humilde“) dieser Menschen (CA 1984: 118).

Krankheiten, die man auf dämonischen Einfluss zurückführte, wurden im Allgemeinen mit religiösen Mitteln geheilt:

„Cierta cacique tenía una enfermedad muy singular, sin saberse si era natural, o por influjo del demonio. Lo cierto es, que solo con agua bendita y la señal de la Cruz fué librado instantáneamente de sus vehementes dolores muslo, los cuales parecían causados como por un gran martillo, que le quería romper los huesos, con tal vehemencia que temblaba en todo su cuerpo bajo los golpes de aquel martillo misterioso pues eran insoportables. Ahora, Dios mediante, está sano.” (CA 1927: 337)

Vielleicht wird hier zwischen den Zeilen auf einen Exorzismus hingewiesen. Zwar gab es von der Seite der Ordensoberen Vorbehalte, sich an Exorzismen zu beteiligen und der zweite Ordensgeneral der GJ, Diego Laínez (1512-1565), mahnte zur großen Zurückhaltung beim Umgang mit Besessenen, da ihre Visionen nur auf Einbildung beruhen könnten oder möglicherweise durch äußere Umstände evoziert worden seien, z. B. durch zu langes Wachen (Belegstellen bei Duhr 1907: 731), aber nicht alle Jesuiten haben sich in der von offizieller Seite erwünschten Zurückhaltung geübt. So soll Montoya sich, wie sein Biograf Jarque erzählt, während seines Aufenthalts in Spanien an einem Exorzismus bei einer jungen und gläubigen Frau erfolgreich beteiligt haben (Jarque 1900: 4, 49-109).

Gálvez vermutet, dass diese Visionen in Zeiten der Krise, wie sie Epidemien und die Überfälle der *bandeirantes* darstellten, zunahmen, und im 18. Jahrhundert, außer während des *guerra guaraníca*, praktisch verschwanden (Gálvez 1995: 222). Diese Hypothese konnte ich wegen der fehlenden publizierten Jahresberichte des betreffenden Zeitraumes nicht verifizieren. Möglich ist jedoch, dass indigene Vorstellungen über Ursachen von Krankheiten (Einschreiten von Geistern infolge eines Tabubruchs) und Reaktionen hierauf (z. B. Ohnmacht) in christlicher Gewandung weiterlebten. Aller-

dings ist zu berücksichtigen, dass, da es sich um die „Gattung“ erbauliche Geschichten handelt, ihr Wahrheitsgehalt kritisch hinterfragt werden sollte.

In den Quellentexten fehlen konkrete Hinweise auf die Krankheit *mal aire*, bei welcher es sich um ein komplexes, kulturspezifisches Syndrom handelt. Der „böse“ Wind oder die kalte Luft dringt in ein Körperteil ein und erzeugt u. a. Krämpfe, Lähmungserscheinungen oder Geschwüre. Als „Auslöser“ gilt das Passieren eines „gefährlichen Ortes“ unter Missachtung vorgeschriebener Regeln, wie z. B. der Darbringung von Opfern an die Ahnen (Thierner-Sachse 2004: 85).⁴⁶⁴

Die aufgeführten Krankheiten lassen sich nicht immer eindeutig ihrer Herkunft nach zuordnen. Die Schilderungen zeigen jedoch, dass die Guaraní für Krankheiten, die ihnen bekannt waren, Heilmittel besaßen und in dieser Hinsicht kompetent auftraten. Es zeigt sich auch, wie tief greifend die Veränderungen zwischen dem vorkolonialen Leben und dem Reduktionsleben waren, was unmittelbare Auswirkungen auf ihre Gesundheit und ihr Wohlbefinden hatte.

7. Darstellung der Krankenpflege der Guaraní - Das *Coping*

Vor allem in den *Cartas Anuas* sind Beschreibungen der traditionellen indigenen Krankenpflege und vom Umgang mit auftretenden Krankheiten vorhanden. Aufgrund ihrer eigenen medizinischen Vorstellungen blieb den Jesuiten das Verhalten der Indianer missverständlich, was im Folgenden dargestellt wird.

In der *Carta Anua* 1616 wird gesagt, die Guaraní hätten nicht nur keine Medizinkenntnisse, sondern ließen ihre Kranken unbehandelt sterben:

„... tambien con los pocos remedios que aca ay procuramos curarlos por que ellos no tienen medicinas ni hacen remedios sino dexassen morir.” (CA 1929: 88)

Unverständnis spricht auch aus den Zeilen der *Carta Anua* von 1634 aus der Reduktion Santa Ana. Dort wird angemerkt, dass die Indianer nicht nur keine Heilmittel besaßen, sondern dass sie vor den Medizinen der Jesuiten flüchteten, sich versteckten und eher sterben würden, als diese Heilmittel einzunehmen (MCA 1970: 82).

⁴⁶⁴ Zu der Beschreibung von *mal aire* im heutigen Zentralmexiko (s. Thierner-Sachse 2004: 85-109).

Ebenfalls attestieren die Jesuiten den Indianern im Falle von (epidemischen) Krankheiten fehlendes Sozialverhalten. Als Beispiel seien hier die Beobachtungen der Missionare über die erst vor kurzem evangelisierten Bewohner der Reduktion Santos Apóstoles während einer Pockenepidemie genannt, von denen der Provinzial Diego de Boroa im Jahresbrief 1632-34 berichtet und welche ein desolates Bild der Situation in der Reduktion vermitteln:

„No ay hijo para padre, ni ([se conduce]) cuida de la muger el marido y se dejan los unos a los otros perecer sin acudirse con un jarro de agua ([...]) porque como es igual al mesmo tiempo la miseria y tribulación de todos, harto tiene ([...]) que atender así mismo. No tienen pues en estas ocasiones en lo temporal ni espiritual otro consuelo ni ajuda que la del Padre.“ (CA 1990: 162)⁴⁶⁵

Ähnliches steht auch in der *Relação* 1640. Der Verfasser berichtet, dass sich die Indianer der Reduktion Asunción während einer Masernepidemie über das karitative Engagement des Paters und des Laienbruders wunderten, denn sie selbst seien in früheren Zeiten, wörtlich heißt es „en su infidelidad“, wenn solche Epidemien auftraten, voreinander geflüchtet und hätten sich nicht umeinander gekümmert (MCA 1969: 184).

Die Gründe hierfür nennen die Jesuiten nicht. Möglicherweise haben Angst -vor Zauberei- und Hilflosigkeit diesen fremden Krankheiten gegenüber dieses Fluchtverhalten verursacht. In diesem Sinn beschreibt Dobrizhoffer das Verhalten der Indianer im Zusammenhang mit den Pockenepidemien.

„Aus Besorgniß, von der Pest angestecket zu werden, verlassen die Eltern ihre kranken Kinder, und die Kinder ihre Eltern. Nachdem sie ihnen eine Kanne mit Wasser, und geröstetem türkischen Waitzen zu ihrer Labniß vor die Liegerstätte hingestellt haben, suchen sie ihr Heil in der Flucht. Um ihr Leben nicht einzubüßen, entsagen sie den Trieben des Mitleids, wie die wilden Thiere, und bekümmern sich um ihre Anverwandten wenig, wenn sie nur sich selbst gerettet wissen.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 307-308)

Auch kritisieren die Jesuiten die mangelnde Geduld der Guaraní beim Umgang mit Kranken, besonders mit Kindern wie in der CA 1644 dargestellt wird (CA 2000: 92).

Weiterhin berichten die Jesuiten von dem Brauch einiger Guaraní-Gruppen ihre Kranken lebendig zu begraben. In der *Carta Anua* 1635-37 aus der Reduktion de San Joaquín ist folgende Beschreibung zu lesen:

⁴⁶⁵ Dieser Brief lag dem Herausgeber in zwei Ausgaben vor, die sich kaum voneinander unterscheiden. In Klammern befinden sich Phrasen, welche sich im von Boroa unterzeichneten Original befinden bzw. unleserlich sind (Maeder 1990: 18-19, in: CA).

„Sin embargo es aquella gente todavía muy salvaje, como se verá de la siguiente costumbre. Cuando se enferma alguien de su familia y parentela lo entierran vivo, aunque sea su mismo padre y la misma madre. Y lo curioso en esta costumbre es, que, si alguien nota que se le acaban las fuerzas, ellos mismos se colocan en el sepulcro, como se colocan los difuntos. Entonces se apresuran los más vecinos, echarle tierra encima, hasta que se ahoga el que se halla allí postrado.” (CA 1929: 637)

Vielleicht zeigt sich hier die schon angesprochene stoische Haltung der Indianer dem Tod gegenüber. Vielleicht könnte dieser Brauch aber auch dahin gehend interpretiert werden, dass sich westliche und indigene Feststellung des Todeszeitpunkts unterscheiden. Die Definition, wann jemand als tot gilt, scheint demnach kulturell determiniert zu sein. Als weiteren Beleg möchte ich die in der CA 1634 formulierte Klage aus dem Paraná-Uruguay-Gebiet, in welcher der Verfasser den Indianern die Kompetenz abspricht, den Zustand eines Kranken einschätzen zu können, zitieren.

„... tienen estos los Indios que no saben muchas veces explicarse ni dezir el estado del enfermo, y assi nos buelben locos porque unas veces dizen que se esta muriendo quando esta realmente con todos sus sentidos y para durar. Otras dizen que ya del todo esta muerta y no fue mas que un desmayo o una accion que haze con que ya les parece que acabo. otras veces es al revez que dizen que estan buenos quando ya se mueren y assi no sabemos lo que avemos de creerles, sino lo vemos con nuestros mismos ojos ...“ (MCA 1970: 130)

Zur Verwirrung mag beigetragen haben, dass sich westliche und indigene Physiologie hinsichtlich der Atmung unterscheiden. Chamorro macht darauf aufmerksam, dass die Guaraní nicht die Nase, sondern den Hals, *garganta*, auf Guaraní *juryvi*, als Atmungsorgan ansehen. Die Nase galt nur als olfaktorisches Sinnesorgan (Chamorro 2009: 123, 159).

Vermutlich haben die Jesuiten deshalb verschiedene Begriffe eingeführt, um die Atmung und das Atmen genau umschreiben zu können. So sind folgende Wendungen bei Montoya zu lesen: „*Abú*. Respirar, resuello. Cheabú, yo resuello ... Abueyme, sin resuello, no resuello, ó no tengo resuello.“ „*Ndiyabubei*, ya no resuella. *Yyabuy ábu*, todavía resuella“ (Montoya 1876 [T]: 12^f). Restivo weist im Kontext der Atmung explizit auf die Krankenpflege hin: „*yyabubite* (dixo un enfermero) todavía resuella.“ (Restivo 1893: 66). Eine der Übersetzungen für das Wort *pñú* resp. *mbñú* meint den Atem „baho, calor del fuego, resuello, aliento, vapor. *Tatapñú*, vaho del fuego“ (Montoya 1876 [T]: 301^r-301^v). Möglicherweise handelt es sich um eine auf einer Äquivalenz beruhende Übersetzung, demgemäß der Atem mit dem Dampf des Feuers gleichgesetzt wird.

Ein weiteres Wort laut Chamorro um die Atmung im eher metaphorischen Sinn zu umschreiben, ist *âng* resp. *ãng*.

„Otro término con el que se refiere el aire que se respira es *ãng*, ‘alma, espíritu.’ Con él se indica menos el acto de respirar y más lo que implica ese acto en los estados anímicos de la persona.” (Chamorro 2008: 153-154)

Vielleicht bestand der Todeszeitpunkt für die Guaraní nicht im Erlöschen der Atmung, also in einem physiologischen Prozess, sondern war abhängig davon, wann man glaubte, die Seele, *âng*, habe den Körper verlassen.

Die Jesuiten wissen ferner nicht die Nahrungsverweigerung der Indianer bei (schwerer) Erkrankung einzuschätzen. In der oben erwähnten *Carta Anua* von 1634 aus der Reduktion Santos Mártires del Caaró wird diese Problematik ausführlich dargestellt.⁴⁶⁶ Wie oben dargestellt worden ist, achteten die Jesuiten in den Reduktionen auf eine angemessene Versorgung der Kranken mit Nahrung, bei den Indianern stellten sie jedoch fest, dass jene dieses Verhalten als „Sünde“ bewerteten, welche sie sogar beichteten. Demzufolge bedeutet die Aussage unter den Indianern, jemand wolle nichts mehr essen, dass dieser Mensch (sehr) krank sei. Das Nichtessen, so lautet hingegen die jesuitische Argumentation, liege nicht an der Krankheit, sondern daran, dass dem Kranken keine Nahrung gegeben würde, diese nicht schmackhaft sei oder sogar keine Nahrungsmittel vorrätig seien, die man ihm geben könne (MCA 1970: 82).⁴⁶⁷

Der Reduktionsbericht 1634 an den Provinzial aus dem Paraná-Uruguay-Gebiet gibt eine ausführliche Situationsschilderung des indigenen Umgangs mit Kranken aus den Missionsdörfern dieses Gebiets. Zu diesem Zeitpunkt waren die Krankenstationen noch nicht eingerichtet:

⁴⁶⁶ Gleiches berichtete schon Léry von den Tupinambá: „Sie geben denen Kranken nie zu essen, wenn er es nicht ausdrücklich begehrt, obschon er für Hunger sterben sollte. Ist ferner auch die Krankheit gleich sehr schwer, so hören deswegen die Gesunden nicht auf, nach ihrer Gewohnheit zu tanzen, zu singen und zu trinken, und so den armen Kranken durch den Lärm ganz abzustumpfen. Der Kranke klagt auch darüber nicht, weil er weiß, daß er doch nichts ausrichten würde.“ Hierzu lautet die Anmerkung des Übersetzers: „Oder weil er glaubt, dadurch würde ihm geholfen?“ (Léry 1794: 326). Bertoni bestätigt diesen Brauch, der nach seinen Aussagen auch von der mestizischen Bevölkerung praktiziert wird. Wenn die Kranken nicht um Essen bitten, wird ihnen keines gegeben (Bertoni 1927: 288).

⁴⁶⁷ Es gibt noch einen weiteren Brauch, der von Staden, nicht aber von den Jesuiten geschildert wird. Es handelt sich um das Töten von unheilbar Kranken. Ein von den Tupinambá als Sklave gehaltener, sehr kranker und zur Jagd nicht mehr fähiger Cario-Indianer wurde demnach getötet und anschließend bis auf den Kopf und die Därme gegessen (Staden 2007: 260-261).

„No tienen ningun alivio porque no ay quien los consuele o alegre, q.do estan enfermos, antes el P.e deja al hijo, el hijo al P.e y la muger al marido ni les hablan una palabra en todo el dia, y assi el triste enfermo se esta consumiendo de pura melancolia y tristeza sin ayudarse, ni admitir ningun consuelo. Ni menos tienen regalo algun con que puedan sobrellebar sus trabajos y duelos. En la cama no le tienen, porque el mas rico y regalado tiene por cama inos hilos de algodón, o hortigas de la tierra, hechos red, en que estan siempre boca arriba sin poder estender los pies, ni revolverse de un lado a otro. Otros que no alcançan tanto hazen unas como parrillas de palos muy ralos y en ellos ponen una estera hecha de cañas, y estas no las hazen de suerte que se puedan estender, y estar con alguna commodidad en ellas, sino muy angostos, y tan cortas que si se quieren estender an de tener los pies fuera desto triste y desventurada cama. Otros y los mas el duro suelo tienen por regalada cama, y quatro tizones por cobertor. Aqui estan con la desventura que se puede imaginar, muchos comidos de piques llenos de llagas, flacos, y en los puros huesos, casi imposibilitados de poder sanar. La comida es del mismo jaez, la ordinaria es un triste vino que hazen de mais mascado y cocido en una poca de agua; y este es el sumo regalo, y lo que mas apetecen, o unos pocos de frisoles cocidos con mera agua sin otro recaudo ni especies. y q.do quieren variar es con una harina que hazen de raices podridas de proposito, que solo el mal olor que tiene nos ahyuenta della.“ (MCA 1970: 81)

Um eine einseitige Darstellung zu vermeiden, möchte ich auf zwei Gegenbeispiele für das indigene Verhalten, die lobend von den Jesuiten hervorgehoben werden, hinweisen. In der *Carta Anua* aus dem Jahr 1634 wird aus der Reduktion Mártires del Caaró von einem jungen Indianer erzählt, er habe ein halbes Jahr lang aufopfernd seine kranke Mutter gepflegt. Dies wird als „una cosa bien singular entre los Indios“ bezeichnet (MCA 1970: 108). Außerdem werden den Indianern Leidensfähigkeit und Geduld bescheinigt, wie aus Sepps Worten hervorgeht:

„Es wird einer in wählender auch langen schmerzhaftten Kranckheit / nicht einiges Zeichen der Ungedult oder Unwillen an diesen spühren / auch nicht ein Ah! Auweh! oder dergleichen Seuffzer hören / noch weniger Gewinsel / Geschrey / sie klagen sich noch des Hungers / noch des Durstes / noch der Hitz / noch der Kälte / noch des Schmerzens / so sie leiden.“ (Sepp 1698: 243-244)

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Jesuiten dem indigenen Coping vielfache Mängel bescheinigen. Sie behaupten, die Indianer besäßen kein karitatives Engagement, keine Kenntnisse von Krankheiten und keine Kenntnisse über den Körper und den Todeszeitpunkt. Obwohl es sich größtenteils um pejorative Äußerungen handelt, haben die Jesuiten dennoch wichtige Informationen übermittelt. Sie fragten natürlich weder nach der Bedeutung noch der Funktion dieser Bräuche und Verhaltensweisen.

Die Darstellung dieser Mangelercheinungen diente den Jesuiten dazu, das eigene karitative Engagement hervorzuheben, wie es z. B. in der *Carta Anua* 1616 geschieht. Dort wird von einem „ungläubigen“ Indianer erzählt, welcher in die Reduktion San

Ignatius kam und die Fürsorge des Paters bewunderte, die ihn letztendlich animierte, Christ zu werden.

„... y asi viniendo un indio infiel de otro pueblo a este a visitarsus parientes vio aun padre que estaba con mucha charidad ayudando aun enfermo y dixo entresi buenos padres son estos que con tanto amor ayudan a los enfermos y se determino de venirse aquí areducir y ser xpianõ ...“ (CA 1929: 88)

Die Schilderungen dürften mehrheitlich auf Beobachtungen beruhen, welche die Jesuiten während des Reduktionslebens und der Konfrontation der Indianer mit europäischen Krankheiten gemacht haben. Eine häufige Reaktion der Indianer bei Epidemien bestand auch noch im 18. Jahrhundert trotz der existierenden Hospitäler und Quarantänestationen in der Flucht aus den Reduktionen. Diese mag mit der Angst vor der Ansteckung zu begründen sein, erklärt sich aber auch durch die indigene Pathologie. Da die Guaraní gemeinhin nicht von natürlichen Krankheits- oder Todesursachen ausgingen, galt als eine mögliche Ursache die Zauberei, besonders bei Krankheiten, die mit einer hohen Mortalitätsrate einhergingen und so als unheilbar galten. Aus ethnologischen Beobachtungen wissen wir, dass derjenige, der als Letzter den Kranken besucht hat, der Zauberei verdächtigt wird, wie Schaden es von den Kayová aus Amambai berichtet (Schaden 1974: 126).

Dass die hohe Letalität bei Masern und Pocken in der fehlenden Immunität der Indianer lag, wussten die Jesuiten damals noch nicht. Auch die Jesuiten selbst standen den europäischen Infektionskrankheiten im Grunde hilflos gegenüber. Die den Indianern allgemein attestierte Hilflosigkeit in Krankheitsfällen kann neben den genannten Gründen gleichwohl Produkt der paternalistischen Erziehung der Jesuiten sein. So klagt Sepp in der CFR, dass sich die Indianer sowohl in Krankheitszeiten als auch wenn sie gesund sind, sich wie „unmündige Kinder“ verhalten und sich nicht zu helfen wissen (Sepp 1710: 163).

Diesem einseitigen Blick, welcher den Mangel hervorhebt, widersprechen die verschiedenen therapeutischen Maßnahmen der Guaraní und die Behandlungen durch den indigenen Heiler. Die zitierten Berichte schildern wahrscheinlich besonders prägnante Fälle von hoffnungslos Kranken oder zeichnen auch schon das Bild der Desintegration und Verunsicherung durch die europäischen Infektionskrankheiten, die sich nicht durch bekannte Heilmittel therapieren ließen und ein Massensterben verursachten.

8. Frauenheilkunde

8.1. Menstruation

Das für heutige Zeiten ungewöhnlich anmutende Interesse der Patres für die `Frauenheilkunde´ spiegelt sich sowohl in den Wörterbüchern und den medizinischen Handbüchern als auch in den Darstellungen der Chronisten wider.

Die erste Menstruation wurde als „ñémôndiá“, einem Kompositum bestehend aus: „ñé. recip. mô. parti. activa. Tĩ. num.9 á. caer“ bezeichnet (Montoya 1876 [T]: 251^f). *Tĩ* bedeutet nach der angegebenen Referenzstelle *orina* (Montoya 1876 [T]: 386^v). Montoya fügt noch hinzu: „el primer menstruo mugeril, antes del qual no se junta a varon“ und „Añémôndiá râmó“ heißt entsprechend: „aora tengo mi primer menstruo“ (Montoya 1876 [T]: 251^f).

Der körperliche Entwicklungsstand der Mädchen wurde anhand des Brustwachstums beobachtet. Unter *cá*, was Montoya mit „pechos“ oder „tetas“ übersetzt, sind hierfür Beschreibungen zu lesen: „Ycâm, tiene pechos, y sus pechos, es ya moça. Nicâmÿ, no tiene pechos, es niña. Ycâmâmó, empieça a tener pechos“ (Montoya 1876 [T]: 83^f).

Die Riten zur ersten Menstruation hat Montoya in der *Conquista* beschrieben. Er schildert, dass beim Eintreten der Menarche, das Mädchen in eine Hängematte, *hamaca* o *red*, eingenäht werde, so wie sie es mit den Toten machten. Es werde lediglich eine kleine Öffnung zum Atmen gelassen. Das Mädchen bleibe in diesem Zustand für drei oder vier Tage und bekomme wenig zu essen. Danach werde es einer arbeitsamen Frau anempfohlen, welche ihm die schwere und ermüdende Hausarbeit innerhalb von acht Tagen beibringe. In dieser Zeit solle überprüft werden, ob das Mädchen eine „Frau von Wert und Arbeit“ („mujer de valor y de trabajo“) sein werde. Danach würden ihm die Haare wie bei den Jesuiten („al modo que nosotros“) geschnitten, und es werde mit dem Wertvollsten, was diese Indianer besäßen, nämlich blauen Perlen, beschenkt. Ab diesem Zeitpunkt dürfe das Mädchen Geschlechtsverkehr haben („y ya entonces puede conocer varón“), dessen Ausübung vor der Menstruation als Sakrileg gelte (Montoya 1996 [CE]: 79).

Die Seklusion, symbolisch verstärkt durch das Einnähen wie bei einem Toten, bedeutet, dass sich das Mädchen zu dieser Zeit in einem gefährdeten Zustand befand und wahrscheinlich vor übelwollenden Mächten geschützt werden sollte und musste. Welcher Art diese Mächte waren, kann bei Guevara nachgelesen werden, der erwähnt,

dass das Mädchen kein Fleisch bekomme, bis die geschorenen Haare die Ohren wieder bedecken, was er als „severísima abstinencia de toda carne“ charakterisiert (Guevara 1882: 26). Diese Feststellung verweist auf das jägerische Weltbild und die Angst vor der Rache der Tierseelen.

Die Unterweisung des Mädchens erfolgte entsprechend seiner zukünftigen Aufgaben. Interessanterweise schreibt Montoya nicht, dass das Mädchen nun heiraten könne, sondern Geschlechtsverkehr haben dürfe. Wahrscheinlich beschreibt Montoya hier die Erlaubnis, verschiedene sexuelle Kontakte bis zum Eingehen einer festen Bindung zu haben, wie es bei den Tupinambá Usus war.⁴⁶⁸

Die Bezeichnung für die erste Menstruation ist für die Guaraní-Frauen zur Zeit Restivos noch ein gängiger Begriff: „al primer ménstruo que tiene dice *añemondía*“ schreibt Restivo (Restivo 1893: 383). Allerdings hat er den Hinweis Montoyas auf die Erlaubnis zum Geschlechtsverkehr weggelassen. Es ist davon auszugehen, dass die Zeremonien in den Reduktionen nicht mehr praktiziert wurden.

Im *Vocabulario* nennt Montoya unter dem Stichwort „regla, menstruo de la muger“ die folgenden Wörter: *mỹñeyỹ*, *tuguỹ arecó*, *namỹi*, *che pochĩ*; *ore recó*, *ĩbĩpe aycó* und *tuguỹ aiporará* (Montoya 1994 [V]: 172, lit. r). Im Folgenden werde ich diese erläutern.

Einen Hinweis auf Menstruationshäuser können die beiden Bezeichnungen *mỹñeyỹ*, *namỹi* und *ĩbĩpe aycó* geben, die im Folgenden als Erstes erklärt werden. *Mỹñeyỹ* erläutert Montoya unter dem Stichwort *mỹi*: „cosa que no se menea, y con esto dãn a entender que estãn con su regla las mugeres“ (Montoya 1876 [T]: 221^v). Es geht hier um das Nichtbewegen. Ähnlich lässt sich *ĩbĩpe aycó* deuten: *ĩbĩ* bedeutet „Tierra“ oder „suelo“ und *pe* ist eine „posposición de quietud, y movimiento“ und *aycó* ist die 1. Pers. Sg. von dem Verb *ycó*, „estar“, und bedeutet folglich: „yo estoy“ (Montoya 1876

⁴⁶⁸ Unter den Tupinambá waren sexuelle Kontakte den Frauen nach der ersten Menstruation und den jungen Männern nach der ersten Gefangennahme eines Gegners im Krieg erlaubt. Diese unterstanden jedoch der sozialen Kontrolle. Die Entjungferung sollte unabhängig von und vor dem Eingehen einer festen Bindung erfolgen und musste von dem Mädchen durch das Zerreißen seiner Baumwollbänder an den Armen und der Taille bekannt gemacht werden. Die festen Bindungen gestalteten sich nach gerontokratischen Regeln, d. h. ein verdienter, alter Krieger „heiratete“ eine junge Frau und führte sie in den Haushalt ein bzw. eine alte Frau „heiratete“ einen jungen Krieger (Fernandes 1963: 156, 161-163, 168-169).

[T]: 167^f, 263^v, 171^f). Unter *pe* hat Montoya noch das folgende Beispiel zitiert: „*ĩbĩpe hecònÿ, está en el suelo*“ (Montoya 1876 [T]: 263^v).

Die Frau verhält sich also während ihrer Menstruation ruhig, sie sitzt auf dem Boden und arbeitet offensichtlich nicht. Anzunehmen ist, dass sie sich in das Menstruationshaus zurückzieht, da sie sich in dieser Zeitperiode in einem fragilen Zustand befindet und geschützt werden muss. Vielleicht stammt daher der Irrtum, den Léry formuliert, die Indianerinnen hätten keine Menstruation, wörtlich „monatliche Reinigung“ (Léry 1794: 302). Allerdings hat er die Skarifikation bei Mädchen im Alter von 12 Jahren beobachtet, die er als Mittel, der Menstruation vorzubeugen, bewertet. Dem Widerspruch ohne Menstruation überhaupt fruchtbar sein zu können, ist er sich durchaus bewusst.

Tuguĩ bedeutet Blut, und *arecó* bzw. *aiporará* entspricht der jeweils 1. Pers. Sg. von *recó* und *porará*, was *tener*, *padecer* bedeutet (Montoya 1876 [T]: 401^r, 338^v, 317^f).⁴⁶⁹ *Tuguĩ arecó* und *tuguĩ aiporará* kann man also wörtlich mit: ‘ich habe Blut’ oder ‘ich leide an Blut’ übersetzen (analog dem ‘ich habe Fieber’ „*Canundu aiporará*“).

Che pochĩ hingegen sagt möglicherweise etwas über den seelischen Zustand aus. Es bedeutet: „*soy malo*“ und Montoya fügt hinzu: „*dize la muger que tiene el menstuo*.“ Das Wort „*Pochĩ .l. mbochĩ*“ hat ein breites Bedeutungsfeld. Montoya übersetzt es mit „*Colerico, recio, enojadiço, mucho, suzio, ruin, y malo*.“ (Montoya 1876 [T]: 312^f). Dieses Wort *pochĩ* wird auch im Zusammenhang mit von christlicher Warte aus verbotenen sexuellen Handlungen benutzt: „*Amômbochĩ cuñá, corromper muger, y aunque no sea donzella. Chemômbochĩ, pecó conmigo dize la muger* (Montoya 1876 [T]: 312^f). Für die Menstruation nennt Montoya im *Tesoro* weiterhin die Wendungen *tuguĩ pochĩ*: „*menstuo*“ und *che ruguĩ pochĩ*, welches wörtlich ‘mein schlechtes Blut’ bedeutet (*che* ist Possessivpronomen, vgl. Montoya 1876 [T]: 119^v), was Montoya aber nur als: „*dize la muger, tengo mi menstuo*“ übersetzt (Montoya 1876 [T]: 401^f). Unter dem Stichwort „*Tecó pochĩ*“, was Montoya mit „*mala vida, pecados*“ übersetzt, erwähnt er: „*Che recó pochĩ arecó, dize la India quando tiene el menstuo*“ (Montoya 1876 [T]: 365^v). Unter dem Stichwort „*Cuñá*“, was „*India muger, hembra, y parienta*“ bedeutet, gibt es ähnliche Wendungen mit *pochĩ* (Montoya 1876 [T]: 107^v).

⁴⁶⁹ Unter *mÿi* sind noch weitere Wendungen aufgeführt: „*Mÿneÿ arecó .l. Mÿñéÿ chererécó .l. Mÿñéÿ aiporar á l. namÿi guitúpa, estoy con mi regla*.“ (Montoya 1876 [T]: 221^v)

Möglicherweise handelt es sich hier um autochthone Wendungen, da Montoya ausdrücklich darauf verweist, dass die Indianerin diese Wendungen benutzt. *Tuguĩ pochĩ* impliziert jedoch viele Übersetzungsmöglichkeiten: Es kann das schlechte, zornige oder schmutzige Blut bedeuten oder vielleicht auch das Blut, welches zornig macht. Die Menstruation, so lässt sich vermuten, galt als ein Zustand, der besonderer Beachtung bedurfte und ähnlich wie Krankheit mit besonderer Vorsicht behandelt werden musste.⁴⁷⁰

Vielleicht liegen dieser Vorstellung vom „schlechten“ resp. „bösen“ Blut aber auch humoralpathologische Vorstellungen zugrunde, die in Montoyas Übersetzung einfließen. Montenegro zählt unter der Pflanze *Yerba de la Vibora* bzw. auf Guaraní *Macagúa caá* als Wirkung auf, sie reinige vom Gift der verspäteten Menstruation (Montenegro 2007: 255). Britta-Juliane Kruse betont in ihrer Dissertation über die Geschichte der spätmittelalterlichen Frauenmedizin, die Menstruation sei zu jener Zeit als Reinigungsprozess von „giftigen Körpersäften“ aufgefasst worden. Dementsprechend sei das Menstruationsblut in unterschiedlichen Texten als „böses Blut“ bezeichnet worden (Kruse 1996: 222).

Ore recó leitet sich von *oré* her, dem ausschließenden Plural „nosotros exclusive“,⁴⁷¹ und *recó* leitet sich von *tecó* her und bedeutet hier wohl *costumbre* (Montoya 1876 [T]: 258^v, 363^f). Es bedeutet also: „Unser Brauch“, d. h. der Brauch der Frauen.

Interessanterweise fehlt bei Restivo gerade der Ausdruck *tuguĩ pochĩ*. Wenn dieser autochthon und mit den entsprechenden Verhaltensweisen assoziiert war, sollte oder wurde er eventuell nicht weiter benutzt. Restivo zählt neben den Wendungen, die mit dem Wort *recó* gebildet werden, Ausdrücke auf, die auf den Mond verweisen. Unter „Ménstruo, cosa de cada mes“ übersetzt er das Letztgenannte wörtlich: „*yacĩ ñabô re-hegua*.“ *Yacĩ* bedeutet *luna* oder *mes*, wobei wahrscheinlich *luna* die ursprüngliche Bedeutung ist (Montoya 1876 [T]: 185^f; Restivo 1893: 383). Bei Montoya fehlt ein Hinweis zur Menstruation unter *yacĩ* bzw. *luna*.⁴⁷²

⁴⁷⁰ Müller hat bei den Mbyá eine Wendung für die Menstruation mit dieser Bedeutung notiert: „*Imba'asy inguâhé*, wörtlich: ihrer Krankheit Ankunft“ (Müller 1934: 190).

⁴⁷¹ Das Guaraní kennt zwei Formen für die 1. Pers. Pl.: das inklusive „unser“, *ñande*, welches den Angesprochenen einbezieht und das exklusive *ore*, welches den Angesprochenen aus der Gruppe ausschließt (Lustig 1995: 23)

⁴⁷² Bertoni schreibt, dass die Guaraní einen Horror vor der Menstruation hätten und versuchten, diese zu verbergen oder sogar zu unterdrücken. Als Grund geben die Guaraní

8.2. Empfängnis und Befruchtung

8.2.1. Männliche und weibliche Geschlechtsorgane

Montoya zählt erstaunlicherweise viele, wenn auch nicht sehr differenzierte Begriffe auf, welche die männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane bezeichnen. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um äußere Geschlechtsorgane.

Als Begriffe für das männliche Geschlechtsorgan zählt Montoya im *Vocabulario* folgende fünf Begriffe unter dem Stichwort „miembro genital del varo[n]“ auf: „Hâquâi. Hembó. Quarucába. Aba quaruhá. Taqua“ (Montoya 1994 [V]: 94, lit. m). Die Erläuterungen im *Tesoro* geben größtenteils nur spärliche Hinweise.

„Hâquâi“ resp. „taquâi“ / „taquâ“ (mit Verweis auf das Erste) bedeutet *membrum genitale* bzw. *membrum virile* (Montoya 1876 [T]: 143^v, 355^v). „Hâquâi ambopí“ ist die Vorhaut, *praeputium* (Montoya 1876 [T]: 143^v).

Unter *hembó* steht: „Verga, bastago, membrum genitale“, aber auch „Itáembó, hilo de hierro“ (Montoya 1876 [T]: 150^v).

Quarucába bezeichnet, wie schon erwähnt, „la via de la orina“ (Montoya 1876 [T]: 329^v) und *aba quaruhá* bezeichnet die männliche Harnröhre, denn „Abá“ bedeutet „Hombre, persona“ (Montoya 1876 [T]: 7^v).

Montoya nennt außerdem im *Tesoro* das Wort *també*, dessen Bedeutung er mit Anstand umschreibt: „la parte circa vere[n]da utriusque sexus. Cherambé aó, mi pampañilla“, was wohl *campañilla* meint. Er erwähnt jedoch auch noch das Kleidungsstück für diesen Körperteil: „Tambeaó, pedaço de ropa que cubre estas partes“ (Montoya 1876 [T]: 353^v).

Restivo verkürzt die Begrifflichkeit, indem er unter dem Eintrag „Miembro genital“ schreibt: „assí del varon, como de la muger, explicase modestamente por el *haba* del verbo *aquaru* mear; otros nombres tienen que por ser imodestos los dejo.“ Allerdings

an, es sei *sangre brava* und bei keinem Tier zu beobachten. Sie hielten die Menstruation nicht für ein natürliches Phänomen, sondern führten sie auf einen Schlangengebiss zurück (Bertoni 1927: 177-178). Die Praktizierung der Menstruationsriten bei den „alten“ Guaraní widerspricht m. E. dieser Beobachtung.

verweist er auf die entsprechenden Folienseiten im *Tesoro* 143, col. 3 und fol. 353, col. 3 (Restivo 1893: 385).⁴⁷³

Interessanterweise verweist Montoya unter den beiden Übersetzungen für die Vorhaut, *prepucio*, im *Tesoro* auf die Beschneidung. Unter dem Eintrag „*Âmbopi*“ steht: „*Haquâi ambopí yquýtímbĭrera, circuncidado, no se usa por la honestidad. Cuñagui, cuimhaé poromboabĭhába ambopí quýtímbĭra, circuncidado.*“ (Montoya 1876 [T]: 31^v). In diesem Kontext gibt Montoya verschiedene Übersetzungen für die Beschneidung Jesu Christi an. Unter „*Hâquâi*“ ist zu lesen: „*Hâquâi apí, mutilado, circuncidado, ó que naturalmente está desollado.*“ Die folgende Sentenz „*Añéaquâi ambopi yepepí, desollarse como para tener polucion*“ (Montoya 1876 [T]: 143^v) könnte auch auf ein anatomisches Problem hinweisen.

Man könnte nun einerseits folgern, dass die Guaraní die Beschneidung ausgeübt haben, was man vom heutigen Standpunkt als hygienische Maßnahme interpretieren könnte, aber es ist andererseits durchaus in Erwägung zu ziehen, dass die Jesuiten ein Wort brauchten, um die jüdische Sitte der Beschneidung zu erklären. Daher könnte es sich hierbei um einen Neologismus handeln.

Die Hoden, *testículos* resp. *compañones*, wobei Montoya nur das zweite spanische Wort im *Vocabulario* nennt, heißen auf Guaraní *tapiá* (Montoya 1994 [V]: 252, lit.c; vgl. Restivo 1893: 515). Im *Tesoro* gibt es eine Übersetzung für den Hodenbruch: „*Tapiá rurú, potra*“ (Montoya 1876 [T]: 355^f).

Für die weiblichen Geschlechtsorgane hat Montoya im *Vocabulario* die folgenden fünf Guaraní-Bezeichnungen unter dem Eintrag: „*Miembro genital de la muger*“ notiert: „*Tapĭpí. Tamatiá. Tambá. Quara. Cuñá quaruhá*“ (Montoya 1994 [V] 94, lit. m).

Im *Tesoro* werden diese Wörter mehrheitlich mit lateinischen Ausdrücken⁴⁷⁴ wie folgt erläutert: „*Tapĭ*“ bedeutet: „*las partes circa verenda entre piernas ... Cherapĭpi, mis partes muliebres*“ und „*Tapĭpí .l. Tapĭpĭra, miembro de muger*“ (Montoya 1876 [T]: 354^v).

⁴⁷³ *Hába* meint: „*Verbal, que se halla en nombres, y verbos, significa instrumento con q[ue] se haze la cosa, ...*“ (Montoya 1876 [T]: 134^v), was wörtlich bedeutet: ‚Das Körperteil, welches zum Urinieren benutzt wird‘.

⁴⁷⁴ Latein bot die Möglichkeit, die Geschlechtsorgane mit Anstand und der verlangten Distanz zu bezeichnen (Chamorro 2009: 152).

Unter „*Tamatiá*“ gibt Montoya im *Tesoro* nur an: „verenda muliebria“, also weibliche Scham (Montoya 1876 [T]: 353^v).

„*Tambá*“ bedeutet: „mexillones, etia[m] quod est, intra pudenda mulieris. Itâ rambá, lo que contiene la concha mexillon“, also das, was sich innerhalb der weiblichen Scham befindet. Unter diesem Eintrag gibt Montoya auch an: „Cuña rãmbá, quod continet membrum muliebre“ (Montoya 1876 [T]: 353^v). Möglicherweise bezeichnet dieses Wort die inneren Geschlechtsorgane der Frau (Chamorro 2009: 132).

Quâra leitet sich ab von: „*Qua*. r. agujero, hoyo, poço, & verenda muliebria“ (Montoya 1876 [T]: 326^r). Die entjungferte Frau heißt: „Yqua ïmá, ya está corrompida“ (Montoya 1876 [T]: 326^r). Dieses Wort wird in der Verneinung *ndiquâri* (wörtlich: kein Loch) als Übersetzung für die Jungfrau benutzt.

„*Cuñá quaruhá*“ schließlich ist zusammengesetzt aus: „*Cuñá*. c. d. cû. lengua. Y ya abierta. India muger, hembra, y parienta, y muger verdadera, y alas hermanas lo dicen los varones“ (Montoya 1876 [T]: 107^r) und aus *quaru*, welches sich ableitet von „*qua*, agujero, y rûg, ruido, orinar.“ Dort steht auch das Wort „*quarucába*“, welches „la via de la orina“ bedeutet (Montoya 1876 [T]: 329^v). *Cuñá quaruhá* meint hier wahrscheinlich die Harnröhre der Frau (vgl. Chamorro 2009: 132).

An inneren weiblichen Geschlechtsorganen wird nur der Uterus genannt. Für die Eierstöcke existiert im Gegensatz zu den männlichen Keimzellen kein Wort. In Europa wurden sie auch *testículos* bzw. *testis muliebris* genannt (Chamorro 2009: 132; Zedler 1734: 8, col. 2426-2427). Im Spanischen heißt der Uterus „Madre, o seno donde se engendra“ und in der Guaraní-Übersetzung „Membĩra upá. Membĩ rĩrú“ (Montoya 1994 [V]: 80, lit. m).⁴⁷⁵ Das Wort „*Membĩ*“ leitet sich ab von *mé*, „macho“ und bedeutet „hijo, o hija de la muger, y lo dicen tambien a los sobrinos, varones y hembras, hijos de sus hermanas. Chemémbĩ, mi hijo, y hija, ...“ (Montoya 1876 [T]: 219^v-220^r). *Rĩrú* hat die Bedeutung „vaso, cesto“ und *che rĩrú* übersetzt Montoya als „el vientre de mi madre“, worunter die Gebärmutter verstanden werden kann (Montoya 1876 [T]: 342^v; vgl. Chamorro 2009: 148).

Zum besseren Verständnis muss man wissen, dass die Guaraní-Sprache hinsichtlich der Verwandtschaftsbeziehungen und Kindschaftsverhältnisse zwischen einer Män-

⁴⁷⁵ Bei Restivo steht: „Madre de la muger, en donde se engendra el niño *mitâ rĩru* l. *aupa*.“ (Restivo 1893: 371).

ner- und einer Frauensprache differenziert (s. hierzu Lustig 1995: 26; Otazú Melgarejo 2006: 108-113, 285-289). Übersetzt heißt das nur von den Frauen benutzte „Chemembĩ” resp. „*che memby*“ (in der neuen Orthografie) „meines Mannes Sprösslinge“ (Müller 1934: 190, Fn 74), wohingegen der Mann seine Kinder durch den Begriff *taĩ* als seine eigenen bezeichnet (s. hierzu das folgende Kapitel). Der Mann bei den Mbyá, so schreibt Müller, nennt seine Gattin despotisch mein Besitztum, *che rembireco*. „Als Mutter kennt er sie nur insofern, als sie SEINER Kinder Mutter ist.“ (Müller 1934: 190, Fn 74). Lustig macht darauf aufmerksam, dass diese besitzergreifende Sprache (er übersetzt *che rembireco* als „mein Gehabtes“) „nicht gerade auf matriarchalische Strukturen schließen lässt.“ (Lustig 1995: 26)

8.2.2. Männlicher und weiblicher Same

Der Samenerguss resp. die Vaginalflüssigkeiten wurden damals auf Spanisch als *polución*, auf Guaraní als *taĩpú* (Montoya 1876 [T]: 351^v) bezeichnet. Im *Vocabulario* sind unter dem Verb „derramar” nach den Geschlechtern getrennte Wendungen für den freiwilligen Samenerguss, den Geschlechtsverkehr oder den unfreiwilligen Samenerguss während des Schlafs aufgezählt (Montoya 1994 [V]: 300-301, lit. d).

Der Same des Mannes, „simiente de varon”, heißt *taĩra* (Montoya 1994 [V]: 193, lit. s). Im *Tesoro* steht unter *taĩ*: „cosa pequeña, tierna, y semen virile, hijo.” und „*Taĩ rĩpiá* .l. *Taĩ*, solamente, semen virile” Der Erstgeborene, *primogenito*, ist der: „*Taĩ tendotára*”, abgeleitet von „*Téndotára*”, „el delantero” bzw. „el hermano mayor”, oder auch der „*Taĩ rĩpiĩ*” (Montoya 1876 [T]: 351^{r-v}, 380^r).⁴⁷⁶

Chamorro erklärt *taĩ rĩpiá* wie folgt:

„Se le agrega *rypy’a* aparentemente para expresar que la sustancia secretada en la eyaculación es como una ‘cuajada’ donde yace el hijo, *ta’y*.” (Chamorro 2009: 177)

Der weibliche Same, „simiente de hembra”, (und diese Vorstellung existierte damals) wird *membĩ rĩpiá* genannt (Montoya 1994 [V]: 193, lit. s). Die weibliche ‚Befleckung‘ heißt *tĩpĩymbó*: „se toma por polucion de la muger, enturbiar el semen, y echarlo.” Chamorro interpretiert dementsprechend *memby rypya’a*, was *membĩ rĩpiá* entspricht, als „líquido cuajoso donde yace la simiente de la mujer.” (Chamorro 2009: 178)

⁴⁷⁶ Im *Vocabulario* wird unter „Seminar“ der Hinweis auf „*Taĩ*” gegeben (Montoya 1994 [V]: 189, lit. s)

Die Begriffe, welche die Empfängnis thematisieren, nennt Montoya unter *membĩ*: „Añémômém̃bĩ, engendré“ und „Chemém̃bĩ oñém̃biog cherĩépe, concebi. Chemôñém̃bĩog cheménâ, enge[n]dróen mi marido“ oder „Chemôñém̃bĩog cobae, este es mi engendro.“ (Montoya 1876 [T]: 220^r)

Chamorro versucht auf der sprachlichen Ebene nachzuweisen, die Guaraní seien davon ausgegangen, der Same der Frau beinhalte Lebenssamen, wohingegen ihrer Meinung nach die europäischen Ärzte jener Zeit diesen nur für einen Helfer hielten (Chamorro 2009: 178). Diese Behauptung möchte ich jedoch durch eine differenzierte Betrachtung infrage stellen. Die Tradition, auf welche Chamorro hinsichtlich der europäischen Medizin anspielt, basiert auf der aristotelischen Zeugungstheorie, wonach der Mann als alleiniger Samenspender angesehen wurde. Die Frau übernahm lediglich die Position einer Gehilfin, was Auswirkungen auf das Geschlechterverhältnis hatte: Der Sohn wurde als Ebenbild des Vaters betrachtet, die Tochter galt nur als „verhinderter Mann.“ Die aristotelischen Lehren wurden in scholastischen Kreisen rezipiert, u. a. von Thomas v. Aquin (1225/1226-1274). Daneben existierte damals jedoch auch noch die schon im *Corpus Hippocraticum* aufgestellte „Zweisamentheorie“, welche besagt, dass weiblicher Same und Sperma des Mannes gleichberechtigt an der Bildung des neuen Menschen beteiligt seien (Kruse 1996: 226-229).

Was Chamorro als sprachlichen Beleg für die Guaraní auslegt, könnte stattdessen darauf hinweisen, dass die Jesuiten (sprich Montoya) Vertreter der „Zweisamentheorie“ waren und auf der sprachlichen Ebene ein Äquivalenz gesucht haben. Dementsprechend lassen sich keine fundierten Aussagen über die physiologischen Vorstellungen der Guaraní von der Konzeption machen. Die oben getätigten Hinweise zur Frauen-/Männersprache widersprechen Chamorros These von der gleichberechtigten Beteiligung der Geschlechter an der Konzeption.

8.3. Schwangerschaft und Geburt

8.3.1. Sprachliche Ebene

Schwangerschaft, *preñez*, heißt „Mburuá. Puruá“ (Montoya 1994 [V]: 150, lit. p). Frei übersetzt bedeutet es ‘Frucht haben’, hergeleitet von „c. d. pú y. rú. tener. y. á. fruto, preñez.“ Hierunter hat Montoya auch Übersetzungen für verschiedene Schwangerschaftsstadien aufgezählt: „che puruá ramó, estoy recién preñada. Ypuruá guaçu, está

muy preñada”. *Guaçú* bedeutet groß (Montoya 1876 [T]: 128^f). Unter *guaá* „Tolondron, abolladura por de fuera” gibt es weitere Übersetzungen für das Schwangersein: „Cuñá hebéaguaá, muger preñada, ó barrigona” (Montoya 1876 [T]: 127^v). Es gibt auch die stigmatisierte Schwangere (unter „*Pâruá*“): „Ypurua ñémí, la que se empreñó con pecado“ (Montoya 1876 [T]: 324^f).

Die Geburt bzw. das Gebären heißt: „Mémbirá. Parir. c. d. mémбі. y. á. caer, nacer, &c.“ (Montoya 1876 [T]: 220^v).⁴⁷⁷ Auch zu Geburtsverläufen hat Montoya einige Begriffe notiert. Es finden sich Übersetzungen für *nacer bien la criatura*, die mit *marãney* gebildet werden, und für *nacer co[m] facilidad* (Montoya 1994 [V]: 104, lit. n), für die Geburt mit Schmerzen, *parir con dolor*, und ohne Schmerzen, *parir sin dolor* (Montoya 1994 [V]: 126, lit. p).

Sowohl die normale Geburtslage bei einer Spontanentbindung, *nacer de cabeza*, als auch die Fußlage, *nacer de pies*,⁴⁷⁸ werden übersetzt (Montoya 1994 [V]: 104, lit. n). Wenn das Kind nicht geboren werden konnte, vielleicht aufgrund falscher Lage, wurde gesagt: „Omémbirpaá henô ínâ, tiene atravessada la criatura, no puede parir“ (Montoya 1876 [T]: 259^v, unter *paá*).

Die Plazenta resp. Nachgeburt, *pares*, heißt: „Mémbirá upá” oder „mémбі ріру” (Montoya 1876 [T]: 220^f).⁴⁷⁹ Die Übersetzung entspricht den Wörtern für die Gebärmutter.

Das Guaraní-Wort für die Nabelschnur, *ombliigo*, ist *pÿruá* resp. *mÿruá*, welches zusammengesetzt ist aus *pÿ*, „centro“, und *huâ*, „tallo“ (Montoya 1876 [T]: 299^v).⁴⁸⁰ Die

⁴⁷⁷ Hierunter liest man auch den Neologismus: „ñandemburubichabetérembirecó membirá, el parto de la Reyna.“

⁴⁷⁸ Im übertragenen Sinn bedeutet *nacer de pies* Glückskind (vgl. Chamorro 2009: 271). In Zeiten der kaum entwickelten chirurgischen Geburtshilfe mit den Füßen zuerst geboren worden zu sein, bedeutete in der Tat Glück gehabt zu haben. Allerdings wurde dies nicht überall so gesehen, in der Antike galt die Fußlage als „unheilverheißendes Zeichen“ (Gélis 1992: 307).

⁴⁷⁹ Es gibt in den jesuitischen Berichten keine Beschreibungen weder für die indigene noch für die „christliche“ Kultur, was mit der Plazenta geschah. Die Landbevölkerung Europas glaubte an die fruchtbaren und heilenden Eigenschaften des „Mutterkuchens“, dessen Schicksal man nicht dem Zufall überließ. Er wurde sorgfältig vergraben, damit die Fruchtbarkeit des Ehepaares bzw. des Hause gewährleistet blieb. Manchmal wurde er auch verzehrt, um die Milchbildung der Wöchnerin anzuregen oder als Heilmittel, z. B. gegen Geschwülste, genutzt. Die Symbolik des fruchtbaren Mutterkuchens wurde von der Kirche vermutlich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in christliche Riten integriert: die Wöchnerin ließ beim ersten Kirchengang mitgebrachte Kuchen segnen, von denen einer der Kirche und der andere meistens den unfruchtbaren Frauen gespendet wurde. Der gebackene Kuchen nahm die Stelle des Mutterkuchens ein (Gélis 1992: 253-262).

Nabelschnur wurde damals – so wie es auch noch im 20. Jahrhundert von einigen Guaraní-Gruppen praktiziert wird - vermutlich mit einem Dorn oder einem Messer aus Rinde durchtrennt. P. Müller schreibt, dass „der indianische Haushalt“, wenn ihm das europäische Messer fehle, „ein Schneideinstrument aus der frischen *tacuarembó*-Rinde, welches von ganz unerwartet bedeutender Schnittleistung ist“ (Müller 1935: 161), benutze. Dieses ‚Rindmesser‘ wurde zur Zeit seiner Feldforschung von den Mbyá immer, bei den anderen Stämmen gelegentlich zur Durchtrennung der Nabelschnur angewandt.

Die Wöchnerin, *parida mujer*, wurde „Ymembĩrábae“ genannt (Montoya 1994 [V]: 126, lit. p), was zusammengesetzt ist aus: *membĩ* [mém̃bĩ] „hijo o hija de la muger“, *rá* „desatar“ und dem Partizip *bae* „el que“ (Montoya 1876 [T]: 219^v, 335^f, 75^r). Wörtlich übersetzt heißt es ‚Diejenige, welche von ihres Mannes Kind losgebunden ist‘.

8.3.2. Deskriptive Ebene – Die Beschreibung perinataler Bräuche

Beschrieben und analysiert werden in diesem Kapitel Verhaltensregeln und Bräuche, welche von der Ethnologie als perinatale Bräuche bezeichnet werden. Der Begriff perinatal ist ein medizinischer Fachausdruck und wird als Synonym für prä- und postnatal benutzt. Der heute gültige Zeitraum der Perinatalperiode zwischen der 24. Schwangerschaftswoche und dem 7. Lebenstag nach der Geburt trifft auf die Bräuche der indigenen Bevölkerung nicht zu, denn diese werden für einen längeren Zeitraum eingehalten (Guting 1986: 5; Pschyrembel 2011: 1596).

Als eine Sonderform der perinatalen Bräuche galt lange Zeit die Couvade, abgeleitet vom französischen Wort *couver* ‚bebrüten‘ (Müller, Wolfgang 2005: 70, in: WdV). Dieser Begriff war von E. B. Tylor 1865 als wissenschaftlicher Terminus eingeführt worden (Bonin 1986: 123). Als Couvade wurde die Sitte beschrieben, dass der Mann sich während der Geburt seines Kindes in oder auf sein Lager legt, den Geburtsprozess nachahmt und das Wochenbett hütet, während die Kindsmutter sehr bald ihre gewohnten Tätigkeiten wieder aufnimmt. Mittlerweile wurden jedoch in der Ethnologie Zweifel an der Existenz des männlichen Kindbetts mit Imitation der Geburt erhoben (Guting 1986: 42-46). Auch hat die genaue Analyse von Berichten über perinatale

⁴⁸⁰ Vgl. Müllers Angabe des indigenen Namens für die Nabelschnur: *puruá sã* (Müller 1935: 161, Fn 307)

Bräuche (z. B. die Analyse verschiedener Gruppen in Nordwest-Amazonien von Guting 1986) ergeben, dass auch die Mutter bestimmten Tabus und Verhaltensvorschriften unterworfen ist, was lange Zeit aufgrund der Situation, dass männliche Forscher bzw. Berichterstatter keinen unmittelbaren Zugang zum Frauenleben und damit zum Geburtsgeschehen hatten, nicht berücksichtigt werden konnte. In neuerer Zeit erfuh deshalb der Begriff der Couvade eine inhaltliche Erweiterung und „umfasst heute den gesamten Komplex von Verhaltensweisen, die bei beiden Eltern im perinatalen Zeitraum beobachtet werden können.“ (Guting 1986: 6). Diese Definition hat Eingang gefunden in die Neuauflage des *Ethnologischen Wörterbuchs*. Das Männerkindbett wird dort als extremste Form der Couvade bezeichnet (Müller, Wolfgang 2005: 70-71, in: WdV).

Guting definiert die Couvade als ein System,

„... das versucht, die biologische Krise während der Geburt und die in der Umwelt drohenden Gefahren zu kontrollieren. Die manifeste Funktion der perinatalen Regeln ist die Sicherung eines störungsfreien Verlaufes von Schwangerschaft, Geburt und Frühkindheit.“ (Guting 1986: 123)

Da Definitionserweiterungen oft das Problem der Unschärfe in sich tragen, werde ich dieser terminologischen Diktion zwar folgen, diese aber an den entsprechenden Stellen klar kennzeichnen.

Was über die männliche Forschungssituation gerade erwähnt worden ist, trifft nur zum Teil auf die Jesuiten zu. Den Quellen nach zu urteilen haben sie erstaunlich viele Informationen über die Frauen aufzeichnen können.

8.3.2.1. Die Couvade und die Rolle des Kindvaters

In diesem Kapitel werden die perinatalen Regeln, welche der Kindsvater einhalten sollte/musste, dargestellt. Montoyas Beschreibung in der *Carta Anua* 1628 ist die genaueste und ausführlichste, die ich in der konsultierten Literatur gefunden habe. Weitere Beiträge zu diesem Thema kommen von Lozano, Charlevoix und Guevara.

Nachdem Montoya im Zusammenhang mit dem *Curupi* geschildert hat, dass plötzliche Todesfälle auf ihn zurückgeführt werden (s. Kapitel 3.2.3., 3. Teil), erwähnt er, dass die Guaraní ihn auch für Schmerzen verantwortlich machen:

„..., y causa dolores y para evitarlos las preñadas ayunan ellas y sus maridos no cominedo⁴⁸¹ carne algunos dias con el qual ayuno nacera bien la criatura y el marido todo el tiempo que dura la preñez no adereça sus flechas ni ata cosa ninguna porque si ata algo no nacera presto la criatura y despues de naçido tendra dificultad en orinar desde que el niño naçe hasta que se le cae el ombligo a de ayunar el varon porque si no ayuna tiendra el niño dolores, en este tiempo no a de yr al rio, ni a de pisar lodo, ni a de partir palo alguno, ni entrar en el lugar donde el niño nacio. Y si no ay quien lleve [...] leña a su mujer el la lleva pero arrojase la a la puerta y ella sale y la entra y si el hace alguns de las cosas prohibidas toda la casa padece dolores de la Carugua. En este tiempe el padre del recién nacido no come cosa que aya nacido debaxo de tierra, como raizes etc., ni cosa que se aya cubierto con ella porque el niño estara enfermo. Si la yndia tiene recio parto y el niño no naçe presto el Indio desencaxa de las puntas de las flechas y la suegra o otra India desata todo quanto el indio a atado en tiempo de la preñez. Y a sucedido deshacer toda la casa que avia atado un Indio, y los sestos que a hecho los queman y si con todo eso no naçe sale el indio de donde esta porque no se halle al parto y tomando una hacha o cuña va corriendo a buscar un arbol alto que llaman Yaracatiyy es como navo al cortar, y lo echa en tierra con la qual naçe la criatura, y se con todo eso no naçe acusan al pobre Indio de que no debio de ser diligente en cortar el arbol y hacenle derribar otro en lo qual se ocupa el pobre aquel tiempo.” (MCA 1951: 273-274)

Das, was Montoya berichtet, lässt sich in prä- und postnatale Bräuche einteilen. Montoyas Darstellung nach zu urteilen, trägt der Mann die Hauptlast für den zügigen Geburtsverlauf, die Gesundheit des Neugeborenen und für das Wohlbefinden der Familie an sich in dieser Zeit.

In der pränatalen Phase musste der werdende Vater auf Fleisch verzichten. Zusätzlich durfte er während der gesamten Schwangerschaft keine bindenden Tätigkeiten vornehmen und keine Pfeile herrichten, was den praktischen Zweck erfüllt haben mag, dass er während dieser Zeit vor gefährlichen Tätigkeiten wie der Jagd geschützt werden sollte. Vom weltanschaulichen Kontext lassen sich beide Verbote dahin gehend interpretieren, dass dadurch die Rache der Seelen getöteter Tiere vermieden wurde.

Montoya macht, was die Praktiken, welche die Geburt direkt betreffen, auf mehrere interessante Punkte aufmerksam. Stagnierte die Geburt und konnte das Kind nicht geboren werden, mussten gebundene Gegenstände gelöst werden: die Spitzen der Pfeile, die Körbe, welche der Mann gefertigt hatte,⁴⁸² und manchmal sogar das ganze Haus (MCA 1951: 273). Dies zeigt, dass die Guaraní aufgrund ihres assoziativen Denkens vom Kindsvater gebundene Gegenstände als hinderlich für die Geburt, welche einen Lösungsprozess darstellt, bewerteten. Wenn die Geburt sich verzögerte, musste der

⁴⁸¹ Gemeint ist wohl *comiendo*.

⁴⁸² Bei den von Müller untersuchten Ethnien war das Herstellen von Pfeil und Bogen, Körben und natürlich der Hausbau Aufgabe und Arbeitstätigkeit der Männer (Müller 1934: 191).

Kindsvater den Baum *Yaracatiyy* fällen und vor die Türe des Hauses legen.⁴⁸³ Konnte sein Kind dann immer noch nicht geboren werden, so musste er diese Tätigkeit wiederholen.

Der Baum *Yaracatiyy* weist auf eine Arznei hin. Im *Tesoro* gibt es das Wort *Yarácatiá*, welches Montoya als Frucht des Baumes „*Yarácatiaï*“ übersetzt (Montoya 1876 [T]: 188^v). In MCA handelt es sich entweder um einen Schreibfehler oder um wie auch immer gearteten Textzerfall an dieser Stelle. Die Konsonantendopplung *yy* am Ende eines Wortes ist nicht möglich.⁴⁸⁴ Friederici identifiziert unter dem Eintrag „**jaracatiá**, *jaracateá*, *yaracatiá*“ diesen Baum als „*Carica Papaya L.* und die dieser ganz nahe stehenden Passifloraceen *Carica dodecaphylla Vell.* u. *Carica spinosa Aubl.*; Tropischer Melonenbaum, Papaya.“ Friederici bezieht sich explizit auf Montoyas Eintrag im *Tesoro* (Friederici 1960: 328). Bertoni erwähnt, dass den Früchten dieses Baumes *Yacaratia (Yakarati'ih) (Caricácea)* eine Magen- und Darm reinigende und abführende Wirkung zugeschrieben wird (Bertoni 1927: 460-462). Der Kindsvater musste allem Anschein nach die Früchte besorgen, von denen die Guaraní annahmen, sie würden aufgrund ihrer abführenden Wirkung den Geburtsverlauf positiv beeinflussen.

Aus dem Gesagten lässt sich außerdem schließen, dass der Vater nicht bei der Geburt zugegen war und dass diese nicht draußen im Freien, sondern im Frauen- resp. Menstruationshaus stattfand.

In der postpartalen Phase musste der Mann in der Zeitspanne von der Geburt bis zur Heilung des Nabels fasten, da das Neugeborene sonst Schmerzen erleiden würde. Außerdem durfte er den Geburtsort und den Fluss nicht betreten. Den Ort der Geburt sollte er wahrscheinlich meiden, um nicht die Aufmerksamkeit übelwollender Wesen auf das Neugeborene zu lenken. Der Fluss als ein Ort, wo Geistwesen leben, wurde schon im Kapitel *Krankheitsursachen* 3.3. dargestellt. Das Verbot Nahrungsmittel zu essen, welche unter der Erde wachsen oder welche mit Erde bedeckt sind, damit das Kind nicht erkrankt, ist ebenfalls mit dem Nahrungserwerb der Guaraní als Pflanze und den damit verbundenen Gefahren bei der Verletzung, d. h. Öffnung der Erde zu sehen. Wenn der Mann sich allerdings, so Montoya, nicht an die Verbote halte, erleide

⁴⁸³ Bei dem Werkzeug handelt es sich vielleicht wirklich schon um eine europäische Axt oder vielleicht um ein Beil aus Stein.

⁴⁸⁴ Auskunft von M. Ringmacher am 9. 01. 2010

das ganze Haus, damit meint Montoya sicherlich die Großfamilie, Gelenkschmerzen, *Carugua*.⁴⁸⁵ An diesem letzten Punkt zeigt sich deutlich die soziale Komponente.

Im 10. Kapitel der *Conquista*, wo Montoya nur sehr verkürzt auf die postpartalen Bräuche hinweist, macht er aber genaue Angaben zum Zeitraum und zur Seklusion. Die Männer, so schreibt er, dürften bei der Niederkunft einer ihrer Frauen 15 Tage lang weder Fleisch essen noch auf die Jagd gehen und sollten zurückgezogen leben, denn von der Befolgung dieser Vorschriften würde die Gesundheit des Neugeborenen abhängen (Montoya 1996 [CE]: 77).

Montoya zählt diese Bräuche auf, ohne sie weiter zu interpretieren oder zu kommentieren. Abgesehen von einigen Bemerkungen in der CA wie der „Arme“, der den Baum fällen muss, bleibt er sprachlich neutral. In der *Carta Anua* berichtet er im Anschluss an die hier zitierte Passage von weiteren nicht zu diesem Thema gehörende Riten, um danach abschließend festzustellen, dass alle diese Praktiken „ignorancia“ und „abusos“ seien, die „leicht“ durch die Christianisierung abgeschafft würden. In den christlichen Dörfern treffe man diese Bräuche nicht oder nur sehr selten an, denn die Indianer geben diese mit der heiligen Taufe auf. Die Taufe erhielten sie, damit der Teufel sie nicht bedränge (MCA 1951: 274). Montoya führt diese Bräuche folglich auf „dämonischen“ Einfluss zurück und verbindet sie nicht mit der Lebensweise und dem Weltbild der Guaraní. Bemerkenswert ist, dass er den Großteil dieser Beschreibungen nicht in der *Conquista Espiritual* veröffentlicht hat.

Auch die Chronisten äußern sich in unterschiedlicher Gewichtung zu den perinatalen Bräuchen. Lozano schreibt, die Männer müssten zwei Regeln während der gesamten Schwangerschaft ihrer Frauen, er spricht von neun Monaten, befolgen: Sie dürfen kein Wild töten und auch keine Pfeile oder Keulen, also Kriegsgerät, benutzen (Lozano 1873: 399-400).

Guevara berichtet ebenfalls von dem Verbot, ein Tier zu töten. Um nicht in die Versuchung zu kommen, würden die Waffen entschärft (Guevara 1882: 27).

⁴⁸⁵ Zum *Carugua*, s. Kapitel *Krankheiten* 4.12. Es könnte sich hier auch um den von Dobrizhoffer erwähnten Waldteufel *Carugua* handeln (Dobrizhoffer 1783: 1, 386-387). Wie schon erwähnt, werden vielleicht das Wesen *Carugua* und die Erkrankung als Synonyme gebraucht, d. h., der Verursacher trägt den Namen der Krankheit, die er verursacht.

Erkrankte das Neugeborene, so schreibt Lozano, verzichteten alle Verwandten auf diejenigen Speisen, die sie für schädlich hielten (Lozano 1873: 400).

Guevara unterstreicht die Bedeutung des Mannes in der postpartalen Phase. Nach der Geburt müsse der Mann fünfzehn Tage lang fasten und so strenge Vorschriften befolgen, als sei er selbst die Wöchnerin (Guevara 1882: 27). Guevara beschreibt hier durch seinen Vergleich, der Mann verhielte sich wie die Wöchnerin, am deutlichsten von allen Chronisten die *Couvade* im engeren Sinn, das Männerwochenbett.

Auch er berichtet von den Nahrungstabus, welche die Familie für die Gesundheit des Neugeborenen einhalten sollte und ihrer Furcht vor Übertretung dieser Vorschrift:

„... , temiendo, que de la mas leve transgresion, se origináran infortunios y desgracias sobre los tiernos hijuelos.“ (Guevara 1882: 28)

Charlevoix subsumiert diese Bräuche nicht unter dem Thema Heilkunde, sondern beschreibt sie in dem Kapitel „Verschiedene Gebräuche dieser Indianer“ (Charlevoix 1768: 1, 270). Über das Kindbett und den fragilen Zustand des Neugeborenen repetiert er Montoyas Beschreibungen aus der *Conquista*.

„So bald eine Frau niedergekommen war, so beobachtete ihr Ehemann, eine sehr strenge fünfzehntägige Fasten, gieng nicht auf die Jagd, und hatte mit niemand einen Umgang. Die Indianer glaubten daß das Leben des Kindes von der genauen Beobachtung dieses Gebrauchs abhienge.“ (Charlevoix 1768: 1, 270)

Interessanterweise wurde die Angabe Montoyas über das Heilmittel vom Baum *Yaracatiyy* von den Chronisten nicht rezipiert.

Die CA 1637-39 enthält die mir einzige bekannte Schilderung über das Ausüben der *Couvade* in den Reduktionen. Damit widerspricht sie nicht unbedingt der oben erwähnten idealistischen Einschätzung Montoyas, verdeutlicht aber, dass nicht alle Indianer –mit ihrer Christianisierung– ihre früheren Bräuche aufgaben.⁴⁸⁶ Eines Tages, so schreibt der Verfasser, beobachtete ein Pater die Männer bei der Aussaat und bemerkte, dass ein Mann seine Arbeit unterbrach und sich nicht von ihm motivieren ließ, diese erneut aufzunehmen. Der Mann soll dem Pater berichtet haben, dass er nicht arbeiten könne, da am selben Tag sein Sohn geboren worden sei und wenn er arbeitete, das Kind sterben würde. Die meisten Indianer, die dies hörten, sollen über diesen „Aberglauben“ gelacht haben, während der Pater diese Worte tadelte, was ihm der Indianer

⁴⁸⁶ Allgemein klagen die Patres über die Schwierigkeit, die indianischen Bräuche um Geburt und Tod zu beseitigen. Vor allem, so unterstreichen sie, seien die älteren Frauen die vehementen Verteidigerinnen dieser Traditionen (CA [1635-1637] 1929: 622).

sehr übel nahm. Zusammen mit seiner Frau und dem Neugeborenen verließ er die Reduktion und kehrte in seine Heimat zurück (CA 1984: 133). Dort, so wird weiter ausgeführt, erhielt er die Strafe für die Vernachlässigung seines Seelenheils und für seinen „Aberglauben“:

„Le alcanzó además el castigo por su superstición. Vino un tigre, y el primer día comió a su hijo, el segundo a su mujer, el tercero a él mismo.“ (CA 1984: 134)

8.3.2.2. Die perinatalen Bräuche der Mutter

Hinsichtlich der Vorschriften für die Schwangeren und Mütter ist Montoya keine ergiebige Quelle. Er schreibt nur, die Frauen dürften in dieser Zeit wie der Mann kein Fleisch essen (MCA 1951: 273).

Lozano berichtet differenzierter von den pränatalen Nahrungstabus für die Schwangeren. Damit das Kind nicht mit einer deformierten Nase geboren werde, dürfe die Schwangere kein Fleisch des „großen Tieres“ („gran bestia“), d. h. des Tapirs, welches als Delikatesse galt, essen.⁴⁸⁷ Verboten war der werdenden Mutter auch der Genuss von Vögeln, denn dann würde das Kind von kleiner Statur sein (Lozano 1873: 399). Lozano hält diese vielen Regeln offensichtlich für übertrieben:

„Finalmente, debian abstenerse de cualquier manjar que de cien leguas barruntasen podia hacer daño, ó malograr el fruto de su vientre. Era en ellas esceso, ...“ (Lozano 1873: 399)

Er selbst befürchtet, dass diese Vorschriften das ungeborene Kind eher schädigen als ihm nutzen. Allerdings nimmt er von seinem Tadel die Christinnen nicht aus:

„...; pero tambien es justa reprension de muchas cristianas, que con vanos antojos ó descuidos perniciosos se esponen á riesgo de abortar, y de privar á una criatura racional de su bien aventuranza, por toda la eternidad.“ (Lozano 1873: 399)

Guevara wiederholt zunächst die Tabus, welche Lozano genannt hat, und macht außerdem darauf aufmerksam, dass die Guaraní glaubten, beim Verzehr von einem doppelten Maiskolben drohe eine Zwillingengeburt. Auch müssten die Frauen unter der Geburt fasten. Er nennt diese Vorschriften zwar abergläubisch, doch liefert er dennoch die Erklärung für das Verhalten der Guaraní-Frauen, indem er auf das Kausalitätsprin-

⁴⁸⁷ Der Tapir hat bekanntlich einen langen Rüssel: „An Größe sieht dasselbe einem ausgewachsenen Esel, und in Rücksicht auf Kopf, Augen und Füße einem Schwein gleich. Es hat kurze und von vorne zugespitzte Ohren, sehr spitzige Zähne, und ein Kälbermaul, dessen obere Lefze rübelartig aussieht.“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 334)

zip zwischen den Eigenschaften der Nahrungsmittel und deren Wirkung auf den Fötus aufmerksam macht:

„...; porque, como eran gentes ciegas, no advertia su tosco entendimiento que los alimentos, que prohibia su errada supersticion, no eran mas poderosos para comunicar á la criatura sus propiedades, que lo eran los que licenciaban su vana credulidad.“ (Guevara 1882: 27)

Weiterhin berichtet er davon, dass einige Mütter ihrem Kind die Milch vorenthielten und stattdessen damit die Raubtierjungen säugten (Guevara 1882: 28).

Über die Geburt wissen die Patres verständlicherweise nichts zu berichten. Dies deckt sich mit den spärlichen Informationen über die Hebammen.

8.3.2.3. Die Frage der Hebammen und die Umstände der Geburt

Aus Montoyas Schilderung lässt sich schließen, dass der Vater unter der Geburt nicht zugegen war und wahrscheinlich auch nicht sein durfte. Der Frau zur Seite standen wahrscheinlich andere Frauen. Ob bei schwierigen Geburten der Schamane gerufen wurde, wird von den Jesuiten nicht berichtet.

Montoya führt eine Übersetzung für die Hebamme, *partera*, und für das Helfen bei der Geburt, *partear*, an. Die Hebamme heißt auf Guaraní: „Mômembĩrahára“, und das Gebären heißt: „Amômembĩrá“ (Montoya 1994 [V]: 127, lit. p). Im *Tesoro* ist dementsprechend unter *mémbrá* zu lesen: „Chemémbrá, yo pari“ und „Amômémbrá, hagle parir, ó la comadre, ó empreñandola varon“ (Montoya 1876 [T]: 220^v).

Chamorro behauptet, dass gerade dieses Wort einen Hinweis darauf gibt, der Kindsvater sei als Geburtshelfer tätig (Chamorro 2009: 269), was jedoch Montoyas oben skizzierter Schilderung widersprechen würde. Allerdings sollten Montoyas Aufzeichnungen auch nicht verallgemeinert werden. Ob der Mann zugegen war, kann natürlich auch von den Umständen der Geburt abhängig gewesen sein. Ein Blick in die Quellen über die Tupinambá könnte Chamorros These bestätigen.

Von Staden gibt es eine kurze Beschreibung einer Geburt bei den Tupinambá:

„Es seyn auch keine besondere Hebammen da. Wenn ein Weib in Kindtsnöthen ist / laufft hinzu wer der nechst darbey ist / beide Mann und Weib. Ich hab sie sehen gehen ungefehrlich in den vierdten tag darnach / wie sie geberet hatten. Sie tragen ihre Kinder auff dem rücken / in keipen von Baumwollen garn gemacht / thun jr arbeit mit ihn / die Kindlin schlaffen und seind wol zufrieden / wie sehr sie sich mit jnen bücken und regen.“ (Staden 1567: 54^r)

Aus Stadens Beschreibung könnte auf die Couvade (im Sinne des Männerwochenbetts) geschlossen werden, denn die Frauen gehen bald nach der Geburt wieder arbeiten. Leider ist seine Beschreibung sehr verkürzt. Dass auch die Männer herbeilaufen, wenn eine Frau Wehen hat, sagt noch nichts darüber aus, ob sie bei der Geburt wirklich zugegen waren. Léry behauptet zumindest gesehen zu haben, wie der Mann als „Wehmutter“ seiner Frau fungierte (Léry 1794: 296-297).

Métraux schreibt leider ohne Quellenangabe, dass bei den Tupinambá die Gebärende von Frauen umringt würde, die ihr aber wenig Unterstützung zukommen ließen. Bei einer schwierigen Geburt würde der Mann den Bauch/Magen der Frau drücken (Métraux 1948b: 115, 1979: 84).

Befragt man die rezente Ethnologie über die Guaraní, so zeigt sich, dass die Männer teilweise ihre Frauen zur Geburt begleiten, welche meistens im Haus der Familie oder im Gemeinschaftshaus, *oguasú* oder *maloca*, stattfindet. Es kann auch sein, dass die Gebärende allein in der Nähe der Siedlung gebiert (Bertoni 1927: 173-174; Grünberg 1995: 48). Pater Müller erwähnt, dass bei den spezifischen Frauenkrankheiten meist Frauen intervenieren, es aber auch männliche Geburtshelfer gebe (Müller 1928: 503).

Über die Geburtshaltung schreiben die Jesuiten auch nichts. Es kann vermutet werden, dass die kolonialen Guaraní-Frauen (wie heute auch noch) eine aufrechte Haltung, z. B. eine Hockstellung, praktiziert haben, so wie Métraux es für die Tupinambá beschreibt (Métraux 1948b: 115, 1979: 84).

Zu unterstützenden Maßnahmen wie Massagen sind ebenfalls keine Aussagen möglich, aber aus Montenegros Pflanzenthesaurus kann geschlossen werden, dass die Guaraní aller Wahrscheinlichkeit nach Pflanzen unter der Geburt benutzten, sei es um die Schmerzen zu lindern, die Geburt zu beschleunigen oder auch den verstorbenen Fötus auszutreiben. Unter dem Stichwort *provocan el parto* zählt Montenegro sechs Arzneipflanzen auf und unter *Pares y sangre retenida del parto* sind es sogar neun Mittel (Montenegro 2007: 85).

Zum Umgang mit den Geburtsschmerzen gibt es einen interessanten Hinweis in der CA 1614 aus der Guarambaré-Mission:

„...estando una noche una india en gran peligro de parto con muy reçios dolores q[ue] la haçian dar gritos (fuera de su costumbre q[ue] son muy sufridos en sus dolores y enfermedades)“ (MCA 1952: 18-19).

Auch in anderen Zusammenhängen, z. B. beim Ausführen des Aderlasses, wird das geduldige Ertragen der Indianer von Schmerzen erwähnt (Sepp 1710: 115-116).

Offenbar haben die Guaraní Wärme als Schmerzmittel eingesetzt, wovon in der *Carta Anua* 1661 berichtet wird. Eine Schwangere litt unter großen Schmerzen in den Flanken und verhielt sich unruhig:

„...q[ue]rianla foguear los enfermeros, pensando seria algun frio y por raçõ del preñado no lo co[n]sintió el P. ...” (MCA 1970: 195).

Möglicherweise deuten die indigenen Krankenpfleger die Wehen als Kälte. Der Pater stimmte der von ihnen vorgeschlagenen Behandlung jedoch nicht zu. Nachdem er der Frau die Beichte abgenommen hatte, empfahl er sie dem Heiligen Ignatius. Die Frau küsste dessen Medaille viele Male, woraufhin sich ihre Schmerzen milderten. Am folgenden Tag gebar sie Zwillinge (MCA 1970: 195-196).

8.3.2.4. Kurze Zusammenfassung

Für die ethnohistorische Forschung, aber auch für die Ethnologie liefern die Patres wichtige Beiträge, denn sie zeigen, dass die Guaraní ähnlich anderen Tieflandvölkern (s. Guting 1986) prä- und postpartale Tabus kannten und besonders die Couvade einen wichtigen Stellenwert besaß. Diese Vorschriften verdeutlichen, dass die Guaraní Schwangerschaft und Geburt als einen fragilen Zustand betrachtet haben. Entsprechend ihrer Weltanschauung fürchteten die Guaraní die Rache verschiedener Wesen.

Der Kindsvater sollte keine Pfeile binden und sie wahrscheinlich auch nicht benutzen. Dies kann als präventive Maßnahme interpretiert werden, um das Verletzungsrisiko zu minimieren. Das Verbot deutet darauf hin, dass das Schießen mit Pfeil und Bogen im Gegensatz zum Aufstellen von Fallen nicht ungefährlich war.⁴⁸⁸ Diese Einstellung hat Guting für andere Gruppen in Nordwest-Amazonien belegt (Guting 1986: 48-50).

Die pränatalen Nahrungstabus beinhalten unterschiedliche Funktionen. Der Kindsvater, welcher ja Jäger war, sollte die Rache der Tiergeister/-seelen vermeiden. Die wer-

⁴⁸⁸ Pfeil und Bogen zählen zu den wichtigsten Fernwaffen der Guaraní (Müller 1935: 434).

dende Mutter sollte sich der die Tiere enthalten, von denen die Guaraní dachten, sie würden unerwünschte physiognomische Merkmale beim Kind erzeugen.⁴⁸⁹

Auch wenn die physische Anwesenheit des Kindsvaters unter der Geburt offensichtlich nicht erwünscht war, unterstützte er den Geburtsvorgang durch bestimmte Tätigkeiten. Den Berichten nach zu urteilen scheint er die Hauptverantwortung für einen guten Geburtsverlauf getragen zu tragen. Da die Geburt ein Vorgang des Lösens ist, folgern die Guaraní, dass bindende Tätigkeiten diesen behindern. Der besondere Beitrag des Kindsvaters bestand darin, dass er neben der Verantwortung für die Gesundheit des Neugeborenen auch verantwortlich war für das Wohlergehen der Großfamilie. Die Seklusion und das stellvertretende Gebaren als Wöchnerin sollten die übelwollenden Mächte auf ihn, den Vater, und nicht auf die Wöchnerin und vor allem nicht auf das Neugeborene lenken. Die Guaraní kannten somit das Männerwochenbett, aber vermutlich nicht das Männerkindbett.

Die Couvade, und damit meine ich hier alle perinatalen Regeln, welcher der Kindsvater einhalten musste, beinhaltete auch einen sozialen Rollen aspekt. Durch die Einhaltung der Tabuvorschriften nahm der Mann schon einige Zeit vor der Geburt seine Vaterrolle ein, d. h. er bekannte sich öffentlich zur Vaterschaft und legitimierte damit das werdende Kind als sein eigenes. Er vermittelte dadurch aber auch der werdenden Mutter ein Gefühl von Sicherheit. Dieses Verhalten lässt sich als das Festigen von Beziehungen zwischen Mutter, Vater, Kind und Familie deuten (vgl. Bonin 1986: 126).⁴⁹⁰

Im Rahmen ihrer Weltanschauung und ihrer Möglichkeiten haben die Guaraní versucht, das Übergangsstadium „Geburt“ bzw. „Gebären“ positiv zu beeinflussen. Auch wenn im Einzelnen alle diese Vorschriften nicht bis ins Detail erläutert werden können, weisen sie auf das kausale und symbolische Denken der Guaraní hin.⁴⁹¹ Fehlende

⁴⁸⁹ Noch im HSAI verweist Métraux auf die Aktualität dieses Tabus aus Angst vor körperlichen Beeinträchtigungen des Kindes (Métraux 1948a: 86).

⁴⁹⁰ Auf meine Nachfrage teilte mir Helen Kupiainen de Naninni freundlicherweise per E-Mail am 26.02. 2011 mit, dass Teile der Couvade (Ernährungsvorschriften und Abschirmung vor und nach der Geburt) auch heute noch in traditionellen Gemeinden der Guaraní von Menschen mit „besonderem spirituellem/religiösem Hintergrund“ praktiziert würden.

⁴⁹¹ Ähnliche Denkstrukturen existierten damals in Europa bis ins 19. Jahrhundert, wie es Jacques Gélis in seiner Untersuchung über die Glaubensvorstellungen zu Schwangerschaft und Geburt mit dem Schwerpunkt der französischen ländlichen Gemeinschaft gezeigt hat. Unter der Geburt wurden Praktiken angewandt, die Schutz vor den „bösen Mächten“ und Zauberern bieten sollten. Bis Ende des 17. Jahrhunderts

medizinische Kenntnisse wurden somit zum einen durch Verhaltensregeln ersetzt, zum anderen zeigen Montoyas Hinweis auf den tropischen Melonenbaum und Montenegros Pflanzenthesaurus, dass Heilmittel angewandt wurden. Vor allem Montoyas kurzer Bericht impliziert, dass nicht alle indigenen Geburten reibungslos verliefen, wie es der idealisierende Blick manches Forschers im 20. Jahrhundert aufgrund der angeblichen indianischen Naturverbundenheit vermitteln möchte.⁴⁹² Durch die Bewertung dieser verschiedenen Bräuche, versteckt und in offener Konfrontation, zeigen die Jesuiten ihre Unkenntnis über das Denken der Guaraní.

8.4. Umgang mit dem Säugling

Sánchez Labrador äußert sich sehr positiv über den Umgang der Indianerinnen mit ihren Kindern. Er stellt fest, die Indianerinnen machten sich lustig über die „Industrie“ der Spanierinnen in der Aufzucht ihrer Kinder. Sie selbst benutzten keine Windeln und ermöglichten dadurch den Kindern eine größere Bewegungsfreiheit. Zur Robustheit der Indianer trage bei, dass die Neugeborenen mit kaltem Wasser gewaschen werden (Sánchez Labrador 1948: 23-24).

Die Indianerinnen, so Sánchez Labrador, hätten auch keine Ammen. Sie stillten ihre Kinder drei, manchmal sogar vier Jahre lang. Die Muttermilch der eigenen Mutter sei für das Kind das Beste und angemessenste, argumentiert er, denn die Milch einer Amme sei zunächst fremd, und das Kind sei nicht daran gewöhnt (Sánchez Labrador 1948: 24).

zweifeln beispielsweise Ärzte nicht an der positiven Wirkung von bestimmten Steinen, welche die Frauen am Körper trugen. Ein bekannter Stein war der Adlerstein, in dessen Innern man Steinchen herumrollen hörte (Gélis 1992: 117). Wie bei den Guaraní wurden in Frankreich unter der Geburt alle Knöpfe, Schleifen und Spangen gelöst. Dies tat man zum einen aus praktischen Gründen (Gélis 1992: 187), aber zum anderen glaubte man auch, dass Gebundenes die Geburt, das „Entbinden“, behindern könnte. Verschiedene Mittel sollten als Gegenzauber gegen mögliche Verhexungen wirken, die in bindenden Praktiken bestanden (Gélis 1992: 218-221). Diese Bräuche wurden im Allgemeinen, und das mag der Grund sein, warum die Jesuiten keine Vergleiche anstellen, von der Kirche kritisch beäugt, und es wurde vielfach versucht, sie auszurotten (Gélis 1992: 117-118). Teilweise wurden sie aber christianisiert wie die Seklusion des Neugeborenen bis zur Taufe oder das Verbot, den Namen des Kindes zwischen Geburt und Taufe auszusprechen (Gélis 1992: 293-297).

⁴⁹² Bertoni schreibt, die Geburt bei den Guaraní würde „muy naturalmente y sin mayores padecimientos“ stattfinden (Bertoni 1927: 173).

8.5. Bevölkerungsregulierende Maßnahmen - Verhütung

Die Guaraní praktizierten verschiedene Verhütungsmaßnahmen, zu denen auch der willentlich herbeigeführte Abortus gehörte, durch welche sie das Bevölkerungswachstum kontrollierten.

Es gab offenbar Pflanzen, die als Verhütungsmittel benutzt wurden: „Añémôpohangĩu tache mém̃bĩrimé, tomé bebediço para no co[n]cebir. Añémô pohangĩu, chemém̃bĩbe eỹ hãguãmã. idem.“ (Montoya 1876 [T]: 220^r, s. *membĩ*).

Im *Vocabulario* gibt Montoya unter *derramar* einen interessanten Hinweis auf folgende Sexualpraktik: „Derramar fuera del vaso natural, Ayeaĩró hoba pĩpe ñóte. I. Yiape árãmo ayeaĩró“ (Montoya 1994 [V]: 300, lit. d). Chamorro deutet diesen Eintrag als ‘coitus interruptus’, da der Same außerhalb des natürlichen Gefäßes, also der Vagina der Frau, ergossen wird (Chamorro 2009: 240-241).

Auch wurde wohl mittels verschiedener Pflanzen der Schwangerschaftsabbruch praktiziert. Der Abortus, worunter eine spontane Fehlgeburt oder eine willentlich herbeigeführte Beendigung der Schwangerschaft verstanden werden kann,⁴⁹³ wurde durch verschiedene Wendungen beschrieben, welche beide im *Tesoro* übersetzt werden. Unter dem Eintrag „*Mém̃bĩqua*“ ist zum einen: „Aborto, Chemém̃bĩqua, mal parir“ und zum anderen „añémomém̃bĩquaeĩ yo me causé el aborto“ zu lesen (Montoya 1876 [T]: 220^r).⁴⁹⁴ In diesem Sinn ist unter *membĩ* zu lesen: „Añémomém̃bĩpũ, abortar la muger con causa culpable, ó sin ella“ (Montoya 1876 [T]: 220^f). Weiterhin nennt Montoya dort drei Wendungen für das Töten des Kindes im Bauch: „Ayucáchemém̃bĩ cherĩepe .I. ahũmbĩrĩ che membĩ cherĩepe .I. ahũngá yyucábo, maté a mi hijo en el vientre“ (Montoya 1876 [T]: 220^f).

In der Beichte wurden die Frauen hinsichtlich des fünften Gebots nach Abtreibungsversuchen und der Beihilfe dazu befragt:

„Has muerto en el vientre à tu hijo.“ „Ereyucápe nemém̃bĩ nde rĩepe rae?“ und „Has ayudado á matar algun infante en el vientre?“ „Eremboorĩ peamó yyucaborae?“ (Montoya 1876 [C]: 296).

Unter *cuñá*, Frau, steht: „Omém̃bĩguĩepe oiucabáe, muger que mató en el vientre a su hijo“. Dort hat Montoya auch einen Hinweis auf ein Abortivum notiert: „cuñã

⁴⁹³ Unter Abortus verstand man die „unzeitige, unzeitliche Geburt“ (Höfler 1899: 85).

⁴⁹⁴ Bertoni nennt *membihkuá* als Wort für den natürlichen oder den erzeugten Abort. Vor allem der versteckte, *mingwé*, würde sehr selten praktiziert (Bertoni 1927: 175).

oñémópohângiúbae, omembĩpotareỹ mãmô, muger que tomó bebediço para abortar” (Montoya 1876 [T]: 107^v).⁴⁹⁵ Restivo nennt unter „Abortar“ *chemêmbiqua* (Restivo 1893: 12). Auch zählt er spezifische Nachfragen zum Abortus auf:

„; ... si dixere: *añemomembiqua* ella se causó el aborto, y mas si dixere: *ahumbirig* l. *ahunga ûnga chemembĩ cherípe*, que dicen magullar, y sobajar. Para preguntar si estava animado, *omỹĩ pãnga?* se movia? l. *otiãrôngi pãnga?* estava grandicito? si dixere, *mîtã oá ey*, dice aborté sin aver cooperado.” (Restivo 1893: 12-13)

Beim Letztgenannten handelt es sich allerdings um eine Fehl- oder Frühgeburt, d. h. um die Beendigung einer Schwangerschaft ohne willentliches Eingreifen.

Interessanterweise kennt Montenegro verschiedene Pflanzen, welche die Menstruation fördern sollen, also Emmenagoga sind, aber die z. T. auch als Abortivum⁴⁹⁶ genutzt wurden. Unter *Menstruo retenido* zählt er zehn Pflanzen auf (Montenegro 2007: 84). So schreibt er über die *Tamanuaí miri*, die er für die wahre *Calaminta* hält:

„Metidas sus ojos machacadas en la boca de la matriz de la muger proboca el menstruo, y mata la criatura en el vientre: por tanto, no se debe dár jamás á mugeres. = „ojo preñadas“-ni se pondria á donde ellas sientan.“ (Montenegro 2007: 222)

Ähnliches schreibt er über die Pflanze *Lepidio* resp. *Payco*, auf Guaraní *Caané guazú* genannt, worauf er sich bezüglich ihrer Wirkungen auf Plinius und Galen beruft. Diese Pflanze wirke demnach gleichsam als Emmenagogum und helfe die Nachgeburt auszutreiben (Montenegro 2007: 167-168). Auch die *Taropé* resp. *Contra yerba del Peru* soll helfen, das Menstruationsblut zum Fließen zu bringen und den verstorbenen Fötus auszutreiben (Montenegro 2007: 145).⁴⁹⁷

In den Reduktionen scheint sich das gerade beschriebene Verhalten der Guaraní-Frauen grundlegend geändert zu haben. Pater Sepp z. B. konstatiert sowohl in der RB als auch in der CFR die Indianerinnen seien sehr fruchtbar (Sepp 1698: 237; 1710: 263). Auch schildert er beim Umzug der Indianer von San Miguel nach San Juan Bautista, wie die Indianerinnen mit „ihrer vilfältigen Kinderzucht beladen“ umziehen:

⁴⁹⁵ In den aufgezählten Wendungen findet sich wieder das Wort *pohang*, was von den Jesuiten als Medizin oder Gift übersetzt wird.

⁴⁹⁶ Eine „Stockung“ des Menstruationsblutes, so dachte man damals beeinflusst vom *Corpus Hippocraticum*, könne verschiedene Krankheiten wie Erbrechen, Blut im Urin und sogar den Tod nach sich ziehen (Kruse 1996: 219). Pflanzen mit abortiver Wirkung wurden zur Förderung der Menstruation, als Abortiva zur Einleitung eines künstlichen Aborts, unter der Geburt zur Beschleunigung der Wehen und zur Austreibung von Totgeburten verwendet (Kruse 1996: 174).

⁴⁹⁷ Dieses Mittel wirkt aber auch gegen Würmer.

„... , eines trage sie auff dem Arm / daß andere auff dem Rucken / daß dritte führte sie an der Hand / die aber etwas mehrers erwachsen / wurden mit Häfen und ausgeholten Kirbis beladen / ...“ (Sepp 1710: 327).

Das sesshafte Leben führte wahrscheinlich in Verbindung mit der christlichen Lehre zu einem anderen Reproduktionsverhalten. Die Frauen wurden häufiger schwanger, doch diese Schwangerschaften führten nicht unbedingt zu einem Bevölkerungszuwachs aufgrund der genannten Gründe wie Epidemien, Kriegen und Hungersnöten.

8.6. Kindstötungen

Die Jesuiten berichten an mehreren Stellen in den *Cartas Anuas*, dass die Indianer ihre durch Missbildungen entstellten Kinder töteten, was die Patres sehr erschütterte.⁴⁹⁸ Beispielhaft sei hier die entsprechende Stelle in der CA 1634 aus der Reduktion Candelaria zitiert:

„Usaba esta nacion en su gentilidad q.^{do} nacia algun niño monstruo enterrarlo al punto su misma M.^e o P.^e y como estas barbarias en algunos se pierden tarde, enterro una india a un hijito que pario sin pies ni manos, enterrole de noche, pero no lo hizo con tanto secreto que no lo viessen algunos que fueron luego a avisar al P.^e Afeoles el hecho y dioles un moderado castigo, porque sus P.^{es} lo escusaban con dezir que porq[ue] avia nacido muerto (escusa comun entre ellos) lo avian enterrado y al fin como no avia testigos no se pudo averiguar la verdad. habloles muy despacio desto en la Iglesia el P.^e y como aunq[ue] a ellos les pareciesse que nacio el niño muerto no lo avian de enterrar sino avisar volando al P.^e a qualquiera hora q[ue] fuesse, porq[ue] muchas veces, parece muerto y vive todavia.“ (MCA 1970: 107)

Die im *Tesoro* unter *membĩ* aufgeführten Wendungen „Añémémĩ yucá, matar a su mismo hijo“ und „Ynémémĩ iúcábae aipó, essa es la que matò a su hijo“ (Montoya 1876 [T]: 220^r) können bedeuten, dass das Kind nach der Geburt getötet wurde.

Die Guaraní führten Missbildungen, wie oben dargestellt, auf Tabuverletzungen oder auch auf Zauberei zurück, weshalb es notwendig sein konnte, das Kind zu töten, um

⁴⁹⁸ Das in den Reduktionen geltende Strafmaß für das Delikt ‚Kindstötung‘ konnte ich nicht ermitteln, doch wird die Kindstötung sicherlich als schweres Vergehen behandelt worden sein. Nach der Anweisung von 1682 durften Frauen mit höchstens 12 Peitschenhieben bestraft werden und ihnen durften ohne Erlaubnis des Superiors nicht die Haare abgeschnitten werden (Carta ref. 1902: 452-453). Zum Vergleich sei angemerkt, dass die *Peinliche Gerichtsordnung* Kaiser Karls V., die sogenannte *Carolina* aus dem Jahr 1532, für die Abtreibung eines „bereits beseelten Kindes“ die Todesstrafe vorsah (Kruse 1996: 175). Gemäß aristotelischer Schriften galt für Jungen der 40. und für Mädchen der 80. Schwangerschaftstag als „Beseelungstermin“ (Kruse 196: 174). Um Fehlgeburten nach Bestrafungen in den Reduktionen zu verhindern, durften schwangere Frauen erst nach der Geburt bestraft werden und alle Frauen mussten nach eventuell bestehender Schwangerschaft gefragt werden (Carta ref. 1902: 453).

weitere Übel abzuwenden.⁴⁹⁹ Den Wertmaßstäben der Guaraní nach zu urteilen, war das Töten eines solchen Kindes nicht unmoralisch oder verwerflich. Möglich ist auch, dass das Neugeborene, solange es noch keinen Seelennamen/Namen erhalten hatte, noch nicht als Mensch und Mitglied der Gemeinschaft galt.

Vor dem Hintergrund des halbnomadischen Daseins erklärt sich die Sitte, Zwillinge zu töten, auch wenn es sich hierbei eher um eine rationalisierende Interpretation aus ethischer Sicht handelt. Die Übersetzung für Zwillinge ist im *Tesoro* unter „Cá“ (Nr.1), welches *pechos* oder *tetas* bedeutet, angegeben: „Yopĩruá cá má riguará, hermanos de un parto“ (Montoya 1876 [T]: 83^r). Bei Restivo heißen sie: „Hermanos de un parto, mellizos *oñoyrú baecue* l. *oyoĩrupĩpeguare* l. *pore*“ (Restivo 1893: 329). Guevara hat auf die Maßnahmen, eine Zwillingengeburt zu vermeiden, hingewiesen, woraus zu schließen ist, dass Zwillinge nicht erwünscht waren.

Cadogan konstatiert mit Verweis auf Pater Müller, die Mbyá töteten ihre Zwillinge, da sie glaubten, diese stünden mit dämonischen Wesen in Verbindung (Cadogan 1992a: 119). Grünberg sucht neben diesen ideologischen Gründen nach einer rationalen Erklärung und findet sie in der Wirtschaftsform der Mbyá. Da diese

„noch stärker in der Tradition der Sammlerinnen und Jäger leben als die benachbarten Guaraní-Völker, handhaben [sie] das Zwillingstabu besonders streng. Traditionell konnten Sammlerinnen und Jäger auf Grund ihrer Lebensbedingungen Zwillinge nicht großziehen. Daher wurden entweder beide oder zumindest einer nach der Geburt getötet. Die Mbyá tabuisieren alle Zwillingformen, zum Beispiel Zwillingenfrüchte oder Eier mit doppeltem Dotter. Als Ursache von Zwillingen geburten werden schweres Mißverhalten der Eltern, eventuelle sexuelle Untreue der Mutter während der Schwangerschaft und das Wirken übelwollender Geister angenommen. Zwillinge wurden als Inkarnationen von destruktiven Geist-Seelen angesehen und getötet.“ (Grünberg 1995: 228-229)⁵⁰⁰

Die Mbyá haben aus diesem Grund auch keinen Zwillingenmythos. Ob und welche vorkolonialen Guaraní Zwillingengeburt getötet haben, konnte ich anhand des Materials nicht eruieren.

Es gab auch Fälle in denen illegitime Kinder getötet wurden (z. B. CA [1637-39] 1984: 106, 125-126, 135). Als illegitim galt ein Kind in den Reduktionen, wenn es außerhalb der Ehe gezeugt worden war. Wie gezeugt wurde, differierten die Vorstellungen

⁴⁹⁹ Dieses Verhalten erklärt die Beobachtung von Sánchez Labrador, er habe unter den Indianern nur sehr selten missgestaltete Menschen und Krüppel gesehen (Sánchez Labrador 1945: 23), wobei er wahrscheinlich die freien Indianer meint, denn in den Reduktionen wurden Kindstötungen geahndet.

⁵⁰⁰ S. hierzu auch Müller 1934: 203

gen über Partnerschaft und Vaterschaft zwischen den Guaraní und den Jesuiten. Als Vater galt bei den autochthonen Guaraní derjenige, der sich durch sein Verhalten, d. h. durch das Einhalten gewisser Vorschriften, zu dem Kind bekannte. Da das Ausführen dieser Handlungen den Männern in den Reduktionen verboten war, konnten sie sich nicht zu einem Kind aus einer außerehelichen oder polygynen Verbindung bekennen. Folglich hatte solch ein Kind keinen Vater.

8.7. Unfruchtbarkeit und Wechseljahre

Die Frau, die nicht mehr gebären kann, *muger que no pare mas*, heißt: „Ymembĩ paã“ (Montoya 1876 [T]: 220^r, unter *membĩ*). Im *Tesoro* wird die Unfruchtbarkeit mit „Cuñáymémbĩreỹ, esteril“ und „Ymémbĩ rỹmbaé .l. ymémbĩcerỹ mbae, esteril“ übersetzt (Montoya 1876 [T]: 107^v, unter *cuñá*; 220^r, unter *membĩ*). Weitere Hinweise zu Ritualen oder Maßnahmen bei Unfruchtbarkeit fehlen.

8.8. Geburtshilfe in den Reduktionen

8.8.1. Religiöse Heilmittel versus Arzneien

Die Mortalitätsrate der Neugeborenen und die Probleme bei der Geburt waren in den Reduktionen offensichtlich hoch. So werden in der *Carta Anua* aus dem Jahr 1634 aus der Reduktion Encarnación de Itapúa die vielen sterbenden Säuglinge beklagt. Es heißt:

„Era lastima muy grande ... ver en esta reduccion los niños que morian y se malograba o antes de nacer, o despues de salir a luz de las entrañas de sus M.^{es}, ...“ (MCA 1970: 85)

Wenn noch die Möglichkeit zur Taufe bestand, wurden diese Todesfälle „positiv“ interpretiert. Oft heißt es, dass Mutter oder Kind in den Himmel gelangten, „...y voló enseguida al cielo,...“ (CA [1644] 2000: 110; vgl. CA [1661] 1970: 195, in: MCA).

Die *Cartas Anuas* berichten nur von religiösen Mitteln, die als geburtsfördernde Maßnahme eingesetzt wurden. Besondere Wirkungen schrieben die Jesuiten dem Bildnis ihres Ordensgründers San Ignatius zu.⁵⁰¹ In den analysierten Briefen fehlt kaum je-

⁵⁰¹ Juan de Polanco, welcher die Ordensoberen der G J über das Sterben und den Tod von Ignatius am 31. Juli 1556 informiert, beschreibt, wie die Gläubigen Hände oder Füße des Leichnams küssen, ihn mit dem Rosenkranz berühren und Bildnisse von ihm anfertigen (Polanco 1993 [1556]: 941-942, in: Loyola).

mals ein Hinweis auf den erfolgreichen Einsatz dieses Bildes. In der *Carta Anua* 1644 ist diesem Thema sogar ein ganzes Kapitel mit dem Titel: „Beneficio que nuestro Santo Padre Ignacio hizo a los indios, en especial a las indias de parto“ gewidmet (CA 2000: 108-111).

Dort wird weiter ausgeführt:

„Los favores prestados por San Ignacio a las mujeres de parto son innumerables y ya no llevamos la cuenta.“ (CA 2000: 109)

Eine der ersten Beschreibungen einer Geburt, die positiv durch den Einsatz dieses Bildes beeinflusst werden konnte, wird in der *Carta Anua* 1612 aus einem Dorf der Guarambaré, wo sich Montoya und ein weiterer Pater aufhielten, gegeben.

„En ese mesmo Pueblo estaua una yndia dos dias auia Reuentando de parto, y estando Recando un Padre, saco del Breuiario vna estampaden[uestro] S^o P^e Ygnacio ymbiosela Con un muchacho diziendole exortase alayndia atener fee, y esperanza en los meritos de aquel Sancto y q[ue] se encomendase ael, al cauo de rato Uoluió Conla hymagen, diziendoq[ue] avia parido un muchacho grande, que fue marauilla noreuentar layndia, Bauti(c)ole el P^e Griphi, y pusole por n^e ygnacio –“ (CA 1927: 189).

Auch zur Austreibung von Totgeburten gelangte das Bild von Ignatius zur Anwendung. Im Jahr 1634 soll sich in der Reduktion de los Mártires del Caaró folgende schwere Geburt zugetragen haben:

„Una dellas⁵⁰² en este pueblo llamada Beatrix Chayay estaba con recios dolores de parto, y ya para morir, porque se le avia muerto la criatura en el vientre y no la podia echar. fue el P.^e a verla y la hallo sin sentido y con poca esperanza de la vida. diole los S.^{tos} Oleos, que confessar no podia, y aplicole una reliquia de n[uestro] P.^e S. Ignacio rezandole su oracion y prometiendo una missa por la enferma. dejole puesta la reliquia y a la media noche echo la criatura muerta y luego estubo buena.“ (MCA 1970: 109-110)

Eine weitere schwere Geburt, deren glücklicher Verlauf vom heutigen medizinischen Standpunkt als eher unglaublich zu betrachten ist, schildert der Reduktionsbericht von 1634 aus dem Paraná-Uruguay-Gebiet.

„Otra Yndia llamada Ana tobyase estaba assi mismo muy apretada con recios dolores de parto. vinieron sus deudos a avisar al P.^e el qual fue luego a la chacara donde estaba La enferma hallola muy apretada. confessola y luego le aplico el librito de las reglas y una Imagen de n[uestro] P.^e S. Ignacio, diziendole a la india que le prometiesse dos missas al S.^{to} que el se las diria, y que el niño se llamaria Ignacio. hizolo assi. y con todo estubo ocho dias enteros con intensos dolores para que reconociesse mas el favor del cielo, al cabo de los ochos dias pario un niño y ella reconocida a su bien hechor cumplio luego su voto, y quedo sana.“ (MCA 1970: 110).

⁵⁰² Eine der Frauen

Manchmal entstand unter den Gebärenden sogar eine Konkurrenzsituation um das Bild des heiligen Ignatius. Einen solchen Fall schildert die *Carta Anua* 1644.

Eine Frau hatte eine schwere Geburt, und da kein Mittel half, war sie sehr verzweifelt. Da sie von der Wunderwirkung des Bildnis von Ignatius in solchen Situationen gehört hatte, schickte sie ihren Mann zu den Patres mit der Bitte, ihm dieses auszuhändigen. Schon allein der Anblick des Bildes verschaffte der Frau Erleichterung, und als man es ihr auf den Bauch legte, fühlte sie sich, wie der Verfasser schreibt, so gesund wie niemals zuvor. Zur selben Zeit erlitt eine andere Frau ebenfalls eine schwere Geburt und ihre Kräfte begannen nachzulassen. So wurde die erste Frau dazu überredet, das Bild des Ignatius der zweiten Frau zu überlassen. Doch als in der Folge ihre Schmerzen zurückkehrten, forderte sie ihren Ehemann auf, das Bild zurückzuholen. Aber die andere Frau, durch die Erfahrung der ersten Frau vorsichtig geworden, wollte das Bild nicht zurückgeben. Erst der herbeigerufene Pater konnte sie dazu bringen, das Bild herzugeben, woraufhin sich jedoch ihr Zustand wieder verschlimmerte. All ihr Flehen, ihr das Bild zurückzubringen, war umsonst, denn die andere Frau wollte es nicht hergeben. Schließlich fand der Pater zufällig ein zweites Bild von Ignatius vor und beide Frauen gebären glücklich und voller Dankbarkeit ihre Kinder, die auf den Namen Ignatius getauft wurden (CA 2000: 110-111).

Noch im 18. Jahrhundert wird auf den erfolgreichen Einsatz dieses Bildnisses in den Briefen verwiesen. In der CA 1735 wird diese Unterstützung als Wunder bezeichnet (MCA 1954: 333).

Neben dem Bildnis des Ignatius kamen als geburtsfördernde und –unterstützende Maßnahmen Gebete, das Lesen der Messe und manchmal auch die Taufe der Gebärenden zur Anwendung (z. B. CA [1614] 1952: 19, in: MCA; CA [1633] 1969: 92, in: MCA; CA [1632-1634] 1990: 177). Ihren Berichten nach zu urteilen, sind die Patres selbst, aber auch die Guaraní-Frauen von der heilenden Kraft dieser Mittel überzeugt. Bei vielen schwierigen Geburten wurden die Patres auf Initiative der Frauen um Hilfe gebeten, wie die *Carta Anua* 1632-1634 aus dem Tape-Gebiet, Reduktion Santo Tomé, berichtet.

„Un destas nuevas xristianas estaba con recios dolores de parto y con peligro y muy afligida y con la confianza que en las oraciones de los padres tenia, les pidió le ayudasen con ellas. Aplicaronle la Santa Reliquia de Nuestro Santo Padre y al momento sin dificultad ninguna parió un hijo que reconocido al Santo quiso su madre que tomasse su nombre en el baptismo.“ (CA 1990: 201)

Aus dieser Erzählung kann gefolgert werden, dass die Patres in das Geburtsgeschehen involviert waren. Sie waren dies jedoch nur mittelbar, denn der Kontakt zu einer Frau ohne weitere Anwesende war ihnen verboten.⁵⁰³

Die Darstellung der Geburtsverläufe in diesen frühen CA betont den Einsatz christlicher Maßnahmen. Daraus könnte geschlossen werden, dass es nur eine religiös orientierte Geburtshilfe in den Reduktionen gegeben hat. Den Guaraní waren jedoch geburtsfördernde Arzneipflanzen bekannt. Es handelt sich um Kenntnisse, welche später vermutlich ihren Niederschlag in Montenegros Pflanzenthesaurus gefunden haben. Ich vermute, dass wegen der christlichen Heilsintention der *Cartas Anuas* die Anwendung von Arzneien nur eine beiläufige oder gar keine Erwähnung findet.

An dezidierten Hinweisen auf den Einsatz pflanzlicher Mittel unter der Geburt habe ich abgesehen von Montoyas und Montenegros Informationen nur zwei gefunden. Der eine Hinweis stammt von Dobrizhoffer und der andere von Cardiel. Nach Dobrizhoffer kannten einige Jesuiten ein pflanzliches 'Hausmittel' zur Beschleunigung der Geburt. Es handelte sich hierbei um einen Trank aus zerstoßenen und mit Wein vermischten Kohlblättern.

„Dieser einzige Trank hat eine solche Kraft, daß er die Leibesfrucht, (sie sey nun todt oder lebendig) sogleich aus dem Mutterleibe her austreibt. Für die unfehlbare Wirksamkeit dieser Arzney stehe ich als ein Geschichtschreiber mit meiner Ehre gut; wiewohl ich dasselbe den Europäern weder rathe noch aufbringe, weil ich von der Heilkunde keine Profession mache.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 270)

Cardiels Darstellung ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass in Epidemiezeiten die Zahl der Fehlgeburten (*abortos*) hoch war, s. z. B. den Jahresbericht 1730-34 (MCA 1955: 160). Um zu verhindern, dass bei schwerer Erkrankung der Schwangeren kurz vor der Geburt das Kind ungetauft im Mutterleib verstarb, hatte, wie Cardiel berichtet, ein Mitbruder diesen Frauen ein austreibend wirkendes Getränk, welches aus Wein mit aufgelöstem Pfeffer bestand, gegeben. So konnte das Kind, „la criatura“, vor seinem Tod noch getauft werden. Nachfolgend entstand jedoch eine bis zur Universität

⁵⁰³ Wenn sich eine Frau allein in der Kirche aufhielt, um zu beichten oder den Pater zu sprechen, sollte dieser gemäß den Instruktionen von 1643 einen *fiscal* oder einen jungen Mann, der im Pfarrhaus Dienst tat, herbeirufen (MCA 1952: 65). Cardiel schreibt in der *Breve relación*, dass die Patres im Gespräch mit den Indianerinnen äußerste Vorsicht walten ließen, sie besuchten niemals eine Frau, sprachen nur im Beisein des ältesten Alkalden mit ihr und vermieden Körperkontakt, d. h. sie gaben ihr nie eine Sache direkt in die Hand. Wenn es notwendig war, der Frau einen Rosenkranz oder ein Bildnis zu geben, gab der Pater dem Indianer, der ihm zur Seite stand, den Gegenstand, der dann die Sache der Frau gab (Cardiel 1913: 554).

von Córdoba führende Diskussion, ob die Verabreichung dieses Tranks als „*directe procurare abortum*“ zu verstehen sei. Diese Frage wurde jedoch negiert, und man erlaubte die Verabreichung solcher Tränke unter den prekären Umständen in Epidemiezeiten. Cardiel unterstreicht abschließend ganz im Sinne seiner religiösen Überzeugung den Wert dieser Erlaubnis, indem er feststellt: „se lograron muchas almas.“ (Cardiel 1953: 188-189)

Es gibt keinen Hinweis darauf, ob erstens die jesuitischen Reduktions-Ärzte zu einer schweren Geburt gerufen wurden und zweitens, ob die in Europa seit dem 17. Jahrhundert benutzte Geburtszange zur Extraktion des lebenden Fötus benutzt wurde (s. Eckart 1998: 242). Ob die jesuitischen Chirurgen oder die indigenen Krankenpfleger die Schädelperforation am lebenden Fötus bei gebärunfähiger Lage durchführten und den toten Fötus anschließend resp. überhaupt mittels von eisernen Haken oder Zangen extrahierten, wie es in Europa üblich war (Kruse 1996: 200), kann nicht gesagt werden. Leider sind keine Berichte überliefert, wie die Guaraní mit Totgeburten umgingen.

8.8.2. Maßnahmen beim Tod der Mutter oder des Kindes

Ein wenig anders verhält es sich mit den Schilderungen über den erwarteten Tod der Mutter. Wenn man befürchtete, die Mutter würde unter der Geburt sterben, wurden Maßnahmen ergriffen, das Leben des Fötus zu retten oder ihn zumindest taufen zu können. Darauf deutet eine Anmerkung in der CA 1722 hin:

„Una especial estuvò para morir de una enfermedad larga y grave, y tenian los enfermeros ya todo prevenido para sacar la criatura del cuerpo de la difunta, la enferma se encomendo al S.^{to} confessandose repetidas vezes, colgando la medalla del S.^{to} del cuello, y quando ya la dabamos por muerta convalesió, parió bien despues de algunos dias, y viendose libre ya del cuydado de la criatura, enfermò otra vez y murió.“ (MCA 1970: 248-249)

Ob dazu der in solchen Fällen in Europa übliche Kaiserschnitt an der toten Frau durchgeführt wurde, beschreiben die Jesuiten leider nicht, könnte jedoch aus dem ersten Satz des Zitates vermutet werden.⁵⁰⁴ Laut der CA 1730-34 musste der Pater einer schwangeren Frau, von der man annahm, sie werde bald sterben und die schon alle Sakramente erhalten hatte, versprechen, ihren Leib zu öffnen und das Kind zu holen,

⁵⁰⁴ Zum Umgang mit Totgeburten und dem Kaiserschnitt in Europa im Spätmittelalter, s. Kruse 1996: 199-203.

damit es nicht ohne Taufe sterben würde. Doch die Frau wurde wieder gesund (MCA 1955: 157).

Es fehlen Darstellungen, wie die Guaraní mit den im Kindbett verstorbenen Frauen umgegangen sind.⁵⁰⁵

8.9. Bewertung des Verhaltens der werdenden Eltern in den Reduktionen

Die zitierten Beispiele können dahin gehend interpretiert werden, dass die christianisierten Indianerinnen unter der Geburt versuchten aktiv am Geschehen im Rahmen der erlaubten christlichen Handlungen teilzuhaben, auch wenn es sich nicht mehr um die autochthonen Anwendungen handelte. Dieses Verhalten wie auch die Verzweiflung der christianisierten Frauen über eine Totgeburt oder eine vermeintliche Totgeburt ohne die Möglichkeit, das Kind taufen lassen zu können (z. B. CA [1644] 2000: 110), weisen auf akkultorative Prozesse hin.

Die Jesuiten waren, wie es die Berichte veranschaulichen, bemüht, kein Neugeborenes ungetauft sterben zu lassen. So berichtet Sepp, dass er in Epidemiezeiten eigens unterwiesene Krankenwärter abbestellt habe, die bei einer Frühgeburt das noch lebende Neugeborene taufen durften (Sepp 1710: 123). Hier wäre zu fragen, ob die Indianer die Lehre von der Erbsünde und der Vergeltung nach dem Tod und besonders die Lehre vom Limbus⁵⁰⁶ dergestalt verinnerlicht hatten, dass sie bei der Vorstellung, ein un-

⁵⁰⁵ Auch die Jesuiten erwähnen nicht, wo die im Kindbett verstorbenen Frauen in den Reduktionen begraben wurden. In Europa galten diese Frauen als unrein und man bestattete sie in einem versteckten Winkel des Friedhofs. Den Status der „Unreinheit“ beendete der erste Kirchgang, welcher 20–40 Tage nach der Geburt erfolgte (Kruse 1996: 211, 217).

⁵⁰⁶ Seit der Frühscholastik dachte man sich am Rand/Saum (lat. *Limbus*) der Hölle, auch als Vorhölle oder von Zedler als „Ort nahe bey der Hölle“ bezeichnet (Zedler 1738: 17, col. 1251), den Ort für die ungetauften und damit im Zustand der Erbsünde verstorbenen Kinder (und für die nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangten Menschen) (Le Goff 1990: 268). Der Limbus schloss die Anschauung Gottes aus und bezog positive Strafen mit ein, die jedoch von denen der Verdammten unterschieden wurden. Es kam im Laufe der Theologiegeschichte zur Milderung, d. h. zur Aufhebung der Strafe und „zur Annahme einer naturalen Seligkeit in natürlicher Freude und Liebe.“ Diese Vorstellung wurde von Thomas von Aquin gestützt und die Lehre vom Limbus als „Strafe der Verdammung ohne die Feuerstrafe“ wurde von Pius VI. 1797 vor dem Vorwurf eines „pelagianischen Märchens“ in Schutz genommen (Scheffczyk 1997: 6, col. 936-937, in: LThK). Im Katechismus von Montoya wird der Limbus an zweiter Stelle, der in vier Orte geteilten Hölle genannt: „El segundo, el de los niños que murieron sin Bautismo.“ (Montoya 1876 [C]: 59)

getauft verstorbenes Neugeborenes könne „nicht in den Himmel“, sondern nur in den Limbus gelangen und werde damit auf ewig der Anschauung Gottes entzogen, verzweifeln oder ob es eine andere Begründung für ihr Verhalten gibt. Escandón liefert hierzu einen Hinweis. Er konstatiert ebenfalls die große Sorge der Indianer, die Neugeborenen mögen nicht ungetauft sterben, wofür er zwei Gründe angibt:

„Und dies nicht nur deswegen, weil ihre Seelen alsdann gerade gen Himmel gehen, sondern auch, weil die Körper am heiligen Orte begraben werden, ... und sie wissen wohl, wer nicht getaufet ist, wird und kann daselbst bey den andern Christen nicht begraben werden.“ (Escandón 1769: 57)

Mit anderen Worten bedeutet die Praktik, die ungetauften Indianer an einem anderen Ort zu begraben, den Ausschluss von der familiären Gemeinschaft über den Tod hinaus.

Den Schilderungen in den *Cartas Anuas* nach zu urteilen glaubten die Indianerinnen an die Wunderkraft der religiösen Mittel. Es ist allerdings nicht einmal annähernd möglich zu sagen, wie viele Frauen diese Hilfen in Anspruch nahmen. Die Darstellungen zeigen jedoch, dass christliche und indigene Heilkunde auf der symbolischen Ebene korrelierten. Der Glaube an die Wirksamkeit dieser Mittel dürfte manchen Geburtsverlauf positiv beeinflusst haben. Wen der Ordensgründer der Jesuiten für die Indianerinnen verkörperte, lässt sich leider nicht ermitteln. Vielleicht sahen sie in ihm einen wundertätigen Kulturheros?

Da das Ausüben der Couvade in den Reduktionen verboten war, war den Männern der Brauch genommen, auf diese Weise für das Wohlergehen ihres Kindes zu sorgen. Das angeführte Beispiel um das Bild von Ignatius zeigt jedoch, dass die Kindsväter in den Reduktionen keinesfalls untätig waren, sondern ihre Frauen unterstützten. Sie wurden wie in vorkolonialer Zeit in das Geburtsgeschehen integriert. Diese Integration hat wahrscheinlich die Durchsetzung des Verbots, die alten Praktiken auszuüben, erleichtert, wenn dessen Umsetzung jedoch nicht immer konfliktfrei verlief.

Zu diskutieren bleibt noch, ob sich die Einstellung zu Schwangerschaft, Geburt und Sexualität bei den christlichen Guaraní unter dem Einfluss der rigideren sexuellen Erziehung verändert hat. Einige Gedanken hierzu werden im folgenden Kapitel formuliert.

9. Indigenes Körperbild, Sexualität und die christliche Erbsünde

Aufgrund ihrer Polygynie, die jedoch nicht alle Guaraní-Männer lebten, galten die Guaraní als wollüstig, und die Klagen darüber bilden ein häufiges Motiv in den Darstellungen der Jesuiten. Die Praxis der Polygynie wird mitunter als das größte Hindernis zur Bekehrung angesehen wie z. B. in der *Carta Anua* 1634. Dort wird für die Reduktion Asunción del Acaragua, die vier Jahre zuvor gegründet worden war, festgestellt, dass es für die Guaraní-Männer schwierig sei, ihre sechs bis acht Konkubinen zu verlassen, um nach der Taufe mit ihrer „wahren“ Frau zu leben (MCA 1970: 115).

Eine andere, und wie der Verfasser schreibt, verlässliche Quelle aus dem Jahr 1627 aus der Reduktion Santa María nennt 75 Frauen, die sich auf 28 Männer verteilen, wobei in diesem Zusammenhang eingeräumt wird, dass es sich hierbei hauptsächlich um Kaziken und *hechiceros* handele (MCA 1970: 74).

Dass diese polygynen Verbindungen in der traditionellen Kultur der Guaraní nicht (hauptsächlich und nur) zur Befriedigung der männlichen Lust dienten, haben die Jesuiten nicht wahrgenommen und konnten es zeitbedingt wohl auch nicht. Gleich den spanischen Eroberern erkannten sie weder die Bedeutung der Frauen für die Allianzen zwischen verschiedenen *tevíí* noch die Verpflichtung der Kaziken, für verwitwete und alleinstehende Frauen zu sorgen.⁵⁰⁷

Aufgrund dieser oben genannten Charakterisierung mag es nicht erstaunen, dass Montoya und Restivo viele Wörter und Wendungen aufgezeichnet haben, welche die Sexualpraktiken der Indianer beschreiben. Dies gibt uns heute (mit den oben genannten Vorbehalten) Auskunft über die indigene Sexualität und was in dieser Hinsicht als 'krank' oder 'gesund' galt. Für die Jesuiten war dieses Vokabular notwendig, um durch die Beichte, aber auch durch andere Kontrollmittel Verstöße gegen die christliche Moralvorstellung aufzudecken, welche Sexualität nur innerhalb der monogamen Ehe und nur zur Zeugung von Kindern gestattete. Die Lust an sich, als Wollust bezeichnet, galt als Wurzelsünde, d. h., sie kann schwerwiegendere Sünden zur Folge haben, und war Teil der von der Frau verschuldeten Erbsünde, wie es von Augustinus (354-430), Bischof von Hippo Regius, im 13. Buch im *Gottesstaat* dargelegt wird:

⁵⁰⁷ Wie schon erwähnt kamen in den Reduktionen die überzähligen Frauen in das 'Witwenhaus'.

„Denn Gott, der Urheber der Naturen, nicht der Gebrechen, hat den Menschen wohl gut erschaffen, doch der, durch eigene Schuld verderbt und dafür von Gott gerecht verdammt, hat verderbte und verdammte Nachkommen erzeugt. Denn wir alle waren in jenem einen[], waren damals alle jener eine, der durch das Weib in Sünde fiel, das aus ihm erschaffen ward, ehe es Sünde gab. Noch war nicht für die Einzelnen die Form geschaffen und ausgeteilt, in der jeder Einzelne leben sollte, aber im Samen war die Natur schon vorhanden, aus der wir durch Fortpflanzung hervorgehen sollten. Da diese nunmehr durch Sünde verdorben, von Todesbanden umstrickt und gerechterweise verdammt war, mußte hinfort ein Mensch vom andern in dieselbe Lage hineingeboren werden. So ist denn aus dem verkehrten Gebrauch des freien Willens die ganze Kette des Unheils entstanden, die mit nicht abreißendem Jammer das Menschengeschlecht, dessen Ursprung verderbt und gleichsam an Wurzelfäulnis erkrankt war, bis zum endgültigen Untergang im zweiten Tode führen sollte, ausgenommen nur diejenigen, die durch Gottes Gnade erlöst werden.“ (Augustinus 1955: 128).

Vor diesem Hintergrund erübrigt es sich fast zu erwähnen, dass sexuelle Kontakte außerhalb der Ehe verboten waren und als Praktiken *contra natura* verstanden wurden.⁵⁰⁸ Grundsätzlich stellt sich hier die Frage, ob die Jesuiten in der Beichte nach dem fragten, was die Kirche ihnen vorschrieb oder ob es sich hierbei um autochthone Praktiken handelt.⁵⁰⁹

Homosexuelle Techniken werden im Zusammenhang mit der Übersetzung für *seminare intra* und *extra vas* unter *taĩ* (Nr.1) erwähnt: „Añémboyeaĩró, tener polucion. Amboyeaĩró, hazer q[ue] otro la tenga.“ (Montoya 1876 [T]: 351^v). Die männliche Homosexualität wurde als „Bestialidad, pecado contra natura“ verstanden: „Angaipá yyabaeté .I. Tebiro. I. Cuymbae ñômôangaipá .I. Yo guerecó“ (Montoya 1994 [V]: 212, lit. b). Restivo liefert Guaraní-Übersetzungen im eng gefassten Verständnis der Sodomie: „Bestialidad, pecado con alguna bestia: [yñangaipa l.]⁵¹⁰ *teco angaipa l. teco mengua*, y luego *oyapo*, y el nombre de la bestia en Ablat. con *rehe*“ (Restivo 1893: 130).

Unter *tĩpĩtymbó* gibt es Hinweise auf die gleichgeschlechtliche Liebe zwischen zwei Frauen: „Apocó quinaĩ rĩpĩtymbó rehé, dize la India quando toca a otra, y la haze tener polucion. Che rĩpĩtymbó otĩquĩ, salioseme el semen“ (Montoya 1876 [T]: 392^r). *Tĩpĩ*,

⁵⁰⁸ Sexualpraktiken *contra natura* meinten als „widernatürlich“ aufgefasste Praktiken, die damals in weit gefasster Bedeutung alle mitunter als Sodomie bezeichnet wurden. Hierzu zählten sexuelle Praktiken zwischen Mensch und Tier, Analverkehr, Oralverkehr, wechselseitige Masturbation und der *coitus interruptus* („sodomia imperfecta“). Biblisch wird dieses Verhalten zurückgeführt auf die Einwohner von Sodom (Gen 19,4; Jer 23,14) (Masshof-Fischer 2000: 9, col. 685-686, in: LThK).

⁵⁰⁹ Zur Homosexualität unter den Tupinambá als gesellschaftlich akzeptiertes Verhalten aufgrund der gerontokratischen Heiratsregeln, s. Fernandes 1963: 159-161, 168; vgl. Chamorro 2009: 237.

⁵¹⁰ Klammer im Original.

von *tĩ*, bedeutet „hondura, y està hondo“ und *timbó* ist das Guaraní-Wort für „humareda, polvo, baho“ (Montoya 1876 [T]: 386^r, 390^v).

Allerdings ist Restivo sehr darum bemüht, dass die Indianer, die beim Druck seines Buches helfen, nicht zu unkeuschen Gedanken verführt werden. Unter dem Wort *derramar* ist ein recht langer Eintrag zu lesen:

„D e r r a m a r teniendo efusion sin provocarse á polucion *ypug* l. *oĩquĩ* l. *oñehê*, y suelen añadir al fin *ey* que dice: de suyo; el varon dice *cheraĩ*, la muger *chemembĩ* con la partícula *rangue*; la muger tambien lo explica por el verbo *amombuca ey* hecho néutro por la partícula *ñe* que dirá: me vacié. Si fuere polucion voluntaria, advierto que por ser palabras sucias que puede dañar á los Indios que las han de imprimir ó leer algun, disfrazé dividiendolas, poniendo en medio algunas palabras en romance: *añe*, á este sigue: *mbo*, despues: *aĩ*, y al fin: *pu*; juntanse las quatro sílabas divididas y saldrá el verbo que usan los varones; la muger en lugar de *aĩ* pone: *membĩ*, pospuesto al *mo*. Tambien los varones dicen: *amombuca* l. *ambopu* y luego ponen el nombre *cheraĩ* que dice: semen meum, y añaden la partícula *rangue*, porqué avia de aver sido su hijo, y no lo fué; la muger en lugar de *cheraĩ* dice: *chemembĩ*. La polucion voluntaria á la qual se provocó, la suelen explicar tambien diciendo, toqué mi cosa mala derramando; el varon tambien con *pirog* l. *apirog* hecho verbo con *aye* antepuesto, explica: ser voluntaria.“ (Restivo 1893: 225)

In den angegebenen Guaraní-Übersetzungen spiegelt sich die schon erwähnte Frauen- und Männersprache wider.

Die Sexualität der Indianer und damit auch das Verhältnis der Geschlechter zueinander erlebten unter dem Christentum eine tief gehende Transformation, die nicht ohne Probleme vonstattenging und zum Teil pathologische Züge annahm, wie noch gezeigt wird. Die Jesuiten kontrollierten durch mehrere Maßnahmen die indigene Sexualität. Frühe Verheiratungen sollten vorehelichen Geschlechtsverkehr verhindern, Geißelungen die sexuellen Begierden schmälern, und durch die Beichte sollten Übertretungen des 6. Gebots aufgedeckt werden. Dementsprechend mahnt Provinzial Thomas Donvidas (1618-1695) in seinem Brief vom 10. Dezember 1685 an, die Mädchen sollten mit 15 Jahren und die Jungen mit 17 Jahren verheiratet werden (Carta ref. 1902: 454). Hier zeigt sich gegenüber den autochthonen Bräuchen eine große Transformation, denn das traditionelle „Heiratsalter“ lag wahrscheinlich um einiges höher.⁵¹¹

⁵¹¹ Fernandes stellt für die Tupinambá fest, dass die Frauen im Alter von 15 Jahren mit einem älteren Krieger „verheiratet“ werden durften. Die Männer durften erst als verdiente Krieger eine dauerhafte Beziehung zu einer jungen Frau eingehen. Den Quellenangaben nach waren sie dann mindestens 30 Jahre alt. Beziehungen zu älteren Frauen durften sie früher aufnehmen, die bei der „Heirat“ aber ihre Funktion als Sexualpartnerin verloren (Fernandes 1963: 135-136, 157).

Regelrecht begeistert schildern die Jesuiten die Selbstgeißelungen der Indianer, wie es in der *Carta Anua* 1635-37 aus dem Paraná-Gebiet unter der Kapitelüberschrift „El afán de los indios por mortificarse“ dargestellt wird:

„Para guardar la santa pureza les sirven las mortificaciones corporales. Los hombres se azotan en la cuaresma tres veces cada semana y durante el año los viernes por la noche en la iglesia todos juntos, mientras que las mujeres se disciplinan secretamente, encerradas en su casa. Hasta las chicas están tan aficionadas a la penitencia, que al volver de sus labores, se esconden, para azotarse ocultamente.“(CA 1929: 719)

Sowohl von den Frauen in San José als auch von den Frauen in Corpus Christi wird in der CA 1637-39 gesagt, dass sie sehr keusch seien und eher sterben würden, als eine Sünde zu begehen. Um ihre Keuschheit zu bewahren, geißeln sich die Frauen auf eigene Initiative:

„..., para guardar la castidad, ellas, por propia iniciativa, procuran dominar su pasión con asperidades corporales.“ (CA 1984: 106)

Als Christen waren die Guaraní verpflichtet, das 6. Gebot einzuhalten und darum nehmen im Beichtspiegel Fragen nach dessen Einhaltung oder auch nach Verstößen einen breiten Raum ein. Montoya zählt im Beichtspiegel 17 Fragen zum 6. Gebot auf, die nach den sexuellen „Vergehen“, Vorstellungen und Wünschen fragen. Damit enthält dieser Teil des Beichtspiegels den längsten Fragenkatalog, von denen exemplarisch einige Fragen zitiert werden:

Die erste Frage zum 6. Gebot lautet:

„Has deseado pecar co[m] alguna muger? Ereñémômbotape cuñáamó rehé raé?“ (Montoya 1876 [C]: 296)

Weiter wird natürlich gefragt, ob diese Frau verheiratet oder unverheiratet war und wie oft es zur „sündigen Handlung“ gekommen ist. Konkreter werden die weiteren Fragen:

„Haste provocado á tener polucion? Ereyapirgo enémbo yeaĩ púbo raé?“ „Deseaste entonces en essa polucion pecar con alguna muger? Ndemaénduápa acoîrâmô cuñá rehé abítamó hecé, eyabo raé?“ (Montoya 1876 [C]: 297-298)

Die Fragen sollen auf Anraten Montoyas jedoch nur an den Mann gerichtet werden.

„Al prudente Confessor se dexa el examen de Mugerres, acerca de tactos impudicos entresi, que se dexan por no abrir los ojos, al que los tiene cerrados.“ (Montoya 1876 [C]: 298)

Die Informationsquelle über die weibliche Sexualität muss folglich also eine andere gewesen sein. Dennoch ist unter dem Wort *hembó* im *Tesoro* zu lesen: „Guembópipé

chemôngaipá, con su miembro pecó conmigo dize la muger” (Montoya 1876 [T]: 151^r).

Was unter Wollust, *luxuria*, zu verstehen sei, wurde den Indianern ebenfalls in der Katechese beigebracht: „Que cosa es luxuria?” Die vorgeschriebene Antwort lautete: „Apetito torpe de cosas carnales.” Der Penitent wurde dann nach der Bedeutung von Keuschheit befragt. Hierauf sollte er antworten: „Limpieza de corazón, en pensamientos, palabras, y obras.” (Montoya 1876 [C]: 162)

Das Gesagte verdeutlicht die von den Jesuiten vertretene Dichotomie zwischen Reinheit und Unreinheit und zwischen Sünde und Tugend. Besonders der jungfräuliche Körper galt ihnen als Ideal der Reinheit und der Keuschheit. Fragen nach der Jungfräulichkeit, *marãneyẽ*, bzw. der Entjungferung interessierten die Patres deshalb sehr. Chamorro hat festgestellt, dass die Ausdrücke, die Montoya für Keuschheit und Jungfräulichkeit benutzt, alle auf der Verneinung basieren:

„Eso sugiere que lo que se estaba negando, la práctica sexual, era anterior al ideal de reprimirla o restringirla.... Montoya refleja en sus léxicos la mentalidad que tiene su origen en el medioevo europeo. El sexo es malo.” (Chamorro 2009: 230)

Der sexuelle Akt wird, wie Chamorro darstellt, von Montoya als Sünde und die Entjungferung als gewalttätiger Akt dargestellt:

„Gran parte de las expresiones por Montoya hablan del acto sexual como pecado, como algo malo.“ (Chamorro 2009: 232)

Was literarisch mit „die Frau erkennen“ (wie im biblischen Sprachgebrauch) übersetzt werden kann, wird nun zur Sünde.

„Ya aikuaa kuña, que literalmente se traduciría por ‘conocer mujer’, el jesuita traduce por ‘pecado con mujer’(...)” (Chamorro 2009: 233; vgl. Montoya 1876 [T]: 326^r unter quaaá)

Unter dem christlichen Einfluss kam es somit aufgrund der veränderten Moralvorstellungen zu sprachlichen Bedeutungsverschiebungen. Außerhalb der Ehe galten sexuelle Handlungen als unrein, verboten und vor allem als ein sündhaftes Verhalten, welches diesseitige und jenseitige Bestrafungen nach sich zog. Der Körper unterlag also der christlichen Normierung. Selbst innerhalb der Ehe galt der Geschlechtsakt als eine Notwendigkeit, der nur der Fortpflanzung dienen sollte. Die Lust galt nicht mehr als

etwas Schönes und Gesundes (Chamorro 2009: 239)⁵¹², sondern als ein *vicio* (Chamorro 2009: 231; vgl. Montoya 1876 [C]: 97).

Den Berichten der Jesuiten nach zu urteilen eiferten die Indianer einerseits diesem christlichen Reinheitsideal nach bzw. versuchten es zu erfüllen. Andererseits legen beschriebene Reaktionen auf diese Moralvorstellungen und auf das christliche Körperbild den Schluss nahe, dass sich das Verhältnis der Geschlechter in den Reduktionen konfliktreich gestaltete und dass die rigiden Moralvorstellungen mit ihrer Kontrolle und ihrem Zwang Auswirkungen auf die seelische und körperliche Gesundheit der Indianer hatten.

Aus der Reduktion de los Santos Mártires (del Caaró), die 1628 im Uruguay-Gebiet gegründet worden war, wird in der CA 1635-1637 geschildert, wie ein junger Mann versuchte, sich das Augenlicht zu nehmen, weil er nicht von seinen Augen verführt werden wollte, was auf allgemeine Bewunderung gestoßen sein soll (CA 1929: 685-686).

Häufig beschreiben die *Cartas Anuas* Versuche der männlichen Kontaktaufnahme, die, weil sie vielfach von den Frauen abgelehnt wurden, in gewalttätigen Übergriffen mündeten. Dies ist vielleicht auf die rigiden Moralvorstellungen zurückzuführen. Die Vehemenz, mit welcher sich Frauen selbst unter Todesandrohung gegen männliche Annäherungsversuche wehrten, erntete natürlich das Lob der Patres, wie es z. B. in der CA 1635-37 beschrieben wird (CA 1929: 718).

Eine Indianerin, so wird in derselben CA berichtet, wehrte sich ihrem Verführer gegenüber mit folgenden Worten unter Zuhilfenahme des Rosenkranzes:

„Soy congreganta de la Virgen. ¡Tú sinvergüenza!, ¡cómo te atreves a querer profanar un cuerpo santificado tantas veces con tocar el Santísimo sacramento!“ (CA 1929: 719)

In den *Cartas Anuas* gibt es erbauliche Erzählungen, die, sofern sie nicht reine Fiktion darstellen, darauf hindeuten, dass die Verarbeitung der christlichen Moralvorstellungen psychische Auswirkungen hatte. Exemplarisch sei dies anhand einer Erzählung aus der CA 1635/37 gezeigt, in welcher ein Kazike aus der Reduktion Loreto wegen

⁵¹² Chamorro deutet die Übersetzungen im *Vocabulario* für *placer*, Lust, als etwas Gutes, Fröhliches und Gesundes resp. Heilbringendes (Chamorro 2009: 239). Die Guaraní-Wörter lauten: „Yerequa catú, Horĩbíbae. Heçaýngatúbae. Yerequabó“ (Montoya 1994 [V]: 142, lit. p)

seines polygynen Verhaltens bestraft wird. In einer visionären Schau zeigte ihm ein Unbekannter die Hölle:

„Vió a su lado un pozo profundo, el cual estaba arrojando horribles globos de fuego. Muy abajo descubrió a un hombre, postrado en un lecho de hierro candente, el cual lanzó gritos desesperados.” (CA 1929: 739)

Der Unbekannte warnte den Kaziken, dass dieses *lecho de fierro* für alle sei, die ihr Verhalten nicht ändern wollten. Nach dieser Vision erkrankte der Kazike und starb in seinem brennenden Haus bei der Evakuierung der Reduktion, ohne sein Verhalten geändert oder gebeichtet zu haben (CA 1929: 739-740).

Zwanzig Jahre später wird diese Geschichte in der *Carta Anua* 1653-1654 aufgegriffen. Jener Kazike sei einer christlichen Indianerin erschienen und habe ihr mitgeteilt, er habe seine Sünden mit grausamen Qualen (wahrscheinlich im Fegefeuer) gebüßt, dass aber an diesem Tag eine Person dasselbe Schicksal erleiden würde, was nach den Worten des Verfassers auch eingetreten sein soll (MCA 1952: 248).⁵¹³

Es ist nicht undenkbar, selbst wenn die Rahmenhandlung erdacht ist, dass solche Themen Stoffe für Predigten boten, die gewiss nicht ohne Auswirkungen auf die Psyche der Indianer blieben.⁵¹⁴

10. Heilmittel - Allgemeine Anwendungen

Im Kapitel *Krankheiten* wurde gelegentlich schon auf verschiedene Anwendungen, die offenbar allgemein unter den Indianern bekannt waren, aufmerksam gemacht. Von rezenten Gruppen weiß man, dass es eine privat ausgeübte Heilkunde gibt (Müller

⁵¹³ Wahrscheinlich ist hier das Fegefeuer gemeint. Eine erste päpstliche Definition des Fegefeuers hat Innozenz IV. 1254 verfasst, in welcher er das Fegefeuer als einen „Reinigungsort“ bezeichnet, in dessen „vorübergehenden Feuer“ ... „Sünden ... , aber keine Todsünden, die noch nicht durch die Buße nachgelassen sind,“ getilgt werden. Das Fegefeuer ist der Ort für die ‚lässlichen Sünden‘ (Le Goff 1990: 266, 343-344). Benedikt XII. hat in der Konst. *Benedictus Deus* 1336 weiter ausgeführt, dass im Fegefeuer auch die Reinigung von den zeitlichen Sündenstrafen erfolgt (Gerhard L. Müller 1995: 3, col 1206, in: LThK). So steht es auch im Katechismus: „Los que mueren en gracia de Dios, y no satisficieron por la penitencia en esta vida por sus pecados.” (Montoya 1876 [C]: 54). Auf den Konzilien von Ferrara–Florenz in den Jahren 1438/1439 und auf dem Konzil von Trient 1563 wurde „das Dogma vom Fegefeuer endgültig ins römische Christentum“ eingeführt (Le Goff 1990: 347).

⁵¹⁴ S. Minois 1994 und seine unzähligen Predigtbeispiele (z. B. 289-300 oder 336-339).

1928: 503; Pini 1994: 116-117).⁵¹⁵ Der in Brasilien tätig gewesene Jesuit Pater Eckart stellt sogar fest: „Die meisten Amerikaner wissen auch mit unterschiedlichen Kräutern sich selbst zu helfen.“ (Eckart 1785: 590).

Die Arzneien und Behandlungen, welche in den nächsten Abschnitten genannt werden, zeigen sowohl den Bezug zur „magisch-religiösen“, d. h. supranaturalistischen Medizin, als auch zur empirischen Medizin.

10.1. Phytotherapie

Man kann davon ausgehen, dass die indigene Anwendung von pflanzlichen, tierischen und mineralischen Arzneien, von Wärme und Wasser auf Beobachtungen und Erfahrungswerten basierte (Rothschuh 1978: 160).⁵¹⁶ Diese empirische Medizin bedarf keiner Theorie von Krankheitsentstehung, Krankheitswesen, Krankheitsheilung, „sondern der Weg, wie man ohne Kenntnis solcher Zusammenhänge eine erfolgreiche Heilkunst betreiben kann“, ist das entscheidende Kriterium (Rothschuh 1978: 158). Daraus ist jedoch nicht zu folgern, dass die Anwendung der empirischen Medizin ganz ohne religiöse Elemente, wie z. B. Gesänge und Gebete beim Sammeln der Pflanzen, durchgeführt wurde. Allerdings erfahren wir hierüber nichts aus den Quellen.⁵¹⁷

Auch die Jesuiten betteten die Pflanzenheilkunde in ihr religiöses Weltbild ein, wenn dies auch eher in Form einer schriftlichen Referenz geschah. So konstatiert Montenegro im ersten Satz seines Vorworts, unter den griechischen und lateinischen Autoren herrsche das übereinstimmende Wissen, welchem er sich anschließt, der unsterbliche Gott sei der Schöpfer der Heilkunde (Montenegro 2007: 57).

Die Ansichten der Jesuiten über die Heilpflanzen-Kenntnisse der Guaraní sind über den gesamten untersuchten Zeitraum uneinheitlich und deshalb ist es schwer, exakte

⁵¹⁵ Müller schätzt diese von Frauen und Männern ausgeübte Heilkunde jedoch nicht so hoch ein (Müller 1928: 503).

⁵¹⁶ Zu den tierischen und mineralischen Mitteln, s. Sánchez Labrador 1948.

⁵¹⁷ Auf die Einbettung der „Medicina Racional“ in die Religion der Mbyá macht Cadogan aufmerksam (Cadogan 1949: 23). Die Heilpflanzen und überhaupt die Heilkunde sind den Menschen von „Ñande Ru Pa'i Reté Kuaray – nuestro Padre, el Señor del cuerpo resplandeciente como el Sol -“ gegeben worden. Beim Sammeln der Pflanze sollen die Menschen ein Gebet an ihn richten. Eine Liste mit Heilpflanzen und deren Anwendung bei Fieber, Halsschmerzen, Würmern, Wunden, Augenerkrankungen, etc. hat Cadogan ebenfalls veröffentlicht (Cadogan 1949: 25-28).

Aussagen zu diesem Thema zu machen. Die Gründe hierfür werde ich im Folgenden referieren.

Die in den *Cartas Anuas* geäußerten Klagen über die mangelnde medizinische Versorgung, die in dieser Arbeit schon mehrfach zitiert wurden, betrafen auch die Jesuiten selbst bei Krankheiten und Unfällen. So steht in der CA 1632-34, es gebe weder Arzneien noch Salben außer der Vorsehung Gottes, welche als ein Allheilmittel fungiere (CA 1990: 176).

Charlevoix fasst die Meinung, welche zu Beginn der Paraguay-Mission unter den Jesuiten herrschte, in einem Rückblick zusammen. Er moniert zwar die schlechte medizinische Versorgung im guaranitischen Reduktionsgebiet, die medizinische Unkenntnis der Indianer und den Mangel an indianischen Ärzten, doch er glaubt, dass das Land gut mit Heilpflanzen versorgt sei. Im Zusammenhang mit den Arzneikräutern im Chaco schreibt er:

„Die Anzahl der Arzeneykräuter, die man in Chaco gefunden hat, ist unendlich; der Pater Lozano behauptet sogar, daß man daselbst für ein jedes Übel ein besonderes Kraut angetroffen habe. Dieses könnte man aber, ohne die Sache zu vergrößern, wohl von allen bewohnten und bewohnbaren Ländern behaupten. Denn es ist wohl schwerlich zu glauben, daß der Herr der Natur einem Lande, die einfachen und natürlichen Arzeneymittel, die daselbst nöthig sind, sollte versaget haben. Sehen wir denn nicht, wie die Thiere überall, blos von dem Instinct getrieben, zu gewissen Kräutern ihre Zuflucht nehmen, und dieselben besser zu nutzen wissen, als wir selbst?“ (Charlevoix 1768: 1, 225)

Aus diesen Sätzen sprechen die Verflechtung von göttlicher Vorsehung und Heilkunde und der tiefe Glaube an eine wohlgeordnete Schöpfung.⁵¹⁸ Möglicherweise haben die Jesuiten die Guaraní dennoch zu Beginn ihrer Mission in ihrem heilkundlichen Wissen unterschätzt und hatten gewiss nicht wenige Schwierigkeiten, sich in der neuen Umwelt zurechtzufinden. Auch verstellten ihnen vermutlich ihre eigenen europäischen Vorstellungen, wie Arzneimittel hergestellt und angewendet werden sollten, den Blick. Die Indianer benutzten, um ein Beispiel zu nennen, Harze und Fette wie Salben, was schließlich von den Jesuiten übernommen wurde (Montenegro 2007: 90-

⁵¹⁸ Ähnliche Gedanken sind bei Monardes im Zusammenhang mit seinen Äußerungen über die Anwendung von Guajakholz bei der Syphilis zu lesen: „Und so hat es Gott vorgesehen, dass, woher die Krankheit kam, man auch von dort ihr Heilmittel bringt: denn von Westindien wurde diese Krankheit zum ersten Mal hier eingeschleppt, vor allem von der Insel S. Domingo, wo diese Krankheit so verbreitet ist, wie bei uns die Hitzblattern und die Masern, und keiner scheut sonderlich die Ansteckung damit.“ (Monardes 1895: 34).

91).⁵¹⁹ Interessanterweise wird schon in dem Bericht eines anonymen Jesuiten aus dem Jahr 1620 im Zusammenhang mit der Stadt Santiago de Xerez, welche 100 Leguas von Asunción entfernt am Río Boteteí liegt, ein Harz erwähnt, welches die Indianer *isíca* nennen und mit welchem sie viele Krankheiten heilen (MCA 1951: 172), was die Aussage über die fehlenden Heilmittel zumindest etwas relativiert.

Vor dem zeitgenössischen Hintergrund erklären sich die Klagen der Jesuiten aus mehreren Gründen ebenfalls nicht. Den pejorativen Bemerkungen widerspricht die Einführung neuer Drogen in Europa im 16. Jahrhundert aus Ost- und Westindien, von der die Europäer sehr profitierten und welche ohne die indigene Mithilfe kaum möglich gewesen wäre.⁵²⁰ Monardes bezieht sich in seinem Pflanzthesaurus oftmals auf die indigene Anwendung der von ihm genannten Heilmittel.

Da die Klagen nicht nur im Zusammenhang mit den europäischen Infektionskrankheiten geäußert werden, wofür ja den Indianern in der Tat keine Heilmittel bekannt waren, muss eine andere Intention vermutet werden. Wollten die Schreiber der Briefe in barocker Manier ihre eigene desolante Situation hervorheben bzw. deskriptiv untermalen? Oder wurde unter den Guaraní Geheimnisverrat streng geahndet, sodass den Patres keine Informationen vermittelt wurden? Vielleicht verstanden die Guaraní auch die Art der Fragen nicht? Leider wissen wir nichts über diese Gesprächssituationen. Im 18. Jahrhundert ist erfreulicherweise die Tendenz zu verzeichnen, die indigene Phytotherapie stellenweise zu würdigen. Dies mag daran liegen, dass gezielt die Heilwirkungen der einheimischen Pflanzen in Zusammenarbeit mit den Indianern nachgefragt und erprobt wurden. Hierzu haben Montenegro und Aperger einen Beitrag geleistet.

⁵¹⁹ Cadogan nennt für die Mbyá folgende Verfahren in der Anwendung der Heilmittel: als Infusion, geröstet und pulverisiert, als Ab- und Einreibungen und als Abwaschung (Cadogan 1949: 26-28).

⁵²⁰ Schon im 16. Jahrhundert wurden u. a. das Guajakholz, die Sarsaparille (beides Antisyphilitica), der Perubalsam, der Tolubalsam, das Chenopodium (mexikanisches Traubenkraut), das Kokain und der Tabak eingeführt (Ackerknecht 1970: 62). Im 17. Jahrhundert gelangten die beiden wichtigsten amerikanischen Drogen nach Europa, die Ipecacuanha (die Brechwurzel), welche als Tee zur Blutreinigung und als Schnupfmittel „im Sinne der Säfteentlastung des Gehirns“ Anwendung fand und die Chinarinde (Cortex Chinae), welche als spezifisches Mittel bei Wechselfieber angewandt wurde und um deren Verbreitung sich bekanntlich die Jesuiten verdient gemacht haben (Ackerknecht 1970: 72). Die Chinarinde wurde in der Folge auch Jesuitenrinde oder, wenn es sich um das Pulver handelte, „Jesuitenpulver“ oder „Polvos de los Jesuitos“ genannt. In protestantischen Ländern stieß jedoch die Verbreitung dieser Arznei allein aufgrund ihres Namens manchmal auf Ablehnung (Anagnostou 2000: 86, 185).

Lozano lobt die Vielfalt der medizinischen Pflanzen in Paraguay, welche er ausführlich thematisiert (Lozano 1873: 244-270). Er schreibt z. B. über die Ananas, die Indianer würden aus dem mit Wasser vermischten Saft eine Medizin herstellen. Der frisch ausgepresste Saft sei ein Heilmittel bei Blasenerkrankungen und Nierenschmerzen und wirke gegen das in der Maniokwurzel enthaltene Gift (Lozano 1873: 244-245).

An vielen Stellen in seiner *Materia médica* verweist Montenegro auf die Unterstützung der Indianer. Exemplarisch sei hier das Lob zitiert, welches er im Zusammenhang mit einem Mittel, welches u. a. bei Schlangenbissen und Giften Anwendung findet, über einen Indianer äußert:

„..., y así me la dio á conocer cierto Indio viejo, el mas expedito que he hallado en estas Misiones en el conocimiento de las yerbas, y su aplicacion, dijome llamarse así, por tener el olor del Yacaré.” (Montenegro 2007: 149)

An einer anderen Stelle jedoch konstatiert Montenegro, dass er nur einen „*Curuzúyara*“ in allen Reduktionen, „Doctrinas“, gefunden habe,

„que tenga conocimiento de yerbas, y sepa usar de ellas con prudencia y acierto, del cual me aseguré del nombre verdadero de muchas yerbas y palos, por la variedad que hallo en varios pueblos, entros los Curuzúyaras, y Indios capaces: ahora sea por que esta gente son de muy varios sitios, ó parcialidades, ó por haberselos puesto cada una de las parcialidades distintos, ó corromperlos con nombres que á ellos parecieron adecuados.” (Montenegro 2007: 248)

Bei Montenegro zeigt sich der europäische Wunsch nach Systematisierung und Klassifizierung und, auch wenn er die Indianer nicht als dumm abstempelt, fehlt das grundsätzliche Verständnis für die schriftlose Kultur.

Dobrizhoffer spart einerseits ebenfalls nicht mit Lob über die Kenntnisse der Guaraní:

„Die quaranische Sprache ist an Benennungen für die Arzneypflanzen eben so reich als die abiponische daran arm ist. Auch haben nicht wenige Quaranier von deren Gebrauche vortreffliche Kenntnisse.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 329)

Andererseits hatte er einige Seiten früher nicht versäumt zu berichten, dass ein Krankenwärter der Reduktion Santo Tomé, der, weil er einmal die Verabreichung von Eisenkraut gesehen hatte, nun „in seiner Dummheit“ schloss, dass dies das geeignete Mittel für alle Patienten und wohl gegen alle Krankheiten sei (Dobrizhoffer 1783: 2, 325-326).

Sánchez Labrador ist derjenige, der die indigenen Arzneien uneingeschränkt lobt, denn er betont, die einfachen Medikamente der indigenen Bevölkerung seien im Ge-

gensatz zu den „zusammengesetzten“ Heilmitteln, welche in Europa üblich seien, wirkungsvoller.⁵²¹ Bei Erkrankungen, so schreibt er, heilten sich die Indianer nicht durch zusammengesetzte Medikamente der Apotheke („específicos compuestos de Boticas“), sondern mit einfachen Arzneien („Drogas“) und einfachen Heilmitteln, die ihr Land hervorbringe. Diese bekämpften die Kraft des Übels, während die zusammengesetzten Medizinen entweder die Krankheit verschlimmerten oder die Heilung verlängerten (Sánchez Labrador 1948: 24-25).

Nicht recht ins Bild passt eine Beobachtung, die Cardiel gemacht hat und von der er 1747 berichtet. Er betont, die Wunden der Guaraní würden ohne Medikamente heilen. Er habe, so sagt er, in mehreren Fällen festgestellt, dass Wunden, z. B. durch Geißelungen oder durch eine Lanze, welche die Chirurgie als unheilbar bewerte, ohne Medikamente heilen würden (Cardiel 1953: 125).

„De las heridas, por cruels que sean, sanan con gran facilidad, aun sin medicina alguna...“ (Cardiel 1953: 125).

Vielleicht spielt Cardiel auf die Lehre der Hippokratiker von der Heilkraft der Natur an? Möglicherweise will er auch etwas über die Robustheit der Indianer sagen und kreiert damit gleichzeitig das Bild vom exotischen und andersartigen, gerade nicht-menschlichen, sondern eher animalischen „Wilden“?

10.2. Hydrotherapie

Wasser, auf Guaraní *ĩ* genannt (Montoya 1876 [T]: 163^r, vgl. 1994 [V]: 140), galt sowohl den Indianern als auch den Jesuiten als Heilmittel. Sepp lobt in seinem Brief aus Yapeyú das gesunde Wasser „hiesiger Flüssen“. Habe jemand zu viele Früchte, z. B. Melonen oder Feigen verzehrt, so erleide er keinen Schaden, wenn er danach „einen guten Trunck von diesem Wasser thut / ...“ (NWB 1726: 54, Brief Nr.: 48).

In der *Carta Anua* von 1634 aus dem Paraná-Uruguay-Gebiet wird die große Bedeutung des Wassers für die Guaraní erwähnt. Die Guaraní badeten sich demnach sowohl nach einem schweren Unfall als auch bei einem bösartigen Fieber. Wenn der Kranke

⁵²¹ Einige europäische Beispiele für komplexe, zusammengesetzte Medizinen z. B. bei Nieren-/Blasensteinen und Augenerkrankungen sind bei Anagnostou nachzulesen. Sie unterstreicht in diesem Zusammenhang die Verdienste Apergers, der wegen der prekären Bedingungen in der Mission die Zubereitung vereinfacht oder Arzneien substituiert hat (Anagnostou 2000: 374, 377-378).

selbst nicht zum Fluss gehen könne, werde ihm das Wasser gebracht. Allerdings verschweigt der Verfasser nicht, dass er selbst das Baden eher für schädlich hält (MCA 1970: 82).⁵²²

Cardiel zeigt dem Baden gegenüber eine positivere Einstellung. In seinem Bericht von 1747 stellt er allgemein fest, dass es für die Gesundheit der Indianer sehr wichtig sei, gutes Wasser in der Nähe zu haben. Dies gelte auch für die Missionsdörfer:

„...así para beber, como para lavar y bañarse, a que es aficionado todo indio, y lo necesita para la salud.” (Cardiel 1953: 153)

In ähnlich positiver Weise äußert sich Sánchez Labrador über die Wirkungen der Hydrotherapie. Die Indianer haben, so vermutet er, eine solche Robustheit und Gesundheit, weil sie klares Wasser trinken. Durch das Baden erfrischen und stärken sie ihre Körper. Er macht weiterhin darauf aufmerksam, dass einige spanische und italienische Ärzte Wasser bei den Pocken und Fieber anwendeten (Sánchez Labrador 1948: 67-68).

Sepp berichtet ebenfalls von dem häufigen Waschen und Baden der Indianer, besonders der Frauen, der „Weibspersonen“, welches er auf ihre „hitzige Complexion“ zurückführt. Die Männer werfen sich, wie schon erwähnt, ins Wasser, wenn sie zu viel gegessen haben (Sepp 1710: 219-220).

10.3. Wärmetherapie

Die Indianer machten, so steht es in der CA 1634, unter ihren Betten, die aus Hängematten und erhöhten Liegen bestünden, bei Krankheit ein Feuer, welches sowohl in der Nacht als auch am Tag brenne:

„...debajo destas camas que e dicho estan poniendo de dia y de noche brasas encendidas para calentarse y esto aun en medio de las caniculares y estando ardiendo en calentura y assi se estan asando y secando hasta que finalmente mueren consumidos ...” (MCA 1970: 81).⁵²³

⁵²² Bertoni hat festgestellt, dass die Indianer nicht generell ein Bad bei Fiebererkrankungen nehmen, dies sei wohl eher eine individuelle Entscheidung. Sie würden aus hygienischen Gründen baden und würden auch Dampfbäder mit duftenden Kräutern kennen (Bertoni 1927: 289-290).

⁵²³ Auch Staden hat berichtet, dass die Tupinambá nachts stets ein Feuer brennen haben (Staden 1567: 51^v).

Der Verfasser dieses Berichts spricht diesem Verhalten jedoch den Heilerfolg ab, denn so schreibt er weiter „y de aqui no se lebanan mas sino para ser llebados a la sepultura.“ (MCA 1970: 81-82)

10.4. Prophylaxemaßnahmen

10.4.1. Skarifikationen

In den folgenden Abschnitten werden Methoden dargestellt, die mit der Religion und der Vorstellungswelt der Guaraní verknüpft sind, also unter die supranaturalistische Medizin fallen. Wie im Eingangskapitel erwähnt worden ist, beurteilt man heute verschiedene Maßnahmen der indigenen Bevölkerung, die lange Zeit unter dem Begriff „Zauberei“ subsumiert worden sind, als Prophylaxemaßnahmen. Hierzu zählen u. a. Skarifikationen und das Tragen von Amuletten.

In der *Carta Anua* 1633 beschreibt Pater Diego Ferrer ausführlich die Sitte der Skarifikation unter den Frauen der Itatín.

„Tienen las mujeres aqui una costumbre que no avemos aun visto en otras partes de la nacion Guarani, y es que con puntas de agujas o espinas se sacan la sangre picandose y lastimandose casi la mitad del cuerpo, porque sacan la sangre de cada poro, hasta que haya una superficie o lista ancha de dos dedos la qual en sanandose se queda morada, y despues dejan otra lista semejante de carne en su natural no picada; y luego otra lista morada hecha a puras puntadas de agujas o espinas, y assi tienen todos los braços y piernas y casi todo el cuerpo listado que nunca despues se puede borrar, y lo que mas es la mitad de la cara desde las orejas hasta las narizes para abajo en el lugar donde crecen al varon las barbas, todo lo tiene lastimado y morado de la misma suerte, y dizen que es tanto el dolor quando les sacan la sangre con estas agujas que quando les pican las piernas o cara no pueden caminar o comer de algunos dias, y no hazen esto para otro fin sino por la apprehension que tienen que con esto se hazen mas hermosas. O martyres del demonio! verdaderamente si lo hizieran para hermosear sus almas pudieron hazer ventaja a Christina la maravillosa.“ (MCA 1952: 30-31)

Was dieser Brauch für die Itatín-Frauen bedeutete (eine Frage, die diese vielleicht selbst nicht hätten beantworten können, da sie es aus Tradition ausführten), wird nicht deutlich. Die Skarifikation kann im Kontext von Initiationsriten praktiziert worden sein. Sicherlich implizierte sie eine Konfrontation mit körperlichen Schmerzen und deren Bewältigung.

Charlevoix hat diesen Bericht Ferrers in seine Darstellung übernommen:

„Die Weiber waren am Leibe über und über zerstoehen, und durch dieses Stechen, und durch ein gewisses Pulver, womit sie sich reiben, überkamen sie eine unangenehme Farbe.“ (Charlevoix 1768: 2, 76)⁵²⁴

Léry schreibt, wie schon erwähnt, dass die Tupinambá die Skarifikation bei jungen Mädchen im Alter von ca. 12 Jahren durchführten, um der „monatlichen Reinigung vorzubeugen“ (Léry 1794: 302). Dabei werde der Körper an den Seiten von den Achselhöhlen bis zu den Knien mit dem Zahn „eines gewissen Thieres“ aufgeritzt. Er wertet diese Technik gemäß der Humoralpathologie als ableitendes Verfahren, welche den Menstruationsfluss vertreibe (Léry 1794: 302).

Im *Tesoro* hat Montoya unter *tuguĩ*, Blut, zwei Begriffe notiert, die vielleicht ursprünglich die Skarifikation bezeichneten, aber zu Reduktionszeiten für den Aderlass verwandt wurden. „Añembouguĩ, ensangrentarse. A huguĩcá, hazer saltar la sangre“ (Montoya 1876 [T]: 401^r).⁵²⁵

10.4.2. Amulette

Möglicherweise meinte Montoya unter der Übersetzung für *hechizos* nicht nur die Gegenstände, die einen Gegner schädigen sollten, sondern auch Amulette, die für den Träger eine Schutzfunktion hatten. Diese Gegenstände mussten durch einen „Zauber“ mit Kraft aufgeladen werden.⁵²⁶ Diese Aufgabe dürfte den Schamanen obliegen haben. Da die Guaraní „Zauberei“ als eine der wichtigsten Krankheitsursachen ansahen, können Amuletten vor diesem Hintergrund präventive Funktionen zugesprochen werden.

Leider waren Angaben zu Amuletten kaum in der jesuitischen Literatur zu finden. Eine der wenigen Quellen ist Dobrizhoffer, der über die „Samenkörner“ des *Anguay*-Baumes (s. Kapitel 11.9.2.) Folgendes schreibt:

„Statt der Früchte trägt er harte, Mandeln ähnliche Saamenkörner, welchen man auch unter den Arzneyen einen Platz eingeräumt hat. Da diese veilchenblauen und dreyeckichten Kerne prächtig glänzen, so hängen sich die wilden Indianer selbe um den Hals als einen Halsschmuck.“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 501)

⁵²⁴ Auch Guevara beschreibt ohne explizite Nennung der Guaraní diese Sitte (Guevara 1882: 22).

⁵²⁵ Zu weiteren Erklärungen bei den Mbyá, s. Bertoni 1927: 146-148. Er unterscheidet heilende, mystische und hygienische Gründe.

⁵²⁶ Das Wort *pohâ* resp. *mõ ã*, welches mit dem Wort *pohang* in Alt-Guaraní gleichzusetzen ist, bedeutet nach Müller: „Seele machen, beleben.“ (Müller 1928: 501, Fn 1). Hier kann es sich um das „Aufladen“ des Gegenstandes mit Kraft handeln.

Möglicherweise sind die blauen Perlen, welche die Mädchen nach ihrer Initiation erhalten, ebenfalls als Amulette zu deuten (Montoya 1996 [CE]: 79). Ob es sich um europäische Glasperlen, die Europäer an die Indianer verschenkten, oder um Früchte oder Beeren handelt, kann nicht eindeutig geklärt werden.⁵²⁷ Müller verweist in einer Fußnote darauf, dass der Lippenpflock und die Ohrgehänge, welche die Mädchen bei ihrer Initiation erhalten, von den Mbyá als Geschlechtssymbole gedeutet werden (Müller 1934: 189, Fn 68).

Pater Sepp berichtet, wie eine christliche Indianerin in Sorge über ihre eigene und ihrer Kinder Erkrankung, ihre Kette, „deren vornehmeren Weibern ainiger und liebster Schatz zu sein pfeget“, dem Bildnis der Heiligen Mutter von Altötting opferte. Diese Kette bestand aus:

„Fisch Bainlein / so mit Europaeischen Gläseren oder falschen Perlein wie ein Rosenkranz angefasst / ...“ (Sepp 1710: 141)

Es handelt sich wohl um ein Statussymbol mit Schutzwirkung.⁵²⁸

In der CLA drückt sich Sepp noch etwas deutlicher hinsichtlich der Bedeutung der Kette aus:

„Estava ornado de algumas pérolas falsas, como as chamam, ou jóias, o que é para o índio muito mais valioso e caro do que ouro. Neste tesouro vítreo consistia todo o fausto feminil da coitada; com ele quis ao mesmo tempo dar à Beatíssima Virgem o seu coração, para que, naturalmente, onde estivesse o tesouro lhe ficasse também o coração.“ (Sepp 1980: 192)

Mit der Christianisierung vollzogen sich auch hier Veränderungen. In der *Carta Anua* 1644 schreibt Zurbano, die Mädchen trügen den Rosenkranz wie ein Schmuckstück um den Hals, und hier folgt seine interessante Bemerkung, die Mädchen würden diesen Schmuck gegenüber ihrem eingebildeten Schmuck aus bunten Federn bevorzugen:

„... prefiriendo ahora esta clase de atavío a su antiguo adorno vanidoso de plumas abigarradas.“ (CA 2000: 65)

Über das Tragen bestimmter Heilsteine fehlen Beschreibungen in den Quellentexten. Beispielhaft und der Vollständigkeit halber soll hier auf den berühmten Nierenstein hingewiesen werden. Der schon erwähnte Pater Eckart berichtet, dass die Indianer,

⁵²⁷ Zum Schmuck, s. Müller 1935: 446-450

⁵²⁸ In ähnlicher Weise äußert sich Müller über die Halsketten aus den Wirbelknochen des Rotfisches, welche ein typischer Halsschmuck der Pañ'-Mädchen seien. Müller vermutet, dass es sich weniger um Schmuck als um Amulette handelt (Müller 1935: 448).

welche in Pará leben, einen grünen Stein am Hals oder am Arm, den die Portugiesen *Pedra Nephritica* nennen, tragen. Dieser solle den Schlag verhindern (Eckart 1785: 574-575). Schon Monardes hat den grünfarbigen *Lapis Nephreticus* aus Neuspanien beschrieben, welchen die Indianer gegen Nephritis- (Nierenentzündung) oder Magenschmerzen trügen. In Europa fertige man dementsprechend daraus Armbänder, um sie gegen Nierenschmerzen zu tragen (Monardes 1895: 54-55). Es handelt sich laut Stünzner wahrscheinlich um einen Achat (Stünzner 1895: 95, Fn 46, in: Monardes). Cadogan nennt verschiedene Amulette für Liebes- und Jagdglück und gegen Schlangenbisse (Cadogan 1959: 139-141).⁵²⁹

10.4.3. Körperbemalung

Zwar haben die Jesuiten die Körperbemalungen bei den Guaraní beobachtet, doch lehnten sie diese Praktik, da sie ihrem ästhetischen Empfinden widersprach und ihnen unvereinbar mit der christlichen Lehre erschien, ab. Entsprechend spärlich fallen ihre Beschreibungen aus.

Eine anschauliche Darstellung von diesen Bemalungen gibt del Techo im Kapitel über die Bräuche der Guaraní. Vor jedem Kampf, so schreibt er, bemalten sie ihren Körper mit schwarzer Farbe (Techo 2005: 275). An anderer Stelle liefert er die Deutung für diese Praktik. Die Guaraní bemalten ihre Körper, um beim Gegner Angst zu erzeugen (Techo 2005: 461).⁵³⁰

Im Kontext der Erzählung der Wandermission von Ortega und Fields in Guairá beschreibt er anschaulich das Aussehen des Kaziken der 350 Guaraní-Indianer, die kamen, um sich bekehren zu lassen. Ihr *jefe*, so sagt er, sah *horrible* aus, denn:

„...; se había pintado el cuerpo de una manera pavorosa, y cubría las espaldas con lengua cabellera que llegaba a las corvas.“ (Techo 2005: 80)

Der Name `Guaraní´ wird mitunter von der Bemalung hergeleitet. Pedro de Angelis erklärt im Anhang zu Guzmans *Historia* die Etymologie. *Gua* bedeute *pintura*, *ni* sei das Pluralsuffix und *ra* bedeute *manchado*, demnach würde Guaraní, so sagt er, „los

⁵²⁹ Zur Anwendung weiterer Steine, s. Monardes 1895: 55-57

⁵³⁰ Das Bemalen wird sowohl als ideelle Protektion im Kampf als auch als Schutz gegen die Sonne und gegen die Mücken gedeutet (Pardal 1937: 95).

manchados de pintura“ oder „los que se pintan“ bedeuten. Damit spielt dieses Wort auf den Brauch der Kriegsbemalung an (Angelis 1835: XLII, in: Guzman).⁵³¹

Nicht nur die Krieger bemalten sich, sondern auch die Frauen übten diesen Brauch aus, wie es in der *Carta Anua* von 1637-39 im Zusammenhang mit der Schilderung von Ritualfeiern der Itatín beschrieben wird.⁵³² Die Frauen werden als überheblich charakterisiert.

„Borrachas, la cara horriblemente pintada, bailan unas danzas verdaderamente abominables. Al reprenderlas después nuestros Padres por estos abusos, contestan con atrevimiento: Callate, Padre, tú también harás pronto lo mismo que nosotros.“ (CA 1984: 170)

Aus der rezenten Ethnologie kennen wir das Bemalen mit roter Urucú-Farbe, welche aus den Früchten des gleichnamigen Strauches (*Bixa Orellana L.*) gewonnen wird. Vor Kämpfen, sei es mit einem leiblichen Gegner oder einem Geistwesen, so erfahren wir von Nimuendajú, bemalten sich die Apapocúva-Guaraní mit roter Farbe. Aber auch für die Medizintänze werden sowohl die Gesichter der Tänzer als auch die *Taquaras*, die Bambusrohre, die den Frauen als Instrument dienen, und die Rasseln mit roter Farbe bestrichen (Nimuendajú 1914: 313, 344).

Auch den Lippenpflock, *Tembeta*, empfanden die Jesuiten als anstößig. Im Zusammenhang mit der Gründung von Santa Teresa schreibt del Techo, dass die Indianer aufgefordert wurden, die Unterlippe der Jungen nicht mehr durch das Anhängen von Steinen zu verlängern, da man den Körper, den der Herr einem gegeben habe, nicht deformieren dürfe. Die Indianer befolgten diese Anordnung und verbrannten die Steine (Techo 2005: 555-556). Gegen die Aufgabe der Bemalung regte sich jedoch wohl mehr Widerstand, wie es del Techo darstellt (Techo 2005: 201).

⁵³¹ Nach Montoya bedeutet *gûa* in der Tat u. a. „mancha“ oder „pintura“ (Montoya 1876 [T]: 127^r). Der Partikel *râ* gehört unterschiedlichen Wortarten an. Er kann „señal“ oder „mancha“ bedeuten oder auch darauf verweisen, dass man dieses Mal trägt (Montoya 1876 [T]: 334^v). Es erstaunt, dass Montoya das Wort `Guaraní´ nicht erläutert. Er hat allerdings die Wörter „Guarîni“, welches Krieg bedeutet und „Guarinÿhára“, den Krieger, notiert (Montoya 1876 [T]: 130^v). In diesem Sinn übersetzt auch Helen Kupiainen de Naninni das Wort Guaraní, welches sie ableitet von „guaranini“ (...) – Menschen aus dem Ort der Bemalung, „also Krieger“ (Kupiainen de Naninni 2010: 17).

⁵³² Léry beschreibt, wie bei den Tupinambá der Vater sein Neugeborenes mit roter und schwarzer Farbe, vielleicht aus Gründen des Schutzes?, bemalt (Léry 1794: 297).

10.4.4. Initiationsriten

Die Initiation der Mädchen habe ich schon im Kapitel 8.1., 3. Teil ausführlich dargestellt. Hier möchte ich die Passage aus der CA 1628 wiedergeben, welche die Initiation der Jungen, die im Alter von zehn Jahren stattfand, thematisiert. Das Abwaschen mit kaltem Wasser und das Ertragen von Schlägen spielen eine Rolle.

„Quando el niño llega a edad como de diez años un viejo de la familia el mais alintado laba al muchacho con agua fria junto al fuego y le da en las espaldas unos golpes con una cuerda de arco para que con el mucho vino que bebiere no se emborrache, lo 2º para q[ue] con esses golpes las fuerças suyas se transfundan en el muchacho y sea diligente ...” (MCA 1951: 274)

Abhärtung und Transformation stehen im Mittelpunkt dieser Beschreibung. Das Zitat verdeutlicht, dass die Guaraní um die Gefahr des Alkoholrausches wussten und dass sie auf fleißige männliche Mitglieder angewiesen waren. Mit den beschriebenen Praktiken sollten diese Ziele erreicht werden.

10.4.5. Träume

Aus der rezenten Ethnologie wissen wir um die große Bedeutung von Träumen bei den Guaraní. Nimuendajú konstatiert für die Apapocúva, dass sie die „Erlebnisse der Seele im Traum“ für „tatsächliche Ereignisse, die in den Lebensgang des Betreffenden sehr bedeutsam eingreifen können“ halten. Die im Traum erworbenen Erfahrungen bedeuten Wissen, Können und Macht (Nimuendajú 1914: 306).

Auch die Jesuiten berichten sehr verkürzt von deren Wichtigkeit.

„Los guaraníes son gente dada a los sueños y augurios hasta la exageración.” (Techo 2005: 276)

Wie ich schon im Kapitel *Krankheiten* dargestellt habe, schildern die Jesuiten in den *Cartas Anuas* Träume der Indianer, welche größtenteils christliche Elemente enthalten und welche der Belehrung, Verhaltensänderung und geht man von der Perspektive der Jesuiten aus, der Gesundheit von Leib und Seele dienen. Glaubt man den jesuitischen Darstellungen, so erzählten die Patres besonders prägnante (und als pädagogisch lehrreich geltende) Träume, von denen sie einen Gesinnungswandel erhofften, öffentlich, was wahrscheinlich in vorkolonialen Zeiten, zumindest von den Schamanen, ebenfalls praktiziert worden war. Die Jesuiten wurden somit zu Traumdeutern. Auf der Handlungsebene stimmen somit christliche und indigene Kultur überein. Der Inhalt der

Träume hingegen, in denen als Protagonisten meistens der Teufel und Dämonen und als Motive die Höllenqualen albtraumhaft erscheinen, lässt eher auf die Probleme bei der Verarbeitung der christlichen Lehre und daraus resultierende Angstzustände schließen.

Beispielhaft soll hier auf einen Traum aus der CA 1730-34 verwiesen werden, in welchem der Pater als Retter vor dem Teufel auftritt. Ein Indianer träumte drei Mal davon, der Teufel habe ihn mitnehmen wollen und ein Pater, der ein Kreuz trug, habe ihn befreit. Dies veranlasste ihn zu beichten (MCA 1955: 153): „contòle su sueño que se conoció ser cosa de Dios assi por los efectos que causò en su alma ...” (MCA 1955: 154).

11. Die Schamanen

11.1. Gegenspieler der Jesuiten

Die indigenen Heiler galten den Jesuiten schon früh als Gegenspieler.⁵³³ José de Acosta fordert schon 1589 in seinem Buch *De procuranda indorum salute* ein rigores Vorgehen gegen die sogenannten *hechiceros*. Er begründet dieses Vorgehen mit ihrem Widerstand gegen die Christianisierung.

„Contra los hechiceros habrá que luchar más duramente en descubrir sus fraudes y engaños, mostrar su ignorancia, burlar sus necedades y refrutar sus astucias.“ (Acosta 1952: 211)

Die Vehemenz, mit der Acosta diese Forderung ausspricht, erstaunt angesichts seiner ansonsten gemäßigten Haltung gegenüber den ungetauften Indianern und den Neubekehrten. Gemäß augustinischer Tradition zeichnet sich diese Haltung durch das Diktum aus, dass es im Glauben keinen Zwang gebe, und Nachsicht gegenüber den Neophyten geübt werden sollte, um sie nicht zu verschrecken (Acosta 1952: 463-464; vgl.

⁵³³ Ich verwende hier in meinen allgemeinen Äußerungen den deutschen Begriff ‘Heiler’ oder die Bezeichnung ‘Schamane’. Der Begriff Heiler impliziert eine religiöse Komponente, auch wenn das ‘Heilen’ in den westlichen Gesellschaften eine Bedeutungsverkürzung erlebt hat, wie Sadaatmand schreibt. Diese Bezeichnung „vereint in sich den Heilkundigen wie auch den Heilbringer und schließt eine Heilerin nicht aus.“ (Sadaatmand 2003: 63). Die Verwendung des Begriffs Schamane für die Heiler der Guaraní scheint mir, wie noch zu zeigen sein wird, gerechtfertigt zu sein, da die Ekstase und der Kontakt zu Geistern, welche grundlegende Elemente des Schamanismus darstellen, vorhanden sind (Eliade 1997: 95-102).

Specker 1953: 122-123). Auch der eigentlich um Mäßigung bemühte Dobrizhoffer verheimlicht sein Missfallen nicht:

„Solang diese Schurken bei einer wilden Nation nicht in Mißkredit kommen, und ausgerottet werden, solange ist bei derselben alle Mühe und Arbeit verloren.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 103-104)

Diese Sätze ähneln in ihrem affirmativen Charakter den von Duhr zitierten Äußerungen des Wiener Jesuitenpaters Georg Scherer (1540-1605),⁵³⁴ welcher in einer seiner Fastenpredigten an den Bürgermeister und den Rat der Stadt die Bestrafung der Zauberer fordert.

„Siehe, Gott hält die Zauberer ...⁵³⁵ nicht werth, daß sie der Erdboden tragen sollt. Befiehlt deshalb, daß man sie alsbald, sie seien nun Manns oder Weibsbilder, hinrichten und versteinigen sollt.“(zit. n. Duhr 1907: 740)⁵³⁶

Nun wurden die indigenen Heiler weder hingerichtet wie in Europa, denn in den jesuitischen Reduktionen gab es keine Todesstrafe, noch fielen die Vergehen der Indianer unter die Zuständigkeit der Inquisition. Da man annahm, dass sie als Neubekehrte weder profunde Kenntnisse des christlichen Glaubens noch wegen der ihnen zugeschriebenen Einfalt die rechte Einsicht besaßen, genossen sie einen gewissen Schutz. Es oblag den für die Indianer zuständigen Geistlichen, die Verstöße gegen den christlichen Glauben - mit Milde - zu ahnden und dafür zu sorgen, dass diese in Zukunft vermieden wurden (Acosta 1952: 469-470; Konetzke 1965: 282).

Faktum bleibt jedoch, dass die von der Missionskirche eingeforderte Toleranz nicht für die indigenen Heiler galt. Der Unmut gegenüber den Schamanen resp. den religiösen Funktionsträgern erklärt sich dadurch, dass diese sich in der Tat gegen den Einfall in ihren Machtbereich und die Untergrabung ihrer Autorität mit unterschiedlichen Methoden wehrten. Sie galten demzufolge als „Verführer“ der christianisierten Indianer, wie es beispielsweise in der CA 1641-43 über den Kaziken Tataendí aus der Provinz Uruguay zu lesen ist:

⁵³⁴ Scherer genoss den Ruf, der beste Prediger des Jesuitenkollegs von Wien zu sein, und betrieb mit großem Einsatz die Verteidigung des katholischen Glaubens in Österreich (Platzgummer 2001: 4, 3518-3519, in: DH CJ).

⁵³⁵ Auslassung bei Duhr.

⁵³⁶ Das Original ist laut Duhr nachzulesen in *Postill der sonntäglichen Evangelien*, München 1608: 430-435. Leider nennt Duhr das Datum nicht. Es wird sich, seinen biografischen Daten nach zu urteilen, um die Zeit der ersten massiven Hexenverfolgung zwischen 1560-1580, die sich regional unterschiedlich repräsentierte, handeln (Hauschild 1999: 594).

„Este fue el más famoso hechicero, y de los mayores perseguidores que ha tenido esta cristiandad.” (CA 1996: 80)

Da man in diesem Verhalten eine Gefahr für das Missionswerk sah, durfte es nicht toleriert werden (vgl. Acosta 1952: 470). Das Gefühl der Bedrohung, welches die jesuitischen Schriften vermitteln, basierte, unabhängig von ihrer durch das christliche Weltbild antizipatorisch festgelegten Klassifizierung der Schamanen als *hechiceros*, durchaus auf realen Begebenheiten. Aufgrund dieser abwehrenden Haltung ist natürlich von den Jesuiten keine nur annähernd neutrale Darstellung der indigenen Heiler zu erwarten. Die indigene Religion/Heilkunde wird als Aberglaube oder als diabolische Kunst dargestellt.

11.2. Der Widerstand der Schamanen

In den ersten Jahrzehnten der Guaraní-Reduktionen war es immer wieder zu Aufständen der Schamanen gekommen.⁵³⁷ Größeres Ausmaß haben die Revolten in Guairá im Jahr 1626/27 und in Tape 1635 erlangt. Große Betroffenheit zeigten die Jesuiten in ihren Schriften über die Ermordung von P. Roque González de Santa Cruz (geb. 1576 in Asunción) und seine Begleiter im Uruguay-Gebiet durch den Kaziken und *hechicero* Ñezu im Jahr 1628 und über den Tod von P. Cristóbal de Mendoza (geb. 1589 in Bolivien) 1635 im Tape-Gebiet durch den ebenfalls als *hechicero* bezeichneten Indianer Tayubay (Tayubai).⁵³⁸ Auch in der Provinz Uruguay stießen die Patres 20 Jahre lang auf erbitterten Widerstand seitens mehrerer *hechiceros*, wie die CA 1641-43 berichtet (CA 1996: 79-80).

Die Jesuiten verdächtigten die Heiler auch, die Indianer von der Taufe abzuhalten. In der CA 1633 aus der Reduktion S. Miguel (Paraná-Uruguay-Gebiet) an den Provinzial wird geschildert, wie die Patres Mendoza und Pablo de Benavides (1596-1657) die Kranken in den Bergen suchen,

⁵³⁷ Einen Überblick über die verschiedenen Aufstände gibt Chamorro 2003: 82-108. Besonders die CA 1635-37 schildert eine große Aufstandsbewegung der *hechiceros*, die zum bewaffneten Kampf der christianisierten Kaziken (unter der Leitung, aber nicht unmittelbaren Beteiligung der Patres an den Kampfhandlungen) führte (CA 1929: 573-589, 624-627, 676-678, 707-708; MCA 1969: 106-112; s. a. Montoya 1996 [CE]: 255-257, 261-264).

⁵³⁸ Über den Tod von González, s. Montoya 1996 [CE]: 223-230 und App. zur CA [1626/27] 1929: 378-379. Zum Überfall auf P. Mendoza und seinen Tod, s. *Relação* 1635 in MCA 1969: 101-104; CA [1635-1637] 1929: 562-567; Montoya 1996 [CE]: 257-260.

„... donde se meten muchos huyendo del S.^{to} bautismo ynducidos por los hechizeros, que les persuaden se an de morir luego en recibendolo.“ (MCA 1969: 81)⁵³⁹

Auch in der *Relação* 1640 wird dieser Sachverhalt thematisiert:

„Un Yndio moço cayo enfermo y sus P.^{es} lo llevaran a la chacara y alla lo tenian porque el P.^e no lo baptizase, creyendo lo que los hechiceros dezian que los q[ue] los P.^{es} baptizaban se morian.“ (MCA 1969: 215)⁵⁴⁰

Die Vorbehalte und die Angst der Indianer entbehren nicht des kausalen Zusammenhangs und erklären sich durch das Taufverhalten der Jesuiten. Dadurch, dass die *Padres* oft Schwerkranke oder Sterbende taufte, sahen die Guaraní-Indianer in dieser Handlung kein Heil bringendes Sakrament, welches gemäß christlicher Vorstellung vor der ewigen Verdammnis bewahrt, sondern bewerteten diese Handlung als Todesursache (CA [1617] 1929:145; CA [1632-1634] 1990: 147).⁵⁴¹

Dobrizhoffer fasst diesen Sachverhalt bündig zusammen:

„Wir taufte einige, weil sie auf dem Punkt standen zu sterben: und nun glaubten die Wilden, daß sie starben, weil wir sie getauft hatten.“ (Dobrizhoffer 1784: 3, 405)⁵⁴²

Auch von „Gegentaufen“, welche die *hechiceros* vielleicht im Sinne eines „Abwehrtzaubers“ unter Einbindung weiterer christlicher Elemente durchführten, wird berichtet. Montoya schreibt hierzu aus dem Tape-Gebiet:

„Estos hicieron iglesias, pusieron púlpitos, hacían sus pláticas, y bautizaban; la forma de su bautismo era ésta: Yo te desbautizo, lavándoles todo el cuerpo; ...“ (Montoya 1996 [CE]: 261).⁵⁴³

Antinomisch, so suggerieren es die schriftlichen Zeugnisse, standen sich die Jesuiten, die „*ministros de Dios*“ (CA [1626-27] 1929: 339) und die Schamanen, die „*Minister des Teufels*“, gegenüber (Montoya 1996 [CE]: 131). Von der Perspektive der Jesuiten aus betrachtet, handelte es sich um Rebellionen, die bekämpft werden mussten, da sie

⁵³⁹ Diese Schilderung fand Eingang in den Jahresbericht 1632-34 an den Ordensgeneral, s. Maeder 1990: 147, 194, in: CA

⁵⁴⁰ Die Zeitangabe 1640 ist m. E. von Cortesão zu spät angesetzt, denn an einer Stelle ist in dem Brief zu lesen, dass bis zum Jahr 1637 berichtet wird. Auch gibt es noch mehr inhaltliche Übereinstimmungen als die oben erwähnte mit der CA 1635-37, z. B. die Prozession in der Reduktion Nicolás del Piratini (MCA 1969: 192, 394).

⁵⁴¹ Weitere Beispiele sind u. a. zu lesen in: CA [1618-1619] 1929: 215; CA [1637-39] 1984: 169

⁵⁴² Dobrizhoffer macht diese Bemerkung im Zusammenhang mit dem Tod des Kaziken der Toba, der nach seiner Taufe verstarb (Dobrizhoffer 1784: 3, 404).

⁵⁴³ Auch in der *Apología* zitiert Montoya einen solchen Fall um den *hechicero* Atiguayé (Montoya 2008 [A]: 459-460, als weiteres Beispiel s. CA 1635 in MCA 1969: 117).

die Katechese behinderten. Von Standpunkt der Kaziken und Schamanen aus gesehen, waren es Kämpfe für ihre Unabhängigkeit und für die Freiheit, ihren Tradition gemäß zu leben, und damit ging es letztendlich um die Wahrung ihrer Identität.

11.3. Maßnahmen gegen die indigene Heilkunde

Aufgrund dieser Unruhen und Störungen bei der Evangelisierung ergriffen die Patres verschiedene Gegenmaßnahmen. Hierzu gehören: die Überwachung der Indianer durch die Beichte und durch kindliche Spione, Anreize durch Geschenke, körperliche Züchtigungen, das Bloßstellen und die soziale Isolation der Heiler und damit ihre Entmachtung. Das erklärte Ziel der Jesuiten war die Bekehrung und die Integration der *hechiceros* in das Reduktionsleben, was den Berichten nach zu urteilen oft gelang. Hoffnungsvoll äußert sich Pater Claudio Royer in diesem Sinn aus der Reduktion Santa María del Iguazú in seiner *Carta Anua* von 1626/27:

„... aı mucha miseria de echiceros de los quales tengo mas de 40 por lista, mas espero en el S.^t se an de trocar en breve como fueron instrumentos de servir al demonio, lo an de ser para que sea Dios glorificado,...” (CA 1929: 290).

Diese Maßnahmen stellten jedoch keinen jesuitischen Sonderweg dar, denn der Kampf gegen die Zauberer und gegen die als abergläubisch titulierten Bräuche der Indianer war erklärtes Ziel der Missionskirche, was sich in den Beschlüssen der vielen Konzilien und Synoden zeigt (s. Specker 1953: 125-135). Im Folgenden wird das Vorgehen der Jesuiten an ausgewählten Beispielen verdeutlicht.

In der Beichte wurde gezielt nach den *hechiceros* und der *hechicería* gefragt. Zum ersten Gebot werden zwei Fragen im Beichtspiegel gestellt:

„Has creído á los hechizeros?“ „Abapaye amôpe ererobia rae?“ „Has creído en abusiones de perros, pajaros, ó otras cosas?“ „Yaguañeê, guı rañeê, cotêrá mborau amô ererobiaperae?“ (Montoya 1876 [C]: 292)

Zum fünften Gebot findet sich folgende Frage:

„Por medio de los hechizeros has procurado matar alguno?“ „Tereyucá chébe ereteıpe Paye upé rae?“ (Montoya 1876 [C]: 295)

Angespielt wird mit diesen Fragen auf das große Prestige, welches die Heiler unter den Indianern genossen, auf ihre Funktion als Wahrsager und auf die Angst vor ihrer Zauberkraft und ihrem Wissen um die Anwendung verschiedener Gifte, was als schweres Vergehen galt. Wenn das Opfer daran starb, wurde der Täter wie für einen

Mord mit fortwährendem Gefängnis bestraft, wie es die Instruktionen von 1687 darlegen (Carta ref. 1902: 457).

Den Gegnern des Christentums blieben jedoch die Absichten der Patres nicht verborgen, und sie sahen in der Beichte ein Mittel ihrer Unterwerfung (CA 1929 [1626-27]: 364).

Wurden Sünden verschwiegen, so konnten die Patres auf die Mithilfe von Kindern rechnen, die ihnen die Vergehen ihrer Eltern meldeten. So unterstreicht Provinzial Nicolás Mastrilli lobend in seinem allgemeinen Überblick im Jahresbericht 1626/27 über die Reduktionen im Paraná-Gebiet den Einsatz von Jungen als „Sittenwächter“:

„Son finalmente las mas diligentes espías que tienen los P.^{e[s]} que les fiscalean las trabesuras y pecados del Pueblo y qualquier ofensa de Dios que descubren al punto la revelan/al P.^e despues de aver reprehendido a los que la cometen y asi son de los que mas abominan y temen los echiceros y todos los demas que no viven muy ajustados porque saben que no pueden ganarles la voca ni se aorran con nadie. Asta sus mismas madres quando les preguntan en la confesion por algun pecado si no le an cometido dan por respuesta, no e hecho tal cosa porque ya me lo huviera reprehendido mi hijo.“ (CA 1929: 268)

Wichtige Helfer der Patres bei der Beobachtung der Reduktionsindianer waren außerdem christianisierte Kaziken, welche die *hechiceros* auch außerhalb der Reduktionen aufspürten und gefangen nahmen. Schon zur Gründungszeit der Reduktionen erwarteten die Patres die Mithilfe der getauften Indianer bei der Entdeckung der *hechiceros* (Jarque 1664: 174).

Wurde festgestellt, dass in der Nähe einer Reduktion ein *hechicero* lebte und durch seine „Aktivitäten“ für Unruhe sorgte, versuchten die Missionare zunächst, diesen mit Geschenken und dem Anreiz eines bequemen Lebens zu überreden, sich in der Reduktion niederzulassen. Dabei verhielten sie sich zunächst freundlich (Dobrizhoffer 1783: 2, 103). Besuchte ein *hechicero* wirklich eine Reduktion, richtete sich das weitere Vorgehen nach dem Grad des Widerstands bzw. der Anpassungsbereitschaft. *Hechiceros*, die sich schließlich taufen lassen wollten, mussten ihren „diabolischen Künsten“ abschwören, so wird in der *Carta Anua* von 1613 aus der Reduktion San Ignacio in der Provinz Paraná von Pater González berichtet:

„...; confesando que eran farsantes y embaucadores, que se habían servido de artes diabólicas, por lo cual pidieron humildemente perdón y entregaron las herramientas de su mentiroso arte para que fueran quemadas. Acto seguido han sido bautizados.“ (CA 1927: 346)

Es wurden aber auch regelrechte Jagden nach indigenen Heilern durchgeführt, wie die *Carta Anua* 1635/37 aus der Reduktion San Cristóbal erzählt. Dieser Einsatz in der Verfolgung der *hechiceros* wurde als besonderer Eifer der Bewohner der Reduktion gelobt:

„También mostraron los neófitos su firmeza de carácter al despreciar las artimañas de los hechiceros a los cuales persiguieron con toda energía, haciendo una verdadera caza de ellos, buscándolos como a fieras, por los montes más apartados e inaccesibles, dándoles una buena paliza, ántes de entregarlos al Padre.“ (CA 1929: 607)

Manchmal wurde von den *hechiceros* verlangt, ihre „magischen Künste“ zur Schau zu stellen, auch wurde ihr Verhalten in Predigten öffentlich verurteilt. Beides führte zu ihrer Diffamierung und einem erheblichen Prestigeverlust. Im Jahresbericht 1635-1637 wird im Zusammenhang mit dem Tod von Pater Mendoza beschrieben, wie zwei aufständische *hechiceros* gefangen genommen und in die Reduktion Jesús María gebracht wurden. Nach ihrer öffentlichen Beichte wurden sie zunächst eingesperrt. Die Indianer, die an ihrem Gefängnis vorbeigingen, machten sich über sie lustig, imitierten die Tänze und forderten sie auf, ihre magischen Künste zu zeigen und sich in „Tiger“⁵⁴⁴ zu verwandeln oder die Sonne abzuschalten (CA 1929: 580).

„Les decían: Pues bien, facinerosos, ¡mostrad ahora vuestras artes mágicas! ¡Trocaos en tigres! ¡Apagad el sol, llamad vuestros ministros!“ (CA 1929: 580)

Der „Mut“ der Indianer, die ehemals gefürchteten und geachteten religiösen Führer mit solchen Fragen zu konfrontieren, wird als Prestigeverlust gedeutet und, mit anderen Worten gesprochen, damit als Erfolg:

„Señal de cómo aquellos habían perdido todo su prestigio.“ (CA 1929: 580).

Dieser Umgang mit den Heilern lässt sich auch noch im 18. Jahrhundert nachweisen. Sepp schildert einen ähnlichen Fall, der zwar nicht die Guaraní, aber die Yará⁵⁴⁵ betrifft (Sepp 1710: 25-48; 1980: 168-171). Dobrizhoffer schließlich beschreibt das Wirken eines Heilers und Wahrsagers in der Reduktion San Joaquín de los Tobatines, dessen Tätigkeiten ihm von einem der Kaziken gemeldet worden waren. Nachdem

⁵⁴⁴ Die Jesuiten hielten den Jaguar für einen Tiger. Die Bezeichnung der Guaraní war „Yaguareté“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 331). Interessant ist hier, dass die falsche Bezeichnung den Indigenen in den Mund gelegt wird. In den folgenden Zitaten, in denen der Tiger genannt wird, ist an den Jaguar zu denken. Ich werde dies nicht extra kennzeichnen.

⁵⁴⁵ Die Yará lebten im Paraná-Delta. Die Begegnung, Kultur und Lebensweise der Yaro beschreibt Sepp in der RB 1698: 172-186. Zu weiteren Informationen, s. Lothrop 1946: 1, 177-178, 184-185, in: HSAI.

heimliche Tadel nichts ausrichteten, wies Dobrizhoffer den Heiler unter Beisein der Amtsträger zurecht und drohte ihm mit öffentlicher Demütigung. Daraufhin und vielleicht, weil er wusste, dass er beobachtet wurde, stellte der Heiler sein Wirken ein (Dobrizhoffer 1783: 2, 104-106). Die Instruktionen von 1610 für die Ordensprovinz Paraguay hingegen enthalten noch die Aufforderung, die *hechiceros*, falls sie sich nicht dem christlichen Leben anpassen, aus den Reduktionen zu verbannen (Hernández 1913: 1, 584). Die späteren Berichte zeigen eher die Tendenz, mit allen Mitteln die Schamanen zu entmachten.

Manche *hechiceros* wurden zur Bekehrung in Reduktionen gebracht, in denen die „alten“ indigenen Christen lebten. Man hoffte, sie losgelöst von ihrem sozialen Umfeld zu Christen erziehen zu können, wie z. B. die *Carta Anua* 1635-37 berichtet (CA 1929: 590, 707-708).

Auch körperliche Bestrafungen kamen zur Anwendung, welche jedoch laut der Instruktionen nicht die Patres selbst, sondern die indigenen Alkalden ausführten. Die wiederholten Aufforderungen der Provinzials um Maßhaltung bei der Bestrafung zeigen, dass es recht häufig zu Exzessen gekommen sein muss. Manchmal, so scheint es, überließen die Patres auch die *hechiceros* der Wut der christianisierten Kaziken und konnten so als Retter auftreten, um weiteren Schaden von dem Verurteilten abzuwenden. Die *Carta Anua* 1626/27 erzählt, wie ein *hechicero*, welchem vorgeworfen wurde, die Ausübung seiner „diabolischen Künste“ habe für Unruhe unter den Indianern gesorgt, aus der Reduktion N. S. de la Concepción in die Berge geflohen war. Dort wurde er von christianisierten Indianern aufgespürt, in die Reduktion zurückgebracht und von ihnen bestraft:

„Cogieronle los Indios, i echada al cuello una sogá le sacaron las manos atadas atrás a la plaza donde se avia juntado todo el pueblo, i allí le açotaron asta que el P.º les mando le dexasen, i despues de averles hecho una plática, hiço al delinquente detestase en publico, i desengañase al pueblo de sus embustes; como lo hiço con mucho arrepentimiento, i dexo sus mançebas, i prosigue con grande fervor en disponerse al S.º Bautismo.“ (CA 1929: 363)

Guevara unterstreicht den in seinen Augen positiven Effekt der körperlichen Züchtigung auf den „Anpassungswillen“ der *hechiceros*:

„No una, sino muchas veces, ha salido bien la experiencia de los azotes, ya sea porque la vejacion dá entendimiento, ya sea porque el engañador descubierto, y descifrada la doblez de sus procederés, pierde la esperanza de ser creído, y de hallar entrada en quien penetró sus enredos.“ (Guevara 1882: 39)

Diese Hoffnungen haben sich laut der jesuitischen Berichte vielfach erfüllt und wurden als Erfolg gewertet (s. z. B. die Bekehrung des mächtigen und wohl deshalb in der *Relação* von 1631 als „Dios de la tierra“ (MCA 1951: 377) bezeichneten *cacique* und *hechicero* Guirabera (MCA 1951: 344). Diese positive Einschätzung, welche aus den jesuitischen Texten spricht, sollte jedoch hinsichtlich der Integration der indigenen Heiler kritisch hinterfragt werden. Wegen der verschiedenen offenen und subtilen Zwangsmaßnahmen (wie z. B. der Überwachung, denen ehemalige Heiler auch in den Reduktionen noch ausgesetzt waren), die einen großen Akkulturationsdruck erzeugten, ist kaum von ihrer überzeugten Hinwendung zum Christentum auszugehen. Der Aspekt des Zwangs wird gern in den Forschungsarbeiten über die Jesuiten verschwiegen, stattdessen werden die Akkomodationsmethode und ihre tolerante Haltung hervorgehoben (z. B. Anagnostou 2000: 49). Reinhard spricht zwar von der für den Akkulturationsprozess notwendigen Machtdifferenz, er unterstreicht aber, dass die Übermacht nicht mit Gewaltanwendung verwechselt werden dürfe. Seiner Meinung nach beschränkten sich die Jesuiten weitgehend auf friedliche Mittel (Reinhard 1976: 574). M. E. kann man die angewandten Maßnahmen -selbst vor dem damaligen zeitlichen Kontext- nicht unbedingt als friedlich bezeichnen, denn sie implizierten körperliche und psychische Gewalt und basieren auf einer intoleranten Haltung, welche wiederum zeitgemäß ist.

Zur Entmachtung der indigenen Heiler trug weiterhin dazu bei, dass die Jesuiten Funktionen der Schamanen übernahmen (vgl. Reinhard 1976: 576). Sie agierten als Regenmacher, wie die CA 1730-34 berichtet (MCA 1955: 161), oder erwiesen sich als Bändiger der „Tiger“, d. h. der Jaguare, deren plötzliches Erscheinen, wie in der CA 1635-37 geschildert wird, mit den „abergläubischen Praktiken“ der Reduktionsbewohner in Verbindung gebracht wurde (CA 1929: 667-668). Den nicht christianisierten Indianern demonstrierte dieses Verhalten die Stärke der Fremden und die Unterlegenheit der eigenen religiösen Vertreter.⁵⁴⁶

⁵⁴⁶ Vgl. hierzu Haubert: „La victoria final de los jesuitas se debe a que prueban que sus poderes sobrenaturales son superiores a los de los magos indígenas. El mejor medio para ello es el desacreditarlos.“ (Haubert 1987: 255)

11.4. Bezeichnungen für die Heilkundigen

11.4.1. Die spanische/deutsche Benennung in den *Cartas Anuas* und in den Chroniken

Anhand der Benennung zeigt sich deutlich, dass die Jesuiten das, was sie beobachteten, in ihren Begriffen wiedergeben. Die Schamanen bzw. Heiler werden mit unterschiedlichen Namen bezeichnet, welche einerseits die abwehrende Haltung verdeutlichen, andererseits aber gleichzeitig auf das große Prestige anspielen, welches die Schamanen unter den Indianern genossen. Häufig, aber ohne nähere Spezifizierung, liest man in den Texten die Wörter *magos*, *hechiceros*, *bestas* oder *demonios*. Mitunter fand auch die Bezeichnung „*médicos diabólicos*“ Verwendung, wie z. B. in der CA 1637-39 (CA 1984: 87). Manchmal werden die Heiler auch als *dios* bezeichnet. Montoya spricht in seinem Bericht von 1626/27 von Schöpfergottheiten, die durch ihre diabolischen Kräfte vorgetäuschte Wunder vollbringen:

„... que se hacen dioses criadores de todas las cosas, i por arte del diablo hacen maravillas fingidas como comvertir un palo, o tra cosa en hombre ...“ (CA 1929: 342).

In der *Carta Anua* 1635-37 wird von einem *magos* berichtet, welcher sich für einen „*dios de las enfermedades*“ hielt und versteckt in der Nähe der Reduktion Jesús María lebte. Nachdem er an einer ansteckenden Krankheit schwer erkrankt war und sich dem Tod nah fühlte, ließ er sich taufen (CA 1929: 590-591). In den spanischsprachigen Schriften dominiert, so lässt sich feststellen, die Bezeichnung *hechicero*.

In deutschen Quellen, sowohl in den von Muttersprachlern verfassten als auch in den Übersetzungen, werden die Bezeichnungen „Schwarzkünstler“, „Zauberer“, „Scharlatane“ oder auch „Quacksalber“, z. B. Charlevoix 1768: 1, 273 benutzt.⁵⁴⁷ Der Begriff „Gott“ wird, soweit ich es überprüft habe, in deutschen Schriften als Name für die indigenen Heiler nicht verwendet.

Dobrizhoffer listet die verschiedenen Synonyme der alten Welt auf, damit seine Leser eine Vorstellung von den indigenen „Zauberern“ bekommen:

⁵⁴⁷ Der Name Schwarzkünstler war eine gängige Bezeichnung, s. z. B. die schon erwähnte Predigt von Scherer, die Duhr zitiert (Duhr 1907: 740). Hexenmeister, Zauberer, Wahrsager, Magus Veneficus, Teufelsbeschwörer galten als Synonyme für den Schwarzkünstler (Grimm 1984: 15, 2338-2339).

„Die Lateiner nennen diese Art Leute Magos oder Maleficos, die Spanier Hechizeros, die Deutschen Zauberer oder Hexenmeister, die Quaranier Abapayè ...“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 91).⁵⁴⁸

Dobrizhoffer bildet, indem er eine der indigenen Bezeichnungen für den Heiler anführt, abgesehen von Montoya und Restivo in den Wörterbüchern, eine Ausnahme. Die Bezeichnung *abapayè*⁵⁴⁹ oder *payè*, im modernisierten Guaraní gemeinhin *pajé*⁵⁵⁰ geschrieben, wird heute immer noch und im Allgemeinen als Bezeichnung für den indigenen Heiler benutzt. Wie das folgende Kapitel zeigt, war dies jedoch nur eine der indigenen Bezeichnungen.

Die Jesuiten betonen mit ihrer Begriffswahl die Nähe der Heilkunde zur „Magie“. Aber auch aus einem anderen Grund dürfte ihnen die Kolportierung des Dämonenhaften der Schamanen als sinngemäß erschienen sein, denn gleich dem Teufel versuchten

⁵⁴⁸ Das lateinische Wort *magus*, vom griechischen *mágos* abgeleitet, bezeichnete ursprünglich ein Mitglied der medischen Priester, später wurde es benutzt um den Traumdeuter und unter neuplatonischem Einfluss den Zauberer und diskriminierend den zauberischen Betrüger zu benennen. Entsprechend veränderte sich auch der Begriff der Magie. Zunächst meinte er schlicht die Lehre der Magier, wurde dann aber als Bezeichnung für die Kunst im Sinne der Fähigkeit benutzt, sich außerordentliche Macht und Kräfte anzueignen. Daraus wurde er dann abwertend zum Namen für betrügerische Zauberkunst (Harmening 2005: 285-288). In diesem Sinn beschreibt auch Covarrubias das Wort *magos* und gibt noch eine Erklärung, was unter der magischen Kunst zu verstehen sei. Die „encantadores“ seien diejenigen, die „ayudados del demonio, permitiéndolo Dios, hacen algunas cosas que parece exceder a la ordinario de la naturaleza.“ (Covarrubias 2006: 1226). *Incanto* bedeutet im Lateinischen das Aussprechen einer Zauberformel gegen jemanden. *Hechizar* interpretiert Covarrubias als eine Art der „Verzauberung“, *encantación*, d. h. Einflussnahme auf den Willen einer Person. Er betont die hohe Anfälligkeit der Frauen für die Ausübung der Hexerei/Zauberei (Covarrubias 2006: 1032). Das Wort *demonio* bedeutet übersetzt Wissender, *vel sapiens*. In biblischem Verständnis meint der *demonio* einen „espíritu malo o por el diablo calumniador.“ Dämonen und ihre „Künste“ wurden als eitel, selbstgefällig, arrogant und überheblich und ohne Wohltätigkeit charakterisiert. Ein Mensch, der diese Charakteristika erfüllte, wurde auch als Dämon bezeichnet. Weitere Synonyme sind u. a.: „Belzebú“, „Satanás“ oder „la gran bestia“ (Covarrubias 2006: 677, vgl. auch die Ausführungen von Augustinus im „Der Gottesstaat“ über die lieblosen, hochmütigen Dämonen, die das Aufschwingen der menschlichen Seele zu Gott verhindern wollen (Augustinus 1955: 1, 496).

⁵⁴⁹ *Abá* bedeutet Mensch, Person (Montoya 1876 [T]: 7^v).

⁵⁵⁰ S. z. B. die Neuauflage des *Vocabulario* von Montoya (Montoya 2002 [V]: 220). Vgl. auch den Eintrag bei Friederici. „**pajé**, pajè, pagé, payé, paye, pagi, pagy, bóye, ...: Schamane, Zauberdoktor, Mediziner; Hechicero, brujo: Medicine-man, magician, portug.: feiticeiro, agureiro, bruxo, curador, curandeiro; franz.: sorcier, jongleur, magicien, médecin (Friederici 1960: 468). Eckart schreibt über die Tupí, dass sie denjenigen, der mit „Zaubereyen die Leute umbringet“ „Pajé aiba“ nennen (Eckart 1785: 590).

diese die christlichen Indianer zur Abkehr vom Christentum und damit vom Weg des Heils zu bewegen.

11.4.2. Die spanische und die indigene Bezeichnung in den Wörterbüchern

Unter dem Eintrag „Hechizero“ zählt Montoya im *Vocabulario* sechs unterschiedliche indigene Bezeichnungen auf: 1. *paye*, 2. *pãñerá*, 3. *guayapá*, 4. *karai*⁵⁵¹, 5. *guayapia yára* und 6. *moríy tymbípia* (Montoya 1994 [V]: 31, lit. h). Unter dem Wort „Mago“ nennt er *paye* und *guayupia iára* (Montoya 1994 [V]: 81, lit. m), was dem unter Punkt 5 genannten Begriff entspricht. Er benutzt *mago* und *hechicero* somit als Synonyme (vgl. Montoya 2002 [V]: 220-221, 263).

Diese Bezeichnungen sagen vorerst einmal nichts über mögliche Funktionen und Aufgaben der *magos* resp. *hechiceros* aus. Für einige Benennungen sind Erläuterungen im *Tesoro* nachzulesen und werden im Folgenden dargestellt.

Der Eintrag *paye* ist besonders aufschlussreich, denn neben der spanischen Übersetzung für den Zauberer und die Zauberei „*Paye. Hechizero. Abapaie, Indio hechizero. Paiehá, hechizeria, hechizo*“ (Montoya 1876 [T]: 261^r) enthält er interessante ethnologische Hinweise auf zwei Heilanwendungen, nämlich das Saugen und das Reiben. Es gibt demnach den „*Payepo roçuhâbára, hechizero chupador*“ und den „*Paye poropichihára, hechizero refregador*“ (Montoya 1876 [T]: 261^r).

In diesem Zusammenhang führt Montoya weitere Wendungen an, die mit der Zauberei zusammenhängen. Wenn als Todesursache Zauberei festgestellt wurde, sagte man: „*Paie pîpé omânó, murio de hechizos.*“ Zauberer werden heißt: „*Añémopaye, hazerse hechizero.*“ Außerdem gibt es noch Übersetzungen für „das Zaubern aufgeben“ resp. die Widerstände dagegen (Montoya 1876 [T]: 261^r).⁵⁵²

⁵⁵¹ In neuer Schreibweise *karai* geschrieben (Montoya 2002 [V]: 220).

⁵⁵² Im *Diccionario Médico* von 1997 wird *pajé* sowohl als Übersetzung für die *hechicería/magia* als auch für den *hechicero/mago* angegeben (González Torres 1997: 30). Nimuendajú schreibt, dass der Mediziner in Brasilien als „*pagé*“ bezeichnet wird. Er macht jedoch darauf aufmerksam, dass sich die Bedeutung dieser Bezeichnung bei den von ihm beschriebenen Apocúva geändert hat. Das Wort „*pagé*“ meine keine Person, sondern eine Handlung, z. B. den „Liebeszauber“, *mbajé*. Der Mediziner hingegen heiße *Ñanderú*, „unser Vater“ und die Medizinfrau *Ñandecý*, „unsere Mutter“. Die großen Mediziner wurden allerdings mit dem Titel *Paí*, Vater, bezeichnet. Allerdings wurde *Paí* schon zu Nimuendajús Zeiten als Name für den Vater und nur noch selten für den Mediziner benutzt. (Nimuendajú 1914: 336). Métraux benutzt den

Die Bezeichnungen *abapaye* und *paye* werden im Beichtspiegel als Übersetzung für den *hechicero* benutzt.

Pagé, dem *paye* entsprechend, ist das Wort, welches die in Brasilien tätigen Jesuiten für die *hechizeros*, portg. *feiticeros*, benutzten. In seinem an Ignatius von Loyola adressierten Brief vom 1. September 1554 aus São Paulo de Piratininga gibt P. Anchieta Auskunft über einen Brauch der Tupí:

„Na véspera de entrarem em luta, os que tinham vindo doutras partes, como é costume deles, construíram uma pequena cabana [e]⁵⁵³ começaram a oferecer sacrifício aos seus feiticeiros (a quem chamam pagés), perguntando-lhes que lhes iria suceder no combate.” (MonBras 1957: 108-109)⁵⁵⁴

Möglicherweise hat Montoya das Wort *paye* aus den brasilianischen Jesuiten-Quellen übernommen oder es auch selbst von den Indianern gehört.

Für die drei oben genannten Begriffe *pañerâ* resp. *pânerâ*, *guayapá* und *guayupia yára* nennt Montoya im *Tesoro* nur die spanische Übersetzung *hechicero* (Montoya 1876 [T]: 261^v, 128^v). Vielleicht sind es Benennungen unterschiedlicher Guaraní-Gruppen?

Facettenreicher ist die Erklärung für das Wort *carai*, welches zusammengesetzt ist aus *cará*, was Montoya als „Destreza, astucia, maña, tardança, curiosidad“ übersetzt, und aus *y*, was „perseverancia, astuto, mañoso“ bedeutet (Montoya 1876 [T]: 89^v, 90^v). Die Geschicklichkeit, besonders im Sinne der Vollbringung von Wundern, steht im Mittelpunkt dieser Übersetzung und findet ihren Niederschlag in den weitergehenden Erläuterungen Montoyas unter diesem Eintrag und später auch in der *Apología* (Montoya 2008 [A]: 459).

Begriff Schamane (Métraux 1963: 91-92). Bei den Paĩ Tavyterã heißt der Priester, zu dessen Aufgaben auch die Heilung zählt, *Pa'í*. Allerdings, so Grünberg, und in ihrer Darstellung spiegelt sich ihre Auffassung vom idealtypischen Schamanen wider, sei er kein Schamane, da er keine Bewusstseinsreisen unternahme und eine aufgrund seiner moralischen Integrität angesehene und in die Gesellschaft integrierte Persönlichkeit sei. Der eigentliche Schamane habe jedoch mit destruktiven Kräften Umgang und stehe außerhalb der gesellschaftlichen Bindungen (Grünberg 1995: 72-72). Nach Müller benutzen die Chiripá die Bezeichnung *paí* für den Priester und den Mediziner (Müller 1934: 203).

⁵⁵³ Eckige Klammer im Original.

⁵⁵⁴ Im lateinischen Originaltext steht „veneficis“ (MonBras 1957: 91)

„Vocablo con que honraron a sus hechizeros universalmente: y assi lo aplicaron a los Españoles⁵⁵⁵, y muy impropriamente al nombre Christiano, y a cosas benditas, y assi no usamos dél en estos sentidos.“ (Montoya 1876 [T]: 90^v)

Den Schamanen wurden außerordentliche Fähigkeiten zugesprochen und deshalb wurden sie mit dieser Bezeichnung belegt. Deutlich zeigt sich diese Interpretation bei Dobrizhoffer, der seinen Lesern das Wort „Caraybà“, als „die Kraft aber Wunder zu wirken“ erläutert (Dobrizhoffer 1783: 2, 92). Möglicherweise greift Montoya hier auf ältere Quellen zurück, denn schon Léry deutete das Wirken der Karaiiben, *caraiibas*, in diesem Sinn (Léry 1794: 274-275). Auch Métraux verweist auf diese Bedeutung: Der Schöpfer oder der mythische Held wird von den Indianern „als *caraiiba*, das heißt, sehr mächtiger Schamane“ bezeichnet (Métraux 2001: 34). Weitere Erläuterungen zur Geschichte dieses Wortes sind bei Friederici (1960: 144) zu lesen.⁵⁵⁶

Im Missionsleben, um kurz auf Montoyas oben zitierte Vorbehalte einzugehen, wurde das Wort *carai* dennoch in christlichen Zusammenhängen benutzt.⁵⁵⁷

Die oben genannte sechste Bezeichnung *morĩy tymbĩpia* ist als ganze Wendung nicht vorhanden, aber unter dem Wort *tĩ*, welches u. a. *enterrar* bedeutet, steht: „Paye mbae tymbára, hechizero, enterrador“ (Montoya 1876 [T]: 387^r).⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ S. die Herleitung und die Erläuterungen bei Müller. Im Guayakí bedeutet *cara* ‘Leib’. „Cara [ist] also Mensch überhaupt. ... Im modernen Guaraní bedeutet *Carai* Herr. *Karai* ist für den Indianer der Tupí-Guaraní-Sprachen jeder hellfarbige Nichtindianer (Müller 1934: 446, Fn 146).

⁵⁵⁶ Die Bedeutungsgeschichte dieses Wortes erhellt Friederici, der Montoya als Belegstelle für seine Erläuterungen zu dem Begriff *caribe* nennt. Friederici stellt klar, dass die Wörter *caribes* und *cannibales* als Synonyme benutzt wurden. „Die Grundbedeutung des Wortes *caribe* etc. war: stark, tapfer, unternehmend, mächtiger als andere; geschickt, schlau, klug, weise, übernatürlich, heilig. Dadurch wurde dann weiter das Wort *caribe* die Bezeichnung für: 1. ein starkes und mächtiges Eroberer- und Herrenvolk. 2. einen geschickten, schlauen u. übernatürlich erscheinenden Schamanen, Mediziner oder Heilbringer, 3. den weißen Europäer, Kulturträger, Spanier, Portugiesen oder weißen Fremdling, denen man die hohen Eigenschaften zutraute oder in ihnen zu erkennen glaubte, die das Wort *caribe* etc. in sich schloß.“ (Friederici 1960: 144). Dazu führt Friederici die entsprechenden Belege aus den Quellen an. Montoyas Eintrag aus dem *Tesoro* ist ein Beleg für den dritten Punkt.

⁵⁵⁷ Schon Bolaños hat das Sakrament der Taufe mit *carai* (*karai*) bzw. *ñemongarai* übersetzt. Da sich die Ersatzwörter zur Bezeichnung der Taufe wie z. B. das Wort *poromboyahu hará*, welches mit *amboyahug*, baden, span. *bañar* (Montoya 1994 [V]: 205, lit. b) zusammenhängt, nicht durchsetzen konnten, wurde (und wird) es, trotz der Kritik Montoyas, bis in die heutige Zeit benutzt. Es bezeichnet neben der Taufe geweihte Sachen wie das Weihwasser. Dieses Wort stellt also einen Neologismus dar (Otaú Melgarejo 2006: 128-129).

⁵⁵⁸ Der *enterrador* wird an anderer Stelle noch ausführlich behandelt.

Ferner nennt Montoya im *Tesoro* als weitere Bezeichnung für den *hechicero* das Wort „Paĩ“:

„Padre, es palabra de respeto, y con ella nombra[n] a sus viejos, hechizeros, y gente grave, corresponde a (haí) madre.“ (Montoya 1876 [T]: 261^r).

Diese Bezeichnung wurde später für die christlichen Amtsträger benutzt: „Paí abaré, Padre Sacerdote. Payguacù, Obispo, Prelado“ (Montoya 1876 [T]: 261^r). Unter *haí* liefert Montoya nur die Übersetzung *madre* und gibt den Rückverweis auf *paí* (Montoya 1876 [T]: 138^v).⁵⁵⁹

In der *Apología* setzt sich Montoya damit auseinander, dass die Guaraní einige ihrer Zauberer oder Schamanen als *Tupã* bezeichnet haben, was er jedoch für Schwindel/Täuschung hält, da diese nur vorgaben, Priester oder Heilige zu sein, um dadurch Verehrung zu erhalten (Montoya 2008 [A]: 459-464).

Restivos Wörterbuch weist eine Reduzierung und zum Teil semantische Veränderungen dieses Vokabulars auf, so nennt er als einzige Übersetzung für den *hechicero* bzw. den *mago* nur *aba paye* (Restivo 1893: 327, 372). Daraus könnte man folgern, dass den christianisierten Indianern, da ihnen die Ausübung ihrer Heilkunde verboten war, sowohl die differenzierte Begrifflichkeit als auch die Träger dieser Handlungen nicht mehr präsent waren.

Das Wort *carai* hat ebenfalls einen Bedeutungsverlust erfahren. Restivo gibt dieses Wort nur noch als Übersetzung für *español* an (Restivo 1893: 290).⁵⁶⁰

11.5. Die Bezeichnung ihrer Tätigkeit

11.5.1. Heilen und Zaubern

Für die folgende Analyse ist der Bedeutungsunterschied zwischen *curar* und *sanar* wichtig. *Curar* bedeutet eher die praktische Tätigkeit, das Verabreichen von Medizi-

⁵⁵⁹ Nimuendajú berichtet, dass die „großen Medizinmänner alten Stils“ mit dieser Anrede geehrt wurden, er jedoch zu seiner Zeit nur noch einen gekannt habe, der so angesprochen wurde (Nimuendajú 1914: 336).

⁵⁶⁰ Dementsprechend übersetzt er „de España“ mit „*carai para mboĩpirigua* l. *para robaygua*“ (Restivo 1893: 290). Hier zeigt sich eine deutliche Veränderung zu Montoya, denn dieser hat *español* mit „Amboĩpiriguara“ und *España* mit „Pará amboĩpiri“ übersetzt (Montoya 1994 [V]: 366, lit. e).

nen, das Pflegen, die ärztliche oder wundärztliche Behandlung. *Sanar* bedeutet Heilung im Sinne von Genesung.⁵⁶¹

Eine große Bedeutung kommt dem Wort *mohang(a)* resp. *pohang* zu.⁵⁶² Einerseits führt Montoya dieses Wort als Übersetzung für den Zauber/die Zauberei, *hechizos*, für das Verzaubern resp. Verhexen, *enhechizar*, für das Gift, *veneno*: „Pohangüü porapiti-bae“ (Montoya 1994 [V]: 31, lit. h, 347, lit. e, 228, lit. v) und Restivo hat es unter dem Vergiften, *emponçoñar*, im Zusammenhang mit Giftränken oder giftigen Kräutern notiert (Restivo 1893: 266). Andererseits ist dieses Wort die Übersetzung für *medicina* resp. *remedio* (Montoya 1994 [V]: 89, lit. m, 173, lit. r; vgl. 1876 [T]: 312^v).

Im *Catecismo* wird die Beichte als Heilmittel gegen die Sünde „...este Sacramento es medicina y remedio co[n]tra el pecado“ bezeichnet. Im Guaraní-Text steht dort *pohang*, was bedeuten könnte, dass dieses Wort seine alte Bedeutung schon verloren hatte oder man bemüht war, die Erinnerung daran zu tilgen (Montoya 1876 [C]: 290-291).⁵⁶³ Aber auch schon im *Tesoro* nennt Montoya in diesem Zusammenhang christliche Wendungen: „Açé âng pohângete Tûpâ rá, la verdadera cura del alma es la comunión“ oder „ñandepoháguâmâ .I.X. ñande yaratúri aracaé, vino Christo nuestro Señor a remediarnos“ (Montoya 1876 [T]: 312^v).

Aypohânó übersetzt Montoya mit „yo le curo, y enhechizo“ (Montoya 1876 [T]: 312^v; vgl. 1994 [V]: 277, lit. c, *curar*). Es ist hier eine Gleichsetzung zu verzeichnen zwischen dem Heilen in der Bedeutung von *curar* und dem Verzaubern bzw. dem Schadenszauber. Konkret im Sinne von Schadenszauber erwähnt Montoya unter dem Eintrag im *Vocabulario* „Enhechizar con flecha. Aporoÿbó curupaï pîpé“ (Montoya 1994 [V]: 347, lit. e). Gemeint ist hier wahrscheinlich das Absenden eines (imaginären) Pfeils in Miniformat auf eine Person, direkt oder in deren Richtung, um sie mit Schadenszauber zu belasten und krank zu machen.⁵⁶⁴ Auch nennt er an dieser Stelle den

⁵⁶¹ Im Deutschen vergleichbar sind kurieren und heilen.

⁵⁶² Es leitet sich ab von *pohanô* (v. tr., cf. *mohâ medicina* und *rô poner*) (Ringmacher *Glosario* pdf., elektronisches Dokument, Version vom 5. 01. 2010).

⁵⁶³ Das Wort ‘Sakrament’ ist ein spanisches Lehnwort und wird als „Sacramento“ übersetzt. Die Seitenzahlen sind im Original falsch angegeben, denn es handelt sich eigentlich um die Seiten 286 und 287.

⁵⁶⁴ Ähnliches erwähnt Zerries von Gruppen in Guayana, die daran glauben, dass alle Schmerzen und nicht sichtbaren Krankheiten durch unsichtbare Pfeile, welche von Wald- und Buschgeistern auf die Menschen abgeschossen werden, stammen (Zerries 1954b: 166). Auch Müller erwähnt den magischen Pfeil als Krankheitsursache und die Rassel als „Krankheitsverscheucher“ (Müller 1934: 187, Fn 55).

Liebeszauber: „Enhechizar par q[ue] le ame[n]: Aypohanô tache raĩhú guiyábo.“ (Montoya 1994 [V]: 347, lit. e).

Eine Dichotomie im Sinne einer Disjunktion könnte man bei der spanischen Übersetzung für den Arzt hineinlesen: Der (*poro/moro*) *pohânôngára* ist der „Medico, ò hechizero“ (Montoya 1876 [T]: 312^v, vgl. 1994 [V]: 89, lit. m). Dieses Wort ist auch die Übersetzung für den Chirurg, d. h. den Wundarzt, span. *cirujano* (Montoya 1994 [V]: 283, lit. c), und Restivo führt es als eine Übersetzung für den *enfermero* unter dem Eintrag „curar los enfermos“ (Restivo 1893: 203).⁵⁶⁵ *Pohânôngára* meint demnach entweder den Arzt oder den Zauberer, aber der Arzt im europäischen Verständnis ist kein Zauberer.

Restivo gibt weiterhin zwei Übersetzungen für „Curar los enfermos“ an: *aypohanô* und *mohâ ameê chupe*. Für „Hechizar“ bzw. „Enhechizar“ nennt er nicht mehr *aypohanô*, sondern „*mohâ pochĩ omeê*“ (Restivo 1893: 203, 271, 327). *Mohâ* bedeutet Medizin, *meê* ist *dar*, *entregar* und *pochĩ* bedeutet *malo* oder *ruin* (Montoya 1876 [T]: 218^r, 312^f). Wörtlich übersetzt bedeutet diese Wendung: ‘Eine schlechte Medizin geben.’

Möglicherweise haben die Jesuiten im Laufe der Reduktionszeit zur eindeutigen Abgrenzung zwischen *curar* und *enhechizar* einen Neologismus geschaffen, um die Erinnerung an die alte Bedeutung von *aypohanô* zu tilgen.

Medicina übersetzt Restivo wie Montoya. Für den *médico* nennt er drei Übersetzungen, neben dem schon genannten Wort listet er den *ñopohanôha* und den *mohâmbiya* auf (Restivo 1893: 380).

Leite macht darauf aufmerksam, dass die Indianer in Brasilien die Jesuitenpatres *poçanga* genannt haben, „isto é, a sua verdadeira medicina.“ Dies geschah, nachdem die Patres einige erfolgreiche Heilungen vollzogen hatten (Leite 1938: 569). Demzufolge hätten die Indianer selbst diese Gleichsetzung vollzogen.

Bertoni hat eine Liste mit elf verschiedenen Funktionsträgern zusammengetragen, von denen hier nur seine Erläuterungen für Begriffe, die Montoya benutzt hat, angegeben werden sollen. An Bertonis Liste ist allerdings zu bemängeln, dass er seine Quellen nicht explizit nennt. Seine Auflistung wird in späteren Veröffentlichungen anderer

⁵⁶⁵ Unter dem Eintrag „enfermero“ hat er dieses Wort allerdings nicht notiert (s. Restivo 1893: 272)

Autoren erwähnt (z. B. González 1965: 30). Bertoni selbst beanstandet, dass die „alten“ Schreiber (*escritores*) diese Bezeichnungen verwechselten, was später jedoch die Kolonisten nicht hinderte an den *pajé* zu glauben, der nach Bertonis Meinung die „abergläubischste“ Seite der Heilkundepraktiken vertritt (Bertoni 1956: 142). Dennoch übersetzt er *payé* als *médico*. Der *curupa'ara*, was dem Wort *curupaĩ* für Zauber bei Montoya entsprechen dürfte, übersetzt er als *provocador de visiones, evocador*. Der *curupí'ara* ist nach seiner Liste der *evocador de malos espíritus*. In dieser Liste gibt es auch das Wort *avaré*, welches sowohl Montoya als auch Bertoni als Priester übersetzen. Bei Montoya ist der Sachverhalt eindeutiger, *avaré* war die Bezeichnung für die christlichen Priester. Bertoni hingegen bezeichnet damit offensichtlich einen indigenen Priester, ohne jedoch näher auf dessen Funktionen zu verweisen. Weiter nennt er den *poropoãñongá* bzw. den *payé arandú*, den er als *muy docto en medicina* charakterisiert. Der *poãngára* ist derjenige, der durch die Gabe von Heilmitteln heilt (Bertoni 1956: 142; vgl. 1927: 237, Fn 1).

Die Gabe von Heilkräutern kam der Vorstellung von einem europäischen Arzt am nächsten und war möglicherweise das Guaraní-Wort, welches die Jesuiten für die europäischen Apotheker und Krankenpfleger benutzt haben, denn Ärzte gab es in den Reduktionen zur Abfassung von Montoyas Wörterbüchern noch nicht. Generell ist zu fragen, ob die Guaraní so viele unterschiedliche „medizinische“ Funktionsträger hatten. Deshalb möchte ich die Vermutung äußern, dass diese Begriffe eher unterschiedliche Handlungen als Funktionsträger beschreiben oder Namen unterschiedlicher Gruppen sein können.

11.5.2. Sanar versus curar

Das Wort *sanar* ist, im Gegensatz zu *curar*, in seiner Bedeutung eindeutiger und weist in den Einträgen keine Bezüge zum indigenen Heiler und seinen Methoden auf. Im *Vocabulario* wird *sanar el enfermo* als *acuerá* übersetzt (Montoya 1994 [V]: 186, lit. s). *Cuera* bedeutet „Convalecencia. Checuerá, mi convalecencia, ó convalecer.“ Dementsprechend heißt „Acuerá, yo estoy sano ...“ und „Amônguérá, sanarlo.“ Auch hier zählt Montoya verschiedene Übersetzungen für christliche Wendungen auf: „I. X. N. Y. remyômnguérá cue ndi papahabi, no tiene numero los que Christo nuestro Señor sanó. Haçĩbae S. Pedro reté ângarí opocorâmo ocuerá aracae, los enfermos con tocar

la sombra de S. Pedro sanaban.” ... „ñandeângâ cûer á pïpe ñanderete cuera oí, la salud del cuerpo depende de la del alma.” (Montoya 1876 [T]: 104^f; vgl. Restivo 1893: 488).

Curar, das Heilen, bewirkt nun nicht unbedingt *sanar*, das Gesunden oder Genesen. Im Zusammenhang mit dem indigenen Heiler und seinen Methoden wird das Wort *sanar* nicht benutzt, sondern nur das Verb *curar*. Daraus ließe sich folgern, dass dem indigenen Heiler die Gabe der Heilung, d. h. der Genesung, abgesprochen wird. Das, was als leicht pejorativer Unterton interpretiert werden könnte, trifft jedoch auf die indigene Realität zu, denn, wie noch zu zeigen sein wird, fiel der Prozess der Gesundung nicht in den Verantwortungsbereich des Heilers. Er ist zwar derjenige, der das Übel beseitigt, aber der Heilungsprozess ist, den Quellen nach zu urteilen, abhängig von den Familienangehörigen und der Befolgung verschiedener Vorschriften.⁵⁶⁶

Montoya hat, wie seinen Angaben zu entnehmen ist, die enge Verbindung zwischen Heilkunde und Zauberei in der Kultur der Guaraní erkannt. Im Laufe der Zeit kam es augenscheinlich zu Bedeutungsverschiebungen. Die Wörter, welche die Guaraní zur Bezeichnung ihrer Heilkunde anwandten, die mittels, aber nicht nur, der „Zauberei“ heilte, wurden für die europäische Medizin benutzt, welche aber von der „Zauberei“ abgegrenzt werden musste. Über die Sprache wurde folglich eine Dichotomie zwischen der heilenden europäischen Medizin und der unheilvollen indigenen Heilkunde, die mit Zauberei und der Verabreichung von Gift gleichgesetzt wurde, geschaffen. Vermutlich haben die autochthonen Guaraní nicht zwischen „heilen“, „verzaubern“ oder „verhexen“ unterteilt. Für sie waren „zauberische“ Elemente Teil der Heilwendungen.⁵⁶⁷

Die doppelte und (nur für die Jesuiten konträre Bezeichnung) für Heilmittel und „Zauberei“ mag sich in der emischen Sichtweise aus der zweifachen Nutzung der Heilkunde für die eigene Gruppe und gegen einen Gegner ergeben. Derjenige, der hei-

⁵⁶⁶ *Curar* hat unter Umständen eine pejorative Bedeutung, vgl. den Hinweis von Ringmacher unter „pohanô“: „Aba paye amo oipohanô pochĩ pota ore Pay amo yyuca potahape un hechicero quizo curar malvadamente a uno de nuestros padres, queriendo matarlo” (Ringmacher *Glosario* pdf., elektronisches Dokument, Version vom 5. 01. 2010: 4-103).

⁵⁶⁷ Vgl. die Bemerkung von Müller, der betont, dass Medikamente, *pohâ*, und Zauber, *padje*, in der Weltanschauung der Guaraní zusammengehören. *Pohâ*, so schreibt er, sei der Genusname und *padje*, worunter der Zauberer, aber auch die Zauberei und das Zaubermittel fallen, sei eine bestimmte Spezies von *pohâ* (Müller 1935: 777).

len kann, kann ebenso gut Krankheiten verursachen und seine Macht gegen seine Feinde richten - zum Schutz und zur Verteidigung der eigenen Gruppe oder der eigenen Interessen. Die Bewertung als positiv oder negativ ist, wie Zerries betont, vom Standpunkt abhängig:

„Gut und Böse ist hier, wie auch in den anderen Bereichen des magischen und religiösen Lebens der südamerikanischen Naturvölker, weitgehend eine Frage des Standpunktes, den das betreffende Phänomen, sei es Mensch, Geist oder unpersönliche Kraft, zur eigenen Gemeinschaft einnimmt, nämlich ob es sich freundlich oder feindlich zu ihr verhält. Die magische Substanz des Schamanen, die seine Heilkraft ausmacht, wird zur tödlichen Waffe, wenn sie sich gegen einen Feind richtet.“ (Zerries 1961: 375)

Zusätzlich ergibt sich aus der Kunde um die Heilpflanzen diese Ambivalenz. Der Pflanzenkundige kann sein Wissen zum Nutzen seines Patienten oder auch zur Schädigung eines Gegners verwenden. Gerade pflanzliche Heilmittel tragen diese doppelte Verwendung in sich: Je nach Anwendung und Zubereitung unterscheiden sie sich in ihren Wirkungen.

Métraux betont sogar, der Schamane brauche die negative Kraft, denn er könne ohne sie kein Heiler sein. Schädige er die Feinde, dann leide sein Ruf nicht, sondern

„er wird als der beste Diener seiner Gruppe betrachtet; Haß zieht er nur auf sich, wenn seine Opfer aus seiner eigenen Umgebung stammen.“ (Métraux 2001: 127)

Aber auch schon Jarque hat in der Montoya-Biografie beide Gefühle bündig zusammengefasst:

„... ,adorado de unos y temido de otros.“ (Jarque 1900: 2, 286)

In der Biografie über Cataldino führt er diese Aspekte weiter aus:

„Sus Hechizeros muchos, y algunos de tanto nombre, que los veneraban como a sus mismos Dioses. Temíanlos por pensar falsamente, que en la mano de aquellos estava el darles, ò quitarles la vida; que estava a su cargo el gobierno del Cielo, y de la tierra; que ellos eran los que acudían a sus sembrados a su tiempo con lluvias, y sino los tenían propicios, los que con falta de ellas esterilizaban los campos, y malograban sus sementeras.“ (Jarque 1664: 60)

Die Jesuiten haben zwar die Verbindung von Heilkunde und Zauberei erkannt, aber als Fremde und Gegner der Heiler waren sie von der negativen Seite betroffen.⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ In Cadogans Darstellung über die *Medicina Mbyá-Guaraní* erscheint diese Verflechtung nicht, da er von einem Dualismus ausgeht. Auf der einen Seite gebe es die gute „Wissenschaft“ („ciencia), *arandú porã*, dieser entgegengesetzt sei die schlechte „Wissenschaft“, die „Zauberei“, *arandú vaí*, welche aus einem Übermaß von *pochy* resultiere. „Aquellos, en cambio que, dominados por Pochy se dedican adrede a la adquisición de la ciencia nociva (*arandú vaí*) y se ejercitan en prácticas vedadas, se

11.6. Die Position der Schamanen innerhalb der Gesellschaft der Guaraní

11.6.1. Die Beschreibung ihrer Initiation

Del Techo beschreibt die Initiation der Schamanen im Zusammenhang mit seinen Äußerungen über die verschiedenen Arten der Wahrsagung unter den Guaraní im Kapitel „Costumbres de los Guaraníes“.⁵⁶⁹

„Los que pretenden ser expertos en el arte mágica se han de macerar con severísimos ayunos y otras penitencias, para lo cual huyen á sitios solitarios, donde permanecen desnudos y sin lavarse; nada comen sino pimienta y cierta especie de trigo turco; no peinan sus enmarañados cabellos, ni cortan sus largas y deformes uñas; hacen alarde de otras cosas sucias y mortifican su cuerpo, hasta que ya, por efecto del prolongado ayuno, faltos de fuerzas y aun de sentido, se les aparece el demonio que han invocado.” (Techo 1897: 2, 335-336)

Lozano hat diese Stelle möglicherweise von del Techo übernommen, formuliert sie jedoch etwas anders:

„Los que deseaban aprender estas diabólicas artes, era forzoso observasen rigidísimos ayunos, y se mortificasen con crudas penitencias corporales; y todo el tiempo que dedicaban á estos rigores habian de abstenerse de todo género de baños ó lavatorios, aun de las manos; vivir desnudos y solos en lugares frios, lóbregos y retirados de todo comercio; no gustar otro alimento, sino cierto género de pimienta mordicante, y unos granos de maíz tostado; no peinarse, sino traer desgreñados los cabellos que causen miedo y horror; criar las uñas largas y disformes, y finalmente, afectar las mayores asperezas para macerar y consumir el cuerpo, hasta que faltos juntamente de juicio que de fuerzas, no pudiendo atener con tal rigor, se desmayasen y mereciesen en aquella enagenacion de sentidos, la vista corporal del demonio, á quien invocaban con fervor los dias anteriores de sus diabólicos ejercicios, para que les diese las lecciones de la facultad mágica.” (Lozano 1873: 404-405)

Diejenigen, die sich den „magischen Künsten“ widmen wollen, wie es in den Beschreibungen heißt, ziehen sich aus der Gesellschaft in eine unwirtliche Einsamkeit zurück, unterwerfen sich dem Nahrungsentzug, vernachlässigen die Körperpflege und fügen sich körperliche Schmerzen zu, was schließlich einen Zustand evoziert, der ihr Bewusstsein empfänglich macht für Erfahrungen, die außerhalb der alltäglichen Wahrnehmung liegen. Konkret ist hier vermutlich eine visionäre Schau beschrieben.

convierten en brujos, hechiceros, poro-avyky a = los que hieren furtivamente al prójimo, causantes de enfermedades graves, misteriosas, que a veces producen la muerte de sus víctimas.“ (Cadogan 1949: 31). Demzufolge sei der gute Heiler der „médico“ und der schlechte der „hechicero, autor del embrujamiento.“ (Cadogan 1949: 32)

⁵⁶⁹ Ich zitiere hier nach der Ausgabe von 1897, da die neue Ausgabe von 2005 Schreibfehler enthält, dort steht z. B. „si“ statt „sin lavarse“ und Mais statt nach dem alten Gebrauch türkisches Getreide, was aber das Gleiche ist, vgl. Techo 2005: 276.

Bei dem Dämon wird es sich wahrscheinlich um die Geister verstorbener Ahnen, Kulturheroen oder um Tiergeister handeln. Das Erscheinen von „Tigern“ (also Jaguaren) oder auch „Löwen“⁵⁷⁰ wird in der jesuitischen Literatur neben dem Erscheinen eines Dämons in Gestalt eines *negrillo* genannt (z. B. Guevara 1882: 37; Montoya 1996 [CE]: 80).⁵⁷¹ In dieser Zeit des Rückzugs, die von einer allgemeinen Deprivation gekennzeichnet ist, lernt der künftige Schamane „die Geister sehen“, was eine unerlässliche Fähigkeit für seine Aufgaben darstellt (Eliade 1997: 95). Es handelt sich hierbei wahrscheinlich um die Hilfsgeister des Schamanen.⁵⁷²

Zur Einweihung innerhalb der Schamanenhierarchie gibt es bei Jarque resp. Altamirano eine kleine, wenn auch nicht sehr ausführliche Anmerkung. Über den Weg, den höchsten Grad des Magiers zu erreichen, schreibt er Folgendes:

„...; para el cual los admite el demonio con ciertas ceremonias, como órdenes o consagración por medio de otro mago que unge al pretendiente con grasa de animales todo el cuerpo desnudo como andan comúnmente, y luego le empluman y hacen dar muchas carreras cerca de los bosques y cuevas, donde les habla visible el demonio, etc.” (Jarque 2008: 44)

Leider gibt es keinen Bericht, welcher die Dauer dieser Zeit und die Rückkehr des Schamanen in die Gesellschaft schildert. Auch besaßen die Jesuiten offensichtlich keine Kenntnisse über die Art der Berufung, welche in der Begegnung mit der Seele eines Ahnen oder eines Tieres im Traum, während einer Krankheit oder durch ein spontanes ekstatisches Erlebnis bestehen kann. Auch kann das Schamanenamt vererbt werden (Eliade 1997: 22 und 91-96). Die zitierten Darstellungen erwecken den Eindruck, als würde der Initiation eine bewusste Entscheidung des Neophyten zugrunde liegen, dennoch kann als ihre Ursache durchaus ein Berufungserlebnis angenommen werden.

Bei der gesellschaftlichen Akzeptanz des Schamanen spielte wahrscheinlich seine Redebegabung eine tragende Rolle (s. Kapitel 11.6.3.). Ein weiteres Kriterium scheinen körperliche Merkmale zu bilden. Demnach konnten Menschen mit körperlichen Gebrechen/Fehlbildungen unter den Guaraní großes Prestige erlangen, was für die Jesui-

⁵⁷⁰ Der Puma wurde als Löwe bezeichnet. Dobrizhoffer schreibt über die „paraquayischen Löwen“, diese verdienten ihren Namen nicht, da sie viel harmloser als die afrikanischen seien (Dobrizhoffer 1783: 1, 332).

⁵⁷¹ Der *negrillo* wird leider nicht näher beschrieben. Es wird sich wohl um eine schwarze/schwarzgekleidete Gestalt handeln.

⁵⁷² Interessanterweise spricht Cadogan nicht von Geistern, sondern von Göttern, welche dem Heiler die Informationen über die Krankheitsursache mitteilen (Cadogan 1949: 32).

ten ein ziemliches Kuriosum darstellte. Berühmtheit in der jesuitischen Literatur hat der „Magier“ Caguarari aus dem Distrikt Nuatingi (in Guairá) erlangt.⁵⁷³ Seine Geschichte soll hier nicht weiter interessieren, endet sie doch mit seiner Bekehrung, nachdem er gedemütigt und seines Prestiges beraubt worden war.⁵⁷⁴

Caguarari wird als missgestaltet, schwächlich, aber sehr intelligent beschrieben.⁵⁷⁵

„Llamábase aquel Caguarari. Era muy corpulento y feo, pero muy inteligente. Tenía una cabeza muy gruesa, metida en los hombros, hasta desaparecer el cuello. Los dedos de sus manos y pies estaban torcidos hacia afuera. Sus piernas eran muy cortas y casi no tenía fuerzas. Había nacido en un distrito llamado Nuatingi. Allí vivía en la cumbre de la montaña, casi inaccesible a todo el mundo, porque tenía vergüenza de presentarse tan feo.” (CA 1929: 734)⁵⁷⁶

Montoya übersetzt den Namen, den er in der CE als „Zaguacari“ angibt, mit „el hermosico“ (Montoya 1996 [CE]: 174). Jarque erklärt diesen Namen als Antonym (Jarque 1900: 3, 99). Allerdings wunderten sich die Patres über die Dummheit der „Barbaren“, ein solches „Monster“ für einen Gott zu halten „q[ue] era dios una persona tan deffectuosa ...“ (MCA 1969: 201).⁵⁷⁷ Caguarari genoss einen überregionalen Ruf und wurde im ganzen Umkreis von allen Indianern und Kaziken wie ein Gott verehrt und häufig wegen seiner „magischen Fähigkeiten“ aufgesucht (MCA 1969: 201).

„Acudieron, sin embargo, los infieles de todas partes, trayéndole presentes, para que les adivinase, los curase, y les procurase buena cosecha.”(CA 1929: 734)

Möglicherweise sind diese Berufungserlebnisse auch vor dem Hintergrund des indigenen Glaubens an die Seelenwanderung zu deuten. Haubert verweist auf eine dahin

⁵⁷³ Dargestellt wird diese Episode in der *Relação* 1640 (MCA 1969: 201-203), in der CA 1635-1637 (CA 1929: 734-737), von Montoya wohl als Augenzeuge in der CE (Montoya 1996 [CE]: 174-176), von Jarque (1900: 3, 97-107) und von den offiziellen Chronisten (Techo 2005: 480).

⁵⁷⁴ Es handelt sich also um eine erbauliche Geschichte. Dementsprechend hat Montoya das Kapitel, in welchem er von diesem Fall berichtet, überschrieben mit *De algunas cosas que sucedieron de edificación* (Montoya 1996 [CE]: 174)

⁵⁷⁵ Auch in anderen Gesellschaften werden Menschen, die von der körperlichen Norm abweichen, besondere Fähigkeiten zugesprochen, weshalb sie große Verehrung genießen (z. B. in Teotihuacán).

⁵⁷⁶ Die *Relação* schmückt den körperlichen Zustand noch genauer aus (MCA 1969: 201).

⁵⁷⁷ Vielleicht spiegeln diese Aussagen die damalige Ansicht wider, wonach sich das gottgefällige, sündenfreie Leben nur in einem schönen Körper offenbare, sich Sünden aber in körperlichen Entstellungen zeigten (Minois 1994: 297). Als Vergleich sei hier anzumerken, dass „Mangel an leiblicher Vollständigkeit, Krankheit und Schwäche oder erhebliche Hässlichkeiten“ als Hindernis für die Aufnahme in die Gesellschaft Jesu galten. Dazu zählten ein Buckel oder andere „Missbildungen.“ Man hielt körperliche Mängel „für das Priesteramt unangebracht“, was damit begründet wurde, dass diese „nicht zur Erbauung der Nächsten helfen, mit denen zu verkehren nach unserem Institut notwendig ist.“ (Konst. 1998 [1556]: 639-640, in: Loyola)

gehende Vorstellung in der Montoya-Biografie von Jarque (Haubert 1987: 260), der ich nachgegangen bin. Jarque zitiert aus einem nicht näher gekennzeichneten Brief Montoyas, den dieser an den Provinzial geschrieben hat, worin Montoya erläutert, warum die Gebeine und die lebenden „Zauberer“ verehrt werden (Jarque 1900: 2, 290).

„Esto dijo, porque como el demonio habla á estos hechiceros en los cuerpos difuntos, que ellos veneran por dioses, y los llaman así, háles dado á entender que los hechiceros insignes de esta era, son los que tienen las almas de los que ya murieron. En cuya categoría me pone el demonio á mi, y les dice que yo tengo el alma de un famoso hechicero que floreció en los siglos pasados y se llamaba Quaracití, que significa Sol resplandeciente, y por esto corre entre ellos que yo soy Tupa Ete, el Dios verdadero.” (Jarque 1900: 2, 291-292)

Das Gesagte erklärt sich vor dem Reinkarnationsglauben und der Seelenvorstellung der Guaraní. Möglicherweise wurde ein Mensch anhand bestimmter Merkmale oder Verhaltensweisen als der „Seelenträger“ eines früheren Schamanen identifiziert. Interessanterweise wird dieser Glaube auch auf die Jesuiten übertragen, was bedeutet, dass sie in das indigene Weltbild integriert werden. Allerdings ist die Interpretation von „Tupa Ete“ als „Dios verdadero“ schon eine christliche Interpretation.⁵⁷⁸

11.6.2. Aufgaben und Tätigkeiten

Als Tätigkeiten der – verschiedenen – Schamanen werden, wie schon z. T. aus den eingangs zitierten Stellen deutlich wurde, das Heilen, das Verzaubern und Töten, das Wahrsagen und die Kontrolle über die Umwelt, was Machtausübung über Tiere, Menschen und Naturerscheinungen impliziert, genannt (Montoya 1996 [CE]: 80, 174; vgl. Charlevoix 1768: 1, 273).

Nur aus der Itatín-Mission wird in der CA 1632-34 als Aufgabe des höchsten *hechicero* die Eheschließung beschrieben (CA 1990: 92; vgl. CA 1952 [1633]: 30, in: MCA).

Daneben existierten *hechiceros*, welche aufgrund ihrer Rede- und Wahrsagekunst unter anderem Berater von Kaziken waren und überregionales Ansehen genossen. Einige lebten, wie der schon erwähnte Caguarari abgeschieden in schwer zugänglichen Orten (MCA 1969: 201; Montoya 1996 [CE]: 174). Dies kann schon als Folge des Akkulturationsdrucks und der Verfolgung bewertet werden.

⁵⁷⁸ S. hierzu die kritischen Anmerkungen von Haubert 1987: 260, Fn 46.

Weiterhin werden von den Jesuiten „wandernde Zauberer“ beschrieben, die mit ihrer Gefolgschaft verschiedene Dörfer besuchten, um Rituale und Heilungen durchzuführen.⁵⁷⁹ Sie zählen damit auch zu den überregional tätigen Heilern, die im weiteren Verlauf noch vorgestellt werden.

Die Heiler werden auch als Hüter und Bewahrer der Traditionen dargestellt. Aus der Itatín-Mission wird in der CA 1641-43 von einer Verschwörung berichtet und der Gegner der Evangelisierung beruft sich in der Verteidigung auf die Traditionen der „Großeltern“:

„... es el ser que hemos de tener, y nuestros abuelos nos enseñaron.“ (CA 1996: 148)

Weitergehende Beschreibungen sowie Eigennamen der „Großeltern“ resp. der Vorfahren fehlen in den jesuitischen Quellen. Der von Susnik in ihrem Artikel „Religi3n y religiosidad en los antiguos pueblos guaraníes“ erwähnte Kulturheros *Tamoî*, den sie auch als „mítico ancestro sobrehumano“ bezeichnet (Susnik 1981: 144-145), wird von Montoya im *Tesoro* schlicht mit Großvater übersetzt und nicht als Eigenname:

„... abuelo. Cheramoî, mi abuelo, ... Che ramoî rûba, mi bisabuelo. Cheru ramoî, el abuelo de mi padre. Cheramoî ioapî, mi abuelo segundo. Cheçî ramoî, mi bisabuelo de parte de madre.“ (Montoya [T] 1876: 353^v)

Da Susnik keinerlei Belege angibt, sind ihre Ausführungen nicht verifizierbar. Den jesuitischen Quellen nach zu urteilen, erfüllt allenfalls Pay Zumé, der mit dem heiligen Thomas synkretisiert wurde, die Charakterisierung als Kulturheros.

In der jesuitischen Wortwahl sind es nicht die Vorfahren, sondern der Teufel gilt als „Gesetzgeber“ (Jarque 2008: 44).

11.6.3. Soziale Stellung

Die Jesuiten haben die große Verehrung der Guaraní für ihre Heilkundigen wahrgenommen, die mit deren vielfältigen gesellschaftlichen Funktionen, aber auch mit ihrem hohen Alter in Verbindung gebracht werden können. So heißt es in der CA 1613 aus der „residencia del Paraná“ „de ordinario son viejos esta clase de gente“ (CA 1927: 345).

⁵⁷⁹ Bei dem Chenombé genannten *hechicero* handelt es sich möglicherweise um solch einen „wandernden Zauberer“, denn aus den Angaben der *Relaç3o* 1640 lässt sich schließen, dass er gekommen war, um ein wichtiges Ritual zu leiten (MCA 1969: 181).

Lozano konstatiert:

„Las supersticiones y hechicerías de los magos y encantadores estaban muy válidas en esta nacion, y sus naturales eran insignes en esa arte diabólica; y aunque, segun la variedad de los países tenían varios modos de enhechizar; en toda la nacion, era comun la veneracion que se daba á estos ministros de Satanas, como á válidos suyos; ...“ (Lozano 1873: 400)

Einigkeit herrscht unter den Jesuiten dahin gehend, dass die Macht der Heiler auf Furcht und geschickten Täuschungen basiere. Schon Barzana hat in seinem Brief aus dem Jahr 1594 das große Prestige der „Propheten“ kritisiert. Zwar liebten die Guaraní ihre Patres und gehorchten ihnen, aber leider, so stellt er fest, gehorchten sie noch viel mehr den „echiceros“, die über sie bestimmen und sie verführen.

„Tienen grandísimo amor y obediencia a los padres, si los ven de buen exenplo, y la misma y mayor a los echiceros que los engañan en falsa religión, tanto, que si lo mandan ellos, no sólo les dan su açienda ijos y ijas y los sirven pecho por tierra, pero no se menean por su boluntad.“ (MP 1970: 590)

Beide Aspekte, sowohl die Furcht als auch die Täuschung, nennt Diego Francisco de Altamirano in der *Carta Anua* 1653-1654 im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau der Itatín-Mission. Dort charakterisiert er die Schamanen als „perniciosa secta de lo (sic)⁵⁸⁰ hechiceros“ (MCA 1952: 201):

„ ... q[ue] con engaños y amenazas suelen hacer de su off.^o grangeria, buscando su vida con la muerte espiritual de las almas, haciendoles creer q[ue] tienen algun genero de divinidad y dominio en la salud y enfermedad, en la vida y la muerte, para q[ue] pongan su confiança en ellos y no perdonen a gastos con la esperança de adquirir por su medio la salud.“ (MCA 1952: 201-202)

Guevara macht auf die Drohungen eines *hechiceros* aufmerksam, die er gegen diejenigen ausspricht, die ihm keine Verehrung zollen:

„Con solo el aliento de su boca (qué pestilento seria) amenazaba estragos y muertes á los que, postrados de rodillas, no le rindiesen adoraciones.“ (Guevara 1882: 37)

Dobrizhoffer betont, dass in Paraguay alle „indianischen Nationen“ einen „Schwarzkünstler“ hätten (Dobrizhoffer 1783: 2, 90-91). Er bezeichnet diese als „lächerliche Zunft Leute, deren ganzes Handwerk in nichts als Betrügereyen und Blendwerken besteht ...“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 90). Im ersten Band äußert er ausführlich seinen Unmut:

„Gegen die Zauberer oder vielmehr Charlatane tragen sie die größte Achtung, und fürchten sich vor ihnen. Denn diese prahlen sich, daß sie die Krankheiten, und selbst den Tod

⁵⁸⁰ Einschub im Original, Anm. d. Verfasserin

her= und wegbannen, die Zukunft vorhersehen, Uiberschwemmungen und Ungewitter erregen, sich in Tieger verwandeln, und sonst noch dem Laufe der Natur Einhalt thun können. Durch diese Großsprechereyen verschaffen sie sich bei den Furchtsamen Ehrfurcht.“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 85)

Damit sich seine Leser eine Vorstellung von dem hohen Ansehen der *pajé* machen können, zieht er Beispiele aus der Alten Welt heran: Er erwähnt u. a. die hohe Stellung der „Magi“ bei den Persern, der Propheten bei den Juden, der Druiden bei den Galliern und der Philosophen bei den Griechen (Dobrizhoffer 1783: 2, 90).

Als weiteres Indiz für die hohe Stellung der *pajé* erwähnt er in Anlehnung an frühere Autoren die Verehrung ihrer Gebeine, die auf dem Glauben basiert, dass diese die Fruchtbarkeit der Erde und damit eine gute Ernte und Gesundheit garantieren (vgl. Montoya 1996 [CE]: 135).⁵⁸¹ Er berichtet, dass die Guaraní

„... als sie noch Wilde waren, die Gebeine ihrer Schwarzkünstler (Abapayè) in Kapseln allemal sorgfältig auf die Reise mitgenommen, und darein wie auf Heiligthümer all ihr Vertrauen gesetzt haben.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 376)

Auf der einen Seite werden die *hechiceros* als grausam, dämonisch und gefährlich beschrieben, auf der anderen Seite distanzieren sich die Jesuiten von der Bedrohung, indem sie die indigenen Methoden als „Possen“ und „Drohungen“ entlarvt wissen wollen. Diese zweite Ansicht formulierte schon P. Roque González in der *Carta Anua* 1613 aus der Reduktion San Ignacio aus der Provinz Paraná:

„Sus hechicerías mayormente son farsas y meras amenazas de herir a los indios con saetas envenenadas.“ (CA 1927: 346)

Dennoch ist das Verhalten der Jesuiten gegenüber den „Zauberern“ von Ambivalenz gekennzeichnet: Es schwankt zwischen Angst, pejorativen Äußerungen und dem vehementen und unerschrockenen Kampf gegen sie. Diese Unsicherheit ist auch noch bei Dobrizhoffer zu spüren. So hält er, wahrscheinlich schon unter dem Einfluss der Aufklärung stehend, die Verbundenheit der „amerikanischen Zauberer mit dem Teufel“ für eine „Albernheit“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 102). Er hingegen ist überzeugt,

„daß sie nichts wissen und nichts vermögen, was die natürlichen und menschlichen Kräften übersteigt.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 103)

Trotzdem brauchte er wohl nach seinen eigenen Worten hierfür einen konkreten Beweis. Er habe „freundschaftlich“ die Fähigkeiten der *pajés* durch seine Aufforderung,

⁵⁸¹ Die Wertschätzung ihrer Ahnen übertrugen die christianisierten Guaraní auf die Jesuiten, wie es bei der Zwangsumsiedlung aus Guairá deutlich wird, bei der die Guaraní die Gebeine ihrer Patres mitnahmen (Hoffmann 1974: 37- 38, in: Sepp).

ihn zu verhexen, überprüft und als Täuschungen entlarvt (Dobrizhoffer 1783: 2, 103; vgl. Montoya 1996 [CE]: 80).

Auch Jarque beschreibt die Desillusionierung einiger *hechiceros*, die feststellen mussten, dass die Anwendung ihrer an sich wirksamen Methoden bei den Jesuiten nicht den gewünschten Effekt, Krankheit und Tod, erzielten.

Sie, die „Zauberer“ könnten nichts gegen die Patres ausrichten,

„...; porque Dios no les dava licencia para hazerles daño; ...“ (Jarque 1664: 174)

Den Berichten inhärent ist außerdem die Bedeutung der Sprache und der Redegewandtheit der *hechiceros*. Sie prahlen, sie sprechen Drohungen aus, sie verschaffen sich mittels der Sprache Achtung und Respekt. Montoya spricht diese Fähigkeit eigentlich nur den Kaziken zu:

„Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar (tanto estiman su lengua, y con razón, porque es digna de alabanza y de celebrarse entre las de fama) con ella agregan gente y vasallos, ...“ (Montoya 1996 [CE]: 76)

Jarque, und er ist nicht die einzige Quelle, konstatiert in dem oben genannten Zitat, dass der „Kazike-Hechicero“ seine Anhänger und Verehrer durch seine Redegewandtheit gewann.

„...; teniendo por más sabio al que más parla.“ (Jarque 2008: 43)

Es gibt für die Jesuiten, so kann man folgern, eine gute Sprache, welche die kooperativen Kaziken auszeichnet, und es gibt die verdammenswerte, die täuschende Sprache der *hechiceros*.

11.6.4. Hierarchie und interne Organisationsstruktur

Macht und Prestige der Schamanen gründen sich offensichtlich auf ihr Alter, ihre Redegewandtheit und auf ihre religiöse Kraft (man könnte auch sagen, auf ihre „magische“ Macht).

Hierzu finden sich unterschiedliche Beschreibungen in den Quellentexten. Eine frühe Beschreibung der Organisationsstruktur der Schamanen vor abendländischer Folie wird sehr ausgeschmückt in der *Carta Anua* 1626-1627 gegeben, deren Hintergrund die Erklärung für die Verteilung von Amtsstäben an die politischen Funktionsträger in den Reduktionen bildet. Die Schilderung beginnt mit der Feststellung, dass die Guaraní keine höhere Gottheit kennen und Atheisten, *ateistas*, sind, dass sie aber vom

Dämon verführt wurden, einige „Zauberer“ anzubeten, die sie für höhere Priester oder den Papst halten (CA 1929: 364).⁵⁸² An dieser Stelle erfolgen nun verschiedene Einschübe mit Hinweisen auf die Lebensumstände eines berühmten und bekannten Zauberers im Paraná-Gebiet, welcher mit seinen Konkubinen in einem „Palast“ wohne:

„En todo aquel contorno no avia casa ninguna por no profanar aquel que tenian por sagrado lugar. Estaba en un bosque tan religioso i augusto como el de Jupiter entre los gentiles antiguos. Tenian aviertas en el unas calles mui niveladas i largas, por donde los que pasaban descubrian desde mui lejos aquel templo, i se postraban por tierra en viendole a reverenciar su sancta sanctorum.” (CA 1929: 364)

Die Hierarchie wird mit der Struktur der katholischen Kirche verglichen:

„Estos sumos embusteros tienen por las provincias otros que son como obispos, que ellos nombran i estos señalan como por vicarios suyos, otros echiçeros, a quienes envian sus varas i aun a otros que hacen como ordinarios fiscales i ministros ofrecen unas varillas menores (questa es la señal destas dignidades) ...” (CA 1929: 364)

Im Fortgang dieser Erzählung wird berichtet, dass einer von diesen letztgenannten und von den Spaniern eingesetzten Amtsinhabern im vergangenen Jahr in der Reduktion Corpus Christi entdeckt worden war. Er soll seinen Schwindel mit einer Ehrenhaftigkeit verkleidet haben, denn auf Geheiß des mächtigen *hechicero* von Uruguay habe er zwar die Indianer ermahnt, zur Katechese zu gehen und zu beten, gleichzeitig forderte er sie aber auf, nicht zu beichten, weil die Patres als ihre Feinde über ihre Absichten Bescheid wissen wollten (CA 1929: 364).

Über die Tätigkeiten dieser verschiedenen „Zauberer“ informieren vor allem Montoya und die Chronisten. Montoyas knappe Ausführungen in der CE wurden im Laufe der Zeit von Letztgenannten strukturierter und umfassender dargestellt. Der Grund hierfür mag in zusätzlichen Quellen oder eigenen Erfahrungen liegen. Natürlich ist auch zu bedenken, dass manche Angaben im Laufe der Zeit fiktional ausgeschmückt wurden.

Die Tätigkeiten der *magos* fasst Montoya unter dem Begriff *supersticiones* zusammen. Hierunter fallen das Wahrsagen aus dem Gesang von Vögeln, über welchen die *magos* viele Geschichten erfänden, das Saugen bei Krankheiten und das Vergraben von Gegenständen oder Tieren, was, wie Montoya versichert, den Tod des Opfers bewirke. Diejenigen, die die letztgenannte Tätigkeit ausführen, bezeichnet er als *enter-*

⁵⁸² Dieser Brief wurde in seiner gedruckten Form in CA 1929 aus unterschiedlichen Manuskripten zusammengesetzt. Die Einschübe sind mit Klammern gekennzeichnet. Zitiert wird nach dieser Fassung, zu den Varianten, s. CA 1929: 377-379.

radores, und stuft sie, wie schon erwähnt, als die bösartigsten Vertreter ihrer Zunft ein (Montoya 1996 [CE]: 80).

Del Techos Darstellung unterscheidet sich in vielfältiger Weise von Montoyas Schilderung. Er nennt als erste Gruppe der *magos* diejenigen, welche Krankheiten erzeugen. Dies tun sie nicht durch das Vergraben, sondern durch das „Werfen“:

„Su profesión consiste en causar enfermedades a sus enemigos arrojándoles partículas imperceptibles de huesos, cabellos y carbones, las cuales, una vez que se fijan en los miembros, producen primeramente la demacración, y por último la muerte, a no ser que quien produjo la enfermedad la quite las partes doloridas.” (Techo 2005: 276)

Weiterhin gibt es die „Wahrsager“, die *adivinos*, worunter er diejenigen, welche sich für Ärzte halten, subsumiert (Techo 2005: 276).

„Otro género de magos hay que se jactan, a causa de su familiaridad con los demonios, de poder revelar a quienes se las preguntan cosas lejanas y ocultas.” (Techo 2005: 276)

Auch wenn del Techo in dem Kapitel über die Bräuche der Guaraní nicht die *enterradores* nennt, weist er doch in seiner Darstellung über die Missionierungsanfänge in Guairá auf diese Art der „Zauberei“ hin. Aus dem Zusammenhang ist zu schließen, dass es sich um Ereignisse in der Reduktion Loreto handelt, in welche die Patres Montoya und Cataldino involviert waren. Es habe, so schreibt del Techo, einige „encantadores“ gegeben, welche unter den Betten der Neophyten und unter den Beichtstühlen Knochen vergraben hätten, mit dem Ziel, die Gesundheit der Erstgenannten zu schädigen und die Patres zu töten (Techo 2005: 312). Auch Jarque berichtet von diesen Versuchen der *enterradores*, die Patres zu töten (Jarque 1664: 174). Bei ihrer Beschreibung nimmt er Aspekte auf, die Montoya schon genannt hat (Jarque 1664: 61). Von den Saugern sagt Jarque, sie seien diejenigen, welche am meisten geschätzt werden.

„Entre esta canalla vil, los de mayor sequito, y autoridad eran los que llamavan Zubandaras; ...” (Jarque 1664: 60)

Jarque zählt weiterhin die Wahrsager auf, welche er als Propheten bezeichnet. Diesen „Propheten“ habe der Dämon Kenntnisse von weit entlegenen Orten offenbart.

„Comunicavales a estos Ministros suyos, lo que sucedia en Lugares distantes, con que les grangeava credito de Profetas; ...” (Jarque 1664: 61)

Charlevoix' Ausführungen sind wegen seiner Unterscheidung der „Ärzte“, gemeint sind hier die indigenen Heiler, von denen, „die sich für Zauberer ausgaben“ bemer-

kenswert. Er subsumiert beide Gruppen allerdings unter dem Oberbegriff „Quacksalber“ (Charlevoix 1768: 1, 273).

Bei Lozano schließlich findet sich die ausführlichste und strukturierteste Beschreibung der verschiedenen Zauberer, welche er nach ihren Tätigkeiten in drei Gruppen unterteilt (Lozano 1873: 401-404). Es gibt die *hechiceros*, die saugen und dadurch heilen. Ferner beschreibt er die *enterradores*, ohne diesen Begriff zu nennen, wobei er sich aber in seiner Schilderung zum Teil namentlich auf Montoya stützt. Diese zweite Gruppe zeichne sich durch ihren engen Umgang mit dem Dämon aus.

„La segunda especie es mas perniciosa, porque es una ralea de hechiceros que tienen trato familiar con el demonio, que se les aparece en figura de un negrillo, pero siempre con espantoso ruido y entre mucha confusion, que vienen manifestando al autor de toda maldad. Para hechizar alguna persona consultan con ese negrillo sus depravados intentos, y, por su consejo, buscan algunas cosas que tengan alguna proporcion ó semejanza con el maligno efecto que pretenden causar; ...“ (Lozano 1873: 401)

Bei der dritten Gruppe handelt es sich um diejenigen, die den Menschen glauben machen, sie seien „Propheten“, weil manchmal Ereignisse, die sie vorhergesagt haben, eingetreten sind. Einige von diesen wurden aufgrund ihrer „magischen Kunst“ als allmächtig angesehen, denn sie demonstrierten die Macht über Menschen, wie es schon im Kapitel *Krankheitsursachen* 3.5. dargestellt worden ist, und die Umwelt.

„Hubo algunos de estos que, por arte mágica, obraban cosas tan raras, que tenían asombrada toda la comarca, y le respetaban como si fuera omnipotente, porque contra los que no le daban gusto, hacia se enfureciesen las fieras en tierra y en los rios se alterasen las aguas con vientos y tempestades deshechas, para que no cazasen ni pescasen en castigo de su desacato.“ (Lozano 1873: 403)

Ausschlaggebender Punkt für die Position der verschiedenen *hechiceros* innerhalb der Hierarchie ist nach del Techo ihr Umgang mit den Dämonen: „los magos [son] distinguidos por su trato familiar con los demonios“ (Techo 2005: 276). Je enger, laut del Techo, dieser Kontakt sei, umso mehr „magische Kunstfertigkeiten“, „arte mágica“, könne ein *hechicero* ausüben, oder wie aus Lozanos Worten über die dritte und höchste Gruppe der „Zauberer“, die Propheten, zu schließen ist, leite sich die Autorität eines Zauberers in Relation seiner Kenntnisse von den „magischen“ Künsten ab:

„La tercera especie de hechicerías era de mayor autoridad que todas las otras, porque era arte particular que sabían pocos, y esos los mas atrevidos y ardidosos, que tiraban á persuadir al vulgo eran hijos de la virtud soberana, sin tener padre en la tierra, aunque concedían fueron hijos de mujer, por haber muchos testigos de su nacimiento. Estos en llegando á sazón, que le parecia al diablo podía fiarse de ellos, le manifestaba algunas cosas que los demas ignoraban, para que propalándolas, hiciesen creer al vulgo eran verdaderos profetas viendo algunas veces salir ciertas algunas cosas que pronosticaban.

Teníanles en opinion de santos, y les obedecian y veneraban como á dioses.” (Lozano 1873: 403)

Seine Beschreibung weist auf synkretistische Prozesse hin, die hier nicht weiter thematisiert werden sollen.

Wie die *hechiceros* die Verbindung zu den dämonischen Mächten hergestellt haben, wird ebenfalls in der Literatur geschildert und wird im nächsten Kapitel dargestellt.⁵⁸³

Von außergewöhnlichen Fähigkeiten einiger nicht näher spezifizierter *hechiceros* berichtet die *Carta Anua* 1635-1637. Ein *hechicero* zog mit seiner Gefolgschaft von Dorf zu Dorf. In Versammlungen wurden diverse Kunstfertigkeiten gezeigt. Diese bestanden darin, brennende Kohlen zu kauen, schadlos mit Glut zu hantieren, den Körper zu verbiegen und Pirouetten zu tanzen (CA 1929: 626).⁵⁸⁴ Womöglich wird hier die „Macht über das Feuer“ demonstriert. Hierbei handelt es sich um eine Fähigkeit, die auch bei Schamanen anderer Ethnien auftritt. Beim Konsekrationsfest der araukanischen Schamanen sollen die Neophyten und ihre Meister barfuß über das Feuer gehen, ohne sich zu verbrennen (Eliade 1997: 63). Das Verbiegen des Körpers erinnert an die Kunstfertigkeiten der indischen Yogis.

11.6.5. Ritualtracht und Trance / außergewöhnliche Bewusstseinszustände

Es existieren nicht viele Beschreibungen von der Ritualtracht der Schamanen in den jesuitischen Quellen. Dieses Fehlen mag damit zusammenhängen, dass die Ritualtracht im tropischen Südamerika im Allgemeinen selten vorzufinden war und ist (Eliade 1997: 174).

⁵⁸³ Rezente Guaraní-Gruppen haben eine andere Hierarchie, die auf anderen Voraussetzungen beruht und weniger exklusiv ist. Nimuendajú spricht von vier Klassen bei den Apapocúva, deren Machthierarchie auf dem Erwerb des Medizingesanges durch die Traumerscheinung eines verstorbenen Verwandten basiert (Nimuendajú 1914: 336-337). Grünberg betont, dass jeder *Paĩ* den Kontakt zu den göttlichen Kräften selbst herstellen kann. Der Priester jedoch, der *Pa'i*, zeichne sich durch „ein religiöses Berufungserlebnis, dem eine längere Ausbildungszeit folgt“ aus. „Um für die Kommunikation mit den spirituellen Ebenen bereit und für das Empfangen von inspiriertem Wissen durchlässig zu werden, widmet sich der zukünftige *Paĩ* über Jahre täglich viele Stunden lang dem gesungenen und getanzten Gebet.“ (Grünberg 1995: 72)

⁵⁸⁴ Im Kontext ist diese Schilderung verbunden mit der Tötung und Verspeisung eines der wohlgenährtesten Zuschauer. Das Beispiel soll die Brutalität der „Zauberer“ verdeutlichen und den Kampf der Patres gegen diese rechtfertigen. So ist auch das Kapitel überschrieben mit dem Titel *La perversidad de los hechiceros* (CA 1929: 625).

Das wenige, was die Jesuiten in dieser Hinsicht berichten, lässt jedoch einige Rückschlüsse zu und ergänzt moderne Forschungen und Beschreibungen (vgl. Müller 1934: 206-207). In der *Carta Anua* von 1626/27 wird das Aussehen des weit über das Iguazú-Gebiet bekannten und gefürchteten *hechicero* Íxguiraro von P. Boroa im Zusammenhang mit der Reduktion Santa Maria del Iguazú beschrieben.⁵⁸⁵ Seine Körperbemalung, den Federschmuck und andere Dinge empfindet der Schreiber als grauenvoll und dämonisch.

„..., el que mas se nos opuso fue el famoso echiçero [Íxguiraro] temido [no solo en el Íguazu, mas] en todo el Parana i Uruguây ... vino a vernos en figura de un demonio (parecen quando se pintan todo el cuerpo i llenan de plumas i otras cosas, con que quedan horribles [y] disformes) queria me espantar por grandes voces, ...“ (CA 1929: 280).⁵⁸⁶

Von den Chronisten wird ein *hechicero* beschrieben, der in Begleitung eines Mannes und einer Frau, von der Küste Brasiliens kommend, Guairá durchwanderte und in den Reduktionen Loreto und San Ignacio für Unruhe sorgte und schließlich von Pater Cattalino unter Zwang bekehrt wurde. Dieser hielt sich für den „ewigen Vater“, und er und seine Begleiter verkündeten, Schöpfer des Himmels und der Erde, Herren über das Leben, den Tod und die Ernte zu sein. Diese Vorstellungen führten bei den Patres der betroffenen Reduktionen zu der Überlegung, sie seien Christen gewesen oder hätten unter den Spaniern gelebt (Jarque 1664: 175-176).⁵⁸⁷

Interessant zu lesen sind die unterschiedlichen Beschreibungen dieses Schamanen. Del Techo schreibt, er sei mit einem Umhang aus Federn bekleidet gewesen und habe ein Musikinstrument bei sich gehabt.

„No dejaré sin referir los delirios de un famoso mago, el cual llegó procedente de la costa del Brasil acompañado de su mujer y de un esclavo, predicando por donde pasaba mil tonterías; cuando estuvo en Loreto, se presentó en público cubierto con una capa de plumas, sonando castañuelas hechas de cráneos de cabra y saltando locamente;...“ (Techo 2005: 312)

Ähnlich, aber verallgemeinernd beschreibt Jarque die Paraphernalia:

„El principal Hechizero traía siempre en la mano como por insignia de su Oficio, y potestad la calavera de vn mono, y en su hueco vnas vnas de venado; con que remedava el son de las sonaias, ò cascabeles; y haziendose èl musica saltava, y baylaba a su barbaro

⁵⁸⁵ Diese Reduktion wurde später zweimal verlegt und erhielt den Namen Santa María la Mayor (Leonhardt 1929: 381, Fn 24, in: CA).

⁵⁸⁶ Die runden Klammern können ignoriert werden, denn sie sind im spanischen Original enthalten, nach welchem hier zitiert wird. Die eckigen Klammern kennzeichnen die Auslassungen in der lateinischen Übersetzung (s. Anm. CA 1929: 377).

⁵⁸⁷ Es handelt sich hier auch wieder um synkretistische Verschmelzungen.

modo. ... traía vestida vna ropa rozagante entretexida de plumeria vistosa de varios colores.” (Jarque 1664: 176)

Bei dem Zusammentreffen mit Pater Cataldino begann der *hechicero* zu predigen und

„...baylando juntamente, repitiendo los desatinos sobredichos, saltando a vna, y otra parte, dando soplos con violencia grande para espantar a los que a él se llegasen.” (Jarque 1664: 177).

Charlevoix schmückt diese Episode noch etwas mehr aus:

„..., y teniendo en la mano el cráneo de una cabra, lleno de guijarritos, que meneaba sin cesar, se puso á cantar al son de aquel instrumento. De tiempo en tiempo parecía agitado de movimientos convulsivos, y con tono entusiasta gritaba que él era el árbitro supremo de vida y muerte; ...” (Charlevoix 1912: 2, 180)⁵⁸⁸

Guevara schließlich gibt folgende Schilderung:

„Vestía hábito talar blanco: la mano ocupaba una espantosa calavera, con uñas de venado dentro que hacian ruido, y un son descompasado que seguian los piés bailando.” (Guevara 1882: 36-37)

Die Schilderungen enthüllen die Diskrepanz zwischen Außen- und Innensicht. Der Schamane wird von den Jesuiten als fremdartig, dämonisch und schreckenerregend wahrgenommen. Ihm haftet etwas Bedrohliches an, sein Körper ist bemalt, er trägt einen Federumhang und sein Musikinstrument ist ein mit Kernen oder Nägeln gefüllter tierischer Totenkopf, der keine Musik, sondern, nach Aussage der Jesuiten, scheußliche Töne erzeugt. Seine Bewegungen sind wild und ähneln Zuckungen, aber nicht tänzerischen Bewegungen. Trotz dieses pejorativen Blicks enthalten diese wenigen Zeilen viel Material über die historischen Schamanen der Guaraní.

Zur Tracht der resp. des beschriebenen Schamanen gehören ein Federumhang und ein Rhythmusinstrument. Laut Eliade werden in allen von ihm untersuchten Beschreibungen von Schamanenkostümen Federn erwähnt. Sie verweisen seiner Meinung nach auf die Symbolik des Vogels und damit auf den Wunsch des Schamanen, sich in einen Vogel zu verwandeln, d. h. leicht zu sein, sich in die Lüfte zu erheben und durch die Welten zu reisen (Eliade 1997: 157-159, 176). Das Leichtwerden mittels des Tanzes und des Fastens, um sich dann in die Lüfte erheben zu können, wird in der Mythologie und in Geschichten der Guaraní thematisiert (Nimuendajú 1914: 327-328, 399).

⁵⁸⁸ Diese Episode fehlt in der deutschen Ausgabe. Vielleicht erschien sie dem Herausgeber zu atavistisch.

Bei dem Rhythmusinstrument handelt es sich nicht um Rasseln aus Flaschenkürbissen, den *Maraka*, die in den historischen brasilianischen Quellen über die Tupinambá oder in rezenten Quellen über die Guaraní beschrieben werden, sondern um Totenköpfe, die aber dieselbe Funktion haben: Der Schamane begleitet mit diesem Instrument seinen Gesang und versetzt sich in einen ekstatischen Zustand, den del Techo mit dem Wort *delirio*, dem Wahnsinn oder der Raserei, beschreibt, da er sich durch verrückte Sprünge äußert. Bei Charlevoix, und hier ist von der Abhängigkeit seiner Version von del Techos Fassung auszugehen, werden daraus zuckende Bewegungen, welche von enthusiastischen Tönen begleitet werden. In Guevaras geradezu lautmalerischer Beschreibung wird die Beeinflussung des Körpers durch die Töne sehr deutlich, indem er schreibt, die Füße folgten der Musik. Was als Raserei und Wildheit erscheint, ist möglicherweise als Ausdruck eines konkreten Gefühls zu deuten.⁵⁸⁹ Der Tanz des Schamanen scheint hier nicht in einen rituellen Gruppentanz eingebunden zu sein.

Das Rhythmusinstrument ist für den Schamanen und - nach den historischen Quellen aus Brasilien bzw. nach rezenten Ethnografien zu urteilen - für jeden männlichen Guaraní oder Tupinambá ein unerlässliches Hilfsmittel, weil es den Kontakt zur „Geisterwelt“ herstellt.⁵⁹⁰ Léry stellt fest, die Tupinambá glauben, wenn sie ihre *Maraka* schlugen, rede ein Geist aus dieser (Léry 1794: 283). Dazu mussten die Rasseln jedoch vom „Paygi“ oder „Warsager“ (nach Staden) bzw. von den „Karaiben“ (nach Léry) während eines mehrtägigen Festes, welches alle drei bis vier Jahre stattfand, geweiht werden. Der Zweck bestand darin, dass aus „allen Rasseln Götter gemacht“ wurden (Staden 1567: 55^r). Dazu wurden die Rasseln rot angemalt, mit Federn geschmückt und mit Tabak beräuchert. Nach diesem Fest wurde den Rasseln mehrere Tage lang zu essen gegeben (Léry 1794: 275-283; Staden 1567: 55^r).

⁵⁸⁹ Die wilden und ekstatischen Sprünge stimmen mit der Darstellung von Müller überein, welcher einen nächtlichen rituellen Gruppentanz unter der Leitung eines Schamanen schildert. Dieser ist durch den Wechsel zwischen ruhigen und feierlichen Bewegungen und wilden und ekstatischen Sprüngen des Medizinmannes charakterisiert (Müller 1934: 206-207).

⁵⁹⁰ Rasseln sind also den schamanischen Trommeln, die z. B. in Sibirien benutzt werden, gleichzusetzen. Zur Trommel, s. Eliade 1997: 168-176. Eliade geht nicht davon aus, dass die Schamanentrommel ursprünglich im Sinne von „Lärmzauber“ zum Verjagen der Geister diene, sondern wohl eher zur Herbeiführung der Ekstase: „Ob ursprünglich dieses Erlebnis durch den Zauber der Trommeltöne (»Geisterstimmen«) vorbereitet wurde oder ob man zu einem ekstatischen Erlebnis infolge höchster Konzentration durch ein langes Trommeln kam, diese Frage wollen wir noch zurückstellen.“ (Eliade 1997: 172)

In der emischen Sicht könnten die Töne die Stimme eines offenbar wütenden Geistes verkörpern. Diese Wut drückt sich auch im Tanz mit seinen wilden Sprüngen aus. Vielleicht versinnbildlicht diese Wildheit den Kampf des Heilers/Zauberers gegen fremde oder übelwollende Geister; vielleicht verkörpert der Tanz sogar in den Schilderungen den Kampf des Schamanen gegen die Geister der Eindringlinge, d. h. konkret gegen die Jesuiten. Der Tanz, die Töne und der Gesang können in dieser konkreten Situation als Form des Widerstands interpretiert werden (vgl. Melià 1981: 230).

Del Techo beschreibt, wie es dem Schamanen, der sich so gebärdete, ergangen ist. Da er als Bedrohung empfunden wurde, wurde er auf Anordnung des Paters Cataldino, hier Cataldini geschrieben, in die Reduktion gebracht und von den Neophyten mit hundert Peitschenschlägen bestraft:

„Lleno de cólera el padre Cataldini, ordenó a los circunstantes que echaron mano al mago y le dieran una buena tanda de azotes; este, al poco tiempo, reconoció a voces que, lejos de ser Dios, era solamente un hombrecillo, cuyo aliento nada podía; sin embargo de tales retractaciones, continuaron los más robustos neófitos dándole azotes hasta el número de ciento, con gran regocijo de los niños.” (Techo 2005: 313)

Jarques Version hingegen lässt keinen Verdacht an der Selbstjustiz der Neophyten aufkommen und berichtet, der *hechicero* sei zu hundert Peitschenschlägen und einer öffentlichen Beichte verurteilt worden, in welcher er den Grund und den Urheber seiner häretischen Anmaßungen nennen sollte.

„..., y a confesar en publico quien le avia puesto en la cabeça, siendo hombre de baxa suerte, y vilisimo hechizero, el hazerse Dios. Confeso de plano, que el Autor avia sido el Demonio.” (Jarque 1664: 177)

Danach wurde er einige Tage in den Fußstock, *cepo*, gesteckt und musste seinem Irrtum öffentlich abschwören. Später wurde er Christ und starb als Christ, wie Jarque schreibt (Jarque 1664: 177).

Bei Montoya im *Tesoro* findet man zwar einen Hinweis auf die *mbaracá*, die er jedoch nur als Musikinstrument erläutert: „*Mbaracá*. Calabaço con cuentas dentro, que sirve de instrumento para cantar, y de ahí ponen nombre a todo instrumento musico (Montoya 1876 [T]: 212^v). Restivo nennt dieses Instrument unter dem Eintrag „Calabaço“ nicht (mehr) (Restivo 1893: 147). Lediglich Jarque verweist auf die Bedeutung der Kalebasse für Wahrsagungen (Jarque 1664: 61; s. Kap. 11.7.4.)

Sepp berichtet vom Weiterbestehen von Rhythmusinstrumenten. Den indianischen Tänzern, die wie in Spanien zu bestimmten Festtagen, in und außerhalb der Kirche

aufzutreten, ließ er Glöckchen an die Füße/Beine binden oder gab ihnen aus Holz gefertigte Tamburine.

„Pois, durante a dança, estes chocalhos e guisos, - ridículos, não há negar, - se entrechocam, produzindo sons ou dissonâncias estrídulas. Para os ouvidos dos índios, porém, são tão agradáveis, que parece não haver coisa mais gostosa do que a dança com tais guisos e chocalhos. O mesmo se dá quando lhes ponho nas mãos pandeiros de madeira.” (Sepp 1980: 242)

Seinen Äußerungen nach zu urteilen, missfielen ihm im Gegensatz zu den Indianern die Klänge dieser Instrumente. Die Guaraní nennen den Ton „*aguai*“ (Sepp 1980: 243), was ursprünglich den Laut der Klapperschlange meinte, nun aber als Bezeichnung für Metallglöckchen Eingang in den Wortschatz der Guaraní gefunden hat (Montoya 1876 [T]: 19^v).

Wie oben dargestellt, wurden an die *hechiceros* als Zeichen ihrer Würde Amtsstäbe, *varas*, verteilt. Vielleicht handelte es sich hierbei ursprünglich um „Schamanenstäbe“, die in verschiedenen Regionen zur Schamanentracht gehören (Eliade 1997: 152, 174) und die substituiert werden sollten. Montoya übersetzt *vara* als *ĩbĩraĩ* (Montoya 1994 [V]: 225, lit. v), und im *Tesoro* werden der Stab und seine Träger folgendermaßen erläutert: „*ĩbĩraĩ*, palo delgado, y vara de justicia. *ĩbĩraĩ yara*, Alguazil, Fiscal. *ĩbĩraiya ruçú*, Alcalde, Alguazil mayor“ (Montoya 1876 [T]: 169^v). Montoya deutet die Funktion dieser Stäbe nur im neueren Sinn als Zeichen der Würde für die Amtsträger der Reduktionen. Zur ursprünglichen Bedeutung schreibt er nichts. P. Müller liefert einen Hinweis zur Verwendung des Stabes im rituellen Kontext. Der Kultustanzstab der Pãn'- und Chiripá-Priester heißt *yvyrai*, und bei den Mbyá trägt derjenige, der die Zeremonie leitet, den Titel *yvyra dja*, Stabherr (Müller 1934: 188). Dort ist er derjenige, der den Jungen bei ihrer Initiation den Lippenpflock resp.- stein, *tembeta*, einsetzt (Müller 1934: 188-189), was vielleicht eine Reminiszenz an frühere religiöse Verwendungen darstellen könnte. Müller vermutet jedoch, dass der Häuptlingsstock ein spanischer Import aus der Kolonialzeit sei (Müller 1934: 695).

11.6.6. Schamaninnen

Vereinzelt berichten die Jesuiten von Frauen, die entweder christliche Riten imitierten oder sich der Bekehrung widersetzen. Welche genauen Funktionen und Aufgaben diese Frauen in der autochthonen indigenen Gesellschaft ausgeübt haben, wird aus den

jesuitischen Texten nicht deutlich. Montoya nennt sie „Cuñâmbaye .I. paye, hechizera (Montoya 1876 [T]: 107^r, vgl. 261^r). Im *Vocabulario* finden sich die Guaraní-Übersetzungen unter dem Stichwort „Bruxa“ (Montoya 1994 [V]: 223, lit. b), was auf religiöse resp. heilkundliche Aufgaben hindeuten könnte.

Im Gegensatz zu den männlichen Schamanen mussten die Frauen keusch und kinderlos leben. Del Techo schreibt hierzu:

„En algunas regiones la mujer que intenta darse a la magia es preciso que guarde castidad; si llega a ser madre, pierde la veneración que le profesan.“ (Techo 2005: 276)

Diese Angaben hat Lozano etwas erweitert:

„...; y en algunas partes, no solo los varones, sino las mujeres se hacian célebres por esa profesion; pero para tener crédito y granjearse el respeto de todos, debian observar exactísima continencia; porque si reconocian en ella, el menor deslíz en materias lúbricas, perdía la veneracion granjeada y eran el vilipendio comun.“ (Lozano 1873: 400)

Andere Quellen berichten von dem Widerstand dieser Frauen gegen die Christianisierung. Bei der Bekehrung der Indianer im Iguazú-Gebiet widersetzte sich eine Indianerin den Jesuiten mit der Behauptung, die Mutter Gottes zu sein, ist in der CA 1626/1627 zu lesen (CA 1929: 281). Im Zusammenhang mit den Aufständen, die von dem Kaziken Yeguacaporú initiiert worden waren und nach seinem Tod weiter bestanden, schildert Montoya in der *Conquista Espiritual*, dass sich unter den Aufständischen eine Frau von außergewöhnlicher Statur befand. Diese soll behauptet haben, die Göttin der Sonne, des Mondes und der übrigen Planeten zu sein und Herrschaft über deren Licht zu besitzen. Sie drängte auf die Zerstörung der christlichen Dörfer und behauptete, ihren Gegnern das Licht entziehen zu können. Ihren Anhängern jedoch versprach sie, sie würden im hellen Licht bleiben (Montoya 1996 [CE]: 262; s. a. *Relação* o. J., 1970: 253-254, in: MCA).

11.7. Behandlungsmöglichkeiten

In der rezenten Ethnologie werden im Allgemeinen fünf Heilmethoden genannt: das Saugen und Reiben, das Anblasen, die Anwendung von Heilpflanzen, Heilung durch Gebet und die Heilung durch Tänze und Rituale. Die Jesuiten berichten nicht von allen diesen Behandlungsmöglichkeiten. Der Anthropologe Bartolomé geht davon aus, dass alle Heiltechniken ein mythologisches Vorbild haben und dass der Schamane diese reproduziert (Bartolomé 1991: 116). Im Schöpfungs-Zwillingsmythos der Apa-

pocúva-Guaraní bzw. der Ava-Chiripá⁵⁹¹ sind es die beiden Zwillingbrüder, die verschiedene Heiltechniken ausprobieren.

Da die Jesuiten keine Mythen über Heilungen aufgezeichnet haben, sind Aussagen hierzu nicht möglich.⁵⁹² Allenfalls finden sich einige mythische Versatzstücke, die mittels der neueren Mythologie interpretiert werden können. Im Zusammenhang damit werde ich jeweils die entsprechende Stelle im Schöpfungsmythos nennen. Ansonsten sei hier auf die ausführliche Darstellung des Schöpfungsmythos bei Nimuendajú (1914) und Bartolomé (1991) verwiesen.

11.7.1. Die Sauger und ihre Methoden

Montoya bezeichnet die Heilmethoden im *Vocabulario* als „Supersticiosas curas. Poro pôhânó aubó“ (Montoya 1994 [V]: 202, lit. s).

Als Heilmethode per se wird in der konsultierten jesuitischen Literatur das Saugen beschrieben.⁵⁹³ Die Darstellungen unterscheiden sich hauptsächlich in der Deutung dieser Methode.

Im *Vocabulario* nennt Montoya zwei Übersetzungen für das Saugen. Unter „Chupar“ liest man *aypíté*, womit das Saugen bzw. das Lutschen am Daumen gemeint ist⁵⁹⁴ und ferner nennt er „Chupar el hechizero“ *ayçûbá* (Montoya 1994 [V]: 285, lit. ch).

Im *Tesoro* steht unter *çûbá*: „Chupar, medicina de hechizeros. Ayçubá, yo le chupo.“ Der *poroçûbândára* ist der „chupador de oficio“ (Montoya 1876 [T]: 117^v). Restivo schreibt: „Chupar el hechizero: *ayçûbâ çûbâ guitecobo* ando chupando assí; chupador *poroçûbândara* (no es universalmente usado).“ (Restivo 1893: 213)⁵⁹⁵

⁵⁹¹ Da die Mbyá Zwillinge töten, wird diese Mythe von ihnen etwas anders erzählt. Es ist der ältere Bruder, der seinen jüngeren Bruder erschafft (Cadogan 1958: 89).

⁵⁹² Vgl. González: „Quizás una de las faltas que puedan imputarse a Montoya consista en su deliberada omisión de los mitos y leyendas guaraníes primitivos del Paraguay y del Paraná que deseaba extirpar llevado por su celo apostólico.“ (González 1969: 102)

⁵⁹³ Métraux konstatiert, dass in Südamerika die „therapeutischen Maßnahmen des Schamanen überraschend gleichartig“ seien. Welches auch die Heilbedingungen sein mögen, immer laufen sie auf die Entfernung des erkrankten Teils sei es durch Ausräuchern oder durch Aussaugen hinaus (Métraux 2001: 121).

⁵⁹⁴ Vgl. den Eintrag im *Tesoro* unter *píté* (Nr.1): „Añêquâpíté, chuparse los dedos“ (Montoya 1876 [T]: 300^v).

⁵⁹⁵ Laut Bertoni benutzten die Mbyá, die er kannte, immer noch das Wort „suvâ“ oder „chubá“. Seiner Meinung nach handelt es sich um eine Art des Schröpfens, und ein guter Sauger, der „suvandára“, erzeuge bei manchen Krankheiten, die Bertoni allerdings nicht

Der Provinzial Nicolás Mastrilli Durán⁵⁹⁶ rekurriert in der *Carta Anua* von 1626/27 auf einen Bericht der Patres aus Guairá, der über die Tätigkeiten der zahlreichen *hechiceros* informiert. Einige von ihnen werden Sauger „chupadores“ genannt, deren Technik seiner Ansicht nach jedoch auf Täuschung beruhe:

„..., porque con embustes i engaños que usan hacen creer a los ignorantes, que chupando a los enfermos la parte doliente, sale a fuera el humor maligno, llevando ellos para esto prevenido en la boca alguna cosa que lo parezca. Encargue mucho a los P.^{es} trabajasen en destruir esta peste i aunque ellos lo hicieron con toda su industria, i conato, quando di la vuelta alle se avian convertido pocos.“⁵⁹⁷ (CA 1929: 296-297)

Interessant ist die Deutung dieser Praktik vor dem humoralpathologischen Hintergrund und damit der Erklärung als evakuierende Maßnahme, welche trotz allen Unbehagens den Versuch darstellen könnte, diese Methode rational erklären zu wollen.

Montoya informiert spezifischer, um was für Gegenstände es sich handelt, welche der Sauger herausaugt.

„..., chupando al enfermo las partes lesas, y sacando él de la boca cosas que lleva ocultas, mostrando que él con su virtud le ha sacado aquello que le causaba la dolencia, como una espina de pescado, un carbón o cosa semejante.“ (Montoya 1996 [CE]: 80)

Im Allgemeinen wird im 17. Jahrhundert das Saugen nicht als Heilmittel bewertet, sondern als „superstición“, die von diabolischen Ärzten ausgeführt wird. So ist in der *Carta Anua* von 1637-39 aus der Reduktion San Cosme y Damián Folgendes zu lesen:

„Además de aquella inicua sospecha contra los Padres, varias veces mencionada, había una especie de superstición muy arraigada entre ellos, que consistía en llamar, en caso de enfermedad, a los hechiceros, para que los sanaran. Estos médicos diabólicos no saben nada de medicina, sino que simulan inicúamente que chupan algo del cuerpo del enfermo, para que sane.“ (CA 1984: 87)

Stattdessen gibt es Schilderungen davon, dass das Saugen den Tod verursacht. In der *Carta Anua* 1634 wird der Tod eines Kindes aus der Reduktion S. Javier dieser Technik angelastet. Viele Indianerinnen, so wird erzählt, brachten ihre schwerkranken Kinder zum Pater, von denen etliche „mit Gottes Hilfe“ geheilt wurden. Aber aufgrund des unerwünschten Eingreifens eines indigenen Heilers war folgender Fall zu beklagen:

nennt, heilsame Wirkungen. Auch sollen die Guaraní schon in der Kolonialzeit das ‚richtige‘ Schröpfen gekannt haben. Als Schröpfköpfe dienten ihnen Kalebassen (Bertoni 1927: 283-284).

⁵⁹⁶ Mastrilli Durán war von 1624-28 Provinzial von Paraguay. Er starb 1653 in Lima (Leonhardt 1929: 379, in: CA).

⁵⁹⁷ Dieser Absatz ist nicht im lateinischen Text vorhanden, der lediglich einen Auszug des spanischen Manuskripts darstellt (Leonhardt 1929: 377-378, in: CA).

„Una mostro tres veces su hijita al P.^e y cada vez sensiblemente mejoraba, vino un hechizero de noche y sin ser llamado a chuparla y luego empeoro y en pocas horas se la llebo nuestro S.^{or}.“ (MCA 1970: 113)

Auch Jarque berichtet hiervon (Jarque 1664: 175). Er deutet den Tod des Kindes als Strafe Gottes für das Fehlverhalten der Frau und damit als Ermahnung, solches Fehlverhalten zukünftig zu vermeiden (Jarque 1664: 175).

Diese Erzählung kann jedoch auch etwas anders interpretiert werden. Die Mutter brachte ihr Kind dreimal zum Pater, ohne dass es gesund wurde. In ihren Augen dürfte seine Heilkraft versagt haben, woraus sie vielleicht folgerte, dass die Krankheit durch „Zauberei“ verursacht war und demzufolge das Eingreifen eines Schamanen verlangte.

Del Techo macht aus seiner Aversion gegenüber den „Saugern“ keinen Hehl:

„Hay también adivinos que se juzgan médicos, los cuales hablan mucho, fingen más y nunca hacen cosa de provecho. Chupan el cuerpo de los pacientes, como si de este modo extrajeran el virus maléfico, y luego simulan arrojar algo nauseabundo de la boca.“ (Techo 2005: 276)

Im 18. Jahrhundert ist eine etwas tolerantere Haltung zu beobachten. Guevara erklärt das Saugen mittels der altbekannten galenischen Methode der Extraktion. Voller Ironie, denn anders lassen sich seine Erklärungen nicht deuten, unterstreicht er die angebliche Simplizität der Arzneimittel und der indigenen Medizin überhaupt. Allerdings stellt er abschließend fest, dass ihre Methode zwar nicht heile, aber auch die Krankheiten nicht verschlimmere:

„Estos mismos hechiceros ejercian el arte de la medicina, y eran en las curaciones tan engañosos, como engañadores en sus hechicerias. Todos los preceptos galénicos ceñían á la breve práctica de chupar, y por eso los autores los califican con el nombre de chupadores. Cuando la necesidad los llama para algun enfermo, presto se previenen de medicinas, y en todas partes hallan botica surtida, que les ministra cuanto necesitan para el ejercicio de su facultad; un palito, una piedrezuela, una espina, un inmundo gusano, que alzan del suelo y ocultan en la boca, es el sánalo todo, y es todo el aparato de sus simples y mixtos; medicina á la verdad inocente, no mala para todas las enfermedades, porque, aunque no tiene el privilegio de sanar, goza la prerogativa de no agravar la dolencia.“ (Guevara 1882: 42)

Charlevoix geht in seiner Bewertung dieser Anwendung sogar noch einen Schritt weiter, indem er auf deren positiver Wirkung auf die Einbildungskraft verweist.

„Indessen bestund ihre Art zu heilen blos darinnen, daß sie an dem kranken Theile saugten, und sich stellten, als ob sie vermittelst desselben etwas herausgesogen hätten, das sie vorhin in den Mund genommen hatten, und welches sie nachgehends für die Ursache der Krankheit ausgaben. Dieses Mittel hatte eine starke Wirkung auf die Einbildungskraft der Kranken; und das heißt schon viel gethan. Übrigens fielen sie ihnen nicht weiter zur Last,

wenn sie gleich der Natur nicht genugsam zu Hülfe kamen, so störten sie selbige doch nicht in ihren Wirkungen, und wo sie die Kranken auch nicht gesund machten, so tödeten sie solche doch auch nicht.“ (Charlevoix 1768: 1, 272-273)⁵⁹⁸

In ähnlicher Weise hat schon Jarque die Heilung durch das Saugen erklärt, was zu der Vermutung Anlass gibt, dass Charlevoix auf ihn zurückgreift. Ihre Tätigkeit beschreibt Jarque wie folgt:

..., que lamie[n]do las heridas, ò chupando las llagas, ò la parte donde sentian el dolor, les hazian creer, que les sacavan el mal de raiz; y para mas acreditarse, antes de aplicar a la cura sus sucias bocas, con disimulacion metian en ellas guesos hediondos, escarabajos, y otras inmundas sabandijas; y despues de aver lamido la llaga, arrojandolas con asco de los circunstantes les persuadian, que aquella era la causa de la dolencia. Tal vez obrando la fuerça de la imaginacion sentian los enfermos alguna mejora, y ellos, y los demas se confirmavan en su engaño.” (Jarque 1664: 60-61)

Jarque und Charlevoix ziehen, im Gegensatz zu anderen hier zitierten Meinungen, in Erwägung, dass diese Technik eine Heilwirkung haben könnte, die man heute als Placeboeffekt bezeichnen würde. Bei Jarque erstaunt diese moderate Haltung, da er ansonsten in seinen Schriften die Heiler mit negativen Konnotationen versieht.

Dobrizhoffer ist in seiner Bewertung unentschlossener, sucht aber auch nach einer rationalen Erklärung. Offenbar hat er das Saugen bei den Abiponern beobachtet, macht jedoch darauf aufmerksam, dass diese Heilmethode seines Wissens bei „allen Wilden in Paraguay und Brasilien“ und vermutlich „von den meisten amerikanischen Völkern“ praktiziert werde (Dobrizhoffer 1783: 2, 323). In seiner Darstellung wird das Saugen mit dem Anblasen des entsprechenden Körperteils verbunden.

„Auf den schmerzhaften Theil des Körpers drücken sie ihre Lippen fest auf, saugen daran, und speyen wieder nach jedwedem Zuge gewaltig aus. Von Zeit zu Zeit blasen sie mit gespannter Lunge und vollen Backen darauf. Dieses Blasen und dieses Saugen wiederholen sie wechselweise.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 322; vgl. 1784: 3, 403-404)

Die Abiponer wendeten, so Dobrizhoffer, diese Technik bei allen Krankheiten, auch bei den Pocken, an, und der Kranke werde dabei von mehreren „Ärzten“ an verschiedenen Körperteilen, wie Armen, Füßen und der Seite ausgesaugt und angeblasen. Diese Behandlung kommentiert der Jesuit mit folgenden Worten:

⁵⁹⁸ In der spanischen Ausgabe klingt das Kapitel über die Ärzte folgendermaßen: „Sin embargo, todos sus remedios se reducían á chupar la parte enferma, de la que fingían sacar algo que antes se habían puesto en la boca y que afirmaban ser la causa del mal. Con esto contentaban la imaginación de los enfermos, lo que es mucho lograr. Por otra parte, no los molestaban; si no ayudaban gran cosa á la naturaleza, á lo menos la dejaban obrar; y si no curaban á los enfermos, tampoco los mataban.” (Charlevoix 1910: 1, 326).

„Man sollte glauben, daß eben so viele Blutegel an dem Kranken hängen.“ (Dobrizhoffer 1783: 2, 322)

Vermutlich, so Dobrizhoffer, glaubten die Indianer, die Heilkraft befinde sich in den Lippen der „Schwarzkünstler“. Er selbst kann sich nicht recht entschließen, in dem Saugen und Anblasen eine medizinisch wirksame Heilmethode zu sehen, zählt jedoch ähnliche europäische Methoden wie das Schröpfen, das Auflegen von Umschlägen und das Aussaugen der Wunde bei Schlangenbissen auf. Da jedoch diese indigene Heilmethode nur von den „Schwarzkünstlern“ ausgeübt wird, bewertet er sie als abergläubische Praktik. Ein abschließendes Urteil über den medizinischen Nutzen möchte er jedoch den europäischen Ärzten überlassen (Dobrizhoffer 1783: 2, 323). Im dritten Band unterstreicht er nochmals seine Haltung gegenüber dieser indigenen Praktik, indem er sich auf seine Äußerungen im zweiten Band bezieht, und betont, er habe diese Methode als „abergläubisch erklärt und verworfen.“ (Dobrizhoffer 1784: 3, 404). Das Saugen wird, so kann zusammenfassend festgestellt werden, als Täuschung und Betrug, abergläubische Praktik, als Zauberei und als Heilmethode bezeichnet.⁵⁹⁹

Die Jesuiten beschreiben die Gegenstände, welche der Heiler heraussaugt, als beliebig und austauschbar. Anzunehmen ist jedoch, dass sie bestimmten Erkrankungen zugeordnet sind, wie es im Kapitel 3.5 dargestellt worden ist.⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Von den hier zitierten rezenten Guaraní-Gruppen kennen bzw. wenden nicht alle das Saugen an. Müller erwähnt, dass nur bei den Mbyá und den Chiripá das „angebliche Aussaugen krankmachender Fremdkörper ... eine große Rolle“ spiele. Bei den Paí hingegen werde das Saugen nicht geübt. Bei ihnen werde der Kranke stattdessen heftig angeblasen und die kranke Stelle werde „mit den krampfhaft gekrümmten Fingerspitzen“ gerafft. Aber auch hier hole der Medizinmann aus der angeblasenen Stelle den vorher in seinem Mund oder in der Hand verborgenen Gegenstand heraus (Müller 1928: 502). Nimuendajú stellt im beginnenden 20. Jahrhundert fest, dass er persönlich keine Hinweise auf diese Technik im Zusammenhang mit Krankenheilungen erhalten habe (Nimuendajú 1914: 351-352). Bei anderen indigenen Gruppen in Brasilien findet sich die Vorstellung, dass die Krankheit durch das Eindringen der Schattenseele des verletzten oder getöteten Tieres oder der Pflanze in den Körper des Kranken verursacht worden sei. Die Behandlung bestehe darin, dass der Schamane diese fremde Seele aussauge. Diese Vorstellung soll eng mit dem jägerischen Weltbild verbunden sein (Beispiele s. Zerries 1954b: 172).

⁶⁰⁰ Cadogan schreibt, dass im Falle von „Hexerei“ („embujamiento“) der *mburuvichá*, den er als „exponente[s] de las doctrinas religiosas de la raza“ bezeichnet, Würmer heraussaugt. Die Würmer würden verbrannt und die Hitze wütete dann im Kopf/Gehirn des Hexers/Zauberers. Der Rauch könne auch den Ort zeigen, an welchem sich der *hechicero* aufhalte. Sterbe sein Opfer, werde er hingerichtet, wenn es überlebe, erleide er dennoch viele Wunden an beiden Armen. Im Falle von (unsichtbaren) Verletzungen durch die unsichtbaren Wesen („los seres invisibles“) oder eines Baumes sauge er Kiesel oder Blätter heraus (Cadogan 1949: 32).

In dieser Weise deutet Métraux das Extrahieren des pathogenen Objekts durch den Schamanen.

„Er pflegt seine Patienten, indem er ihrem Körper die gleiche Substanz entzieht, die von einem anderen Zauberer stammt, und er gibt ihnen ihre Gesundheit wieder, indem er ihnen seine eigene, als greifbare Substanz verstandene Kraft einflößt.“ (Métraux 2001: 118)

Zerries betont, dass das Heraussaugen und Vorzeigen des Gegenstandes „dem psychologischen Bedürfnis nach Vergegenständlichung [der Krankheitsursache] Rechnung“ trägt (Zerries 1961: 374). Im Schöpfungsmythus werden Waldhühner durch das Saugen geheilt bzw. wiederbelebt. In der Version der Apapocúva heißt es, dass der Pfeilschuss aus der Wunde herausgesaugt wird, womit das Pfeilgift gemeint sein könnte (Bartolomé 1991: 47-48; Nimuendajú 1914: 394-395).

Der Schamane gibt dem verursachenden Agens eine Gestalt und nimmt so der Krankheit ihren Schrecken und dem Patienten seine Angst. Er saugt das „Gift“, das Übel aus dem Körper des Patienten und bannt es in einem Gegenstand.⁶⁰¹

Als weitere Heilanwendung existiert das „Reiben“, doch hierüber finden sich außer der Bezeichnung bei Montoya keine näheren Beschreibungen. „Paye poropichihára, hechizero refregador“ (Montoya 1876 [T]: 261¹). Das Reiben wurde offenbar bei der Behandlung von Wurmerkrankungen angewandt (s. Kapitel *Krankheiten* 4.8.1.).⁶⁰²

11.7.2. Ablauf einer Heilung

Die ausführlichste Darstellung einer indigenen Behandlung hat Guevara aufgezeichnet:

„Llegados á la chozuela del enfermo, entran haciendo espantosos visajes, hinchando de viento los carrillos y soplando fuertemente al aire. Como no entienden de pulso, y la aplicacion de la medicina se ha de hacer sobre la parte dolorida, preguntando que es lo que le duele al enfermo, luego aplican la boca y chupan la parte lesa con increíble vehemencia. Aquí empiezan los gestos, aquí el expeler entre hastirios y espumarajos el palito, la piedrezuela, la espina y gusano, que de antemano previenen segun las precauciones del arte de chupar. Cómo habia de descansar, dicen, este pobre enfermo, cómo no se habia de

⁶⁰¹ Der französische Ethnologe Vellard unterscheidet korrespondierend zur Kulturstufe zwei Krankheitsursachen: Für die Jäger und Sammler nimmt er den Seelenraub bzw. –verlust an und für die Bodenbauer resp. *horticultores* konstatiert er das Eindringen eines sichtbaren oder unsichtbaren Objektes (Vellard 1965: 50-51). Würde man dieser Theorie unter Berücksichtigung des Datenmaterials folgen, welches sehr viele Berichte von dem Aussaugen, aber weniger von dem Seelenverlust enthält, müssten die Guaraní eher unter die Bodenbauer als unter die Jäger und Sammler subsumiert werden.

⁶⁰² Vgl. Müller 1928: 501-502

aflijir, cómo no se habia de quejar si este gusano le roia, si esta espina le picaba, si este palito y piedra se le entró en las carnes vivas. Ahora se aliviará el enfermo, porque cesando la causa que aflije, se remite el dolor que mortifica. Concluido el oficio de chupador, prosigue el ejercicio de recetar. Esto es mas universal, y se estiende á los sanos y parientes del enfermo, ordenando á todos severísima abstinencia de algunos manjares y comidas para que el enfermo mejore con el ayuno de los sanos. Si la enfermedad cede á los esfuerzos de la naturaleza, y el doliente cobra salud, todos los aplausos se los lleva el chupador, y adquiere grandes créditos y estimacion. Pero si la naturaleza se rinde á la enfermedad, y muere el paciente, la culpa toda recae sobre los miserables parientes, cuyos ayunos fueron infructuosa penitencia por la salud del enfermo.” (Guevara 1882: 42-43)

Guevara erwähnt weder die Untergruppe noch führt er seine Quelle an. Lozano hat in ähnlicher Weise, allerdings nicht so ausführlich von einer Behandlung berichtet. Es kann leider nicht geklärt werden, ob Guevara diese Begebenheit aufgrund der Vorlage Lozanos ausschmückt oder ob ihm zusätzliche Quellen zur Verfügung gestanden haben.

„La primera era el arte que llaman de chupar, en la forma siguiente: el que se preciaba de hechicero, para ganar su vida, y adquirir fama entre los suyos, fingia tener virtud de sanar las dolencias, chupando las partes doloridas; entraba muy formal y serio el chupador, informábase del achaque, y, para llegarse á chupar, hacia primero varios gestos muy ridículos; despues de chupar, vomitaba alguna espina, hueso, ó gusano muy feo, que llevaba oculto debajo de la lengua, y como si le hubiera sacado del cuerpo del enfermo, le mostraba á los circunstantes con espanto grande y grandes visajes, diciendo, ¿cómo habia de reposar este miserable, teniendo tal espina, hueso ó gusano que le estaba royendo las entrañas? Si la dolencia era de aprension, quedaba mejorado pero si verdadera, ya que no sentia mejoría el paciente, mejoraba el hechicero con la paga pronta, que se le daba ántes de ejercitar su oficio.” (Lozano 1873: 401)

In Lozanos Darstellung betritt der Heiler sehr förmlich und ernst die Hütte. Bei Guevara klingt es so, als habe der Heiler schon einen Trance- oder Ekstasezustand evoziert, worauf der beschriebene Schaum und auch sein gestenreiches Verhalten hindeuten könnten. In Lozanos Gang der Erzählung tritt die Ekstase allenfalls etwas später auf. Zur Anamnese findet ein Gespräch statt. An möglichen krankmachenden Gegenständen nennt Guevara Hölzchen, Steinchen, einen Dorn oder einen Wurm. Hölzchen oder Dorn könnten nach der Taxonomie von Lozano auf Schmerzen hinweisen. Würmer galten, wie in den Kapiteln 4.6. und 4.8.1. über die Krankheiten dargestellt worden ist, als Ursache für verschiedene Leiden. Allerdings kann diese Stelle auch als sinnlich erfahrbare Darstellung unterschiedlicher Schmerzzustände interpretiert werden: der nagende Wurm, der piksende Dorn und der bohrende Schmerz, der durch den Stein oder das Hölzchen verkörpert wird.⁶⁰³

⁶⁰³ In der christlichen Mystik gibt es die Vorstellung vom ‘Gewissenswurm’ resp. ‘Wurm des Gewissens’, der in der Hölle an der Seele nagt (Minois 1994: 277). Dieses Bild ist

Nach dem Saugen erfolgen die Anweisungen über weiteres Verhalten, was Guevara als „Verschreiben“ bezeichnet. Auch wenn der Chronist sich über die Sitte, dass der Kranke durch das „Fasten“ seiner Familienangehörigen gesund werden soll, wundert und der ironische Unterton unüberhörbar ist, sind seine Informationen sehr instruktiv. Sie veranschaulichen die große Bedeutung des sozialen Familienkörpers für die Genesung des Kranken. Leider hat Guevara keine detaillierten Angaben zum Speisetabu gemacht, doch ist dieses vermutlich nicht beliebig, sondern richtet sich nach der Krankheitsursache.

Von der „Verordnung“ von Heilpflanzen wird nichts berichtet. Entweder haben die Jesuiten diesen Punkt schlicht übersehen oder, was wahrscheinlicher ist, der Schamane wird erst dann gerufen, wenn alle anderen Mittel versagt haben. In diesem Fall wird die Krankheit als eine durch einen starken Zauber verursachte identifiziert und kann nur durch das Saugen, nicht aber durch Pflanzen, geheilt werden.

Interessant ist die von Lozano vorgenommene Einschätzung der Krankheitsarten. Er unterscheidet zwischen Krankheiten, die aus Angst oder Besorgnis, vielleicht aus Einnbildung, entstanden sind und den „wahren“ Krankheiten. Die Fähigkeiten des Schamanen erstrecken sich seiner Ansicht nach nur über die erstgenannten Krankheiten, denn da sie eingebildet sind, wird auf jeden Fall durch die Behandlung Besserung eintreten. Die wahren Krankheiten dienen nur der Bereicherung der Schamanen, wie Lozano unverhohlen kritisiert. Ob es sich wirklich so verhalten hat und die Schamanen nicht eher Abstand genommen haben von „wahren“ Krankheiten, worunter wahrscheinlich europäische Infektionskrankheiten zu verstehen sind, kann hier nicht geklärt werden.⁶⁰⁴ Allerdings behandeln sie die Krankheiten, welche vom indigenen Weltbild auf Zauberei oder die Übertretung eines Tabus zurückgeführt werden. Es

auch Bestandteil der „Geistlichen Übungen“ von Ignatius und zwar soll der Gläubige diesen Wurm in der „Besinnung über die Hölle“ visualisieren (Loyola 1998 [GÜ]: 134 und 135).

⁶⁰⁴ Métraux hebt hervor, dass die Schamanen nicht alle Krankheiten unterschiedslos behandelten und auch nicht immer auf Hexerei zurückführten. In einigen Fällen kurierten sich die Indianer selbst mit einfachen Mitteln oder Zauberkünsten. Die europäischen Infektionskrankheiten würden nicht mit den traditionellen Methoden behandelt, doch die „übernatürlichen Krankheiten manifestieren sich durch die Anwesenheit von störenden Elementen im Körper des Patienten ...“ (Métraux 2001: 120). Diese Erkenntnis bestätigt die ethnomedizinische Studie, die Anfang der 90er Jahre unter Mbyá in der argentinischen Provinz Misiones durchgeführt worden ist. Die Mbyá unterscheiden demnach zwischen Krankheiten, die in den Behandlungsbereich des Schamanen fallen und zwischen Krankheiten, die von der Schulmedizin behandelt werden müssen (Pini 1994: 109-110, 120-122).

handelt sich hierbei um Krankheiten, die wir heute als psychosomatische Erkrankungen bezeichnen und die eine unspezifische Symptomatik wie Schwäche, Müdigkeit, Appetitlosigkeit aufweisen.⁶⁰⁵

In Guevaras Interpretation nimmt die Natur, und damit meint er wahrscheinlich die Konstitution des Kranken, die Stelle des Arztes ein, weil sie allein den Krankheitsverlauf beeinflussen kann. Mag sein, dass Guevara hier auf die schon von den hippokratischen Ärzten vertretene Theorie anspielt, dass nicht der Arzt die Krankheit heile, sondern er „die natürliche Heilkraft des Körpers, die »Physis«“ unterstützen und lenken soll (Micheler 1939: 13-14, in: Galen) rekurriert.⁶⁰⁶

11.7.3. Die Anamnese durch ein Gespräch

Im Auszug des *Memorial 1702* von Pater Francisco Burges an den spanischen König wird eine Anamnese bei den Chiquitos beschrieben, welche in Ermangelung einer ähnlichen Darstellung über die Guaraní hier zitiert wird.⁶⁰⁷

„Acostumbran hacer varias preguntas al enfermo: Como va? Donde siente el dolor? A que parage has ido la ultima vez, antes de caer malo? Has derramado chicha? Es este un licor, que embriaga, muy estimado de ellos. Has arrojado carne de venado, o algun pedazo de Tortuga? Si confiesa el enfermo haber hecho alguna de esas cosas, le replica el Medico: Justamente eso es lo que te mata; el alma del venado, o de la tortuga te ha entrado en el cuerpo, para vengarse de la injuria que le has hecho. Chupa despues la parte enferma, y al cabo de algun tiempo echa por la boca una materia negra, y le dice: Ese es el veneno que te he sacado del cuerpo.“ (MCA 1955: 232)

Die Anamnese konzentriert sich zum einen auf den Schmerz und zum anderen auf die Erforschung möglicher Tabuübertretungen, die als Ursache für das Leiden gesehen

⁶⁰⁵ Allerdings kann es sich auch um Infektionskrankheiten handeln. Grünberg hat bei den Paĩ Tavyterã beobachtet, dass langsames Dahinsiechen des Kranken oder Fieberschübe als Hinweise für Schadenszauber, *paje vai*, gelten. In den siebziger Jahren traf diese Symptomatik vor allem für die an Tuberkulose Erkrankten zu. In der Folge wurden viele Verdächtigungen gegeneinander ausgesprochen und rationale Erklärungen, die Grünberg vorbrachte, verhallten ungehört. Doch die wirksamen Behandlungsvorschläge, die sie und ihr Mann machten, trugen schließlich zur Beruhigung des sozialen Klimas bei (Grünberg 1995: 60).

⁶⁰⁶ Ackerknecht betont in der Darstellung der hippokratischen Medizin Folgendes: „Die Therapie ging von der grundlegenden Voraussetzung aus, daß die Natur, physis, selbst eine starke heilende Kraft besitzt, und daß es die Hauptrolle des Arztes war, der Natur in ihrem Heilprozeß zu helfen, nicht aber ihr Gewalt anzutun.“ (Ackerknecht 1989: 58)

⁶⁰⁷ Die Chiquitos können als Vergleich herangezogen werden, denn auch ihre Lebensweise basiert wie die der Guaraní auf Bodenbau, Jagd und Fischfang. Explizit wird auch über sie gesagt, dass sie keine inneren, sondern nur äußere Krankheitsursachen kennen (MCA 1955: 231-232).

werden. Deutlich zeigt sich hier der Bezug zum Weltbild des Jägers mit seinem assoziativen Denken. Eine Tabuübertretung bedeutet demnach eine Verletzung der „geistigen“ Sphäre und erzeugt dadurch Unordnung. Das geschädigte Geistwesen rächt sich, indem es dem Verursacher seiner eigenen „Schmerzen“ ebensolche als Krankheit zufügt. Wie dargestellt, rächt sich das gejagte Tier mit Krankheit oder verursacht dem Jäger ein Übel, welches als Folge des unerlaubten Verzehrs seines Fleisches auftritt (vgl. Zerries 1954b: 172).

Das Gespräch, so kann aus der Darstellung geschlossen werden, ermöglicht dem Kranken seine Seele zu erforschen und seinen Fehler einzugestehen. Die Rolle des „Gesprächspartners“ haben die Jesuiten in der Beichte, die ja oft auf dem Krankenbett stattfand, eingenommen. Schon in der *Carta Anua* 1612 wird berichtet, wie Montoya und sein Begleiter auf dem Weg zu den Guarambaré einer alten und im Sterben liegenden Indianerin die Beichte auf ihren Wunsch hin abnahmen (CA 1927: 188).⁶⁰⁸ In der *Carta Anua* 1613 wird erstaunt festgestellt, die Indianer beichteten gern.

„Es nueva todavía esta gente, y todavía no muy versada en las cosas de la religión cristiana pero tan aficionada a la confesión que espero que su uso pronto se arraigará.“ (CA 1927: 349)

Interessanterweise wird aus Brasilien berichtet, dass die Frauen bei einem wandernden Schamanen, der in bestimmten Jahren in die Dörfer kommt und mit großer Ehrerbietung empfangen wird, „beichten“ (zit. n. Bertoni 1956: 152-153; vgl. Métraux 1979: 73).

11.7.4. Anamnese mittels Wahrsagungen und Visionen

Charlevoix betont in dem Kapitel „Von ihren Aerzten und Wahrsagungen“ die große Bedeutung der Wahrsagungen:

„Die Guaranis halten sehr viel auf die Wahrsagungen; und nichts hat den Mißionarien mehr Mühe gemacht, als ihnen diese Chimere aus dem Kopfe zu bringen. Dieses rührte vornämlich davon her, weil die Gauckler, die zugleich ihre Aerzte waren, sich bey ihnen in ein großes Ansehen gesetzt hatten, indem sie ihnen beybrachten, daß sie aus dem Gesange der Vögel zukünftige Begebenheiten erkennen könnten, und daß sie von dem Himmel die Macht erhalten hätten, alle Arten der Krankheiten zu heilen.“ (Charlevoix 1768: 1, 272)

⁶⁰⁸ Ob die Guaraní die „Beichte“ auf dem Totenbett kannten wie die Azteken, konnte ich nicht eruieren.

Das Wahrsagen, *adivinar*, übersetzt Montoya u. a. mit *hau* oder *haubó* (Montoya 1994 [V]: 130, lit. a). *Haubó* (heute *hauvô*) setzt sich zusammen aus *hau*, was „fantasia“ und *rô*, was „poner, agüero“ bedeutet. *Cheraûbó* heißt: „dixome un agüero, pronostico“ (Montoya 1876 [T]: 146^f). Der *guïra aûbó* ist der „paxaro de agüeros.“ Der folgende Satz: „Guïrá ñéé rehé mbíá ahaûbó, por el canto de los paxaros eché agüeros a los Indios“⁶⁰⁹ verweist auf die Wahrsagetechnik. Montoya übersetzt auch die Frage, ob jemand an die Vorhersehungen glaubt: „Mboráûbó amôpé ere robia rae? has creido en agüeros?“ (Montoya 1876 [T]: 146^v).

Guevara berichtet von Wahrsagungen im Zusammenhang mit der Initiation der geschlechtsreifen Mädchen:

„Los agüeros entran con sus vaticinios y predicciones pronosticando por las aves, que vuelan, y animales que cruzan, el caracter futuro de la novia. Si atraviesa algun Papagayo la califican de parlera, si un ñacurutú, ó buho, la pronostican perezosa para el trabajo é inútil para las operaciones domésticas y á este tenor otras predicciones, devaneos de su cabeza, que adaptan ciegamente sin proporcion ni correspondencia con el objeto.“ (Guevara 1882: 27)

Weitere Methoden der Wahrsagung nennt Jarque:

„Tenian agüeros en el canto de las aves, en el buelo de los paxarillos, en el movimiento de los gusanos, en el trepar de las lagartijas, y todos eran en orden a pronosticar desgraciados sucesos.“ (Jarque 1664: 61)

Auch erwähnt er die Bedeutung der Kalebassen:

„... el arcaduz por donde el oraculo infernal dava estas noticias, erã los calabazos, en que los Indios en sus profanos Brindis tomavan la cerveza del Paraguay.“ (Jarque 1664: 61)

Vermutlich dienten diese Wahrsagungen auch dazu, etwas über die Krankheitsursachen oder auch über das persönliche Verhalten in Erfahrung zu bringen. Diese Funktion wird in den jesuitischen Schriften nicht deutlich. Nur im Kontext der Erzählung von der Verehrung der Gebeine toter Heiler, die in „Tempeln“ verehrt wurden und denen die Guaraní ebenfalls Wahrsagekräfte zusprachen, wird dieser Aspekt erwähnt. Die Gebeine, vielmehr ihr „symbolischer“ Gehalt, galten als Garanten für eine gute Ernte, fruchtbare Jahre und eine prosperierende Gesundheit. In der CE beschreibt Montoya solch eine „Verehrungsstätte“, die von den Indianern der Reduktion Encarnación in Guairá aufgesucht wurde.

⁶⁰⁹ Zu den Unheil verkündenden Vogelgesängen, s. Cadogan 1959: 133, 136. Allerdings handelt es sich laut Cadogan nicht im eigentlichen Sinn um Vögel, sondern um Geister, welche die Form von Vögeln angenommen haben. Cadogan erwähnt noch, wenn diese des Nachts schreien, verließen alle sofort die Lagerstätte.

„Era el templo bien capaz y bien aderezado, en él había un atajadizo lóbrego con dos puertas, en que estaba el cuerpo colgado de dos palos en una red o hamaca, las cuerdas della estaban muy bien guarnecidas de muy vistosa y variada plumería, cubrían la hamaca unos preciosos paños de pintadas plumas que su variedad se llevaba la vista. Había algunos instrumentos con que perfumaban aquel lugar, en el cual nadie era osado a entrar sino el sacerdote, el cual en nombre del pueblo preguntaba las dudas a este oráculo. En lo anterior del templo había muchos bancos donde se sentaba el pueblo, el cual oía las respuestas que el demonio daba. Había por todo el templo muchas ofrendas de frutos de la tierra en curiosos cestos pendientes por las paredes y madera. Destas ofrendas comía el sacerdote, y lo que le sobraba repartía como cosa sagrada a los labradores, de que se prometía una gran bendición en sus cosechas.” (Montoya 1996 [CE]: 132)

Man könnte das Geschilderte im Sinne von Reziprozität deuten, denn es wird eine Balance zwischen dem Bittenden und dem Gebenden hergestellt.

Über die Zeremonien, welche in den „Tempeln“ stattfinden, berichtet del Techo mit bacchantischen Anklängen:

„El culto y religión eran los siguientes; los hombres agitarse como epilépticos y pronunciar discursos; las mujeres, con el cabello esparcido, custodiar el fuego encendido al demonio.” (Techo 2005: 478)⁶¹⁰

Nicht nur in der engen Bedeutung von somatischer Gesundheit, sondern auch im Sinne der sozialen, d. h. der gesellschaftlichen Aspekte von Gesundheit, sind die Wahrsagungen zu interpretieren. Der Wahrsager trifft, wie es anhand der Prophezeiungen für die Mädchen deutlich wird, nur vordergründig Aussagen über die Zukunft, vielmehr tätigt er Äußerungen über ihre Charaktereigenschaften, wodurch er implizit etwas über ihren zukünftigen gesellschaftlichen Wert und Status sagt. Die zukünftige gesellschaftliche Rolle orientiert sich demnach an der Persönlichkeit bzw. den ihr zugeschriebenen Eigenschaften. Anders ausgedrückt, mittels der durch die Wahrsagung erfahrenen Parameter wird jeder jungen Frau ihr adäquater Platz in der Gesellschaft der Guaraní zugewiesen. Es geht in den beschriebenen Wahrsagungen um Identitätsfindung und um die Strukturierung der Gesellschaft, welche religiös sanktioniert wird.

⁶¹⁰ Sowohl die Tempel als auch die Gebeine wurden von den Jesuiten verbrannt. In unterschiedlich ausgeschmückten Versionen findet man den Bericht über dieses Autodafé (Jarque 1900: 3, 55-95; Montoya 1996 [CE]: 135-136; Techo 2005: 478-480). Bei del Techo ist z. B. sein evangelikaler Eifer in der Vernichtung der „Idolatrie“ sehr deutlich zu spüren. Bei Montoya werden die widersprüchlichen Gefühle der Reduktionsindianer über die Vernichtung der Gebeine deutlich.

11.7.5. Anamnese durch die Kommunikation mit den Geistern

Im Zusammenhang mit den Wahrsagungen beschreibt Guevara sehr detailliert, wie der Schamane Kontakt zum „Teufel“ bzw. seinen Geistern aufnimmt. Guevara ist meines Wissens die einzige Quelle, die diese Begebenheit schildert. Allerdings gibt es im *Tesoro* unter dem Eintrag *paye* den Verweis auf das Wort *tupichua*. Der „Tupichuariya“ ist ein „hechizero que tiene familiar“ (Montoya 1876 [T]: 261^v, 404^r).⁶¹¹ Montoya meint damit einen Dämon, einen *spiritus familiaris*.⁶¹² Bevor Guevara mit der Schilderung der Wahrsagung beginnt, stellt er die vermeintlichen Geister als leibhaftige Komplizen des *hechicero* vor:

„Estos hechiceros tienen por lo comun dos ó tres familiares cómplices de su iniquidad, terceros de sus artificios, y diestros de las voces y bramidos de animales. Ligados con el sacramento del sigilo, no descubren la verdad, so pena de privacion de oficio, y de malograr el estipendio y gajes de la mesa capitular.” (Guevara 1882: 39)⁶¹³

Es gibt den Fall, so schreibt Guevara, der vom *hechicero* verlangt, den „Teufel“, *diabolo*, bzw. diese Geister zu konsultieren.

„Cuando llega el caso en que el hechicero ha de consultar al diablo, como ellos dicen, sus familiares, que hacen el oficio de sacristanes y sacerdotes, se ocultan en algun monte, en cuya ceja se previene de antemano alguna chozuela, que hace las veces de trípode, y el oficio de locutorio.” (Guevara 1882: 39)

Es wird also eine „Zeremonialhütte“ hergerichtet, welche als „Sprechstelle“ fungiert und in deren Nähe sich die *familiares* verstecken.

Wenn diese Vorbereitungen erfolgt sind, findet die eigentliche Wahrsagung statt.

„Para el dia prevenido se junta el pueblo; pero no se le permite acercarse, para que no descubra el engaño, y quede confirmado en su vano error y ciega presuncion. El hechicero bien bebido, y alegre con los espíritus ardientes de la chicha, saltando y brincando junto á la chozuela, invoca al diablo para que venga á visitar al pueblo, y revelarles los arcanos futuros. Cuando todos están en espectacion aguardando la venida del demonio, resuenan

⁶¹¹ Restivo übersetzt die Wendung „si tiene familiar“ unter „Hechizero“ mit *abapupichuabae* (Restivo 1893: 327).

⁶¹² „También llaman **familiares** a los demonios que tienen trato con alguna persona; traen origen de los duendes de casas, que los antiguos llamaban dioses lares,... Los que tienen poca conciencia suelen hacer pacto con el demonio y tratar con él familiarmente y por esto los llamaron familiares; los cuales traen consigo comúnmente en anillos, adonde les suelen señalar lo que quiere.” (Covarrubias 2006: 880). S. a. die Ausführungen von Cadogan 1992b: 182. Als *familiar* wurden jedoch auch die ehrenamtlich tätigen und damals in bestimmten Kreisen hochgeschätzten Helfer der Inquisition bezeichnet (Konetzke 1965: 279). Möglich ist, dass Guevara hier ein Wortspiel benutzt. Doch auch Melgarejo Otazú deutet diese Stelle als Hinweis auf den Schamanismus (Otazú Melgarejo 2006: 145).

⁶¹³ Vgl. mit geringfügigen Abweichungen Guevara 1836: 25

por el monte los sacristanes y sacerdotes disfrazados con pieles, disimulando los bramidos del tigre, y voces de los animales. En este traje, que el pueblo no discierne por estar algo retirado, entran en la chozuela, y aquí del diablo y sus sacristanes.⁶¹⁴ Estos, con grande confusion y behetria infernal, imitando siempre las expresiones de animales, empiezan á erutar profecias, y trocar vaticinios sobre el asunto que desean los circunstantes. De la boca de ellos pasa á la del hechicero, y este con grandes gestos, arqueando las cejas con espantosos visajes, propala al pueblo los pronósticos y vaticinios.”(Guevara 1882: 40)

Vier Jahre zuvor sei ein Missionar in solch eine Hütte eingedrungen, obwohl die Indianer ihn gewarnt hatten und fürchteten, er würde vom Teufel getötet werden.⁶¹⁵ In der Hütte fand er drei Personen: einen Indianer, den *hechicero*, und zwei „Geister“, *familiares*, die Tierstimmen und –gebrüll imitierten.

Selbst jedoch, wenn dieser Fall aufgedeckt wird, so das Resümee, glauben die Indianer nicht, dass es nur ein normaler Indianer sei, der entdeckt worden ist.

„Lo extraño y particular es que, cuando tienen á la vista el desengaño, no se persuaden que el que se finge diablo y hechicero es un indio comun, y solo singular en exceder á los demas en artificios y engaños. Ha sucedido hallarse presente uno de nuestros misioneros, en circunstancias que salió el fingido diablo, y verdadero indio de la chozuela. Conociéndole el padre, por mas que esforzó sus razones para persuadir al pueblo, que no era el demonio sinó fulano indio, que todos conocian, nunca los pudo convencer. Respondieron que era el demonio con ciega obstinacion y que así lo creian ellos, y por tal lo tenían. Rara ceguedad! admitir creencia contra el experimento ocular, calificando demonio al que ven y conocen ser indio como todos.” (Guevara 1882: 41-42)⁶¹⁶

Guevaras Beschreibung aus der Außensicht spiegelt eine kritische Haltung wider. Sein genauer Blick und die Rationalisierung des Geschehens bestechen den Leser. In seiner Darstellung wird dieses Wahrsageritual zum Betrug, allenfalls zu einem Theaterstück, in welchem Menschen als verkleidete Tiere unter Imitation von Tierlauten auftreten. Es gibt jedoch eine andere Lesart des Geschehens. Da es hier um Glaubensvorstellungen geht, kann dieses Ritual zwar rational analysiert werden, seine Bedeutung aber lässt sich nur aus der emischen Perspektive erfassen, was Guevara, zeitlich und kontextuell bedingt, nicht möglich war. Für die involvierten Indianer ist das Geschehen aufgrund ihres Glaubens real. Es ist nicht auszuschließen, dass die versammelten Indi-

⁶¹⁴ In der Ausgabe von 1836 steht: „y con ellos, el diablo y sus satélites.” (Guevara 1836: 26)

⁶¹⁵ Nach Guevaras Worten handelte es sich um Indianer einer Reduktion, die sich noch im Aufbau befand und von denen noch kein Erwachsener die Taufe erhalten hatte. An einem Tag fehlten bis auf einen alten Indianer alle (Guevara 1882: 40). Von diesem erfuhr der Pater „que los catecúmenos se habían retirado á consultar á los diablos.” (Guevara 1882: 41). Bei der Reduktion könnte es sich vielleicht um San Estanislao handeln, die 1749/51 gegründet worden ist. Dies ließe sich mit Guevaras biografischen Daten synchronisieren, denn er hat erst 1752 das Amt des Chronisten übernommen.

⁶¹⁶ Dieser letzte Satz fehlt in der Ausgabe von 1836: 27.

aner wissen, dass sich der Wahrsager und seine Helfer verkleiden. Was Guevara ausklammert, ist der Prozess der Transformation durch die Trance, die es dem Schamanen ermöglicht, mit gefährlichen Tiergeistern zu kommunizieren, welche durch seine Helfer verkörpert werden.

Auf einen außergewöhnlichen Bewusstseinszustand kann die Einschätzung Guevaras hindeuten, der *hechicero* sei betrunken. Viel wahrscheinlicher ist jedoch, dass sich der Schamane in einem durch andere Mittel induzierten Trancezustand befindet, welcher es ihm ermöglicht, das in der Tiersprache Gesagte den Versammelten zu übersetzen.⁶¹⁷ Die Kommunikation mit diesen gefährlichen zoomorphen Geistern, die Fähigkeit sie herbeizurufen und sie zu kontrollieren, verkörpern seine Macht, die wahrscheinlich umso größer ist, je gefährlicher das Tier bzw. der Tiergeist ist. Den gefährlichen und wilden Jaguar, hier wie an anderen Stellen als Tiger bezeichnet, kontrollieren und ihm gegenüberzutreten zu können, kann deshalb, so lässt sich vermuten, nur einem großen Schamanen gelingen.⁶¹⁸ Lozano gibt einen Hinweis auf diesen Brauch.

„Es la fiera á que mas temian antiguamente los indios, y en su figura, segun dicen, solia el demonio muy ordinariamente darles sus respuestas, para hacerse formidable y forzarles á ejecutar sus oráculos.” (Lozano 1873: 294)

Auszuschließen ist offenbar in der Schilderung Guevaras, dass sich der *hechicero* selbst in einen „Tieger“, d. h. in einen Jaguar, verwandelt. Diese Fähigkeit sprechen laut Dobrizhoffer die frei lebenden Guaraní ihren „Schwarzkünstlern“ zu (Dobrizhoffer 1783: 1, 85).⁶¹⁹

Was Guevara als Trunkenheit und Betrug erscheint, ist für die Guaraní ein normaler, akzeptierter und erwünschter Zustand, der diese wichtige gesellschaftliche Aufgabe, die Wahrsagung, überhaupt erst ermöglicht. Auch wird in seiner Schilderung die Verankerung dieses Rituals im jägerischen Weltbild deutlich.

⁶¹⁷ Zur Tiersprache im Schamanismus, s. Eliade 1997: 103-106.

⁶¹⁸ Dobrizhoffer rekurriert in seiner Beschreibung der „Tieger“ zwar nicht auf ihre religiöse Bedeutung, aber aus seiner Darstellung wird die Wildheit und Gefährlichkeit des Jaguars ersichtlich. Er ist so gefährlich, besonders wenn er verletzt ist, dass ein Indianer allein ihn nicht zu töten vermag. Darüber hinaus gilt er als schlau und listig. Die Abiponer verzehren „Tiegerfleisch“ statt zarter Speisen, weil sie glauben, dadurch „Stärke, Kühnheit und Entschlossenheit“ zu erlangen (Dobrizhoffer 1783: 1, 321-331).

⁶¹⁹ Den Schamanen der Tupinambá wurde ebenfalls diese Fähigkeit nachgesagt, vgl. Métraux 1979: 68.

11.8. Die Zeugstoffe

Unter dem Wort *hau*, welches Montoya nicht nur als Prophezeiung, sondern auch mit „coger el espíritu, atraer la voluntad del ausente“ übersetzt, beschreibt er eine interessante Bewegung, welche mit dem Letztgenannten, der Einflussnahme auf den Willen des Abwesenden, zusammenhängt:

„..., y por esto los hechiceros acometen a abraçar el ayre como que quieren coger alguna cosa.“ (Montoya 1876 [T]: 145^v)

Die beschriebene Bewegung weist Ähnlichkeiten zu Nimuendajús Darstellung von den „Zauberkräften“ des Schamanen bei der Zeremonie der Namensgebung des Kindes auf. Diese Kräfte, so vermutet Nimuendajú, übermittelt der „Medizinmann“ dem Kind.

„Man scheint sich diese Kräfte sehr körperlich, etwa als ob es Zeugstoffe wären, vorzustellen, nur, daß sie eben dem gewöhnlichen Sterblichen unsichtbar bleiben. Der Medizinmann scheint diese Stoffe mit den Händen über seinem Kopf in der Luft zu fangen, zusammenzuwickeln und sie dann wieder über dem Kinde auszubreiten. Auch von seiner eigenen Zauberkraft teilt er dem Kinde mit: er zieht sie sich wie ein Hemd über den Rücken herauf oder nimmt sie aus seiner Brust, indem er mit der Hand im Kreis darüber hinfährt, und breitet sie dann sorgfältig über das Kind aus.“ (Nimuendajú 1914: 302)

In ähnlicher Weise äußert sich Métraux:

„Die Kraft des Schamanen leitet sich nicht ausschließlich von seiner Verbindung mit der Welt der Geister ab. Die Quelle seiner Kraft kann auch eine nicht näher definierte natürliche Substanz sein, die er aufnimmt.“ (Métraux 2001: 116)

11.9. Halluzinogene Pflanzen

In diesem Kapitel werden vier wichtige Pflanzen, die aufgrund ihrer halluzinogenen Wirkung eine Bedeutung für das Heilritual haben, vorgestellt. Aus den jesuitischen Beschreibungen geht ihre religiöse/kultische Bedeutung nicht immer unmittelbar hervor.

11.9.1. Der *Curupaï*-Baum

Das Wort *curupaï* hat eine doppelte Bedeutung. Es bezeichnet sowohl einen Baum „Arbol conocido, especie de algarrobo“ als auch die Zauberei: „y lo mismo dicen a los hechizos“. Außerdem nennt Montoya unter diesem Eintrag noch die Übersetzungen für *hacer hechizos* „Acurupaï boñá“ und *enhechizar* „Ambo curupaï“ (Montoya 1876

[T]: 110^v). Restivo führt dieses Wort nicht mehr. Eine weitere Bezeichnung für den Baum ist *curupá* (Friederici 1960: 229).

Verzaubern ist hier vielleicht ein Synonym für Berauschen oder Berauschtwerden. Nach Friederici handelt es sich bei diesem Baum um eine Rauschgiftpflanze, eine Tabaksakazie mit Curupá-Rauschgift, *Piptadenia peregrina Benth.* Auch zur Verwendung als Rauschmittel in Form von Pulver, welches aus den zerstoßenen „Baumbohnen“ hergestellt und geschnupft wird, was eine erfrischende Wirkung haben soll, gibt Friederici einen Beleg (Friederici 1960: 229).⁶²⁰ Cadogan bestätigt dieses:

„Ya se ha visto que el kurupa’y debe su nombre a un alcaloide „misterioso” o mágico que permite al chamán comunicarse con los dioses;” (Cadogan 1973: 21)

Dieses Halluzinogen wurde vielleicht benutzt, um Visionen zu erzeugen, oder als Mittel, um den Körper für ein nächtelanges Ritual zu stärken und sich wach zu halten.⁶²¹

Im 5. Band des HSAI wird die Verwendung bei den Guaraní nicht genannt, aber die große Verbreitung des „Piptadenia Snuff“ wird unter den südamerikanischen Ethnien, besonders unter den nordwestlichen Gruppen, festgestellt (Cooper 1949: 5, 536, in: HSAI:

„When this snuff is inhaled or blown in strongly, as is the more common practice, a temporary mild or deep intoxication results, and sometimes a condition described as fury or madness. Trance, too, may be superinduced, especially among shamans, with visions and spirit visitations.” (Cooper 1949: 5, 538, in: HSAI)

11.9.2. Der *Anguai*-Baum

Die Schamanen nutzten zu verschiedenen Zwecken den *Anguai*-/*Anguay*-Baum, der von den Guaraní *ĩbĩra payé* genannt wird und ins Deutsche mit „Hexenmeisterbaum“ übersetzt wird (Dobrizhoffer 1783: 1, 502; vgl. Guevara 1882: 62).⁶²² Montoya nennt ihn nur „Arbol de balsamo“ (Montoya 1876 [T]: 42^r, vgl. 169^v). Eine weitere Bezeichnung ist Kopalbaum resp. *Arbol del Copal*:

„El arbol del *Copal*, se halla tambien con grande abundancia en nuestras misiones del Paraguay, en cuatro especies. El nombre propio entre los guaranies es *anguai*, y por la

⁶²⁰ Es handelt sich um den Brief eines Paters aus Brasilien, der laut Angabe von Friederici im NWB 1728, 1. Bund, II. Theil veröffentlicht ist (Friederici 1960: 229).

⁶²¹ Nach Bertoni ist *Kurupá* ein Narkotikum und kein Zaubermittel, wie Montoya behauptet. Die Verwendung ist verbunden mit dem Hypnotismus (Bertoni 1927: 282).

⁶²² *Ĩbĩra* bedeutet, wie schon erwähnt, übersetzt: „Palo, garrote, arbol, madera, vara, fuerte de palos.” (Montoya 1876 [T]: 169^r).

admirable eficacia de su bálsamo para diversas enfermedades lo llaman *ibira paye*, que quiere decir en castellano *árbol de hechiceros*;" (Lozano 1873: 227)

Guevara lobt seine außerordentliche Heilwirkung und bezeichnet ihn als „árbol milagroso“ (Guevara 1882: 62-63).

Um welchen Baum es sich handelt, konnte bis heute nicht exakt ermittelt werden, da die aztekische Bezeichnung *Copal* (Kopal) im Laufe der Jahrhunderte für viele Harze benutzt wurde. Anagnostou verweist auf Quellen, die den *Anguay*-Baum als *Myrcarpus frondosus* aus der Familie der Leguminosen identifizieren (Anagnostou 2000: 278-279, vgl. Bertoni 1927: 155).⁶²³

Montenegro macht darauf aufmerksam, dass es von diesem Baum verschiedene Arten gebe, die sich in Größe und im Aussehen der Rinde unterschieden. Zwei seien von schwarzem Stamm und nicht so hoch. Ihr Harz liefere den perfekten Balsam und aus der getrockneten und gekochten Rinde lasse sich ein Wundbalsam herstellen, der auch Schäden an den Knochen heile (Montenegro 2007: 90-91; vgl. Lozano 1873: 228). Dobrizhoffer beschreibt hingegen den *Anguai*-Baum als einen sehr großen Baum von wohlriechendem Holz und Harz, der keine Früchte, aber Samenkörner von veilchenblauer Farbe trage (Dobrizhoffer 1783: 1, 501).

Die Jesuiten schrieben dem Balsam eine wärmende und kräftigende Natur zu. Er wurde nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich zur Stärkung des Herzens, des Kopfes und des Magens verwendet. Er soll aber auch den Körper von schlechten Säften reinigen. Aus der Abkochung der Rinde wurde ein Sud gewonnen, den man bei Magen- oder Lebergeschwüren verwendete (Montenegro 2007: 91; Sánchez Labrador 1948: 214).

Montenegro unterstreicht die wohltuende Wirkung des Rauches, wenn der *Anguai* statt Brennholz verbrannt würde. Der Rauch kuriere die kalten *Intemperie* des Gehirns und habe wohltuende Wirkung auf die Augen, das Gehör und den Magen (Montenegro 2007: 91).

⁶²³ Furlong zitiert die von Aperger verfasste Liste mit botanischen Namen. Nach Apergers Klassifizierung würde es sich beim *Anguay*-Baum um den „Árbol de Copal o Menjuí“ handeln (vgl. Furlong 1969: 390). Um diese Einschätzung weiter zu erläutern, sei hier auf Georg Friedericis Definition hingewiesen: „**copal**, coupal, copalme. Zu Räucherzwecken verwendetes Harz verschiedener Gewächse, zumal aus den Familien der Terebinthaceen und Leguminosen; u. a.: *Hymenaea Courbaril* L., *Tetragastris balsamifera* Sw., *Protium heptaphyllum* March., auch *Liquidambar styraciflua* L.“ (Friederici 1960: 206)

Lozano verweist, im Gegensatz zu Montenegro, auf die Verwendung im Ritual.

„Del licor que arrojan los dos especies últimas, era el incienso que usaban los indios jentiles en sus templos y adoratorios.“ (Lozano 1873: 228)

Davon schreibt, vielleicht in Anlehnung an Lozano, auch Dobrizhoffer mit unverkennbarer Kritik:

„Mit dem Harze des gedachten Baumes pflegen sich die Wilden, die von dieser Quacksalberey Profession machen, so oft sie von ihren Landesleuten einen Besuch erwarten, ihre Hütte zu beräuchern, um diesen Nebel in die Augen zu streuen, als wenn etwas Göttliches in ihrem Aufenthalt duftete.“ (Dobrizhoffer 1783: 1, 502)

Aber auch die Jesuiten nutzten dieses Harz neben heilkundlicher Verwendung als Weihrauchersatz (Dobrizhoffer 1783: 1, 501).

11.9.3. *Yerba*

Der aus den Blättern des Matebaumes (*Ilex paraguariensis* St.-Hilaire) gewonnene Tee wurde nicht nur als „la yerba que llaman del Paraguay“ (Montoya 1996 [CE]: 63) oder als ‚Paraquarisches Kraut‘ (Sepp 1710: 29), sondern auch volkstümlich als „*Jesuitentee*“ (Anagnostou 2000: 86) bezeichnet. Der Guaraní-Name des Baumes lautet „Ibirá caá miri“ (Montenegro 2007: 88). Die Kultivierung von Matebäumen in der Umgebung der Reduktionen geht auf die Jesuiten zurück (Anagnostou 2000: 86, 275). Ursprünglich beheimatet ist diese Pflanze im „Kanton Maracayu“, d. h. in Mbaeverá (Charlevoix 1768: 1, 363).

Dobrizhoffer stellt den schwierigen Prozess der Kultivierung und Nutzung des *Yerba*-Baumes detailliert dar (Dobrizhoffer 1783: 1, 136-138). Die Blätter wurden für den eigenen Verzehr, aber auch für den Handel mit den Spaniern genutzt, um von dem Gewinn den königlichen Tribut zu zahlen und Anschaffungen für die Reduktionen zu tätigen. Nach Dobrizhoffer war die Menge, welche die Reduktionen verkaufen durften, vom König festgesetzt worden (Dobrizhoffer 1783: 1, 140-141).

Schon in der CA 1609 wird darauf hingewiesen, dass die Spanier das Trinken von *yerba mate* von den Indianern übernommen hätten, es jedoch zu exzessiv betrieben und damit die guten Wirkungen dieser Pflanze in ihr Gegenteil verkehrten. Die Spani-

er wurden deshalb zeitweilig von der Teilnahme an der Eucharistie ausgeschlossen (CA 1927: 42; Lozano 1873: 204).⁶²⁴

Mehrfach äußern sich die jesuitischen Autoren zu den Nebenwirkungen des übermäßigen Konsums und die Gefahr der Abhängigkeit von *Yerba*. Del Techo lobt zwar die guten Wirkungen des *Yerba*-Getränks als Stimulans und als Heilmittel bei verschiedenen Krankheiten, die er nicht näher spezifiziert, aber er warnt vor dem durch den übermäßigen Genuss verursachten Folgen, die dem Weinrausch ähneln:

„... , porque si se abusa de ella produce la demacración, la embriaguez y otros males, ni más ni menos que el vino.“ (Techo 2005: 60).

Schon in der CA 1644 ist zu lesen, dass bei exzessivem Genuss der *Yerba*-Pflanze diese die Urteilskraft verwirre (CA 2000: 83). Diese Anmerkung hat Charlevoix aufgegriffen:

„Man will versichern, daß sich einige, die anfangs gar zu viel von diesem Kraut zu sich genommen haben, eine völlige Verwirrung der Sinne zugezogen, welche viele Tage währet hat.“ (Charlevoix 1768: 1, 16)

Über die Suchtgefahr sind sich die Jesuiten somit einig (Charlevoix 1768: 1, 17). Aber auch die positiven Eigenschaften werden gelobt. Die *Yerba*-Pflanze wurde als Purgativum und Vomitiv genutzt. Gleichzeitig schätzte man ihre belebende und hungerstillende Wirkung. Auch soll *Yerba* die Bildung von Nierensteinen verhindern, weshalb nach Lozano die Indianer nicht daran litten (Lozano 1873: 209-210). Montenegro bewertet den „*Arbol de la Yerba*“ als göttliche Hilfe, um das Klima dieser Landstriche ertragen zu können. So würden die Indianer bei Hitze kühles Wasser mit eingelegten *Yerba*-Blättern trinken und bei Kälte würde der Trank aus warmem Wasser zubereitet (Montenegro 2007: 89). Davon berichtet schon Jiménez resp. Sepp in dem Brief aus dem Jahr 1697 (Jiménez 1710: 424). Aus den Blättern, so schreibt Montenegro weiter, wurde ein Pulver gewonnen, welches als Wundheilmittel Verwendung fand. Zerstampfte Blätter sollten Zahnschmerzen lindern und galt den Indianern als einziges Mittel gegen den unblutigen Durchfall. Die Rinde des *Yerba*-Baumes diente zur Herstellung von Pflastern, „*medicinas emplasticas*“, da sie verletzte oder gebrochene Glieder stärke (Montenegro 2007: 89). Auch Sánchez Labrador unterstreicht die positiven Wirkungen der *Yerba*-Pflanze. Die negativen Effekte schreibt er der Zubereitung

⁶²⁴ Begründet wurde dies mit dem Erbrechen, welches der häufige Genuss erzeugte, was auch nach der Eucharistie eintrat und verhinderte, dass die Hostie im Magen verblieb (CA 1927: 42).

der *Yerba* in warmem Wasser zu, welche zwar die für die „Weißen“ geeignetere Methode sei, von den Guaraní aber selten praktiziert würde (Sánchez Labrador 1960: 120; 1948: 231-232). Charlevoix macht darauf aufmerksam, dass diese Pflanze meistens die entgegengesetzte Wirkung erzeuge. Diejenigen, die an Schlaflosigkeit litten, ver helfe sie zum Schlaf und diejenigen, die von der „Schlafsucht“ betroffen seien, würden davon wach (Charlevoix 1768: 1, 16).

Im Gegensatz zu den Heilwirkungen sind die Angaben über die religiöse Verwendung von *Yerba* sehr spärlich. Nur Montoya und Ferrer berichten hiervon. Dobrizhoffer, der nach seinen eigenen Worten die ausführlichste Darstellung über Zubereitung, Wert und Gebrauch der *Yerba*-Pflanze gibt, schreibt hierzu nichts (Dobrizhoffer 1783: 1, 129-141).⁶²⁵

Montoya stellt dar, wie er nach den Gründen für den Genuss von *Yerba* geforscht hat. Dazu habe er Indianer von 80 oder 100 Jahren befragt, die ihm versicherten,

„... que en tiempos que estos viejos eran mozos no se bebía ni aún se conocía sino de un gran hechicero o mago que tenía trato con el demonio, el cual se la mostró y dijo, que cuando quisiese consultarle, bebiese aquella yerba, y así lo hizo, y de su enseñanza otros que en nuestros días hemos conocido, y comúnmente los hechizos que hacen llevan desta yerba. Dieron en usarla los indios viejos, pero con moderación.“ (Montoya 1996 [CE]: 66; vgl. Lozano 1873: 204)⁶²⁶

Die berausende Wirkung der *Yerba*-Pflanze, von der oben gesprochen wurde, wurde bei den Guaraní durch die religiöse Verwendung kontrolliert und kanalisiert. Diese Herkunftserzählung wird später nur zum Teil aufgegriffen. Montenegro betont, der heilige Thomas habe die Indianer im Gebrauch von *Yerba* unterwiesen (Montenegro 2007: 90). Lozano schließlich rekurriert auf beide Versionen. Im Zusammenhang mit dem heiligen Thomas bezieht er sich zusätzlich auf eine Veröffentlichung, die 1667 in Lima gedruckt worden ist und in welcher behauptet wird, der heilige Thomas habe

⁶²⁵ Da er acht Jahre lang in S. Joaquín zwischen den Wäldern, wo der Tee zubereitet wird, gelebt habe, habe er viele Kenntnisse erworben, betont Dobrizhoffer (Dobrizhoffer 1783: 1, 129).

⁶²⁶ In dem Bericht von 1628 an den Provinzial beschreibt Montoya den Brauch der Wahrsagung mittels *Yerba* bei den Gualachos, wobei es sich vermutlich um Caingang handelt (s. Métraux 1946: 1, 446, in: HSAI) : „no tienen adoracion ni ydolos pero tienen hechizeros que su çiençia no es mas que adivinar e decir mentiras. consultan el oraculo con en calabaco de yerba. hablan con ellos, soplanle, reguel dan, menean los ojos, alçan la cabeça, vuelvenla a una parte y a otra, ponense atentos y hacen otras ceremonias a este modo.“ (MCA 1951: 298). Auch in der *Relação* von 1630 wird von ihnen berichtet, dass ihre *hechiceros*, die als *chupadores* und *curadores* bezeichnet werden, mittels der *Yerba*-Pflanze mit dem Dämon redeten (MCA 1951: 350).

den Indianern beigebracht, die *Yerba*-Pflanze zu rösten, um ihr dadurch das Gift zu entziehen (Lozano 1873: 203-204; vgl. Sepp 1710: 29). Zusätzlich erklärt Lozano das Rösten mit der Systematik von Galen, wonach ein Stoff durch das Feuer beim Rösten sein Gift und damit die aktiven Qualitäten verliere (Lozano 1873: 204).

Bei den Itatín, in deren Siedlungsgebiet die *Yerba*-Pflanze beheimatet war, spielte diese eine Rolle im Heiratsritual, welches von dem höchsten Schamanen der Gruppe durchgeführt wurde. Hiervon berichtet als einzige mir bekannte Quelle Diego Ferrer in der schon zitierten CA 1633 über die Itatín.

„Comunmente cada Indio no tiene mas de una mujer, y tienen su modo de casamiento, y es que el Indio y India que se quieren casar van por la mañanita a la casa del Cacique o hechizero principal, el qual pone y mescla la yerva que beven en un calabazo con agua, y da de beber esta yerva a los dos que se an de casar del mismo calabazo, y despues el marido y mujer an de trocar juntos la yerva en un mismo hoyo, y esta es la señal exterior del casamiento, o bien del concubinato, porque despues viven juntos quanto tiempo quieren, y quando el marido se quiere casar con otra mujer deja aquella, y lo mismo es de la mujer, y no parece que estos Indios en su natural conoscan la perpetuidad del matrimonio.“ (MCA 1952: 30)

11.9.4. Tabak

In der konsultierten jesuitischen Literatur waren keine direkten Hinweise auf die Verwendung des Tabaks im Heilritual zu finden. Weder Montenegro, Lozano noch Dobrizhoffer berichten hiervon etwas. Sie beschreiben zwar ausführlich die Pflanze, ihre Verarbeitung und Heilwirkungen, wobei Lozano schon auf die Schädlichkeit des Tabakkonsums aufmerksam macht, aber die rituelle Bedeutung wird nicht thematisiert (Dobrizhoffer 1783: 1, 141-145; Lozano 1873: 265-266; Montenegro 2007: 265-267). Dies erscheint merkwürdig, denn schon im 16. Jahrhundert hat Monardes von der Bedeutung des Tabakrauches als Stimulanzmittel für die priesterlichen Weissagungen berichtet. Doch das Rauchen sei, so unterstreicht er, nicht allein den „Priestern“ vorbehalten, sondern „das gemeine Volk bei den Indianern“ zöge den Rauch durch Mund und Nase ein,

„wenn sie mal schöne Träume haben und gleichsam ausser sich geraten wollen oder auch den Ausgang ihrer Angelegenheiten, aus den Traumbildern, welche ihnen erscheinen, verkünden wollen.“ (Monardes 1895: 27)⁶²⁷

⁶²⁷ Die spanische Vergleichsstelle lautet: „Afsi mismo los demas Indios, por su passatiempo, tomavan el humo del Tabaco para emborracharse con el, y para ver aquellas fantasmas y cosas q[ue] se les representauan, de lo qual recebiã cõtento: y otras vezes lo tomauã para

Im *Tesoro* finden sich unter dem Wort *petỹ*, der Übersetzung für Tabak, mehrere Hinweise zum Konsum. „*Petỹ*. m. Tabaco. *Petỹngua*, instrumento con q[ue] se bebe. *Petỹnguará*, bebedor de tabaco.“ (Montoya 1876 [T]: 270^f). Interessanterweise beschreibt Montoya hier das Rauchen mit der großen Tabakspfeife, die auch heute noch verwendet wird, als *beber* und nicht als *humear* wie im *Vocabulario* (Montoya 1994 [V]: 40, lit. h). Zwei Arten, den Rauch auszublases, hat er übersetzt: „*Apetỹmbú*, echar el humo por la boca, ó narize.“ Als weitere Möglichkeit hat er das Schnupfen notiert: „*Cheapĩngua rupí petỹnguá aipĩçĩ*, tomo el polvillo por las narizes.“ (Montoya 1876 [T]: 270^f).⁶²⁸ Es gibt auch die Mahnung: „*Pĩipĩ petỹnguá pĩçĩ ndicatuĩ*, es vicio tomar tan a menudo el polvillo“ (Montoya 1876 [T]: 270^f-270^v).

Soweit ich es beurteilen kann, beschreibt nur Dobrizhoffer und lediglich an einer Stelle, im Zusammenhang mit der Begegnung zwischen ihm und der einsam im Wald lebenden Familie die Sitte des Kauens. Er erwähnt, dass der Sohn zerriebene Tabakblätter gekaut habe (Dobrizhoffer 1783: 1, 116).⁶²⁹

Das Rauchblasen bildet einen Bestandteil des Heilrituals bei rezenten Guaraní.⁶³⁰ Bei den Chiripá soll der Rauch die Einführung einer „Potenz“ in den Körper des Kranken repräsentieren, die gegen den Geist, der die Krankheit verursacht hat, kämpft (Bartolomé 1991: 117-118). Im Schöpfungsmythos nutzen die Zwillingsbrüder das „auf den Scheitel blasen“ nicht nur zur Wiedererweckung bzw. zum Lebendigmachen, sondern auch zur eigenen Verschönerung. Sie zaubern sich durch gegenseitiges Anblasen Blumen auf den Scheitel (Nimuendajú 1914: 398).

Das Schnupfen könnte auf die Verwendung als Halluzinogen hinweisen. Dieser Gebrauch würde dem der Tabaksakazie entsprechen.

saber sus negocios, y successos, ...“ (Monardes 1988 : 47^v). Diese Angabe hat wohl Sánchez Labrador mit ausdrücklichem Verweis auf Monardes übernommen, um auf den übermäßigen und berauschenden Gebrauch des Tabaks unter den Indianern aufmerksam zu machen (vgl. Sánchez Labrador 1948: 309).

⁶²⁸ Interessanterweise schreibt Müller, das Schnupfen sei bei den Guaraní unbekannt, dafür sei das Rauchen aus der Tabakspfeife, *petyngua*, ein „tägliches Bedürfnis“ (Müller 1935: 776).

⁶²⁹ Wohl aber erwähnt Sepp diese Sitte von den Yaró, einem, wie schon erwähnt, berittenen und als wild geltenden Stamm, der am östlichen Ufer des Río Uruguay lebte (Sepp 1710: 29-30).

⁶³⁰ Unter der Übersetzung für Rauch, *tataĩ*, gibt Montoya keine Erläuterung, sondern nur den Hinweis auf die Belästigung: „*Petỹ ratatĩ heaquãndaçĩ*, el humo del tabaco hiede“. (Montoya 1876 [T]: 357^v)

Das Trinken von Tabaksud, welches bei manchen indigenen Gruppen als Mittel genutzt wurde, um Visionen des Davonfliegens zu erzeugen, wird überhaupt nicht genannt (vgl. Métraux 2001: 112).

In Europa galt Tabak lange Zeit fast als Panazee (Ackerknecht 1970: 62), was nicht erstaunt, wenn man allein die Wirkungen betrachtet, die schon Monardes dem Tabak zuschrieb (heilend, reinigend, Gift vertreibend) (Monardes 1895: 22-27; vgl. 1988 42^r-47^v). Montenegro widmet sich ebenfalls ausführlich der heilenden Wirkung von Tabak. Verwendet wurden die Blätter, die Wurzel und die Samen als Salbe, Saft und als Abkochungen oder wurden lediglich gekaut. Montenegro unterstreicht die große Wirkung der Tabakwurzel in der Geburtshilfe, um die lebende oder tote Leibesfrucht auszutreiben. Besonders wirksam sei dabei der „wilde Tabak“, den die Indianer „*Petí zae-te*“ oder „*Caá yuquí*“ nennen. Die Tabakpflanze ersetze, so Montenegro, wegen der Armut dieses Landes, die fehlenden Ärzte, Medizinen und vor allem die Chirurgen. Er unterstreicht, dass er in seiner Darstellung die Verwendung aufzählt, die er gleichermaßen unter den Spaniern und Indianern angetroffen habe (Montenegro 2007: 266).

Die Spanier haben jedoch nicht nur die Verwendung von Tabak als Arzneipflanze praktiziert, sondern alle Schichten gaben sich im Gegensatz zu Europa dem Genuss hin, wie Dobrizhoffer schreibt. Das „Schmauchen“ und das „Kauen“ zählten zu den häufigsten Methoden, seltener wurde das „Schnupfen“ praktiziert (Dobrizhoffer 1783: 1, 142). Wie *Yerba* war Tabak eine Handelsware.

11.10. Feste und Rituale

Feste und Tänze erfüllen neben sozialen auch dezidiert gesundheitliche Aspekte. So bezeichnet Nimuendajú diese indigenen Feste als „Medizintänze“, welche von dem „Medizinmann“ geleitet werden (z. B. Nimuendajú 1914: 349). Solche Ritualfeiern werden von den Jesuiten gemeinhin als *borracheras* bezeichnet, über die sie sich in den frühen *Cartas Anuas* regelmäßig beschwerten.

Schon in der *Carta Anua* von 1610 heißt es, dass diese Rauschfeste ein Hindernis darstellten, um Christ zu werden. Jede Nacht stünden die Indianer um zwei oder drei Uhr auf und betränken sich bis zum Morgengrauen. Wenn sie auf die Jagd gingen oder eine andere gemeinschaftliche Tätigkeit ausführten, dauerten diese Berausungen sogar zwei bis drei Tage. Die Jesuiten hätten vergeblich versucht, dieses Übel abzustel-

len, aber ihnen sei keine Medizin bekannt (CA 1927: 88). Auch in der *Carta Anua* 1616 wird geklagt, dass in Zeiten der Jagd und der Bestellung der Äcker regelmäßige Feiern stattfänden. Wenn der Wein, so der Verfasser, in einem Haus aufgebraucht sei, zögen die Indianer zu einem anderen Haus weiter. Ausführlich wird das Aussehen der Indianer beschrieben:

„...con much([a]) (os) pluma(ges), muy pintados y embijados, con una fiereça que parecen demonios lo qual tambien hacian en otras muchas ocasiones traian muchos el cabello crecido que en esta tierra es señal de infidelidad la barba agugereada y en ella un hueso o palo, que sale mucho a fuera, y en las orejas unos canutillos atrabeçados que parecen cuernos:...” (CA 1929: 83-84).⁶³¹

Im Zusammenhang mit den reduzierten Itatín aus der Reduktion N. S. de Fe wird in der CA 1637-39 von den Auswirkungen dieser Feste berichtet:

„Así es espantosa entre ellos la borrachera, haciéndose un brebaje fermentado de miel silvestre aumentádo su eficacia para embriagar cierta flor del campo, de donde sacan la miel las abejas. A consecuencia de esta ebriedad son frecuentes abortos, peleas, asesinatos, y a veces verdaderas batallas entre las diferentes tribus de indios.“ (CA 1984: 170)

Dass es sich wohl nicht um sinnlose Berausungen handelte, sondern um mehrtägige Feste und Rituale, die dem jahreszeitlichen Zyklus und der Jagdvorbereitung entsprechend gefeiert wurden, lässt sich aus den neueren Quellen schließen.

Ein wichtiger, elementarer Bestandteil rezenter, aber auch historischer Feste bilden Tänze und Gesänge. So bezeichnet Nimuendajú das *Nimongaraí*-Fest⁶³² der Apapocúva als den wichtigsten aller Medizintänze, dessen Zweck darin bestehe, Menschen, Nahrungspflanzen und Tiere vor schlechten Einflüssen zu bewahren. Es findet zwischen Januar und März statt, wenn die Feldfrüchte grün sind. Die aufwendigen Vorbereitungen hierfür nehmen mehrere Tage in Anspruch: Das Tanzhaus wird hergerichtet, für die Herstellung des *Caguñjý*, des Mais-Honigtrankes, müssen Honig gesammelt und Mais gekocht werden, der Federschmuck wird ausgebessert und die rote Urucú-Farbe wird zubereitet. Das Fest selbst dauert vier Nächte. Beendet wird es mit dem *jirojý* –Tanz, einem Sonnen-Gebetstanz, welcher den Abschluss aller Medizin-

⁶³¹ S. die Beschreibung der Männer bei einer nächtlichen Zeremonie bei Müller; sie tragen Kopfschmuck und der *Paí* hat zusätzlich noch einen Brustschmuck, der aus zwei auf der Brust gekreuzten schwarzen mit Federblumen geschmückten Perlschnurbündeln besteht (Müller 1934: 206-207).

⁶³² Nimuendajú erläutert das Wort *Nimongaraí* sprachlich folgendermaßen: „*ni* - sich, *mõ* - machen, *carai* – Zauber“ (Nimuendajú 1914: 349). Zu dessen Darstellung in der Literatur bei den verschiedenen Guaraní-Ethnien, s. Gallhoff 1999.

tänze und Rituale bildet. Bei diesem Gebetstanz verbeugen sich alle Anwesenden in einer langen Reihe mit gehobenen Händen und leicht gebeugten Knien vor der aufgehenden Sonne (Nimuendajú 1914: 303, 349).

Dass Montoya vermutlich von diesem Ritualstanz wusste, zeigen seine Übersetzungen für ‘Tanz’, *dança*, und für ‘Anbetung’, *adoración*. Tanz heißt auf Guaraní „Yeroquĩ“ (Montoya 1994 [V]: 286, lit. d). *Yeroyĩhába* ist eine der drei Übersetzungen für *adoración* (Montoya 1994 [V]: 132, lit. a). Im *Tesoro* verweist Montoya unter „Yeroyĩ“, *reverencia*, auf „Gueyĩ“, welches „baxada“ heißt. Dort ist die Mahnung zu lesen: „Peieroyĩbĩmé quaraçĩ upé, no adoreis al Sol“, verbunden mit der Aufforderung „Tũpá añó, ñãnde yeroyĩhabeté, a solo Dios hemos de adorar“ (Montoya 1876 [T]: 194^v, 131^{r-v}). Restivo übersetzt „dançar“ nur mit *ayeroquĩ* und verweist unter dem Stichwort „adorar“ nur noch auf christliche Anbetungsgesten, wie das Knie und den Kopf beugen oder die Verehrung der Engel und der Heiligen (Restivo 1893: 214, 37).

Schon Barzana hatte auf die religiöse Bedeutung der Tänze für die Guaraní hingewiesen.

„Bailes tienen tantos y tan porfiados, fundados en su religión, que algunos mueren en ellos.“ (MP 1970: 590)

In diesem Zusammenhang stellt er fest, dass die *hechiceros* viele „abergläubische“ Praktiken lehrten, deren hauptsächlichste das tage- und nächtelange Tanzen darstelle, infolgedessen viele Guaraní vor Hunger umkommen oder die Aussaat vergessen (MP 1970: 590). Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um die oben geschilderten Ritualfeiern.⁶³³ Del Techo nennt die Tänze „bailes deshonestos“, die er unter den Bräuchen nennt, welche die Indianer aufgaben, um den christlichen, d. h. den „buenas costumbres“ zu folgen (Techo 2005: 708).

⁶³³ Es kann jedoch auch sein, dass er die messianische Bewegung der *búsqueda de la tierra-sin-mal*, welche von den religiösen Führern initiiert wurde, meint. Kennzeichen dieser Bewegung waren lange Wanderungen, die Ablehnung europäischer (spanischer) Kulturgüter und das exzessive Tanzen, durch welches der Körper leicht werden und sich in die Lüfte erheben sollte. Diese Wanderungen reichten bis in das 20. Jahrhundert hinein (Melià 1986: 111-116; Nimuendajú 1914: 354-364).

11.10.1. Die Macht der Tänzer und des Tanzes

Die Tänzer heißen auf Guaraní „Yetoquĩhára“ (Montoya 1994 [V]: 286, lit. d) und der Anführer beim Tanz wird „Yeróquĩ, el que guía la dança“ genannt (Montoya 1876 [T]: 165^f). In einer nicht näher bezeichneten und unvollständigen *Relação* ohne Jahresangabe werden im Zusammenhang mit den Ereignissen nach dem Tod von P. Mendoza die „yeroquiharas“, die *dançadores*, als Schüler der *hechiceros* bezeichnet, und von ihnen wird gesagt:

„...traiendo los que estaban en los pueblos, con danças, bailes y cantos, ...“ (MCA 1970: 254).

In der CA 1635 beschreibt P. Díaz Taño diese „yeroquiharas“ mit den Worten der Indianer als Götter, welche sowohl große Macht über die Geister der scharfen Steine, „dueños de las piedras cortantes“, der Höhlen, „habitantes de los cerros“ sowie der Jaguare, in seiner Wortwahl der Tiger, haben (vgl. Melià 1981: 230).

„...y deçian q[ue] ellos eran dioses y criaban los maisales y comida y eran señores de las fantasmas de los montes de los itaquiceyas y de los ybitipos y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los q[ue] ellos querian ...“ (MCA 1969: 106).⁶³⁴

Melià interpretiert die Tänze als Form des Widerstands gegen die neue Kultur in den Reduktionen und gleichzeitig als Bestätigung der eigenen Identität.

„La danza ritual, como deja entrever la documentación citada, es el lugar donde se estructuran las más importantes funciones chamánicas, donde los hombres se dicen y se vuelven dioses, donde se cantan las palabras inspiradas, donde se profieren amenazas cataclísmicas, especialmente cuando llegan las invasiones coloniales que pretenden destruir la identidad guaraní.“ (Melià 1981: 230)⁶³⁵

11.10.2. Gesänge

Über die Gesänge äußern sich die Jesuiten ebenfalls pejorativ. „Cantar en las bebidas“ heißt *aguahú* (Montoya 1994 [C]: 234, lit. c). Im *Tesoro* übersetzt Montoya *guahú* mit „Canto de los Indios“ (Montoya 1876 [T]: 128^f). Dementsprechend gibt es die „Cantares deshonestos, Po[r]ahei abaete .l. Porahei randahé.“ *Porahei* bedeutet „Cantar“ (Montoya 1994 [V]: 234, lit. c) und *abaeté* heißt „Feo, torpe, bravo, terrible, cruel“

⁶³⁴ Melià transkribiert *itaquiceyas* als „itakysea“ (Melià 1981: 230).

⁶³⁵ Auch heute noch besitzt der rituelle Tanz, als *Jeroky Ñembo'e* bezeichnet, eine große Bedeutung (Otazú Melgarejo 2006: 219). *Jeroky*, in Alt-Guaraní *yeroquĩ* geschrieben, bedeutet wie schon gesagt Tanz und eine der Bedeutungen von *añémboé* ist „rezar“ (Montoya 1876 [T]: 121^v-122^f, unter „E“, Nr. 11). Zur Substituierung des Tanzes durch die christliche Glaubenslehre, s. Otazú Melgarejo 2006: 219-231

(Montoya 1876 [T]: 8^v). Es gibt auch die „Cantares honestos, Porahei catupĩri“ (Montoya 1994 [V]: 234, lit. c; vgl. 1876 [T]: 315^v-316^r).

Guevara zumindest hat die Bedeutung der Gesänge für die schriftlose Kultur der Guaraní erkannt, wenn seine Bemerkung hierüber auch leicht spöttisch klingt. In dem Kapitel über die historischen Traditionen macht er auf die Probleme bei der oralen Tradierung aufmerksam:

„Algunas relaciones conservan los archivistas,⁶³⁶ que repetian cantando para refrescar la memoria de sus antigüedades, que confundía y ofuscaba con fabulosas novedades el analista relacionero. Este tenía la incumbencia de repetir al son de bárbaros instrumentos, las tradiciones de sus mayores, y de instruir á todos en las noticias para suplir su falta con el canto. A uno de estos que ocupaba una encrucijada, encontró el padre Diego Torres Bollo, que, al son de un atambor, repetía los sucesos mas memorables, desde el diluvio hasta los tiempos presentes.“ (Guevara 1882: 53)

Ähnlich äußert sich Charlevoix:

„Sie waren sehr unwissend, und man konnte sich auch auf die mündlichen Erzählungen, die von ihren Vorfahren auf sie waren fortgepflanzt worden, wenig verlassen.“ (Charlevoix 1768: 1, 274).

11.11. Aufgaben der Schamanen, welche die Jesuiten nicht beschreiben

In ethnologischen Schriften werden als weitere Aufgaben der Schamanen das Durchführen von Sterberitualen, die Namensgebung bei Neugeborenen und die Änderung des Seelennamens bei Schwerkranken genannt (Bartolomé 1991: 123-128; Grünberg 1995: 60-61; Nimuendajú 1914: 303-305, 307-308). Hiervon berichten die Jesuiten allenfalls in sehr verkürzter Form, und diesen Fragmenten soll im Abgleich mit der rezenten Ethnologie nachgegangen werden.

Zu den Sterberiten gehört vor allem der Gesang des Medizinmannes, den Nimuendajú ausführlich beschreibt. Wenn der Medizinmann bemerkt, dass der Tod eingetreten ist, fällt er von der „raschen, unter scharfer Betonung des Taktes gesungenen *yvyraijá*-Weise in den feierlichen *ñeẽngarai* ...“ Mit diesem Gesang begleitet er die „scheidende Seele auf den Weg ins Jenseits“ (Nimuendajú 1914: 307). Dieser Gesang bildet auch den „Kulminationspunkt“ aller Medizintänze. Er wird vom Medizinmann allein, sich selbst nur auf seiner Rassel begleitend, gesungen (Nimuendajú 1914: 303).

⁶³⁶ In der Ausgabe von 1836 steht „rapsodas“ (Guevara 1836: 35).

Interessanterweise erläutert Montoya im *Tesoro* den „ñeéngaraí“ als Gesang der Frauen: „c. d. ñeéngá, refran. y. piraí, trisca, canto de mugeres (Montoya 1876 [T]: 249^f),⁶³⁷ vgl. den Eintrag im *Vocabulario* „cantar las Indias“: *añeéngarai* und „cantar“: *aporahei* (von *poraheî*) (Montoya 1994 [V]: 234, lit. c). Dagegen erwähnt er nicht den Tanz der Frauen, bei welchem die Tanz-*Taquaras*, *tacuapú*, aus Bambusrohr eine essenzielle Rolle innehaben. Stehend oder sitzend, so beschreibt es Nimuendajú, stoßen die Frauen die *Taquaras* auf den Boden und ein „Medizingesang“ ohne dieses Instrument ist „eigentlich unmöglich“ (Nimuendajú 1914: 342). Am Grab vollführt der Mediziner mit den Händen oder mit der Rassel spiralförmige Bewegungen, die von der Erde in die Höhe steigen (Nimuendajú 1914: 308). Etwas Ähnliches hat Montoya von alten Frauen berichtet (Montoya 1996 [CE]: 78-79).⁶³⁸ Dies geschieht wahrscheinlich, um die Seele vom Körper zu lösen.

Was die Namensgebung betrifft, schreibt del Techo, dass die Kinder ihren Eigenschaften entsprechend ihren Namen erhalten.

„A sus hijos ponen nombres acomodados a las buenas o malas cualidades que tienen: si es demasiado moreno, le llaman cuervo, y rana cuando llora con demasiada vehemencia. Omito, a fin de no cansar, otros mil casos parecidos.“ (Techo 2005: 277)

Auch Staden hat unter den Tupinambá keine Zeremonien bei der Namensfindung beobachtet. Er betont, dass sie ihren Kindern Namen ohne „Tauf und Beschneidung“ geben. Der Kindsvater berät sich lediglich nach der Geburt mit seinen „nächsten Nachbarn“, um einen Namen zu finden, der

„tapffer und schrecklich were / sie hielten ihm viel namen vor / die ihm nicht behagten / meynte er wölle ihm der vier Vorvätter namen einen geben“⁶³⁹ (Staden 1567: 54^f, vgl. 2007: 278).

Von einer Namensänderung berichtet Staden lediglich im Zusammenhang mit der Tötung und (angeblichen) rituellen Verspeisung eines Kriegsgefangenen. Nur derjenige, der den Gefangenen getötet hat, erhält einen Namen (Staden 1567: 57^v, vgl. 2007: 282-283). Auch Montoya beschreibt in der *Conquista Espiritual* im Zusammenhang mit einem anthropophagischen Ritus die Namensgebung oder „Taufe“. Hierbei werde

⁶³⁷ *Ñeé*. bedeutet: „c. d. ye. reciproco. y. é. salirse, palabras, lenguaje.“ (Montoya 1876 [T]: 246^f)

⁶³⁸ S. Kapitel *Ursachen* 3.3.

⁶³⁹ Die vier Vorväter, von denen Staden nach eigener Aussage nur drei Namen behalten hat, heißen: „Krimen“, „Hermittan“ und „Koem“, wobei der letzte Name nach Stadens Aussage 'der Morgen' bedeute (Staden 1567: 54^f).

ein Kriegsgefangener getötet und alle Anwesenden erhielten einen neuen Namen (Montoya 1996 [CE]: 77-78). In der *Carta Anua* von 1628 hingegen, die ja zum Teil Eingang in die *Conquista Espiritual* gefunden hat, beschreibt Montoya diesen Ritus nicht, erwähnt aber den Kannibalismus unter den Guaraní (MCA 1951: 262).

Die genannten Rituale oder Zeremonien basieren auf der komplexen Seelenvorstellung der Guaraní. Wenn die Jesuiten von diesen schamanischen Aufgaben nichts berichten, so war ihnen die plurale Seelenvorstellung, wenn auch nicht in ihrer Komplexität, bekannt, wie es schon im Kapitel *Ursachen* 3.4. dargestellt worden ist.

11.12. Fortleben der Bräuche - Reaktionen und Generationenkonflikt

Abschließend sollen hier durch einen Textvergleich stilistische und inhaltliche Änderungen in der Abfassung der Briefe thematisiert werden. Auch verdeutlicht der geschilderte Fall die Problematik des Generationenkonflikts.

Aus der 1632 gegründeten Reduktion San José in Tape wird von der Erkrankung eines Jungen berichtet, der auf Wunsch seiner Eltern von einem indigenen Heiler behandelt werden soll, welchem sich der Junge aber widersetzt. Von dieser Erzählung existieren zwei Versionen. Bei der Vorlage dürfte es sich um das Schreiben 1633 aus den Missionen Paraná und Uruguay handeln, welches Pater Pedro Romero (1585-1645), einer der Pioniere der Guaraní-Mission, am 16. Mai 1634 unterschrieben und an den Provinzial Diego de Boroa nach Córdoba geschickt hat.⁶⁴⁰ Die zweite Textfassung befindet sich in der offiziellen *Carta Anua* 1632-1634 an den Ordensgeneral und ist am 26. Juli 1635 von Diego de Boroa unterschrieben worden. Die erzählte Begebenheit ist jedoch nicht nur inhaltlich von Bedeutung, sondern veranschaulicht deutlich, wie Texte bearbeitet wurden. Im Folgenden wird die vermutete Vorlage in voller Länge zitiert.⁶⁴¹

Die Version in der CA 1633 lautet:

„Estando un muchacho enfermo sus parientes le llebaron uno destes hechizeros para que lo chupasse a su usanza. el muchacho no lo consintió en ninguna manera antes riñó mucho a los que lo avian traido. fuesse con esto el hechizero y estando el niño durmiendo quiso volver a chuparlo. despertó al punto y viendo el hechizero delante de si ... tio tanto que se lebantó y tomó un palo para darle de palos con el y maltratallo. riñó a sus P.^{es} y de puro sentimiento començó a llorar amargamente, salese de su casa y va derecho a la nuestra

⁶⁴⁰ In der spanischen Titelunterschrift ist irrtümlich 1632 angegeben (MCA 1969: 33).

⁶⁴¹ Nach den Punkten erfolgt hier immer Kleinschreibung.

dando gritos de suerte que el P.^e lo sintió desde su misma casa. entendió que la enfermedad le hazia llorar como a niño, preguntóle que de que lloraba, el niño contó sencillamente y la madre para encubrirlo dixo que no le creyese que desbariaba y que la enfermedad le hazia dezir aquello. volvióse el niño muy airado y dijo que no desbariaba, sino muy en su juicio dezia la verdad del caso. el P.^e le consoló y dixo que no avia ofendido a n[uestr]o S.^{or} mas antes por el acto generoso que avia hecho le avia de dar salud, como en efeto se la dió luego.” (MCA 1969: 84)

Die offizielle Fassung, die CA 1632-34, die nach Rom geschickt wurde, enthält einige Änderungen. Im Gegensatz zur Vorlage wird die Heilmethode nicht konkret benannt:

„Estaba un muchacho enfermo y sus padres con el amor que le tenían le llevaron a uno destos hechiseros para que le curasse haziendole como ellos suelen no se que supersticioso remedio; ...” (CA 1990: 197).

Interessant ist der Zusatz, die Eltern, und hier sind es nur die Eltern und nicht die Familie, hätten aus Liebe zu ihrem Kind gehandelt. Vielleicht möchte der Verfasser das Verhalten der Eltern erklären und gleichzeitig entschuldigen. Das Aufwachen des Jungen wird in der CA nach Rom mit mehr Empathie dargestellt. Ein weiterer Unterschied besteht in den Bezeichnungen für den Heiler, die in ihrer Bedeutung diskriminierender sind als in der Vorlage.

„... mas el muchacho despertó luego y viendo delante de si aquella peste se enojó tanto que saltó de la cama y ació de un palo para darle con el la paga merecida al supersticioso médico y aviendole reprehendio aquella impiedad asperamente a sus padres començo a dar sollosos de sentimiento con grande coraje ...” (CA 1990: 197)

Im Unterschied zur ersten Version wird hinzugefügt, die Mutter sei getadelt worden. Der Schluss akzentuiert die Seelennöte des Jungen stärker als die CA 1633, indem der Verfasser betont, der Junge brauche die Versicherung des Paters, Gott nicht durch sein Verhalten beleidigt zu haben.

„... y el muchacho no pudo admitir consuelo hasta que el P. le aseguro que no avia el ofendido a Nuestro Señor pues no avia dado su consentimiento, y que esperasse que por esta fidelidad, le avia de dar la salud como en efecto la consiguio luego.” (CA 1990: 197)

Vergleicht man beide Versionen, so können die schmückenden und ausführlicheren Erläuterungen dadurch erklärt werden, dass der Verfasser der CA 1632/34 sich bewusst ist, dass seine europäischen Leser den Missionsalltag nicht kennen. Er bemüht sich deshalb, den Leser an der fremden Wirklichkeit teilhaben zu lassen. Zum besseren Verständnis müssen Selbstverständlichkeiten wie die Ermahnung der Mutter erwähnt werden. Gleichzeitig soll der Eindruck vermieden werden, das Missionswerk sei in Gefahr, die Indianer seien unbelehrbar und die Patres würden den „heidnischen“ Praktiken tatenlos zusehen. Diego de Boroa betont stattdessen die empathische Ebene:

die Eltern handeln aus Liebe und den Jungen quält, trotz seines schuldlosen Verhaltens, sein christliches Gewissen. Die bewusste Auslassung der Beschreibung der indigenen Heilmethode ist vermutlich dem „erbaulichen Tenor“ geschuldet. Nach Boroa handelt es sich um eine beliebige „abergläubische“ Praktik, die bekämpft, aber nicht schriftlich archiviert werden muss.

Diese Erzählung zeigt, dass die indigenen Heiler (zunächst noch) in (als „Scheinchristen“) oder außerhalb der Reduktionen tätig waren und aufgesucht wurden.⁶⁴² Verdeutlicht wird auch der durch die Christianisierung und Europäisierung evozierte Generationenkonflikt. Der Junge hat im Gegensatz zu seinen Eltern schon nach relativ kurzer Zeit das christliche Weltbild verinnerlicht. Er steht in dieser Geschichte für die neue Werteordnung, wohingegen seine Eltern (bzw. Verwandten) an der Tradition festhalten. Dichotomien offenbaren sich: die alte versus die neue Heilkunde, der Schamane versus den Priester, die alten Geister gegen den christlichen Gott. Der Wandel erzeugt Konflikte und disparate Verhaltensweisen zwischen Eltern und Kindern, aber auch zwischen den christianisierten und von ihrem Glauben überzeugten Indianern und freien, nicht christianisierten Indianern.⁶⁴³ Im Gegensatz zu der gleichförmigen Wahrnehmung in der Forschungsliteratur, die z. T. von der unbeeinflussten Tradierung der Mythologie und von einem statischen Gesellschaftsbild ausgeht (z. B. Bareiro Saguier/Clastres 1969: 23, 26), lassen sich hier unterschiedliche Akkulturationsstufen unter den Indianern wahrnehmen (vgl. Dürr 2007a: 437).⁶⁴⁴

⁶⁴² Einen gleichartigen Fall erzählt die *Carta Anua* von 1635-37 aus der Reduktion Santo Tomás Apóstol; wieder handelt es sich um einen erkrankten Jungen, dessen Eltern einen indigenen Heiler rufen lassen, was gegen den Willen des Erkrankten geschieht (CA 1929: 668-669).

⁶⁴³ Pater Pedro Mola (1602-1660) berichtet im *Anual* vom 24. März 1637 aus der Reduktion Jesús Maria an den Provinzial de Boroa, die Indianer duldeten nicht, dass ein *hechicero* sein Amt ausübe, und sie sorgten dafür, dass kein Kranker ungetauft starb (MCA 1969: 150).

⁶⁴⁴ Dieses Thema unter den Aspekten der Identitätsbildung und der wechselseitigen Einflussnahme zwischen Guaraní und Jesuiten zu analysieren, konnte hier nicht nachgegangen werden, bildet aber ein Forschungsdesiderat (s. hierzu Dürr 2007a: 422-440). Dürr geht in ihrer Studie über den wechselseitigen Kulturtransfer von einem großen Einfluss der Guaraní-Indianer auf die Lebensbedingungen in den Reduktionen aus, was sich ihrer Meinung nach indirekt aus den Texten ermitteln lasse (Dürr 2007a: 429-430). Daraus entwickelte sich ihrer Meinung nach eine „neue Lebensart“, „in welcher jesuitische und indianische Einflüsse wirkmächtig wurden und welche die Identitäten beider, diejenige der Jesuiten wie der Guaraní, als *transitorische* erscheinen lassen.“ (Dürr 2007a: 439)

Auch die Episode über die Verehrung der Gebeine ist in dieser Hinsicht sehr erhellend, denn die Indianer äußern widersprüchliche Gefühle, als die Patres die Gebeine in die Reduktion bringen. Einige hielten die Aktion für schädlich, da sie um den Verlust der guten Eigenschaften wie Ernte und Gesundheit fürchteten, andere wollten die Täuschung mit eigenen Augen sehen und wieder andere hielten die Macht dieser Gebeine für begrenzt und den Patres untergeordnet (Montoya 1996 [CE]: 135).

Anhand der *Cartas Anuas* lässt sich bis 1644 gesichert nachweisen, dass indigene Heilkundige aufgesucht wurden. Im 18. Jahrhundert äußern sich die Quellen diesbezüglich über die neubekehrten Tobatín. Über das Verhalten der nachfolgenden Guaraní-Generationen (vor allem derjenigen, die ab Mitte des 17. Jahrhunderts in den Reduktionen geboren und aufgewachsen sind), können wegen des fehlenden Quellenmaterials keine Aussagen gemacht werden. Zu bedenken ist jedoch, dass die Reduktionen nicht hieratisch abgeschlossen waren und es eine recht beachtliche Fluktuation durch Flüchtlinge oder auch durch Neophyten gab. Den Gedankenaustausch zwischen freien und christianisierten Indianern konnten die Jesuiten nie ganz unterbinden. Vermutet werden kann, dass die Guaraní oder zumindest einige (für konkrete Zahlen fehlt das Datenmaterial) auch in den Krisenzeiten des 18. Jahrhunderts Hilfe und Zuflucht bei den altbekannten Ritualen und Funktionsträgern suchten. Del Techo ist meines Wissens der einzige Chronist, welcher erkannt hat, dass sich die Indianer in den Zeiten der Bedrängnis ihrer alten Religion zuwenden. Diese Überlegung äußert er im Zusammenhang mit der Schilderung der Verehrung der Gebeine. Er spricht davon, dass der „Dämon“ diese Unruhen, und damit meint er die Überfälle der *bandeirantes* im 17. Jahrhundert, für sich ausnutze (Techo 2005: 478).

Diese Feststellung widerspricht der von Lozano gewiss mit apologetischer Absicht geäußerten Meinung über den Erfolg der Evangelisierung, die geradezu euphemistisch klingt:

„Estas costumbres fueron las propias de la nacion guaraní en su gentilidad; pero instruidos en la doctrina evangélica, degeneraron de ellas noblemente en otras muy cristianas, olvidando su barbaridad ...” (Lozano 1873: 405)

Vierter Teil - Schluss

1. Schlussbemerkungen

1.1. Zur Darstellung der Heilkunde der Guaraní in den jesuitischen Texten

Da ich in den Zwischenbilanzen die meisten Ergebnisse schon zusammengefasst habe, möchte ich an dieser Stelle nur auf einige prägnante Punkte zu sprechen kommen.

Trotz aller weltanschaulich bedingten Vorbehalte haben die Jesuiten informative Details hinsichtlich der Heilkunde der kolonialen Guaraní beobachtet und schriftlich festgehalten. Um den Texten die Informationen entnehmen zu können, mussten sie ausgehend von ihrem Kontext analysiert und interpretiert werden. Das Bild, welches von der Heilkunde der kolonialen Guaraní auf diese Weise entstanden ist, ist leider dennoch nur ein approximatives. Es weist Lücken auf, die ohne die fehlenden Selbstzeugnisse nicht geschlossen werden können. Das bedeutet die – traurige - Einsicht, dass Wissen und Erfahrungen, schlicht Informationen, unwiederbringlich verloren sind.

Dennoch schließen die anhand der Darstellungen der Jesuiten gewonnenen Daten eine Forschungslücke. Aussagen konnten hinsichtlich der Behandlung und des Umgangs mit den Kranken, über frauenheilkundliche Themen, anatomische Kenntnisse und auch über das Auftreten von Krankheiten gemacht werden, welche Ansatzpunkte liefern für weitere Diskussionen. Ungeachtet der emischen Sicht der Guaraní auf die Ätiologie von Krankheit und Tod bietet das Quellenmaterial Stoff für die Fragestellung der multifaktoriellen Genese von Krankheiten nach biologischen, psychischen und sozialen Faktoren (vgl. Csef 1992: 54).

Auch kann über diese retrospektive Sichtweise das Verhalten der Guaraní in der Gegenwart erklärt werden und ermöglicht so das Verständnis für die rezenten Guaraní und hilft möglicherweise bei der Konzipierung und Umsetzung von Gesundheitsprogrammen für sie (vgl. Diesfeld/Sich 1993: 11-12).

Deutlich konnte gezeigt werden, dass das Weltbild der Guaraní von ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit, der Jagd und dem einfachen Bodenbau, beeinflusst ist. Der Glaube an und die Furcht vor Geistern sind elementarer Bestandteil dieses Weltbildes. Ausgehend hiervon erklären sich das große Prestige und die große Macht der verschiedenen Heilkundigen als „Herren der Geister“. Kraft dieser Macht und Kontrolle über die verschiedenen Wesen und Entitäten galten sie als kompetent, Krankheiten und Übel un-

terschiedlicher Genese, wie z. B. Missernten, zu bekämpfen. Sie agierten im Interesse der eigenen Gruppe und traten in einer Doppelfunktion sowohl als Heiler als auch als Verursacher von Krankheiten, besonders gegen Feinde, auf. Eine an westlichen Maßstäben orientierte Zuordnung in gut und böse ist vor diesem Hintergrund nicht möglich.

In den Augen der Jesuiten erfüllten die verschiedenen Heilkundigen der Guaraní natürlich nicht ihre Vorstellung von einem Arzt. Die Fremdartigkeit der Schamanen allein erklärt aber die ablehnende Haltung der Jesuiten nicht.

M. E. entzündete sich der Konflikt zwischen den Missionaren und den indigenen Heilkundigen durch die Konfrontation verschiedener Weltanschauungen. Die Schamanen vertraten als religiöse Funktionsträger die Werte und Normen ihrer Gruppe. Diese wurden durch die Evangelisierungsarbeit der Jesuiten bedroht. Gegen dieses Eindringen, denn als solches haben die indigenen Heilkundigen das Auftreten der Jesuiten empfunden, versuchten sich die Schamanen mit verschiedenen Mitteln, welche auch die Integration der fremden Glaubensinhalte (in Form von Synkretismen) beinhaltete, zu wehren, und zwar unter zunehmender Verhärtung der Fronten. Die Jesuiten wiederum waren gottesfürchtige Männer, die davon überzeugt waren, das Richtige zu tun. Ihr Wirken in der Mission und für den spanischen König stand unter dem Motto *Ad maiorem Dei gloriam*. Ihr Bemühen und ihr Einsatz um bessere Lebensbedingungen für die Indianer, ihre Sorge für sie in ihren Krankheiten und ihr Einsatz gegen die Verfolgungen sind beachtlich und verdienen Anerkennung. Ihr religiöser Eifer und die unhinterfragte Ausschließlichkeit aber, mit welcher sie die eigene christliche Vorstellungswelt durchsetzten, sind von der heutigen Perspektive aus zu kritisieren. Ein toleranteres Verhalten jedoch und eine Akzeptanz der fremden Glaubensvorstellungen waren ihnen historisch bedingt nicht möglich. So bekämpften sie vehement diejenigen, die ihnen ähnlich waren, und es scheint, als hätten sie in den Reduktionen gesiegt, nicht nur als religiöse Vertreter, sondern auch als machtvollere Heiler. Die indigenen Heiler wurden zwangsakkulturiert, verloren ihre Gefolgschaft und damit ihr Prestige. Dennoch konnten ihre Traditionen nicht völlig zerstört werden und Fragmente, mitunter in synkretistischer Form, existieren bis heute.

Meine Analyse hat weiterhin ergeben, dass trotz kultureller Unterschiede zwischen Jesuiten und Guaraní dem Verständnis von Krankheit und Heilung übereinstimmende

Denkmuster zugrunde liegen, welche auf dem religiösen Verständnis von Krankheit und Gesundheit basieren. So interpretieren die Jesuiten auf der religiösen Ebene Krankheiten als göttliche Bestrafung für ein Fehlverhalten oder als von Dämonen verursacht. Die Guaraní-Indianer gehen von einer ähnlichen Ätiologie aus. Krankheiten gelten als Strafe für die Übertretung eines Gebots oder als Rache der Geister. Die sinnlich erfahrbare Bewältigung von Krankheiten und Übeln durch Musik, Gesang, Tanz und das Gespräch resp. die indigene Beichte wurde in den Reduktionen durch die christlichen Rituale und Sakramente fortgeführt. Der Umgang mit dem Übel wurde folglich in ähnlicher Weise gehandhabt, wodurch es den Jesuiten gelang, als Heiler, Traumdeuter und Wohltäter anerkannt zu werden. Auf die Unterschiede besonders hinsichtlich der sozialen Komponente von Krankheit und Gesundheit wurde schon ausgiebig hingewiesen.

1.2. Zum Schreiben und zur „ethnografischen“ Kompetenz der Jesuiten

In den jesuitischen Quellentexten, welche einen Zeitraum von fast 200 Jahren umfassen, konnten verschiedene Zeitströmungen ausgemacht werden. Meine Analyse zeigt, dass die Autoren die Kultur und Heilkunde der Guaraní durchaus nicht so uniform bewerteten, wie es vielleicht aufgrund der einschränkenden Rahmenbedingungen durch die ordensinternen Regelungen zu erwarten gewesen wäre. Bemerkenswert ist die tolerantere Haltung der schon unter dem Einfluss der Aufklärung stehenden Autoren, welche aber dennoch die Schamanen im Besonderen und die Heilkunde im Allgemeinen nicht akzeptierten. Lediglich bei den unverfänglichen Heilpflanzen wird der indigene Beitrag, aber nicht frei von Ambivalenzen, gewürdigt. Man muss allerdings aufgrund der selbstreferenziellen und paternalistischen Sicht, die aus vielen Texten spricht, davon ausgehen, dass der heilkundliche Beitrag der Guaraní größer war als bisher angenommen. Geleitet von apologetischen Intentionen wollten die Jesuiten die eigenen Verdienste und die Notwendigkeit der Anwesenheit als Priester und Erzieher in den Reduktionen hervorheben. Aus diesem Grund wurde das Bild vom unselbstständigen Indianer gern und häufig kolportiert.

Im Sinne einer Bestandsaufnahme habe ich die in den Jesuitenquellen disparat vorhandenen Angaben strukturiert aufgearbeitet und systematisiert. Die Abhängigkeit der Texte voneinander konnte teilweise geklärt werden, allerdings war es nicht möglich

Aussagen über die Umstände des „ethnografischen“ Wissenserwerbs zu treffen. Selbst was die sprachliche Ebene betrifft, muss kritisch angemerkt werden, dass nicht jedes indigene Wort auf den vorkolonialen oder autochthonen Wortschatz hinweist.

Die ethnografischen Beiträge über die Guaraní möchte ich als „Nebenprodukt“ des Schreibens bewerten. Sie sind in weit geringerem Umfang vorhanden, als es von „Vätern der Ethnografie“ zu erwarten gewesen wäre. Aus diesem Grund ist m. E. dieser Titel nur in sehr geringem Umfang zutreffend. Diese Zuschreibung ist wohl eher ein Resultat der Rezeption und der nachfolgenden Forschergenerationen, denn die Missionare des 17. und 18. Jahrhunderts verstanden sich nicht als „Ethnografen“, sondern als Heilsbringer und Heiler, was sich in ihren Schriften deutlich widerspiegelt.

2. Bibliografie

2.1. Verzeichnis der Primärliteratur

ACOSTA, José de

- 1952 *De procuranda Indorum Salute (Predicación del Evangelio en las Indias)*.
Introd., trad. y notas por Francisco Mateos S J, Madrid, [Salamanca 1589]

ALTAMIRANO, Diego Francisco, s. JARQUE, Francisco

AUGUSTINUS, Aurelius

- 1955 *Vom Gottesstaat*, eingeleitet u. übertragen von Wilhelm Thimme, Zürich, Bd. 2

CARDIEL, José

- 1913 „Breve relación de las misiones del Paraguay” [cf. 1770], in: Hernández,
Pablo S. J.: *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de
Jesús*, Barcelona, Bd. 2, S. 514-614
- 1953 „Carta y relación de las misiones de la provincia del Paraguay. 1747”, in:
Furlong, Guillermo: *José Cardiel, S. J. y su Carta-Relación: 1747*, Buenos
Aires, S. 115-213

CARDIM, Fernão

- 1997 *Tratados da terra e gente do Brasil*, transcrição do texto, introdução e notas por
Ana Maria de Azevedo, Lissabon

CARTAS ANUAS de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la compañía de Jesús,
Iglesia

- 1927/29 Con advertencia de Emilio Ravignani y introd. del P. Carlos Leonhardt.
Schriftenreihe: Documentos para la historia argentina, Bd. 1: 1609-1614; Bd. 2:
1615-1637, Buenos Aires

CARTAS ANUAS de la Provincia del Paraguay 1637-1639

- 1984 Con advertencia de Ernesto J. A. Maeder y introd. del Hugo Storni S J, Buenos
Aires

CARTAS ANUAS de la provincia jesuítica del Paraguay 1632-1634

- 1990 Introd. del Ernesto J. A. Maeder, Buenos Aires

CARTAS ANUAS de la provincia jesuítica del Paraguay 1641-1643

- 1996 Introd. del Ernesto J. A. Maeder, Resistencia, Chaco, Argentinien

CARTAS ANUAS de la provincia jesuítica del Paraguay 1644

- 2000 Introd. del Ernesto J. A. Maeder, Resistencia, Chaco, Argentinien

CARTAS REFERENTES

- 1902 „Cartas referentes á la organización y al gobierno de las reducciones del
Paraguay [1670-1701]”, in: *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, Madrid,
Año 6, Nr. 12, S. 448-464, hrsg. von S[ERRANO] Y S[ANS], M[anuel]

CATTANEO, Gaetano

- 1756 *Briefe Des Hochehrwürdigen Vaters Cajetans Cattaneo, Missionarius der Ge-
sellschaft Jesu, an den Herrn Cattaneo seinem Bruder; nach der französischen
Übersetzung. Gedruckt und verlegt bey Joh. Thomas Trattnern, Wien, Prag,
Triest*

CHARLEVOIX, Pierre François-Xavier de

- 1768 *Geschichte von Paraguay und dem Mißionswerke der Jesuiten in diesem Lande*, aus dem Französischen des P. Franz Xaver de Charlevoix von der Gesellschaft Jesu, hrsg. von Gabriel Nicolaus Raspe, Nürnberg, 2 Bde.
- 1910-16 *Historia del Paraguay*, escrita en francés por el Pedro Francisco Javier de Charlevoix de la compañía de Jesús, con las anotaciones y correcciones latinas del P. Muriel. Traducida al castellano por el P. Pablo Hernández SJ, Madrid, 6 Bde.

DER NEUE WELT-BOTT mit allerhand Nachrichten dem Missionariorum Soc. Jesu.

- 1726 *Allerhand So Lehr= als Geist=reiche Brief/ Schrifften und Reis= Beschreibungen/ Welche von denen Missionariis der Gesellschaft JESu Aus Beyden Indien / und andern Über Meer gelegenen Ländern / seit An. 1642 biß auf das Jahr 1726 in Europa angelangt seynd*. Jetzt zum erstenmal Theils aus Handschriftlichen Urkunden / theils aus denen Französischen Lettres Edifiantes verteutscht und zusammen getragen von Joseph Stöcklein / gedachter Societät Jesu Priester, Augsburg und Graz, Erste Bund oder die 8. Erste Theil,
- 1755 *Allerhand So Lehr= als Geistreiche Brief/ Schrifften und Reise=Beschreibungen, Welche von denen Missionariis der Gesellschaft JESu Aus Beyden Indien, Und anderen Über Meer gelegenen Ländern, Meistentheils Von A. 1730. bis 1740. in Europa angelanget seynd*. Aus Handschriftlichen Urkunden, Und anderen bewerthen Nachrichten zusammengetragen von Francisco (Franciscus) Keller, Wien, Bd. 4,2, 29. Theil

DIAZ DE GUZMAN, Rui

- 1835 „Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata escrita por Rui Díaz de Guzman en el año de 1612. Primera edición“, mit einem geografischen und historischen Index versehen von D. Julian de Leiva und erweitert durch Pedro de Angelis (S. I-LXXXVI), in: *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, ilustrados con notas y disertaciones, Pedro de Angelis, Buenos Aires [1836], Bd. 1, S. 1-156

DOBRIZHOFFER, Martin

- 1783-84 *Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay. Bereichert mit einer Menge Beobachtungen über die wilden Völkerschaften, Städte, Flüße, vierfüßigen Thiere, Amphibien, Insekten, merkwürdigsten Schlangen, Fische, Vögel, Bäume, Pflanzen und andere Eigenschaften dieser Provinz*. Verfaßt von Herrn Abbe Martin Dobrizhoffer, achtzehn Jahre lang gewesenem Missionär in Paraguay. Aus dem Lateinischen übersetzt von A. Kreil, Wien, 3 Bde.

ECKART, Anselm

- 1785 „Des Herrn P. Anselm Eckart, ehemaligen Glaubenspredigers der Gesellschaft Jesu in der Capitanía von Pará in Brasilien, Zusätze zu Pedro Cudena's Beschreibung der Länder von Brasilien, und zu Herrn Rectors Christian Leiste Anmerkungen im sechsten Lessingischen Beytrage zur Geschichte und Litteratur, aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel“, in: *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika. Aus ihren eigenen Aufsätzen*, hrsg. von Christoph Gottlieb von Murr, Nürnberg, S. 451-614

ESCANDÓN, Juan de

- 1769 „Schreiben des Jesuiten Iuan de Escandon an seinen Ordens Bruder im Colegio Imperial zu Madrid den P. Andreas Marcus Burriel, worinn er ihm von der Ver-

fassung und Regierung der Mißionen des Ordens in Paraguay Nachricht giebt. Aus der spanischen Handschrift übersetzt“, in: *Juan de Escandon und Bernhard Nusdorfer, der Gesellschaft Jesu Mitglieder, Geschichte von Paraguay, aus spanischen Handschriften übersetzt nebst dem Criminal=Proceß wider die Jesuiten in Spanien*. Frankfurt und Leipzig, S. 19-93

GUEVARA, José

- 1836 „Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán“, in: *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, ilustrados con notas y disertaciones y introd. por Pedro de Angelis (p. I-VII), Buenos Aires, Bd. 2, p. 1-212 (incl. índice I y II)
- 1882 *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, con una introducción por Andrés Lamas, Buenos Aires

JARQUE, Francisco

- 1664 *Vida apostolica del venerable Padre Josef Cataldino, uno de los primeros, y mas insignes conquistadores de las dilatadas provincias, y barbaras naciones del Guayra, valeroso soldado de la minima, y maxima Compañia de IESUS, Zaragoza*
- 1687 *Insignes Missioneros de la Compañia de Jesús en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucumán, Paraguay, y Río de la Plata, que comprehende su Distrito*, Pamplona. Online-Ausgabe: <http://books.google.de/> (unter dem Namen Xarque)
- 1900 *Ruiz Montoya en Indias: (1608–1652). Vida prodigiosa del V. P. Jesuita Antonio Ruiz de Montoya* [1664], Madrid, 4 Bde.
- 2008 *Las misiones jesuíticas en 1687: el estado que al presente gozan las Misiones de la Compañia de Jesús en la Provincia del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata, Francisco Jarque; Diego Francisco Altamirano*. Estudio preliminar de Ernesto J. A. Maeder, Buenos Aires

JIMÉNEZ, Bartolomé

- 1710 „Beschreibung der glorwürdigen Apostolischen Mission, welche zween RR di PP. Bartholomaeus Ximenez und Franciscus de Robles S. J. die ungläubige Nation / so wir Tabatiner nennen / zubekehren angestellt in dem Jahr 1697 / genommen aus dem Original-Schreiben / so erst genennter R. P. Bartholomaeus Ximenez an den Ehrwürdigen P. Simon de Leon, der Zeit Provinzialen Paracuariae, hat abgehen lassen / und P. Antonio Sepp aus der Spanischen in die Teutsche Sprach zu übersetzen anvertrauet / und befolchen worden / auch er seiner Histori hat beysetzen wollen“, in: *Sepp, Continuation oder Fortsetzung ...*, In-golstatt, S. 391-489
- 1974 „Historia de la mission entre los tobatines. Relato de la gloriosa misión apostólica realizada por los Reverendos Padres Bartolomé Jiménez y Francisco de Robles S. J. en el año 1697, para convertir a los infieles tobatines. ...“, in: Sepp, Anton: *Jardín de flores paracuario*, edición crítica, traducción, revisión del texto, comentarios y notas por Werner Hoffmann, Buenos Aires, S. 69-121

LEITE, Serafim

- 1938 *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, T. 2: Século XVI, Lissabon
- 1958 *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, T. 3 (1558-1563), Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, Coimbra

LÉRY, Jean de

- 1578 *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil : autrement dite mérique...* ([Reprod.]), Editeur: A. Chuppin (La Rochelle), Mikrofilm: www.gallica.fr

- 1794 *Des Herrn Johann von Lery Reise in Brasilien / nach der von dem Herrn Verfasser selbst veranstalteten verbesserten und vermehrten lateinischen Ausgabe übersetzt. Mit Anmerkungen und Erläuterungen.* Münster

LETTRES ÉDIFIANTES ET CURIEUSES

- 1781 *Mémoires d'Amérique*, Nouvelle éd., Paris, Bd. 9

LOYOLA, Ignatius von

- 1993 *Briefe und Unterweisungen*, übersetzt von Peter Knauer, Würzburg (Deutsche Werkausgabe)
1998 *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, übersetzt von Peter Knauer, Würzburg (Deutsche Werkausgabe)

LOZANO, Pedro

- 1873 *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán (1739)*, con notas y suplemento por Andrés Lamas, Buenos Aires, Bd. 1

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS

- 1951 Bd. 1: *Jesuítas e bandeirantes no Guaíra (1549-1640)*, ed. por Jaime Cortesão
1952 Bd. 2: *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*, ed. por Jaime Cortesão
1969 Bd. 3: *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*, ed. por Jaime Cortesão
1970 Bd. 4: *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, ed. por Helio Vianna
1954 Bd. 5: *Tratado de Madrid (1669-1749)*, ed. por Jaime Cortesão
1955 Bd. 6: *Antecedentes do Tratado de Madrid (1703-1751)*, ed. por Jaime Cortesão

MONARDES, Nicolás [Nicolaus]

- 1895 *Die Schrift des Monardes über die Arzneimittel Americas nach der lateinischen Übertragung des Clusius aus dem Jahre 1579*, übersetzt und erläutert von Dr. med. Kurt Stünzner, mit einem Vorwort von Prof. Dr. Erich Harnack, Halle an der Saale
1988 *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias occidentales que sirven en medicina, tratado de la piedra bezaar, y de la yerva Escuerçonera ; diálogo de las grandezas del hierro, y de sus virtudes medicinales; tratado de la nieve y del beber frío [1574]*, Sevilla, Faks.-Neudr.

MONTENEGRO, Pedro de

- 2007 *Materia médica misionera*, noticia preliminar de Raul Quintana, estudio preliminar de Graciela Cambas; Graciela de Kuna y Beatríz Rivero, Posadas

MONTROYA, Antonio Ruiz de

- 1876 *Arte Bocabulario Tesoro y Catecismo de la lengua guaraní: Tesoro de la lengua Guaraní*. [Madrid 1639], publicado nuevamente sin alteración alguna por Julius Platzmann, Leipzig, [Bd. 3]
1876 *Arte Bocabulario Tesoro y Catecismo de la lengua guaraní: Catecismo de la lengua guaraní*. [Madrid 1640], publicado nuevamente sin alteración alguna por Julius Platzmann, Leipzig, [Bd. 4]
1994 *Arte y bocabulario de la lengua guaraní* [Madrid 1640]. Ed. facs., copia del manuscrito original, Madrid
1996 *La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, [Madrid 1639]. Estudio preliminar y notas Ernesto J. A. Maeder, Asunción
2002 *Vocabulario de la lengua guaraní*, [Madrid 1640]. Transcripción y transliteración por Antonio Caballos, introducción por Bartomeu Meliá, Asunción

- 2008 „Apología en defensa de la doctrina cristiana que en la lengua guaraní tradujo el venerable padre fray Luís de Bolaños de la familia franciscana, por orden de la sínodo que el Llmo. Señor D. fr. Martín Ignacio de Loyola, obispo del Paraguay, celebró en la ciudad de la Asunción el año de 1603 [...]” [1651], in: *Catecismo de la lengua Guaraní*. Introducción y notas por Bartomeu Melià, transliteración del texto guaraní Bartomeu Melià, S. J. y Angélica Otazú, Asunción, S. 405-472

MONUMENTA BRASILIAE

- 1956-57 editado por Serafim Leite, Rom, T. 1: 1538-1553, T. 2: 1553-1558

MONUMENTA PERUANA

- 1970 editado por Antonius de Egaña, Rom, T. 5: 1592-1595

MURATORI, Ludovico [Lodovico] Antonio

- 1758 *Das glückliche Christenthum in Paraguay, unter den Missionarien der Gesellschaft Jesu, ...Erster Theil*, Gedruckt und verlegt bey Joh. Thomas Trattnern, Wien, Prag, Triest

RESTIVO, Pablo

- 1893 *Lexicon Hispano-Guaranicum „Vocabulario de la lengua Guaraní” inscriptum a Reverendo Patre Jesuítá Paulo Restivo secundum Vocabularium Antonii Ruiz de Montoya anno MDCCXXII in Civitate S. Mariae Majoris denuo editum et adauctum, sub auspiciis Augustissimi Domini Petri Secundi Brasiliae Imperatoris posthac curantibus Illustrissimus Ejusdem Haeredibus ex unico qui noscitur Imperatoris Beatissimi, exemplari redimpressum necnon praefatione notisque instructum opera et studiis Christiani Frederici Seybold, Stuttgart*

SÁNCHEZ LABRADOR, José

- 1948 *La medicina en „el Paraguay natural”*, exposición comentada del texto original por el Aníbal Ruiz Moreno, Tucumán
- 1960 „Yerba del Paraguay”, in: Furlong, Guillermo: *José Sánchez Labrador, S. J. y su „Yerba Mate” 1774*, Buenos Aires, S. 113-121

SCHMIDEL, Ulrich

- 1567 „Wahrhafftige und liebliche Beschreibung etlicher fürnemen Indianischen Landschaften und Insulen / die vormals in keiner Chronicken gedacht / und erstlich in der Schiffart Ulrici Schmidts von Straubingen / mit grosser gefahr erkündigt / und von ihm selber auffs fleissigst beschrieben vnd dargethan“, in: Sebastian Franck: *Ander theil dieses Weltbuchs von Schifffahrten*, ...[Sigmund Feyerabend], Frankfurt am Main, fol. 1r-26v. Erstausgabe von Schmidels Text
- 1962 *Wahrhafftige Historien einer wunderbaren Schiffart*, Faks.-Neudr. der Ausgabe von Levinus Hulsius 1602. Einleitung von Hans Plischke, Graz
- 2008 *Reise in die La Plata-Gegend (1534-1554) / Viaje al Río de la Plata y Paraguay*. Kritische Ausgabe / Edición crítica, span./deutsch, hrsg. von Franz Obermeier, Kiel. Transkription des Stuttgarter Autograf [um 1554]

SEPP, Anton

- 1698 *RR. PP. Antonii Sepp, und Antonii Böhm / Der Societät JESU Priestern Teutscher Nation, deren der erste aus Tyrol an der Etsch / der ander aus Bayrn bürtig / Reißbeschreibung / Wie dieselbe aus Hispanien in Paraquariam kommen; Und Kurtzer Bericht der denckwürdigsten Sachen selbiger Landschaft / Völckern und Arbeitung der sich alldort befindenden PP. Missionariorum, gezogen Aus denen durch R.P. Sepp, Soc. Jesu mit eigener Hand geschriebenen Brie-*

- fen/ zu mehrern Nutzen* Von Gabriel Sepp, von und zu Rehegg, leiblichen Brüdern/ in Druck gegeben. Mit Erlaubnuß der Obern. Nürnberg/ In Verlegung Johan Hoffmanns, 1.ed. Brixen 1696
- 1710 *Continuation Oder Fortsetzung Der Beschreibung / Deren denckwürdigeren Paraquarischen Sachen / selbiger Landschafft / Völckern / und Arbeit deren sich all dort befindenden RR. um PP. Missionariorum Soc. Jesu. Insonderheit aber / Wie R.P. Antonius Sepp, Auß wohl gemelter Societet in Paraquaria Missionarius den Christlichen Glauben unter andern Völckern noch weiters fortzupflantzen sich bearbeitet / und bemühet. ...Mit sonderm Fleiß zusammen getragen / von dem Wohl=Ehrwürdigen P. Alphonso Sepp, Ord. S. Benedicti. Ingolstatt / In Verlegung Joh. Andreas de la Haye*
- 1768 „Beschreibung der Reise R. P. Antonii Sepp. S. J. aus Tyrol an der Etsch, nach Paraguay, geschrieben aus der Völkerschaft Japayu, den 24sten Junius 1692“ und „Fortsetzung der Reisebeschreibung des P. Sepps S. J. nach Paraguay“, in: *Geschichte von Paraguay und dem Mißionswerke der Jesuiten in diesem Lande*, aus dem Französischen des P. Franz Xaver de Charlevoix von der Gesellschaft Jesu, hrsg. von Gabriel Nicolaus Raspe, Nürnberg, Bd. 1: S. 5-40, Bd. 2: 3-24
- 1974 *Jardín de flores paracuaria*, edición crítica, trad., revisión del texto, comentarios y notas por Werner Hoffmann, Buenos Aires
- 1980 *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, tradução de A. Reymundo Schneider e alunos da Companhia de Jesus em Pareci, introdução por Wolfgang Hoffmann Harnisch, notas por Rubens Borba de Morais, Belo Horizonte, São Paulo, 1.ed. 1943

STADEN, Hans

- 1567 Wunderbarliche und warhaftige beschreibung der wilden nacketen Menschenfresser / wie dieselbigen Johannes Staden von Homberg auß Hessen bürtig / in eigner person mit grosser gefahr erkündigt / ..., in: Sebastian Franck: *Ander theil dieses Weltbuchs von Schifffahrten*, [Sig. Feyerabend], fol. 27^r-59^v
- 2007 „*Warhaftige Historia*“. *Zwei Reisen nach Brasilien (1548-1555) / História de duas viagens ao Brasil*, Kritische Ausgabe / Edição crítica: Franz Obermeier. Übertragung ins heutige Deutsch: Joachim Tiemann. Tradução ao português: Guiomar Carvalho Franco. Revisão: Augusto Rodrigues, Kiel, [Nachdr. d. Ausgabe Marburg 1557]

TECHO, Nicolás del

- 1897 *Historia de la provincia del Paraguay de la compañía de Jesús*, Versión del texto latino, por Manuel Serrano y Sanz, con un prólogo de Blas Garay, Madrid, 5 Bde.
- 2005 *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañiá de Jesús*. Versión del texto latino por Manuel Serrano y Sanz, nueva edición. Prólogo de Bartomeu Melià, tomo único, Asunción

THEVET, André

- 1978 *As singularidades da França antártica*, tradução de Eugênio Amado, São Paulo, Belo Horizonte, [portugiesische Übersetzung der französischen Ausgabe: *Les singularitez de la France antarctique*, Paris 1558]

XARQUE, Francisco, s. JARQUE, Francisco

XIMÉNEZ, Bartolomé, s. JIMÉNEZ, Bartolomé

2.2. Verzeichnis der Sekundärliteratur

ACKERKNECHT, Erwin H.

- 1963 *Geschichte und Geographie der wichtigsten Krankheiten*, Stuttgart
- 1970 *Therapie von den Primitiven bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart
- 1989 *Geschichte der Medizin*, 6. durchgesehene und ergänzte Auflage, Stuttgart

ANAGNOSTOU, Sabine

- 2000 *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen*, Stuttgart, (Diss. Univ. Marburg, Geschichte der Pharmazie)
- 2005 „Missionsmedizin und Missionspharmazie im kolonialen Amerika“, in: *Sendung–Eroberung–Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, hrsg. von Johannes Meier, Wiesbaden, S. 261-291

ASTRAIN, Antonio

- 1913-16 *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, T. 4: 1581– 1615, T. 5: 1615-1652

BACKER, Augustin de - BACKER, Aloys de

- 1854 *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus ou notices bibliographiques : Sér. 2. des apologies, des controverses religieuses, des critiques littéraires et scientifiques suscitées à leur sujet / Liège*

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto

- 1991 *Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete*, Asunción, 2. ed.

BERTONI, Moisés Santiago

- 1927 *La civilización guaraní. Etnografía: conocimientos: la higiene guaraní y su importancia científica y práctica; la medicina guaraní, conocimientos científicos*, edic. del autor. Puerto Bertoni, Alto Paraná, Paraguay, T. 3
- 1956 *La civilización guaraní. Religión y moral*, Asunción, Buenos Aires, T. 2

BONIN, WERNER

- 1986 „Ethnologische und anthropologische Überlegungen zur Couvade“, in: *Die Geburt aus ethnomedizinischer Sicht: Beiträge und Nachträge zur IV. Internationalen Fachkonferenz der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin über traditionelle Geburtshilfe und Gynäkologie in Göttingen 8.-10.12.1978*, hrsg. von Wulf Schiefenhövel und Dorothea Sich, Braunschweig [u. a.] (1. ed.: 1983), S. 121-126

BORJA GONZÁLEZ, Galaxis

- 2005 „Die jesuitische Berichterstattung über die neue Welt. Zur Verbreitungsgeschichte von Amerika-Nachrichten im alten Reich am Beispiel der Briefe des Dominikus Mayer“, in: *Sendung –Eroberung–Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, hrsg. von Johannes Meier, Wiesbaden, S. 355-382

BRABO, Francisco Javier

- 1872 *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos (III)*, Madrid

CADOGAN, León

- 1946 „Las tradiciones religiosas de los indios Juguaká Tenondé Porá-gué í del Guairá, comúnmente llamados Mbyá, Mbyá-Apyteré o Ka'ynguá”, in: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, T. 7, Nr.1, S. 15-47
- 1949 „Síntesis de la medicina racional y mística Mbyá Guaraní”, in: *América indígena*, Mexico, Vol. 9, Nr. 1, S. 21-35
- 1958 „The eternal pindó palm, and other plants in Mbyá-Guaraní myth and legend”, in: *Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata*, México, Vol. 2, 87-96
- 1959 *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, nota preliminar: Egon Schaden, São Paulo
- 1970 „Ywyrá Ñe'ery. Fluye del árbol la palabra: sugerencias para el estudio de la cultura guaraní”, in: *Suplemento antropológico*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica „Nuestra Señora de la Asunción”, editado por B. Melià et. al., Asunción, Vol. 5, Nr. 1-2, S. 7-111
- 1973 *Ta-ny Puku: aportes a la etnobotánica guaraní de algunas especies arbóreas del Paraguay oriental*. Asunción
- 1992a *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, edición preparada por Bartomeu Melià, Asunción
- 1992b *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*. Edición preparada por Friedl Grünberg bajo la dirección de Bartomeu Melià, Asunción

CANESE, Arquímedes, KRIVOSHEIN DE CANESE, Natalia, ACOSTA ALCARAZ, Feliciano

- 1998 *Guaraní para uso médico*, Asunción

CÂMARA CASCUDO, Luís da

- 1979 *Dicionário do folclore brasileiro*, São Paulo, 4.ed. rev. e aum.

CARAMAN, Philip

- 1976 *The lost paradise: The Jesuit Republic in South America*, New York

CARDOZO, Efraím

- 1979 *Historiografía paraguaya. 1.: Paraguay indígena, español y jesuita*. México, 2. ed.

CHAMORRO, Graciela

- 2003 *Auf dem Weg zur Vollkommenheit: Theologie des Wortes unter den Guaraní in Südamerika*, Münster, Hamburg [u. a.]
- 2009 *Decir el cuerpo: historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción (basierend auf der Diss. Univ. Marburg, 2008: *Linguistischer Beitrag für eine Geschichte und Ethnographie des Körpers bei den Guaraní*)

COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de

- 2006 *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, 1.ed. 1611

CSEF, Herbert

- 1992 „Kulturelle Faktoren bei der Krankheitsentstehung und im Heilungsprozeß”, in: *Hauptsache Gesundheit ...: Medizin der Kultur - Kultur der Medizin; Beiträge einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden, 29. November–1. Dezember 1991, Bad Herrenalb*, Karlsruhe, S. 51-71

DECKMANN FLECK, Eliane Cristina

- 2005 „Sobre feitiços e ritos: enfermidade e cura nas reduções jesuítico-guaranis (século 17)“, in: *Varia historia: revista do Departamento de História, Belo Horizonte*, Nr. 33, S. 163-185

DIESFELD, Jochen – SICH, Dorothea

- 1993 „Kulturvergleichende Medizinische Anthropologie: Aufgaben für Medizin und Gesundheitsforschung in Entwicklungsländern“, in: *Medizin und Kultur: eine Propädeutik für Studierende der Medizin und Ethnologie; mit 4 Seminaren in kulturvergleichender Anthropologie (KMA)*, hrsg. von Dorothea Sich, et al., mit einem Vorwort von Thure v. Uexküll, Frankfurt/M., S. 7-15

DOWNES, Peter

- 2005 „Die Wahrnehmung des Anderen. Jesuitenmissionare und Indios im *Neuen Welt-Bott*“, in: *Sendung–Eroberung–Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, hrsg. von Johannes Meier, Wiesbaden, S. 341-353

DUHR, Bernhard

- 1907 *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Bd. 1: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau

DÜRR, Renate

- 2007a „Wechselseitiger Kulturtransfer - Jesuiten und Guaraní in den Reduktionen von Paraguay“, in: *Nation-Europa-Welt. Identitätsentwürfe vom Mittelalter bis 1800*, hrsg. von Ingrid Baumgärtner et al., Frankfurt/M., S. 422-440
- 2007b „Der „Neue Welt-Bott“ als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung“, in: *Zeitschrift für historische Forschung*, Berlin, Nr. 34, S. 441-466

ECKART, Wolfgang U.

- 1998 *Geschichte der Medizin*, Berlin, 3. ed.

EDELMAYER, Friedrich

- 2005 „Die spanische Monarchie und Amerika im 16. Jahrhundert“, in: *Lateinamerika 1492-1850/70*, hrsg. von Friedrich Edelmayr, Bernd Hausberger und Barbara Pothast, Wien, S. 39-61

ELIADE, Mircea

- 1997 *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt/M., 9. ed., 1. ed. 1957

ERTLER, Klaus-Dieter

- 2001 „Die brasilianischen Jesuitenbriefe: Fremdvölkerstereotypen in den Schriften des 16. Jahrhunderts“, in: *Lusorama, Zeitschrift für Lusitanistik*, hrsg. von Luciano Caetano da Rosa, et al., Frankfurt/M., Nr. 45, S. 6-19

ESTEVE BARBA, Francisco

- 1992 *Historiografía indiana*, Madrid, 2. ed., rev. y aum.

- FALKNER, Andreas
 1997 „Jesuiten“ in: *Kulturgeschichte der christlichen Orden; in Einzeldarstellungen*, hrsg. von Peter Dinzelbacher und James Lester Hogg, Stuttgart, S. 204-241
- FABBINDER, Maria
 1926 *Der „Jesuitenstaat“ in Paraguay*, Halle an der Saale (rechts- u. staatswiss. Diss. v. 28. Juli 1924)
- FECHNER, Fabian
 2010 „Heilkunde und Mission – zum Quellenwert der Heilpflanzenkompendien aus der Jesuitenprovinz Paraguay“, in: *AHSI*, Rom, Bd. 79, FASC. 157, Jan. - June, S. 89-113
- FERNANDES, Florestan
 1963 *Organização social dos Tupinambá*, São Paulo, 2. ed. rev. e ampl., 1. ed. 1949
- FLASCHE, Rainer
 1993 „Heil“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hrsg. von Hubert Cancik, et al., Stuttgart [u. a.], Bd. 3, S. 66-74
- FRANK, Peter, s. KORTING, Frank
- FRAZER, James George
 1991 *Der goldene Zweig: das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, Reinbek bei Hamburg [1989], basiert auf der engl. Originalausgabe von 1922
- FRIEDERICI, Georg
 1960 *Amerikanistisches Wörterbuch und Hilfwörterbuch für den Amerikanisten, Deutsch-Spanisch-Englisch*, Hamburg, 2. ed., 1. ed. 1947
- FURLONG [Cardiff], Guillermo
 1928 „El P. Martín Dobrizhoffer, S. J.: filólogo e historiador (1718-1791)“, in: *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, hrsg. von Emilio Ravignani, Buenos Aires, Año 6., Nr. 35, S. 417-484
 1936 *Cartografía Jesuítica del Río de la Plata*, Bd. 1: Texto, Bd. 2: Ilustraciones, Buenos Aires
 1953 *José Cardiel, S. J. y su carta-relación: 1747*, Buenos Aires
 1960 *José Sánchez Labrador, S. J. y su „Yerba Mate“: 1774*, Buenos Aires
 1962 *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires
 1969 *Historia social y cultural del Río de la Plata 1536-1810*, Bd. 3: *El trasplante cultural: ciencia*, Buenos Aires
- GALEN, Claudius
 1903 „Galens Schrift ‘Über die säfteverdünnende Diät.’ [De victu attenuante liber].“ Übersetzt und mit Einleitung und Sachregister versehen von Walther Frieboes und Friedrich Wilhelm Kobert, in: *Abhandlungen zur Geschichte der Medizin*, hrsg. von Hugo Magnus, Max Neuburger und Karl Sudhoff, Breslau, Heft 5., S. 1-52
 1939 *Galen über die Kräfte der Nahrungsmittel*; 3. Buch, Kap. 1-13, (Tierische Nahrung). Übertragen und erläutert von Hermann Eugen Micheler, Traunstein, (München, Med. Diss. 1939)

GALLHOFF, Elisabeth

- 1999 *Das Ñemongaraí Ritual der Guaraní: eine ethnologische Analyse*, Arbeitshefte des Lateinamerika-Zentrums, Münster, Nr. 63, [Magisterarbeit Westfäl. Wilhelms-Univ., Lateinamerika-Zentrum, 1998]

GÁLVEZ, Lucía

- 1995 *Guaranés y jesuitas: de la tierra sin mal al paraíso*. Buenos Aires

GATTI BATTILANA, Carlos

- 1985 *Enciclopedia guaraní-castellano de ciencias naturales y conocimientos paraguayos*, Asunción

GEERTZ, Clifford

- 1987 *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindermann, Frankfurt/M.

GÉLIS, Jacques

- 1992 *Das Geheimnis der Geburt. Rituale, Volksglauben, Überlieferung*, Freiburg [u. a.], 1. dt. ed. 1989

GONZÁLEZ [SOTO], Gustavo Daniel

- 1965 „La medicina guaraní-tupí precolonial“, in: *Suplemento antropológico de la revista del Ateneo Paraguayo*, Asunción, Vol. 1, Nr. 1, S. 27-38
 1969 „Más sobre Kurupí“, in: *Suplemento antropológico de la revista del Ateneo Paraguayo*, Asunción, Vol. 4. Nr. 1, 99-113

GONZÁLEZ TORRES, Dionisio M.

- 1997 *Diccionario médico, guaraní – español, español – guaraní*, Asunción

GREIFELD, Katarina

- 2003 „Einführung in die Medizinethnologie“, in: *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*, hrsg. von Katarina Greifeld, Berlin, 3. grundlegend überarbeitete und erweiterte Auflage, S. 11-38

GREIFELD, Katarina – SCHMIDT, Bettina E.

- 2003 „Medizinische Systeme Süd- und Afroamerikas“, in: *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*, hrsg. von Katarina Greifeld, Berlin, 3. grundlegend überarbeitete und erweiterte Auflage, S. 105-132

GRIMM, Jacob und Wilhelm

- 1984 *Deutsches Wörterbuch*, München, fotomechan. Nachdr. der Erstaug. Leipzig, Hirzel, 1899, Bd. 15 (=9): Schiefeln-Seele

GRÜNBERG, Friedl

- 1995 *Auf der Suche nach dem Land ohne Übel. Die Welt der Guaraní-Indianer Südamerikas*, Wuppertal

GUTING, Wolfgang

- 1986 *Zur Funktion prä- und postnataler Bräuche bei den Indianern im Tiefland Südamerikas*, Bonn, (Magisterarbeit)

HARMENING, Dieter

- 2005 *Wörterbuch des Aberglaubens*, Stuttgart

- HARTMANN, Peter Claus
 1994 *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus*, Weissenhorn
 2001 *Die Jesuiten*, München
- HAUBERT, Maxime
 1987 „Indios y jesuitas en el Paraguay; encuentro de dos mesianismos”, in: *Suplemento antropológico*, Asunción, Vol. 22, Nr. 1, S. 241-264
- HAUSCHILD, Wolf-Dieter
 1999 *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh
- HERNÁNDEZ, Pablo
 1913 *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 Bde., Barcelona
- HIRSCHBERG, Walter
 1988 *Frosch und Kröte in Mythos und Brauch*, Wien [u. a.]
- HÖFLER, Max
 1899 *Deutsches Krankheitsnamen-Buch*, München
- HUONDER, Anton
 1899 *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie*, (Ergänzungshefte zu den `Stimmen aus Maria-Laach´ – 74), Freiburg i. Breisgau
- JACOBSEN, Jerome V.
 1947 „Dobrizhoffer: Abipón Missionary”, in: *Mid-America. An Historical Review*, hrsg. von Jerome V. Jacobsen et al., Chicago, Vol. 29, Nr. 3, S. 139-184
- JETTER, Dieter
 1992 *Geschichte der Medizin: Einführung in die Entwicklung der Heilkunde aller Länder und Zeiten*, Stuttgart
- KITZMANTEL, Angelika
 2004 *Die Jesuitenmissionare Martin Dobrizhoffer und Florian Paucke und ihre Beiträge zur Ethnographie des Gran Chaco im 18. Jahrhundert*, München (Diss. Ludwig-Maximilians-Uni München, 2004, Online-Publikation, abrufbar unter: <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=975632906>)
- KLEINMAN, ARTHUR
 1980 *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. Berkeley/Calif. [u. a.]
- KLEINPENNING, Jan M. G.
 2003 *Paraguay 1515–1870. A thematic geography of its development*, Frankfurt/M., Madrid, Bd. 1
- KRATOCHWILL, Max
 1967/69 „Martin Dobrizhoffer“, in: *Jahrbuch des Vereines für Geschichte der Stadt Wien*, Wien, Bd. 23/25, S. 198-205

- KONETZKE, Richard
 1965 *Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft.* Frankfurt/M., Fischer Weltgeschichte Band 22.
- KORTING, Günter W. - FRANK, Peter
 1987 *Diagnose und Therapie der Hautkrankheiten.* Ein Lehrbuch für die Praxis. Stuttgart [u. a.]
- KRIVOSHEIN DE CANESE, Natalia - ACOSTA ALCARAZ, Feliciano
 1997 *Ñe'Ĕryru. Avañe'ẽ-Karaiñe'ẽ. Karaiñe'ẽ-Avañe'ẽ. Diccionario. Guaraní-Español. Español-Guaraní,* Asunción, 3.ed., Colección Ñemity KOCH, Ludwig
 1934 *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt,* Paderborn
- KRUSE, Britta-Juliane
 1996 *Verborgene Heilkünste: Geschichte der Frauenmedizin im Spätmittelalter,* Berlin [u. a.] (Diss. Freie Univ. Berlin, 1994)
- KUPIAINEN DE NANNINI, Helen
 2010 *Oguata porã - die gute Wanderung: Mobilität, Territorialkonzepte und Landproblematiken bei den Mbya-Guaraní in den Ländern des Mercosur,* Berlin (Diss. Freie Univ. Berlin, 2009)
- LE GOFF, Jacques
 1990 *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter.* Aus dem Französischen übersetzt von Ariane Forkel, München
- LE GOFF, Jacques - TRUONG, Nicolas
 2007 *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter.* Aus dem Französischen übersetzt von Renate Wartmann, Stuttgart
- LEONHARDT, Carlos
 1937 „Los jesuitas y la medicina en el Río de la Plata”, in: *Estudios, revista mensual,* redactada por la Academia Literaria del Plata, Buenos Aires, Nr. 57, S. 101-118
- LEVEN, Karl-Heinz (Hrsg.)
 2005 *Antike Medizin: ein Lexikon,* München
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1991 *Strukturelle Anthropologie I.* Aus dem Französischen übersetzt von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M.
- LÓPEZ BRÉARD, Miguel Raúl
 1994 *Mitos guaraníes,* Asunción
 2006 *Diccionario folklórico guaraní,* Asunción
- LUSTIG, Wolf
 1995 „Ein Portrait des guaraní paraguay”, in: *Hispanorama,* Nürnberg, Bd. 69, S. 19-27
 2004 *Ñe'ëndy. Diccionario trilingüe guaraní – alemán – español,* Mainz, Gustavsburg
- MAEDER, Ernesto J. A. - GUTIÉRREZ, Ramón
 2009 *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes: Argentina, Paraguay y Brasil,* Sevilla

- MAGNUS, Hugo
 1902 „Medicin und Religion in ihren gegenseitigen Beziehungen“, in: *Abhandlungen zur Geschichte der Medizin*, hrsg. von Hugo Magnus, Max Neuburger, Karl Sudhoff, Breslau, Heft 1, S. 1-68
- MAYR, Johann
 1988 *Anton Sepp. Ein Südtiroler im Jesuitenstaat*, Bozen
- MELIÀ [LLITERAS], Bartomeu
 1981 „El »Modo De Ser« Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)“, in: *AHSI*, Rom, Anno L, Nr. 100, S. 212-233
 1986 *El guaraní – conquistado y reducido. Ensayos de ethnohistoria*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción
 1991 *El Guaraní: experiencia religiosa*, Asunción
 1992a „Und die Utopie fand ihren Ort... Die jesuitischen Guaraní-Reduktionen in Paraguay“, in: *Conquista und Evangelisation*, hrsg. von Michael Sievernich et al., Mainz, S. 413-429
 1992b „Die religiöse Erfahrung der Guaraní“, in: *Die indianischen Gesichter Gottes*, hrsg. von Thomas Schreijäck, Frankfurt/M., 212-266
 1996 *Pueblos indígenas en el Paraguay: demografía histórica y análisis de los resultados del Censo Nacional de Población y Viviendas, 1992*, Paraguay/ Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos, DGEEC
- MELIÀ [LLITERAS], Bartomeu - NAGEL, Liane Maria
 1995 *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica*, Santo Ângelo/RS, Asunción
- MELIÀ [LLITERAS], Bartomeu - SAUL, Marcos V. de Almeida, - MURARO, Valmir F.
 1987 *O guaraní: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo-RS
- MÉTRAUX, Alfred
 1948a „The Guaraní“ in: *Handbook of South American Indians*, ed. by Julian H. Steward, New York, Bd. 3, S. 69-94
 1948b „The Tupinamba“ in: *Handbook of South American Indians*, ed. by Julian H. Steward, New York, Bd. 3, S. 95-133
 1979 *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*, prefácio, tradução e notas do Prof. Estêvão Pinto, São Paulo, 2. ed.
 2001 *Kult und Magie der Indianer Südamerikas. Magier und Missionare am Amazonas*. Posthume Veröffentlichung, hrsg. von Simone Dreyfus, Deutsch von Isotta Meyer, Gifkendorf, Titel des französischen Originals: *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris 1967
- MEYER-STEINEG, Theodor
 2006 „Primitive Medizin. Medizin des Alten Orients und des klassischen Altertums bis Galenos“, in: *Illustrierte Geschichte der Medizin*, von Th. Meyer-Steineg und Karl Sudhoff. Fünfte, durchges. und erw. Aufl. hrsg. von Robert Herrlinger und Fridolf Kudlien, Paderborn, S. 3-97
- MINOIS, Georges
 1994 *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*. München (1. ed. der französischen Originalausgabe 1991)

MÖRNER, Magnus

- 1984 „Experiencia jesuíta en el Paraguay: los hechos y los mitos, lo corriente y lo peculiar“, in: *Lateinamerika Studien, Paraguay*, hrsg. von Titus Heydenreich und Jürgen Schneider, München, Bd. 14, S. 65-79

MÜHLMANN, Wilhelm E.

- 1986 *Geschichte der Anthropologie*, Wiesbaden, 4.ed., (unveränderter Nachdruck d. 2. verbesserten und erweiterten Auflage)

MÜLLER, Franz

- 1928 „Drogen und Medikamente der Guaraní- (Mbyá, Pai und Chiripá) Indianer im östlichen Waldgebiete von Paraguay“, in: *Festschrift Publication D’Hommage offerte au P.W. Schmidt*, hrsg. von W. Koppers, Mechitharisten-Congregations-Buchdruckerei, Wien, S. 501-514
- 1934-35 Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay, in: *Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde*. St. Gabriel-Mödling bei Wien. Einzelnachweis: 1934, Bd. 29: S. 177-208, 441-460, 695-702 //1935, Bd. 30: S. 151-164, 433-450, 767-783

MÜNZEL, Mark

- 1982 „Jupiters wilder Bruder. Der Versuch der Missionare, den Tupinambá und Guaraní einen christlichen Gott zu bringen“, in: *Mythen der Neuen Welt: zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, hrsg. von Karl-Heinz Kohl, Berlin, S. 101 – 109
- 1983 *Gejagte Jäger: Aché und Mbía-Indianer in Südamerika. Die Aché in Ostparaguay*, Frankfurt/M.

NEBGEN, Christoph

- 2004 „Christoph Gottlieb von Murr. Ein Protestant erhebt die Stimme gegen die Aufhebung der Gesellschaft Jesu“, in: *AHSI*, Rom, Bd. 73, FASC. 145, Jan. - June, S. 121-147

NECKER, Louis

- 1990 *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Prefacio de Magnus Mörner, Asunción

NICKSON, R. Andrew

- 1993 *Historical dictionary of Paraguay*, Metuchen, N. J., London, 2. ed., rev.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel

- 1914 „Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní“, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, Bd. 46, Heft II. und III, S. 284-403

NOELLI, Francisco Silva

- 2008 „The Tupi Expansion“, in: *Handbook of South American Archaeology*, ed. by Helaine Silverman and William H. Isbell, New York, S.659-670

OBERMEIER, Franz

- 2004 „Die Jesuiten und die brasilianischen Indianersprachen vom Tupi zur Língua geral“, in: *Martius-Staden-Jahrbuch*, hrsg. von Eckhard Kupfer et al., São Paulo, Nr. 51, S. 203-222

OTAZÚ MELGAREJO, Angélica

- 2006 *Práctica y semántica en la evangelización de los guaraníes del Paraguay (siglo XVI-XVIII)*, Asunción (Diss. Freie Univ. Berlin, 2004)

PARAVICINI BAGLIANI, Agostino

- 1994 „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil bis zum Ende des 12. Jahrhunderts“, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Bd. 5: *Machtfülle des Papsttums (1054-1274)*, hrsg. von Jean-Marie Mayeur, André Vauchez et al. [Paris 1993], dt. Ausgabe bearb. und hrsg. von Odilo Engels unter Mitarbeit von Georgios Makris und Ludwig Vones, Freiburg, Basel, Wien, S. 181-252

PARDAL, Ramón

- 1937 *Medicina aborigen americana*, Buenos Aires

PASTELLS, Pablo

- 1915 *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, Madrid, Bd. 2

PIETSCHMANN, Horst

- 1992 „Kirche und Mission in Amerika unter dem Patronat der spanischen Krone“, in: *Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, hrsg. von Bruno Schlegelberger und Mariano Delgado, Berlin, Hildesheim, S. 9-26

PINI, Claudia Mónica Helena

- 1994 „Los sistemas formales de salud y la población aborigen de la Provincia de Misiones: un estudio antropológico de tres comunidades Mbyá-Guaraní“, in: *Suplemento antropológico*, Asunción, Vol. 29, Nr.1/2, S. 101-129

PLÉNOT, Henri-Roger

- 1986 „Präkolumbische Medizin“, in: *Illustrierte Geschichte der Medizin*, hrsg. v. Richard Toellner, Salzburg, Bd. 2, S. 683-725

POLGÁR, László

- 1986 „Paraguay“, in: *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*, Bd. 2 : Les Pays : Amérique, Asie, Afrique, Océanie, Rom, S. 267-298

PRIEN, Hans-Jürgen

- 1978 *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen

PROHL, Inken

- 1999 „Krankheit/Gesundheit“, in: *Metzler-Lexikon Religion*, hrsg. von Christoph Aufferth, et al., Stuttgart, Weimar, Bd. 2, S. 246-252

PSCHYREMBEL

- 2011 *Klinisches Wörterbuch 2012*, 263., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Redaktion Simone Witzel, Berlin/Boston

RAMÍREZ HITTA, Susana

- 1994 „Entre el cielo y la tierra: salud y enfermedad en la mitología mbyá“, in: *Suplemento antropológico*, Asunción, Vol. 29, Nr.1/2, S. 65-100

- REINHARD, Wolfgang
 1976 „Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem“, in: *Historische Zeitschrift*, hrsg. von Theodor Schieder et al., München, Bd. 223, Heft 3, S. 529-590
- RINGMACHER, Manfred
 MS *Glosario de la traducción guaraní de la conquista espiritual del Paraguay*. Elektronisches Dokument (glosario.pdf, Version 5. 1. 2010)
- RODRIGUES, João Barbosa
 1890 „Poranduba Amazonense“, in: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro* publicado sob a direção do bibliothecario Dr. F.L. Bittencourt Sampaio, Rio de Janeiro, Vol. 14, 1886-1887, S. 1-327 (zu bestellen unter 1887)
- RODRÍGUEZ DOLDÁN, Sinfiriano
 1983 „Medicina indígena, medicina folklórica y medicina científica“, in: *Suplemento antropológico*, Asunción, Vol. 18, Nr. 1, S. 137-148
- ROTHSCHUH, Karl Eduard
 1978 *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart
- SAADATMAND, Anahí
 2003 *Medizinsystem der Guaraní in Südamerika: Prävention und Heilung*, Köln, (Diss. in Zahnmedizin. Univ. Köln, 2003)
- SABBATUCCI, Dario
 1988 „Kultur und Religion“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hrsg. von Hubert Cancik, et al., Stuttgart [u. a.], Bd. 1, S. 43-58
- SCHADEN, Egon
 1974 *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*, São Paulo, 3. ed., 1.ed. 1954
- SCHATZ, Klaus
 1992 »Hier finde ich meinen armen leidenden Jesus in diesen armen verlassenem Indianern«. Der »Jesuitenstaat« im Spiegel der Berichte deutscher Jesuitenmissionare, Frankfurt/M.
- SCHMIDT, Bettina E., s. GREIFELD, Katarina
- SCHNURRER, Friedrich
 1813 *Geographische Nosologie oder die Lehre von den Veränderungen der Krankheiten in den verschiedenen Gegenden der Erde, in Verbindung mit physischer Geographie und Natur=Geschichte des Menschen*. Stuttgart
- SCHÖNER, Erich
 1964 *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*, mit einem Vorwort und einer Tafel von Robert Herrlinger, Wiesbaden (Diss. Univ. Kiel, 1964)
- SICH, Dorothea
 1993 „Sechs Grundkonzepte für den Unterricht in Kulturvergleichender Medizinischer Anthropologie“, in: *Medizin und Kultur: eine Propädeutik für Studierende der Medizin und Ethnologie; mit 4 Seminaren in kulturvergleichender medizinischer Anthropologie (KMA)*, hrsg. von Dorothea Sich, et al., mit einem Vorwort von Thure v. Uexküll, Frankfurt/M., S. 17-26

- SIERRA, Vicente D.
1944 *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América, siglos 17-18*, Buenos Aires
- SOMMERVOGEL, Carlos (Hg.)
1960 *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Nouv. éd., 12 Bde., Brüssel-Paris, 1960 = 1890–1960= 1932
- SPECKER, Johann
1953 *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*. Schöneck-Beckenried
- SPRENGEL, Kurt
1823 *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneykunde*, 3. umgearbeitete Aufl., Halle, Bd. 2
- STORNI, Hugo
1980 *Catálogo de los Jesuitas de la provincia del Paraguay (Cuenca Del Plata) 1585 – 1768*, Rom
- STREIT, Robert
1963 *Bibliotheca missionum*, Bd. 2: Amerikanische Missionsliteratur 1493-1699, Bd. 3: Amerikanische Missionsliteratur 1700-1909, Rom [u. a.], 2. unveränderte Auflage, 1. ed. 1927
1969 *Bibliotheca missionum.*, Bd. 1: Grundlegender und allgemeiner Teil 1502-1909, Rom [u. a.], 3. unveränderte Auflage, 1. ed. 1916
- STÜRZER, Michael – WOLF, Angelika (Hg.)
1996 *Die gesellschaftliche Konstruktion von Befindlichkeit. Ein Sammelband zur Medizinethnologie*, Berlin
- SUSNIK, Branislava [Branka]
1981 „Religión y religiosidad en los antiguos pueblos guaraníes”, in: *La religiosidad popular paraguaya. Aproximación a los valores del pueblo*, Asunción, S. 143-150
1987 „Las características etno-socioculturales de los aborígenes del Paraguay en el siglo XVI.”, in: *Historia Paraguaya, Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia*, Asunción, Vol. 24, Nr. 79-103
- SWITEK, Günter
1991 „Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten“, in: *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, hrsg. von Michael Sievernich S J und Günter Switek S J, Freiburg, [u. a.], 2. ed., S. 204-232
- THIEMER-SACHSE, Ursula
2004 „Zum Heilritual gegen "aires" oder "el mal aire", ein in Zentralmexiko und ein weit darüber hinaus verbreitetes System“, in: *Anthropos: Internationale Zeitschrift für Völker-und Sprachenkunde*. - Fribourg, Schweiz, Bd. 99, Nr. 1, S. 85-109
- TRUONG, Nicolas: s. LE GOFF

VELLARD, Jehan

- 1965 „Los conceptos de la medicina indígena sudamericana”, in: *Revista de psiquiatría y psicología médica de Europa y Américas Latinas*, Barcelona, Vol. 7, Año 13, Nr. 1, S. 46-57

WASSÉN, Henry

- 1934 „The Frog in Indian Mythology and Imaginative World“, in: *Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*. St. Gabriel-Mödling bei Wien, Bd. 29, Heft 5,6, S. 613-658

WICKER, Hans-Rudolf

- 1981/82 „Mbyá, Paĩ-Tavyterã und Chiripá in Ostparaguay. Zur Guaraní-Sammlung von Adolf Nikolaus Schuster im Bernischen Historischen Museum“, in: *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums*, Bern, Jg. 61-62, S. 99-208

WINKLE, Stefan

- 2004 „Über die Krätze als eine „Geschichte der Irrungen“, in: *Hamburger Ärzteblatt*, Hamburg, Heft 5, S. 214–225, Internetquelle: <http://www.aerztekammer-hamburg.de/funktionen/aebonline/pdfs/1084281212.pdf>, Abrufdatum 21.10.2010

ZEDLER, Johann Heinrich

- 1732-54 *Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Halle und Leipzig, 64 Bände und 4 Supplementbände, elektronische Ressource: <http://www.zedler-lexikon.de/>

ZERRIES, Otto

- 1954a *Wild- und Buschgeister in Südamerika. Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer*, Wiesbaden
- 1954b „Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika“, in: *Proceedings of the Thirtieth International Congress of Americanists*, held at Cambridge, 18-23 August 1952, London, S. 162-178
- 1961 „Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens“, in: *Religionen der Menschheit*, hrsg. von Christel Matthias Schröder, et al., Bd. 7: Die Religionen des alten Amerika, Stuttgart, [u. a.], S. 269-376

Anhang

1. Erläuterungen zur Transkribierung des Guaraní

Bei der Transkribierung habe ich versucht, einerseits möglichst dicht an den Originalen zu bleiben, andererseits aber auch keine Verwirrung entstehen zu lassen. Die Quelltexte unterscheiden sich voneinander in der Setzung diakritischer Zeichen. So setzt Montoya sehr viele Zeichen, die nicht immer zu entschlüsseln sind, vor allem im *Vocabulario*, Restivo hingegen ist viel sparsamer. Bei Montoya ist deutlich zu spüren, dass er seinen Lesern so viele Aussprachehilfen wie möglich geben wollte.

Korrespondierend zu den Oralvokalen a, e, i, y, o, u gibt es im Guaraní die Nasalierung dieser Vokale, welche ich wie folgt darstelle: â, ê, î, (ÿ), ô, û.

Ñ entspricht dem spanischen Laut.

Außerdem existiert das „türkische“ ï ohne Punkt, welches als Nasallaut als ï oder als ÿ mit Tilde dargestellt wird. Das y mit „Schale“ nach oben wird als ÿ dargestellt.

Auf die Setzung des Zirkumflex bei den Halbvokalen i und u habe ich verzichtet.

Im Guaraní wird in der Regel die letzte Silbe betont. Überflüssige Akzentzeichen der Quelltexte habe ich vermieden, wobei ich den Akzent-Gravis (tónico) auf der letzten Silbe gesetzt habe.

Tilde mit Akzent tónico wird wie folgt dargestellt: á.

Eigentlich kann der Akut auf dem i bei der Bezeichnung Guaraní wegfallen, doch setze ich ihn, da es allgemeiner Usus ist.

2. Tabelle mit den ausgewerteten Jahresberichten (*Cartas Anuas*) nach Rom

Tabelle mit den analysierten Jahresbriefen, den *Cartas Anuas*, die nach Rom geschickt worden sind.

Jahr	Verfasser	Sammlung
CA 1608	Diego de Torres	CA 1927: 3-40
CA 1609	Diego de Torres	CA 1927: 41-83
CA 1610	Diego de Torres	CA 1927: 84-144
CA 1611, Appendix	Diego de Torres	CA 1927:481-545
CA 1612	Diego de Torres	CA 1927: 145-263
CA 1613	Diego de Torres	CA 1927: 264-438
CA 1614	Diego de Torres	CA 1927: 438-479
CA 1615	Pedro de Oñate	CA 1929: 3-62
CA 1616	Pedro de Oñate	CA 1929: 63-108
CA 1617	Pedro de Oñate	CA 1929: 109-163
CA 1618-19	Pedro de Oñate	CA 1929: 164-222
CA 1626-27	Nicolás M. Durán	CA 1929: 223-384, MCA 1951: 1, 203-258
CA 1628-31	Francisco V. Trujillo	CA 1929: 385-438
CA 1632-34	Diego de Boroa	CA 1990: 23-215
CA 1635-37	Diego de Boroa	CA 1929: 439-775
CA 1637-39	Francisco L. de Zur-bano	CA 1984: 23-174
CA 1641-43	Francisco L. de Zur-bano	CA 1996: 23-155
CA 1644	Francisco L. de Zur-	CA 2000: 15-111

Jahr	Verfasser	Sammlung
	bano	
Trecho da CA 1645-1646 (Itatín, S. Ignacio Guazú, N. S. de Fe)	João B. Ferrufino	MCA 1952: 2, 76-78
CA (Anuas) 1653-54	Diego F. de Altamirano	MCA 1952: 2, 120-254
Anuas del Paraguay, estado de los reducciones de Paraná, Uruguay y de los Chiquitos, años 1730- 34	-	MCA 1955: 6, 153-212
Anua 1735 de las doctrinas, incompleto	-	MCA 1954: 5, 329-333

3. Tabela mit den ausgewerteten Reduktionsberichten

In der unten aufgeführten Tabelle sind die von mir zitierten Briefe aus MCA und Brabo in chronologischer Reihenfolge verzeichnet. Zur besseren Übersicht: Bd. 1: Guairá (1951) / Bd. 2: Itatín (1952) / Bd. 3: Tape (1969) / Bd. 4: Uruguay (1970) / Bd. 5: - / Bd. 6: Antecedentes do tratado de Madrid (1955). Die Überschriften sind den Bänden gemäß in portugiesischer Sprache angegeben.

Jahr	Verfasser	Empfänger	Sammlung
Carta Ânua da missão de Todos os Santos de Guarambare, 11/1614	Diego de Boroa	Diego de Torres, provincial	MCA 1952: 2, 12-26
Informe sôbre as cidades do Paraguai e do Guairá espanhóis, índios e mestiços, 12/1620	Um jesuíta anônimo		MCA 1951: 1, 162-174
Carta Ânua da redução de Santa María do Iguaçú (refere-se à fundação dessa redução 1626), 11/1627	-	-	MCA 1970: 4, 61-72
Carta Ânua da redução de Santa María do Iguaçú, 11/1627	Cláudio Ruyer	-	MCA 1970: 4, 72-74
Carta Ânua 1628 do Guairá	Antonio Ruiz de Montoya, Superior del Guairá	Nicolás Mastrilli (Duran), provincial	MCA 1951: 1, 259-298
Carta 1629, fundação da redução de Jesus Maria, na terra dos Taiaobas e os trabalhos sofridos	Simón Mazeta	Nicolás Mastrilli (Duran), provincial	MCA 1951: 1, 300-303
Relação 1630 da origem e estado atual das reduções de los Angeles,	-	-	MCA 1951: 1, 342-351

Jahr	Verfasser	Empfänger	Sammlung
Jesus Maria e Conceição dos Gualachos			
Relação incompleta sobre a fundação e trabalhos da redução de S. Pablo del Iniay (cêrca 1631)	-	-	MCA 1951: 1, 375-378
Ânuia sobre a geografia e etnografia dos indígenas do Itatim, 8/1633	Diego Ferrer	Diego de Boroa, provincial	MCA 1952: 2, 29-49
Carta Ânuia 1633 das missões do Paraná e do Uruguai, 5/1634	Pedro Romero	Diego de Boroa, provincial	MCA 1969: 3, 33-94
Cartas Ânuas das reduções do Paraná e Uruguai de 1634, Santos Mártires de Caro, 4/1635	Pedro Romero	Diego de Boroa, provincial	MCA 1970: 4, 80-144
Carta 1635 para o superior do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas reduções, 9/1635	Francisco Diaz Taño	Pedro Romero, superior del Tape	MCA 1969: 3, 105-113
Carta 1635 sobre o que se passara na redução de Jesús María	Pedro Mola	Pedro Romero, superior del Tape	MCA 1969: 3, 115-119
Relação 1635 sobre os trabalhos dos missionários, ..., na fundação das primeiras reduções no Paraná, no Iguaçu e no Uruguai	-	-	MCA 1969: 3, 121-131

Jahr	Verfasser	Empfänger	Sammlung
Carta 1636 sobre um índio antropófago inveterado, Santa Ana	Joseph Oregio	-	MCA 1969: 3, 29-30
Carta ... com noticias do Uruguai, ...ataques de portugueses e tupis na região da serra, ... 4/1636	Pedro Romero	-	MCA 1970: 4, 291-314
Anual 1637 da redução de Jesus Maria	Pedro Mola	Diego de Boroa, provincial	MCA 1969: 3, 149-152
Pontos para a Carta Ânua da redução de Santa Ana, Uruguai, 3/1637	Joseph de Oregio	-	MCA 1970: 4, 151-153
Relação do ocorrido nas reduções da serra, especialmente de Jesus Maria, depois da morte do padre C. de Mendoza	wahrscheinlich 1635	-	MCA 1970: 4, 252-282
Relação cerca 1640 do estado em que se encontravam as reduções do Paraná e Uruguai	-.	-	MCA 1969: 3, 175-229
Informação 1650 sobre as reduções do Paraná y Uruguai	Francisco Diaz Taño	-	MCA 1970: 4, 167-170
Informações sobre as reduções do Paraná, Itatim y Uruguai, 4/1657	Francisco Diaz Taño	Juan Blásquez de Valverde, gobernador del Paraguay	MCA 1970: 4, 334-341
Carta Ânua das reduções do Paraná y Uruguai de	-	-	MCA 1970: 4, 176-207

Jahr	Verfasser	Empfänger	Sammlung
1661			
Memorial 1702 sôbre as missões dos Chiquito e dos Ríos Paraná e Uruguai	P. Francisco Burges, Procurador Geral de la Provincia del Paraguay	Philipp V.	MCA 1955: 6, 231-245
Situação das reduções do Uruguai em 1707, 12/1708	Salvador de Rojas	provincial	MCA 1970: 4, 235-248
Carta do P. Nusdorffer, redução de Jesús, ano 1722	Bernado Nusdorffer	-	MCA 1970: 4, 248-250
Informe sobre los progresos de las misiones del Paraguay 1747	Provinzial Manuel Querini	Ferdinand VI.	Brabo 1872: 631-634