

Stefanie Herrmann

**Perspektiven auf die Waraosprache
und das Waraosprechen**

Perspektiven auf die Waraosprache und das Waraosprechen

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

dem Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
und Philosophie

der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Stefanie Herrmann

aus Kaiserslautern
(Geburtsort)

2007
(Einreichungsjahr)

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie als Dissertation angenommen

am: 11.07.2007

Tag der Disputation/mündliche Prüfung: 29.02.2008

Gutachter: Prof. Dr. Mark Münzel

Prof. Dr. Braun

Prof. Dr. Ulrich Winter

Inhalt

Einleitung	2
1 Gegenstand und Methode der Arbeit	2
1.1 Eigenverortung.....	3
1.2 Verwendete Ansätze, Methoden und Quellen.....	5
1.3 Inhaltliche Bemerkung.....	8
1.4 Gewichtung der Perspektiven und Gliederung der Arbeit.....	9
2 Die Warao	13
2.1 Kultur und Sprache: eine Visitenkarte	13
2.2 Erste Besiedlung, Kolonialzeit und Kautschukboom.....	17
2.3 Die Warao heute.....	20
Teil I: Die Perspektive der Warao-Sprecher.	22
1 Vorbemerkung.....	22
2 Quellenlage und Methoden	23
3 Mündlichkeit und Schriftlichkeit	24
3.1 Sprachwissen in schriftlichen Kulturen.....	27
3.2 Sprachwissen in mündlichen Kulturen.....	36
3.3 Notorisches Babel versus erwünschte Vielfalt.....	44
3.4 Das Sprachbild in mündlichen und schriftlichen Kulturen	47
4 Mündlichkeit und heutige westliche Sprachwissenschaft.....	49
4.1 Die "sperrige" Wissenschaft vom gesprochenen Wort	51
4.2 Linguistisches Rüstzeug zur Erforschung der Mündlichkeit	54
5 Die Mündlichkeit der Warao.....	60
5.1 Gibt es noch orale Kulturen?.....	61
5.2 " <i>Karibu</i> " Die Abgrenzbarkeit der "Waraosprache"	64
5.3 Der Wortstamm " <i>wara</i> " im Warao	68
5.4 " <i>Noko!</i> " oder das Primat des Hörens	69
6 Das Genre-System des Warao.....	72
6.1 Anrede und Namensgebung	73
6.2 " <i>bajuka a ribu</i> " und " <i>enoya aribu</i> ".....	79
6.3 Weitere Scherzworte	85
6.4 " <i>Denobo</i> "-Mythen	88
6.5 " <i>Anamonina</i> "-Mythen	96
6.6 " <i>Deje jiro</i> ".....	100
6.7 " <i>Diboto</i> ".....	101
6.8 Die " <i>monikata nome anaka</i> "- Versammlung.....	104
6.9 " <i>dibukona /dibu moaya</i> " und " <i>dibubia</i> ".....	106
6.10 Die " <i>sana</i> "- Klagegesänge.....	108
6.11 Die Sondersprache der Schamanen	111
6.12 Die " <i>joa</i> " und " <i>miana</i> " der Schamanen	113
6.13 Die " <i>joa</i> " der Laien.....	116
6.14 Die " <i>nisajoa</i> " und " <i>marejoa</i> ".....	118
6.15 Die " <i>dokotu</i> "- Lieder	119
6.16 Die Parteipolitische Wahlversammlungsrede	122
7 Bemerkenswertes zum Genre-System der Warao.....	123
7.1 Interne Organisation des Genre-System der Warao	123
7.2 Durchlässigkeit und Übergänge zwischen den Genres	125
7.3 Regionale und zeitliche Aspekte	126

8 Die exemplarische Analyse der <i>denobo</i> "Mako"	129
8.1 Vorbemerkungen zur Analyse von "Mako"	130
8.2 Genre-Bestimmung der Erzählung "Mako"	132
8.3 Inhalt und Erzählstruktur der Mythe "Mako"	134
8.4 Stilmittel in Warao-Mythen	141
8.4.1 Ton, Längung und Modulation der Stimme	142
8.4.2 Wiederholung und Variation.....	144
8.4.3 Markierter und verfremdeter Wortschatz.....	151
8.4.4 Onomatopoetika und Ausrufe	152
8.4.5 Wortspiele	153
8.5 Funktion der Stilmittel in Warao-Mythen....	155
8.5.1 Atmosphärische Funktion und Gliederung der Erzählstruktur	155
8.5.2 Künstlerische Ausarbeitung und Individualität des Vortragenden	156
8.5.3 Verschleierung und intellektueller Anspruch.....	157
9 Weltanschauliche Implikationen der <i>denobo</i>	161
9.1 Der "amerindische Perspektivismus"	161
9.2 Körper und Sprache in der Identitätsbestimmung der Warao	165
9.3 Das Ethnonym " <i>Warao</i> "	174
10 Resümee zur Perspektive der Sprecher des Warao	178
Teil II: Die Perspektive der Missionare	181
1 Vorbemerkungen.....	181
2 Der Ansatz der Missionarslinguistik	182
3 Die Sprachtradition der Franziskaner.....	186
3.1 Die Franziskaner im Vergleich mit den Jesuiten	186
3.2 Die Franziskaner im Vergleich mit protestantischen Orden	189
3.3 Wegbereiter der Sprachforschung der Kapuziner in Venezuela	190
4 Die Kapuzinermission im Delta.....	197
4.1 Die Kapuzinermission in der Kolonialzeit	197
4.2 Grundlagen der nachkolonialen Kapuzinermission im Delta	203
4.3 Umsetzung der nachkolonialen Mission im Delta	211
4.4 Fazit zur nachkolonialen Mission im Delta.....	228
5 Fallstudie I: Die Haltung der Pioniergeneration am Beispiel Basilio de Barrals.....	231
5.1 Militaristisch-nationalistischer Zeitgeist, Kreuzzugsromantik und Panlatinismus	232
5.2 Barrals Weg zu den Warao: (Miss-)Verständnisse	238
5.3 Konkurrenz um die Seelen: Barral und die Schamanen.....	250
5.4 Bereiche und Grenzen des gegenseitigen kulturellen Verständnisses	258
5.5 Faktoren für Barrals Zugang zu der Sprache der Warao.....	264
5.6 Barrals linguistisches Lebenswerk: Das Wörterbuch.....	269
5.7 Resümee zu Barrals Perspektive auf die Waraosprache	281
6 Übergang von der Pionierzeit: die Grammatik von Vaquero.....	284
6.1 Der Geist ist willig, aber die Sprache ist schwach: Sprache und Denken bei Vaquero. ...	285
6.2 Keine Abstrakta im Warao?	286
6.3 Die widersprüchlichen Personalpronomen.....	289
6.4 Die Syntax des zusammengesetzten Satzes als Prüfstein evolutionärer Sprachdeutung. .	290
6.5 Resümee zu Vaquero.....	294
7 Fazit zur Sicht der Pioniere auf die Waraosprache	295
7.1 Charakteristika der Spracharbeit der Kapuziner	295
7.2 Folgen Evolutionistischer Ansichten	297
7.3 Spracharbeit als Intellektuelles Rückzugsgebiet	298
7.4 Sprachdokumentation zur Rehabilitierung der Warao	301

7.5 Spracharbeit als Instrument der Annäherung	302
7.6 Resümee: Die positive Vielseitigkeit der Waraosprache.....	304
8 Die Kapuzinermission nach dem II. Vatikanischen Konzil	306
8.1 Die Inkulturation des Evangeliums	306
8.2 Die Gesetzeslage in Venezuela nach dem II. Konzil	309
8.3 Die Missionspraxis nach dem II. Vatikanische Konzil	311
9 Fallstudie II: Die Haltung der nachkonzilischen Generation am Beispiel des Padre Lavandero.....	312
9.1 Lavanderos Weg zu den Warao	313
9.2 Lavanderos Missionsansatz: " <i>la semilla del verbo</i> "	316
9.3 Ziel der Mission: Ein interkulturelles Ritual.....	319
9.4 Bemerkungen zu Lavanderos Missionsansatz.....	322
9.5 Die Rolle der Sprache in Lavanderos Missionsansatz	323
9.6 Lavanderos Bemühen um ein Verständnis der Warao	326
9.7 Lavanderos Zugang zur Sprache der Warao	338
9.8 Lavanderos Methode der Spracharbeit.....	343
9.9 Lavanderos Umgang mit einheimischen Kategorien	356
9.10 Schwerpunkte und Charakteristika von Lavanderos Spracharbeit.....	362
9.11 Funktionen von Lavanderos Spracharbeit.....	369
9.12 Ziele von Lavanderos Spracharbeit.....	373
10 Abschließende Bemerkungen zu Lavanderos Perspektive.....	375
11 Resümee zur Perspektive der Missionare.....	378
Teil III: Perspektive des Staates auf die Waraosprache	382
1 Vorbemerkungen.....	382
1.1 Verwendete Quellen.....	382
1.2 Aufbau.....	383
2 Die amerindischen Sprachen in der Indianerpolitik.....	383
2.1 Geschichtliche Grundlagen der Sprachpolitik.....	384
2.2 Die Rolle der venezolanischen Gesellschaft in der Sprachpolitik	385
3 Venezolanische Indianerpolitik ab 1940 bis 1999	387
3.1 Organisation	387
3.2 Ideologische Ansätze bis 1999.....	390
3.3 Umsetzung der Indianerpolitik aus Sicht der Regierungsstellen	392
3.4 Probleme und Eigenarten der venezolanischen Indianerpolitik 1940-1999	394
3.5 Auswirkungen der staatlichen Indianerpolitik im Delta	397
4 Das " <i>Régimen de Educación Intercultural Bilingüe</i> "	402
4.1 Die Ausgangssituation.....	403
4.2 Gesetzliche Grundlagen des REIB	404
4.3 Philosophische und ideologische Grundlagen des REIB ..	406
4.4 Der indianerpolitisch erweiterte Ansatz.....	410
4.5 Umsetzung des REIB	414
4.6 Probleme bei der Umsetzung des REIB	416
4.7 Folgen der staatlichen Sprachpolitik im Delta	428
5 Zusammenfassung der staatlichen Perspektiven bis 1999	433
5.1 Konkurrierende Sprachbilder im Umfeld des REIB	433
6 Die venezolanische Sprachpolitik jenseits des REIB.....	438
6.1 Weiterführende Projekte.....	439
7 Staatliche Indianerpolitik unter Chávez	443
7.1 Die Quellenlage: Chávez in den Medien.....	444
7.2 Die Lage in Venezuela nach der Wahl von Hugo Chávez Frías 1999.....	447

7.3 Der Politikstil des Präsidenten	451
7.4 Die neue Verfassung	456
7.5 Indianerpolitische Inhalte in der neuen Verfassung und Gesetzgebung	458
7.6 Das Gesetz der sozialen Verantwortung in Radio und Fernsehen	464
7.7 Reaktionen auf die Neuerungen	465
8 Die Umsetzung der neuen Indianerpolitik	472
8.1 Jüngste Maßnahmen auf dem Bildungs- und Gesundheitssektor	474
8.2 Das REIB.....	476
8.3 Die aktuelle Lage der amerindischen Bevölkerung	478
9 Resümee zur Perspektive des Staates.....	481
Teil IV: Das Kaleidoskop der Perspektiven.....	486
1 Die Perspektive der Sprecher: " <i>maribu noko!</i> ".....	486
2 Die Perspektive der katholischen Missionare: Geliebtes, zum Untergang verurteiltes Waraosprechen.....	489
3 Die Perspektive der baptistischen und evangelistischen Missionare: Waraosprechen als Missionsinstrument.....	494
4 Die Perspektive des Staates: amerindischer Ethnizität und neue nationale Identität.....	498
5 Die Perspektive der kreolischen Bevölkerung: Waraosprechen als " <i>dialecto</i> "	500
6 Die Perspektive der Ethnologen: Waraosprechen als Forschungsinstrument und Untersuchungsobjekt.....	505
6.1 Sprache und Sprechen in den Forschungen Johannes Wilberts.....	506
6.2 Sprache und Sprechen in den Forschungen H. Dieter Heinens	508
6.3 Sprache und Sprechen in Claudia Kalkas Forschungen.....	509
6.4 Sprache und Sprechen in meiner eigenen Forschung	511
6.5 Fazit: Sprachsicht der Ethnologen im Delta	512
7 Interaktion zwischen Ethnologen und Missionaren im Delta	518
7.1 Kultur als organische Einheit und das Konzept der freien Wahl.....	518
7.2 Die Berücksichtigung des Kulturwandels durch die Ethnologen	521
7.3 Die "Verwaltungs-Ethnologen"	528
7.4 Das Verhältnis von Ethnologen und Missionaren.....	529
8 Wechselwirkungen und Überschneidungen zwischen den Perspektiven	532
8.1 Das Konzept der Modernität	532
8.2 Mündlichkeit versus Schriftlichkeit.....	536
9 Schlusswort	539
10 Literaturverzeichnis.....	541
Bibliographie	541
Filmographie	567
Abbildungsverzeichnis	568
Glossar.....	570
Teil V: Anhang des interlinearisierten Textes "Mako".....	571
Teil VI: Bildteil.....	631

Danksagungen

Wie alle größeren Arbeiten so wäre auch dies ohne die Mithilfe einer ganzen Reihe von Personen nicht möglich gewesen. Ihnen möchte ich hier danken, wobei sie natürlich in keinster Weise verantwortlich für das Endprodukt gemacht werden können.

Zunächst danke ich meinen Eltern, die mich immer in jeder erdenklichen Hinsicht unterstützt haben. Ihnen möchte ich diese Arbeit widmen.

Ganz besonders sei dem akademischen "Vater" dieser Arbeit, Prof. Dr. Mark Münzel (Marburg) gedankt. Ich danke ihm für seine Geduld und Freundlichkeit, aber auch für Kritik und Anregungen. Prof. Dr. Heinen (IVIC, Caracas) regte die Beantragung eines DAAD-Auslandsstipendium an, welches dankenswerter Weise meinen ersten, einjährigen Feldforschungsaufenthalt finanzierte. Er teilte selbstlos sein Wissen über die verschiedenen Warao-Gruppen mit mir, half mir erste Kontakte zu knüpfen und unterstützte mich bis zuletzt durch sein Fachwissen. Prof. Dr. Uwe Mönnich (Tübingen) gab als Chef und "Hauptinformant" unter den Linguisten, aber vor allem auch als Freund Schützenhilfe für die Zeit nach der Feldforschung. Daneben danke ich auch ganz herzlich Prof. Dr. Johannes Wilbert (UCLA, USA) sowie Padre Julio Lavandero (Tucupita, Venezuela), die mich durch Diskussionen und Hinweise unterstützen. Besonders hervorgehoben sei hier auch Claudia Kalka, die vor allem den ersten Teile meiner Dissertation sehr kritisch las und durch viele Anmerkungen und Ideen bereicherte.

Zu Anfang meines erste

n Forschungsaufenthaltes fand ich im "Pequeña Venecia" eine Basis. Hierfür vielen Dank an die Besitzer und vor allem das Personal. In Tucupita fand ich später emotionale und logistische Unterstützung bei meinen Freunden Ircka Caldera, Franz Weibezahn und Alexander Amares. Die Ölfirma "Delta Centro", über die ich sie kennen gelernt hatte, gewährte mir auf Vermittlung D. Heinens Zugang zu Internet und Gästehaus. Auch hierfür vielen Dank. Bei späteren Aufenthalten boten mir der unvergleichliche Abelardo Lara und seine Familie eine wahrhaft familiäre Anbindung. Auch Ihnen schulde ich sehr viel. In La Horqueta danke ich vor allem Roberto Rodriguez, seinen Eltern und Geschwistern für ihre unglaubliche Gastfreundschaft.

Der größte Dank aber geht unbestritten an die Bewohner des Dorfes "Wakajara de La Horqueta", die mich bei sich aufnahmen. Vor allem José Silva, über den Heinen mich Kontakte knüpfen ließ und seiner Mutter, meiner "Gasttante" Lora Cabello [[Bild Nr. 02 dakatai](#)].

Und schließlich ist es nicht zuletzt all jenen, die mich bei der Betreuung meiner Tochter unterstützten, zu verdanken, dass diese Arbeit das Licht der akademischen Welt erblickte. Allen voran meinem Mann Michael Isensee, der mich auch redaktionell unterstützte.

Einleitung

1 Gegenstand und Methode der Arbeit

Den Gegenstand der vorliegenden Arbeit zu benennen bereitet ungeahnte Schwierigkeiten, wie schon der Titel mit seiner Doppelbenennung von "Waraosprache" und "Waraosprechen" verrät. Denn wie sich im Laufe der Arbeit zeigte, ist die Sicht einer "Waraosprache" als abgrenzbares Objekt Ausdruck eines bestimmten, westlichen Sprachverständnisses,¹ wohingegen die einheimische oder emische Perspektive das Warao als "Waraosprechen" (*karibu*: "unser Sprechen") konzipiert. Dass verschiedene Akteure dieses "Unding"² unterschiedlich konstituieren, ist ein Hauptergebnis dieser Arbeit, welches aus Gründen der Klarheit vorweg genommen werden muss. Das Ethnonym "Warao", welches für Ethnologen verschiedene, kulturell ähnliche Untergruppen³ zusammenfasst, die im Orinoko-Delta in Venezuela leben, bezeichnet im emischen Verständnis der Betroffenen zuallererst die Kondition des "Personseins" als "Innehaben eines Standpunkts". Analog zu diesem amerindischen "Perspektivismus" (De Castro) untersucht diese Arbeit Personen ("Akteure") und ihre Wahrnehmung ("Perspektiven") eines Phänomens, welches ich der Einfachheit halber im Folgenden als "das Warao" betiteln werde.⁴

So kann es nun klar gesagt werden: Die vorliegende Arbeit untersucht auf der Grundlage zweier eigener Feldforschungen und fremder, publizierter Daten verschiedene Perspektiven auf das Warao, wie es im Orinokodelta und den angrenzenden Gebieten in Venezuela und in British Guyana gesprochen wird. Dabei konzentriert sie sich auf drei Hauptperspektiven: die der Sprecher selbst, die der katholischen Kapuzinermissionare und die des venezolanischen Staates. Diese emische- oder Innensichten sollen gleichberechtigt geschildert und nachvollziehbar gemacht werden. Es geht mit anderen Worten nicht darum, wer "Recht hat" oder am angemessensten auf das Phänomen blickt, sondern um den Diskurs,⁵ der sich an ihm entzündet.

So wie mündliche amerindische Texte, die den Zuhörer gern durch das Stilmittel der Verschleierung im Unklaren lassen und so intellektuell fordern, kommt auch diese Arbeit

¹ Mit "westlich" sind hier Traditionen gemeint, die Europa und Nordamerika vor allem hinsichtlich ihrer politischen Ordnung und Wissenschaftstradition teilen.

² "Das vorliegende Schriftstück handelt nicht nur von einem *Unding*, der Sprache, es ist auch selbst eins (...)" [Kursiv im Original] (Scharf 1994: 9). Pastior titelt mit der Sprache gar als "Unding an sich". (Pastior 2006)

³ So nennen beispielsweise Heinen, Salas und Layrisse (1980: 48) fünf "*subtribes*" und Barral (1979a: 8-11) sieben.

⁴ Vgl. den poetischen Titel einer frühen niederländischen Arbeit "*Het Merkwaardige Warau*" (Goeje 1930-31).

⁵ Foucault 1981. Foucault selbst beschäftigt sich schon in "Die Ordnung der Dinge" (Foucault 1974) unter anderem mit sich wandelnden Sichten auf Sprache.

ohne eine "objektive" Definition dessen aus, was Waraosprache, beziehungsweise Waraosprechen ist.

1.1 Eigenverortung

Inhaltlich wie institutionell entstand diese Arbeit im Bereich zwischen Ethnologie und Linguistik. Eigene Daten sammelte ich im Zuge einer einjährigen Feldforschung (April 1998 - April 1999) im 400 Bewohner zählenden Ort "Wakajara de La Horqueta" [[Bild Nr. 03 Wakajara](#)] im westlichen Orinoko-Delta, Venezuela. Drei weitere, rund sechswöchige Aufenthalte⁶ schlossen sich in den Jahren 2000, 2003 und 2004 an. Während meines ersten Aufenthaltes führte ich ethnographische Grundlagenforschung durch, um mir einen Überblick über die Kultur der Warao im westlichen Orinoko-Delta zu verschaffen und die Situation der in der Region lebenden Criollos kennenzulernen. Die teilnehmende Beobachtung [[Bild Nr. 04 IneNamuya](#)] als Kernmethode der Ethnologie bildete Grundlage und Hintergrund meiner Arbeit. Dazu hielt ich mich während meiner Aufenthalte permanent im Dorf Wakajara auf. Während des ersten Aufenthaltes lebte ich nach einer Übergangszeit von zwei Monaten ständig im Hause einer Gastfamilie mit etwa 40 Personen, deren Alltag ich teilte. Obwohl ich nicht vorhatte, zu frauenspezifischen Themen zu forschen, so wollte ich mich doch weitgehend in den Frauenalltag meiner Gastgeber integrieren. Durch Claudia Kalkas Arbeit (1995) war ich für bestimmte Aspekte des weiblichen Lebens sensibilisiert. Obwohl ich immer wieder aus der für Frauen vorgesehenen Rolle ausbrach, indem ich "alleine" in Tucupita meinen Tätigkeiten nachging, so lebte ich doch weitgehend das Leben der Warao-Frauen mit. Ich half auf dem Feld, ging fischen oder begleitete sie auf Expeditionen in weiter entfernte Gegenden zum Zwecke des Besuchs der Verwandtschaft, des Feldbaus oder des Sammelns. Mein Beitrag zur Haushaltung bestand aus Grundnahrungsmitteln sowie kleineren persönlichen Geschenken. Nach meiner Rückkehr rief ich zusätzlich ein kleines Hilfsprojekt für den Ort ins Leben, um mich etwas für die erfahrene Hilfe und Gastfreundschaft zu revanchieren. Die Zeit und Geduld, die Aufgeschlossenheit und Freundlichkeit aller Bewohner Wakajaras lässt sich materiell natürlich nicht vergüten.

Insgesamt legte ich besonderen Wert darauf, die Sprache und Sprachgewohnheiten meiner Gastgeber zu erlernen, mit denen ich auch heute noch in Kontakt stehe. Daneben fuhr ich an Freitagen regelmäßig nach La Horqueta und Tucupita, wo ich teilweise übernachtete und mit der dortigen kreolischen Bevölkerung in Kontakt kam. Unter der Leitung des Warao-Experten und damaligen Direktors des *Laboratorio de Etnología* am IVIC (Caracas), Professor Dr.

⁶ Hierfür erhielt ich Unterstützung im Rahmen meiner SFB-Mitarbeit.

Dieter Heinen, führte ich eine Erhebung zur Verwandtschafts- und Siedlungsstruktur des Dorfes durch. Meine Erfahrungen hielt ich in Wort (Tagebuch [Bild Nr. 05 IneJabataya], Karteikarten), Ton (Minidisk) und Bild (Fotografien) [Bild Nr. 06 mejokoji] fest. Ein Schwerpunkt meiner Arbeit war dabei die Dokumentation meines Spracherwerbs auf eigens dafür vorgesehen Karteikarten, die neben der Äußerung auf Warao auch Datum, Sprecher und Situation sowie die Übersetzungen in Spanisch und Deutsch enthalten. Während meines ersten Aufenthaltes fanden zwei Wahlen statt, eine regionale sowie die Präsidentschaftswahl, die Hugo Chávez damals erstmals für sich entscheiden konnte. Sehr aufschlussreich war auch ein überregionales Warao-Sportfest in Tucupita, bei dem ich Warao-Bewohner anderer Gebiete des Deltas traf und ihre Interaktion mit den Bewohnern "meines" Dorfes beobachten konnte.

Während meines zweiten Aufenthaltes (August-September 2000) in Wakajara arbeitete ich außerdem mit einem psycholinguistischen Fragebogen⁷ zur Untersuchung von Demonstrativpronomen und analysierte die Daten später auch im Dialog mit dem MPI Nijmegen.⁸ Ab April 1999 begann ich im Sonderforschungsbereich 441, "Linguistische Datenstrukturen: Theoretische und empirische Grundlagen der Grammatikforschung" an der Universität Tübingen zu arbeiten. Die Arbeit im Projekt A2, "Linguistische Theorien als Datentypen", erlaubte es mir, meine Feldforschungsdaten systematisch in einer Datenbank zu erfassen.⁹ Auch kam ich mit Linguisten, Philologen, Computerlinguisten, und Datenbankspezialisten in Kontakt, die mich für die Vielzahl von Perspektiven auf Sprache sensibilisierten, die sich schon innerhalb der akademischen Institution Universität finden. Neu und bereichernd war für mich das Konzept der Datentypen und die Frage, wie verschiedene linguistische Theorien auf der Grundlage unterschiedlicher Arten von Daten gründen.¹⁰ Diese in gewisser Weise zweite Feldforschung beim "Stamm" der Linguisten schärfte meine Wahrnehmung für unsere eigenen, westlichen Sichten auf Sprache.

Die Konzeption der vorliegenden Arbeit gründet allerdings in der theoretischen Diskussion und den Methoden des Faches Ethnologie. Besonders wichtig erscheint mir dabei die doppelte Ausrichtung des ethnologischen Blicks, die durch die Transformation des Forschers selbst ermöglicht wird, welcher über einen längeren Zeitraum hinweg in einer ihm fremden Gesellschaft lebt. Die langsam vertrauter werdende fremde Welt erzeugt einen verfremdenden Blick auf die eigene Kultur. Dieser Aspekt ethnologischen Forschens findet sich in meiner

⁷ Wilkins (1999). Der Fragebogen enthielt bestimmte Versuchsanordnungen zur Erforschung von Demonstrativpronomina. Es wurden Situationen real nachgespielt und die verwendeten Demonstrativa notiert.

⁸ Herrmann (o. Jahr).

⁹ Mönnich, Kepser und Herrmann 2002.

¹⁰ Schütze 1996.

Arbeit vor allem in Überlegungen zu unserem westlichen Blick auf Sprache berücksichtigt. Als Ethnologin sehe ich die Sprache als Teil der Gesamtkultur im Kontext anderer kultureller Bereiche. Sie scheint mir für unser Handwerk in doppelter Hinsicht relevant: als Untersuchungsinstrument und als Untersuchungsgegenstand.

Der Ansatz der Perspektiven wurzelt in der sogenannten "postmodernen Debatte" innerhalb der Ethnologie, die mich zu Zeiten meines Studiums (1989-1997) in Tübingen stark beschäftigte. Heute sind die Ethnologen weltweit offensichtlich der ewigen Dekonstruktion des eigenen Faches müde geworden. Auch ich habe nicht vor, diese Debatte zu wiederholen. Meiner Meinung nach waren die Relativierung und kontextuelle Verortung der Schreibtechniken unserer Zunft¹¹ sowie die Überlegungen zu neuen Schreibtechniken¹² sinnvoll und letztendlich konstruktiv und stärkend für unser Fach. Dass man die kritisch hinterleuchteten Schreibstile und Fachbegriffe nun nicht mehr verwenden sollte oder eine völlige Beliebigkeit der Schreibstile die zwingende Konsequenz wäre, scheint mir hingegen nicht plausibel. Vielleicht aufgrund meines Nebenstudiums der Neueren Geschichte habe ich persönlich die Debatte als Aufforderung verstanden, sich den schriftlichen Quellen (vor allem den Veröffentlichungen anderer Ethnologen) sorgfältiger und quellenkritischer zu nähern.¹³ Eine gewisse Fremdheit der Perspektive der Sprecher des Warao wird wahrscheinlich nicht überraschen. Tatsächlich präsentierte sich mir jedoch die Haltung der Missionare und die des venezolanischen Staates als ebenso fremd, beziehungsweise "befremdlich" und erklärungsbedürftig. Vor allem das Verständnis der Missionare¹⁴ und der aktuellen politischen Situation in Venezuela kostete mich unerwartet viel Zeit und Anstrengung. Dieser Verstehensprozess findet sich im Aufbau dieser Arbeit mitdokumentiert.

1.2 Verwendete Ansätze, Methoden und Quellen

Jeder der in dieser Arbeit behandelten Akteure hat seinen eigenen kulturellen, geschichtlichen und sozialen Kontext, der seine Sicht auf das Warao entscheidend prägt. Da sich diese Arbeit mit unterschiedlichen Personengruppen aus verschiedenen Kulturen (Warao, Criollos und Spaniern) beschäftigt und zudem eine gewisse historische Tiefe anstrebt, zieht sie eine Vielzahl von Ansätzen aus den Nachbarwissenschaften heran. Vor allem wird dem Lesenden der Einfluss der Geschichtswissenschaft im Quellenstudium und die Einbeziehung politikwissenschaftlicher Arbeiten sichtbar werden. Aufgrund meiner linguistischen

¹¹ Geertz 1990 (1988).

¹² Vergleiche etwa Kevin Dwyers "*Moroccan Dialogs*" (Dwyer 1982).

¹³ Erinnert sei hier nur an das Debakel um Carlos Castanedas "*Die Lehren des Don Juan*" (Castaneda 1968).

¹⁴ Die Durchsicht der Anekdoten des Padre Barral wurde mir auch in sprachlicher Hinsicht zu einer Art "Lektyrium".

Ausbildung und meiner Interessenlage begeben mich bisweilen auf die Ebene grammatischer Phänomene der Waraosprache und präsentiere, wann immer dies zu verantworten ist, Textteile in interlinearer Übersetzung.

Fragt man nach dem Blick anderer auf sprachliche Phänomene, so muss man sich erst einmal über das eigene, in unserem Falle schriftzentrierte, Sprachbild klar werden. Viele Haltungen sowohl von Missionaren als auch von Linguisten und staatlichen Sprachplanern werden erst vor dem Hintergrund der von ihnen verwendeten linguistischen Techniken verständlich. Was Schrift und Grammatik- oder Wörterbuchschreibung für Techniken sind, woher sie kommen und unter welchen historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umständen sie entstanden, ist überraschend wenig untersucht. Eine Ausnahme bilden die Arbeit des französischen Historikers Sylvain Auroux¹⁵ und romanistische Arbeiten, die über den Prozess der Verschriftlichung, Verschriftung und Grammatisierung in der Neuen Welt nachdenken.¹⁶ Auch die quellenkritische Betrachtung sprachlicher Arbeiten von Missionaren ist eine relativ neue Forschungsrichtung. Diese Missionarslinguistik findet sich bisher hauptsächlich in Sammelbänden vertreten.¹⁷

Als methodisch schwieriges Feld stellte sich die Frage heraus, wie die Waraosprecher selbst das Warao sehen. Sprecher in mündlichen Kulturen haben offensichtlich eigene Vorstellungen von dem, was Sprache ist und was sie leistet. Generelle Überlegungen zur Mündlichkeit und Schriftlichkeit waren daher unausweichlich. Hilfreich war hier unter anderem der Ansatz der "linguistischen Ökologie" von Peter Mühlhäusler¹⁸ sowie der der "einheimischen Grammatik" (*indigenous grammar*).¹⁹ Letztere fragt nach Sprachwissen in mündlichen Kulturen und geht davon aus, dass dieses auch dann vorhanden ist, wenn sich keine Grammatiktradition im westlichen universitären Sinne herausbildet. Wo Auroux von "epilinguistischem Wissen" (noch nicht institutionalisiertem sprachlichem Wissen) spricht, widmet sich die "Einheimische Grammatik" allgemeiner dem "metalinguistischen Bewusstsein" der Sprecher.

Mühlhäusler berücksichtigt geschichtliche, soziale und kulturelle Faktoren im Hinblick auf Sprachvielfalt. Das von ihm entworfene Szenario des Aufeinandertreffens der westlichen und einheimischen, nichtwestlichen Sprachsicht in der Pazifikregion wirft ein kritisches Licht auf das Wirken der Missionarslinguisten und Sprachpolitikplaner. Wo missionarslinguistische Forschungen meist die Neubewertung und Anerkennung der von Missionaren geleisteten

¹⁵ Auroux 1994.

¹⁶ So etwa Arbeiten der Tübinger Romanistin Brigitte Schlieben-Lange (Schlieben-Lange 1999).

¹⁷ Hovdhaugen 1996, Schlieben-Lange und Dümmler 1999, Wendt 1998.

¹⁸ Mühlhäusler 1996.

¹⁹ Kniffka 2001.

Spracharbeit anstreben, schildert er die negativen Auswirkungen, die sprachpolitisches Handeln der Machthabenden seit der Kolonialzeit hatten. Da er hierbei detailliert auf Charakteristika mündlicher Sprachgemeinschaften eingeht, bietet seine Arbeit wertvolle Anhaltspunkte für die Einordnung eigener Feldforschungsbeobachtungen zur Mündlichkeit der Warao im Sinne einer Identifizierung von Besonderheiten der "Waraosprechökonomie". Die Einheimischen treten bei Mühlhäusler und bei den Untersuchungen zur Missionarslinguistik allerdings fast ausschließlich als passive Empfänger von Schrift und Schriftkultur in Erscheinung. Die Sicht der Betroffenen und ihre Einschätzung der Kulturtechnik Schrift wird weitgehend ausgeblendet. Die Autoren Birgit Scharlau und Mark Münzel²⁰ hingegen zeigen für Südamerika, wie der Umgang mit Schrift in amerindischen Gesellschaften auch kreative und selbstbestimmte Momente hat. Münzels Arbeit zur amerindischen Oralkultur der Gegenwart im östlichen Südamerika²¹ arbeitet vor allem die Besonderheit, Eigenständigkeit und das Selbstbewusstsein mündlicher amerindischer Kulturen heraus. Indem er sprachliche Formen zu nonverbalen künstlerischen Ausdrucksformen in Bezug setzt, überschreitet er die schriftkulturliche Beschränkung auf Texte. Das bei uns herrschende erkenntnistheoretische Primat des Sehens wird der höheren Wertschätzung des Hörens in amerindischen Kulturen gegenüber gestellt.

Weiter hilfreich beim Verständnis der amerindischen Mündlichkeit im Kontext der Gesamtkultur vor allem auch hinsichtlich der Frage des Zusammenhangs von Identität und Sprache sind die philosophischen Betrachtungen zum amerindischen Weltbild von Viveiros de Castro.²² Sein Ansatz des amerindischen Perspektivismus und Multinaturalismus beschreibt, wie Menschen, Tiere und Geister sich innerhalb der amerindischen Kosmologie gegenseitig und selbst sehen. Dabei setzt er sich mit Fragen der amerindischen Vorstellung von Geist, Seele, Körper, Person und Identität auseinander. Ergänzt durch Halbmeyers Ansatz, der auf die Rolle von Essenspraktiken bei den venezolanischen Yukpa eingeht,²³ kann so die Rolle, die Sprache und Sprechen bei den Warao zusammen mit anderen Körperpraktiken für die Identitätsbestimmung haben, aufgezeigt werden.

Allen von mir herangezogenen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie eine kontextuell-kritische Erfassung der Sprachsicht der verschiedenen Akteure ermöglichen. Die Allgemeingültigkeit westlicher Konzepte von Sprache wird so relativiert, und die jeweiligen Akteure werden in ihrem zeitlichen, räumlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext verankert.

²⁰ Scharlau und Münzel 1986.

²¹ Münzel 1986.

²² De Castro 1998.

²³ Halbmeyer 2004.

1.3 Inhaltliche Bemerkung

Einige wichtige Themen, die grundlegend mit der Sicht auf Sprache verbunden sind, finden sich in dieser Arbeit behandelt. So etwa der Zusammenhang zwischen Identität und Sprache und das Verhältnis zwischen Kultur und Sprache.

Eine Schilderung der breiten theoretischen Diskussion zur Identität innerhalb der Ethnologie habe ich bewusst vermieden. Die Erörterung dieses Themas für die Warao vor dem philosophischen Hintergrund des amerindischen Perspektivismus liefert im Sinne einer Ethnographie Materialien für weitergehende theoretische Überlegungen.

Ähnliches gilt hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kultur und Sprache. Das hier dargebotene Material und die dazu gelieferten Analysen fragen schwerpunktmäßig nach der kulturellen Bedingtheit von Sprachsicht. Eine enge Verbindung zwischen Kultur und Sprache sowie von Denken und Sprache wird dabei im Sinne eines allgemeinen ethnolinguistischen Konsenses vorausgesetzt.²⁴ Daher werden anhand der Perspektiven auf das Warao auch Sichten auf die Kultur der Warao besprochen. Sprachliche Belange werden zum Kristallisationspunkt ideologischer Haltungen, die auch die Gesamtkultur betreffen.

Obwohl in der vorliegenden Arbeit auch die Frage nach der Vitalität oder Überlebensperspektive des Warao berührt wird, weigere ich mich, eine schlussendliche Prognose in dieser Hinsicht zu geben. Nicht zu letzt, da forschungspolitisch in jüngerer Zeit die Vergabe von Fördergeldern davon abhängt, ob es sich um im westlichen Sinne bedrohte Sprache handelt oder nicht. Das Warao und die Kultur der Warao sind es aber wie jede Sprache und Kultur wert, unter vielfältigen Aspekten dauerhaft erforscht zu werden. Auch wenn das, was wir westlich-universitär unter "Waraosprache" verstehen, im Vergleich zu anderen amerindischen Sprachen recht gut erforscht scheint, so sind doch andere Aspekte, wie etwa die Mündlichkeit der Warao weit davon entfernt, erschöpfend behandelt zu sein. Vor allem der erste Teil dieser Arbeit liefert hierzu einen Beitrag. Denn auch wenn ich auf das ein oder andere grammatische Phänomen detaillierter eingehe, so steht nicht eine strukturelle linguistische Analyse im Vordergrund, sondern die ethnolinguistische des Sprachgebrauchs. Wie das lebenslange Engagement der Missionarslinguisten Lavandero und Barral zeigt, kommt man auch in dieser Hinsicht nie zu einem abschließenden Ende. Daher ist es auch nicht sinnvoll, das Warao aus strukturalistisch-linguistischer Sicht als erfassten bunten Schmetterling im Reigen der Vielfalt menschlicher Sprachen aufzuspießen. Denn dieser Schmetterling lebt und fliegt weiter, sammelt das Eine auf und hinterlässt das Andere. Gerade diese schwer fassbare Lebendigkeit macht Mündlichkeit aus.

²⁴ Duranti bezeichnet Sprache als Stimme, Werkzeug und Grundlage jeglicher menschlicher Erfahrung. (Duranti 1997: xvii). Mehr zur Ethnolinguistik in Kapitel II unter 4.

1.4 Gewichtung der Perspektiven und Gliederung der Arbeit

Obwohl es denkbar viele Perspektiven und Akteure im Feld des Warao gibt, habe ich drei Hauptperspektiven ausgewählt: die der Sprecher des Warao, die der Kapuzinermissionare, die bei den Warao vor und nach der Unabhängigkeit (1821) missionieren sowie die des venezolanischen Staates, dessen Indianerpolitik die Lage der Warao und anderer amerindischer Gruppen mitbedingt. Kein eigener Teil wird hingegen den Linguisten, den Ethnologen, den protestantischen Missionaren oder der kreolischen Bevölkerung in und außerhalb des Deltas gewidmet. Die Perspektiven dieser Akteure finden sich aber in der Diskussion der Hauptperspektiven mitbehandelt. So werden westlich-universitäre Sichten auf Sprachen am Anfang des Teils der Perspektive der Sprecher erörtert und es finden sich die protestantischen Missionare im Teil über die Perspektive der katholischen Missionare mitberücksichtigt. Die Sicht der kreolischen Bevölkerung hingegen taucht in allen Teilen auf, spielt aber im Rahmen der Abhandlung der Perspektive des Staates eine besonders große Rolle. Schließlich können Aufbau und Methode der vorliegenden Arbeit auf übergeordneter Ebene als Ausdruck einer ethnolinguistischen Perspektive gewertet werden.

Die Perspektiven, denen kein Hauptteil gewidmet wurde, werden im Schlussteil eigens zusammengefasst. Dort werden zusätzlich Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Perspektiven thematisiert. Es zeigt sich solchermassen, dass die drei Hauptperspektiven zwar bis zu einem gewissen Grad als abgrenzbare Einheiten angenommen und beschrieben werden können, doch andererseits auch zu Analysezwecken verallgemeinerte Konstrukte darstellen.

Aufgrund der Heterogenität der untersuchten Perspektiven scheint mir hier auch ein Gesamtüberblick über die inhaltliche Gliederung der vorliegenden Arbeit sinnvoll.

Zwischen einer kurzen Einführung in die Kultur, Sprache und Geschichte der Warao und dem Schlussteil, der die Einzelanalysen zusammenfasst und zueinander in Beziehung setzt, widmet sich der Hauptteil der Arbeit drei verschiedenen Einzelperspektiven auf die Waraosprache.

Die Arbeit beginnt mit der Sicht der Waraosprecher selbst auf ihre Sprache, es folgt die Perspektive der katholischen Kapuzinermissionare im Delta und schließlich wird die Perspektive des venezolanischen Staates auf die amerindischen Sprachen untersucht.

Die emische Sicht der Warao-Sprecher wird durch eine Gegenüberstellung von schriftlichem und mündlichem Kulturstil eingeleitet (Teil I, Abs. 3.). Insbesondere werden die methodologischen Grenzen, aber auch das Rüstzeug unserer heutigen westlichen Sprachwissenschaft bei der Erforschung von Mündlichkeit aufgezeigt (4.). Vor diesem Hintergrund wird die Mündlichkeit der Warao anhand einiger emischer Kategorien (5.) und des einheimischen Genre-Systems (6.)

beschrieben. Es schließt sich die Analyse einer Beispiel-Mythe an (8.), die es erlaubt, einen Eindruck von der Kunstfertigkeit, dem Unterhaltungswert und den philosophischen Implikationen (9.) mündlicher Warao-Texte zu gewinnen und das Sprachverständnis der Warao-Sprecher zu veranschaulichen.

Der zweite Teil der Arbeit untersucht die Sicht der katholischen Missionare auf die Waraosprache. Es wird dabei kurz auf den Ansatz der Missionarslinguistik (Teil II, Abs. 2.) und die Sprachtradition der Franziskaner eingegangen (3.). Die Zeit der nachkolonialen Mission wird in die Periode vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil unterteilt. Für jeden dieser Zeiträume wird eine Missionarspersönlichkeit im Sinne eines Fallbeispiels erörtert (5. und 9.). Neben der Stellung der einheimischen Sprache in den Missionsverträgen werden auch die allgemeinen rechtlichen Grundlagen des Wirkens der Missionare berücksichtigt (4.2). Schließlich wird nach der Umsetzung dieser Vorgaben im Delta gefragt (4.3), wobei die Behandlung der Waraosprache in den Schulen im Mittelpunkt steht. Die Fallbeispiele fragen nach dem jeweiligen Zeitgeist und persönlichen Aspekten der Annäherung des Missionars an Kultur und Sprache der Warao. Im Vorfeld des zweiten Fallbeispiels gehe ich daher kurz auf den Wandel ein, den das II. Vatikanische Konzil für die Haltung der katholischen Kirche in Missionsfragen bedeutete (8.).

Der dritte und letzte Teil dieser Arbeit gilt der Perspektive des venezolanischen Staates. Er lässt sich in die Zeit vor der Wahl des aktuellen Präsidenten, Hugo Chávez, und in die der jüngsten Entwicklungen seit seiner Wahl 1999 gliedern. Kernstück der venezolanischen Sprachpolitik seit 1940 ist das "interkulturelle zweisprachige" Programm "REIB", welches ausführlich besprochen wird (4.). Zum Verständnis des neuen politischen Phänomens "Chávez" schildere ich kurz die Lage in Venezuela nach der Wahl (7.2) sowie die Charakteristika der Politik des neuen Präsidenten (7.3) und seiner neuen Verfassung (7.4), insbesondere hinsichtlich indianerpolitischer Inhalte (7.5). Schließlich wird nach der Umsetzung neuerer indianerpolitischer Maßnahmen gefragt (8.).

Redaktionelle Anmerkung

1. Bei der Umschrift des Warao in Texten aber auch für Ortsnamen folge dem offiziellen Alphabet, wie es im Präsidialdekret Nr. 283 von 1979 festgelegt ist. Aus "Guayo" wird beispielsweise "Wayo". Unser deutsches "h" wird wie in der Spanischen Orthographie mit "j" wiedergegeben: "*janoko*" wird "hanoko" gesprochen.
2. Warao-Wörter und andere fremdsprachliche Bezeichnungen sind als Einfügungen im deutschen Text kursiv geschrieben.

3. Zitate aus dem Spanischen und Englischen stehen normalerweise in der Originalsprache. Bei manchen Zitaten, vor allem des Missionars Barral war ein Verständnis des Originals schwierig, weshalb ich es für mich selbst ins Deutsche übersetzte. Diese Erleichterung möchte ich dem Leser nicht vorenthalten.
4. Berufsbezeichnungen wie "Ethnologe" oder "Linguist" schließen als neutrale Ausdrücke weibliche und männliche Vertreter der jeweiligen Profession mit ein. Die weibliche Endung bezeichnet konkrete weibliche Personen.
5. In Anlehnung an Schlieben-Lange unterscheide ich zwischen "Verschriftung" (französisch: "*alphabétisation*") und "Verschriftlichung" (*scripturisation*). Ersteres bezeichnet die Entwicklung eines Alphabets für eine Sprache, letzteres die Entstehung einer Schrifttradition.
6. Den deutschsprachigen Ausdruck "Indianer" vermeide ich, da er leicht auf nordamerikanische Indianer verkürzt wird und an ein Bild dieser aus Pop-Literatur und Wildwestfilmen gemahnt.²⁵ Lieber spreche ich von der "amerindischen Bevölkerung" und den "amerindischen Sprachen" und verwende das Nomen "Indianer" nur als Teil zusammengesetzten Begriffen wie in "Indianerpolitik". In der deutschen Widergabe von spanischen Autoren ist "Indianer" in Anführungszeichen gesetzt und gibt "*indio*" wieder. In den modernen spanischsprachigen Texten ist heute der nicht negativ besetzte Ausdruck "*indígena*" gebräuchlich. Das deutsche "indigen" und "Indigene" wäre eine Möglichkeit, erscheint mir persönlich aber zu gestelzt.
7. Der Begriff "*Criollo*" ist in Venezuela die Selbstbezeichnung der örtlichen Bevölkerung. In Anlehnung an Grohs-Paul (1979) verwende auch ich das deutsche "kreolisch" als Übersetzung des Adjektivs "*criollo*".
8. Die Begriffe "Waraosprechen" und "Waraosprache" schreibe ich zusammen. Dies soll darauf verweisen, dass es sich um zentrale Konzepte dieser Arbeit handelt. In anderen Komposita verwende ich die Schreibung mit Bindestrich.
9. Man kann geographisch zwischen "westlichem", "zentralem" und "östlichem Delta" unterscheiden oder aber hinsichtlich der Entfernung zur Küste in "unteres", "mittleres" und "oberes" Delta differenzieren.²⁶ Heinen und andere Autoren meinen mit "zentralem Delta" oft den südlichen Teil des zentralen Deltas, das Gebiet in dem die großen Missionsorte wie etwa Wayo, Arawaimuju oder Ajotejana liegen. Diesem, wenn auch etwas ungenauen Sprachgebrauch folge auch ich.

²⁵ Kasburg und Heinen 1994: 10f.

²⁶ Heinen et al. 1995: 314.



Abb. 01: Karte des Orinoko-Deltas, Venezuela, Südamerika

[zurück](#)

Karte erstellt auf Grundlage der Venezuela-Karte von International Travel Maps (ITM Nr. 596, 1994-1996), Vancouver, Canada. Abdruck mit freundlicher Genehmigung von ITM (<http://www.itmb.com/>)

2 Die Warao

Die Kultur der Warao findet sich in einer recht umfangreichen, meist englisch- oder spanisch-, aber zum Teil auch deutschsprachigen Literatur²⁷ behandelt. Auch zu Sprache und Sprechen der Warao gibt es zahlreiche Publikationen, die im Laufe der Arbeit erwähnt werden.²⁸ Hier soll daher nur ein sehr kurzer Abriss der Waraokultur und -Sprache gegeben werden.

2.1 Kultur und Sprache: eine Visitenkarte

So wie es nicht möglich ist, von einer klar abgrenzbaren "Waraosprache" zu sprechen, so sind auch "die Warao" eine ethnologische Abstraktion. Aus geschichtlichen wie ökologischen Gründen weisen die verschiedenen Untergruppen sowohl kulturelle²⁹ als auch sprachliche Unterschiede auf. Vor allem die Unterschiede zwischen den Regionen im Einflussgebiet der katholischen Missionen (zentrales Delta genannt) und der Region meiner Feldforschung (westliches Delta genannt) werden in der vorliegenden Arbeit deutlich hervortreten. Die in der Literatur als "Warao" bezeichneten Gruppen leben auf dem venezolanischen Gebiet des Orinoko-Deltas im *estado* Delta Amacuro sowie in den angrenzenden Regionen des *estado* Monagas.³⁰ Sie stellen mit etwa 30 000 Personen die zweitgrößte amerindische Gruppe des Landes, in dem die indigene Bevölkerung insgesamt nur rund zwei Prozent ausmacht. Etwa 1000 Warao leben zudem jenseits der Grenze in Guyana.³¹

Ethnohistorische Daten weisen darauf hin, dass die Warao seit 8.500 bis 9.000 Jahren in der Region des Deltas siedeln.³² Obwohl das unwegsame Terrain des in unzählige Inseln aufgespalteten Deltas ein ideales Rückzugsgebiet für die als friedfertig geltenden Warao war, haben sie nie völlig isoliert gelebt,³³ sondern verfügen über eine weitreichende Erfahrung im Umgang mit amerindischen und europäischen Gruppen, die ihnen als Feinde und Ausbeuter, aber auch als Handelspartner begegneten. Während der Kolonialzeit kamen die Warao nur begrenzt in Kontakt mit den damaligen Kapuzinermissionaren, da diese ihre Missionsstationen außerhalb des Deltas errichtet hatten und nur einige Warao dorthin verschleppten. Erst nach der Unabhängigkeit gelang es den Missionaren, Mitte der 1920er Jahre permanente Missionsstationen im eigentlichen Lebensraum der Warao zu errichten. Die aus dem ländlichen Spanien stammenden Padres propagierten Landwirtschaft unter den

²⁷ Eine ausführliche Bibliographie findet sich in Kalka 1995.

²⁸ Für einen linguistischen Überblick siehe Romero Figueroa 1997.

²⁹ Heinen und García-Castro 2000.

³⁰ Heinen und Caballero Arias 1992: 5.

³¹ Forte 2000.

³² Wilbert 1995: 336.

³³ Kalka 1995, J. Wilbert 1996, Heinen und Caballero Arias 1992.

Einheimischen, die bis dahin weitgehend von Fischfang und dem Sammeln gelebt hatten. Ab 1920 erlaubte der Anbau einer Taro-Pflanze (Lat. *Colocasia sp.*, Sp. *ocumo chino*, Wa. *okoma/ure*) [Bild Nr. 07 [okoma_01](#), Bild Nr. 08 [okoma_02](#)], die aus Asien vermutlich über Guyana eingeführt wurde, eine Gartenbauwirtschaft auch in den sumpfigeren Regionen des Deltas. Zuvor war die Moriche-Palme (Lat. *mauritia flexuosa*) [Bild Nr. 09 [ojiru](#)] der Hauptstärkelieferant [Bild Nr. 10 [ojiruamutu](#)]. Sie stand auch rituell im Zentrum des wichtigsten jährlichen Festes zu Beginn der Regenzeit, dem *Najanamu*.³⁴ Der Ahnengeist "*kanobo*" (unser Großvater), der durch einen Stein repräsentiert wird und periodisch nach Tabakrauch und einem Bad in der Palmstärke verlangt, brachte dabei verschiedene Warao-Untergruppen zusammen. Ansonsten lebten die Warao in kleinen Orten, die aus unabhängigen Großfamilien bestanden, und suchten saisonal eine Reihe weiterer Übergangswohnorte auf. Durch die Missionen angezogen und auf Drängen der Kapuziner bildeten sich größere Dörfer im südlichen und südöstlichen Teil des zentralen Deltas, wie die heute größte Missionsstation Wayo [Bild Nr. 11 [Wayo heute](#)], die wohl an die tausend Bewohner hat. Die Kapuziner errichteten auch Internate, in denen Kinder aus verschiedenen Teilen des Deltas auf Spanisch unterrichtet wurden und oft auch einen Heiratspartner fanden. Traditionelle Heiratsallianzen zwischen den Gruppen wurden so unterlaufen. Diese Erfahrungen haben die Haltung der Warao der eigenen Kultur und Sprache gegenüber nachhaltig beeinflusst. Seit den 1960er Jahren gibt es auch eine baptistische Mission im westlichen Delta. Inzwischen verbreitet ein von ihr missioniertes Warao-Ehepaar eine abgewandelte, mit evangelistischen Elementen gemischte Form dieser Mission. Im Jahre 2000 nahm zudem eine Gruppe der evangelistischen New-Tribes-Mission-Missionare ihre Arbeit im Nachbardorf meiner Feldforschung (Pepeina) auf.

Die Warao sind traditionell - und auch heute immer noch überwiegend - auf der Grundlage uxori-matrilokaler Residenz organisiert.³⁵ In den meisten Warao-Gruppen muss der Heiratspartner von außerhalb (exogam) gewählt werden, bei den Sakupana-Warao ist allerdings die endogame Heirat üblich.³⁶ Der junge Mann zieht nach der Heirat typischerweise ins Haus (oder Dorf) seiner Schwiegermutter, mit der meist nicht direkt reden darf. Anhand gewisser Brautdienste muss er dann seine Eignung zum Familienvater unter Beweis stellen. Von ihrem Schwiegervater erhalten die jungen Männer auch ihre letztendliche Ausbildung.

³⁴ Wörtlich: Behälter aus Stengeln des Blattes der Moriche-Palme. Ist das Fest gemeint, schreibe ich das Wort groß.

³⁵ Über das Verwandtschaftssystem der Warao herrscht keine Klarheit in der Literatur, was unter anderem eine Folge der kulturellen Unterschiede zwischen den einzelnen Warao-Gruppen ist. Neuere Untersuchungen sind Heinen und Caballero Arias 1992 sowie Heinen und Henley (o. J.).

³⁶ Heinen, Salas, Layrisse 1980: 53.

Man geht davon aus, dass ein Mann erst nach zwei bis drei Kindern sein Verantwortungsgefühl vollständig entwickelt hat [Bild Nr. 12 Junger Vater].³⁷ Insgesamt gelten die jungen Leute erst als vollständig erwachsen, wenn sie Kinder haben. Der Beginn der Monatsblutungen ist ein wichtiges Ereignis bei den jungen Mädchen und gab früher Anlass zu einem Initiationsritual. Entsprechendes gab es für die Männer nicht. Irgendwann gründet die junge Familie unter Umständen einen eigenen Haushalt im Dorf der Frau. In manchen Warao-Gruppen kompensierte die kulturell genau geregelte Polygynie die für den Mann unvorteilhafte Stellung (er verliert im Falle des Todes seiner Frau die Rechte an Pflanzungen und Haus, auch die Kinder gehören zur Verwandtschaftsgruppe der Frau) und funktionierte als soziales Sicherheitsnetz für verwitwete Frauen.³⁸ Heute wird sie von den meisten jungen Frauen nicht geduldet, stattdessen haben politisch einflussreiche Männer bisweilen mehrere Familien an verschiedenen Orten nach dem Vorbild der Criollos.

Früher arbeiteten die Schwiegersöhne gemeinsam unter der Leitung des Schwiegervaters oder des Mannes der ältesten Tochter des Hauses, heute sind die jungen Männer durch Lohnarbeit (Palmherz- und Holzeinschlag sowie Ölförderindustrie)³⁹ unabhängiger. Auf Dorfebene waren vor allem die der Subsistenz entbundenen älteren Männer und Frauen (nach der Menopause) einflussreich als Schamanen. Neben dem Ältestenrat der Männer gab es seit der Kolonialzeit politische Ämter, von denen einige heute staatlich entlohnt werden. In der Gegenwart scheinen Spanischkenntnisse und Wissen über den Umgang mit der Verwaltung des Nationalstaates oft wichtiger als traditionelles Wissen, was den Einfluss der jüngeren Generation stärkt. Im Großen und Ganzen kann die Gesellschaft der Warao aber als akephal und egalitär beschrieben werden. Politische Führer, die heute meist mit bestimmten nationalen Parteien assoziiert sind, haben nur einen beschränkten Einfluss, der oft hinter dem eigenen Anspruch zurückbleibt. Frau und Mann sind an allen Tätigkeiten des Alltags und des Rituallebens beteiligt und die Geschlechtersymmetrie bleibt trotz vieler Veränderungen weiterhin ausgeglichen.⁴⁰ Diese Komplementarität der Geschlechter wird auch in der Genre-Struktur des Waraosprechens sichtbar.

Dem letzten verlässlichen Zensus zufolge⁴¹ sprechen 90 Prozent der venezolanischen Warao das Warao als Muttersprache, wobei 48 Prozent von ihnen zweisprachig in Warao und Spanisch (in der Landessprache: "*castellano*") sind. Im südlichen und südöstlichen Teil des

³⁷ Kalka 1997b: 26.

³⁸ Diese Polygynie wurde vor allem für die Winikina-Warao beschrieben (Heinen 1972a: 314-319). In anderen Gebieten, wie beispielsweise Jobure, war sie nicht üblich (Heinen, Salas, Larysse: 1980:66).

³⁹ Zu möglichen Chancen der Ölwirtschaft für die Warao siehe Heinen (1998).

⁴⁰ Kalka 1997a: 272.

⁴¹ Venezuela 1993.

zentralen Deltas, der Region des größten Einflusses der spanischen Kapuzinermissionare, und in den Städten gibt es einen höheren Prozentsatz an Warao, die ihre Muttersprache nicht mehr im Alltag, mit ihren Kindern oder im öffentlichen Raum sprechen. In der Region des westlichen Deltas hingegen, unter dem insgesamt bisher recht beschränkten Einfluss der evangelischen Baptisten- und evangelistischen New Tribes Mission, ist die Stellung des Warao im Dorfalltag unangefochten. In Guyana sind die Warao generell zwei- bis dreisprachig in Warao-Englisch (-Spanisch). Allerdings kann man auch hier Tendenzen beobachten, das Warao aufzugeben.⁴² Außerhalb der Warao-Dörfer gibt es kaum Raum für den Gebrauch der Waraosprache. In Guyana etwa wurde bisher noch kein zweisprachiger Schulunterricht in Angriff genommen und in Venezuela wurden amerindische Sprachen zwar für den Schulunterricht zugelassen,⁴³ doch fehlt bisher weitgehend die politische Unterstützung für eine praktische Umsetzung.

Das Warao gilt als "isolierte" Sprache,⁴⁴ die keiner größeren Sprachfamilie angehört, auch wenn es nicht ausgeschlossen ist, dass es früher noch andere Warao-Sprachen gab. Die sprachliche Praxis und einige kulturelle Bereiche zeigen jedoch Gemeinsamkeiten mit anderen amerindischen Gruppen des südamerikanischen Tieflandes. Waraokultur und Sprache stehen seit der Kolonialzeit in Kontakt mit Sprechern des *Castellano*. Heiraten kommen vor allem zwischen Warao-Frauen und Criollo-Männern vor. Wenn sie dauerhaft sind, fördern sie die Zweisprachigkeit der Kinder in Warao und Spanisch oder führen zur Einsprachigkeit (Spanisch), falls die Familie in die Stadt zieht. Je größer der Kontakt zu den Criollos wird, desto wichtiger wird auch der Gebrauch des Spanischen. Allerdings lassen sich Beeinflussungen in beide Richtungen feststellen. Vor der Eroberung lebten im Delta auch Arawaken und Kariben, deren sprachliche Einflüsse sich heute schwer nachweisen lassen. Die Warao kommen als orale Kultur ohne Schrift aus. Allerdings haben Ethnologen und Missionare eine beträchtliche Menge an mündlichen Texten transkribiert.⁴⁵ Daneben gibt es Übersetzungen christlicher Texte⁴⁶ und etwas Lehrmaterial für die Grundschule.⁴⁷

Nach einer gängigen linguistischen Typologisierung handelt es sich beim Warao um eine "agglutinierende" Sprache.⁴⁸ In solchen Sprachen können Wörter oft in eine ganze Reihe von

⁴² Forte 2000.

⁴³ *Decreto presidencial* (Präsidentialerlass) 283 von 1979.

⁴⁴ Weissnar 1982.

⁴⁵ Osborn 1955-1957, 1958, 1959a, 1960a/b, 1964-65, 1970; J. Wilbert 1970; Lavandero 1991, 1992, 1994, 2000.

⁴⁶ Barral 1960, Sociedad Bíblica de Venezuela 1974, Bibles International 1996, Ikeresia Evangélica Bautista. (o. J.).

⁴⁷ Z. B. Barral 1961. Moraleda Izco 1979. Moraleda Izco und Lopéz 1982.

⁴⁸ Beispielsweise ist auch das Türkische agglutinierend und weist viele strukturelle Gemeinsamkeiten mit dem Warao auf. (Ersen-Rasch 2004).

Einzelmorphemen untergliedert werden, die jeweils eine grammatische oder lexikalische Funktion haben. Im Falle des Warao überwiegen die Suffixe. Anhand der Distribution bestimmter Suffixe können uns bekannte Redeteile wie Nomen, Verb, Direktional und Relativ definiert werden, zusätzlich gibt es eine Klasse der Nomen-Verben, die Merkmale beider Wortarten aufweist.⁴⁹ Modifizierende Konstruktionen werden gebildet, indem ein Nomen einem anderen folgt und es wie ein Adjektiv spezifiziert. Ist ein Nomen einem Verb vorangestellt, so erfüllt es eine adverbiale Funktion. Daneben gibt es eine kleine Gruppe von Wörtern, die unseren Adjektiven entsprechen. Komplexe Sätze können mit Hilfe von Ein-Verb-Sätzen, die wie Konjunktionen funktionieren, oder durch Nebeneinanderstellung (Parataxe und Hypotaxe) mehrerer Teilsätze gebildet werden. Über die Grundwortstellung des Warao herrscht keine Einigkeit in der Literatur, abgesehen davon, dass es sich um eine Sprache mit Verbendstellung handelt.⁵⁰ Einen Artikel in unserem Sinne gibt es nicht, und auch Plural wird im Warao nicht obligatorisch am Nomen markiert. Wichtiger ist hier das Verb, an dem man (optional) Pluralität oder Singularität der Handlung spezifiziert und eine ganze Reihe von Tempus- und Modusmarkierungen kenntlich macht.

2.2 Erste Besiedlung, Kolonialzeit und Kautschukboom

"(...) within a distance of one hundred leagues [from the Guyana capital at Angostura] there remain no Indian tribes other than the Warao of the Orinoco Delta."⁵¹

Laut mündlicher Überlieferung der Warao waren sie selbst immer wieder Angriffen von Kriegern ausgesetzt, die sich dem Delta von den karibischen Inseln und von Guyana her näherten. Dabei unterscheiden sie zwei Gruppen, die karibsprachigen "*Musimotuma*" (Rotgesichter) auch "*Dariatuma*" (Krieger) genannt und die waraosprachigen "*Siawani*". Beide wurden von den Warao als Menschenfresser identifiziert.⁵² Wie J. Wilbert weiter berichtet, emigrierten die Arawak vor etwa 3000 Jahren vom Scheitelpunkt des Deltas her Richtung Küste und wurden später durch eine zweite Welle von Arawak-Migranten vertrieben, denen sie entlang des Río Grande auf die guayanische Küstenebene hin auswichen. Zu Anfang unserer Zeitrechnung verließen dann wiederholt Wellen von Arawak-Eroberern Guyana, Trinidad und möglicherweise die Westküste Venezuelas, um die Westindischen Inseln zu erobern. Während der ersten 500 Jahre n. C. bedrängten sprachlich zu den Kariben gehörende Eindringlinge dann ihrerseits die Arawak-Siedler. Nur das Obere Delta mit seinen natürlich erhöhten Bänken eignet sich zum Ackerbau. Da die Arawak-

⁴⁹ Osborn 1967.

⁵⁰ Vaquero 1965, Osborn 1966, Romero Figueroa 1985.

⁵¹ Hinzufügung von J. Wilbert. Er zitiert hier den Gouverneur Manuel Centurión. (J. Wilbert 1996: 29)

⁵² J. Wilbert 1996: 24f.

Eroberer dieses und Teile des Unteren Deltas besetzten, wirtschafteten die Warao als Fischer und Sammler (eingeschränkter auch als Jäger) in einer ökologischen Nische. Wilbert hält es nicht für ausgeschlossen, dass die Warao im Delta auch immer wieder Flüchtlinge aus der Küstenregion aufnahmen. Invasionen waren sie zur Zeit der europäischen Eroberung jedenfalls gewöhnt. So berichten Forscher des späten 16. Jahrhunderts von einem ständigen Gewappnet-Sein, das ihnen an den Warao auffiel.

Die Kolonialzeit war die Zeit der Sklavenjäger. Die Einführung neuer Pflanzen ging mit der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und der Arbeitskraft der einheimischen Bevölkerung Hand in Hand. Während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts versklavten die Eroberer eine große Zahl an Ureinwohnern des venezolanischen Festlandes und der karibischen Inseln. Sie machten entweder selbst Jagd auf sie oder kamen durch Handel in ihren Besitz. Hierbei fungierten sowohl die Arawaken westlich des Deltas als auch die guayanischen Kariben östlich des Deltas als Zwischenhändler. Die Warao wurden von ihnen gewissermaßen in die Zange genommen und ernsthaft in ihrem Überleben bedroht.⁵³ Die Arawaken versorgten die spanischen Siedler auf Margarita und Cubagua von ihrer im Delta gelegenen Heimatbasis Barrancas aus mit Sklaven und führten die Spanier von Margarita aus auf Sklavenexpeditionen durch das Orinoko-Delta. Sie schlossen sich außerdem den Sklavenjägern in Trinidad an, was ganz einem präkolumbischen Handelsmuster entsprach, welches die Halbinsel von Paria, die Cumaná-Küste, Trinidad, die Windward-Inseln und Nordwest-Guyana durch ein weitgespanntes Netz verbunden hatte. Zwischen 1613 und 1678 bauten die Holländer dann ein Netzwerk befestigter Handelsposten an der südamerikanischen Atlantikküste vom Orinoko bis zum Amazonas. Amerindische Sklaven, mit denen sie vor allem von den Kariben Guyanas versorgt wurden, blieben eine geschätzte Handelsware, bis im 18. Jahrhundert der Import von Sklaven aus Afrika die Nachfrage nach amerindischer Arbeitskraft zurück gehen ließ.⁵⁴

1746 und 1748 reagierten die als friedlich bekannten Warao auf die Bedrängung durch karibische Sklavenhändler und griffen ihre Unterdrücker in deren eigenen Behausungen entlang der Flüsse Guaní und Cuyuni an.⁵⁵ 1752 dann, etwa ein Jahr nachdem die Kariben drei Spanische Missionen überfallen und einige Priester ermordet hatten, schlossen sich die Warao mit den Spaniern zusammen, um den Kariben einen solch entscheidenden Schlag zu

⁵³ J. Wilbert 1996: 27.

⁵⁴ J. Wilbert 1996: 29.

⁵⁵ Von diesen Ereignissen zeugen Mythen, in denen Warao-Helden die Dörfer der Jaguare angreifen. Die Jaguare stehen dabei für die Kariben. Abgedruckt in Lavandero 1991.

versetzen, dass diese gezwungen waren, die Unterstützung ihrer europäischen Alliierten am Essequibo zu suchen. Im Nachhinein nimmt es sich wie ein Wunder aus, dass die Warao in unmittelbarer Nähe zu den Zentren des Sklavenhandels der völligen Vernichtung entkommen konnten. Ihre einstigen Feinde hingegen sind verschwunden oder in den Warao-Gruppen aufgegangen.

Im Zuge des Kautschukbooms begann die Ausbeutung des wildwachsenden Gummibaums, des Balatá, im großen Stil. In den 1890er Jahren gerieten die Warao so erneut unter starken Druck. Wieder machten die Kariben Jagd auf die Warao, um sie als Zwangsarbeiter zu verkaufen. Es sind kaum Fälle bekannt, in denen sich die Warao handgreiflich gegen die Unterdrückung durch andere amerindische Gruppen, Missionare oder durch selbsternannte Criollo-Großgrundbesitzer wehrten.⁵⁶ Von einer der wenigen Ausnahmen berichtet Padre Barral unter dem Titel "Die Mörder von *Josimoida*" (großes rotes Wasser).⁵⁷ Damals zwang man die Warao mit Waffengewalt und Rückendeckung der Autoritäten, ihre Dörfer zu verlassen und verbrachte sie zur Arbeit in der Gummisammlung und auf Zuckerrohrplantagen:

Eine bewaffnete Expedition aus zwei Criollos, zwei "zivilisierten Indianern" als Dolmetscher und dem *Capitán Poblador* oder "*Protector de Indígenas*", Pancho Moya, kam zu einem Dorf am Yagurimabo, dessen Vorsteher ein mutiger Mann namens Silverio war. Als sie das Dorf verlassen finden, folgen fünf Criollos und ein Indianer den Leuten in den Wald. Pancho Moya und der andere Indianer bleiben beim Boot zurück, ersterer hängt seinen Revolver an einen Baum, da er sich vollkommen sicher fühlt.

Als die Expedition auf die Warao trifft und ihnen mitteilt, der *Capitán Poblador* habe ihnen eine Mitteilung zu machen, übersetzt der Dolmetscher nicht nur den Text, sondern verrät auch, dass sie für die Balatá-Gewinnung verschleppt werden sollen. Die Warao willigen ein, mitzukommen, unter der Bedingung, Frauen und Kinder zurück zu lassen, doch richtet man die Gewehre auf sie und zwingt alle zum Mitkommen. Daraufhin geben sie scheinbar ihren Widerstand auf und es laufen erst die Frauen und Kinder, dann die Männer vor den Criollos her in Richtung Ufer. Ein Mann kehrt jedoch unter dem Vorwand um, er habe seine Werkzeuge vergessen. Als die Prozession nach 100 Metern einen Ort erreicht, der nur auf glitschigen Baumstämmen überquert werden kann, und der letzte Criollo beginnt, hinüber zu balancieren, löst der Nachzügler den Stamm aus seiner Verankerung und lässt alle in den Morast stürzen. Jeder Warao fällt über ein vorher vereinbartes Opfer her und alle, inklusive des Übersetzers, der sie gewarnt hatte, finden den Tod. Als sie beim Anlegeplatz ankommen,

⁵⁶ Vergleiche die Geschichte von Moya (Lavandero 1992: 103 - 113) und von dem Kariben, der sich in einen Tiger verwandelte (Lavandero 1992: 123 - 138).

⁵⁷ Barral 1972: 289ff.

reißt einer den Revolver an sich. Pancho Moya rennt um sein Leben, wird aber ergriffen und getötet. Nur der zweite "zivilisierte Indianer" kann entkommen und von den Vorkommnissen berichten.⁵⁸ Neben der Kautschukernte wirtschafteten Criollos als selbsternannte Kaziken (Häuptlinge) mit der Arbeitskraft der örtlich ansässigen Warao etwa, indem sie Reisanbau im großen Stil betrieben.

2.3 Die Warao heute

Da die Warao darauf angewiesen sind, sich Kleidung, Werkzeuge und Nahrungsmittel zu kaufen, und auch der Besitz eines Außenbordmotors in entlegenen Gebieten lebenswichtig ist, sind die Männer auch heute noch gezwungen, immer wieder zu denkbar schlechten Bedingungen zu arbeiten, um an benötigtes Bargeld zu kommen. In einer Art moderner Schuldknechtschaft, in der sie meist in Naturalien ausgezahlt werden und immer etwas schuldig bleiben, arbeiten sie in der Mangrovenholzgewinnung oder schlagen die Palmherzen der Manaca-Palme (*palmito*) [Bild Nr. 13 palmito], die im Delta in Fabriken verarbeitet werden. Die Missionare versuchten zeitweise durch ein Aufkaufen der Reisernte und die Gründung von Sägewerken Einnahmequellen für die Warao in ihrem Einzugsgebiet zu schaffen, scheiterten aber auf lange Sicht, nicht zuletzt am Widerstand der örtlichen Criollos. Heute wird im Delta auch zunehmend Viehzucht betrieben, was zur kompletten Abholzung des Baumbestandes einiger Gebiete und radikaler Veränderung der Umwelt führt. Auch die Ölförderung ist seit den 1920er Jahren ein Faktor in der Region.

Der häufigere Kontakt mit Criollos, größere Mobilität sowie größere Siedlungen tragen zur Verbreitung von Krankheiten bei. Da eine moderne Infrastruktur vieler Orten fehlt und beispielsweise Abwasser- oder Trinkwasserversorgung [Bild Nr. 14 Trinkwasser] und medizinische Versorgung nicht oder nur ungenügend gewährleistet sind, gibt es immer wieder Probleme mit Choleraepidemien (*so sabana*). Weiter grassieren vor allem Schnupfen und Grippe (*obo*), Tuberkulose (*ob sabana*) und teilweise Malaria (*tororo*). Für all diese Krankheiten gibt es Warao-Wörter (in Klammern aufgeführt) und einheimische pflanzliche und/oder schamanische Heilmittel. Trotz der vielen hinzugekommen westlichen Krankheiten ist die Gesundheitsversorgung mit westlicher Medizin so weit fortgeschritten, dass sie der Bevölkerung ein kontinuierliches Wachstum beschert. Unter dem Schutz der Missionare stabilisierte sich die Warao-Bevölkerung und besetzte die offenen Flüsse als Teil des ökologischen Systems, der früher anderen, kriegerischen Gruppen vorbehalten war. Einige Warao-Gruppen flohen vor den Folgen des Kautschuk-Booms nach Guayana, andere zogen

⁵⁸ Barral 1972: 289ff.: 291f. Laut Barral verteidigten die "Indianer" hier ihre Freiheit, ihre Kinder und vor allem ihre Frauen, den einzigen Schatz, deren Raub sie nicht tolerieren.

aus ökologischen Gründen nach dem Bau des Staudammes am Manamo in das westliche Orinoko-Delta. Viele Familien aus den von den Kapuzinern missionierten Regionen des zentralen und südöstlichen Deltas leben heute auch in den Städten Tucupita (in der "*casa indígena*") oder Barrancas in Elendssiedlungen, wo sie sich mit Gelegenheitsarbeiten und Betteln über Wasser halten. Hier sind Alkoholismus und Prostitution verbreitet.

Die Warao sind insgesamt reiselustig [[Bild Nr. 15 Reisen](#)] und neben den traditionellen, bisweilen sehr ausgedehnten Besuchen von Verwandten und dem Aufsuchen saisonaler Sammelorte liegen heute die nahen Städte Barrancas und Tucupita bis hin zur Hauptstadt Caracas in ihrem Einzugsbereich. Man reist, um Handarbeiten zu verkaufen, alte Kleider zu sammeln oder zu betteln. Dies kann durchaus als moderne Sammeltätigkeiten verstanden werden.⁵⁹ Die heutige Wirtschaftsweise der Warao muss als höchst flexible Kombination traditioneller Subsistenzwirtschaft (Fischen, Jagen, Sammeln) mit Brandrodungsfeldbau [[Bild Nr. 16 dajikaba01](#), [Bild Nr. 17 dajikaba02](#)], Lohnarbeit, dem Verkauf von Kunsthandwerk und (seltener) Nahrungsmitteln sowie die Einbindung in die regionalpolitische Institution nomineller Ämter beschrieben werden.

Von den im zentralen Delta forschenden Ethnologen wird oft vermutet, dass die Kultur der Warao im westlichen Delta weniger "traditionelle" Elemente aufweist als die der Warao im zentralen Delta.⁶⁰ Es stellte sich allerdings im Laufe meiner Forschungen heraus, dass bestimmte traditionelle Subsistenztechniken, wie etwa das Fischen im Inneren der Inseln oder die Gewinnung von Palmstärke [[Bild Nr. 18 namuya](#)], im westlichen Delta stärker praktiziert werden, als in vielen Gegenden des zentralen Deltas.

So hat sich der Lebensraum der Warao in kultureller und sprachlicher Hinsicht immer wieder gewandelt und auch regional ausdifferenziert. Die als "Warao" bezeichneten Gruppen blicken auf eine lange Geschichte interethnischen Kontaktes zurück und sind von verschiedenen geschichtlichen Erfahrungen geprägt.

⁵⁹ Heinen und Garcia-Castro (2001).

⁶⁰ Beispielsweise Kalka 1995: 18. Dies war auch der Grund, weshalb Heinen auf Vergleichsdaten gespannt war.

Teil I: Die Perspektive der Warao-Sprecher

1 Vorbemerkung

Gegenstand dieses ersten Teils meiner Arbeit ist die Perspektive der Sprecher des Warao auf das, was wir gewohnt sind, als "Waraosprache" zu bezeichnen. Ich lege dabei zugrunde, dass es sich bei der Kultur der Warao um eine mündliche Kultur handelt, innerhalb derer ein anderer Blick auf sprachliche Phänomene vorherrscht als in von Schrift geprägten Kulturen. Mündlichkeit und Schriftlichkeit werden in Anlehnung an Münzel (1986) als eigenständige Kulturstile charakterisiert. Um auch die Charakteristika der Schriftlichkeit herauszuarbeiten, wird nach den Vorbedingungen unserer Wahrnehmung mündlicher Kulturen gefragt. Da die im Anschluss zur Besprechung kommenden Perspektiven der Missionare und des venezolanischen Staates von dieser westlichen Sicht auf Mündlichkeit mitkonstituiert werden, muss dies im Sinne einer Grundlagenklärung verstanden werden.

Vor dem Hintergrund allgemeiner regionaler Charakteristika des südamerikanischen Tieflandes werde ich die Besonderheiten der Mündlichkeit der Warao schildern. Die einheimische Sicht auf Sprache soll vor allem anhand emischer sprachlicher Kategorien, wie dem Genre-System der Warao, herausgearbeitet werden. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei mythologische Erzählungen, insbesondere solche, in denen das Thema der Transformation eine hervorgehobene Rolle spielt. Aus diesem Grund gehe ich im Rahmen der Erörterung der mythologischen Erzählungen bei den Warao näher auf einige philosophisch-religiöse Phänomene des amerindischen Südamerikas ein. Insbesondere die detaillierte Analyse einer Beispiel-Mythe soll dem Leser einen Eindruck von der Art und Weise vermitteln, wie in der Mündlichkeit der Warao alle Ebenen der Sprache ineinander greifen, um vielschichtige, dem westlichen Betrachter bisweilen schwer verständliche, orale Kunstwerke von nicht nur ästhetischer Bedeutung zu erschaffen. Dabei werde ich Wert darauf legen, die Intellektualität und die künstlerische Individualität der Mündlichkeit der Warao hervorzuheben.

Die Entscheidung, die Perspektive der Sprecher an den Anfang meiner Arbeit zu stellen, ist vor allem durch den Vorrang gerechtfertigt, den ein Ethnologe der einheimischen (oder emischen) Sicht einräumen sollte. Sie wird den Hintergrund bilden, vor dem sich die europäisch geprägten Perspektiven der Missionare und des Staates abzeichnen. Sie sollen im Lichte des Sprachverständnisses der Warao stehen und es erlauben, den ethnologisch verfremdeten Blick auf unser eigenes Sprachverständnis zurück zu werfen. Die Sprecher

stehen auch deshalb am Anfang, weil sie es sind, die das Warao hervorbringen, kreativ verändern oder vielleicht in Zukunft aufgeben werden. Das von mir übergangsweise als "das Warao" betitelte Phänomen wird dabei als objektivierbare Einheit in Frage gestellt. Da die einzelnen Perspektiven keine hermetisch abgrenzbaren Einheiten bilden, sondern in gegenseitiger Abhängigkeit zueinander stehen, sollen auch Wechselwirkungen zwischen der Perspektive der Sprecher und der anderen Akteure mitbedacht werden.

2 Quellenlage und Methoden

Zur Sicht der Sprecher einer mündlichen Kultur auf ihre Sprache gibt es kaum systematische Forschungen. Was allerdings mehr verwundern dürfte, auch die Grundlagen unseres eigenen Sprachbildes wurde selten explizit untersucht. Eine Ausnahme bildet die Arbeit des französischen Historikers Sylvain Auroux (1994), der die Entstehung sprachwissenschaftlicher Traditionen kulturvergleichend betrachtet und auf die historische Bedingtheit unserer eigenen Sprachforschung eingeht. Allerdings wurde er aufgrund eines Sprachproblems ganz anderer Art bisher nicht unbedingt breit rezipiert, da er auf Französisch schreibt. Im Rahmen der Herausarbeitung der Rolle der Schrift und Grammatikschreibung wird auch die Frage aufgeworfen, welcher Art das Wissen von Sprechern über ihre Sprache in mündlichen Kulturen ist. Der Ansatz der "einheimischen Grammatik" (*indigenous grammar*) (Kniffka 2001) hilft dabei, dieser Frage nachzugehen.

Primärquellen im Sinne von Aussagen der betroffenen Warao über ihre Sprachsicht, liegen mir gewissermaßen als Nebenprodukt meiner ethnographischen Forschung vor. Es traten im Laufe meiner Feldforschungen immer wieder Situationen auf, in denen die Sprache der Warao zum Objekt von Überlegungen wurde und eine "metalinguistische" Diskussion entstand. So etwa im Zuge der Bearbeitung eines psycholinguistischen Fragebogens zu Demonstrativpronomen. Auch Besuche in der Bezirkshauptstadt Tucupita, bei denen Waraosprecher, die ich begleitete, mit Sprechern des *Castellano* zusammentrafen, lieferten immer wieder Anlass für Gespräche. Angesichts meiner Anwesenheit und der Tatsache, dass ich versuchte, Warao sprechen zu lernen, rückte das Thema "Sprache" in den Mittelpunkt. Eine systematische Befragung in Interviews zum Sprachbild, welches Sprecher von ihrer Sprache haben, ist hingegen kaum möglich. Doch wurden solche Metakommentare angesichts der Tatsache, dass einige städtische Warao ihre Warao-Kenntnisse leugneten, durchaus von Bewohnern Wakajaras geäußert.

Ein großer Teil meiner Quellen zur Sicht der Sprecher auf die Waraosprache ist indirekter Natur. Vor allem habe ich mich mit Erzeugnissen ihrer mündlichen Kultur beschäftigt. Es existiert eine Vielzahl, zum Teil zweisprachiger Textsammlungen, mit meist mythologischem Material. Nicht alle enthalten die Originaltexte oder Informationen zum Kontext der Redesituation. Doch glücklicherweise lassen die sorgfältig transkribierten, zweisprachigen Textsammlungen des Padre Julio Lavandero (1991-2002) Rückschlüsse auf Phänomene der Mündlichkeit zu. Bei der Bestimmung des mündlichen Sprachstils greife ich auf Arbeiten des Marburger Ethnologen Mark Münzel (1986, 2003) zurück. Sie erlauben es, die Charakteristika der Mündlichkeit der Warao in den regionalen Kontext südamerikanischer Mündlichkeit zu stellen. Vor diesem Hintergrund werde ich auch auf die Nützlichkeit einiger analytischer Konzepte zur Erforschung des Mündlichen eingehen. Plastizität werden diese methodologischen Ausführungen dann anhand der Besprechung einheimischer metasprachlicher Kategorien, vor allem des Genre-Systems der Warao, sowie durch die Analyse einer Mythe gewinnen. Als kultureller Hintergrund zum Verständnis des mythologischen Genres wird dabei das Konzept des "Amerindischen Perspektivismus" von Viveiros De Castro (1989) bemüht.

3 Mündlichkeit und Schriftlichkeit

"Two hundred years of Western industrialized culture constitute a short period in the history of humankind, and to assume that the provisional assumptions, interpretations and metaphors that have dominated this period are indeed the supreme answer, and that no alternative view should be considered, seems quite shortsighted."¹

Ich lege zugrunde, dass die Waraosprecher in einer mündlichen oder "oralen" Kultur leben, auch wenn es Ansätze gibt, die Waraosprache schriftlich festzuhalten oder zu verschriftlichen. Es ist wichtig, in diesem Rahmen den "mündlichen Kulturstil" (Münzel 1986) als vollwertiges System zu begreifen und mündliche Kulturen nicht als defizitär ("ohne Schrift") zu charakterisieren, in denen es nichts gäbe, was nicht auch Schriftkulturen hätten. Es geht im Gegenteil darum, die grundlegenden Charakteristika amerindischer Mündlichkeit im Allgemeinen und der mündlichen Kultur der Warao im Besonderen herauszuarbeiten. Denn weder das Vorhandensein von Schrift, noch Schriftlosigkeit sind Werte an sich.² Beides sind kulturelle Elemente, die es in einem jeweils größeren Zusammenhang zu beschreiben und zu analysieren gilt.

¹ Mühlhäusler 1996: 310.

² Münzel 1986: 156.

Bei der Bestimmung von Mündlichkeit ist es unumgänglich, sich auch über unseren eigenen Kulturstil der Schriftlichkeit Klarheit zu verschaffen. Denn des enormen Einflusses der Schriftlichkeit auf unser Sprachbild und Sprachverständnis sind wir uns vielmals nicht bewusst. Dies gilt, wie sich gleich zeigen wird, selbst für universitäre Linguisten. Wir sind es so gewohnt, mit einer Sprache umzugehen, die man in Schrift und Grammatik normiert hat, dass wir uns die Einflüsse dieser sprachlichen Technologien nicht vor Augen führen. Wir können uns daher auch schlecht vorstellen, wie Kulturen ohne diese Techniken auskommen und erwachsenen Individuen in ihnen ein intellektuelles Niveau erreichen können, welches wir gewohnt sind mit Schrift und schriftlichen Studien in Zusammenhang zu bringen. Wie Münzel betont, sind Intellektualität und Denken auf hohem Niveau allerdings auch ohne Schrift sehr gut möglich.³ Vielfach wird aber von westlichen Denkern immer noch unterstellt, in mündlichen Kulturen sei die Fähigkeit des logischen Denkens unterentwickelt. So berichtet Münzel von einer jüngeren Debatte innerhalb der Kommunikationswissenschaft, in der man vermutete, dass Logik und Formalisierung erst durch Schrift möglich wurden und man abstraktes Denken und analytische Prozesse als Konsequenz von Literalität sah. Münzel wertet dies als Zeichen einer maßlosen Übertreibung der Bedeutung der Schriftlichkeit und nicht als Folge einer detaillierten Untersuchung von Mündlichkeit.⁴ Provokativ fragt er, ob "schriftlose" Völker, die von uns als primitiv eingestuft werden, wirklich im abstrakten Denken unterentwickelt sind, oder aber ob nicht vielmehr unser Verständnis von ihnen primitiv ist.⁵ Dass eher letzteres der Fall ist, soll dieser Teil meiner Arbeit unter anderem zeigen. Denn die orale Tradition besteht nicht aus dem, was die Schrifttradition übriglässt, sondern umfasst Bereiche wie Kunst, Philosophie, Religion (Mythologie und Ethik) und Geschichte, um nur einige zu nennen. Sie durchdringt alle kulturellen Bereiche und verwebt solche, die wir eher als getrennt wahrnehmen. Für die Warao wird dies im Zuge der Besprechung des Genre-Systems der Warao (6. und 7.) sowie anhand der Analyse einer Warao-Mythe (8.) deutlich werden. Daneben ist in oralen Kulturen eine Andersbewertung der Sinne zu beobachten. So wie wir uns gemäß des Primats des Sehens etwas vor "Augen" führen, so ist in amerindischen Kulturen das "Hören" entscheidender für Prozesse des intellektuellen Verstehens. Man vertraut weniger den Augen, die einen vor allem im Regenwald leicht täuschen können, sondern den Ohren.

³ Vergleiche Münzel 1986: 168f.

⁴ Münzel 1986: 172.

⁵ "Sind sie primitiv oder ist unser Verständnis von ihnen primitiv?" Münzel zitiert hier Witherspoon (Münzel 1986: 170).

Die venezolanische Bildungselite, die in Europa und Nordamerika ausgebildet wurde, brachte den amerindischen Traditionen ihres Landes gemäß diesem defizitären Bild von oralen Kulturen lange Geringschätzung entgegen. Sie unterstellten ihren amerindischen Nachbarn nicht nur fehlende Intellektualität, sondern sahen sie generell als Bremse des Fortschritts. Diesem Bild lag eine grundlegende Unkenntnis der amerindischen Kulturen zugrunde.

Der Linguist und Missionar Armellada aus dem Orden der Kapuziner berichtet, dass zu Beginn seiner Missionstätigkeit, im Venezuela der 1920er Jahre, die orale Erzählkunst der amerindischen Bewohner des Landes der Mehrheitsbevölkerung völlig unbekannt war. Als nun die ersten Forscher begannen, von dieser als von einer "mündlichen Literatur" zu sprechen, wurden sie als unglaubwürdig gesehen und der Widersprüchlichkeit angeklagt. Erst als man begann, die mündlichen Texte niederzuschreiben, sei ein glücklicher Wandel eingetreten und man habe auch diejenigen, für die literarisch mit geschrieben gleichzusetzen ist, von der Bedeutung und Notwendigkeit des Erhalts und der Verbreitung dieser Genres überzeugt.⁶

Dies zeigt, wie eine schriftzentrierte Perspektive und ein evolutionistischer Denkansatz, der Kulturen mit Schrift als am Ende einer Skala der Fortschrittlichkeit stehend wahrnimmt, den Blick auf Mündlichkeit verstellt. Die Überbewertung der Schrift in der westlichen Sicht auf außereuropäische Kulturen ging dabei mit klaren pragmatischen Interessen Hand in Hand. Sie diente der missionarischen Verbreitung europäischer Werte. Schrift war hier nur Mittel zum Zweck, denn schriftkundig zu sein, galt als kultureller Indikator. Ebenso wie die Kenntnis der christlichen Botschaft markierte sie den Übergang vom "Wilden" zum "Zivilisierten". Mission oder koloniale Ordnung brachten dem "Wilden" das "Licht der Bewusstheit".⁷

Die heutigen Warao richten Teile ihres Verhaltens an einem solch schriftzentrierten Fremdbild aus. Schreiben und Lesen können (selbstverständlich in Spanisch) sind "Modernitätsmarker", die bewusst in Kontaktsituationen mit der kreolischen Bevölkerung eingesetzt werden. Sie scheinen den Warao vom Stigma des Hinterwäldlertums zu befreien und zu einem gleichberechtigten Handelspartner aufzuwerten. Das "Licht der Bewusstheit" ist den "Segnungen der Modernität" gewichen, unter denen, für uns vielleicht ungewohnt, sich nun auch die christlichen Religionen subsummiert finden. Aber es waren die katholischen Missionare, die als Boten einer solch schriftzentrierten, spanischsprachigen Modernität als erste das Feld betraten.

Im Umgang mit amerindischen, oralen Kulturen haben wir es offensichtlich mit besonders hartnäckigen Vorurteilen hinsichtlich des defizitären Charakters "schriftloser" Kulturen zu

⁶ Armellada et al. 1975: 8.

⁷ Münzel 1986: 167f.

tun. Sie beeinflussen das Sprach- und Selbstbild der heutigen venezolanischen Akteure stark. Doch könnte man auch den Blick der Mündlichkeit auf uns zurück wenden, in dem sich unsere Kultur mit ihrer absoluten Abhängigkeit von Schrift als "unvollständig" darstellt. Wie in der von einem Tukáno-Indianer erzählten Mythe, in der die Weißen alle Reichtümer dieser Welt erhalten, bis auf die Fähigkeit, rein aus dem Gedächtnis zu wissen oder zu erinnern. So müssen Weiße immer alles aufschreiben.⁸ Daher soll nun zunächst die kulturelle und historische Bedingtheit unseres schriftzentrierten westlichen Sprachbildes aufgezeigt werden.

3.1 Sprachwissen in schriftlichen Kulturen

Grundlegend für unser Verständnis von Sprache als Laien, aber auch als Linguisten, sind Schrift und Grammatikschreibung. Beide Techniken sind, wie nun gezeigt werden soll, Teil eines Verdinglichungsprozesses. Sie wurzeln historisch in der griechischen Sprachtradition und sind eng mit der Entstehung unserer sprachwissenschaftlichen Traditionen, aber auch unseres Bildes von Wissenschaft, verbunden.

Wie Schriftlichkeit unser Sprachbild beeinflusst: Das Wort

Als Beispiel dafür, wie Schriftlichkeit unsere Sprachwahrnehmung prägt, möchte ich die originelle Untersuchung der Linguisten Vilmos und Kehrein (Vilmos und Kehrein 2002) über das Wort anführen.

Die Autoren hatten sich gefragt, ob die Auffassung vom "Wort" in mündlichen und schriftlichen Kulturen die gleiche sei und ob es sich beim Wort um ein Schreib- oder Sprechzeichen oder um beides handele. Denn nicht nur dem linguistischen Laien erscheint "das Wort" als ein universell und objektiv gegebenes sprachliches Konzept, auf dem viele weitere Konzepte unseres Sprachverständnisses, wie etwa das des Satzes, aufbauen. In der Linguistik tritt das 'Wort' als gegeben angenommene Kategorie in Erscheinung und wird etwa in der modernen Wortbildungsforschung nicht explizit erörtert. Auch die Grenzen zwischen Wort- und Satzgrammatik werden anhand des Kriteriums der Zusammen- versus Getrennschreibung gezogen. Vilmos und Kehrein sehen hier "die magische Macht der Zwischenräume" am Werk, die dazu führt, dass eine primäre Organisation der Grammatik in Wort und Satz graphisch sichtbar gemacht werden muss, um auch wirklich wissenschaftlich handhabbar zu sein.⁹ Sie weisen das "Kriterium der Einheit des Schriftbildes" (KES) als eines der wichtigsten Definitionskriterien des Wortbegriffes nach, welches als Bezugspunkt aller

⁸ Münzel 1986: 157.

⁹ Vilmos und Kehrein 2002: 4-6.

übrigen Kriterien gilt und so zum "latenten Metakriterium" wird.¹⁰ Die Autoren kommen zu dem Schluss, dass LIW (die literale Idee von Wort) zumindest zum Teil auf den *spatia* (den Wortzwischenräumen) basiert und damit stark vom Schriftbild geprägt ist.¹¹ Sie entlarven die moderne Sprachforschung als unreflektiert "skriptizistisch":¹²

"Semiotisch gesprochen besteht der Skriptizismus darin, dass man (als deklarierender Logozentriker) der Auffassung ist, dass die etwa in den Wörterbüchern präsentierte ausdrucksseitige Diskretheit und Konstanz der 'Sprachzeichen' auf der phonologischen Analyse von Sprechzeichen beruhen, dass aber in Wirklichkeit das Konzept des 'Sprachzeichens' zumindest teilweise schriftinduziert ist und sich nicht nur an die Sprechzeichen, sondern auch an die Schreibzeichen anlehnt."¹³

Die Autoren kommen zu dem Schluss, dass im Prozess der Objektivierung des Sprechens durch Schrift diese zunehmend als Modell für die Analyse der Lautsprache fungiert und es dabei je nach Schrifttyp zu verschiedenen Arten von LIW kommt. Unsere "moderne LIW" baut auf den "*spatia*" (den Wortzwischenräumen im Schriftbild) auf, welche ihrerseits an eine bestimmte Stufe der historischen Entwicklung der Alphabetschrift gebunden sind. Sie hätten sich so in der frühmittelalterlichen *scriptio continua* oder der koreanischen Silbenschrift nicht herausbilden können.¹⁴

Es stellt sich nun die Frage, ob auch in oralen Kulturen eine vergleichbare Wortidee nachweisbar ist. Dies ist ein durchaus kontrovers diskutiertes Thema. Eine Position geht davon aus, dass sich die "orale Idee von Wort" (ORIW) deutlich von der "literalen Idee von Wort" (LIW) unterscheidet. Da Wörter ohne Schrift keine visuelle Präsenz haben, seien sie nur Klänge, die nicht durch Bedeutungshaftigkeit, sondern durch Ereignishaftigkeit charakterisiert sind.¹⁵ Die ORIW wird hier als dynamisch und prozessorientiert gesehen, die LIW hingegen als statisch und produktorientiert.¹⁶ Auf semiotischer Ebene basiert die ORIW damit nicht auf der Verbindung von Signifikant (Bezeichnendes) und Signifikat (Bezeichnetes),¹⁷ sondern auf der "Beziehbarkeit eines Klanges auf ein Ereignis" oder auf eine "klingende Zeigehandlung". Als Gegenposition führen die Autoren Gauger an,¹⁸ der davon ausgeht, dass es ein intuitives Wissen über die Natur des Wortes vor der Schrift gibt und die oralen Wörter durch die Wortzwischenräume in der Schrift lediglich stärker ins Bewusstsein treten.

¹⁰ Vilmos und Kehrein 2002: 4.

¹¹ Vilmos und Kehrein 2002: 6.

¹² Vilmos und Kehrein 2002: 8.

¹³ Vilmos und Kehrein 2002: 9.

¹⁴ Vilmos und Kehrein 2002: 7f.

¹⁵ Ong 1987: 37f.

¹⁶ Vilmos und Kehrein 2002: 6.

¹⁷ Die Autoren benutzen hier deutsche Begriffe für die französischen Begriffspaare von De Saussure: "*signifiant*" und "*signifié*".

¹⁸ Gauger 1994 zitiert in Vilmos und Kehrein 2002: 6.

Vilmos und Kehrein kommen zu dem Schluss, dass es zweifellos ein Wortbewusstsein vor und unabhängig von Schrift gebe, nur ein völlig anderes eben. Ausgehend von der sogenannten "Polysemie", dem Vorhandenseins mehrerer Bedeutungen eines geschriebenen Wortes, schreiten die Autoren zur Klärung der Frage, ob es sich bei Wörtern schwerpunktmäßig um Sprech- oder Schreibzeichen handelt.¹⁹ Werden zwei 'Wörter' gleich geschrieben, so geht man normalerweise von einer Gesamtbedeutung aus und postuliert "stillschweigend - *auch* die ausdrucksseitige Einheit des Wortes". Für die Autoren ein klarer Fall von KES (Kriterium der Einheit des Schriftbildes). Bleibt die Frage, ob diese Einheit des Geschriebenen 'Wortes' in der Mündlichkeit existiert.

Die Autoren untersuchten hierzu empirisch die Partikel "ja" im Deutschen. Sie gingen dabei von zwölf im Duden aufgeführten Bedeutungen aus, die sie durch fünf Sprecher und Sprecherinnen vorlesen ließen. Nun untersuchten sie in unserer Schrift nichtkodierte Faktoren wie Intonation und Akzentuierung und isolierten so zwei pragmatische Basiseinheiten, für die sich relativ problemlos übergreifende Bedeutungen finden ließen. Der Schreibzeichen-Signifikant von "ja" ließ sich damit in zwei Sprechzeichen-Gruppen einteilen:

"Die ausdrucksseitigen paradigmatischen Grenzen des literalen 'Wortes' definieren eindeutig *Schreibzeichen*. Folglich ist LIW nicht nur kraft der *spatia*, sondern auch kraft der (latenten) paradigmatischen Anwendung von KES schriftbezogen."²⁰

Damit geben die Autoren ein beeindruckendes Beispiel für unsere unreflektiert "skriptizistische" Grundhaltung im Hinblick auf Sprache, die auch professionelle Linguisten mit einschließt. Indem sie das Primat des geschriebenen Wortes als Gegebenheit unseres schriftlichen Kulturtyps identifizieren und ihm ein anderes mündliches Verständnis einer Sprechzeichen-Gliederung gegenüber stellen, relativieren sie es.

Schrift und Grammatikschreibung als Verdinglichungsprozesse

Obiges Beispiel zeigt, dass sich selbst Fachkreise der Linguistik des Einflusses der Schriftlichkeit auf ihre Auffassung von Sprache nicht ausreichend bewusst sind. Schriftlichkeit an sich kann aber nicht isoliert betrachtet werden, sondern zieht einen "Rattenschwanz" an Kulturtechniken nach sich, die auf Schriftlichkeit aufbauen und einem bestimmten Sprachverständnis Vorschub leisten. Vor allem Schriftlichkeit und westliche Grammatiktradition hängen eng zusammen, wie der französische Historiker Auroux nachweist. Bei seinen Forschungen zur Entstehung von Grammatiktraditionen auf der ganzen

¹⁹ Vilmos und Kehrein 2002: 10ff.

²⁰ Vilmos und Kehrein 2002: 20.

Welt beschreitet er ein relativ unerforschtes Gebiet. Denn kurioserweise hat man sich kaum mit der Frage nach dem Ursprung von Wissen über die Sprache befasst. Man ging offensichtlich weitgehend davon aus, der Ursprung sprachlichen Wissens sei mit dem Ursprung der Schrift gleichzusetzen.²¹ Tatsächlich weist Auroux nach, dass Schrift grundlegend für die Entstehung von Sprachwissenschaft ist. Doch ist der Prozess als Ganzes komplex und Schrift stellt dabei nur eine notwendige, nicht eine hinreichende Bedingung.

Die Frage, wie ein Bewusstsein über etwas so alltägliches wie die Sprache entsteht und ob metalinguistisches Wissen angeboren und in allen Sprechgemeinschaften vorhanden ist oder nur wenigen, genialen "Hochkulturen" vorbehalten bleibt, ist interessant, da institutionalisiertes Nachdenken über Sprache in Form von Grammatiktraditionen nur an sehr wenigen Orten der Welt aus sich selbst heraus entstand. Auroux führt die babylonische und ägyptische Tradition an, die im 3. und 2. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung ihren Anfang nahm und im "Embryostadium" stecken blieben sowie die indische (6. Jahrhundert v. Chr.) und die chinesische (Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr.), die auf lange Zeit Bestand hatten. Viel später, im 8. Jahrhundert n. Chr., entstand dann noch die arabische Linguistik.²²

Geht man davon aus, dass Wissen über Sprache überall vorhanden ist, Nachdenken über Sprache aber nicht überall zwangsläufig zu den gleichen Ergebnissen führt, so stellt sich die Frage, ob nicht vielleicht ein unterschiedliches Interesse an Sprache dafür verantwortlich zu machen ist. Vielleicht verhält es sich ja mit der "Erfindung" der Sprachwissenschaft wie mit der Erfindung des Rades. Warum sollte ein Volk im sumpfigen Delta das Rad erfinden? Anders ausgedrückt, setzt sich in einer Kultur kaum etwas durch, für das keine Verwendung oder kein Interesse besteht. Vor einem solchen Hintergrund verwundert es vielleicht weniger, wenn manche Kulturen sich weniger von der europäischen "Errungenschaft" der Schrift beeindruckt lassen als andere. Die amerindischen Kulturen hatten offensichtlich mehr Verwendung für Boote und für orale "Errungenschaften".

Die graphische Logik der Schrift

Im Hinblick auf die Entstehung unserer westlichen Grammatiktradition ist es die Eigenart der Schrift, Sprache in die Position eines Objektes zu bringen und eine Diskussion anzuregen, in der metalinguistische Begriffe auftauchen. Zwar ist es auch in mündlichen Kulturen der Fall, dass sprachliche Charakteristika, vor allem Stil und verschiedene Arten des Vortrags, Gegenstand einer Diskussion werden, doch, so Auroux, die Verdinglichung der Sprache ist eine automatische Folge der Verschriftlichung. Dieser Prozess wird von einer Diskussion

²¹ Auroux 1994: 9.

²² Auroux 1994: 26f.

begleitet, welche metalinguistische Begriffe verwendet.²³ Der Prozess der Entstehung von metasprachlichem Wissen führt dann über die Ebene des Textes. Denn es ist nicht so sehr die direkte Bewusstmachung von Sprache durch die Schreibkunst, sondern es sind die aufgeschriebenen Texte, die zur Quelle sprachlichen Wissens werden. Vormalig mündliche Texte werden als Momentaufnahme fixiert und erhalten dadurch eine neue Qualität. Sie werden gewissermaßen aus dem "kollektiven Gedächtnis", welches sie nach und nach verändern kann, gerissen und dadurch unveränderlich.²⁴ Auroux's Sicht von Texten in mündlichen Kulturen als kollektiv und nur nach und nach veränderbar ist problematisch (siehe 5.), ganz abgesehen davon, dass sich auch schriftlich niedergelegte Texte verändern, in der Rezeption nämlich. Der interessante Punkt hier aber ist die Tatsache, dass Aufschreiben eines vormalig mündlichen Textes diesen verdinglicht, weil er ihn aus dem Kontext seiner Produktion herausnimmt. Der Rezipient kann den Text nicht mehr vor dem Hintergrund seiner Entstehung interpretieren. Gesten, Betonung und andere Charakteristika des Vortrags gehen verloren, ebenso die ganze Sprechsituation, sofern sie nicht detailliert schriftlich festgehalten wird. Ein vormalig mündlicher Text wird durch das Aufschreiben zwar nicht zum Text einer Schrifttradition, doch hat er auch nicht mehr alle Charakteristika eines mündlichen Textes. Insbesondere seine "Flüchtigkeit" als Hörereignis (5.4) ist dahin.

Auroux weist weiter auf eine der Schrift eigene Logik hin. Sprachliche Phänomene treten normalerweise in einem linearen Diskurs auf. Erst durch die Schrift wird eine Zusammenfassung von Phänomenen in Tabellen möglich. Diese stellen, indem sie die natürliche Zweidimensionalität der ebenen Fläche nutzen, eine zusätzliche Dimension bereit.²⁵ Diese räumliche Sicht sprachlicher Phänomene bezeichnet Auroux in Anlehnung an J. Goody als "die graphische Logik" (*la raison graphique*).²⁶ Verdinglichung und Zweidimensionalität hängen eng zusammen, denn die Verschriftung sprachlicher Elemente beruht auf Ersetzbarkeitsbeziehungen, in denen jedes Element der sprachlichen Kette durch eine bestimmte Anzahl anderer ersetzbar ist.²⁷ Für Auroux erlaubt erst der Formalismus der Schrift eine neue Technik der Verallgemeinerung (A ist Teil von B ...). Für ihn beruht "die Überlegenheit der Logik des Aristoteles" auf ihrem formellen Charakter und auf der Verschriftung, die sie zum Ausdruck bringt.²⁸

²³ Auroux 1994: 50.

²⁴ Auroux 1994: 47.

²⁵ Auroux 1994: 51, 56.

²⁶ Auroux 1994: 49.

²⁷ Jedes Nomen ist vom strukturalistischen Standpunkt aus theoretisch durch unendlich viele andere Nomen ersetzbar. Für einen normalen Sprecher macht eine Ersetzung natürlich je nach Semantik nur begrenzt Sinn.

²⁸ Auroux 1994: 57.

Auf gesellschaftlicher Ebene führt die neue Technologie "Schrift" fast überall zur Entstehung unabhängiger Professionen, wie etwa der des Schreibers. Es bildete sich ein Milieu heraus, in dem oft die Sprachwissenschaften entstanden.²⁹ Ämter und Schreibstuben der Königreiche und später die Verwaltung der entstehenden Nationalstaaten waren geschichtlich gesehen sicher der Boden, auf dem Schriftlichkeit Wurzeln schlagen konnte und wuchs. Die Entstehung der nationalstaatlichen Idee, die eng mit einer offiziellen, verschriftlichten Sprache zusammenhing, unterstützte den Prozess der Normierung, der durch den Buchdruck noch verstärkt wurde. Es entstanden schriftliche Genres im Rahmen einer eigenen "Schriftkultur".

Der Weg von der Verschriftung zur Verschriftlichung wird von der Romanistin Brigitte Schlieben-Lange in vier Teilprozesse gegliedert: "Verschriftung" als Entwicklung eines angemessenen Mediums (Alphabet), "Verschriftlichung" als Entwicklung von Techniken konzeptioneller Schriftlichkeit, die eine Kultur des Schriftlichen schafft, "Ausarbeiten von Diskurstraditionen" als Entwicklung auf den Ebenen der Diskurse und Texte, sowie "Grammatisierung" als methodisch geleitetes Bewusstsein von historischen Einzelsprachen, die Beschreibungen in Form von Grammatiken und Wörterbüchern hervorbringen.³⁰ Wie im Falle der amerindischen Sprachen, auf die sich Schlieben-Lange bezieht, fand die Verschriftung der meisten Sprachen auf der Grundlage schon bestehender Buchstaben oder Zeichensystemen statt. Sie beruhte mit Auroux Worten auf einem Technologietransfer. Bei der Verschriftung einer Sprache nach Muster der lateinischen Schrift werden die Buchstaben dabei bestimmten Lauten zugeordnet. Ein Prozess, der zunächst relativ ungeordnet in Form einer Analogie abläuft und im kolonialen Rahmen stark von der Muttersprache der Sprecher (Spanisch, Portugiesisch, Französisch ...) und der Feinheit ihres Gehörs abhing.³¹

Die Entstehung sprachwissenschaftlicher Traditionen

Zu den Voraussetzungen unseres westlichen Verständnisses von Sprache gehört damit nicht nur die Schrift an sich und all jene Techniken und Traditionen, die mit ihr verbunden sind. Insbesondere beziehen sich die europäischen Akteure in ihrer Sicht der Waraosprache heute auf die Sprachsicht einer institutionalisierten Sprachwissenschaft, die in einem ganz bestimmten historischen Kontext entstand.

²⁹ Auroux 1994: 48.

³⁰ Schlieben-Lange 1999: 35. Ich verwende die von Schlieben-Lange vorgeschlagenen Begriffe als Übersetzung des französischen "*alphabétisation*" (Verschriftung) und "*scripturisation*" (Verschriftlichung).

³¹ Auroux 1994: 49.

Tatsächlich gibt es nicht nur die europäische Sprachwissenschaft auf dieser Welt, noch verlief die Entwicklung hin zu einer Sprachwissenschaft immer gleich. Insbesondere unterhielt Schriftlichkeit dabei nicht überall die gleiche Beziehung zu Mündlichkeit. Als Beispiel nennt Auroux die indische Tradition, in der Schrift zunächst ein relativ bescheidener intellektueller Status zuerkannt wurde und dem Mündlichen untergeordnet blieb.³² Dass es in solchen Fällen, in denen Schrift in den Dienst einer mündlicher Tradition gestellt wurde, fast unmöglich ist, zwischen dem zu unterscheiden, was zu einer rein mündlichen Tradition gehört und dem, was eine mündliche Technologie ist, die durch die Schrift erst ermöglicht wurde, scheint das Argument der graphischen Logik etwas zu entkräften. Doch laut Auroux ist die relevante Frage nicht, was in der Tradition einer bestimmten Kultur zuerst da war, sondern, inwieweit man sich der graphischen Zweidimensionalität mündlich überhaupt annähern kann. Seiner Meinung nach ist kein mündliches Sprachwissen in der Lage, den Grad der Systematisierung und Dekontextualisierung zu erreichen, den schriftliche Paradigmen erreichen.³³

Was wir heute eine Grammatik nennen, gründet auf der Aufspaltung der Kette der gesprochenen Äußerungen. Das bedeutet, Einheiten werden erkannt und auf eine Paradigma projiziert. Die Linearität der Kette wird zerrissen und Regeln werden formuliert. Zunächst scheint es so, als ob dies spontan auf der Grundlage der Redekunst passieren könnte. Etwa in Griechenland, wo zur Beherrschung bestimmter Diskursarten eine Theorie der Redeteile entwickelt wurde und die Grammatik auf die Rhetorik, Poesie und Logik folgte. Doch die antike Rhetorik organisierte mündliche Formen, laut Auroux, schon im Rahmen der graphischen Logik. Auch wenn die Beherrschung der Rede in mündlichen Praktiken wurzelte, so kam hier die grammatikalische Überlegung erst nach der Schrift.³⁴

Auch die Rolle der Zweisprachigkeit, die man als hilfreich bei der Sich-Bewusstwerdung der eigenen Sprache einschätzen mag, wird von Auroux nicht als maßgeblich bei der Entstehung von Grammatiktraditionen gewertet. Er weist nach, dass alle Traditionen der Sprachanalyse anfangs einsprachig waren und sich an Muttersprachler richteten. Sie entstanden aus dem Bedürfnis heraus, einen Text der eigenen Sprache zu verstehen, nicht weil man eine fremde Sprache lernen wollte. Zweisprachigkeit spielte allerdings eine wichtige Rolle in Fällen massiven Technologietransfers. Dabei werden in einem Übersetzungsprozess Elemente in Entsprechung zueinander gebracht. Für Auroux macht ein solcher Prozess zwar

³² Auroux 1994: 50.

³³ Auroux 1994: 54ff.

³⁴ Auroux 1994: 60ff.

"epilinguistisches" Wissen explizit und kodifiziert es, baut aber kein neues metalinguistisches Wissen auf. Übersetzungen sind "Isosprachen", keine Metasprachen.³⁵

Der Arouxsche Begriff des "epilinguistischen Wissens" ist wichtig für die Frage, welche Art von Sprachwissen in Sprechergemeinschaften allgemein vorhanden ist. Denn er bezeichnet sprachliches Wissen, das zwar bei den Sprechern vorhanden ist, aber nicht explizit von ihnen thematisiert wird. So nahm etwa das Konzept des Buchstaben das Konzept des Phonems vorweg, welches erst Ende des 19. Jahrhunderts theoretisch fundiert wurde. Sprachliches Wissen, welches zur Zeit des Erlernens der Schrift entsteht, hat seine Quelle daher auch nicht direkt in der Bewusstmachung sprachlicher Kategorien durch die Schreibkunst, sondern auf komplexere Art in den aufgeschriebenen Texten. Aroux unterscheidet zwischen "Metalinguistik" und "Epilinguistik". Sobald ein Mensch eine Sprache spricht, "weiß er sie" auf gewisse Weise. Dieses erste Wissen über Sprache ist nicht bewusst und reflektiert sondern "epilinguistisch". Es bleibt solange epilinguistisch, bis man über die Mittel verfügt, über die Sprache zu sprechen. Erst wenn sprachliches Wissen anhand einer Metasprache darstellbar und manipulierbar wird, ist es "wahres linguistisches Wissen".³⁶

Metasprachliches Wissen und europäische Wissenschaft

Aroux muss zugeben, dass die Domänen des epilinguistischen und des metasprachlichen Wissens eher ein Kontinuum darstellen, als dass sie vollkommen voneinander abgrenzbare Bereiche wären. Er erwähnt in diesem Sinne kodifizierte mündliche Vorgehensweisen wie etwa Selbstberichtigung und Sprachspiele, die epilinguistisches Bewusstsein bekunden, ohne eine explizite Metasprache zu bemühen. Es handelt sich um ein "Metasprechen", welches ihn nicht weiter interessiert, da er ein schriftzentriertes Interesse an Sprachwissen pflegt. Ihn interessiert nur die "Weiterentwicklung" des sprachlichen Wissens zu einem institutionalisierten Nachdenken über Sprache im Rahmen einer Sprachwissenschaft. Eine ethnologisch naheliegende Frage ist, warum ein Interesse an sprachlichen Phänomenen, die ohne die graphische Logik nicht mehr erfasst werden können, in einer bestimmten Sprechergemeinschaft überhaupt wichtig und erwünscht wird.

Aroux führt hier zunächst strukturelle Argumente an. Er sieht einen Zusammenhang zwischen Sprachtyp und der Entstehung einer Grammatiktradition. Seiner Ansicht nach muss die Zergliederung der linearen Rede in Teile (wie etwa in der griechischen Rhetorik) mit der Morphologie zusammentreffen, um zu der Entstehung einer Grammatik zu führen. Daher sind Sprachen mit (offensichtlicher) Morphologie besonders als Grundlage für eine

³⁵ Aroux 1994: 58f.

³⁶ Aroux 1994: 23.

sprachwissenschaftliche Tradition geeignet. Tatsächlich sei nur bei solchen Sprachen das spontane Entstehen einer grammatikalischen Analyse zu beobachten, bei allen anderen fand Technologietransfer statt. Auroux konstatiert eine "unvermeidliche" Entwicklung der logosyllabischen zur syllabischen Schrift und schließlich zum Alphabet. Das Chinesische als monosyllabische und isolierende Sprache ohne offensichtliche Morphologie behielt hingegen seine grundlegend logographische Schrift über Jahrtausende bei und richtete seine linguistische Tradition hauptsächlich auf die Lexikographie aus. Andererseits hat das Japanische, welches Suffixe und Konjugationen kennt, spontan ein System der Redeteile erarbeitet, obwohl die japanische Schrifttradition auf einem Technologietransfer aus dem Chinesischen (über das Koreanische) aufbaut. Das Anpassen der chinesischen Schrift an den japanischen Sprachtyp führte für Auroux zwangsläufig zu der Kombination chinesischer Ideogramme und syllabischer Zeichen, wie sie heute in der japanischen Schrift vorkommt.³⁷

Insgesamt kann das entstehende metasprachliche Wissen verschiedene Formen annehmen. Im Falle der griechischen Entwicklung des Konzepts der Redeteile kam es zu einer starken Verbindung zwischen den beiden Wissensarten der Logik und der Grammatik und es gab eine stetige Bemühung, alles sprachliche Wissen in Richtung auf spekulatives oder theoretisches Wissen hin zu bewegen.³⁸ Entgegen der vorherrschenden Meinung entstand Sprachwissenschaft als kulturell normiertes Nachdenken über Sprache aber nicht nur in Griechenland:

"Que des connaissances du même type d'objet aient pu naître de manière pratiquement indépendante, dans des civilisations différentes, á des époques différentes, et *dans un ordre différent* quant aux types de propriétés analysées, est un fait qui mérite en lui-même d'attirer la réflexion des philosophes."³⁹

Die Tatsache, dass die Philosophen es vermieden, sich mit der Frage nach anderen Traditionen zu beschäftigen, führte zu dem "Mythos vom griechischen Wunder": Das was man Wissenschaft nennen kann, entstand nur einmal an einem einzigen Ort und alles, was irgendwo anders entstand ist, gilt als vorwissenschaftlich empirisch. Tatsächlich ist die griechische Tradition maßgeblich für unsere Tradition der Wissenschaft, in der die Gebiete der Rhetorik und Logik vor der Grammatik entstehen. Als Prototyp von Wissenschaft gilt im griechischen Denken der beweisende Diskurs der Mathematik und der Kenntnisse der Natur (*physis*) und nicht die Grammatik. In anderen Kulturen ist dieses Verhältnis nicht unbedingt

³⁷ Auroux 1994: 62f.

³⁸ Auroux 1994: 25f.

³⁹ Auroux 1994: 33.

gleich. So vermutet Auroux, dass in der indischen Tradition die Grammatik im Zentrum des Prototyps von Wissenschaft steht.⁴⁰

Diese Betrachtungen sind von Bedeutung für unser heutiges Wissenschaftsverständnis, erklären sie doch, dass Naturwissenschaften bei uns als Prototyp der Wissenschaftlichkeit gesehen werden, wohingegen Geistes- und Gesellschaftswissenschaften immer wieder in Rechtfertigungsdruck gegenüber diesen Modellen geraten. Innerhalb der Linguistik wiederum gelten Ansätze als besonders wissenschaftlich und förderungswürdig, die sich am weitesten dem naturwissenschaftlichen Modell angenähert haben. In jüngerer Zeit waren dies vor allem die strukturelle kognitionswissenschaftlich ausgerichtete Generative Grammatik von Chomsky und ihre Folgemodelle. Allgemein haben sich strukturelle Traditionen in der Sprachwissenschaft auf Kosten diskursiver oder darbietungsorientierter Ansätze durchgesetzt. Der Prozess der Zusammenführung verschiedener linguistischer Traditionen, in dem die griechisch-lateinische Tradition zur Quelle aller westlichen Traditionen wird, von der aus dann die Grammatisierung von Volkssprachen auf der ganzen Welt betrieben wird, ist nicht das Ergebnis einer ruhigen rationalen Übereinkunft. Dieser Prozess ist vielmehr Folge einer langsamen Dominanz und Monopolbildung auf Kosten anderer sprachwissenschaftlicher Traditionen. Anfang des 20. Jahrhunderts ist er beendet. Eine relative Homogenität (spekulative und praktische Ausrichtung) des heutigen sprachlichen Wissens ist damit erreicht. Unter anderem weil Technologietransfer eine gute Kenntnis der Quellsprache und ihrer Kultur voraussetzt, fand relativ wenig Transfer aus anderen Traditionen in die griechisch-lateinische statt.⁴¹

3.2 Sprachwissen in mündlichen Kulturen

Auroux's Ausführungen machen die kulturelle und geschichtliche Bedingtheit unseres eigenen Wissenschafts- und Sprachbildes deutlich. Insbesondere die Entstehung unserer lateinischen Tradition der Sprachbeschreibung im Rahmen eines Technologietransfers aus der griechischen Tradition, die im 6. Jahrhundert v. Chr. entstand. Auf der Grundlage einer "erweiterten lateinischen Grammatik"⁴² wurden dann europäische, amerikanische und andere "Volkssprachen" untersucht und beschrieben. Der "Siegeszug" unserer Art, Sprache zu sehen, fand auf der Grundlage politischer Dominanz statt. Da zynisch formuliert die Geschichte immer die Geschichte der Sieger ist, sagen Auroux's Untersuchungen relativ wenig über das sprachliche Wissen mündlicher Kulturen.

⁴⁰ Auroux 1994: 34f.

⁴¹ Auroux 1994: 32f.

⁴² "*grammaire latine étendue*" (Auroux 1994: 24).

Metasprachliches Bewusstsein in mündlichen Kulturen

Insgesamt herrscht Uneinigkeit darüber, inwiefern und bis zu welchem Grad metasprachliches Bewusstsein in mündlichen Kulturen möglich ist. Es fällt zunächst einmal auf, dass sich nur sehr wenige Arbeiten mit diesem Phänomen beschäftigen. Neben Auroux's Position, die stark von den heute bestehenden dominanten Arten sprachlichen Wissens her argumentiert, soll hier eine Richtung zu Wort kommen, die sich speziell mit sprachlichem Bewusstsein in mündlichen Kulturen auseinandersetzt. Es ist die der "einheimischen Grammatik"⁴³ (*indigenous grammar*) wie sie in einem von Hannes Kniffka⁴⁴ herausgegebenen Sammelband exemplarisch vertreten ist. Die verschiedenen Autoren untersuchen Grammatiktraditionen auf der ganzen Welt mit der vergleichenden Methodik der anthropologischen Linguistik:

"The term 'Indigenous Grammar' is taken in its widest sense here to account for a complex continua of forms and ways of grammatical thought, lesser and stronger systematic reflections of language, linguistic and folk-linguistic speculations, language awareness, linguistic ideologies and similar endeavors."⁴⁵

Die breite Arbeitsdefinition des Phänomens "Grammatik" gründet in der Annahme, dass Nachdenken über Sprache universell in der Sprachfähigkeit angelegt ist, jedoch nicht zwangsläufig zu Ergebnissen führen muss, die unserer kulturspezifischen Institution der universitären Linguistik entsprechen. Wie Auroux, so vermuten auch die Vertreter der einheimischen Grammatik einen Einfluss des jeweiligen Sprachtyps auf die Entwicklung sprachlichen Wissens, da jede Sprache besondere Eigenarten aufweist und so den Sprecher auf bestimmte Phänomene aufmerksam macht und ihn blind sein lässt für andere. Anders als Auroux aber hält etwa Heeschen das Auftauchen einer institutionalisierten Grammatik in allen Sprachgemeinschaften theoretisch für denkbar.

Dabei gilt es, verschiedene Arten metasprachlichen Bewusstseins zu unterscheiden. Unter Bezug auf Uriel Weinreich geht Heeschen von einer "Alltäglichkeit metalinguistischen Bewusstseins" aus,⁴⁶ das sich unter anderem in der Unterteilung von Äußerungen in Einheiten und im Spiel mit der Sprache zeigt und zum bewussten Erlernen und Meistern weiterer

⁴³ Wie Kniffka schreibt, wurde der deutsche Begriff "Einheimische Grammatik" ursprünglich vor über hundert Jahren von Bruno Liebich und seinen Freunden für die alte indische Grammatiktradition benutzt. Der Begriff "einheimische Linguistik" (*indigenous linguistics*), der ebenfalls als Übersetzung möglich wäre, wurde als zu stark mit westlichen Wissenschaftsmodellen verbunden empfunden und wird in der Einleitung als potentiell ethno- (euro-)zentrisch abgelehnt.

⁴⁴ Kniffka 2001.

⁴⁵ Kniffka 2001: vii.

⁴⁶ Metasprachlich sind für Weinreich alle situierenden Mittel der Sprache, alle hinweisenden Signale der Syntax, Mittel der Bewertung einer Äußerung, temporale und lokale Deixis wie auch Deixis zwischen den Sätzen. Er nimmt "Reflexivität der Sprache auf ihre eigenen Bedingungen" für jede Kommunikation an, in der Gesprächsteilnehmer in unterschiedlichem Maße an dem nur grundsätzlich gemeinsamen Kode Anteil haben (Weinreich 1976: 109).

Sprachen ebenso gehört wie zu der Befähigung, ein explizites Urteil über Sprache und Sprachfähigkeit abzugeben. Auch die Fähigkeit, Paraphrasen (verdeutlichende Umschreibungen) für sprachliche Phänomene zu finden, legt von diesem metasprachlichen Wissen Zeugnis ab. Heeschen sieht ein Kontinuum metalinguistischer Handlungen, die eine Sprachtypologie bilden. Diese zeigt, an was die Sprecher arbeiten, führt allerdings nicht notwendigerweise zu der Entstehung einer Einheimischen Grammatik. Von dieser kann dann die Rede sein, wenn metalinguistische Begriffe auftauchen, auf die man in seinen Sprachüberlegungen zurückgreifen kann und die dem Unterfangen eine permanente Qualität geben.⁴⁷ Heeschen zieht hier eine ganz ähnliche Grenze wie Aurox, wenn dieser zwischen epilinguistischem und metalinguistischem Wissen unterscheidet. Nur postuliert er dabei keine besondere Rolle der Schrift.

Sprachliches Wissen ist in seinen Anfängen aufgabenabhängig und individuell unterschiedlich, so dass es zunächst unbeständiger Natur bleibt. Als ersten ethnographischen Hinweis auf das Nachdenken über Sprache wertet Heeschen das Vorkommen von Erzähltraditionen, die die Existenz von Sprache und das Vorkommen unterschiedlicher Sprachen mythologisch thematisieren.⁴⁸ In der christlichen Tradition etwa erklärt die Geschichte vom Turmbau zu Babel die herrschende Sprachvielfalt und bewertet sie als Strafe Gottes negativ.⁴⁹ Sprache wird offensichtlich von den Menschen nicht als etwas natürlich Gegebenes und Unvermeidliches empfunden.

Ein differenziertes metalinguistisches Vokabular entsteht dann, wenn bestimmte Arten des Sprachgebrauchs oder Wortgebrauchs innerhalb einer Sprachgemeinschaft durch bestimmte Termini konzeptualisiert werden. So können etwa Sprechakte,⁵⁰ die nichtverbalem Verhalten entsprechen, benannt werden. Hierfür finden sich in allen Sprachen kulturspezifische Verben. In mündlichen Kulturen erwächst sprachliche Erfahrung direkt aus der Kommunikation mit einem Gegenüber und ist schwer von Interaktion und nichtverbalem Verhalten zu trennen. Die Sprecher interessieren sich nämlich vornehmlich für Sprache als Sprechakt im Sinne einer kommunikativen Handlung im Kontext anderer kommunikativer Handlungen. Laut Heeschen ist dabei weniger der Unterschied zwischen verschiedenen Sprachen oder Dialekten wichtig, als der zwischen verschiedenen Arten zu sprechen. Jede normale Art zu sprechen kann

⁴⁷ Heeschen 2001: 265ff.

⁴⁸ Heeschen 2001: 267.

⁴⁹ Vergleiche etwa den Titel einer Studie zur Missionarslinguistik "Wege durch Babylon: Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation" (Wendt 1998a).

⁵⁰ Mehr zur Sprechakttheorie unter 4.2.

verfeinert und beurteilt werden. Diese "prälinguistischen Spezialistenbegriffe",⁵¹ die solche Unterschiede benennen, können dann auf andere sprachliche Phänomene übertragen werden und bei manchen Kulturen bis hin zu einem komplizierten Glaubenssystem über Wörter und Sprache führen.⁵²

Wichtig ist in dieser Hinsicht ein Bewusstsein für sprachliche Unterschiede. Denn diese regen das Nachdenken über Sprache und vor allem über Sprechgewohnheiten an und begünstigen das Hervorbringen metalinguistischer Begriffe. Damit ist die Kenntnis unterschiedlicher regionaler, historischer Varianten und vor allem Mehrsprachigkeit eine Grundlage für das Nachdenken über Sprache. Insbesondere Mehrsprachigkeit ist kaum ohne das (wenn auch meist unbewusste) Erfassen des Unterschieds zwischen den formalen Strukturen der Sprachen vorstellbar. Das Bewusstsein für Unterschiede wird vor allem auch künstlerisch eingesetzt. Heeschen führt an, dass gute Redner oft bewusst alte Strukturen bewahrten oder neue wählten, um ihre Rede kunstvoll zu gestalten.⁵³ Anders als in Auroux Überlegungen, spielt im Falle mündlichen Sprachwissens Mehrsprachigkeit eine große Rolle. Auch der kreative und spielerische Umgang mit sprachlicher Variation wird hervorgehoben.

Natürlich macht jede Kultur ihren eigenen Gebrauch von der Ressource des sprachlichen Wissens. So berichtet Walsh aus Australien, dass die linguistische Metasprache, die es traditionell in Aborigines-Sprachen gab, sich weitgehend auf Sprachunterschiede und Dialekte konzentrierte. In einigen Fällen wurden Sprachnamen im übertragenen Sinn für die Bezeichnung bestimmter sprachlicher Qualitäten verwendet. Weitere Quellen für das Bewusstsein von Form und Struktur der eigenen Sprache waren im australischen Kontext bestimmte markierte Sprechformen wie die "Schwiegersohnsprache", die in der Vermeidungsbeziehung zur Schwiegermutter benutzt wurden. Diese Spezial- oder Ritualsprachen kontrastieren mit der Alltagssprache und können daher etwas über deren semantische Struktur enthüllen. Bei einer dieser Schwiegersohnsprachen scheint das Lautsystem frei erfunden zu sein. Viele solcher Register dürfen allerdings nicht öffentlich gemacht werden, weil sie Teil von Initiationsriten sind. Als Beispiel nennt Walsh eine Art Rückwärtssprache.⁵⁴

Auf die geschilderten Arten von Sprachbewusstsein bauen Informanten auf, wenn sie versuchen, auf die Fragen eines von außen kommenden Linguisten eine Antwort zu finden.

⁵¹ Heeschen 2001: 268. Damit meint Heeschen Begriffe, die noch nicht in einer permanenten Grammatiktradition stehen.

⁵² Heeschen führt hier etwa das Vokalsystem der Bambara an (Heeschen 2001: 270).

⁵³ Heeschen 2001: 265f., 269.

⁵⁴ Walsh 2000: 303, 306. In der mündlichen Jugendsprache Frankreichs gibt es das "verlan" (aus "envers": rückwärts).

So schildert Heeschen das Auftauchen linguistischen Vokabulars in seinen Gesprächen über Sprache mit den Eipo und Yalenang in Neuguinea. Das von ihm beobachtete Sprachbewusstsein zeigte sich an dem Punkt, an dem Einheiten der Sprache isoliert und aus dem Text herausgenommen wurden und Äußerungen ersonnen wurden, um die isolierten Teile wieder einzufügen.⁵⁵ Wenn eine solche Benennung relativ spontan erarbeitet wird, so zeugt dies von einem fortgeschrittenen Sprachbewusstsein. Wie Heeschen berichtet, waren sowohl die Eipo als auch die Yalenang in der Lage, die Morphemklassen in Rede und Intonation zu isolieren. In anderen Fällen wurden auch Laute identifiziert und beschrieben. Informanten kommentieren Akzent und Intonation in verschiedenen Verben und dabei charakterisierten die Yalenang Silben mit hohem Ton als "gehoben", Silben mit einem tiefen Ton als "was zum Boden gerichtet ist, was tief ist". Die Informanten benutzten hier Begriffe, die den Aufbau von Liedern charakterisieren, um Morphologie zu beschreiben. Sie übertrugen die Terminologie auf die Beziehung zwischen einzelnen Verben und zusammengesetzten Verben, nennen die ersten "schwach", die letzten "stark". In einem anderen Fall wurde andauernde Handlung als "unreife Rede" bezeichnet.⁵⁶

Heeschens Beispiele zeigen, dass spontan auftretende einheimische linguistische Begriffe auf schon vorhandene metasprachliche Termini, wie sie für das Benennen von Redestilen und Genres verwendet werden, also auf einen "kollektiven linguistischen Akt" zurückgreifen, der selbst schon als Zeichen einheimischer Grammatik betrachtet werden kann. Wenn erst einmal ein Bild oder Konzept gefunden wurde, so kann sich eine Philosophie, eine Theorie oder eine Technik der Beschreibung herauskristallisieren. Dies markiert für Heeschen den Beginn einer linguistischen Tradition.⁵⁷ Heeschens Beispiele stammen aus Morphologie und Syntax und weisen das von ihm an die Sprecher und Sprache herangetragene Interesse als ein der europäischen universitären Linguistik entsprechendes aus. Obwohl sich die einheimischen Sprecher vorher zu diesem Bereich keine weitreichenden Gedanken gemacht hatten, waren sie offensichtlich zu einer weitreichenden Analyse fähig. Sie konnten auch sowohl Zeit-, Aspekt-, Person-, als auch Numerussuffixe ohne zu zögern paraphrasieren. Heeschen beobachtete, dass die Analysierbarkeit im Bereich der Morphologie von Silbenstruktur, Akzent und Intonation unterstützt wurde. Im Bereich der Syntax war die Analysierbarkeit davon abhängig, ob es dem Informanten gelang, ein passendes Beispiel zu finden. Ein Informant wandte die Kategorien "stark" und "schwach" auch auf syntaktische Mittel an.⁵⁸

⁵⁵ Heeschen 2001: 278.

⁵⁶ Heeschen 2001: 278ff.

⁵⁷ Heeschen 2001: 268.

⁵⁸ Heeschen 2001: 281f.

Ich selbst konnte feststellen, dass individuell besonders an Sprachfragen interessierte Sprecher Beiträge zu einer sehr weitgehenden Metadiskussion sprachlicher Themen lieferten. Die von Heeschen angeführten Beispiele spontaner linguistischer Begriffsbildung im Rahmen des Feldforschungsprozesses konnte ich in meiner Feldforschung nicht beobachten. Allerdings kamen von Heeschen beschriebene Antwortstrategien vor, die Rückschlüsse auf das sprachliche Wissen zulassen: a) Ein Prototyp wird konstruiert und b) Eine Reihe von Beispielen führt zu einem immer größer werdenden Kontrast und dann zu einem Prototyp (der nicht korrekt sein muss) und zu Beispielen.⁵⁹ So konstruierten von mir zu sprachlichen Phänomenen befragte Personen Beispiele und Prototypen, die die nötigen Charakteristika hatten, um das Auftreten des von mir hinterfragten Phänomens zu erklären. Ein Beispiel war das Suffix "-yama", ein Quotativ, der als evidentielle Kategorie anzeigt, dass jemand etwas vom Hörensagen erfahren hat. Die ersten Personen, die ich fragte, was denn der Unterschied zwischen "naria" (gehen im Durativ) und "nariyema" (gehen im Durativ mit Quotativsuffix) sei, antworteten mir "das ist das gleiche". Schließlich geriet ich an jemanden, der sich eine Weile Zeit nahm und mir erklärte: Wenn ich mit jemandem spreche und er sagt mir "ich fahre heute nach Tucupita" und du fragst mich dann später "fährt er wohl heute nach Tucupita", dann sage ich dir "er fährt angeblich nach Tucupita" (*Tucupiteta nariyema*.)

Im Rahmen meiner Aufenthalte führte ich unter anderem eine Befragung über Demonstrativpronomen im Warao anhand eines Fragebogens des Max-Planck-Instituts für Psycholinguistik in Nijmegen durch.⁶⁰ Ich befragte dazu insgesamt fünf Bewohner aus Wakajara. Im Rahmen dieser Unternehmung wurde Sprachgebrauch zum Thema. Die Antworten klassifizierte ich in a) direkte sprachliche Daten, die ich als Antwort auf verschiedene Situationen erhalten hatte, in denen wir auf die reale Anordnung von Objekten, Sprechern und Hörern im Raum Bezug nahmen und in b) metasprachliche Daten, die zwar im Rahmen dieser Situationen geäußert wurden, allerdings allgemeinerer Art waren. Einige meiner Konsultanten abstrahierten mit Fortschreiten des Fragebogens immer mehr und fanden zu Prototypen. Sie konstruierten ideale Situationen, fanden Paraphrasen im Warao oder versuchten es mit einer Übersetzung ins Spanische. Das Beispiel zeigt, wie die Warao als Sprecher einer mündlichen Kultur auf mich als fragenden Linguisten reagierten. Da der Fragenkatalog immerhin 25 Szenen umfasste, hatten alle Konsultanten bis auf einen irgendwann erkannt, worum es mir ging und konnten in eine metasprachliche Diskussion einsteigen. Da es sich beim System der Warao-Demonstrativpronomen um ein System

⁵⁹ Heeschen 2001: 285. Daneben erwähnt er Typ d) Einzelfälle, in denen Informanten versuchten, selbst syntaktische Phänomene zu benennen.

⁶⁰ Herrmann (o. J.) Die Ergebnisse finden sich unter: <http://tcl.sfs.uni-tuebingen.de/a2/warao-arb.pdf>

handelt, welches die Nähe des bezeichneten Objekts zum Sprecher kodiert, ist vor allem die Antwort des Konsultanten Nr. 3 in nachstehender Übersicht interessant, denn er sagt wörtlich "*untira sabuka jaine*" "es ist ziemlich weit weg von mir". Auch die Formulierung "*ka-awere-witu*", wörtlich "wirklich in unserer Nähe" kann als verallgemeinernd verstanden werden:

Konsultant	" <i>tamaja</i> "	" <i>amaja</i> "	" <i>ote amaja</i> " / " <i>otamaja</i> "
Nr. 1	" <i>tamaja karata</i> " (dieses Buch hier) (auf den Knien von Sprecher)	" <i>amaja karpa</i> " (die Plastikplane dort) (~ 3 Schritte entfernt)	" <i>ote amaja motor</i> " (der Motor dort) (~ 300 Meter entfernt)
Nr. 2	" <i>tamatika witu</i> " (wirklich genau hier)	" <i>allá</i> " (Spanisch: "dort")	
Nr. 3	" <i>kawerewitu</i> " (wirklich in der Nähe einer Person/von uns)	" <i>utira sabuka jaine</i> " (ziemlich weit entfernt von mir)	(zeigt auf ein Objekt, das etwa 100 Meter entfernt ist.)

Was eine Einschätzung sprachlichen Wissens in mündlichen Kulturen so schwierig macht, ist nicht nur die Individualität dieses Wissens, sondern auch die Tatsache, dass die Interessen von Sprechern und Linguisten so grundverschieden sind. Während Muttersprachler sich für "Wörter", für Synonyme und Homonyme interessieren und für Fragen der Pragmatik, wie Angemessenheit des Stils, für die Sprachhaltungen sowie die Bandbreite von Dialekten und Sprachen, geht es den universitären Linguisten zuzuerst um Sprache als Abstraktionsebene, um den Gebrauch von Regeln. Ihnen geht es um *langue*, die von der Darbietung unabhängig gesehen wird. Den Sprechern um Sprache und Sprachfähigkeit als kommunikativ erfolgreicher Akt, um die *parole*.⁶¹ Aus dieser Interessensdivergenz oder diesem Perspektivenunterschied zwischen mündlichem und schriftlichem Sprachverständnis erwachsen dem ethnolinguistischen Feldforscher immer wieder Verständigungsprobleme. Obwohl es offensichtlich auch ohne Schrift möglich ist, Sprache in die Position eines Objektes zu bewegen und damit metalinguistisch zu betrachten und dieses Wissen auch praktisch zu nutzen, ist das "Objekt" Sprache dabei ein anderes. Schrift ist also weniger grundlegend für das Nachdenken über Sprache an sich als grundlegend für eine bestimmte Art des Nachdenkens. Entsprechend kann man bei der Frage nach metasprachlichem Bewusstsein andere Aspekte hervorheben als Auroux es getan hat. Statt auf die Ebene des Satzes zielt sprachliches Wissen, welches explizit von den Sprechern geäußert wird, in mündlichen Kulturen eher auf die dem Satz übergeordnete Ebenen des Genres und der Metapragmatik. Aber wie Heeschens Ausführungen zeigen, kann sprachliches Wissen bei bestimmten Personen in mündlichen Kulturen auch hinsichtlich solcher Analyseebenen sehr weitgehend sein, die vom europäischen Linguisten bevorzugt betrachtet werden.

⁶¹ Heesch 2001: 262.

Ein Beispiel für metasprachliches Wissen bei den Warao: Antonio Lorenzano

Zweisprachigkeit fördert das Nachdenken über Sprache und macht sprachliches Wissen bewusst. Dabei ist Unterschied an sich ausschlaggebend. So kann etwa Zweisprachigkeit in Spanisch-Warao, aber auch die Kenntnis mehrerer regionaler Varianten des Warao ein metalinguistisches Sprachbewusstsein fördern. Betrachtet man etwa den Text, den Dieter Heinen von Antonio Lorenzano über das *Najanamu* aufnahm und transkribierte, so finden sich dort mehrere Stellen, an denen Lorenzano von sich aus Anmerkungen zu dem von ihm verwendeten Sprechen macht. Lorenzano kam aus eigenem Antrieb schon als junger Mann in die Missionsstation und lernte dort eine Frau aus einer fremden Waraogruppe kennen, die er heiratete. Zur Zeit der Erzählung war er ein alter Mann, der auf lange Jahre der Zusammenarbeit mit Ethnologen zurückblicken konnte. In seiner eigenen Kultur hatte er als Modernisierer, aber auch Bewahrer kultureller Elemente gewirkt und großen Einfluss gehabt. Da im zentralen Delta einige Männer und Frauen auch der älteren Generation zumindest einen Teil ihrer Kindheit oder Jugend in den Missionsinternaten verbrachten, fanden in diesem Teil des Deltas besonders viele spanische Wörter ihren Eingang in die Alltagssprache der Warao. Lorenzano war unter anderem darauf bedacht, Wörter als spanische Lehnwörter zu identifizieren und die Warao-Entsprechung zu liefern.⁶²

"Bieta" tai jotarao aribu. Warao aribu "oriwaka".
 bieta tai jota arao a- dibu Warao a- dibu oriwaka
 (Sp.)fiesta Pron.3.Sg Hochland Besitzer Pos- Wort Warao Pos- Wort Fest
 "fiesta" ist ein Wort der "Hochlandbewohner", das Warao-Wort dafür ist "oriwaka"

Da der *Najanamu*-Text über ein wichtiges Ritual berichtet, legte Lorenzano Wert auf den angemessenen Sprachgebrauch, den er in seiner Kindheit lernte. Dabei ist ihm bewusst, dass bestimmte Wörter als Fachtermini oder regionale Besonderheiten dem Ethnologen gegenüber einer Erläuterung bedürfen:⁶³

Ama namotu ajabara tai tamaja Jaime atida,
 ama namo -(jo)tu ajabara tai tama -ja Jaime a- tira
 jetzt kneten -Agent.Sg Erster Pron.3.Sg Dem.Prox.SpK -Emph Jaime Pos- Frau

dakoi sanuka.

dakoi-sanuka

jüngere_Schwester/Cousine_(Spkm)

Die erste Kneterin ist diese hier, die Frau von Jaime, meine kleine Schwester/Cousine.

Oko waraya waraowitu "doka".
 oko wara -ya warao -witu doka
Pron.1.Pl vortragen -Dur Warao -wirklich jüngere_Schwester/Cousine_(Spkm)

⁶² Der Text ist zu lang, als dass ich ihn im Anhang dieser Arbeit hätte veröffentlichen können, da eine Veröffentlichung aber geplant ist, seien hier trotzdem die Satznummern angegeben: (*Najanamu*): Satz 934f.

⁶³ (*Najanamu*): Satz 173f.

Im Sprachgebrauch der echten Warao⁶⁴ sagen wir "doka".

Ein weiteres Beispiel:⁶⁵

Tai	kauna	juku	oanaja.		
tai	kona	juku	oa	-na	-ja
<u>Pron.3.Sg</u>	Gebrachtes	Rauch	ergreifen	<u>-NegV</u>	<u>-Part</u>

Sie sollten nicht mit dem starken Geruch von Fisch in Kontakt kommen

Oko	waraya	warao	witutu	"kaunajuku".
oko	wara	-ya	warao	-witu kona -juku
<u>Pron.1.Pl</u>	vortragen	<u>-Dur</u>	Warao	-wirklich Gebrachtes -Rauch

Im Sprachgebrauch der echten Warao sagen wir "der hergebrachte Geruch".

In diesem Fall unterscheidet sich der Ausdruck nur dadurch, dass es sich einmal um ein Nomen plus zweites beigeordnetes Nomen handelt und einmal um ein Kompositum, welches als ein Wort gesprochen wird. Im Sprechen der "wahren Warao" ist es also ein feststehender Ausdruck, im heutigen Warao nicht.

Dass Herr Lorenzано sich nicht nur der unter Umständen für sein Gegenüber ungewohnten Sprache, sondern auch der kulturellen Besonderheit des von ihm beschriebenen Rituals bewusst wird, geht aus folgendem Satz hervor:⁶⁶

Tai	wisatu	waranaka		takore,	tai	jebu
tai	wisiratu	wara	-naka	ta	-kore	tai jebu
<u>Det.3.Sg</u>	Schamane	vortragen	<u>-Neg.Part</u>	sein	<u>-Sim/Kond</u>	<u>Det.3.Sg</u> Geist

naoya,	ubayakore.		Oko,	Warao	kaibu
nao	-ya uba	-ya	-kore	oko	Warao ka- dibu
kommen	<u>-Dur</u> schlafen	<u>-Dur</u>	<u>-Sim/Kond</u>	<u>Pron.1.Pl</u> Warao	<u>1.Pl-</u> Wort

"ajokaro	nisaya",	maraisa.			
a-	jokaro	nisa	-ya	ma-	daisa
<u>Pos-</u>	Herz/Seele	auswählen	<u>-Dur</u>	<u>1.Sg-</u>	Anderer

Wenn sie den Schamanen nicht zum Handeln bringen würden, dann käme dieser Geist im Schlaf zu ihm und, wie wir Warao es ausdrücken, er würde seine Seele, sein "Herz" herausreißen, mein Freund!

3.3 Notorisches Babel versus erwünschte Vielfalt

Mündliche und schriftliche Sprachsicht unterscheiden sich vor allem hinsichtlich ihrer Bewertung der Vielfalt sprachlicher Varianten.

⁶⁴ Mit den "echten Warao" meint Herr Lorenzано die Warao, die im Innern der Inseln lebten, bevor sie, vor allem durch die Missionen angelockt, an die großen Flüsse zogen. Zu dem Ethnonym "Warao" siehe Punkt 7.8.

⁶⁵ (Najanamu): Satz 197f.

⁶⁶ (Najanamu): Satz 772.

Die europäische, isolierende Sicht auf Sprache als klar umrissene Einzelsprache hängt laut Mühlhäusler damit zusammen, dass kirchliche und staatliche europäische Akteure Sprachvielfalt zunächst als etwas Negatives sahen. Dies mag zum einen an der eigenen christlichen Mythologie liegen, die aufgrund der Ereignisse von Babel, Sprachvielfalt als göttliche Strafe konstituiert. Dabei ging die religiöse Sprachsicht des 16. Jahrhunderts zunächst von einer sehr begrenzten Anzahl von Sprachen aus (etwa 72).⁶⁷ Bei der Eroberung der Pazifikregion wurde die dortige Sprachvielfalt, obwohl sie zunächst nicht in ihrem vollen Ausmaß bekannt war, als Heimsuchung (göttliche Strafe, Fluch) empfunden. So sprechen manche Autoren etwa von Neuguinea als "notorischem Babel" und es wurde auch die Ansicht vertreten, Vielfalt sei das Relikt einer primitiveren Art zu Denken und daher prinzipiell nicht von Interesse für westliche Menschen.⁶⁸ Historisch-pragmatisch betrachtet stand Sprachvielfalt den Interessen staatlicher Verwaltung und christlicher Missionierung entgegen. Da sie den Europäern als Haupthindernis ihrer Arbeit erschien, wundert es nicht, dass man aktiv versuchte, die Anzahl der Sprachen in diesem Raum zu verringern. Erst spät wurde erkannt, dass Sprachvielfalt nur für Außenseiter ein Problem darstellte, da ihnen die Anpassung an die komplexe Sprachökologie der Gegend schwer fiel.

Die ökologische Metapher geht davon aus, dass die Sprachvielfalt (*linguistic heterogeneity*) innerhalb eines geographischen Raumes etwas Normales und Wünschenswertes ist und die Existenz aller einzelnen Sprachen reguliert. Sprachwandel, der sich aus dem Kontakt der Sprachen untereinander ergibt, spielt dabei eine wichtige Rolle. Anders als von der Linguistik traditionell angenommen, entsteht Vielfalt dabei nicht durch Vereinzelung und Nichtkommunikation verschiedener Varianten, sondern wurde zumindest im vorkolonialen Pazifik-Raum gerade durch den engen Kontakt zwischen den Varianten erhalten und gefördert.⁶⁹

"The causes of this linguistic diversity lie in the Melanesian attitudes to language. It would not be good if we all talked the same; we like to know where people came from. In other words, linguistic diversity is perpetuated as a badge of identification. Language is used to maintain social groupings at a small and meaningful level."⁷⁰

Sprachvielfalt ist in dieser Sicht funktional identitätsstiftend. Das "Fehlen" einer gemeinsamen Verkehrssprache wurde von den Europäern bei ihrer Ankunft als Zeichen der intellektuellen Unfähigkeit der Bewohner gewertet. In der vormals von Mühlhäusler als

⁶⁷ Mühlhäusler 1996: 9.

⁶⁸ Mühlhäusler 1996: 12. Für den Pazifik wurde erst seit den 1960ern bekannt, dass dort schätzungsweise bis zu 4.000 Sprachen gesprochen wurden, die meisten von ihnen in Melanesien, wo zwei Millionen Menschen ein Viertel der Sprachen der Welt sprechen (Vgl. Mühlhäusler 1996: 15).

⁶⁹ Mühlhäusler 1996: 47.

⁷⁰ Mühlhäusler 1996: 14.

egalitär geschilderten Situation des Süd-West Pazifiks war die Entwicklung einer gemeinsamen Verkehrssprache weder erwünscht noch notwendig, da unter den Melanesiern Zwei- und Vielsprachigkeit weit verbreitet war.⁷¹ Das Beherrschen mehrerer Sprachen hob in dieser Sprachökologie den Status der einzelnen Sprecher. Dabei habe Zugang zu Mehrsprachigkeit, so Mühlhäusler, prinzipiell jedem offen gestanden, was den egalitären Status verschiedener Gruppen gefördert habe. Einsprachigkeit in einer zahlenmäßig größeren Sprache wurde von den Melanesiern nicht als Zeichen der Macht interpretiert, wie dies heute im Fall von Sprechern einer "Weltsprache" geschieht. So erklärt er sich, dass auf der Grundlage einer solch positiven Einstellung zu Sprachvielfalt auch sehr kleine Sprachen in Melanesien über einen langen Zeitraum hinweg überleben konnten.⁷² Den Verlust dieser gewollten Sprachvielfalt identifiziert Mühlhäusler als Folge von "Sprachimperialismus", als historisches, absichtlich von Menschen herbeigeführtes "Geschehnis".⁷³ Er identifiziert in diesem Zusammenhang sogenannte "*killer languages*", die sich von der Mehrzahl der anderen Sprachen unterscheiden. Denn sie wurden oft künstlich entwickelt und technisch modernisiert.⁷⁴

"The development of such killer languages can be traced back to the development of European public schools, in particular in France, where the idea of central government was shaped by the insistence on having one language spoken by everyone in the nation. It is this idea, which was strongly supported by the European enlightenment and the French revolution and their imitators, which has dominated the social history of the world's languages ever since."⁷⁵

Begründet werde die Vorherrschaft solch großer Nationalsprachen wahlweise mit politischen, ökonomischen und moralischen Argumenten im Zusammenhang mit "Entwicklung".⁷⁶ Mühlhäusler identifiziert hier die nahe Bedingtheit der Ausbreitung bestimmter Sprachvarianten als "Nationalsprache" mit dem historischen Prozess der Entstehung von Nationalstaaten. Als die europäischen Nationalstaaten in Übersee die Macht erlangten, importierten sie dort auch ihre Sicht von der Notwendigkeit von sauber in Raum und Zeit abgrenzbaren "Einzelsprachen" zu Zwecken der Verwaltung.

Die Idee von Sprachen als isolierbare Einheiten und Konzepte wie "Dialekt" fehlten im einheimischen Denken der Pazifikregion vor Ankunft der Europäer laut Mühlhäusler. Stattdessen gab es lange Ketten von untereinander verwandten Dialekten und Sprachen ohne klare Grenzen. Sprachgrenzen festzulegen wurde weiter erschwert durch die

⁷¹ Mühlhäusler 1996: 15f.

⁷² Mühlhäusler 1996: 35.

⁷³ Mühlhäusler 1996: 18.

⁷⁴ Ein Begriff, der von Anne Pakir (1991) kommt und große Sprachen wie unter anderem Mandarin, Spanisch und Französisch meint.

⁷⁵ Mühlhäusler 1996: 20.

⁷⁶ Vgl. das Vorurteil der Kapuziner zur Unmodernität des Warao im Teil II dieser Arbeit.

integrationistische Sicht menschlicher Kommunikation in mündlichen Kultur, die keine klaren Grenze zwischen sprachlichen und anderen kulturellen Praktiken zieht:

"[...] as human beings whose humanity depends on social interaction, we do not inhabit a communicational space that Nature has already divided for us between language and the non-linguistic. [...] language is not an autonomous mode of communications, and languages are not autonomous systems of signs."⁷⁷

Die von Mühlhäusler für den Pazifik gemachten Beobachtungen und Schlussfolgerungen können nicht unbedingt auf die Regionen Südamerikas übertragen werden. Doch zeigen sie die Reaktion der europäischen Akteure auf Sprachvielfalt. Sie war ihnen lästig und es galt sie einzudämmen, zu zähmen, überschaubar und intellektuell wie politisch beherrschbar zu machen.

Im heutigen Südamerika finden mündliche Kulturen sich teilweise in einem durch die Kolonialisierung hervorgerufenen, engen Miteinander vieler unterschiedlicher Sprachen. In Nordwestamazonien, am oberen Vaupés leben heute viele Gruppen, die eine Vielzahl von Sprachen verschiedener Sprachfamilien sprechen. Die enge Nachbarschaft, oft mit vormaligen Feinden, kam zustande, da alle sich in dieses schwer zugängliche Gebiet vor den europäischen Eroberern zurückgezogen hatten. Als Technik der interkulturellen Kommunikation gibt es unter anderem bei Tukano-sprachigen Gruppen eine exogame Heiratsregel, nach der der Ehepartner eine andere Sprache sprechen muss.⁷⁸

3.4 Das Sprachbild in mündlichen und schriftlichen Kulturen

Metasprachliches Bewusstsein gibt es in allen Sprechergemeinschaften, auch in mündlichen Kulturen. Dies haben nicht zuletzt die Beispiele von Heeschen und meine eigenen Feldforschungserfahrungen mit den Warao-Sprechern gezeigt. Gleichzeitig wurde deutlich, dass das Interesse an sprachlichen Belangen in mündlichen Kulturen ein anderes ist als in schriftlichen. Während die auf Schrift aufbauenden Grammatiktraditionen des griechisch-lateinischen Typs sich vor allem für den Satzbau und die Redeteile interessieren, für abstrahierbare "Sprache" (*langue*), so stellen Sprecher in mündlichen Kulturen eher Betrachtungen zu Genre, Redestil und der Vortragsart an, zum "Sprechen" (*parole*) also. Von ihnen wird Sprechen als kommunikative Handlung im Rahmen anderer Handlungen kategorisiert und metasprachlichen Überlegungen zugänglich gemacht.

In Australien aber sehen sich einheimische, linguistisch ausgebildete Muttersprachler heute dem Umstand gegenüber, dass viele ihrer australischen Sprachen vom Aussterben bedroht sind. Sie entscheiden sich daher für politische Reaktivierungsprogramme, die mit einer

⁷⁷ Mühlhäusler 1996: 7.

⁷⁸ Kampfhammer 2002: 142.

Stärkung der gesamten Kultur Hand in Hand gehen und weniger für strukturalistische Studien. Walsh berichtet, dass sich insgesamt ein Großteil der intellektuellen Energie von Aborigines auf Sprachpolitik und angewandte Sprachwissenschaft richtet sowie auf dringende soziale Belange.⁷⁹ Er vermutet, dass eine einheimische Grammatiktradition sich auf dem Gebiet der angewandten Sprachwissenschaft entwickeln wird und nicht im streng akademischen Kontext. Er sieht die Entwicklung eines solchen einheimischen intellektuellen Interesses als Folge der "Begrenzungen eines nicht-schriftlichen Kontexts". Walsh meint damit offensichtlich nicht, dass der Kontext der Mündlichkeit an sich Nachdenken über Sprache hemmt oder etwa dem universitären Schwerpunkt unterlegen wäre. Vielmehr hebt er die Besonderheit australischer Kulturen hervor, die offensichtlich einen großen Teil der intellektuellen Energie auf die Ausarbeitung höchst ausgefeilter Verwandtschaftssysteme richtete, statt etwa auf sprachliche Belange. Doch anhand Walshs historischer Betrachtungen wird auch deutlich, dass der Kontakt mit Nicht-Aborigines, die oft höchst negative Haltung zu den einheimischen Sprachen einnahmen und die Tatsache, dass man den Aborigines wenig Gelegenheit gab, ihre Sprache überhaupt zu benutzen, geschweige denn sich mit ihrer strukturellen Komplexität zu beschäftigen, einheimische Beschäftigung mit der eigenen Sprache hemmte.⁸⁰

Anhand von Aurouxs Untersuchungen wurde deutlich, dass Schrift und die auf ihr aufbauenden Prozesse der Grammatikschreibung und des Entstehens einer institutionalisierten Sprachwissenschaft unser Bild von Sprache nachhaltig beeinflusst haben. Nicht zuletzt sind Aurouxs Forschungen selbst schriftzentriert, da sie sich vor allem für die Entstehung institutionalisierten Nachdenkens über "Sprache" interessieren. Die Tatsache, dass er von einer "überlegenen" Logik des Aristoteles spricht, muss man im Sinne einer Bewertung dieser Logik im Hinblick auf ihre Nützlichkeit für die Entstehung der westlichen Grammatiktradition begreifen. Und wenn er auch nicht einen evolutionistischen Ansatz vertritt, so ist eine solch telisch-historische Interpretation doch symptomatisch für eine schriftzentrierte Sicht. Die Einschätzung Aurouxs der drei "techno-linguistischen Revolutionen" als ebenso bedeutend für die Menschheit wie der Beginn der Landwirtschaft im Neolithikum (Jungsteinzeit) oder die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts⁸¹ muss vor diesem Hintergrund gesehen werden. All diese "Errungenschaften" haben zu den heute herrschenden "fortschrittlichen" Zuständen geführt. Doch sind sie keine Werte an sich, wie

⁷⁹ Walsh 2000: 307.

⁸⁰ Walsh 2000: 308f.

⁸¹ Auroux 1994: 9.

schon die vielen Nachteile, die sie mit sich bringen, zeigen. Weder Industrialisierung noch Schriftkulturen stehen notwendig am Ende jeglicher menschlicher Entwicklung, nur weil sie sich für den Moment machtpolitisch durchgesetzt haben. Auch unsere universitäre Linguistik ist schriftzentriert und stark von einem naturwissenschaftlichen Wissenschaftsmodell geprägt. Diese Gewichtung des westlichen linguistischen Interesses, die zweifelsohne große Erkenntnisse in manchen Bereichen bringt, wird zum Erkenntnishindernis in anderen. Insbesondere kann sie den Blick auf orale Kulturen verstellen. Natürlich ist auch die westliche Linguistik nicht uniform und neben der Konzentration auf strukturelle Phänomene der Sprache gibt es auch Strömungen der westlichen Linguistik, die sich mit Sprachen im kulturellen und sozialen Kontext auseinandersetzen. Auch die vorliegende Arbeit ist Teil einer solchen universitären Tradition. Im Folgenden soll daher etwas nuancenreicher auf den Blick eingegangen werden, den die westliche Sprachwissenschaft auf Mündlichkeit wirft.

4 Mündlichkeit und heutige westliche Sprachwissenschaft

"Die Unsicherheit bezüglich ihres Wissenschaftscharakters teilt sie mit anderen Forschungsfeldern, die Unentschiedenheit bezüglich ihres Gegenstandsverständnisses scheint indessen das spezifische Merkmal der Sprachwissenschaft zu sein."⁸²

Wie die Erörterung unseres eigenen geschichtlich und kulturell bedingten schriftzentrierten Blicks auf Sprache gezeigt hat, fällt es uns Europäern schwer, heute die ganze Dimension der Mündlichkeit zu erkennen. Interessanterweise taten sich Europäer zu frühen Zeiten weit leichter mit dem Verständnis von Oralkultur. Münzel berichtet, dass Reisende des 16. und 17. Jahrhunderts voll des Lobes der amerindischen Sprachgewalt gewesen seien und auch langjährig dort lebende Missionare die "Wilden" als "rhetorische Meister" betitelt hätten.⁸³ In einem Zeitalter, das gerade die antike Rhetorik neu entdeckt hatte, fiel es offensichtlich leichter, Rhetorik auch bei Fremden zu sehen und zu schätzen. Amerindische Sprachen wie das Guaraní und Tupinambá etwa wurden von den Europäern mit dem Latein verglichen. Auch die Tatsache, dass amerindische Rhetorik heute selten als Thema in Forschungsberichten vorkommt, liegt laut Münzel weniger daran, dass die rhetorische Kultur der Indianer sich verändert hätte, als an dem Wandel der kulturellen Gewohnheiten der europäischen Zuhörer.⁸⁴

Die Tatsache, dass Sprache, vor allem mündliche Sprache, sich nur schlecht in ein naturwissenschaftliches Denkmodell zwingen lässt, ist für viele Probleme, die wir heute in

⁸² Scharf 1994: 15.

⁸³ Münzel 1986: 172.

⁸⁴ Münzel 1986: 177f.

der Erforschung von Phänomenen der Mündlichkeit haben, mit verantwortlich. Sprachen ohne Schrift wurde zunächst nicht einmal zugebilligt, vollwertige Kommunikationssysteme zu sein. Man tat sie als "primitive Sprachen"⁸⁵ oder "Dialekte" ab und befand sie einer näheren Untersuchung nicht für wert. Ein solches "westliches" Bild von Sprache lebt auch heute in der Wahrnehmung vieler Akteure in Übersee weiter. Im Falle des Warao sind die meisten kreolischen Bewohner des Deltas der Meinung, es handele sich bei der Sprache der Warao um einen "*dialecto*".⁸⁶ Im Grunde hatten meine Gesprächspartner sogar Recht, bedenkt man die Tatsache, dass das Warao nicht als Nationalsprache anerkannt war und die Begriffe "Sprache" und "Dialekt" tatsächlich sprachpolitische Begriffe sind. Rein linguistische absolute Kriterien für die Abgrenzung von "Sprache" gegenüber "Dialekt" gibt es nicht. Die Entscheidung, welche Variante als Sprache oder genauer gesagt als "Standardsprache" gelten soll und welche Variante(n) damit zum "Dialekt" (degradiert) werden, ist immer eine sprachpolitisch-geschichtliche. Dies zeigt unter anderem die Geschichte der Hochsprachen in unseren europäischen Ländern. So wurde etwa das Französisch der "*Île de France*" zur Standardsprache des jungen Nationalstaats, weil sich dort die Verwaltung befand und auch die Standardsprache in den meisten anderen europäischen Ländern ist aus der Variante hervorgegangen, die "zufällig" in der jeweiligen Hauptstadt verwendet wurde.⁸⁷ Der einzige Denkfehler meiner Gesprächspartner aus dem Delta wäre damit, dass das Warao sprachgeschichtlich nicht als regionale Variante des Spanischen gelten kann. Ansonsten verweist ihre Verwendung des Dialektbegriffes auf dessen wissenschaftliche Unschärfe.

Es sind dabei vor allem zwei Punkte, die dem westlichen Forscher den Umgang mit Phänomenen der Mündlichkeit erschweren. Zum einen die Tatsache, dass gesprochene Sprache nicht künstlich normiert ist, auch wenn sie natürlich ihre eigenen Regeln auf allen Ebenen aufweist und zum andern die, dass ihr Vorkommen flüchtiger Art ist (siehe auch 5.4). Obwohl sich Tonaufnahmen oder Filmaufnahmen anfertigen lassen, ist es im Nachhinein oft schwer, den gesamten relevanten Kontext für ein Verständnis und für eine Analyse gesprochener Sprache zu rekonstruieren. Eine allgemeingültige Interpretation gibt es dann nicht und soll es wohl auch nicht geben, wie die Besprechung der Mündlichkeit der Warao

⁸⁵ Ähnlich problematisch ist auch der Begriff der "exotischen Sprache", der scheinbar nicht wertet, da er ja nur besagt, dass uns die Sprache "fremd" ist. Aus Sicht der Linguistik jedoch wäre eine Sprache wie das Englische durchaus als "exotisch" zu bezeichnen, da sie sich typologisch höchst auffällig verhält und kaum einordnen lässt.

⁸⁶ Der Ausdruck "*dialecto*" kodiert in romanischen Ländern gewöhnlich, dass es sich nicht um eine Schriftsprache handelt, wohingegen "Dialekt" im Deutschen mehr die korrekte oder inkorrekte Variante (nicht Hochsprache) meint und auf das Prestige anspielt. (Ich danke M. Münzel für diesen Hinweis.)

⁸⁷ Die heutige deutsche Standardsprache ist eine Art Kompromiss zwischen den mittel- und oberdeutschen Dialekten.

zeigen wird. Und doch hat auch die westliche Linguistik ein Instrumentarium zur Erforschung der Mündlichkeit erarbeitet, welches auch meiner eigenen Arbeitsweise zugrunde liegt.

4.1 Die "sperrige" Wissenschaft vom gesprochenen Wort

Die westliche Linguistik, vor allem strukturalistischer Prägung, hat die geschriebene (Standard-) Sprache als Datengrundlage für linguistische Forschungen bevorzugt. Das ist im Grunde ein rechter Skandal für eine Disziplin, die den Anspruch erhebt, menschliche Sprache als globales Phänomen zu erforschen. Die Ethnologie und ihrer Nachbarwissenschaften sahen sich daher genötigt, den Bereich der gesprochenen Sprache, der zwischen den Fächern Linguistik und Ethnologie unberücksichtigt blieb, im Rahmen eines neuentstehenden interdisziplinären Feldes der *linguistic anthropology*" zu untersuchen. Sie erforscht Sprache als kulturelle Ressource und Sprechen als kulturelle Praxis mit ethnographischen Mitteln und rückt die Sprecher als soziale Akteure in den Mittelpunkt des Interesses.⁸⁸ Kommunikative Praktiken werden dabei als konstitutiv für die Alltagskultur gesehen und Sprache als machtvolles Werkzeug, nicht als einfacher Spiegel existierender sozialer Realitäten.⁸⁹ Die Ethnolinguistik⁹⁰ und Soziolinguistik erforschten Muster und Funktionen des Sprechens daher als kulturelle Systeme oder als Teil eines kulturellen Systems.⁹¹

Geschriebene Sprache stellt sich dem Betrachter zunächst als "geregelter" dar, da sie nicht einfach "niedergeschriebene" ("verschriftete") Sprache ist, sondern wie dargelegt auch "verschriftlichte" Sprache, die (meist als nationale Staatssprache) in einer Grammatiktradition normiert wurde. Demgegenüber scheint die gesprochene Sprache ein recht "flüchtiges" Untersuchungsobjekt, das allzuviel Variation aufweist. Diese Varianz, die dem westlichen Forscher einiges an Kopfzerbrechen bereiten mag, ist andererseits eine wichtige Ressource der Sprecher in mündlichen Kulturen. Diese mündlichen Traditionen leben von der Vielfalt sprachlicher Varianten, die ein wahres linguistisches "Ökosystem"⁹² bilden, in dem das Aussterben einer "Art" das Überleben aller anderen in Frage stellt. Bei den Warao konnte der amerikanische Soziolinguist Charles Briggs ein großes Interesse der Sprecher an Variation und Kategorien der Darbietung nachweisen, was ihn in seinem darbietungszentrierten Ansatz

⁸⁸ Duranti 1997: 3.

⁸⁹ Duranti 1997: xv.

⁹⁰ Der Begriff "Ethnolinguistik" wird in den europäischen Ländern oft statt der anglophonen "*linguistic anthropology*" verwendet, da hier auch die Fachbezeichnung "Ethnologie" bevorzugt wird (Duranti: 1997: 2). Die Soziolinguistik beschäftigt sich als Teil der Soziologie mit gesprochener Sprache.

⁹¹ Baumann und Sherzer 1989: xi.

⁹² Vergleiche Mühlhäuslers Ansatz der "Sprachökologie" (Mühlhäusler 1996).

bestärkte.⁹³ Er sah sich allerdings genötigt, sein Interesse gegen die einflussreicheren Strömungen der universitären Linguistik zu behaupten.⁹⁴ Variation und Darbietung schien für die Linguistik strukturalistischer Prägung in der Folge de Saussures⁹⁵ als wissenschaftliches Untersuchungsobjekt schlichtweg nicht konstituierbar. Sie sieht einen grundlegenden Widerspruch zwischen dem Objekt ihres Hauptinteresses, der Struktur, und der Variation in der Darbietung gesprochener Sprache. Die gesprochene Sprache (*la parole*) wird als zufällig (akzidentielle) und damit unsystematisch gewertet und steht dem Ziel, zu möglichst allgemeinen Aussagen über Sprache als abstraktes System (*la langue*) zu finden, entgegen.⁹⁶ Die generative Grammatik von Noam Chomsky⁹⁷ und ihre Folgetheorien etwa konzentrierten sich auf die Erforschung der Syntax (Satzstruktur) und umgingen das Problem der Varianz, indem sie von einem "idealen Sprecher" einer "idealen Sprache" ausgingen. Kritisch merkt hierzu etwa Hans-Werner Scharf an, in einer solchen Betrachtungsweise habe "rücksichtsloser technizistischer Optimismus" die Erkenntnistheorie durch Methodologie verdrängt. Er macht dafür eine "realpolitische Funktionalisierung" der Spezialwissenschaften einschließlich der Linguistik verantwortlich, die eine so breite gesellschaftliche Durchsetzung erreicht habe, dass kritische Rechtfertigungsversuche als unnötig abgetan würden. Diesem Trend verdanke die Linguistik einen regelrechten Interessenboom Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre.⁹⁸ Ethno- und Soziolinguistik, die gesprochene Sprache als tatsächliche Äußerungen realer Sprecher in ihrem sozialen und kulturellen Kontext untersuchen, sind hingegen gezwungen, eine Vielzahl von Kontextfaktoren mit einzubeziehen. Edward Sapir, der Wegbereiter der Ethnolinguistik, übertrug den Begriff des linguistischen Musters von der "rein" sprachlichen Ebene auf die Ebene sozialer Gruppen⁹⁹ und Individuen.¹⁰⁰ Seit den frühen 1920ern vertrat er die Meinung, die Untersuchung von Varianz sei ausgesprochen hilfreich beim Erfassen solcher sprachlicher Muster.¹⁰¹ Beide Richtungen untersuchen die Varianz, die es innerhalb einer Sprachgemeinschaft gibt und die verschiedene "Sprechgemeinschaften" (*speech community*) auf der Grundlage von ethnischen Gruppen, sozialen Klassen, Alter und

⁹³ Briggs 1993b.

⁹⁴ Briggs 1993a: 179.

⁹⁵ Der Schweizer Ferdinand de Saussure (1857 - 1913) gilt als Begründer der modernen Linguistik. Er unterschied zwischen der Sprache als System abstrakter Zeichen (*la langue*), welches er unabhängig von den Sprechern sah und der gesprochen Sprache (*la parole*).

⁹⁶ Briggs 1993b: 379.

⁹⁷ Der Nordamerikaner Noam Chomsky (*1928) geht von einer "Universalgrammatik" aus, die als Tiefenstruktur den verschiedenen Sprachen zugrunde liegt, deren "Oberflächenstruktur" durch Transformationsregeln zustande kommt (Chomsky 1957, 1965).

⁹⁸ Scharf 1994: 19f.

⁹⁹ Sapir 1929.

¹⁰⁰ Sapir 1927, 1928.

¹⁰¹ Briggs 1993a: 179.

Geschlecht konstituiert. Schlüsselfiguren wie Dell Hymes¹⁰² und William Labov¹⁰³ versuchten zu zeigen, dass man es beim Studium der gesprochenen Sprache (*parole*) durchaus mit Struktur und Systematik zu tun hat und dort ebenso Regelmäßigkeit zu finden ist, wie im Bereich der abstrahierten Sprache (*langue*).¹⁰⁴ Auch wenn sie gleichzeitig betonten, dass Regeln und Strukturen allein nicht genügen, um dem Phänomen gerecht zu werden:

"The desire to show that language use is systemic, patterned, and rule governed is opposed by interest in discovering the unique and emergent dimensions of linguistic forms and functions; since the latter are indexically grounded in interaction, they cannot be explained by general rules and structures alone."¹⁰⁵

Allerdings sind Ethno- und Soziolinguistik gegenüber der strukturalistischen Linguistik nicht von gleichem universitätspolitischen Einfluss. Die Linguistik chomskyscher Prägung, die sich als Kognitionswissenschaft begreift, wirkt auf viele Förderinstanzen naturwissenschaftlicher und anwendungsrelevanter als die mit einer Vielzahl von Kontextfaktoren hantierenden Zweige der Ethno- und Soziolinguistik, die zudem keine methodologische Einheit bilden.

So haben denn auch die westlichen Sprachexperten, die Linguisten, ihre Mühe mit der Erfassung der gesprochenen Sprachen und oraler Kulturen. Denn diese Untersuchungsobjekte zwingen dem Forscher eine komplexe Realität auf, in der Sprachliches eng mit Kulturellem und Sozialem verwoben ist. Indem sich mündliche Sprache der klaren Abtrennung in Einzelsprachen vielfach entzieht, und sich so der Verdinglichung widersetzt, wird sie für den westlich ausgebildeten Linguisten schwerer greifbar. Bleibt die Frage, ob das Hintergrundwissen des Linguisten, der eine Vielzahl kultureller und sozialer Faktoren berücksichtigen will nicht unzumutbar groß wird. Dies mag ein Grund sein, warum solche Faktoren von der strukturalistischen Linguistik als außersprachlich konstituiert und beiseite gelassen werden.

Eine mögliche Lösung dieses wissenschaftlichen Problems wäre sicher die gleichberechtigte Zusammenarbeit eines Teams von "Konsultanten" oder besser Sprachexperten aus der untersuchten Kultur und westlich-universitär ausgebildeten Forschern.

¹⁰² Der nordamerikanische Ethnologe Dell Hymes ist Herausgeber der Zeitschrift "*Language in Society*". Seine Theorie der "Ethnographie des Sprechens" (1962) oder "Ethnographie der Kommunikation" (1964) sind grundlegend für eine Linguistik, die sich als empirische Sozialwissenschaft versteht.

¹⁰³ Der nordamerikanische Linguist William Labov (*1927) gilt als Begründer der Soziolinguistik. Seine Studien des afroamerikanischen Englisch zeigten dessen grammatische Regeln auf und argumentierten so gegen eine Stigmatisierung dieser Sprechvariante (Labov 1972).

¹⁰⁴ Briggs 1993a: 180f.

¹⁰⁵ Briggs 1993a: 181.

In Anlehnung an Münzel, der vom "sperrigen Indianer" spricht, der sich als Informant dem Ethnologen entzieht,¹⁰⁶ möchte ich daher orale Kultur und gesprochene Sprache als "sperriges Untersuchungsobjekt" bezeichnen. Oder ist es vielleicht im Grunde die westliche universitäre Linguistik, die sperrig ist, wenn sie sich gegen eine komplexe orale Realität "sperrt"?

Geht man davon aus, dass Untersuchungsobjekte wissenschaftlicher Forschungen einen erheblichen, wenn auch gern unterschätzten Einfluss auf die Methodenbildung der Forschenden ausüben, dann kann die Vielzahl der Ansätze zur Erforschung gesprochener Sprache als Abbild der Varianz des Mündlichen gelten. Die "sperrige orale Kultur" hat gewissermaßen den, der sie erforscht, infiziert und macht die Wissenschaft von der gesprochenen Sprache zu einer "sperrigen Wissenschaft".

4.2 Linguistisches Rüstzeug zur Erforschung der Mündlichkeit

Trotz aller Schwierigkeiten beim Verständnis des Mündlichen steht doch unsere westliche linguistische Tradition nicht mit gänzlich "tauben Ohren" da. Sie hat durchaus einige Ansätze und Methoden zur Untersuchung des "sperrigen" Gegenstandes hervorgebracht. Besonders interessant für die vorliegende Arbeit ist der Ansatz des amerikanischen Soziolinguisten Briggs, der auf der Grundlage von Warao-Daten die Kategorie der Darstellung als zentrale Analyseeinheit postuliert. Neben der Identifizierung von kulturellen und sozialen Faktoren, die Ethno- und Soziolinguistik in die Analyse gesprochener Sprache mit einbeziehen, kann der westliche Sprachforscher auf die Lehren der antiken Rhetorik und Überlegungen aus der Literaturwissenschaft zurückgreifen. Zentrale Begriffe bei der Erforschung von Mündlichkeit sind dabei "mündliche Literatur", "mündliche Genres",¹⁰⁷ sowie "mündlicher Text".

"Mündliche Literatur"

Wie Münzel darstellt, wurde die amerindische Oralkultur Südamerikas allgemein in beachtlicher Menge dokumentiert und in europäische Sprachen übersetzt. Dies gilt voll und ganz auch für das Warao. Nur ganz selten seien diese mündlichen Texte¹⁰⁸ allerdings als "Literatur" bezeichnet worden, vielmehr wurden sie vornehmlich als Material für Sprachforschungen und kulturelle Forschungen verstanden. Münzel sieht dies als Folge eines mangelnden Interesses am literarischen Wert des Mündlichen.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Münzel 1986: 192.

¹⁰⁷ Der Begriff "Genre" spielt eine wichtige Rolle in der Literaturwissenschaft, wo er dazu dient, verschiedene Textsorten zu klassifizieren.

¹⁰⁸ Wenn man von gesprochenen "Texten" spricht, so geht man von einem erweiterten Textbegriff aus, wie er unter anderem in der deutschen Textlinguistik und in der englischsprachigen "*discourse analysis*" geläufig ist.

¹⁰⁹ Münzel 1986: 186.

Das Konzept der "mündlichen Literatur" taucht für die Erzähltradition der Warao seit den 1960er Jahren in den Titeln von Textsammlungen auf, die von Angehörigen des Kapuzinerordens¹¹⁰ oder von Ethnologen¹¹¹ veröffentlicht wurden. So klassifizierte der Missionar und Experte für Warao-Erzähltradition, Lavandero, die von ihm herausgegebenen Mythen seines dritten Bandes "*Uaharaho Ethos Narrativo*" als Literatur und merkt an, es gelte, sie wie jede Literatur im Kontext zu verstehen.¹¹² Sein Ordensbruder Armellada, der zu den Pemón forschte, macht hingegen deutlich, dass der Begriff als "Übertragung" zu verstehen ist:

"La literatura de nuestros indios no era y no es de gabinete o salón, sino popular y corriente; y les brotó del alma como una expresión vital, porque el hombre es creador y antes de todo lo es con su palabra, cuerpo o vehículo de sus ideas y sentimientos. Es y puede denominarse folklórica, porque verdaderamente en ella está la sabiduría del pueblo [...]"¹¹³

Bei den veröffentlichten Texten handelt es sich aus Armelladas Sicht nicht um "nationale Literatur" im üblichen (schriftlichen) Sinne, sondern um "Volksliteratur"¹¹⁴ als Ausfluss des "Volkswissens". Armellada, der als Aufklärer und Verteidiger des Wertes oraler Traditionen der amerindischen Kulturen Venezuelas wirkte, gibt zu, die Bezeichnung "Literatur" euphemistisch gewählt zu haben, um den Wert der oftmals verkannten geistigen Erzeugnisse der "Indianer" hervorzuheben. Der Begriff der mündlichen Literatur soll die mündliche Erzählkunst in den Augen des schriftzentrierten Publikums aufwerten.

Doch der Begriff "mündliche Literatur" für die Erzählkunst oraler Kulturen hat auch über das Ziel der Rehabilitierung amerindischer Traditionen hinaus Qualitäten. Er verweist auf eine emische Realität. Denn in mündlichen Kulturen gibt es Redeformen, die als Literatur von der Alltagsrede unterscheidbar sind und die unserer schriftlichen Literatur entsprechen. Statt des europäischen Kriteriums schriftlich/nichtschriftlich zur Definition von "Literatur" verweist Münzel in diesem Zusammenhang daher auf emische Faktoren zur Definition literarischer Genres in amerindischen Kulturen.¹¹⁵ Allerdings weist er auch auf die Grenzen der Analogie einer mündlichen Literatur hin:

¹¹⁰ Vaquero 1965, Barral 1969.

¹¹¹ Mosonyi und Barreto 1980, Vaquero 1965, Wilbert 1970.

¹¹² "Las narraciones guaraos, como toda literatura, hay que leerlas desde dentro del ambiente y la corografía propios. De aquí la necesidad de las notas explicativas y de una actitud de comprensión empática y gentil." (Lavandero 1994: 15)

¹¹³ Armellada et al. 1975: 10. Laut Kasburg und Heinen (1994: 10f.) ist der Begriff "Indio" in Südamerika generell ein Schimpfwort. Er wird allerdings zunehmend von den Indigenen selbst gebraucht.

¹¹⁴ Hierzu passt der Titel der Textsammlung des Ethnologen Johannes Wilbert "*Folk Literature of the Warao Indians. Narrative Material and Motive Content.*" (J. Wilbert 1970.)

¹¹⁵ Münzel 1986: 186f.

"Die mündlichen Texte sind zwar das Pendant zum Geschriebenen, nicht aber immer das wesentliche der Oralkultur."¹¹⁶

Denn bei Mündlichkeit versus Schriftlichkeit handelt es sich nicht um den simplen Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Ausdrucksweise, sondern um zwei eigenständige Kulturstile. Münzel weist weiter auf eine "folgeschwere" andere Art des Vortrags von Texten in Oralkulturen hin. Denn in Südamerika bilden mündliche Texte eine Einheit mit Körpersprache, Intonation, oft auch mit Musik, Tanz, Körperbemalung, Schmuck oder Kleidung und gehören damit zu einem "Gesamtausdruck", der durch die "Übersetzung in Schrift" verloren geht. Sprache ist in der oralen Kultur nicht wie in der schriftlichen vom Leben abgesondert, sondern das gesprochene Wort ist dem musisch-ästhetischen Bereich verbunden. Es gilt also bei der Analyse eines mündlichen Textes das jeweilige emische Genre-System zu berücksichtigen, welches durchaus ganz anders konzipiert sein kann als bei uns. Um nur ein Beispiel zu nennen: Sprache in gesungener Form hat für die Warao eine ganz andere Stellung als bei uns. Sie ist nicht nur künstlerisch-ästhetisch und unterhaltend, sondern hat auch therapeutische Funktionen, in den Heilsitzungen der Schamanen etwa.

Einheimische mündliche Genres

Damit kommt dem Konzept des Genres eine Schlüsselrolle in der Analyse gesprochener Sprache zu. So verzeichnete die Genre-Forschung in der westlichen Linguistik seit den 1970ern regen Zulauf. Man richtete die Bemühungen der Forschung dabei zum großen Teil auf die Entdeckung bestimmter Genres und Genre-Systeme und auf deren Beziehung zu Arten von Redeereignissen (*speech events*).¹¹⁷ Auch Besonderheiten bestimmter mündlicher Kulturen im Vergleich zu anderen lassen sich anhand von Genres beschreiben. So unterscheidet sich laut Münzel die amerindische mündliche Literatur von der afrikanischen Oralkultur insofern, als dass sie Genres wie die moralisierende Fabel oder das Sprichwort nicht kennt. Moral, die den anderen zu einer bestimmten Handlungsweise bringen soll, findet sich in Südamerika eher in persönlichen Ansprachen und individuellen Moralpredigten.

Anders als die in Analogie zu unserer Literaturwissenschaft gebildeten Begriffe des mündlichen Textes oder der mündlichen Literatur, handelt es sich bei einheimischen Genre-Bezeichnungen um rein emische Kategorien. Da sie metalinguistische Fachtermini sind, geben sie die Innensicht der Sprecher auf ihre Sprache preis. Das Konzept des Genres an sich ist wiederum westlichen Ursprungs und hat bestimmte Implikationen. So führt Briggs als Manko der europäischen, traditionellen Auffassung von Genre die Tatsache an, dass man sich

¹¹⁶ Münzel 1986: 164.

¹¹⁷ Briggs 1993b: 385f.

das Konzept als abgeschlossene Einheit mit festen Grenzen vorstellt. Dies habe zwar den Vorteil gehabt, dass man die Zahl der in der Genre-Forschung zu berücksichtigenden Faktoren begrenzen konnte, entspreche aber nicht unbedingt der Sicht der Sprecher. So zeigt Briggs anhand der Analyse bestimmter Genres im Warao, dass sich manche durch eine hohe Durchlässigkeit ihrer Grenzen auszeichnen, ja hierdurch geradezu definiert werden. Er fordert daher eine Erweiterung des traditionellen Genrebegriffes und die Einbeziehung weiterer, dem Genre übergeordneter Faktoren in die Analyse:

"[...] some of the basic dimensions of the formal/functional patterning of discourse that have been attributed to genre may be better explained when we place genre into a larger pragmatic framework that includes such elements as music, movement, material culture, social structure, and history."¹¹⁸

Sein Hinweis auf die Verwobenheit der sprachlichen Darbietung mit anderen Bereichen der darstellenden Kunst entspricht der Charakterisierung mündlicher südamerikanischer Kultur durch Münzel. Genre ist für Briggs nichts Vorgefertigtes, sondern etwas, das durch soziale und kulturelle Charakteristika wie Geschlecht, Klasse oder Rang und Alter ebenso geformt wird wie es seinerseits solche Charakteristika formt.¹¹⁹ Wie Briggs betont, gibt es im Warao zwar Genres, wie etwa die schamanistischen Lieder (*joa*), in denen die metapragmatischen Rahmenbedingungen den Diskurs innerhalb des Genres homogen machen, doch stehen ihnen andere Genres gegenüber, bei denen eine große Varianz der Diskursarten zu beobachten ist. Im *sana*, der rituellen Totenklage etwa, variiert das, was gesungen wird und wie die Stimmen der Sängerinnen koordiniert werden, laufend. *Sana* dient als Rahmenwerk für das Einbeziehen von Teilen aus einer ganzen Reihe verschiedener Genres. Andere Sprechereignisse zeichnen sich durch die Einbeziehung verschiedener formell und funktional unterschiedlicher Genres aus, wie etwa die Schlichtungsversammlungen "*monikata nome anaka*", bei der zwei Diskursarten ("Erzählen" und "Ratgeben") vorkommen, in deren dialektischer Kombination der Schlüssel zum Erfolg der Schlichtung liegt (siehe 7.). Die Warao selbst werten sowohl *sana* als auch *monikata nome anaka* als Wege zum Herausfinden der Wahrheit. Während die Schlichtungsveranstaltungen unter der Ägide von Männern stattfinden, ist *sana* eine fast exklusiv weibliche Angelegenheit.¹²⁰ Briggs stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob das Zusammenspiel von Genre und Redeereignissen eine Ausnahmeerscheinung in der Ethnographie des Sprechens der Warao ist, oder ob es sich um ein universelles Phänomen der Mündlichkeit handelt.

¹¹⁸ Briggs 1993b: 413.

¹¹⁹ Briggs 1993b: 386.

¹²⁰ Briggs 1993b: 415f.

Variation, Metapragmatik und Darbietung

Briggs steht in der Tradition der "Ethnographie des Sprechens",¹²¹ der von Dell Hymes¹²² geprägt wurde. Für ihn war das Studium von Darbietung (*performance*) und Genre grundlegend und lässt Bezüge zur Sprechakttheorie von Austin und Searle¹²³ erkennen. Für Hymes ist die grundlegende Einheit der Rede das "Sprechereignis" (*speech event*), von dem ausgehend er die drei Analyseebenen des Sprechakts, des Sprechereignisses und der Sprechsituation unterscheidet.¹²⁴ Die Mitte der 1950er Jahre von dem britischen Philosoph J. L. Austin entwickelte (Austin 1962) und von seinem Schüler, dem nordamerikanischen Philosoph J. R. Searle weiterentwickelte (Searle 1969) Sprechakttheorie geht davon aus, dass wir mit jeder Äußerung gleichzeitig eine verbale Handlung vollziehen, wie bitten, trösten, bedrohen, überzeugen usw. Unter einem Sprechakt versteht man damit eine sprachliche Handlung, die bestimmte Kommunikationsziele erreichen will. Jeder Sprechakt beinhaltet drei Teilakte: einen lokutionären (Hervorbringen von Äußerungen auf der artikulatorischen, syntaktischen und semantischen Ebene), einen illokutionären (Vollzug einer Äußerung in ihrer kommunikativen Geltung z.B. als Frage, Bitte, Warnung, Empfehlung, Drohung etc.) und einen perlokutionären (Erzielen der vom Sprecher beabsichtigten und beim Hörer auch tatsächlich eingetretenen Wirkung der Äußerung, z.B. überzeugen, umstimmen, verärgern, trösten, usw.).

Briggs ist der Meinung, dass die dialogische Qualität, die durch das Nebeneinanderstellen mehrerer Stimmen und Redeereignisse entsteht, nicht nur in bestimmten Arten von Darbietungen vorkommt, sondern der Prozess der "Entextualisierung" (der Eingliederung von Texten in andere) eine grundlegende Eigenschaft des Darbietungsprozesses an sich ist.¹²⁵

Briggs und Bauman wollen Fragen der Form, Funktion, des Inhaltes, des Stils und Kontexts aus der Perspektive des Agens heraus sehen, statt aus der des Textes.¹²⁶ In ihrem Ansatz nimmt der Darbietende einen prominenten Platz ein und wird nicht als anonymer Gewährsmann gesehen, dessen Texte Ausfluss eines Kollektivs sind. Sie haben daher die Darbietung (*performance*) in das Zentrum der Analyse gerückt.

Darbietung als Konzept spielte laut Briggs auch eine entscheidende Rolle bei einer Annäherung der beiden Disziplinen Sozio- und Ethnolinguistik. Eine Neudefinition des

¹²¹ Hymes Ansatz hat sich durch die Einbeziehung der Nachbarwissenschaften zur weitergefassten "Ethnographie der Kommunikation" entwickelt und einen festen Platz in der Linguistik (Pragmatik, Funktionale Grammatik), Folklore (Genre, Darbietung, Mündliche Poetik und orale Erzählungen), Soziologie (Studium der Interaktion), und Literaturwissenschaft erobert.

¹²² Hymes 1979.

¹²³ (Austin 1962). John Langshaw Austin (*1911 - †1960), John Rogers Searle (*1932).

¹²⁴ Baumann und Sherzer 1989: xxi.

¹²⁵ Briggs 1993b: 416.

¹²⁶ "a more agent-centered perspective" Briggs 1993b:417.

Begriffes der "Darbietung" half, die theoretische Opposition von Darbietung (*performance*) und Kompetenz (*competence*) in eine Beziehung empirischer Ergänzung zu verwandeln. Zwei entgegengesetzte Tendenzen wirkten allerdings weiter einer darbietungsorientierten Analyse entgegen. Indem nur poetische Charakteristika betrachtet wurden und man Texte, die keine große Dichte derselben aufwiesen, nicht mit einbezog, fand eine Ästhetisierung der Darbietung statt, die sie von anderen Bereichen der Linguistik abtrennte. Auf der anderen Seite gab es eine Richtung, die die Erforschung poetischen Diskurses von vornherein ablehnte.

Die Warao-Sprecher selbst schätzen die Kompetenz der Teilnehmer von sprachlichen Darbietungen in Kommentaren ein und nehmen Variationen zwischen Sprechern und Darbietungen wahr. Nach Briggs' Beobachtungen diskutieren die Warao häufig den Einfluss, den Faktoren wie Geographie, Geschlecht, sozialer Rang, Alter, Genre sowie Hintergrund der Interaktion auf Variation der phonologischen, lexikalischen, grammatischen und pragmatischen Ebene haben.¹²⁷ Sie machen durch diese linguistische Reflexivität ihr Wissen über die Sprache als Sprechpraxis explizit. Auch spielen ausdrückliche Hinweise auf die Pragmatik einer Redesituation eine zentrale Rolle in vielen Arten von sprachlichen Darbietungen der Warao. Die Vortragenden ziehen dabei vorangegangene Sprechereignisse heran und formen mit ihrer Darbietung gleichzeitig zukünftige Sprechereignisse. Briggs verwendet hier die Begriffe der Textualisierung (*entextualisation*), Detextualisierung (*detextualisation*) und Retextualisierung (*retextualisation*).¹²⁸

Was er mit "Metapragmatik"¹²⁹ meint, verdeutlicht das Beispiel dreier unterschiedlicher pragmatischer Ausrichtungen verschiedener Darbietungen einer Mythe (*deje nobo*) durch den gleichen Sprecher, aber in unterschiedlichen Kontexten mit unterschiedlicher Teilnehmerstruktur:¹³⁰ Die Mythe wurde einmal anlässlich des jährlichen Hauptrituals "*Najanamu*" [Bild Nr. 19 *Najanamu*] in einem autoritären Kontext erzählt. Metapragmatischen Bezug verwendete der Darbietende hier, um die Zuhörerschaft aus dem Hier-und-Jetzt zu reißen und in die mythologische Zeit zu transportieren. Unter anderem blockte er das Eingreifen anderer in den Erzählprozess ab, welches sonst Teil des Erzählvorganges einer Mythe ist. Beim zweiten Vortrag, im Rahmen eines Treffens zweier alter Freunde, war die Situation hingegen nicht autoritär, sondern dyadisch ausgerichtet. Es stand weniger die Geschichte selbst im Zentrum des Interesses, als dass sie zum Anlass einer

¹²⁷ Briggs 1993b: 419.

¹²⁸ Briggs 1993b: 386.

¹²⁹ Briggs versteht unter Metapragmatik "Zeichen, die auf die Pragmatik einer Darbietung hinweisen".

¹³⁰ Briggs 1993b: 407-410.

Unterhaltung unter alten Freunden wurde. Die Darbietenden stellten dabei vielfältigen Bezug zwischen den erzählten Handlungen der mythologischen Zeit und Handlungen der gegenwärtigen Bewohner der Region "Mariusua" her. Die dritte Erzählsituation schließlich zeichnete sich durch eine pädagogische Ausrichtung aus. Der ältere Erzähler und jüngere Männer aus seiner Familiengruppe (seine Söhne und Schwiegersöhne) diskutierten Details der Geschichte. Entgegen der sonstigen sozialen Machtverhältnisse, in denen die jüngeren Männer eher eine unterwürfige Haltung dem Älteren gegenüber einnehmen, bot diese Erzählsituation ihnen die Möglichkeit, die Version des Älteren als unvollständig und unrichtig in Frage zu stellen, ohne dass jemand sein Gesicht verloren hätte. Im Kontext des *Najanamu*-Rituals wäre ein solches Verhalten sicher fehl am Platze gewesen, da es dort um den Inhalt der Geschichte und ihren Bezug zum religiösen Inhalt des Rituals ging.

Die unterschiedlichen kommunikativen Funktionen des Erzählens einer mythologischen Geschichte reichen damit von der autoritären Heraufbeschwörung der urzeitlichen Welt über das Zementieren einer alten Freundschaft unter Gleichgestellten bis hin zur Offenlegung des Erzählprozesses selbst. Metapragmatik kann in der Mythen-erzählung offensichtlich sowohl dazu verwendet werden, den Abstand zwischen der gegenwärtigen Gesellschaft und den Verhältnissen in mythologischer Zeit zu betonen, wie auch dazu, die Beziehung zwischen der heutigen und der mythologischen Welt neu auszuloten. Oder aber der explizite metapragmatische Schwerpunkt liegt auf der Kunst des Geschichtenerzählens selbst, wenn der Inhalt, der Prozess des Überlieferns und die Kompetenz des Erzählers Gegenstand einer Diskussion werden. Damit ist das Genre der Mythen-erzählung auch ein ausgesprochen selbstreflexives Genre.

5 Die Mündlichkeit der Warao

Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit den einheimischen Kategorien "*karibu*" (unser Sprechen), "*wara*" (vortragen) und "*noko*" (hören). Sie sollen die Mündlichkeit der Warao umreißen und erste Auskunft über ihre Sprachsicht geben. Zunächst werde ich untersuchen, ob die Warao ein Verständnis von Sprache als klar abgrenzbare Einheit haben. Dann geht es mir darum, festzustellen, ob die Kategorie "Darbietung" eine Entsprechung im Lexikon der Warao hat. Schließlich werde ich das Primat des Hörens gegenüber dem des Sehens im Warao herausarbeiten.

5.1 Gibt es noch orale Kulturen?

Die drei von Auroux als "große technolinguistischen Revolutionen" bezeichneten Techniken Schrift, Grammatikschreibung und Automatisierung sind folgenschwere Prozesse von weltweiter Reichweite gewesen. Heute gibt es kaum mehr Sprachen, die man nicht aufgeschrieben und grammatisch beschrieben hätte. Man mag sich vor diesem Hintergrund fragen, inwieweit es überhaupt noch mündliche Kulturen gibt und ob die Warao dazu zählen.

Münzel weist darauf hin, dass die Besorgnis, es gäbe ob der Omnipräsenz des Schriftlichen keine orale Kultur im eigentlichen Sinne mehr, Teil einer schriftzentrierten Haltung ist, die davon ausgeht, dass die Kulturtechnik der Schrift so überwältigend fortschrittlich ist, dass sie die angeblich rückständige Oralität aus pragmatischen Gründen automatisch verdrängt. Und doch zeigen sich amerindische Gemeinschaften im östlichen Südamerika nicht selten wenig von der uns so überragend erscheinenden technischen Errungenschaft der Schrift beeindruckt. Sie legen vielmehr einen durchaus selbstbewussten Umgang mit dem Medium "Schrift" an den Tag. So verwenden amerindische Völker in einigen Regionen mit hoher Alphabetisierungsrate Schrift als Abgrenzungsmittel und Element ethnischen Stolzes gegenüber ihren nicht-indianischen Nachbarn.¹³¹ Münzel weist weiter daraufhin, dass das Tiefland des östlichen Südamerikas nicht nur in vorkolonialer Zeit eine schriftlose Gegend war, sondern darüber hinaus auch keine neueren Versuche aus dieser Gegend bekannt sind, ein eigenes Alphabet nach europäischem Vorbild zu entwickeln.¹³² Dies scheint ein besonderer Charakterzug des Tieflandes zu sein. Anders sieht die Situation zum Beispiel in Mittelamerika aus, wo nicht nur einheimische Schriftsysteme existierten, sondern auch Versuche etwa der Nachfahren der Maya zu beobachten sind, eigene Schriften zu entwickeln. So gründete sich in Guatemala eine "*Academia de las lenguas mayas*",¹³³ die als eines ihrer ersten Ziele die Vereinheitlichung einer Schrift für alle Mayasprachen anstrebte. Das Fehlen solcher Versuche im südamerikanischen Tiefland kann als Hinweis darauf gewertet werden, dass der Zustand der Schriftlosigkeit von den Bewohnern dieser Gegend nicht als Mangel, begriffen wurde.

Im Warao gibt es kein von allen verwendetes einheitliches Schriftsystem oder den Versuch, eine Variante zur "Standardsprache" zu erheben. Dies hat, wie die Besprechung der Perspektive der Missionare zeigen wird, auch historische Gründe, die spezifisch für die

¹³¹ Münzel 1986: 158f.

¹³² Münzel 1986: 157.

¹³³ www.almg.org.gt

Situation im Delta sind. Obwohl mündliche Texte der Warao von westlichen Forschern und Missionaren aufgeschrieben wurden, hat sich bis heute keine genuine Schriftkultur als Zeichen einer vollzogenen Verschriftung gezeigt. Wie der selbstbewusste Umgang mit der westlichen Technik Schrift in Münzels Beispiel gezeigt hat, ist insgesamt das gleichzeitige Vorkommen von Schriftlichkeit und Mündlichkeit in amerindischen Kulturen kein Widerspruch. Man kann sich durchaus der Schrift bedienen, wenn diese einem nützlich erscheint, ihren Gebrauch jedoch auf bestimmte Bereiche oder Personen beschränken. Sind die Kontakte mit der Verwaltung des Nationalstaats etwa gering, so reicht es im Prinzip aus, wenn man ein paar Schriftkundige zur Hand hat, die solche Aufgaben erledigen. Entscheidender ist die Frage, ob das Mündliche alle Bereiche der Kultur durchdringt und dominiert und welcher Art die Informationsstruktur der Gesellschaft ist.

Bei allen Warao-Gruppen, die ich im westlichen wie im östlichen Delta besuchte, hatte nur ein Bruchteil der Erwachsenen die Schule lange genug besucht, um sicher lesen und schreiben (in Spanisch) zu können. Im zentralen Delta gab es allerdings eine "Warao-Elite", die aus den Internaten der Missionare hervorgegangen war, und es zu einer auch im nationalen Vergleich sehr guten Grundschulbildung gebracht hatte. Viele aus dieser Gruppe hatten im Anschluss an die Schule eine Ausbildung als Lehrer oder Lehrerin, als Krankenpfleger oder Krankenpflegerin abgeschlossen. Ihre besondere Stellung schlug sich zum Beispiel in Wayo in der Siedlungsstruktur nieder.¹³⁴ Man hatte sich hier direkt neben den Missionsgebäuden im sogenannten "*pueblo de los casados*" angesiedelt. Die Häuser hatten Wände und viele der Familien sprachen auch im Alltag Spanisch. Eine solche Elitebildung beschreibt Münzel auch für andere amerindische Gruppen, in denen nicht von einer umfassenden Integration aller in die Schriftkultur gesprochen werden kann. Es scheint daher durchaus vertretbar, auch für die Warao "Schriftlosigkeit" im Sinne eines "idealtypischen Gegenpols" zu einer aus Europa importierten Schriftkultur anzunehmen.¹³⁵

Bei den Warao im westlichen Delta habe ich die bewusste Heranbildung von kulturellen Mittelsleuten beobachtet. So ließ die Hausherrin der Familie, die mich beherbergte, mehrere Kinder bewusst bei Criollos aufwachsen, damit sie deren Sprache und Kultur kennen lernten und später der Familie als Mittler im Kontakt mit dieser fremden Welt zur Verfügung standen [Bild Nr. 20 Schreiben]. In der zentralen Region des Deltas hingegen sahen die Kapuzinermissionare ihre Aufgabe darin, zwischen der nationalen und der amerindischen Kultur zu vermitteln. Obwohl die ersten Warao-Schüler noch gewaltsam in ihre

¹³⁴ Dies ist auch in anderen Orten der Fall, so etwa in Nabasanuka, Arawaibisi und Arawaimuju (persönliche Mitteilung von C. Kalka Juni 2007).

¹³⁵ Münzel 1986: 159.

Missionsinternate verschleppt werden mussten, gab es doch auch bald Eltern, die ihre Kinder freiwillig dorthin schickten, aus ganz ähnlichen Motiven, wie sie der "Verschickung" der Kinder meiner Gastgeberin zugrunde lagen.

Im Zuge des Wandels einer mündlichen Gesellschaft hin zu einer schriftlichen spricht der Sprachökologe Mühlhäusler die Art des Informationsflusses innerhalb einer Gesellschaft an. Er unterscheidet dabei zwischen Gesellschaften mit geringem Informationsfluss (*low-information societies*) und solchen mit hohem Informationsfluss (*high-information societies*). Das Konzept der "*low-information societies*" stammt von Keenan und Keenan.¹³⁶ Diese Autoren gehen davon aus, dass neue Information in vielen "traditionellen" Gesellschaften eine seltene Ware ist und daher einen hohen Preis hat. Es wird genau geregelt, wer was wissen darf und unter welchen Umständen man neues Wissen erlangt. Im Unterschied zu westlichen Gesellschaften ist die Kluft zwischen völlig frei verfügbarer Information und individuellem Wissen klein. Die Notwendigkeit, zwischen verfügbarer Information zu wählen, ist damit weniger drängend oder gar nicht vorhanden:

"This is an important reason for the invalidity of the standard missionary argument, forwarded for instance by an organization as the Summer Institute of Linguistics (SIL). To argue that introducing literacy and Christianity simply increases the choices that people can make entirely misses the point that the notion of choice was imposed on a society where it was pretty well meaningless. What one can know, what one is allowed to know, and how new knowledge can be added is highly prescribed in most low-information societies."¹³⁷

Weiter meint er, neue Kommunikationsnetzwerke (unter anderem Medien oder staatliche und religiöse Bildung) betonten die "kognitive Rolle" der Sprache stärker und veränderten die Sprachökologie in Richtung auf die Verhältnisse in westlichen Gesellschaften.

Die Waraogesellschaft, wie ich sie im westlichen Delta kennen lernte, hat zwar eine höhere Verfügbarkeit an "neuen Informationen" in unserem Sinn, misst diesen aber nicht unbedingt große Wichtigkeit bei. Themen der Verwandtschaft, wie Geburten und Todesfälle und Heiraten dominierten die Gespräche der Bewohner von Wakajara. Auch wenn heute viele Warao in Wakajara lesen können und ein Großteil Spanisch spricht, so interessieren sie sich doch kaum für Zeitungen, wenn sie in der Stadt sind [[Bild Nr. 21 Zeitung](#)]. Auch das Radio, in dem sogar ein Programm in Warao von der katholischen Organisation "*Fe y Alegría*" gesendet wird, wird nur selten eingeschaltet. Das Genre "Nachrichten" in Fernsehen und Radio hat sich im Genre-System der Warao noch nicht fest etabliert. Man ist in dieser

¹³⁶ Keenan und Keenan 1971.

¹³⁷ Mühlhäusler 1996: 38f.

mündlichen Kultur nicht auf Schrift oder auch nur Radio als Medium angewiesen. Jeder, der einen Motor besitzt, kann in die Stadt fahren [Bild Nr. 22 Stadtfahrt] und dort neue Informationen in Gesprächen mit den örtlichen Criollos und Warao sammeln. Tatsächlich wird dieser persönliche, mündliche Weg vorgezogen. Regionalpolitische Geschehnisse, die die Dörfler direkt betreffen, sind dabei ein durchaus relevantes Gesprächsthema. Die mündliche Art der Informationsvermittlung wird von Außenstehenden oft abwertend als "Gerede" oder "Klatsch" bezeichnet. Wie im Anschluss, in der Besprechung des Genre-Systems der Warao zu sehen sein wird, deckt die *"deje jiro"* in ihrer breiten Bedeutung als "nichtmythologische Geschichte" ein weites Feld ab. Sie hat auch in der heutigen Gesellschaft der westlichen Warao eine Vielzahl von Funktionen. Die, neue Information im Sinne unserer Nachrichtenmedien zu übermitteln ist nur eine unter vielen. Erzählt wird auch Bekanntes, um sozial auf dem Laufenden zu bleiben. Gerüchte in unserem Sinne dienen auch dazu, soziale Kontrolle auszuüben.

Geredet und erzählt wird eigentlich immer [Bild Nr. 23 Motorreperatur]. Reden (*dewarakitane*) an sich ist eine zentrale soziale Aktivität. Insgesamt sind die Warao keine Gesellschaft, in der es höflich wäre, sich anzuschweigen. Im Gegenteil, eine Antwort zu geben gehört zu den Grundsätzen des zivilisierten Umgangs miteinander. Will man in der Antwort keine genauen Details verraten, etwa darüber, wo man hinget und was man tun wird, so muss man entweder eine relativ belanglose Floskel zur Antwort auf die unvermeidliche Frage, wohin man gehe, wählen - wie: "ich gehe nach da hinten" (mit Zeigegeste) - oder selbst mit einer Frage antworten, wie: "ob er wohl nach Tucupita fahren wird?"

In Anbetracht dieser Punkte ist es sicher legitim, die Warao "idealtypisch" als mündliche Kultur zu betrachten, in der der Umgang mit Schrift und "neue Informationen" im Sinne unserer Zeitungs- und Fernsehmeldungen bisher eine untergeordnete Rolle spielen.

5.2 "Karibu" oder die Abgrenzbarkeit der "Waraosprache"

Die unter 3. herausgearbeiteten generellen Unterschiede schriftzentrierter versus mündlicher Sicht von Sprache werfen die Frage auf, ob die Warao "Sprache" als sauber abtrennbare Einheit sehen oder aber, ob sie eine Sicht haben, die der von Mühlhäusler für den Pazifikraum zugrundegelegten entspricht. Um einen ersten Hinweis hierauf zu erhalten, betrachte ich die Wörter, die es im Warao für "Sprache" und "Sprechen" gibt.

Das Wort, das von uns gemeinhin mit "Sprache" übersetzt wird, ist zusammengesetzt aus *"dibu"* (Wort) und dem als Possessivpräfix der zweiten Person Plural verwendeten *"ka-"*:

karibu. Dieses "ka-" wird auch bei allen als unveräußerlich markierten Körperteilen vorangestellt, will man ein undefiniertes Vorkommen derselben ausdrücken. "Arm" allgemein, heißt damit beispielsweise nicht "jara" im Warao, sondern "kajara" ("unser Arm"). Wörtlich bedeutet damit *karibu* "unser Wort" und "unser Sprechen". Was wir als "Waraosprache" bezeichnen, wird von Waraosprechern als "*warao aribu*" (< warao a-dibu) bezeichnet und könnte mit "das Wort/Sprechen der Warao" übersetzt werden. Das in dem Ausdruck enthaltene Ethnonym "Warao" ist dabei vielschichtig in seiner Bedeutung. "Warao" bedeutet in seiner weitesten Auslegung "Person", wobei nicht nur Menschen, sondern auch Tiere und Geister als Personen in diesem allgemeinen Sinne gewertet werden. Personen sind alle, die einen Standpunkt haben und eine Sprache sprechen.¹³⁸ "Warao" darf daher nicht als Ausdruck einer alle regionalen Gruppen umfassenden Gruppenidentität verstanden werden. In diese Richtung weist auch die Tatsache, dass die Sprecher die regionalen Varianten sehr deutlich wahrnehmen und zur Abgrenzung verschiedener Gruppenidentitäten einsetzen. Die Warao-Sprecher des westlichen Deltas bewerten die Unterschiede zwischen den regionalen Varianten als erheblich. Zwar war es auch individuell unterschiedlich, ob sie angaben, bestimmte Varianten noch gut zu verstehen, doch gaben alle mir gegenüber Sprecher bestimmter Regionen an, die ihnen schwer verständlich seien. Besonders verschieden von der eigenen Sprachvariante wurde dabei die der Mariusa-Warao empfunden. Diese Gruppe wird auch kulturell als besonders entfernt hervorgehoben. Die *Mariusarao* stehen bei anderen Warao-Gruppen allgemein im Ruf, besonders versiert in schamanischen Belangen zu sein. Sie werden von anderen Gruppen daher gefürchtet, aber auch als Lehrer zum Erlernen des Schamanismus geschätzt. Im Hinblick auf das moderne Leben werden sie allerdings von anderen Warao als "rückständig" gesehen. Man konstituiert sie daher gern als Gegenpol des modernen, gebildeten Waraos. So bezeichnete ein Bewohner Wakajaras, der sehr viel Wert auf sein Image als moderner Warao legte, die Mariuseros mir gegenüber als "unsere Englischsprecher" (*kaingles*) und unterstrich mit dieser "Metapher" den kulturellen Abstand, den er zu dieser Gruppe wahrnahm. Er verwendete "Englisch" als Synonym für "fremde Sprache/fremdes Sprechen", da wir uns darüber unterhalten hatten, dass die manchmal bei uns anlandenden Touristen nicht alle meine Sprache sprachen, ich mich aber, unter anderem in Englisch, mit ihnen verständigte. Die Referenz auf das Englische war nicht auf die in Guyana lebenden Warao-Gruppen und ihre sprachlichen Besonderheiten bezogen. Zwar kamen einzelne Amacuroarao bisweilen nach Tucupita, doch hatten sie keinen Kontakt zu den Bewohnern von Wakajara. Außerdem hatten wir explizit von den *Mariusarao* gesprochen.

¹³⁸ Näheres zum "amerindischen Perspektivismus" unter 9.1.

Sprachvarianten werden auch von den Warao des zentralen Deltas thematisiert. Oft verwiesen Bewohner dieser Gegend mir gegenüber auf die Tatsache, dass die Warao "meiner Gegend" unverständlich und schnell sprächen. Tatsächlich sprechen die Warao des westlichen Deltas deutlich schneller als ein Teil der Warao des zentralen Deltas, ausgenommen der *Mariusarao*, die noch schneller als die Warao des westlichen Deltas sprechen. Im Rahmen eines vom damaligen *Gobernador* Emeri Mata Milan ausgerichteten Warao-Sportfestes konnte ich zudem beobachten, wie Sprecher aus dem zentralen Delta in der Öffentlichkeit Spanisch untereinander und auch mit den Gruppen aus dem zentralen Delta sprachen. Die Bewohner meines Dorfes hingegen sprachen sowohl untereinander als auch mit diesen Leuten auf Warao und fanden deren Weigerung, Warao zu sprechen, befremdlich. Diese Beobachtung legt nahe, dass die Warao, die sich entschieden, Spanisch zu sprechen, dies weniger aus Gründen einer sonst nicht gewährleisteten Verständlichkeit taten, als aus identitätspolitischen Erwägungen heraus. Die Warao aus dem zentralen Delta, die zum größten Teil in Tucupita lebten und nicht mehr in Dörfern im Delta, unterstrichen damit wohl ihre Identität als städtische, gebildete Warao.

Es kann damit festgehalten werden, dass sich die Warao weniger für grammatikalische Unterschiede als für Unterschiede in der Art zu sprechen (vor allem die Sprechgeschwindigkeit) und für Unterschiede im Lexikon interessierten. Auch halten sie die Sprachunterschiede, auf welcher Ebene auch immer, für prägnant genug, um sie als identitätsstiftendes Unterscheidungsmerkmal unter anderen (siehe 7.7) einzusetzen.

Die Verwendung der Varianten zur Identitätsbestimmung bedingt dabei die Bewertung des Ausmaßes sprachlicher Unterschiede durch die Warao. Sie unterscheidet sich von der Bewertung regionaler Sprachunterschiede durch die westlichen Akteure. Obwohl auch diese zu keinem einheitlichen Ergebnis kommen, so neigen sie doch insgesamt dazu, die von ihnen als "Dialektunterschiede" bezeichneten Varianten als weniger unterschiedlich voneinander zu bewerten, als es die Waraosprecher tun. Je nach Interessenlage behaupten sie sogar, es gäbe diese gar nicht.

Am stärksten spielen professionelle Linguisten die regionalen Unterschiede herunter. So ist etwa Romero-Figueroa der Meinung, es gäbe keine regionalen Unterschiede¹³⁹ und der baptistische universitär ausgebildete Linguist und Missionar Osborn spricht von nur leichten Variationen. Er relativiert diese Aussagen immerhin dahingehend, dass er Unterschiede auf morphologischer Ebene beobachtete und ihm ein phonologischer Vergleich auf der Grundlage

¹³⁹ Romero-Figueroa 1997.

seiner Daten nicht möglich war.¹⁴⁰ Dabei hatte ein zuvor erschienener Aufsatz von Schad schon auf das Vorkommen verschiedener Varianten hingewiesen. Schad merkte an, dass die damalige einzige Grammatik des Warao von Olea um Informationen ergänzt werden müsse, hinsichtlich des Vorkommens regionaler Unterschiede der Sprache auf morphologischer wie phonetischer Ebene.¹⁴¹ Er vermutete, solche Varietäten seien im Zuge der sukzessiven Besiedelung der einzelnen Nebenflüsse durch die Warao entstanden und folglich nach *caños* geordnet, gibt allerdings an, nicht genug Zeit für die Überprüfung seiner Hypothese gehabt zu haben und hält als einzige Tatsache die beachtlichen Unterschiede des Mariusa-Dialektes im Vergleich mit den restlichen Dialekten fest.¹⁴² Am detailliertesten äußert sich der sprachinteressierte Ethnologe Johannes Wilbert. Er schrieb ein Vorwort zur ersten Auflage des Barralschen Wörterbuches,¹⁴³ in dem er von vier Hauptdialekten ausgeht: westliches Delta (Cocuina, Mánamo); zentrales Delta (Joanarao: Mariusa, Winikina, Arawaibisi), östliches Delta (Merejina, Arawao, Sacupana) und süd-östlicher Orinoko (Wasay, Ibaruma, Arature, Amacuro, Barima).¹⁴⁴ Insgesamt fand die ethnologische Forschung zum allergrößten Teil im zentralen Delta und hier in einem relativ kleinen Gebiet statt. Es liegt daher auch von dieser Seite keine Untersuchung zu den regionalen Unterschieden der Sprachvarianten des Warao vor. Obwohl von ethnologischer Seite kulturelle Unterschiede der einzelnen Warao-Gruppen insgesamt wahrgenommen wurden, ist ihr Ausmaß zunächst unterschätzt worden.¹⁴⁵ Bei den Kapuzinermissionaren kann man ebenfalls keine einheitliche Sicht erkennen. Da sie im Delta auf eine Hispanisierung der Bevölkerung hin arbeiteten und nicht auf ein vereinheitlichtes "Missions-Warao" angewiesen waren, hatten sie keine sprachpolitische Motivation, die Unterschiedlichkeit einzelner Varianten herunterzuspielen. Diejenigen ihrer Sprachforscher, die wie Basilio Barral und Julio Lavandero ihr ganzes "Missionarsleben" lang mit den Warao in Kontakt waren, gehen aktiv auf regionale Unterschiede ein (siehe Teil II dieser Arbeit). So findet sich in der zweiten Auflage des Warao-Spanisch Wörterbuchs von Barral (1979b) die regionale Herkunft von Wörtern gekennzeichnet und in den Anmerkungen Lavanderos zu seinen zweisprachig herausgegebenen Warao-Texten¹⁴⁶ werden regionale Unterschiede als Stilmittel thematisiert. Beide Autoren beschäftigten sich vor allem mit der mündlichen Literatur der Warao. So interessierte sich Barral vor allem für die musikalische

¹⁴⁰ Osborn 1966a: 108f.

¹⁴¹ Schad 1953: 399.

¹⁴² Schad 1953: 400.

¹⁴³ Barral 1957b.

¹⁴⁴ Wilbert 1957: 7ff. Ich verwende hier seine Schreibweise, außer an Stellen, an denen diese von der momentan im Delta für Ortsnamen gebräuchlichen abweicht (Hoanarau, Güinikina, Araguabissi).

¹⁴⁵ Vgl. hierzu Teil IV, Abs. 1.2.

¹⁴⁶ Lavandero 2000, 1994, 1992, 1991.

Tradition der Warao und Lavandero konzentrierte sich Zeit seines Lebens auf Sprache als mündlichen Vortrag. Die Grammatikschreiber des Ordens, Olea und Vaquero¹⁴⁷ hingegen gehen nicht auf regionale Varianten ein. Sie konzentrierten sich auf die Struktur der Sprache und waren auf eine Verallgemeinerung aus.¹⁴⁸ Insgesamt konnten sie weniger Erfahrung mit dem Warao sammeln als ihre Ordensbrüder Barral und Lavandero.

So kann man festhalten, dass es eine "Waraosprache" als abgrenzbare, objektiv zu konstituierende Einheit offensichtlich hauptsächlich aus Sicht der Grammatikschreiber und universitär ausgebildeten Linguisten gibt. Die Waraosprecher hingegen bewerten die Unterschiede zwischen regionalen Varianten als sehr groß und setzen sie im Rahmen ihrer Identitätsbestimmung ein. Für sie ist das Warao zu allererst "Waraosprechen". In dieser Sicht folgen ihnen die Langzeit-Sprachexperten der Kapuziner Lavandero und Barral.

5.3 Der Wortstamm "*wara*" im Warao

Im Zusammenhang mit Sprechen und sprachlichem Vortrag findet sich ein höchst interessanter Wortstamm im Warao, "*wara*". Bei dem Versuch, eine Grundbedeutung für diesen Wortstamm zu finden, kam ich zu folgendem Ergebnis: Als Verbstamm hat "*wara*" die Bedeutungen "sprechen", "singen", "Geschichten erzählen" und "beten":¹⁴⁹ "*dokotu wara*" (ein Lied vortragen) und "*deje wara*" (eine Geschichte vortragen). Als Grundbedeutung bezeichnet er also sprachlichen Vortrag in jeglicher Form.

Das wäre im Deutschen mit "vortragen/Vortrag", im Englischen mit "*to perform/ performance*" (darbieten/Darbietung) und im Spanischen mit "*actuar/actuación*" wiedergegeben. Der Wortstamm "*wara*" bezeichnet damit in seiner Grundbedeutung ein Konzept, welches den sprachlichen Vortrag oder die sprachliche "Darbietung" allgemein benennt.

Daneben findet sich eine ganze Reihe von abgeleiteten Verbstämmen zu "*wara*", was die semantische Produktivität und damit Wichtigkeit dieses Stamms unterstreicht. So etwa "*dewara*" (erzählen, reden), die zusammengezogene Form von "*deje wara*" (Geschichte erzählen), welche als Nomen, "*dewara*", Gerede bedeutet. Weiter gibt es "*emowara*" mit dem Wort "*emo*" (weg von), wörtlich "abwegig/falsch vortragen", also lügen. Vielleicht kann auch "*kawara*" mit dieser Gruppe in Verbindung gebracht werden. Wörtlich wäre dies "Bein vortragen" im Sinne von schreiten, gehen. Weitere, mit Verbalpräfixen gebildete Stämme sind

¹⁴⁷ Olea 1928 und Vaquero 1969.

¹⁴⁸ Tatsächlich lassen sich durchaus auch regionale Unterschiede auch auf dem Niveau der Syntax beobachten.

¹⁴⁹ "Hablar. Conversar. Decir" (Barral 1979b) "cantar / to pray, sing" (Higham (2003)).

ähnlich der deutschen Vorsilben an Verben semantisch nicht immer klar zu deuten. Hierzu gehören "nawara" (sich nach vorne beugen), "nowara" (rituelles Festbankett) und "nowara-" als Verb ("ein Festmahl ausrichten", "zählen").¹⁵⁰ Weitere Verbalstämme sind: "yewara-" (zu Ende gehen)¹⁵¹ und "yawara-" (schleifen, fortschleppen, abschleppen).¹⁵² Weiter wird die Situation dadurch kompliziert, dass in manchen Regionen "ye-" durch "ya-" ersetzt wird.

Der Wortstamm "wara-" mit seiner Grundbedeutung "vortragen/Vortrag" oder "darbieten /Darbietung" entspricht in auffälliger Weise dem Konzept der "performance", welches Briggs in der Analyse des Warao so zentral sieht. Da dieser Ansatz, den Briggs zusammen mit Bauman vertritt, schon vor den Warao-Daten in der Ethnolinguistik eine Rolle spielte, kann man vielleicht nicht postulieren, dass Briggs und Bauman anhand der Warao-Daten die Wichtigkeit der Darbietung in der Analyse der gesprochenen Sprache entdeckten, doch zumindest ist es berechtigt, anzunehmen, dass Briggs - und durch ihn Bauman - durch die Warao-Daten dazu gebracht wurden, dieses Konzept als absolut zentral zu sehen.

5.4 "Noko!" oder das Primat des Hörens

Sprechen können, vor allem auch Sprache richtig anwenden können ist für die Warao von zentraler Wichtigkeit für das soziale Personsein. Kalka berichtet, dass die Warao annehmen, ein Kind komme ohne Verstand zur Welt, welcher dann erst nach und nach erwacht. Klein er sind ab dem Zeitpunkt soziale Personen, ab dem sie Verwandte bezeichnen und ganze Sätze sprechen können.¹⁵³ Ein Hinweis darauf, dass Sprechenkönnen als wichtiger Abschnitt der "Personwerdung" wahrgenommen wird, ist auch die Beobachtung Grohs-Pauls, einem Kind würden die Haare zum ersten Mal geschnitten, wenn es zu sprechen anfinge.¹⁵⁴ Da jungen Mädchen früher im Zuge der Initiation um ihre ersten Menstruation ebenfalls die Haare geschnitten/geschoren wurden und sie erst heiraten sollten, wenn diese wieder lang geworden sind [Bild Nr. 24 Jotubakatu],¹⁵⁵ sind Haarschnitt und Haarlänge bei den Warao als Marker

¹⁵⁰ Das Verbalpräfix "na-" bedeutet "enérgicamente" (Barral 1979b) und wird von Osborn (1967: 76.) als "intensifier" bezeichnet. "no-" drückt laut Barral Pluralität der Handlung aus ("un prefijo verbal que expresa pluralidad"), wird allerdings von Osborn als die Individualität der Handlung anzeigend wiedergegeben (Osborn 1967: 76.).

¹⁵¹ Je nach Autor bezeichnet das Präfix "ye-" eine Bewegung in vertikaler Richtung oder eine intensive, langsame, beziehungsweise wiederholte Handlung: "Partícula verbal. Implica sentido de lentitud. [...] indica repetición e involucencia." (Barral 1979b) / "ye- vertical" (Osborn 1967: 46).

¹⁵² Das präfix "ya-" kann ebenfalls die Wiederholung einer Handlung anzeigen und transitiviert ein vorher intransitives Verb: "prefijo verbal, expresa reiteración y además, relación del verbo hacia alguien o algo, bien en el aspecto físico o bien en el sentido intencional." (Barral 1979b) / "ya-: transitivizer" (Osborn 1967: 46)

¹⁵³ Kalka 1995: 43.

¹⁵⁴ Bei einem früheren Haarschnitt würde es nicht sprechen lernen (Grohs-Paul 1979: 52).

¹⁵⁵ Kalka (1995: 83) nimmt als Mindesthaarlänge für eine heiratsfähige Frau 30 cm an und kalkuliert, dass die Geschorene dafür mindestens zwanzig Monate brauchen dürfte, also etwa zwei Jahre. Die Frauen fangen

des Eintritts in eine neue Lebensphase zu werten. Insgesamt registrieren und kommentieren die Warao die die Entwicklungsschritte kleiner Kinder bis zu Sprachfähigkeit und Sprachverstehen sehr genau und Fördern bestimmte sprachliche Fähigkeiten:

"Gutes Zuhören und die wörtliche Wiedergabe des Gehörten (auch über Jahre und Jahrzehnte hinweg) ist eine der wichtigsten Aufgaben der Warao-Frauen. [...] Diese Wiedergabe des Gehörten und Gesehenen ist eine Form des sogenannten *dehe hido*, der aktuellen Geschichte, und wird von klein auf geübt. Mädchen wie Jungen werden in gleicher Weise dazu angehalten."¹⁵⁶

Unter den Haustieren werden Vögel besonders hervorgehoben, vor allem solche Arten, die sprechen können [[Bild Nr. 25 domu](#)]. Man traut ihnen Verstand zu und behandelt sie respektvoll und liebevoll. Im Gegensatz dazu werden Hunden eher lieblos behandelt und kaum abgerichtet, da sie in den Augen der Warao keinen Verstand zeigen. Bei der Begegnung mit einem gefährlichen Tier wie dem Jaguar im Wald ist es ratsam, ihm ein Beschwichtigungslied vorzusingen, damit es einen nicht anfällt. Das "*tobe ajoa*" (Das Jaguar-Joa) spricht zu dem Jaguar als Vertreter der Jaguare mythischer Zeit, unter dessen aktuellen Jaguarkleidung sich die Seele einer Person befindet. Sie ist es, die man mit Gesängen ansprechen und manipulieren kann.¹⁵⁷

Sprachfähigkeit ist damit eine Grundvoraussetzung für das Personsein allgemein, welches sich nicht auf den Menschen als biologische Spezies beschränkt. Auch Geister, Tiere und Pflanzen, ja sogar Dinge (etwa Hauspfähle) können in der mythologischen Zeit sprechen und besitzen diese Fähigkeit latent auch heute. Umgekehrt schließen die Sprecher des Warao von mangelnder Sprachfähigkeit (des Warao) auf mangelnde intellektuelle Fähigkeit. Sie setzen "Warao sprechen können" mit "Sprechen können" und mit "Personsein können" im Sinne von Denken können gleich. Daher wird auch der Fremde erst als volle Person wahrgenommen, wenn er Warao spricht. Bis dahin ist man sich über seine geistigen Fähigkeiten im Unklaren. Eine solche Haltung ist auch uns nicht fremd und sie begegnete Europäern auch auf anderen Kontinenten, etwa in "Neufrankreich":

"The Indians did not take a very favourable view of the French. To them they appeared ugly, effeminate, disorganised, improvident, excitable, domineering, and inconsistent. The inability of many Frenchmen to master the Huron language was considered the final proof of their stupidity."¹⁵⁸

zwischen 15 und 16 Jahren an, Kinder zu haben. Ältere Frauen in Wakajara bemängelten, die jungen Frauen würden heute zu früh heiraten (schon ab 13).

¹⁵⁶ Kalka 1995: 54.

¹⁵⁷ Vgl. die Ausführungen zum amerindischen Perspektivismus von De Castro (1998), auf die unter 7. näher eingegangen wird.

¹⁵⁸ Schreyer 1996: 85.

Im Warao bedeutet die Verbwurzel "noko-", die mit dem Suffix "-noko" (Ort) zusammenhängt sowohl "hören" als auch "verstehen". Ausgehend von der Grundbedeutung "orten" als in der Lage sein, Geräusche wahrzunehmen, ergibt sich "verstehen", auch im Sinne von "einsehen" und "gehörchen", wie in "*maribu noko!*" (höre/befolge meine Worte/meinen Rat). Hier wird ein Unterschied in der Bewertung des Sprechens beziehungsweise Hörens im Vergleich zu Schriftkulturen deutlich. In vielen europäischen Schriftsprachen wird wie im Deutschen der Sehsinn als Metapher für den intellektuellen Verstehensprozess verwendet, wie in "*einsehen*", und so das Primat der optischen Wahrnehmung unterstrichen. Demgegenüber verweist die Etymologie von "noko" auf ein Primat des Hörens, welches möglicherweise eine Konstante in den amerindischen Kulturen des südamerikanischen Tieflands ist.

In diese Richtung weisen zumindest die Erfahrungen, die Münzel bei den Kamayurá machte. Nicht ohne Selbstironie schildert er, wie er, der er gehofft hatte, die Philosophie des amerindischen Denkens in den Mythen zu finden, mit dem Verständnis einer von ihm aufgenommenen Mythe der Kamayurá rang.¹⁵⁹ Er hatte dabei den Eindruck, die Bedeutung des Textes erschließe sich ihm erst im Laufe einer dauernd sich erweiternden und sich verändernden Übersetzung im Geiste. Doch, so fragt er sich, versteht der Ethnologe, der nicht aufhören will, einen Text zu verstehen, der doch für den Moment gedacht war, mit der Zeit nicht mehr sondern nur anders?

"Educational experiences, readings, and conversations have changed my understanding of the (apparently unchanging) text. But I remain patient. The older I become, the better I understand Snake [den Erzähler] - possibly because I forget how it really was."¹⁶⁰

18 Jahre nach Aufnahme des Textes erfuhr der geplagte Ethnologe von einem ehemaligen Reservatsverwalter, dass hinter den Kamayurá Mythen als letzte Gottheit das "Wissen" stehe. Das Wort der Kamayurá für "Wissen" bedeutet auch "Verstehen" und wie wir an anderer Stelle¹⁶¹ erfahren bedeutet es im Kamayurá auch "hören". Münzel fragt sich, ob die Kamayurá einen Sonderfall darstellen, da sie sich selbst mit einem Wort "jene die hören" bezeichnen.¹⁶² Haben sie und verwandte Guaraní-Gruppen die "Religion des Wortes" in besonderem Maße entwickelt?

Festzuhalten bleibt, dass im Warao und Kamayurá der, der nicht hört, auch nichts versteht und damit nichts weiß. Er ist keine vollständige soziale Person. Weiter wird deutlich, dass das Primat des Hörens einen anderen Umgang mit Texten zeitigt als das Primat des Sehens. Das

¹⁵⁹ Münzel 2003.

¹⁶⁰ Münzel 2003: 112.

¹⁶¹ Münzel 1986: 252f.

¹⁶² Münzel 1986: 253.

Verständnis amerindischer mündlicher Texte wird für uns von der Tatsache beeinträchtigt, dass mündliche Texte anders als schriftliche für das jeweilige "Hörereignis" und seinen Kontext gemacht sind. Sie müssen zum großen Teil aus der momentanen Situation heraus interpretiert werden, auch wenn sie, wie Münzel betont, durchaus Bezüge zu historischen oder kommenden Ereignissen aufweisen. Seine Auslegung des Kamayurá-Textes, die immer wieder auf den verschriftlichten oder auf Tonträger aufgenommenen Text zurückging, wertet er dementsprechend als eine eher schriftkundliche Form des Rezipierens.¹⁶³

6 Das Genre-System des Warao

Neben dem einheimischen Konzept "*wara*", welches Sprache als Darbietung charakterisiert, und der Etymologie des Ausdruckes "*warao aribu*", die das Konzept des Warao als "Waraosprechen" erkennen lässt, sind vor allem die verschiedenen einheimischen Genres der Warao interessant als Quelle für eine Bestimmung der Perspektive der Sprecher. Genres und das von ihnen konstituierte Genre-System sind Konzepte, die die Warao selbst für die Klassifikation ihrer Sprachhandlungen verwenden. Dabei kommt dem Genre der Mythe eine besondere Bedeutung zu. Daher soll im Anschluss an die Genre-Übersicht eine "*deje nobo*" (Geschichte aus mythologischer Zeit) detailliert besprochen werden.

Der folgende Überblick über das Genre-System der Warao erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sollte aber doch einen guten Eindruck von der Vielfältigkeit der Ethnographie des Sprechens der Warao vermitteln. Ich habe daher auch Daten anderer Forscher mit einbezogen, für das zentralen Delta, vor allem von Briggs (1990 und 1992)¹⁶⁴ und Olsen (1974, 1980, 1981, 1996)¹⁶⁵ und für das westliche ergänzend (Romero Figueroa 1997).¹⁶⁶ Es wurden dabei auch Elemente aufgenommen, die nachfolgend nicht eigens besprochen, sondern nur erwähnt werden.

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------------------|
| 1. (Anrede) | |
| 2. <i>bajuka aribu</i> | (formale Begrüßung) |
| 3. <i>enoyaba aribu</i> | (vertrauliche Begrüßung, sexuelle Scherze) |
| 4. <i>dewara / dejewara aribu</i> | (Erzählungen/Gerede) |

¹⁶³ Münzel 1986: 252f.

¹⁶⁴ Folgende Ausdrücke sind von Briggs: "*san*" und "*monikata nome anaka*".

¹⁶⁵ Von Olsen übernehme ich die Begriffe "*nisajoa*" und "*marejoa*", sowie "*ajitamoi*".

¹⁶⁶ Folgende Ausdrücke sind von Romero Figueroa übernommen: "*bahuka a ribu*" (words of expressing well-being), "*enoyaba a ribu*" (words of making fun), "*eribu*" (words of saying about common events), "*dehewara a ribu*": (words of saying stories), "*nobara a ribu*" (words of telling stories about sickness), "*sana a ribu*" (words of telling stories about distress), "*dihibu*" (words of giving explanation). (Romero Figueroa 1997: 124f.)

4.1 <i>deje nobo (denobo)</i>	(Mythologische Erzählungen)
4.1.1 <i>anomina</i>	(Transformationsmythen)
4.2 <i>deje jiro/dewara / eribu</i>	(Alltagserzählungen)
4.2.1 <i>nobara aribu</i>	(Erzählungen über Krankheiten)
4.2.2 <i>sana aribu</i>	(Erzählungen über Ärgernisse)
5. <i>diboto aribu</i>	(Worte der Tauschbeziehung)
6. <i>orikuba aribu</i>	(Worte des Streits)
7. <i>monikata nome anaka / dijibu</i>	(Schlichtungsversammlung/erklärende Worte)
7.1.2 <i>waraya</i>	(Vorkommnisse vortragen)
7.1.1 <i>dibu moya/ deria</i>	(Rat geben)
8. <i>sana</i>	(Klagegesänge)
9. <i>dibubia</i>	(ermahnende Rede)
10. <i>dibukona /dibu moaya</i>	(Entscheidungsfindung durch Konsens)
11. <i>joa</i> ¹⁶⁷	(medizinisch-religiöse Gesänge)
11.1 <i>joa</i>	(Gesang des <i>joarotu</i> -Schamanen)
11.2 <i>miana</i>	(Schadensgesang der Schamanen)
11.3 <i>dauarani ajoa</i>	(Lieder für die Mutter des Waldes)
11.4 <i>joa/ajitemoi</i>	(Laien-Heillieder)
11.5 <i>nisajoa/marejoa</i>	(Verführ-Lieder)
12. <i>dokotu</i>	(Unterhaltungslieder)
12.1 <i>jojo arokotu</i>	(Tanzlieder)
12.2 <i>jobi arokotu</i>	(Trinklieder)
12.3 <i>sisi ubakitane / ewerekitane</i>	(Wiegenlieder)
13.(Parteilpolitische Wahlrede)	(eventuell <i>karatatuma aribu</i>)
14.(Christliche Kirchrede)	(eventuell <i>irikesia aribu</i>)
14.1 <i>dioso aribu</i>	(Christliche Predigt)
14.2 <i>dioso arokotu</i>	(Christliche Kirchenlieder in Warao)

Diese schematische Übersicht kombiniert Kategorien, für die einheimische Begriffe existieren, die ich selbst aus meiner Feldforschung kenne, mit Kategorien, für die mir keine Begriffe vorliegen, ich aber eine solche emische Kategorie vermute. Auch habe ich Warao-Begriffe übernommen, die andere westliche Forscher gefunden haben. Sind mehrere Begriffe genannt, verweist dies auf regionale Unterschiede:

6.1 Anrede und Namensgebung

Am Anfang eines Gespräches steht im Warao eine mehr oder weniger formelle Begrüßung. Hierzu muss der Sprecher wissen, wie er sein Gegenüber anreden soll. Dazu werden im Warao weniger Namen,¹⁶⁸ vielmehr Verwandtschaftsbeziehungen verwendet. Ein Hinweis auf die Wichtigkeit des Verwandtschaftsnetzwerkes, denn man wird als Teil dieses Netzwerkes wahrgenommen, nicht als einzelne und isolierte Person. Besondere Nachnamen sind eine neuere Entwicklung in der Kultur der Warao. So berichtet Barral, dass die Kinder,

¹⁶⁷ Der Begriff "*joa*" bezeichnet neben dem spezifischen Lied auch den Gattungsnamen dieser Art von Liedern sowie das Ritual, in dessen Rahmen diese gesungen werden (Lavandero 2000: 27).

¹⁶⁸ Für einige Gruppen Amazoniens, wie für die Kaiapó, sind sehr komplexe Systeme der Namensgebung mit aufwendigen Ritualen bekannt (Verswijver 2002).

die in die Mission nach Wayo kamen, keine Nachnamen hatten¹⁶⁹ und er im westlichen Delta, wo noch nie ein Missionar vor ihm gewesen war, den Frauen, die er dort antraf, Nachnamen gab.¹⁷⁰ Nach und nach begann man, sich Nachnamen einflussreicher Criollos zuzulegen, für die man arbeitete oder in deren Einzugsbereich man lebte. Diese Nachnamen werden uneinheitlich gehandhabt. Normalerweise tragen die Kinder den Nachnamen der Mutter, da sie zu ihrer Verwandtschaftsgruppe gehören. Doch kann ein Kind auch den Nachnamen der Großmutter väterlicherseits erhalten, wenn es bei ihr lebt. Manche jungen Männer entscheiden sich auch dafür, den Namen ihres Vaters anzunehmen. Wie Kalka berichtet, so wird Kindern der Nachname des Vaters meist nur bei einer staatlichen Heirat gegeben.¹⁷¹ Auch ist es nicht ausgeschlossen, dass jemand sich bei Volljährigkeit, wenn er einen Personalausweis beantragt, dazu entschließt, den Nachnamen selbst zu wählen. Zusätzliche Varianten entstehen dadurch, dass die Beamten bei der Ausstellung der *cedula* (Personalausweis) die Namen ungenau notieren. Da die wenigsten Warao eine Geburtsurkunde haben, sind auch Personen mit mehreren Personalausweisen, die auf jeweils unterschiedliche Namen lauten, keine Seltenheit. Die Notwendigkeit, einen Vor- und Nachnamen zu führen, ergibt sich nicht aus der Waraokultur selbst, sondern aus den Bedürfnissen der Verwaltung des Nationalstaates Venezuela. Das System der Vor- und Nachnamensgebung scheint sich noch nicht völlig in der Waraogesellschaft etabliert zu haben und wird mit einer gewissen kreativen Freiheit genutzt. Es kann die Zugehörigkeit zu einer Familie oder Frau, die einen aufgezogen hat, zeigen. Wenn ein Mann den Nachnamen seines Vaters wählt, so kann er damit seine Nähe zur Gruppe des Vaters unterstreichen.

Die Praxis, eine Person mit ihrem Spitznamen anzureden, ist hingegen fest in der Waraokultur verankert. Der Spitznamen kann dabei in Warao und in seiner spanischen Übersetzung gleichzeitig verwendet werden. Etwa "*kwajoyo*" (< kwa joyo: Kopf Stein: Dickkopf) und "*cabezón*" (Dickkopf). Obwohl alle Kinder heute Vornamen haben, rufen ihre Eltern sie im Alltag entweder mit Spitznamen oder mit Verwandtschaftsbezeichnungen: "*nao mauka!*" (Komm, mein Sohn!). Da man bei der Auswahl eines Vornamens zudem einem allgemeinen venezolanischen Trend¹⁷² folgt und versucht, einen möglichst ungewöhnlichen Vornamen zu finden, der oft mehr oder weniger unaussprechbar für die Waraosprecher ist, ist es nicht ungewöhnlich, dass eine Mutter, nach dem Namen ihres Kindes gefragt, verlegen kichert und ein Geschwisterkind herbeiruft, welches den Namen weiß.

¹⁶⁹ Barral 1972: 122.

¹⁷⁰ "Aquí se me ocurrió poner nombres también a las mujeres, pues ninguna lo tenía [...]" (Barral 1972: 231).

¹⁷¹ Kalka, persönliche Mitteilung, Mai 2007.

¹⁷² Die Criollos schaffen häufig neue Vornamen, indem sie Teile der Namen der Eltern und Großeltern kombinieren so wie z. B. Nislimar oder Vidalig.

Die Erwachsenen untereinander reden sich in der Regel ebenfalls mit Verwandtschaftsnamen an, vor allem die Frauen, die ja idealerweise innerhalb der Familie oder gar des ganzen Dorfes miteinander verwandt sind. Die von außen kommenden Männer werden über ihre Frauen definiert: *Maria anibora* (Marias Mann). Diese Benennung wird oft auch als Spezifizierung dem Vornamen angefügt: *Manuel, Santa anibora* (Manuel, der Mann von Santa).

Auch Frauen, die von außen kommen und nicht mit der Gruppe verwandt sind, werden über andere Angehörigen benannt, wie etwa über ihre Tochter: "*Maria arani*" (die Mutter von Maria). Strukturell ist die fremde Frau in einer uxoriolokalen Gesellschaft eigentlich nicht vorgesehen und daher ist ein durchschaubarer Verwandtschaftsbegriff nicht vorhanden.

Die Definition von Personen über ihre Beziehung zu jemandem tritt auch dann zu Tage, wenn man etwa nach der Mutter eines weinenden Kindes ruft. Man ruft sie dann nicht direkt, sondern allgemein: "*onaya arani!*" (wörtlich: " Es weint! Seine Mutter!"). Das ist natürlich deiktisch und hängt davon ab, welches Kind weint.

Die Anrede mit einem (konsanguinen) Verwandtschaftsterminus ist höflich. Und so kommt es vor, dass man auch angeheiratete Verwandte nicht mit den formellen Termini anspricht, sondern als direkte Verwandte. Solche fiktiven Verwandtschaftsbezeichnungen kann man auch zur Ansprache völlig unbekannter Personen verwenden, um eine freundliche Atmosphäre zu schaffen. In den Generationen + 2 und /- 2, in der nur nach Geschlecht beziehungsweise gar nicht differenziert wird, sind dies die Termini *natu* (Großmutter) und *nobo* (Großvater) zur höflichen Anrede für alle deutlich Älteren und *natoro* (*sanuka*) für deutlich Jüngere. Will man jemanden aus der eigenen Generation ansprechen, so kann man sie fiktiv mit den Termini für Geschwister und Cousins/Cousinen benennen. Da diese Bezeichnungen aber das relative Alter des Sprechers in Bezug auf den Angesprochenen beinhalten, muss man sich schon etwas spekulativer vorwagen. Dies kann bei dem so Angesprochenen durchaus eine gewisse Heiterkeit und neckische Bemerkungen der Art "ob du wohl mein großer Bruder/Cousin bist?" hervorrufen.

Auch die Mitglieder meiner Gastfamilie standen vor der Aufgabe, für mich als von außen kommende Frau eine angemessene Form der Anrede zu finden. Die Hausherrin (*janoko arotu*), Frau Cabello, löste das Problem gleich in den ersten Tagen recht elegant. Sie instruierte mich, sie mit *dakatai* anzureden. Es ist dabei sicher kein Zufall, dass ich sie mit "Tante väterlicherseits" anreden sollte, denn die väterliche Verwandtschaftsgruppe ist distanzierter als die mütterliche. Ich wurde dazu angehalten, alle Frauen in der Generation + 1 mit *dakatai* anzureden und alle Männer, inklusive des Mannes von Frau Cabello mit *daku* (Onkel mütterlicherseits). Damit waren alle Männer fiktiv aus der gleichen nichtmütterlichen

Verwandtschaftsgruppe wie ich. Es folgte praktischerweise daraus, dass ich keine Tanten mütterlicherseits und keine Onkel väterlicherseits hatte, bei denen ich jeweils das relative Alter zu meinen Eltern hätte angeben müssen. Die Fiktion der von mir in der Anrede verwendeten Verwandtschaftsbezeichnungen wurde unter anderem im Falle eines Nachbarn deutlich. Ich fand heraus, dass meine Nachbarin eine Verwandte des Mannes von Frau Cabello war, also meiner fiktiven Gruppe mütterlicherseits. Nach der herrschenden Logik war sie damit eine Tante mütterlicherseits, während ihr Mann dann also mein *dejota* (Älterer Bruder/Cousin des Vaters) oder mein *dimuka* (jüngerer Bruder/Cousin des Vaters) sein musste. Er konnte ja schlecht aus der gleichen Gruppe wie seine Frau stammen, es wäre sonst eine Heirat unter Cousins gewesen, was nicht statthaft ist. Obwohl Frau Cabello meine dahingehenden Ausführungen durchaus in ihrer logischen Richtigkeit bestätigte, machte sie mir an dieser Stelle klar, dass es sich eben um eine fiktive Benennung handelte.

Die mit den Verwandtschaftsbezeichnungen mittransportierten Konnotationen, wie etwa die zärtliche Fürsorge eines Onkels mütterlicherseits zu seinem "*jiro*" (Neffen schwesterlicherseits) sorgten trotzdem für eine gewisse Doppeldeutigkeit und emotionale Ambivalenz dieser Quasiadoption der Ethnologin in die Gastgeberfamilie. Warao-Besucher von außen waren oft verwundert und amüsiert darüber, wie ich Verwandtschaftstermini aller Generationen zur Ansprache benutzte.

Claudia Kalka berichtete mir, dass sie verschiedene Stufen der Benennung durchlief und von verschiedenen Personen auf unterschiedliche Weise angeredet wurde. So wurde sie zunächst pauschal als "*jotaroo*" (Hochlandbewohnerin), also als Fremde, Nicht-Warao bezeichnet. Später rief man sie mit ihrem Namen und dann vor allem mit den Bezeichnungen für Schwester/Cousine. Einige Frauen, die im Internat gewesen waren, sprachen sie mit "*maraisa*" (Freundin) an. Daneben ging Kalka auch rituelle Verwandtschaftsbeziehungen mit bestimmten Personen ein.¹⁷³

Denn außer den weiter unten aufgelisteten konsanguinen und agnatischen Verwandtschaftsbeziehungen gibt es bei den Warao auch eine Reihe von rituellen Beziehungen. So etwa die Beziehung des Neugeborenen zu der Person (meist einer Frau), die bei der Geburt dabei ist und das Kind auffängt und die Nabelschnur durchtrennt. Im Zuge des Initiationsrituals um die erste Menstruation bekommt die junge Frau eine Patin und einen Paten. Solche Personen sind normalerweise nicht nahe mit dem Mädchen verwandt.¹⁷⁴ Früher gab es außerdem ein rituelles Frauenausleihen beim *Jabi Sanuka* (Ritual der "kleinen Rasseln"), welches nicht notwendigerweise reziprok war. Auch die Beziehung zwischen

¹⁷³ Kalka, persönliche Mitteilung, Mai 2007.

¹⁷⁴ Kalka 1995: 110f. Heinen und Henley o. J.

einem Heiler und einem von ihm geheilten Todkranken fallen in die Kategorie der rituellen Verwandtschaft.¹⁷⁵

Anders als bei uns, die wir uns mit Vor- beziehungsweise Nachnamen anreden, transportiert die Anrede mit Verwandtschaftstermini eine große Menge an sozialer und kultureller Information. Sie ist deiktisch und funktioniert daher (außer im Falle einer fiktiven Übertragung) nur innerhalb des Kontextes eines bestimmten Verwandtschaftsverbandes. Trotz regionaler Varianten sind die Verwandtschaftstermini bis auf wenige Begriffe im gesamten Delta einheitlich.¹⁷⁶ Sie drücken das relative Alter und das Geschlecht der zwei Zueinander-in-Beziehung-Gesetzten aus. So gibt es in der gleichen Generation Termini, die variieren, je nach dem, ob eine Frau oder ein Mann spricht. Dieser Unterschied wird sonst nur noch in der Bezeichnung des Onkels mütterlicherseits mittransportiert. Eine Tatsache, die mit der Sonderstellung dieses männlichen Verwandten in einer matrilinearen Gesellschaft korreliert. Weiter werden die Kategorien männliche versus weibliche Verwandte, konsanguine versus angeheirateter Verwandte und Verwandte väterlicherseits versus Verwandte mütterlicherseits mitausgedrückt. Als ganzes transportiert dieses System der Verwandtschaftsbezeichnungen Information über die soziale Gliederung der Gesellschaft. Vor allem transportieren die Termini für die Verwandten in der mütterlichen Linie mehr Information. In der Generation +1 werden die Verwandten der Mutter von denen des Vaters unterschieden, in der Generation von Ego funktioniert es wie das Hawaii-System (Geschwister und Cousins werden gleich benannt):

Geschlecht	Bezeichnung	abweichende Anrede	deutsche Entsprechung
Generation + 3 (Generation der Eltern der Eltern der Eltern):			
weiblich:	nesenatu	" <i>natu</i> "	(Urgroßmutter)
männlich:	nesenobo	" <i>nobo</i> "	(Urgroßvater)
Generation + 2 (Generation der Eltern der Eltern):			
weiblich:	natu ¹⁷⁷		(Großmutter)
männlich:	nobo		(Großvater)
Generation + 1 (Generation der Eltern):			
a) Adoptiv- oder Stiefeltern			
weiblich:	danitaja	" <i>dani/mama</i> "	(Adoptivmutter)
männlich:	dimataja	" <i>dima/papa</i> "	(Adoptivvater)
b) leibliche Eltern			
weiblich:	dani	(auch)" <i>mama</i> "	(Mutter)
männlich:	dima	(auch)" <i>papa</i> "	(Vater)
c) Geschwister und Cousins der Eltern			
weiblich:	danijota		(Ältere Schwester/Cousine der

¹⁷⁵ Heinen und Henley o. J.

¹⁷⁶ Ein Vergleich meiner Daten mit denen Heinens (Winikinaara) erbrachte nur Unterschiede für den Terminus jüngere Schwester/Cousine (männlicher Sprecher): "*dakoi sanuka*" statt "*daku sanuka*".

¹⁷⁷ Wenn die Großmutter einen Enkel aufzieht, sagt dieser entweder "*natu*" zu ihr oder "*mama*".

	danikatida		Mutter)
			(jüngere Schwester/Cousine der Mutter)
	dakatai		(Schwester/Cousine des Vaters)
männlich:	daku		(Bruder/Cousin der Mutter)
	dejota		(Älterer Bruder/Cousin des Vaters)
	dimuka		(Jüngerer Bruder/Cousin des Vaters)
d) Angeheiratete Verwandte:			
weiblich:	dabai		(Schwiegermutter)
männlich:	daji		(Schwiegervater)
Generation 0 (Generation von Ego):			
a) Konsanguine Verwandte			
<u>weiblicher Sprecher</u>			
weiblich:	daiba		(ältere Schwester/Cousine)
	dajia		(jüngere Schwester/Cousine)
männlich:	dakobo		(älterer Bruder/Cousin)
	dakobo sanuka		(jüngerer Bruder/Cousin)
<u>männlicher Sprecher</u>			
weiblich:	dakoi		(ältere Schwester/Cousine)
	daku sanuka		(jüngere Schwester/Cousine)
männlich:	daje		(älterer Bruder/Cousin)
	daka		(jüngerer Bruder/Cousin)
b) Angeheiratete Verwandte			
<u>weiblicher Sprecher</u>			
	manibora		(Ehemann)
	tekoro ¹⁷⁸		(Mitehefrau, "Hilfe", nur Referenz)
weiblich:	daji		(Ältere Schwägerin)
	daji sanuka		(Jüngere Schwägerin)
männlich:	bayeratu		(Schwager)
<u>männlicher Sprecher</u>			
	matira		(Ehefrau)
weiblich:	bejetida		(Schwägerin)
männlich:	damitu		(Mann der Schwester)
	dami sanuka		(Mann der Ehefrau)
	jarayaba ¹⁷⁹		(Mitschwager)
Generation -1 (Generation der Kinder):			
a) Adoptiv- oder Stiefkinder			
	aukataja	"mauka"	(Adoptiv- oder Stiefsohn)
	aukatirataja	"maukatira"	(Adoptiv- oder Stieftochter)
b) Konsanguine Verwandte			
<u>weiblicher Sprecher</u>			
männlich:	auka		(Sohn der Schwester/Cousine)
weiblich:	aukatida		(Tochter der Schwester/Cousine)
<u>männlicher Sprecher</u>			
	jiro (sanuka)		(Kind der Schwester/Cousine)

¹⁷⁸ In meiner Gastfamilie gab es eine Frau, deren Mann (ein Bruder meines Nennonkels) eine zweite Frau geheiratet hatte, er war allerdings verstorben und sie lebte nun mit unserer Familie. Sie zog aber auch ein Kind dieser zweiten Frau mit auf, die ich nie getroffen habe, wahrscheinlich hatte sie erneut geheiratet.

¹⁷⁹ Diesen Terminus übernehme ich von Heinen. Mit ihm bezeichnen sich die Männer, die in den gleichen Haushalt eingeheiratet haben. Diese Beziehung ist gekennzeichnet durch gegenseitige Unterstützung.

männlich:	auka	(Sohn des Bruders /Cousins)
weiblich:	aukatida	(Tochter des Bruders /Cousins)
c) Angeheiratete Verwandte		
männlich:	dawa ¹⁸⁰	(Mann der "aukatida"/"jiro"/"natoro")
weiblich:	natorani (<natoro arani)	(Frau der "auka"/"jiro"/"natoro")
Generation - 2 / - 3 (Generation der Kinder der Kinder/ und deren Kinder):		
	natoro (sanuka)	(Enkel, Urenkel verallgemeinernde Anrede für Generation der Kinder der Kinder und deren Kinder)

6.2 "*bajuka a ribu*" und "*enoya aribu*"

Wie sich zeigt, so ist die Anrede im Warao kein einfaches Unterfangen für den Außenstehenden. Auch für unsere Begrüßungs- und Abschiedsformeln (Hallo, Guten Tag/ Auf Wiedersehen, Tschüs) finden sich im Warao keine Äquivalente. Der direkten Begrüßung und Verabschiedung wird scheinbar weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt als wir dies aus unserer eigenen Kultur heraus gewöhnt sind. Ein gutes Beispiel hierfür waren meine Ankünfte im Dorf, die mir völlig unspektakulär vorkamen. Selbst anlässlich meiner Umsiedlung ins Dorf erschien niemand, um mich zu begrüßen. Mehr Aufmerksamkeit hatte da schon mein erster Sondierungsbesuch im Dorf erregt. Nach und nach waren immer mehr Personen herbeigekommen und ein guter Teil des Dorfes hatte sich um mich und meinen Begleiter, den man schon kannte, versammelt. Kam ich nach meiner Umsiedlung, selbst mit Besuchern aus Deutschland, im Dorf an, wirkte die Reaktion der Dorfbewohner auf uns seltsam locker und unbeteiligt. Bis auf einige wenige Leute, die mir durch meine Eingliederung nahe standen, kam erst einmal niemand. Man wurde auch nicht offiziell von irgendjemandem begrüßt. Mit anderen Worten, die von uns erwarteten Marker für eine Ankunft oder Abreise als Sprechereignis schienen auf den ersten Blick zu fehlen. Sie werden aber in einem anderen Zeitrahmen realisiert.

Zunächst einmal gibt es im Warao durchaus Formeln, mit denen man begrüßt/begrüßt wird, beziehungsweise sich verabschiedet/verabschiedet wird. Es sind dies Feststellungen des offensichtlichen Tatbestandes wie "*yaronae*" (ich bin/ du bist angekommen) oder "*dijana (ine) naria*" (ich gehe schon) "*nariaja*" (dann bist du also schon am Gehen). Ein Beispieldialog:¹⁸¹

A: Yakera dijana. Ine naria.	Dann ist es gut. Ich gehe!
B: Naru dijana.!	Dann geh!

¹⁸⁰ Der Mann der ältesten Tochter wird als "*dawa awajabara*" (erster Schwiegersohn) bezeichnet und steht der Arbeitsgruppe der Schwiegersöhne und unverheirateten Söhne in Vertretung des Schwiegervaters vor.

¹⁸¹ Aus Higham (2003): 17.

"Naru!", die Befehlsform von gehen in der 2. Person Singular, ist die gängige Verabschiedungsfloskel der Zurückbleibenden und kommt einer Erlaubnis zum Gehen gleich. Besonders aus dem zentralen Delta ist mir auch die Formel "*jiomi naria*" (ich/wir gehe/gehen ohne dich) bekannt. Bei meinen neuerdings möglichen Telefonaten ins Dorf hat sich die Wendung "*dijana*" (schon/ jetzt aber) als Verabschiedungsformel etabliert. Werde ich von meinem "jüngeren Bruder/Cousin" angerufen, so meldet dieser sich mit der für mich passenden höflichen Anrede "*dakoi!*" (ältere Schwester/Cousine) im Sinne von "Hallo, hier spricht X".

Figueroa,¹⁸² der im westlichen Delta (Monagas) forschte, nennt das Redereignis der Begrüßung "*bajuka a ribu*" (Worte des Befindens) und gibt folgendes Beispiel:¹⁸³

- A: Iji kasikajara?
 iji kasikaja -ra
Pron.2.Sg was für ein/welcher? -Quest
 Wie geht es dir?
- B: Bajukate, iji bajukatera?
 bajuka -te iji bajuka -te -ra
 gesund_werden -Fut Pron.2.Sg gesund_werden -Fut -Quest
 Ich kann nicht klagen, und selbst?
- A: Bajukate.
 bajuka -te
 gesund_werden -Fut
 Mir geht es gut.
- B: Yakera.
 Das ist gut.

Hier gibt es je nach Region Unterschiede im Sprachgebrauch. So ist die Verwendung einer Futurform in der Gegend, in der ich wohnte, nicht gebräuchlich und auch das Fragewort "*kasikaja*" kommt in diesem Zusammenhang nicht vor. Im zentralen Delta hörte ich auch das Verb "*bajukakitane*" (besser/gesund werden) und Kalka berichtet, dass, "*yakerara?*" (geht es gut?) dort ebenfalls benutzt wird.¹⁸⁴ Letztere Form war in Wakajara und den Nachbardörfern die gebräuchlichste. Hier lautete die Antwort meist "*yakera!*" (Ja, es geht gut!), wohingegen "*bajukaya*" "es geht so/so lala" meinte. Hier ein typischer Begrüßungsdialog aus Wakajara:

¹⁸² Romero Figueroa 1997: 117.

¹⁸³ Das Beispiel habe ich in meine Schreibweise übertragen und analysiert. Zum Verständnis der interlinearen Schreibweise siehe Anhang. Dort findet sich eine Tabelle der in der jeweils dritten Zeile verwendeten Glossen.

¹⁸⁴ Kalka, persönliche Mitteilung, Mai 2007.

Besucher: Yakerara?
yaka -era -ra
gut -Aug -Quest
Geht es gut?

Besucher: Yakera!
Es geht gut!

Iji yakera?
iji yaka -era
Pron.2.Sg gut -Aug
Und selbst?

Besucher: Ine yakera.
ine yaka -era
Pron.1.Sg gut -Aug
Mir geht es gut.

Jiwarao katukaja?
ji(a)- warao katukaja
2.Sg- Leute was(für ein)
Und wie steht es mit der Familie?

Besucher: Yakerawitu, waba ekida!
yaka -era -witu waba eko -ida
gut -Aug -echt Krankheit leer -Aug
Bestens, es ist niemand krank.

Die von Heinen gebrauchte Form "*katukete*" wäre im westlichen Delta unhöflich, da sie als "was gibt es zu essen?" verstanden wird. Möglicherweise gibt es hier auch Unterschiede in der Begrüßung zwischen Männern und Frauen. So könnte etwa "*katukete*" zwischen untereinander verwandten Männern eine etwas saloppe Begrüßung sein, etwa im Sinne „na, wie geht's, altes Haus?“

Die Ankunft nach längerer Abwesenheit und die Abfahrt für längere Zeit sind Anlass für Sprechereignisse längerer Dauer. Alle interessierten Bewohner des Dorfes kommen nach und nach zum Haus des Betreffenden, um zu reden, Anekdoten zu erzählen oder Neuigkeiten auszutauschen. Die Atmosphäre erinnert an ein vertrautes Kaffeekränzchen, wenn es sich um nahe Verwandte handelt und ist etwas distanzierter, wenn dies nicht der Fall ist. Das Interesse kann dabei über Tage hinweg anhalten und steht im Kontrast zu der recht unspektakulären tatsächlichen Ankunft oder Abfahrt. Vor allem nach längerer Abwesenheit (in meinem Falle auch am Telefon) werden Geburten, Todesfälle und neu zusammengekommene Paare in einer Art Bestandsaufnahme mitgeteilt. Immer aber ist das, was von Außenstehenden gern abschätzig als "Klatsch" bezeichnet wird, der wichtigste Teil der Unterhaltung. Der Besuch

geht seinerseits dann - meist abends zur Besuchszeit - auf eine Tour durch das ganze Dorf. Dieser Vorgang wird als *baseatakitane* (< Sp. *pasear*: Spazierengehen) bezeichnet im Gegensatz zu längeren Besuchsfahrten in andere Dörfer, die als "*kujukitane*" (umherziehen) bezeichnet werden [Bild Nr. 15 Reisen]. *Baseatakitane* beinhaltet das Verweilen und sich Unterhalten in verschiedenen Häusern, in denen Verwandte oder Bekannte wohnen. Als regelmäßiges Ereignis ist dieses "Bummeln" erst durch die größeren Siedlungen mit ihren befestigten Gehstegen möglich geworden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Begrüßung und Verabschiedung innerhalb des Genre-Systems der Warao anders organisiert sind als bei uns. Statt die Betonung auf das punktuelle Ereignis zu legen, werden eher im Vor- und Nachfeld Redeereignisse inszeniert. Wie kurz und für uns abrupt nach einer "Begrüßung" zum Wesentlichen übergegangen wird, zeigt dieses Beispiel:¹⁸⁵

Spaziergängerin: Yakerara?
Geht es gut?

Frauen des Hauses: Yakera. Iji?
Es geht gut! Und dir?

Spaz.: Ine yakera.
Mir geht es gut.

Frauen: Katukejeme naoae?
katukeme nao -ae
warum kommen -PastCompl
Warum bist du gekommen?

Spaz.: Basiatakitane naoae.
basiata -kitane nao -ae
spazieren_gehen -Inf kommen -PastCompl
Ich gehe spazieren.

Jirani jara?
ji(a)- dani ja -ra
2.Sg- Mutter ist -Quest
Ist deine Mutter zu Hause?

Leute des Hauses: Ekira.
eko -ida
leer -Aug
Nein.

Die nicht gerade sehr informative Antwort "Ich gehe spazieren", die nur einen Tatbestand ausdrückt, ist eine relativ höfliche Weigerung, der fragenden Person nähere Auskunft zu

¹⁸⁵ Anfänge des Dialogs #3 Basiatayaja (*visitando*) (Higham (2003): 17).

geben. Sie bedeutet zwar "das geht dich nichts an", doch wahrt sie die Umgangsformen, da keine Antwort zu geben zu unhöflich wäre. Wirklich freundlich wäre hingegen eine detaillierte Antwort. Im Beispieldialog will die Besucherin offensichtlich mit der Mutter einer der Anwesenden sprechen, möchte den Anwesenden aber nicht verraten, weshalb. Auch das "Nein" ist nicht gerade hilfreich. Normalerweise wird dann noch gefragt, wo die Abwesende sei und wann sie zurück zu kommen gedenke.

Eine bei uns so nicht vorkommende Form der Begrüßung vor allem unter guten Freunden, aber auch unter sich wohlgesonnen Fremden, die Nähe herstellen wollen, ist das Scherzen mit sexuellen Anspielungen. Hierbei unterstellen junge Männer einander gern homosexuelle Beziehungen. Besucht die Frau ihre Verwandten und bringt dabei die Männer mit, die ja alle von außen eingehiratet haben, so sind diese Fremde. Handelt es sich um jüngere Männer, so benehmen sie sich eher schüchtern, halten sich oft die gesamte Zeit des Besuches außerhalb des Hauses, in der Nähe des Bootes oder am Rande des Hauses sitzend auf. Vor allem wenn kein größeres Dorf vorhanden ist, durch das man spazieren könnte. Typischerweise gesellen sich bald die jungen Männer der besuchten Familie, meist Schwiegersöhne, die auch von außen eingehiratet haben, zu den fremden Männern und man beginnt Scherze mit sexuellen Anspielungen zu machen, um Nähe und Vertrautheit wie unter guten Freunden zu evozieren. Man begrüßt etwa einen Mann scherzhaft als "meine Frau" ("*iji matida*" (du bist meine Frau)) oder bezeichnet ihn als "*tidawina*" (homosexueller Mann).

Im zentralen Delta habe ich untereinander befreundete ältere Männer sich auch mit der anzüglich-doppeldeutigen Frage "*mate diko?*" (lebt er/ lebst du noch) begrüßen gehört. Mit "er" ist das männliche Geschlechtsteil gemeint. Die "ziemliche" Antwort wäre "*mate wabanaja/mate diko!*" (noch ist er /bin ich nicht tot/er/ich lebt/lebe noch). Zu diesem Komplex gehört auch die scherzhafte Anrede "*wata waba*" (toter Schwanz) für Herren der älteren Generation. Diese Anspielungen der Männer sind nichts weiter als saloppe Begrüßungsformeln ("Hallo, alles fit im Schritt?").

Figueroa berichtet von einer Begrüßungsvariante zwischen zwei Männern oder Frauen [?] des gleichen Alters, meist der jüngeren Generation:¹⁸⁶

¹⁸⁶ Romero Figueroa 1997: 117. (Meine Schreibweise, Analyse und Übersetzung). Figueroa wählt die Übersetzung: "How are you, big dick?" und erwähnt keine Anspielung auf homosexuelle Akte. "joto" bedeutet allgemein "Rückseite eines Objekts" und seine erste Hauptbedeutung wird in Barral (1979b) mit "After" angegeben.

kasikaja iji watajotoirara?
kasikaja iji wata - joto -ida -ra
was? Pron.2.Sg Penis Rückseite -Aug -Quest
Wie geht es, Arschficker?

Sind all diese homosexuellen Anspielungen fiktiv? Nicht unbedingt. Meinen Beobachtungen nach gehören homosexuelle Kontakte unter jungen Männern zum Aufwachsen und sind kein Hindernis für das spätere Zusammenleben mit einer Frau. Die Waraogesellschaft kannte darüber hinaus (oder kennt noch?) eine institutionelle Rolle für Männer, die dauerhaft "als Frau" mit einem Mann zusammenleben. So findet sich im Wörterbuch von Barral unter dem Stichwort "*tirawina*" die Bemerkung, "der homosexuelle Fehltritt" sei nicht selten unter den Warao. Es folgt die Beschreibung von Fallbeispielen, in denen Männern sich äußerlich und dem Verhalten nach komplett als Frauen benehmen und auch weibliche Namen tragen. Den Kapuzinermissionar faszinierte diese Tatsache so sehr, dass er zwei Photos einer solchen Mann-Frau im Bildanhang seines Erlebnisbericht "*mi batalla de Díos*" plazierte.¹⁸⁷ Man sieht einen Mann mit langen Haaren, in Frauenkleidern:

"Geni 'tirawina' de Burujoida. Es bastante frecuente encontrarse en las rancherías gauraúnas con este tipo de pseudo-hermafroditas, o sea, indios varones, empeñados en aparecer externamente como mujeres."

Auch ich habe in Wayo einen Mann getroffen, der lange Haare hatte und sich auffallend feminin verhielt, doch trug er Männerkleidung. Mit diesen kurzen Hinweisen ist das Phänomen natürlich weit davon entfernt, erschöpfend behandelt zu sein. Doch immerhin reichen diese kurzen Erwähnungen aus, um aufzuzeigen, dass der Umgang mit männlicher Homosexualität in der Waraokultur sich stark von dem der Criollos unterscheidet, in deren Welt es ein ernster Vorwurf, ja eine soziale Katastrophe für einen Mann ist, als homosexuell zu gelten. Dass im Delta sich auch kreolische Männer freundschaftlich mit "*marico*" (Schwuler) necken, werte ich als eine "Waraoisierung" der Umgangsformen.

Wichtig für das Redeereignis der Scherzworte ist allerdings nicht die Frage nach dem tatsächlichen geschlechtlichen Umgang von Männern/Frauen miteinander, sondern der symbolische Gehalt der Anspielungen, der aus der traditionellen Siedlungsform und Verwandtschaftsstruktur der Warao erwächst. Von außen einheiratende junge Männer, die sich unter Umständen nicht kennen, bilden in einer fremden Familie eine Arbeitsgruppe zusammen mit den noch unverheirateten Söhnen der Familie. Über koordinierte Unternehmungen entschied der Schwiegervater und an der Spitze der Gruppe stand der Mann der ältesten Tochter des Hauses (*dawa awajabara*), wobei es unerheblich war, ob dieser älter

¹⁸⁷ Barral 1972: 322ff.

oder jünger war als die übrigen Männer. Er konnte auch der Nachfolger des Schwiegervaters werden.¹⁸⁸ Die Position der Männer leitete sich also von der ihrer Frauen ab. Zwischen diesen Männern entwickeln sich Freundschaften und gegenseitige Abhängigkeit, die mit der heutigen Lohnarbeit und Unabhängigkeit vom Schwiegervater noch wichtiger geworden sind als früher. Die homosexuellen Anspielungen als Zeichen für Vertrautheit werden nicht unter Saufkumpanen gemacht. Betrunkene Männer fluchen auf Spanisch und reden allgemein mehr auf Spanisch miteinander. Sie wecken mitten in der Nacht vorzugsweise ihre Mitschwager (*damitu*) auf, um sich bei ihnen auszuweinen oder um sie zum Mittrinken zu animieren.

Frauen untereinander werfen sich gern scherzhaft gegenseitig vor, auf der Suche nach einem Mann unterwegs zu sein. Dies gilt auch für alte Frauen, die ja im Gegensatz zu jungen Frauen durchaus alleine Feuerholz holen gehen können oder alleine aufs Feld fahren können, ohne dass über sie geredet wird. In Warao-Mythen gibt es aber durchaus das Motiv der "Geilen Alten".¹⁸⁹ Frauen reden untereinander gern über Belange der Menstruation. Es ist ganz normal zu fragen, ob man gerade/noch menstruiert oder aber schon in die Menopause kommt. Dies ist aber nicht scherzhaft sondern die ernsthafte Erörterung von für eine matrilineare Gesellschaft wichtigen Belangen.

6.3 Weitere Scherzworte

Sexuelle Scherze von Männern über Frauen sind mir nicht begegnet. Abschätziges Gerede über Frauen habe ich auch nicht erlebt, aber das lag vielleicht daran, dass ich selbst eine Frau bin und man so etwas nur unter Männern äußert:

Frage Calula, ob es ein Wort wie *puta*, also "Nutte" im Warao gebe. Er meint, "*tira mare*" sei keine wirkliche Entsprechung, es sei die Bezeichnung für eine Frau, die viel mit Männern scherzt und sei kein wirkliches Schimpfwort: *kwana enoya, dibu asidayana*. [sie scherzt nur sehr viel, es ist kein schlechtes Wort]

Als ich mich in Paulinos Begleitung über einen Criollo aufrege, der mich auf der Plaza anmacht, meint er "*nibo mare*" zu ihm.¹⁹⁰

Der Zusatz "*mare*", fröhlich, wird geschlechterübergreifend im Sinne einer Person verstanden, die gern mit dem anderen Geschlecht scherzt und flirtet und unter Umständen auch weiter geht.

Es gibt durchaus Kontexte, in denen Männer und Frauen ausgiebig miteinander scherzen. So etwa im Rahmen einer Scherzbeziehung zwischen Angehörigen unterschiedlichen

¹⁸⁸ Kalka 1995:94.

¹⁸⁹ "*tijidamo tikitiki*" in: Lavandero 1991: 31-36.

¹⁹⁰ Eigene Aufzeichnungen (Herrmann Tagebuch X-B: 17f.)

Geschlechts. Im täglichen Zusammenleben einer Herdgesellschaft scherzt etwa der Schwager mit seiner Schwägerin. In Barrals Memoiren findet sich eine recht ausführliche Beschreibung des Miteinander-Scherzens von Männern und Frauen in der Region Cocuína-Manamo unter den Überschriften "*Pinceladas sobre la ranchería*" (Eindrücke aus dem Hüttendorf) und "*Prosigue la orgía*" (die Orgie geht weiter).¹⁹¹ Als katholischer Missionar bewertet er die sprachlichen Umgangsformen als die eines Bordells (*transcendía a lupanar*) und beobachtet eine ihm bis dahin fremde Zügellosigkeit zwischen den Geschlechtern. Als vorderster Beweis gilt ihm die Dreistigkeit der Frauen, die sich wenig schüchtern, frech und schwatzhaft auf die Jagd nach Komplimenten begeben. Weiter gibt er an, auch aus dem Mund der Männer seien nur Obszönitäten zu hören. Selbst seine Ruderer hätten nicht genug Respekt vor seiner Anwesenheit besessen, um sich zurückzuhalten. Sobald er, der Missionar, aufhörte, die Unterhaltung zu bestimmen, beginnen sie "ihre Mistkugel zu formen, wie die Skarabäuskäfer".

Eingeleitet wurde das Scherzen durch Barrals Ankunft. Er zitiert seine Ruderer, die noch vom Boot aus rufen:

"Nibo omi ibomamo jakunerai!"¹⁹²
nibo omi iboma -mo ja -kunarai
Männer ohne junge_Frau -Agent.Pl sein -Imp.1.Sg./3.Sg/3.Pl
Möge es junge Frauen ohne Männer geben!

Sie erhalten die Antwort: Klar,
Ibomamo ja, sinarianaka!
iboma -mo ja sinaria -naka
junge_Frau -Agent.Pl ist Maß -Neg.Part
hier wimmelt es nur so von jungen (unverheirateten) Frauen!

Selbst der Missionar wird in diesen Diskurs mit eingeschlossen: Als er an Land gehen will, wird er von zwei Frauen "in aller Unschuld" aufgeklärt:

"jisaba iboma inatabakitia idamo, iji obonoyakore."
ji- saba iboma inataba -kitia ida -mo iji obono -ya -kore
2.Sg- für junge_Frau schicken - FutIm Größe -Agent.Pl Pron.2.Sg wollen -Dur -Sim/Kond
Unser Ältester kann dir ein junges Mädchen besorgen, wenn du willst.

Aus Barrals Ausführungen geht hervor, dass er diese Art des Diskurses nicht als ernsthaftes Werben um einen möglichen Heiratspartner interpretiert. Er fährt fort, es komme in dieser Region häufig vor, dass man sich gegenseitig die Frauen gegen Essen, Werkzeuge oder Geld überlasse. Für ihn liegt der Grund für dieses freizügige Verhalten darin, dass in seinem

¹⁹¹ Barral 1972: 215-218.

¹⁹² Barral 1972: 216. In seinem Lexikon (1979b) gibt Barral nur die Endung "*kunarai*", nicht "*kunerai*" an.

Beispiel Angehörige verschiedener Familien in einem einzigen Haus zusammenleben. Er kommentiert dies als untypisch für die Warao an sich, bei denen nur eine Familie oder mehrere gleicher Abstammung zusammen lebten und wo daher ein mehr oder weniger gesundes moralisches Klima herrsche, obwohl die Häuser ohne Wände seien. Die Neckereien zwischen Männern und Frauen setzen sich auch nach dem Hinlegen fort.

Was sich aus Sicht der beteiligten Warao zutrug, kann man aufgrund des katholischen Blickwinkels Barrals nur vermuten. Zunächst einmal fand wohl eine begeisterte Begrüßung statt. Vielleicht suchten die Ruderer tatsächlich eine Frau, vielleicht war es aber ein üblicher Austausch scherzhaften Geplänkels (*enojaba aribu*). Es besteht auch die Möglichkeit, dass Barral in einem Haus zu Gast war, in dem sich noch mehr Besucher aufhielten, was die Belegung des Hauses und die animierte Stimmung erklären könnte. In den dreisten und (im für ihn wahrsten Sinne des Wortes) unverschämten Frauen und anzüglich scherzenden Männer schließlich sieht er den Beweis für die Tatsache, dass man hier auf unmoralische Affären hinarbeitet. Für die Warao war es sicher ebenfalls ein animiertes Ereignis, doch Flirten und Scherzen sind hier als verbaler Schlagaustausch zwischen den Geschlechtern eine bestimmte Art von Redeereignis und bezeugen erst einmal nur gegenseitiges Interesse. Man sucht vielleicht tatsächlich eine Braut/ einen Bräutigam, vielleicht scherzt man aber auch nur. Es handelt sich bei den "anzüglichen Scherzen" tatsächlich um sexuell aufgeladenes Gerede, dies ist aber in dieser Gesellschaft eine ganz normale Kommunikationsform und bedeutet als Redeereignis nicht das, was sie im ländlichen Spanien Anfang des letzten Jahrhunderts vielleicht bedeutet hätten. So ist auch die unschuldige Frage danach, ob man denn nicht eine Frau für den Missionar finden solle, unter Umständen durchaus aufrichtig gemeint. Man versucht freundlicherweise (man beachte die Formulierung "wenn du willst") eine Partnerin für den noch immer unverheirateten Missionar zu finden. Die Ruderer, die ihn besser kennen, versuchen die Gastgeber davon abzubringen:

"Inatoma tanaka, daka ..."

inatoma ta -naka daka

Nichtsnutz tun -Neg.Part jüngerer Bruder (SpkM)

Barral übersetzt die Äußerung mit "Nein Bruder, benimm dich, weißt du nicht, dass die Missionare keine Frauen haben können?" Von außen gesehen war dies im übrigen keineswegs nachvollziehbar, da es ja die Nonnen gab. Vielleicht bezieht sich das "*inatoma*", das auch faul und untätig bedeutet ja auch auf den Padre? Dann könnte man übersetzen "Lass nur Bruder, der ist dafür unbrauchbar!"

Die von Barral bemängelte Direktheit findet sich auch bei einem Redereignis, das wir auf Deutsch wohl 'um jemanden Werben' oder 'jemandem den Hof machen' nennen würden. Wie meine Warao-Freundin Elina mir erklärte,¹⁹³ geht ein junger Mann, der sich für ein Mädchen interessiert, einfach zu ihm und sagt:

ine ji kwana obonoya
 ine ji(a)- kwana - obono -ya
Pron.1.Sg 2.Sg- stark - wollen -Dur
 Ich will dich sehr /ich begehre/liebe dich.

Antwortet das Mädchen auf die gleiche Weise, so steht der Heirat erst einmal nichts mehr im Wege. Auch wenn es etwas überzeichnet wäre, zu behaupten, jede Begrüßung im Warao beinhalte einen Heiratsantrag, so zeigen doch die Beispiele, dass (wohlgemerkt) in bestimmten Redekontexten "*enoya aribu*" am besten mit "flirten" zu übersetzen ist. Im Genre-System der Warao hängen die Redeakte des Begrüßens und Scherzens bei bestimmten Personengruppen eng zusammen. Das Scherzen der Geschlechter untereinander ist auch eine "Kunstform", an der man einfach Spaß hat, auch ohne "ernste" (oder weniger ernste) Absichten. Wer dabei mit wem scherzen kann, ist verwandtschaftlich geregelt.

6.4 "*Denobo*"-Mythen

Die "*deje nobo*" (verkürzt: "*denobo*")¹⁹⁴ sind Erzählungen aus einer anderen als der aktuellen Zeit. Es sind Geschichten aus einer mythologischen Zeit. Da ich weiter unten anhand einer Beispiel-Mythe noch detailliert auf die philosophischen Implikationen des Genres eingehen werde, soll hier nur eine kurze Beschreibung der *Denobo*-Mythen und ihrer Abgrenzung gegenüber anderen Genres gegeben werden. Die Erzähler der *deje nobo* sind in Wakajara und Umgebung selten, und auch die Gelegenheiten, mythologische Geschichten zu erzählen, wie sie in der Literatur für das zentrale Delta in früherer Zeit beschrieben werden, sind seltener geworden. Vor allem elektrisches Licht und moderne Unterhaltungsmedien graben ihnen das Wasser ab. Ein spontanes Mythenerzählen mit Bezug auf den nächsten Tag, wie es von Lavandero, Heinen und Wilbert für frühere Zeiten im zentralen Delta beschrieben wird, erlebte ich nicht. Auf Nachfragen verwies man mich in Wakajara immer an denselben Mann, der in einem relativ weit entfernten Dorf lebte. Erst bei meinem 4. Forschungsaufenthalt begegnete ich einem Besucher, der als versierter *Denobo*-Erzähler galt, aber nicht der genannte war [[Bild Nr. 26 Ruman](#)]. Und doch sind die *denobo* zentral für das Waraosprechen und sollen daher ausführlich besprochen werden.

¹⁹³ Elina schilderte ihre eigene Eheanbahnung als Beispiel, sprach hier aber verallgemeinernd.

¹⁹⁴ Leider hörte ich in Wakajara kaum mythologische Erzählungen und bin daher weitgehend auf Quellen aus der Literatur angewiesen.

Die "denobo" werden innerhalb des Genre-Systems der Warao zunächst einmal gegenüber den "deje jiro", den Erzählungen aus jüngerer Zeit, abgegrenzt. Innerhalb der *denobo* sind die "anamonina"-Mythen¹⁹⁵ oder "Transformationsmythen" noch einmal ein besonders hervorgehobenes Genre. Die folgende Tabelle gibt die Genre-Unterteilungen zusammen mit temporalen Ausdrücken wieder, durch die sie vom Erzähler in der Einleitung charakterisiert werden. Die ergänzenden spanischen Ausdrücke stammen von Lavandero:¹⁹⁶

deje (Geschichten) (isa monika: wie zum Lachen)			(Lavandero)
Klasse	temporal Ausdruck	Typ	Spanische Übersetzung
denobo	kaina ajidoma	anamonina	mitos (Mythen)
	ateje	kaidamotuma are	
(dewara)	atejana	nobotuma are	leyendas y historias (Legenden und Geschichten)
deje jiro	mate kaje / mate kwai	marima are	

Lavandero legt diese Klassifikation auch den von ihm herausgegebenen zweisprachigen Textsammlungen zugrunde. So trägt der erste Band den Titel: "*Ajotejana Mitos*", der zweite "*Ajotejana Relatos*" und der dritte "*Uaharaho Ethos Narrativo*". Bei den Texten des ersten und dritten Bandes handelt es sich um "*mitos*", bei denen des zweiten Bandes um Alltagserzählungen. Die einheimischen Genre-Bezeichnungen "*denobo*" und "*deje jiro*"¹⁹⁷ setzen sich aus dem Wort "*deje*" (Geschichte) und "*nobo*" (alt)/"*jiro*" (jung) zusammen. "*Deje*" ist dabei der allgemeine Oberbegriff für jedwede Erzählung und für jedwedes "Gerede":

"[...] cuento, narración, mito, noticia, murmuración, calumnia ... según el contexto y el verbo utilizado en cada caso [...]"¹⁹⁸

Barral definiert *deje* als: "[1.] Cuento. Dicho. Leyenda. Historia. 2. Chismorreo. Murmuración Habladuría" und verweist auf "*dehe nobo*" [*denobo*] als "Cuento arcaico (lo que contaban los antiguos)", wobei er in seiner Definition Bezug auf die Temporalangaben der Waraotexte selbst (*kaidamotuma are*: eine Geschichte unserer Vorfahren) nimmt. Diese Zeitangaben tauchen obligatorisch im einleitenden Teil von Erzählungen auf, in dem die Zuhörerschaft auf das zu erwartende Genre vorbereitet wird. Die Erzähler nehmen dabei Bezug auf eine unspezifische Quelle (*kaidamotuma are*), nennen aber auch oft die Person, von der sie die Mythe gelernt haben, etwa "*tai manobo are*"¹⁹⁹ (dies ist eine Geschichte meines Großvaters) Lavandero bemerkt hierzu weiter, dies sei ein Mittel, um Autorität und Authentizität der mythologischen Erzählung zu betonen. Um einer allgemein verbreiteten Meinung

¹⁹⁵ "Anamonina" aus: a- (Possesiv) namoni (entstehen/transformiert werden) -na (Nominalisierer).

¹⁹⁶ Lavandero 1992: 22f.

¹⁹⁷ Ein weiterer Begriff für "*deje jiro*" ist "*deje kwamotane abane*" aus: kwa -mo -ta-ne (Kopf -Orig -sein/tun -Ger) und aba -ne (hintun -Ger): "von oben kommend" (Heinen, persönliche Mitteilung 2006).

¹⁹⁸ Lavandero 1992: 48.

¹⁹⁹ Lavandero 1991: 155, FN 46: *ma nobo á re*.

entgegentreten, bei Mythen handele es sich um reine Überlieferung und bei den Erzählern derselben um schiere Gewährsmänner, hebe ich an dieser Stelle hervor, dass die Nennung der Person als Quelle, die eine Mythe so (und nicht anders) erzählt hat, den Warao-Erzählern wichtig ist. Da jeder eine Mythe anders erzählt, hat sie eine individuelle, künstlerische Qualität.

Geschichten aus der jüngeren Vergangenheit sind hingegen Alltagserzählungen, die in der in der nichtmythologischen Zeit spielen und vom Erzähler oder jemandem, den er gekannt hat selbst erlebt wurden. Sie werden entsprechend mit "*atejeana*" (wörtlich: "nicht vor sehr langer Zeit": vor nicht allzu langer Zeit) und "*mate kaje*" (wörtlich: "noch gestern": es ist nicht allzulange her, da ...) sowie "*mate kwai*" (wörtlich "noch oben": eine noch junge Geschichte) eingeleitet. Der erste Ausdruck verweist auf eine Geschichte aus der Generation der Großeltern des Erzählers, der zweite und dritte verweisen auf eine noch jüngere Geschichten, aus der Generation der Eltern des Erzählers oder aus der eigenen Generation. Für Geschichten aus der mythologischen Zeit werden die Ausdrücke "*kaina ajidoma*" (als unsere Erde noch jung war) und "*ateje*" (vor langer, langer Zeit/ vor sehr langer Zeit) verwendet. Ersterer ist typisch am Anfang einer Transformationsmythe (*anamonina*), letzterer für die restlichen "Geschichten unserer Vorfahren" (*kaidamotuma are*).

Die Tatsache, dass die Transformationsmythen gesondert benannt und von anderen Erzählungen aus der mythologischen Zeit abgegrenzt werden, bei denen zwar Transformation im Spiel sein kann, aber nicht im Mittelpunkt steht, ist ein interessantes Detail des Genre-Systems der Warao. Mythologische Erzählungen und vor allem Transformationsmythen sind damit definitorisch besonders hervorgehoben. Wie die von Briggs angeführten verschiedenen metapragmatischen Ausrichtungen ein und derselben Mythe gezeigt haben, sind mythologische Erzählungen vielseitig einsetzbar, da sie sowohl in Bezug zur mythologischen als auch zur aktuellen Zeit gebracht werden können. Die Darbietungen der Sprecher haben neben dem ästhetischen und philosophischen Aspekt durchaus pragmatischen Charakter. Mythologische Texte waren vor allem früher ein fester Teil nicht nur des Rituallebens, sondern auch des Alltags. Vor der Verfügbarkeit elektrischen Stroms waren sie eine Hauptunterhaltung in der Dämmerung und frühen Nacht und dienten in der Morgendämmerung dazu, die Tagesaktivitäten indirekt anzukündigen. So erzählte der Schwiegervater Mythen als indirekte Aufforderung an die Schwiegersöhne, gewisse Arbeiten zu verrichten. Auch gehören sie zur Ausbildung von Schamanen und sind Teil wichtiger Rituale, etwa des *Najanamu*-Festes.²⁰⁰

²⁰⁰ Das Wort "*najanamu*" hat verschiedene Bedeutungen, wenn es das Ritual benennt, schreibe ich es groß.

Nach Briggs tragen im Allgemeinen Männer die "*deje nobo*" vor. Frauen hingegen können "*deje jiro*" (Neue Geschichten) erzählen, obwohl sie dies selten tun, wenn sie nicht unter sich sind.²⁰¹ Zuhören kann bei *deje nobo* jeder, inklusive der Kinder. Die Zuhörerschaft bildet sogar eine notwendige Bedingung für den Vortrag, da immer ein oder zwei Personen als "Antworter" dienen.²⁰² Sie wiederholen nicht nur die letzten Wörter und Phrasen, sondern können nach der Wiederholung Sätze beginnen, im Sinne von "vorschlagen", die der Haupterzähler dann seinerseits aufgreifen kann. Dies kann sogar dazu führen, dass er seine Rolle an den Antworter übergibt.²⁰³ Auch andere Zuhörer können Begriffe einwerfen und damit Einfluss auf den Erzählprozess nehmen. Je nach dem wie autoritär der Kontext ist, wird die Grenze zwischen Zuhörerschaft und Vortragendem damit relativ durchlässig. Wie von Briggs hervorgehoben, kann das Erzählen von Mythen sehr unterschiedliche pragmatische Ausrichtungen haben und ist ein stark selbstreflexives Genre. Anders als in anderen Genres kommentieren die Vortragenden während der Darbietung häufig die Handlung und die Art, wie diese sich entwickelt. Beteiligen sich mehrere Personen am Erzählprozess, kann es zu einem metapragmatischen Diskurs über die Geschichte kommen. Ein Beispiel wäre die pädagogisch ausgerichtete Erzählsituation, die auf das pragmatische Ziel der Weitergabe von Mythen Bezug nimmt. So berichtet einer der von Lavandero aufgenommenen Erzähler, Evaristo Valor, in der Einleitung zu seiner mythologischen Erzählung über die Herkunft der Menschheit (*oko namonekitane*),²⁰⁴ sein Großvater habe damals zu ihm gesagt:

Natoró, jinatoromosaba deje warakitane ine jisaba warate, kaidamotuma are.
 natoro -' ji(a)- natoro -mo -saba deje wara -kitane ine
 Enkel -EmphN 2.Sg- Enkel -Agent.Pl -für Geschichte vortragen -Inf Pron.1.Sg

ji- saba wara -te, ka- ida -mo -tuma a- deje.
2.Sg- für vortragen -Fut 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl Pos- Geschichte

Mein lieber Enkel, ich werde dir eine Geschichte unserer Vorfahren erzählen, damit du sie deinen Enkeln erzählst.

Wie aus dem Dialog zwischen Lavandero und dem Erzähler am Ende der Geschichte hervorgeht, musste der Großvater einige Geduld an den Tag legen, da es sein Enkel an Ernsthaftigkeit während des Zuhörens fehlen ließ. Wiederholt zerriss es diese vor Lachen, vor allem ob der Erklärung, woher die Eichel des männlichen Penis stammt. Und der damals junge Valor fragte den alten Mann wiederholt, ob denn seine Geschichte auch wahr sei:

²⁰¹ Briggs 1993b: 385.

²⁰² Briggs 1993b: 393f.

²⁰³ Briggs 1993b: 401 und 404.

²⁰⁴ Lavandero 1991: 157-158.

Takore, ama ine enoya. Jeje! Ooo!
 ta -kore ama ine eno -ya jeje ooo
 sein/tun -Sim/Kond da Pron.1.Sg lachen -Dur Haha! onem.(belustigt)
 Also, da lachte ich lauthals. Haha! Ohhh!

Ama nobo dibia: "No!"
 ama nobo dibu -ya no
 da Großvater sagen -Dur nein(Sp.)
 Da sagte mein Großvater: "Nein! [tu das nicht]"

Tai ine dibia: "Nomera, nobo?"
 tai ine dibu -ya nome -era nobo
Pron.3.Sg Pron.1.Sg sprechen -Dur richtig -Aug Großvater
 Dies sagte ich: "Stimmt das auch, Großvater?"

"Nome. Taisikware enonaka. Tuatane are.
 nome tai -si ware eno -naka tua -ta -ne a- deje
 richtig Pron.3.Sg -GoalMrk bei/zu lachen -Neg.Part sein -sein/tun -Ger Pos- Geschichte
 "Sicher. Und deshalb lach nicht! So geht nun mal die Geschichte."

Tai, nome, ine yatusaba waraya!
 tai nome ine yatu -saba wara -ya
Pron.3.Sg richtig Pron.1.Sg Pron.2.Pl -für vortragen -Dur
 Das stimmt, ich habe sie für euch [ernsthaft] vorgetragen!

Takore ine jakotai enoya.
 ta -kore ine ja -kotai eno -ya
 sein/tun -Sim/Kond Pron.1.Sg ist/hat -Rel.Phr lachen-Dur
 Ich für meinen Teil, ich lachte.

Evaristo Valors Großvater betont, dass er die Mythe nicht im "witzigen Stil" vorgetragen hat. Herr Valor entschuldigt seine damaligen Heiterkeitsausbrüche mit seinem geringen Alter. Gleichzeitig bestätigt er auf Nachfrage Lavanderos, dass alle Männer sich vor Lachen gekringelt hätten. Nur der Großvater und die Frauen seien ernst geblieben.

Dies zeigt, dass der Vortrag von Warao-Mythen nicht unbedingt in einer Atmosphäre des andächtigen Schweigens vonstattengeht. Dass sie ein besonders ruhige Erzählform wären, so wie Münzel dies für die der Mythen im östlichen Südamerika allgemein resümiert,²⁰⁵ kann ich nur bedingt bestätigen. Es hängt erstens vom Kontext ab (Familienkreis oder Ritual) und zweites von dem Alter und Geschlecht der individuellen Zuhörer, ob die Erzählung eher in einer Atmosphäre des Ernstes oder der Albernheit stattfindet. Die wenigen Male, die ich bei einer mythologischen Erzählung anwesend war, herrschte eine heitere, gelöste Atmosphäre, es wurde viel gelacht und die Zuhörer warfen kurze, den Erzähler antreibende, Kommentare ein. Nun war aber auch der Erzähler ein verschmitzter, vergnügter Mann, der sich selbst am

²⁰⁵ Münzel 1986: 198.

meisten über seine Geschichte zu amüsieren schien. Handelte es sich hierbei um eine individuelle Besonderheit? Sicher nicht.

Es gibt verschiedene Arten, Mythen zu erzählen, zwischen denen der Vortragende nach eigenen Geschmack und jeweiliger Situation wählen kann. Ein Beispiel sind die Erzählungen Nummer 8 und 9 in Lavandero I. Beide werden vom selben Erzähler (Evaristo Valor) im Abstand von wenigen Tagen vorgetragen und berichten von der Transformation der Fledermaus (*sâ anamonina*). Zu der Zweitaufzeichnung der Mythe kam es, da Lavandero bemerkt hatte, dass Evaristo Valor die Geschichte für seine Leute noch einmal in einer ganz andere Atmosphäre erzählt hatte, als für die Aufnahme:

"... cuando el contaba para la gente, ésta se reía por las gracias dichas, y le excitaba con interjecciones de aliento y aplauso: isa! ama o! ama seke! nomer'isia! nome katane! etc."²⁰⁶

Der Erzähler verspricht daraufhin, das Ganze auch für Lavandero in Form einer lustigen Geschichte (*isa moika*: wie zum Lachen) zu erzählen. Die zweite Version unterscheidet sich nun von der ersten insofern, als dass der Stil lebhafter ist und die Erzählstruktur freier. Die sexuellen Szenen werden schillernder geschildert und die Geschichte wird mit weiteren Details ausgeschmückt.

Insgesamt geht es im kreativen Chaos der mythologischen Zeit recht turbulent und vor allem pikant zu. Sexuelle Praktiken werden detailliert beschrieben und das Hervorzerrn dieser eigentlich zutiefst privaten Angelegenheiten gibt Anlass zu großer Heiterkeit auf Seiten der Zuhörerschaft. Und doch lachen offensichtlich nicht alle gleich. Die Frauen und der Großvater im obigen Beispiel lachten nicht:

"La narración no pretende provocar al vicio sino a la risa que desprecia y sanciona las desviaciones sexuales, una risa convencionalmente protestada por las mujeres presentes con su, al parecer, indiferente silencio, que luego explota en carcajadas y pícaras alusiones cuando se creen solas."²⁰⁷

Und dies, obwohl die Geschichte vom Erzähler anders als im Falle des Großvaters von Herrn Valor durchaus gewollt lustig erzählt wird. Die Frauen lachen, glaubt man Lavandero, nur unter sich. Kalka weist daraufhin, dass auch die Anwesenheit älterer Frauen in der Zuhörerschaft, auf deren Reaktionen die jüngeren achten, eine Rolle spielt.²⁰⁸

Wenn auch der Vortrag von Mythen nicht unbedingt in einer Atmosphäre des andächtigen Schweigens vonstattengeht, so wird doch gemäß der eigenen kulturellen Konventionen aufmerksam zugehört:

²⁰⁶ Lavandero 1991: 142.

²⁰⁷ Lavandero 1991: 42.

²⁰⁸ Kalka, persönliche Mitteilung, Mai 2007.

" [...] la reverente atención que prestan los oyentes con el asentimiento de cabeza o repitiendo las últimas palabras de cada frase importante *yajoraba*, a pesar de que se trata de relatos tan conocidos por ellos, nos obliga a admitir que éstos son mitos vivos, operantes [...]"²⁰⁹

Lavandero benennt hier das den Warao eigene Konzept des angemessenen Zuhörens, "*yajoraba*". Es hat als Verbstamm die Bedeutungen "zuhören", "Worte annehmen", "glauben" und auch "antworten"²¹⁰ und beinhaltet damit die gesamte Bandbreite dessen, was die Zuhörer tun. Indem sie nicht schweigen, sondern Kernaussagen wiederholen, zeigen sie ihre Aufmerksamkeit und emotionale Beteiligung an den erzählten Geschehnissen. Dies hat laut Lavandero eine moralisierende Funktion.²¹¹ Dabei ist die Moral nicht explizit, wie in einer europäischen Fabel, am Ende zusammengefasst. Auch wäre es ein Irrtum anzunehmen, die Geschichten beschrieben ein erwünschtes Verhalten und lüden so beispielsweise zur sexuellen Freizügigkeit ein (eine Annahme, der europäische Missionare bisweilen aufsitzen).

Bei dem Verständnis der auffälligen Diskrepanz zwischen dem Verhalten der Personen in den Mythen und dem eigentlichen Verhaltensideal half eine Beobachtung in Wakajara. So fiel mir auf, dass meine Gastgeber, die zeitweise ein Videogerät hatten, immer nur Kriegs- und Kampffilme aus der Videothek in La Horqueta ausliehen. Auf meine diesbezügliche Frage, antwortete man mir, man schaue sich dies als abschreckendes Beispiel an. Ähnliches mag auch für die mythologischen Verhältnisse gelten, die man keinesfalls gerne bei sich zu Hause hätte. Oft werden in den Mythen Verletzungen von moralischen Normen und die daraus erwachsenden, folgeschweren Konsequenzen thematisiert. Moralische Implikationen in Bezug auf die heutige soziale Gemeinschaft werden von der Mythe implizit vermittelt. Es bleibt den Zuhörern überlassen, Bezüge zu den aktuellen Verhältnissen herzustellen:

"[...] pero en los comentarios se deja caer la alusión como quien no dice nada. Este procedimiento didáctico, muy típicamente guaraúno, tiene la expresión que le hace referencia: *a kojokoia uara* = "hablarle por las orejas". Como quien dice: de refilón. En vez de "hablarse en las orejas" = *a kojoko eku uara*."²¹²

Die Moral wird nicht direkt in die Ohren der Zuhörer gesprochen (*akojoko-eku warakitane*), sondern nur "um die Ohren der Zuhörer herum" plaziert (*akojoko-ya warakitane*)²¹³ und solchermaßen "durch die Blume" vermittelt. Dies bedeutet, dass der Erzähler durchaus moralische Anspielungen durch die Wahl des Themas und Art des Vortrags einer Mythe vermittelt, gleichzeitig aber niemandem zu nahe tritt.²¹⁴

²⁰⁹ Lavandero 1994: 15.

²¹⁰ Higham (2003): aceptar (palabras)/creer. Barral 1979b: "yajorabá": Escuchar // 2. Contestar.

²¹¹ Er definiert die Warao-Mythen als "*narración sobre los orígenes paradigmáticos*" (Lavandero 1994: 12).

²¹² Lavandero 1991: 211: FN10.

²¹³ "*kojoko*": Ohr. "-*eku*" Postposition: in, "-*ya*" Nominalsuffix, das Distribution anzeigt: "um herum".

²¹⁴ Diese "Diskretion" ist Teil der stilistischen Mittel der Verschleierung, auf die ich unter 9.4 näher eingehe.

Dies macht die Warao-Mythen ausgesprochen flexibel. Sie lassen sich immer neu und entsprechend der jeweiligen Situation, in der sie erzählt werden, interpretieren.

Ihre "Vielzeitigkeit" wird in der jeweiligen Darbietung erreicht. In ihr werden Verbindungen zur mythologischen Zeit hergestellt, denn die Erzählung aktualisiert Geschehnisse aus der Zeit des schöpferischen Chaos. Damit ist die mythologische Zeit nicht völlig für die heute lebenden Menschen verloren. Sie ist zwar vergangen, aber nicht abgeschlossen. Man kann den Urzeitwesen noch begegnen, meist im abgelegenen Dschungel.²¹⁵ Auch heute noch finden wir uns in Situationen wieder, die denen ähneln, die die urzeitlichen Helden durchlebten und an denen sie vielfach scheiterten. Und auch heute ist im Grunde keine Person vor Transformation sicher. Man wirtschaftet nachts und fischt Schlangen statt Fische und schon verwandelt man sich in eine Fledermaus! Solche "verkehrten Welten" wie die der Fledermaus,²¹⁶ die unserer Normalität entgegengesetzt sind, gibt es immer wieder auch in der Jetztzeit. Wenn etwa in Kriegs- oder Notzeiten alles aus den Fugen gerät oder wir durch die Konfrontation mit anderen Kulturen unsere eigene Normalität in Frage gestellt sehen. Daher finden auch historische Vorkommnisse aus der jüngeren Vergangenheit Eingang in die Mythologischen Erzählungen. Bestimmtes mythologisches Material eignet sich hervorragend, um die Konfrontation mit den feindlichen Kariben zu Kolonialzeiten oder den oft schwierigen Kontakt mit der Welt der Criollos handhabbar zu machen.

Der aktuelle Anlass, aus dem heraus eine Mythe erzählt wird, prägt dabei deren Form, Inhalt und Stil. Der Erzähler stellt seine Kunstfertigkeit unter Beweis, indem er eine angemessene Präsentation des mythologischen Inhaltes findet und dabei gleichzeitig Bezüge zur Aktualität herstellt. So kann er indirekt Kritik an den herrschen Verhältnissen oder besonderen Vorkommnissen üben, Vorschläge zum angemessenen Handeln machen oder den Hörern Mut zusprechen und vor allem kann er sich und alle andern gut unterhalten.

Die Tatsache, dass die mythologische Zeit zwar vergangen, aber nicht abgeschlossen ist, spiegelt sich in den stilistischen Mitteln wieder. So taucht in der Erzählung von Mythen eine bestimmte durative Vergangenheitsform auf, die sie im Alltag nicht verwendet wird.

Allgemein ist die Sprache, die zum Vortrag von Mythen verwendet wird, gegenüber der Alltagssprache markiert. Sie weist bestimmte grammatische und stilistische Besonderheiten

²¹⁵ Münzel 1986: 199.

²¹⁶ Erst anhand der Lektüre eines Kinderbuches wurde mir selbst die symbolische Kraft der Fledermaus als Bewohnerin einer "verkehrten" Welt bewusst. Meine eineinhalbjährige Tochter drehte das Buch dann immer um und sagte "falsch rum"! Nun standen aber alle anderen Tiere auf dem Kopf und ratlos wiederholte sie das Umdrehen.

auf. So zeichnet sie sich etwa durch eine besonders reiche Verbmorphologie aus, in der eine große Bandbreite von Suffixen zum Einsatz kommt, die Tempus- oder Aspektunterschiede anzeigen. Verbalausdrücke werden hinsichtlich Vergangenheit, Gegenwart und Futur markiert und die Bezugszeit wechselt zwischen der Zeit der erzählten Vorkommnisse und der Erzählzeit. Weiter spielt der Gegensatz zwischen durativ und nicht-durativ eine Schlüsselrolle bei der Klärung von Beziehungen zwischen den Ereignissen. So beobachtete Briggs das nicht-durative Vergangenheitssuffix "-ae" in den ersten Sätzen einer Erzählung, in denen es um die Klärung des Hintergrunds der Geschichte geht. Beginnen dann die Ereignisse, die im Mittelpunkt der Geschichte stehen, wird eine durative Vergangenheitsform verwendet, die aus einem Betonungswechsel auf die letzte Silbe des Verbstammes besteht und nur selten in anderen Diskursarten auftaucht. Daneben kommen räumliche und zeitliche Deixis ausgiebig zum Einsatz, wie auch Personalpronomen, die Beziehungen von Agens und Patiens klären. Ergänzt wird die Grammatikalisierung von Zeit, Raum und Person durch einen extensiven Gebrauch von Gesten, die charakteristisch für die Darbietung von *deje nobo* sind.²¹⁷

In Warao-Mythen kommt auch das Quotativ Suffix "-yama" zum Einsatz, welches wie in der Alltagsrede klar stellt, dass der Erzähler das berichtete vom Hörensagen kennt, also nicht selbst "Ohrenzeuge" war. Zusammen mit anderen Stilmitteln markiert es den Rahmen der mythologischen Erzählung. Die so betonte Distanz der Geschehnisse in mythologischer Zeit zu Erzähler und Hörer wird im Hauptteil der Erzählung nicht mehr weiter betont. Im Gegenteil, hier wird die Geschichte packend und mitreißend erzählt und die Zuhörerschaft durch bestimmte Stilmittel gewissermaßen in die Geschichte hineingezogen und zu "Ohrenzeugen" gemacht.²¹⁸

6.5 "Anamonina"-Mythen

"As for 'transformation' there is a great preoccupation and familiarity with this motif in Warao folk literature. Transformation occurs to people and to things, as escapes, punishments, and just as a matter of convenience. The motive [...] occurs not only as a tale-ending *deus ex machina* device but also as a linking event."²¹⁹

Ein besonders hervorgehobenes Genre innerhalb der mythologischen Erzählungen der Warao sind die "anamonina"-Mythen. Sie machen einen sehr großen Teil der von Lavandero und J. Wilbert veröffentlichten Warao-Texten aus. In ihnen ist das Motiv der Transformation, welches allgemein häufig in Warao-Mythen auftaucht, zentral. Menschen verwandeln sich in Tiere, Pflanzen und Gegenstände und umgekehrt. So fielen Julio Lavandero im Laufe seiner

²¹⁷ Briggs1993b: 394f.

²¹⁸ Eine detaillierte Besprechung dieser Stilmittel findet sich unter 9.

²¹⁹ J. Wilbert 1970: 32.

Arbeit an transkribierten Warao-Texten mit der Zeit einige Charakteristika mythologischer Erzählungen auf. Er beobachtete, dass Personen in Geschichten aus mythologischer Zeit mal als Menschen, mal als Tier auftauchten und sich offensichtlich hin und her verwandelten. Die Wesen oszillierten gewissermaßen zwischen zwei Formen hin und her wie in der Geschichte der Mensch-Fledermaus "*warao-sâ*":

"El vampiro aún no se ha transformado de guarao en vampiro, pero ya está en trance de hacerlo: ..."²²⁰

Er beschreibt die Umstände des Übergangs von einem Zustand zum anderen folgendermaßen:

"*inamonikitane inabe iarubuae*: fueron a transformarse a la selva, a escondidas. Es curioso constatar que la transformación se hace en la selva, a escondidas, como si fueran a cambiar de ropa. O también van a transformarse en el *namu*, pequeño templo racial que se encuentra detrás de las casas, mediante el rito de la "fumación".²²¹

Lavandero bemerkte außerdem, dass Verwandlungen in Tiere oder Pflanzen vor allem auf der Grundlage der menschlichen Form stattfanden und fragt sich:

"Según la mitología guaraúna, ¿los animales y plantas fueron guaraos en los tiempos primordiales? Así parece ser, así parecen creerlo los guaraos iniciados."²²²

An anderer Stelle beschreibt er die Transformationsmythen als Mythen, deren Zweck es sei, die Herkunft der Wesen vom Menschen her zu erklären:

"[...] todos los seres o al menos los más representativos tienen su origen en el guarao, son guaraos transformados."²²³

Westliche Übersetzer haben für solche Mythen gern das Wort "Entstehungsmythen" verwendet, was unserem Konzept der einmaligen und endgültigen Entstehung oder (christlich gesehen) Erschaffung der Wesen entspricht. So bezeichnete auch Lavandero solche Erzählungen zunächst als "Entstehungsgeschichten",²²⁴ übersetzt sie später (Lavandero 1994) hingegen mit "*aparición de los seres*" und erklärt, die meisten Arten seien nicht durch Erschaffung, sondern durch Transformation in die Welt getreten. Tatsächlich handelt es sich bei den *anamonina*-Mythen offensichtlich nicht um Entstehungsgeschichten in dem uns vertrauten Sinne.²²⁵ Zwar wird erzählt, wie die Welt ihre heutige Ordnung erhielt, doch erhält sie diese nicht aufgrund von Erschaffung durch einen Gott, sondern auf der Grundlage von Transformation aus den schon vorhandenen Menschen. Dies kollidiert mit unserer

²²⁰ Lavandero 1991: 134: FN 1.

²²¹ Lavandero 1991: 233: FN 18. Mit "*rito de la 'fumación'*" meint Lavandero die Praktik der Schamanen, extensiv Tabak zu konsumieren. Tabakrauch ernährt die Schutzgeister, die ein Schamane in seiner Brust beherbergt und wird auch dem Ahngeist *kanobo* verabreicht, welcher im *namu* in Form eines Steins liegt.

²²² Lavandero 1991: 184, FN 2.

²²³ Lavandero 1991: 232.

²²⁴ Lavandero 1992: 22.

²²⁵ Briggs merkt an, dass es neben den "*namonikitane*" (transformieren) Mythen auch die "*takitane*" (machen, erschaffen, sich ereignen) Mythen gibt, die "*deje nobo*" sich aber im Allgemeinen darauf konzentrieren, wie etwas verwandelt wurde. (Briggs 1993a: 181)

Vorstellung, dass der Mensch von den Tieren abstammt und letztlich auch weiterhin ein "Tier" ist. Sollten die Warao umgekehrt davon überzeugt sein, dass Tiere und Pflanzen letztendlich immer noch Menschen sind? In der mythologischen Zeit der Warao unterhalten sich jedenfalls Menschen, Geister und Tiere nicht nur miteinander, sondern können sich sexuell vereinigen und Nachkommen zeugen.²²⁶ Zusammen mit der Beobachtung, dass die Verwandlung etwas Oberflächliches hat, erhärtet dies den Verdacht, dass die menschliche Natur der Wesen unter der Oberfläche fortbesteht. Geister, Tiere und Menschen sind sich in der mythologischen Zeit morphologisch ähnlich.

Damit lässt sich als hervorstechendes Merkmal der mythologischen Zeit der Warao festhalten: Die Tiere sind verwandelte Menschen und unter ihrer heutigen, oberflächlichen Gestalt besteht die ursprüngliche menschliche Qualität unterschwellig fort. Transformation statt Erschaffung ist das Thema in Warao-Mythen.

Der Warao-Erzähler leitet Transformationsmythen meist mit dem formelhaften Satz "*kaina ajidoma*" (als unsere Erde noch jung war) ein, kurz darauf folgt dann meist eine Phrase wie "*X anamonina*" (die Transformation von X)". Als Beispiel sei hier der Anfang der Geschichte "*sâ anamonina*" (die Transformation der Fledermaus) wiedergegeben.²²⁷

Ateje	kaina	ajidoma	tai	ama	sâ	warao.
ateje	ka- ina	a- jiro -ma	tai	ama	sâ	warao
lange_her	<u>1.Pl-</u>	<u>Pos-</u> Erde	neu -seiend	<u>Pron.3.Sg</u>	jetzt	Fledermaus Person

Mate	sâ	namoninaja,			kamonika	warao.
mate	sâ	namoni	-na	-ja	ka- monuka	warao
noch	Fledermaus	(sich)transformieren	<u>-Neg.V</u>	<u>-Part</u>	<u>1.Pl-</u> ähnlich	Person

Vor langer, langer Zeit, als unsere Erde noch jung war, da war die Fledermaus eine Person. Die Fledermaus hatte sich noch nicht verwandelt, sie war wie wir, eine Person.

Bezeichnenderweise wird das Wesen später, wenn es halb Fledermaus, halb Mensch ist, nicht "Fledermaus-Mensch", sondern "Mensch-Fledermaus - "*warao-sâ*" - genannt. Oft ist die Verwandlung keine zwingende Sache, sondern steht auf Messers Schneide und mehr oder weniger unglückliche Zufälle führen schließlich dazu. Dies wird vor allem in dem Ausdruck "*ayajuka*", wörtlich: "um Schwanzesbreite" (um Haaresbreite) begrifflich auf den Punkt gebracht. Lavandero merkt zu "*ayajuka*" an:

"[Es] [u]na expresión consagrada en los mitos para indicar que, cuando en el mundo se estaban repartiendo los destinos de las especies, en los tiempos primordiales, nosotros estuvimos a punto de conseguir o de perder las buenas oportunidades. Deja entrever que

²²⁶ Lavandero 1994: 13.

²²⁷ Lavandero 1991: 125-129. Der Text ist in meine Schreibweise überführt.

nosotros también estuvimos a punto de convertirnos en vampiros, si hubiéramos seguido las malas costumbres de uarao-saa."²²⁸

Da die Menschen Grundlage für die Verwandlung sind, wird ihre Herkunft anders als durch Verwandlung erklärt. Eine entsprechende Mythe in Lavaderos mythologischer Textsammlung trägt den Titel "*oko namonekitane*"²²⁹ (unsere Vermehrung):

oko	namonekitane
oko	namoni -Va/e -kitane
<u>Pron.1.Pl</u>	entstehen - <u>Sg.V</u> - <u>Inf</u>
damit wir uns fortpflanzen	

Doch da in dieser Mythe zwei Schwestern die einzigen Menschen auf der Welt sind, können sie sich zunächst nicht fortpflanzen:

Tai	tuatane	namoninaja.
tai	tua -ta	-ne namoni -na -ja
<u>Pron.3.Sg</u>	sein -sein/tun	- <u>Ger</u> entstehen - <u>Neg.V</u> - <u>Part</u>

Awarao	ekida	oko	didakitane
a-	warao eko -ida	oko	dida -kitane
<u>Pos-</u>	Mensch leer - <u>Aug</u>	<u>Pron.1.Pl</u>	sich_vermehrten - <u>Inf</u>

Da dies so war, pflanzten sie sich nicht fort. Es gab keine Menschen um uns zu vermehren.

Die beiden Frauen beschließen, einen Fisch mit der Schlinge zu fangen und zeugten Nachkommen, indem sie ihn in ihre Scheide einführten.

In Warao-Mythen ist buchstäblich niemand vor Transformation sicher. Eine Durchsicht von Lavadero 1991 und 1994 zeigt, dass Tieren und Pflanzen, Menschen anderer Kulturen, Geisterwesen und sogar Gestirne durch Transformation aus Menschen entstehen.

In J. Wilberts Textsammlung²³⁰ finden sich folgende Arten von Transformationen: Tiere werden in Objekte, Menschen und andere Tiere transformiert. Teile von Tierkörpern werden zu Tieren. Menschen werden in Tiere, Objekte, Sterne und Pflanzen transformiert. Menschliche Haare werden zu Dornen und Waffen, andere Teile des menschlichen Körpers zu Tieren und Pflanzen. Weiter wird Fleisch in Tiere verwandelt, werden Geister zu Tieren, wird Asche zu Tieren und sogar ein Werkstoff wird in ein fertiges Objekt verwandelt.

Ganz offensichtlich sind Geschichten aus mythologischer Zeit nicht nur bei den Warao ein besonders wichtiges Genre. Laut Münzel sind sie bei vielen "südamerikanischen Waldindianern" ein auffällig herausgehobenes Genre der mündlichen Literatur und kommen offensichtlich in Südamerika häufiger vor als in anderen Kontinenten.²³¹ Wenn so auch schon

²²⁸ Lavadero 1991: 142: FN 25. uarao-saa = warao-sâ (Warao-Fledermaus).

²²⁹ Lavadero 1991: 157-158. Lavadero veröffentlicht in diesem Buch auch eine Mythe mit dem Titel "*kanamonina*" (unsere Transformation). Er übersetzt den Titel mit "*nuestra formación ancestral*" und merkt an, sie lasse einen starken Einfluss christlichen Gedankengutes erkennen.

²³⁰ J. Wilbert 1970.

²³¹ Münzel 1986: 198f. Auch ich habe solche Berichte gehört.

eine südamerikanische Vorliebe für das Thema der Transformation konstatiert werden kann, so scheint es mir doch in Warao-Mythen eine wahre Besessenheit von dem Thema zu geben.

6.6 "Deje jiro"

Die "*deje jiro*" sind Geschichten aus der jüngeren Vergangenheit oder Aktualität und lassen sich am besten mit dem Wort "Alltagserzählungen" übersetzen. Der Erzähler hat sie entweder selbst erlebt oder aber gehört. Sie umfassen alles, was die Erzähler und Erzählerinnen erzählenswert finden. Dies kann ein Reisebericht sein oder ein Bericht darüber, was man beim Fischen erlebt hat oder sonst ein Vorkommnis. Romero Figueroa, der die *deje jiro* "*eribu*" nennt (*words of talking about common events*), unterteilt sie in "*nobara a ribu*" (*words of telling stories about sickness*) und "*sana a ribu*" (*words of telling stories about distress*).²³² Doch sie berichten auch von lustigen oder lächerlichen Vorkommnissen. Lavandero, der als Einziger solche Geschichten veröffentlicht hat, grenzt sie als "spontan" und realitätsbezogen von den *denobo* als quasi-rituelle Textform mit mythologischem Inhalt ab. Für ihn wird in diesem Material deutlich, wie die Warao die "Realität" Alltag sehen, die eigene und die fremde, kreolische und:

"[...] lo hacen allá, en la intimidad de sus comunidades tradicionales con trazos fuertes, sueltos y espontáneos en sus relatos de viaje, en sus descripciones de la vida real diaria, en sus recuerdos afectivos, en sus desahogos iracundos, burlones o críticos, y en sus amargas reclamaciones."²³³

So umfassen die *deje jiro* auch das, was wir "Neuigkeiten" und "Gerüchte" nennen [Bild Nr. 27 *dejiro*]. Interessant ist hierbei nicht die Frage nach der Wahrheit, sondern die Frage, warum Vorkommnisse so geschildert werden und nicht anders. Als Beispiel soll das Gerede über das Schicksal einer jungen Frau dienen, die sich entschieden hatte, in Tucupita eine Ausbildung als Krankenschwester zu absolvieren. Sie musste dazu das Spanische und die Verhaltensformen in der Stadt lernen, was ihr offensichtlich auch gut gelang. Allerdings wurde sie in Tucupita von einem Cousin schwanger, was gegen die exogamen Heiratsregeln ihrer Gruppe verstieß. Sie hatte eine Totgeburt, über die man redete. So meinten die Frauen in Wakajara, das Kind sei tot zur Welt gekommen, da die Betroffene ihre Hose, die sie statt eines Rockes trug oder ihre Unterhose bei der Geburt nicht ausgezogen habe. Die erste Deutung, die mir einfiel war, dass die junge Frau sich so sehr dem städtischen aber auch männlichen Leben angeglichen hatte, dass man annahm, sie könne nicht mehr wie eine normale Warao-Frau gebären. Ihren Partner hatte sie ja auch nicht nach den herrschenden

²³² Romero Figueroa 1997: 124f. Die "*sana aribu*" von Romero Figueroa meinen nicht die "*sana*"-Klagegesänge, die Briggs beschrieben hat.

²³³ Lavandero 1992: 9.

gesellschaftlichen Regeln ihrer Gruppe gewählt. Eine andere Interpretation wäre, dass sie das Kind nicht leben lassen wollte. Denn die Beine bei der Geburt nicht zu öffnen ist eine Möglichkeit der bewussten Kindstötung. Weiter hatte ich das Gerücht gehört, der Vater der Betroffenen, der einen jähzornigen Charakter hatte, habe seine Tochter in den Bauch geschlagen. Da Schwangerschaft außerhalb einer festen Verbindung bei den Warao keine Schande ist, könnte sein Zorn daher rühren, dass der Vater des Kindes ein zu naher Verwandter war. Allen Geschichten um diese Totgeburt ist gemeinsam, dass sie auf Verstöße der jungen Frau gegen die gesellschaftlichen Normen aufmerksam machten. Die junge Frau, die ich gern besuchte, wurde nach den Vorkommnissen "verrückt", wie man sich ausdrückte, und sprach nur selten klar verständlich. Schließlich zog sie mit ihrer Familie ins Dorf ihrer Mutter. Denn die Familie hatte entgegen der üblichen uxori-matrilokalen Residenz im Dorf des Vaters gelebt. Eine Tatsache, die auch zwischen den Eheleuten zu Spannungen geführt hatte.

6.7 "Diboto"

Es ist im Zuge der Besprechung eines Genre-Systems durchaus aufschlussreich zu beobachten, was ihm aus unserer Sicht "fehlt". Ein interessanter Fall ist hier im Warao die Tatsache, dass unser "Danken" im Genre-System des Warao ebenso fehlt wie Bitten:

"Es muy común que una persona guarao simplemente exprese lo que quiere, sin usar palabras suaves. Por ejemplo, no se dice "repíte por favor", solo "repíte" nada más. En el idioma guarao, las palabras "gracias" y "por favor" ni siquiera existen."²³⁴

Danken und Bitten werden stattdessen zum Teil von außersprachlichen Handlungen übernommen. Die auch im Delta gebräuchlichen spanischen Ausdrücke "*gracias*" und "*a la orden*" wurden bisher nicht übernommen, da man offensichtlich keinen Gebrauch im Waraosprechen dafür hat. Möchte man etwas von einer Person, so fragt man direkt danach. Statthaft ist dies bei Verwandten oder Leuten, die auf Grund einer früheren Gabe verpflichtet sind, einem etwas zu geben. Die Anfrage kann dann folgendermaßen lauten:

kube	mamoau!
kube	ma- moa -u/0
Frucht_des_Wildkautschukbaums	<u>1.Sg-</u> geben- <u>Imp.2.Sg</u>
Gib mir Früchte des Wildkautschukbaums!	

Die Anfrage kann mit einem einfachen "*ekida*" (es gibt nichts) abgewehrt werden. Diese Antwort ist die normale Form, eine Bitte abzuschlagen, auch wenn man sie theoretisch erfüllen könnte, aber nicht erfüllen will. Higham beschreibt außerdem, dass man eine Bitte

²³⁴ Higham (2003): 6.

höflich abweisen kann, indem man erklärt, warum und wofür man das, was der Andere will, noch benötigt.²³⁵

Wenn man nun etwas erhält, so kann man seine Zufriedenheit mit der erfolgten Transaktion zum Ausdruck bringen, indem man den, schon mehrfach angeführten Ausdruck "yakera!" (es ist gut) oder "yakera dijana" (schon gut! / das ist genug!) verwendet.

In Notsituationen, wie etwa, wenn man auf der Heimreise wegen defekter Zündkerzen des Motors mitten in einem Fluss festliegt [Bild Nr. 28 Motor kaputt], fragt man natürlich jeden, auch vorbeifahrende Fremde und Criollos um Hilfe. Dabei formuliert man die Frage der Höflichkeit halber negativ: "Ihr habt nicht zufällig Zündkerzen?"

bujia ekidara?
bujia eko -ira -ra
Zündkerze leer -Aug -Quest
gibt es keine Zündkerzen?

Was die Bereitschaft der Criollos, in solchen Situationen auszuhelfen, betrifft, so ist diese sehr groß, mehrfach wurde ich Zeuge solcher Rettungsaktionen, immer von freundlichem *small talk* begleitet. Auch eine Bitte um Information kann man so formulieren:

"Tatuma jinobotomoanara?" (Das sind nicht zufällig deine Kinder?)²³⁶

Diese Redepraxis des negativen Formulierens einer Frage findet sich auch im Spanischen des Deltas ("¿No hay ...?") und stellt eine Beeinflussung der Spanischsprecher der Region durch die Waraosprecher dar.

Statt Bitten und Danken wird in diesem Sinne ein außersprachliches Kommunikationssystem aktiviert, das der Gabe und Gegengabe, welches im Warao als "diboto" bezeichnet wird. Man könnte Redakte, die im Rahmen dieser Tauschbeziehung getätigt werden, dementsprechend als "diboto aribu" bezeichnen. Diese Formulierung habe ich allerdings nicht gehört. Bei der Gegengabe sind, anders als bei Bezahlung, nicht Menge und Wert der ursprünglichen Gabe ausschlaggebend, sondern die Möglichkeiten des Gebenden. So achteten meine Gastgeber etwa darauf, nicht in meiner Schuld zu stehen und vergalten mir meine Geschenke und Beiträge zur Haushaltsführung mit gekochtem Essen und kleinen Gegengeschenken (Kunsth Handwerk oder Leckereien aus dem Wald). Im Extremfall wird ein reicher Geber von einem beschenkten Armen gar nichts erhalten, außer dem Prestige, gegeben zu haben. Materielle Gaben sind in einem solchen System gewissermaßen mit Nichtmateriellen vergütbar. Diese Praxis war und ist problematisch im Rahmen einer Geldwirtschaft. Sie erklärt etwa die Begeisterung, mit der Warao-Eltern wohlhabende kreolische Paten für ihre

²³⁵ Higham (2003): 29.

²³⁶ Higham (2003): 23.

Kinder suchen. Ein weiterer Grund, jemandem etwas "einfach so" zu geben, ist laut Higham, seinen guten Willen zu zeigen, wenn man etwa Streit mit der Person hatte.²³⁷

Im Kaufladen, der in vielen Warao-Dörfern betrieben wird, funktioniert dieses Tauschsystem nicht. Man verlangt im Zweifelsfall auch von einem Verwandten Geld. Higham bemerkt zum Ablauf solcher Verkaufsgespräche, dass der Käufer erst einmal wartet, bis er vom Verkäufer angesprochen wird. Dann wird das Gespräch ohne "höfliche Worte" fortgesetzt. Dabei fragt der Käufer entweder einfach, ob es das von ihm benötigte Produkt gibt oder sagt einfach "gib mir x!"²³⁸ Danke und Bitte fehlen auch hier. Das Verwandtschaftssystem und die *diboto*-Verpflichtungen sind allerdings auch hier nicht völlig irrelevant. So kauft man eher bei Verwandten ein, wenn man die Wahl hat, und kann sich bei ihnen auch leichter etwas anschreiben oder verrechnen lassen.

Ein Bereich, der mit dieser neuen Form des Warenaustausches zusammenhängt, ist der des einheimischen Zählsystems. Ohne näher auf Details einzugehen, sei nur angemerkt, dass die Warao ein ventizimales System haben und wie viele Kulturen das Wort "Mensch" für die Zahl 20 verwenden (zehn Zehen plus zehn Finger). Es fällt auf, dass es im Zahlensystem der Warao eine ausgesprochen große Variantenvielfalt der paraphrastischen Wortbildung mit Hilfe verschiedener Präpositionen gibt. Nur Sprechereignisse im Zusammenhang mit der Geldwirtschaft oder in der Schule machen den Umgang mit größeren Zahlen (über zwanzig) überhaupt notwendig. Es ist daher kaum verwunderlich, dass in diesen Situationen spanische Wörter benutzt werden, obwohl es auch für heutige Sprecher kein Problem wäre, größere Zahlen in Warao zu umschreiben. Im Sinne einer linguistischen Ökologie kann man festhalten, dass die Warao, als sie zunehmend in die Geldwirtschaft der Criollos eingegliedert wurden und mit neuen Sprechereignissen und Redesituationen konfrontiert wurden, neben den Zahlen auch Wörter wie "*burata*" aus Spanisch "*plata*" (Silber, Geld), "*debe*" (Schuld) und "*debetakitane*" (jemandem Geld Schulden) aus Spanisch "*deber*" (schulden) übernommen haben. Diese spanischen Lehnwörter sind weitgehend auf die Situation begrenzt, in der sie übernommen wurden, sie haben das einheimische System von Gabe und Gegengabe bisher nicht ersetzt.

In diesem Zusammenhang sei auch auf die Redakte des Zustimmens und Ablehnens verwiesen, die ohne "ja" und "nein" auskommen.²³⁹ Im Warao muss man, um seine

²³⁷ Higham (2003): 131.

²³⁸ Higham (2003): 13. Kalka wies mich daraufhin, dass diese Praxis, im Laden direkt "gib mir" zu sagen, auch in Tucupita, ja sogar in Caracas durchaus üblich ist (Kalka persönliche Mitteilung Mai 2007).

²³⁹ Es gibt zahlreiche Sprachen, die kein kurzes Nein/Ja (wir haben im Deutschen noch zusätzlich "Doch") als Antwort kennen.

Zustimmung auszudrücken oder Ablehnung zu formulieren, ganze Sätze oder ein Verb/Hilfsverb verwenden:

tane tia (so ist es), *tane yakera* (so ist es gut), *masaba yakera* (so finde ich es gut / ich bin einverstanden)

taneana (so nicht / so ist es nicht), *masaba asida* (für mich ist das schlecht / ich bin nicht einverstanden)

nome (das ist die Wahrheit / das stimmt), *kaika* (das ist genug / das ist passend)
oder auch "*tia*"(so ist es / so sagt er/sie).²⁴⁰

6.8 Die "*monikata nome anaka*"- Versammlung

Die politischen Führer und medizinisch-religiös praktizierenden Männer werden zusammengefasst als "*aidamo*" bezeichnet.²⁴¹ Diese verfügen über einen Sprecher, den "*dibatu*", der auch "Herr der Rede" genannt wird und der gegenüber den von Staat und Kirche eingeführten politischen Amtsinhabern auftritt. Die Rolle der *aidamo* (Ältesten) ist es, Projekte zu beaufsichtigen, die von der ganzen Gemeinschaft unternommen werden, wie etwa die Instandhaltung des Holzplankenpfades, der die einzelnen Häuser entlang des Flusses verbindet. Auch sind sie dafür verantwortlich, Ordnung wieder herzustellen, wenn Konflikte innerhalb der Gemeinschaft auftreten. Ein Mittel dazu ist die Schlichtungsversammlung "*monikata nome anaka*". Romero Figueroa, der im westlichen Delta (Monagas) forschte, geht auf diese Diskursart unter dem Stichwort "*dijibu*" (*words of giving explanations*) ein.²⁴² In Wakajara fehlte meiner Beobachtung nach diese Schlichtungsversammlung der Ältesten. Inwieweit sie früher üblich war, ist schwer zu beurteilen, insgesamt traten die Ältesten in Wakajara politisch kaum mehr in Erscheinung, da die jüngere Generation, die in die regionale Parteipolitik eingebunden war, diesen Bereich mehr und mehr besetzte. Ein Grund für die Verdrängung der traditionellen Autorität der älteren Männer ist unter anderem die bessere Kenntnis des Spanischen, die die Jüngeren den Älteren im Kontakt mit der Nationalgesellschaft überlegen macht.

Der von Briggs verwendete Ausdruck "*monikata nome anaka*" besteht aus den Wörtern *monikata*: "Irrtum/Problem", *nome*: richtig und *anaka*: auf geht's. Also wörtlich etwa "lasst uns den Irrtum richtig stellen." Eine solche Streitschlichtung wird initiiert, wenn ein Konflikt einem Ältesten vorgetragen wird und dieser ihn wichtig genug findet. Er beruft dann die beteiligten Parteien nachts in ein Haus ein. Sie geben während der nun stattfindenden Sitzung ihre Sicht der Dinge wieder, Verwandte oder andere Mitglieder der Gemeinschaft können dabei als Zeugen oder Fürsprecher auftreten. Ein Ältester, der dem Ganzen vorsitzt, regelt die

²⁴⁰ Diese Durativkonstruktion übersetzt Higham in ihrer Vokabelliste mit "ja" Higham (2003): 6.

²⁴¹ Briggs 1993b: 384.

²⁴² Romero Figueroa 1997: 124. Barral definiert dieses Wort als "*Palabra. Consulta. Habladuría. Conferencia.*" ("*DIJIBU*" in: Barral 1979b: 101).

Redefolge und gibt oft auch einen Kommentar zu jedem Standpunkt.²⁴³ Romero Figueroa beschreibt, dass jeder Sprecher das Ende seines Beitrages durch ein Anheben der Stimme und Verlängerung des letzten Vokals ankündigt. Dies ist seiner Meinung nach ein Mittel, um Ordnung aufrecht zu erhalten, wenn Individuen des gleichen sozialen Ranges sprechen.²⁴⁴

Laut Briggs kommen im Laufe einer "*monikata nome anaka*" zwei verschiedene Diskursarten zum Einsatz, wobei der Schlüssel zum erfolgreichen Schlichten in ihrer adäquaten Kombination liegt.²⁴⁵ Eine der beiden Diskursarten wird im Warao mit dem schon besprochenen Stamm "*wara-*" (vortragen) bezeichnet. Es geht hier um das Erzählen der Vorkommnisse, die zum Konflikt führten, sowie um die Schilderung des Konflikts selbst. Die zweite Diskursart wird als "*dibu moa-*" (Wort geben) oder "*deri-*" bezeichnet und meint die exhortative (auffordernde) Redeart des Ratschlag-Gebens. Sie werden sowohl von den *aidamo* als auch andere Teilnehmern der Sitzung verwendet, etwa wenn sie sich selbst zitieren, wie sie zu einem vorherigen Zeitpunkt den Streitenden Ratschläge erteilten. Romero Figueroa beschreibt stilistische Besonderheiten dieses Redestils des Ratgebens.²⁴⁶ So fielen ihm der Gebrauch suffingierter (hinten angehängter) Pronomen anstatt der übliche vorangestellten, unabhängigen Personalpronomen auf ("*naruteko*" statt "*oko narute*") und die Verwendung bestimmter Kausativkonstruktionen:

"It appears to me that the emphatic value of suffixal pronouns as opposed to the semantic effect of prefixal ones and the possibilities of language enrichment that morphological di-transitive causatives bring about as compared with other causatives are important tools in discursive sequences related to DIHIBU."²⁴⁷

Die beiden Sprechakte des Erzählens und Ratschlaggebens unterscheiden sich auch hinsichtlich ihres Registers. Während beim Referieren der Vorkommnisse meist "schlechte Sprache" zitiert wird, das heißt, wütenden, provozierenden Diskurs, der oft Schimpfwörter beinhaltet und den Streit hervorbrachte, kommt solche Rede beim Ratschlaggeben höchstens als Zitat vor. Hier geht es eher um normative Aussagen der Art: "wenn ein Mann und eine Frau heiraten, dann sagen wir X zu ihnen". Erzählen und Ratgeben als Diskursformen kommen auch in anderen Sprechereignissen vor. Eine Besonderheit des *monikata nome anaka* ist allerdings, dass dieses Redeereignis beide erfolgreich kombinieren muss, um zu einer Konfliktlösung zu finden. Laut Briggs wird der Streit vor dem Hintergrund eines autoritäreren, sozial ordnenden Diskurses einer Lösung zugeführt.²⁴⁸

²⁴³ Briggs 1993b: 414.

²⁴⁴ Romero Figueroa 1997: 130. Allerdings findet dieser Schlagabtausch hier unter "Aufsicht" der Ältesten statt und ist damit vielleicht nicht kennzeichnend für die Unterhaltung unter Gleichgestellten in anderen Kontexten.

²⁴⁵ Briggs 1993b: 414f.

²⁴⁶ Romero Figueroa 1997: 130-132.

²⁴⁷ Romero Figueroa 1997: 131f.

²⁴⁸ Briggs 1993b: 414f.

6.9 "*dibukona /dibu moaya*" und "*dibubia*"

Wichtige Arten der politischen und sozialen Einflussnahme auf Dorfebene sind die Redeakte "*dibubia*" (ermahnende Rede) und "*dibukona*" oder "*dibu moaya*" (Rat geben).

Die neue Ordnung schlug sich bei den Vorbereitungen zur Präsidentschaftswahl von 1999 in der Zusammensetzung der Redner nieder. So wurde bei einer Wahlversammlung, die von der örtlichen MAS (Kommunistische Partei Venezuelas) im Gemeindehaus in Wakajara ausgerichtet wurden, zwar Wert darauf gelegt, einen der ältesten Mitbegründer des Dorfes, einen Schamanen, reden zu lassen, doch waren jüngere politisch aktive Männer in der Überzahl und sprachen zudem vor dem Schamanen. Das Publikum widmete der Rede des Ältesten kaum Aufmerksamkeit, wohl auch, weil die Aufnahmefähigkeit der Zuhörer auf einem Tiefpunkt angelangt war. Der Schamane seinerseits fühlte sich sichtlich unwohl in seiner "neuen" Rolle, ganz so als mache es ihm Mühe, die richtigen Worte im Rahmen eines ihm ungeläufigen Redereignisses zu finden. Als dann eine Kooperative gewählt werden sollte, bestimmte man durch die Bank sehr junge Leute, unter anderem auch eine junge, unverheiratete Frau. Die Gemeinschaft traut diesen Jüngeren offensichtlich eher zu, als Mittler zwischen der eigenen und der nationalen Kultur zu fungieren. Die Autorität der älteren Männer scheint so zunehmend von jungen Männern und Frauen übernommen zu werden. Ein "Generationenkonflikt", der auch Anlass zu Streitigkeiten gab.

In Wakajara gab es keine Familienübergreifende politische Autorität auf Dorfebene. Stattdessen fielen einige Männer mittleren Alters durch ihren politischen Einfluss auf, den sie auf Grundlage ihrer Verbindung mit der regionalen Parteipolitik oder aus ihrer Tätigkeit im Rahmen der baptistischen Mission gewannen. Letztere kam um das Jahr 2000 nach Wakajara. Der älteste Sohn meiner Gastfamilie, der bei Criollos aufgewachsen war und langjährige parteipolitische Erfahrung hatte, hielt immer wieder - meistens morgens früh - laute, ermahnende Reden (*dibubia*) im Küchenbereich des Hausverbandes. Dieser bestand neben der Küche aus drei Einzelhäusern und umfasste etwa 40 Personen. Da die Familie insgesamt großen Einfluss hatte, war es ihr auch gelungen, ihre Söhne überwiegend im Hausverband zu halten. Sie hatten ihre Frauen ins Dorf gebracht. Die Angehörigen der Frauen, zu denen die Männer nach der uxori-matrilokalen Residenzregel hätten ziehen müssen, lebten entweder ebenfalls in Wakajara, wie die Mutter der Frau des drittältesten Sohnes, oder waren gestorben, wie die Eltern der Frau des zweitältesten Sohnes. Dieser lebte ebenfalls in unmittelbarer Nähe (ein Haus weiter) und engagierte sich stark in der baptistischen Mission, setzte sich für die Gemeinschaft ein und betrieb einen Laden. Eine solche Konzentration politischen Einflusses

in einer Familie ist nicht ungewöhnlich in Warao-Dörfern. So ist aus dem zentralen Delta das Beispiel der Gemeinde "Ojiru sankua" (auch spanisch "Morichito" genannt) bekannt, welche von Antonio Lorenzano und einigen anderen Männern, die im Missionsinternat geheiratet hatten, gegründet worden war. Lorenzano und in seiner Folge unter anderem auch eine seiner Töchter etablierten sich als dauerhaft einflussreiche Persönlichkeiten.²⁴⁹ Auffällig war, dass die beiden politisch aktiven Söhne der Familie (der älteste und drittälteste) jeweils mehrere Ehen eingingen. Nicht im Sinne der traditionellen Polygynie, sondern im Sinne mehrerer in getrennten Dörfern existierender Haushalte. Dies führte immer wieder zu Ehestreitigkeiten, da die ersten Frauen diesen Zustand nur widerwillig tolerierten.

Die moralischen Ermahnungen und die Kritik, die der älteste Sohn im Zuge seiner "Hausansprachen" (*dibubia*) äußerte, erreichte also eine recht große Zahl an Personen. Seine Autorität gründete dabei auf parteipolitischen Einfluss wie auch auf seiner Erfahrung mit der Welt der Criollos, in der er zumindest teilweise aufgewachsen war. Hierzu gehörten auch seine Spanischkenntnisse, die er selbst als besser als seine Warao-Kenntnisse einstufte. Doch darf man sich den Einfluss, den er auf das Verhalten seiner Familie oder anderer Dorfbewohner, die ihn dank der offenen Häuser weithin vernahmen, nicht allzu groß vorstellen. Er wurde gehört, aber er hatte nicht das letzte Wort. Entscheidend war auch, inwieweit seine Ratschläge von den Frauen aufgegriffen und wiederholt wurden. Die Enttäuschung über seinen mangelnden Einfluss führte sogar dazu, dass er sich zeitweise aus der Politik zurückzog und in ein anderes Dorf übersiedelte, wo er eine Verbindung zu einer viel jüngeren Frau eingegangen war.

Solche privaten Ansprachen sind Teil der Entscheidungsfindung, dominieren sie aber offensichtlich nicht. Die für amerindische Gemeinschaften immer wieder berichtete Entscheidungsfindung durch Konsens spielt eine größere Rolle. Sie ist das Prinzip, welches auf Versammlungen der Ältesten, wo es sie gibt, zur Anwendung kommt, und spielt in Wakajara auf der Ebene des erweiterten Haushalts eine wichtige Rolle. In der alltäglichen Entscheidungsfindung wird solange abwechselnd gesprochen, bis keiner mehr spricht. Denn schon die Tatsache, dass man das Wort ergreift ist bedeutsam. Hätte man nichts Wichtiges zu sagen, spräche man nicht! Dieser Sachverhalt wird durch die Wortwurzel "*dibukona*" (vorschlagen/Vorschlag) ausgedrückt. Denn "*dibukona-*" bedeutet wörtlich: "Wort-bringen/beisteuern". Dies erinnert an den deutschen Ausdruck "etwas in die Diskussion einbringen".

²⁴⁹ Diese Frau, über der die Filmemacher Arnold Schley in Kalka 1995 gelesen hatten, gab den Anlass zu dem Film "Die Macht der Warao-Frauen" (Schley 1997).

Frauen, vor allem ältere Hausherrinnen (*janoko arotu*), deren Haushalt viele Personen umfasst, üben gesellschaftlichen Einfluss durch "Rat geben" (*dibu moyo*) auf Dorfebene aus [Bild Nr. 29 dewara]. Sie beteiligen sich mit normativen Kommentaren an privaten oder halböffentlichen Streitereien, den "*orikuba*". Solche finden zwischen Eheleuten, aber auch zwischen Eltern und ihren Kindern oder aber zwischen Nachbarn statt. Bei einem solchen Streit, der weithin hörbar ist, laufen gewöhnlich alle Dorfbewohner zusammen. Eine solche soziale Anteilnahme wird zwar bisweilen als lästig, aber durchaus als notwendig empfunden. Die Vorstellung, in Häusern mit Wänden zu wohnen, befremdete die Mitglieder meiner Gastfamilie, dann wisse man ja gar nicht, was die anderen so tun. Als einmal ein Streit im Nachbarhaus ausbrach, fragte ich, ob es sich denn gehöre, bei einem privaten Streit als Zuhörer anwesend zu sein. Die Hausherrin, meine Nenntante (*dakatai*), verneinte und fügte dann hinzu, "lass uns hingehen!" Die älteren Frauen positionierten sich am Rande des Hauses, in denen dieser ausgetragen wurde. Meine Nenntante kommentierte nun mit lauter Stimme das Tun der Streitenden. Insbesondere wies sie auf die Umstände hin, die zu dem Streit geführt hatten. Sie bemängelte, dass die Eltern ihrem Sohn gegenüber nicht mit einer Stimme gesprochen hatten und dieser sich daher dem Vater gegenüber respektlos verhielt und ihn sogar - im aktuellen Fall - geschlagen hatte. In Situationen wie dieser bringen die Frauen allgemeine Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu Gehör und werden zum Sprachrohr eines Konsenses über angemessenes soziales Verhalten in der Warao-Gemeinschaft. Diese Funktion ist eng mit der von ihnen erwarteten Kritik im Rahmen der *sana*-Trauergesänge verbunden. Anders als der Einfluss der Männer, der sich in Wakajara heute zunehmend aus Quellen speist, die außerhalb der Warao-Gemeinschaft liegen, beziehen die Warao-Frauen ihren gesellschaftlichen Einfluss aus der Verwandtschaftsstruktur, aus ihrer Position als Mutter verheirateter Töchter und *janoko arotu*.

6.10 Die "*sana*"- Klagegesänge

Ein höchst wichtiges Genre sind die Trauergesänge, die die Frauen bei der Totenwache nach Ableben eines Verwandten singen. Während die *monikata nome anaka*, *deje nobo* und schamanischen Lieder eher Männerdomäne sind (obwohl einige Frauen nach der Menopause Schamanen werden und manche Frauen zu anerkannten Erzählerinnen der *deje nobo* werden), so sind die Klagegesänge, die beim Tod eines Familienmitglieds von den verwandten Frauen angestimmt werden, eine fast exklusive Domäne der Frauen. In Wakajara erzählte man mir zwar, dass auch Männer klagten, wenn etwa ihr Kind gestorben sei, beobachten konnte ich

dies allerdings nicht. Die Frauen gaben an, sie begännen zu klagen, weil ihnen das Herz schwer wird und stecken damit immer wieder die anderen an.

Die Klagegesänge haben große politisch-moralische Bedeutung und werden für alle Warao-Gruppen beschrieben. Auch ich wurde Zeuge einer Totenklage. Briggs, der sich sehr ausführlich mit diesem Genre beschäftigt hat,²⁵⁰ gibt für sie die einheimische Bezeichnung "*sana*" an. Das Wort "*sana*" bedeutet "arm, bedauerlich" und verweist auf die Tatsache, dass jeder Tote als potentielles Opfer einer übernatürlichen Aggression betrachtet wird. Die Gesänge bestehen aus unter Weinen gesungenen Liedern. Sie werden spontan vorgetragen und gehen individuell auf den Toten, seinen Lebenslauf und die Umstände seines Todes ein. Ihre Darbietung ist emotional sehr beeindruckend. Wellen der Klage scheinen auf- und abzuebben.

Briggs beschreibt die Struktur dieser Lieder als aus einem Refrain und aus Textpassagen bestehend. Der Refrain hat drei Teile. Der erste ist das Objektpräfix der 1. Person Singular "*ma-*", welches der Bezeichnung des Verwandtschaftsverhältnisses des Toten zu der Singenden voran gestellt wird. Etwa: "meine kleine Nichte". Es folgt ein formeller Ausdruck des Verlustes wie "*iji sana, me*" (oh, du Arme(r)) oder "*momoae*" (du hast mich verlassen). Ich selbst hörte häufig die Frage "*katukeme?*" (warum?) wieder gefolgt von "*ma-*" und dem Verwandtschaftsterminus, an den ein inhaltsleeres "*-o*" angehängt wird. Dazwischen werden längere Textpassagen gesungen, die von dem/der Verstorbenen, seinem/ihrer Leben, der Beziehung der/des Toten zu der Klägerin und anderen Mitgliedern der Gemeinschaft sowie von den Todesumständen erzählen.

Die Struktur zwischen Refrain und Text wird dabei zum einen durch die Zusammensetzung der Teilnehmer, zum anderen durch die Struktur des Gesamtrituals geformt. Eine Frau, die direkt neben dem Leichnam sitzt, beginnt (sie ist gewöhnlich die nächste Verwandte) und dann singen immer weiter entfernte Verwandte. Die engste Verwandte singt dabei die meisten Textzeilen. Die gerade Singende fungiert als Vorsängerin. Während sie ihren Text singt, singen die anderen ihren Refrain, verweilen dabei auf dem "*-o*" am Ende oder bleiben still. Stimmt nun die Vorsängerin ihren Refrain an, dann übernimmt eine andere Frau, meist die vorangegangene Vorsängerin, das Textsingen. Ihr Text greift im Großen und Ganzen den Text der gerade fertig gewordenen Vorsängerin auf. Ich konnte beobachten, dass neu

²⁵⁰ Briggs 1990 und 1992. Auffällig ist die Tatsache, dass sich andere männliche Autoren nicht näher mit dieser weiblichen Domäne beschäftigt haben. Olsen gibt an, nie Zeuge eines solchen Rituals geworden zu sein (Olsen 1996: 397) und Romero Figueroa führt die Trauergesänge nicht als distinkten Sprechakt auf. (Romero Figueroa 1997: 123f.)

eintreffende Klägerinnen das Vorsingen an sich reißen. Die verschiedenen Stimmen überlagern sich dabei, was Briggs als Polyphonie bis hin zur Kakophonie beschreibt.

Dabei erhöhen bestimmte Ereignisse im Ablauf des gesamten Totenrituals die emotionale Spannung der Klagenden. Die Intensität der Klagenden ebbt immer wieder soweit ab bis die Vorsängerin nur hin und wieder eine Textzeile singt und die anderen Klagesängerinnen zwischen Refrain und Schweigen abwechseln. Steht ein Ereignis bevor, wie etwa der Abtransport des Toten zum Friedhof, so steigt die die Intensität des Klagegesangs. Es erhöht sich die Anzahl der Hauptsängerinnen, so dass viele Frauen gleichzeitig Textzeilen singen. Das gleiche kann geschehen, wenn die Textzeilen einer Sängerin emotional so geladen oder so voller sozialer Kritik sind, dass die Intensität des Klagens der anderen Frauen ebenfalls steigt.²⁵¹

Soziale Kritik als Inhalt der Gesänge wird von den Frauen erwartet. Sie können zu diesem Zwecke Versatzstücke aus jedem anderen Genre zitieren und zum Angriffspunkt ihrer Kritik machen. In diesem Zusammenspiel der Genres werden anders als in der Schlichtungssitzung nicht zwei Arten des Diskurses nebeneinander gestellt, sondern Teile aus einer ganzen Reihe von verschiedenen Genres in eine Darbietung integriert. Die Frauen "bemächtigen sich" der Worte anderer nach Belieben. Die öffentlichen und privaten Aussagen der *aidamo* werden dabei nicht nur zitiert, sondern auch parodiert und kritisiert. Würde eine Frau (oder ein Mann) dies in irgendeinem anderen Kontext tun, so würden sie sich damit zum Ziel übernatürlicher Angriffe der Angesprochen machen. *Sana* hingegen bietet einen Rahmen, in dem es von den Frauen sogar erwartet wird, die Wahrheit über das Leben und den Tod einer Person mit völliger Freimütigkeit offen zu legen. Das extrem offene Rahmenwerk der *sana* ermöglicht es, Äußerungen aus allen Bereichen des Warao-Diskurses zum Gegenstand eines sozialkritischen Blicks zu machen.²⁵²

Damit unterstreicht *sana* als komplementärer Diskursraum der Frauen zu dem der Männer den Charakter der Waraogesellschaft als "egalitär". Immer sind beide Geschlechter an allen wichtigen Verrichtungen beteiligt.²⁵³ *Sana* als Genre hat damit eine vielseitige Bedeutung als Trauerarbeit und Rahmen sozialer Kritik, als Spiegelung gesellschaftlicher Machtstrukturen und als persönlicher künstlicher Ausdruck gleichermaßen.²⁵⁴ Die Polyphonie des Trauergesangs ist, wie ich auf Aufnahmen der 1969er Jahre aus dem zentralen Delta

²⁵¹ Briggs 1993b: 412.

²⁵² Briggs 1993b: 415f.

²⁵³ Kalka bringt dieses Ergebnis ihrer Forschungen (Kalka 1995) mit dem Waraowort "*deko*" (beide zugleich) auf den Punkt (Vgl. auch Kalka 1997: 269).

²⁵⁴ Bei dem von mir beobachteten Klageritual konnte ich bei einer noch sehr jungen Frau, die gerade ihr erstes Kind bekommen hatte, beobachten, dass sie mit großem Nachdruck ihre neue Rolle als erwachsene Frau im Klagegesang einnahm.

heraus hören konnte,²⁵⁵ auch bei Unterhaltungsliedern (*dokotu*) vorhanden. Werden sie im Chor gesungen, so haben die einzelnen Stimmen eine für uns ungewöhnliche Freiheit der Tonhöhe und des Momentes des Einsatzes. Doch diese erstaunlich eigenständigen Stimmen, die bisweilen miteinander zu konkurrieren scheinen, finden am Ende wieder zu einem gemeinsamen Ganzen. Diese Art der "Orchestrierung" erinnert an die traditionelle Art der Entscheidungsfindung, in der alle Stimmen gehört werden, bis man zu einem für alle akzeptablen Ergebnis kommt. Die Art des Wiederaufnehmens des Inhaltes der vorangegangenen Vorsängerin ist nicht unähnlich der Praxis, im Dialog das Wort zu ergreifen, indem man die letzten Worte des Satzes des/der gerade Sprechenden aufgreift, sie wiederholt und dann den eigenen Satz beginnt. Die Struktur der Totenklagelieder spiegelt damit allgemeinere Kommunikationsstrukturen des Waraosprechens.

6.11 Die Sondersprache der Schamanen

Bei den Warao ist eine Sondersprache der Schamanen bekannt. Sie wird vom uninitiierten Laien nicht verstanden und befähigt die Schamanen, Geister zu rufen und zu kontrollieren. Begleitet werden diese Gesänge von der Schamanenrassel, einer ausgehöhlten Kalabasse, die mit kleinen Steinchen gefüllt ist. [\[Bild Nr. 30 Schamanenrassel\]](#)

Sie ist vor allem wichtig für das Verständnis der "joa"-Gesänge und soll daher kurz charakterisiert werden.

Obwohl einige Autoren sich im Zuge der Besprechung religiöser Lieder und Rituale mit der Schamanensprache beschäftigt haben,²⁵⁶ liegt bisher keine umfassende Arbeit zu diesem Sonderregister vor. Auch über die Herkunft der Sonderwörter ist man sich nicht ganz im Klaren. So gibt Briggs an, einige Wörter der Schamanensprache würden durch Verfremdungstechniken gebildet, indem Lexeme der Alltagssprache mit inhaltsleeren Präfixen wie "ana(e)-" und "aoko-" verbunden werden.²⁵⁷ Barral beschreibt insgesamt vier Arten der "literarischen Verschleierung" ("*camouflage literario*"), die zum "Okkultismus" (*ocultismo*) der Ritualtexte beitragen: Die Verwendung archaischer Begriffe, die in der normalen Alltagssprache nicht mehr benutzt werden, der Gebrauch exotischer Begriffe, die vor allem aus verwandten und Nachbarsprachen importiert werden und die Deformation des Alltagslexikons. Daneben führt er den durchgängigen Gebrauch von Metaphern an.²⁵⁸

²⁵⁵ Diese Aufnahmen wurden mir freundlicherweise von dem in den USA lebenden argentinischen Filmemacher Jorge Preloran zur Verfügung gestellt.

²⁵⁶ Barral 1958 und 1981, sowie Olsen 1980 und 1981.

²⁵⁷ Briggs 1993b: 393. "Ana" bedeutet "schwarz" und "oko" "wir" was aber Zufall sein kann.

²⁵⁸ Barral 1958: 30.

J. Wilbert wies mich darauf hin, dass unter anderem "-e" an ein Wort des normalen Lexikons angehängt wird, wie in "*natue*" (*natuwe*) für "*natu*" (Großmutter/Ahne).²⁵⁹ Neben der lautlichen Verfremdung können Lexeme der Alltagssprache aber auch einfach eine neue Bedeutung im Kontext der Ritualsprache erhalten.²⁶⁰ Wieder andere Wörter haben gar keine Ähnlichkeit mit der Alltagssprache. J. Wilbert vermutet, dass sie unter Umständen aus anderen, heute nicht mehr im Delta vorkommenden Sprachen stammen. Die Entlehnung von Wörtern aus Nachbarsprachen, ja sogar die Übernahme ganzer Ritualtexte ist keine Seltenheit in der Ökologie des Mündlichen. Dieter Heinen einige Wörter aus dem Spanischen und dem Yekwana (einer Karib-Sprache) in der Schamanensprache der Warao identifiziert.²⁶¹

Es wäre nicht ganz zutreffend, die Schamanensprache als Geheimsprache zu bezeichnen, da sie in vielen Ritualen zum Einsatz kommt, die der Öffentlichkeit zugänglich sind. Vor allem nahe Verwandte der Schamanen, vornehmlich deren Frauen, können einen relativ großen Einblick in dieses Register bekommen. Selbst Kinder nehmen große Teile ritueller Gesänge auf. So konnte sich ein Mann, den ich auf Anregung Dieter Heinens zu dem Ritualtext "*wai arokotu*" (der Gesang des Brüllaffen) befragte, an Teile des Liedes erinnern und diese singen, wenn er auch nur einen Teil der Bedeutung des Textes verstand. Er hatte als kleiner Junge seinen Vater beim Singen beobachtet, war selbst aber nicht in diesen Teil des rituellen Wissens initiiert. Wenn es sich auch nicht um eine sorgsam gehütete Geheimsprache handelt, so doch um eine, die dem Laien so gut wie unverständlich ist. Ihr Lexikon wird hauptsächlich im Zuge der Initiation zum Schamanen erlernt.

Schamanen geben an, die Ritualsprache direkt von den Geistern gelernt zu haben. So äußerte sich zumindest ein alter Schamane, den ich ebenfalls im Zuge der Aufnahmen zum "*wai arokotu*" besuchte. Die Ritualsprache wird daher auch als "*jebu aribu*", Sprache der Geister bezeichnet.²⁶² Sie kommt von den Geistern und wird zur Kommunikation mit ihnen eingesetzt. Als Medium religiös- performativer Sprachhandlung ist sie auch ein Kontrollmittel den Geistwesen gegenüber. Während die alltägliche Sprache nur das bezeichnet, was in der normalen Wahrnehmung offensichtlich ist, bezeichnet die Ritualsprache gleichzeitig auch die "spirituelle Essenz der Einheiten". Die Tatsache, dass viele Wörter damit gleichzeitig ein sichtbares Phänomen, seinen gerade unsichtbaren Charakter und die Grundlage seiner übernatürlichen Wirkungskraft bezeichnen, macht sie semantisch komplex und führt zu einem

²⁵⁹ J. Wilbert persönliche Mitteilung vom 03. Nov 2004.

²⁶⁰ Briggs 1993b: 393.

²⁶¹ Persönliches Gespräch im Dezember 2005.

²⁶² Briggs nennt sie "*anobajatu aribu*" (*curer speech*). "*nobaja*" heißt "Köder" und könnte damit zusammenhängen, dass der Heiler den Geist anspricht, oder anlockt, um ihn dann zu kontrollieren. Wahrscheinlich aber hat "*nobaja*" eine Sonderbedeutung in der Schamanensprache.

poetisch verkürzenden Stil.²⁶³ Als Teil des rituellen Lebens ist sie eng mit anderen Formen der Darbietung verbunden:

"Shamanistic discourse is linguistically quite complex in its reliance on an esoteric lexicon, complex poetic and musical structures, special modes of interpretation, and a heightened use of performativity."²⁶⁴

6.12 Die "*joa*" und "*miana*" der Schamanen

Die medizinisch-religiösen Spezialisten oder Schamanen müssen, um als kompetent zu gelten, eine Reihe von gesungenen Ritualtexten erlernen. Ein allgemeiner Ausdruck für Lieder, mit denen etwas bewirkt werden soll ist "*joa*". Es transportiert eine Art Lebenskraft zu Zwecken des Schutzes und der Heilung, aber auch, um zu schaden.²⁶⁵ Es ist ein musikalisch-sprachliches Vehikel, um Kraftsubstanzen in eine Person hinein oder aus ihr heraus zu bewegen. Ein Teil der *joa* ist den Schamanen vorbehalten, doch gibt es auch *joa*, die von Laien gesungen werden können. Offensichtlich sind zwischen diesen Genre Übergänge möglich, wie etwa im Falle der Liebes-*joa*, die zwar einen ähnlich performativen Charakter haben wie die Schamanen-*joa* aber von Laien gesungen werden.

Auch gibt es eine Klasse von *joa*, die bei der Herstellung eines Einbaums zum Einsatz kommt. Sie ist den Liebes-*joa* insofern ähnlich, als dass ihr Ziel die Herstellung einer quasi sexuellen Beziehung zwischen dem Bootsbauprojekt (*moyotu*) und der Mutter des Waldes (*dauarani*), einem Geistwesen, ist.²⁶⁶ Solche Gesänge kommen nur beim Bau großer Einbäume zum Einsatz, da für diese der *cachicamo*-Baum verwendet wird, der als Verkörperung der Mutter des Waldes gilt.²⁶⁷ Der individuelle Baum wird als Tochter von *Dauarani* betrachtet und beide müssen dem Fällen zustimmen. Bei seinem gesanglichen Unterfangen erhält der *moyotu* Hilfe von einem *wisiratu*-Schamanen, durch dessen Mund die Mutter des Waldes dem Bootsbauer antworten kann. Der Liederzyklus beinhaltet unter anderem die Verkündigung eines Traumes, in dem der Bootsbauer die Botschaft erhält, ein großes Kanu zu bauen, Beschwichtigungs- und Verabschiedungslieder für das Baumfräulein und schließlich ein Lied mit dem das fertige Boot zu Wasser gelassen wird.

²⁶³ Briggs 1993b: 393. "Note that the lexemes used in *hoa* are highly presupposing, conveying a tremendous amount of information in brief poetic lines." (Briggs 1993b: 390).

²⁶⁴ Briggs 1993b: 384f.

²⁶⁵ Nach Lavandero besteht der Ausdruck "*jo-ua*" aus den Elementen "*jo*" ("Wasser"), welches hier für "Essenz, Substanz und Kraft der Naturwesen" steht und "*wa*" (Behälter), welches mit "Transportmittel" zu übersetzen wäre (Lavandero 2000: 25f.).

²⁶⁶ Olsen 1996: 346. "*Dauarani*" bedeutet wörtlich "Mutter des Baumes". Olsen stützt sich in der Beschreibung dieses Rituals stark auf J. Wilbert (1977, 1976), der einige Jahre zuvor mit dem gleichen Informanten, Antonio Lorenzano, gearbeitet hatte.

²⁶⁷ Olsen 1996: 347.

Werden *joa* von Schamanen zum Zwecke der Heilsitzungen vorgetragen, so sind außer dem Schamanen und dem Patienten meist noch ein oder mehrere Verwandte des Kranken anwesend. Obwohl unsichtbar, so sind die Hilfsgeister des Schamanen, die in seiner Brust wohnen, und die krankmachende Einheit, die sich im Patienten befindet, ebenfalls Teil der Sitzung. Sie und nicht die Menschen sind die Hauptadressaten des *joa*.²⁶⁸ Eine Antwortrolle wie im Falle der *deje nobo* ist nicht vorgesehen.

Offensichtlich gibt es Unterschiede in der Struktur der Musik und der Texte zwischen den schamanischen Liedern der verschiedenen Schamentypen *wisiratu*, *joarotu* und *bajanarotu*.²⁶⁹ Gemeinsam ist ihnen, dass sie alle einen Benennungsteil aufweisen, in dem der Geist oder das Objekt, welches die Kraft transportieren soll, nach dem "Rumpelstilzchen-Prinzip"²⁷⁰ durch Benennung dingfest gemacht wird. Durch den Akt der Identifizierung oder Benennung gewinnt der Schamane Macht über die (krankmachende) Einheit und veranlasst sie, seinem Willen zu gehorchen. Will er heilen, bringt er sie so zum verschwinden, will er schaden, schickt er sie in das Opfer hinein. Beim Vortrag der *joa* sticht eine besondere, gnatzige oder rauhe Stimmqualität am Anfang des Liedes ins Ohr.²⁷¹ Die Schamanen singen hier mit einer besonderen Stimmqualität. Sie hat nach Olsen die Funktion, Kontakt mit den Hilfsgeistern aufzunehmen, die in der Brust des Schamanen wohnen. Im Laufe des Vortrags verwandelt sich der Schamane selbst in ein Geistwesen und kann so mit Unterstützung seiner Hilfsgeister den auszutreibenden Geistern zu Leibe rücken. Hier singt er mit normaler Stimmqualität weiter und wendet sich an die krankheitsverursachenden Geister, seine Hilfsgeister und an seinen Patienten.²⁷² Damit sind die Adressaten der *joa* vielfältig und umfassen nicht nur Menschen.

Wenn Schamanen ein Schadens-*joa* singen, welches Mitglieder der eigenen Gemeinschaft treffen soll, dann tun sie dies im Verborgenen.²⁷³ Auf Warao werden solche Gesänge "*miana*" genannt.²⁷⁴ Für sie ist die ekstatische Initiation (Nikotinrance) Voraussetzung.²⁷⁵ J. Wilbert, berichtet, die *miana-joas* würden mit fauligem Geruch assoziiert, ganz so wie die Fäulnisdämpfe, die manchmal im Delta emporsteigen. Es ist dieser latente Fäulnisgeruch, den alle Dinge besitzen, der mit der Kraft gleichzusetzen ist, die allen Naturwesen innewohnt und

²⁶⁸ Falls sie nicht selbst Schamanen sind, können sie kaum etwas verstehen. In den seltenen Fällen, in denen zwei Schamanen anwesend sind, singt nach Briggs jeder sein eigenes *joa* (Briggs 1993b: 394).

²⁶⁹ Olsen 1974.

²⁷⁰ Olsen 1981: 8f. Olsen verweist hier auf E. Fuller Torrey, der von "*principle of Rumpelstiltskin*" spricht.

²⁷¹ Olsen bezeichnet diese Art des Vortrags als "*voice masking*" (Olsen 1996: 162).

²⁷² Olsen 1974: 95 und Olsen 1996: 162.

²⁷³ Briggs 1993b: 394.

²⁷⁴ "**Miana**. (Piach.) Termino con que comienzan los cantos de **joa** de signo ofensivo o mortífero, que los **joartous** profesionales cantan para que aprendan los iniciados." (Barral 1979b: "miana").

²⁷⁵ Interview mit Johannes Wilbert 2002.

die ebenfalls mit *joa* bezeichnet wird. Wenn der Schamane heilen will, muss er das oder die *joa(s)* identifizieren, die dem Patienten in den Leib geschickt wurden. Will er jemanden krank machen, so schickt er ihm das *joa* eines Wesens, etwa einer spezifischen Palme, die dann ihrerseits ihres *joas* beraubt, abstirbt.²⁷⁶

Die *joas*, die zu Heilzwecken gesungen werden können, haben große poetische Qualität.

Auch Barral, der den Praktiken der Schamanen als christlicher Missionar ablehnend gegenüber steht, kommt nicht umhin, seiner Bewunderung der künstlerischen Qualität der Schamanenlieder Ausdruck zu verleihen:

"[...], [la *joa*] se nos revela materializado en una descripción poética salmodiada. Son auténticos poemas descriptivos, cargados de contenido mágico y de recia y autentica poesía. [...] Creo que es en este tipo de ensalmes (**joa**) [las curativas] donde se encuentra lo mejor y lo más interesante de la poesía de los guaraos."²⁷⁷

Vor allem beeindruckt ihn die "schönen, authentischen und unerwarteten" Ausdrücke wie sie in der Beschreibung von Tieren und Geistwesen vorkommen, sowie die lebendige Sprache voller Metaphern.²⁷⁸ Auch auf der Ebene der grammatischen Struktur weisen die *joa* Besonderheiten auf. Zwar verwendet die Schamanensprache im Großen und Ganzen die Grammatik der Alltagssprache, doch fällt laut Briggs eine kontrastive Verteilung bestimmter grammatikalischer Klassen auf. Während jeder Satz einer mythologischen Erzählung ein Verb aufweist, so kommen im *joa* überhaupt keine Verbalkonstruktionen vor. Dies steht seiner Meinung nach in kontrastiver Beziehung zu dem erklärten performativen Ziel des *joa*. Je stärker ein *joa* darauf ausgerichtet sei, einem Übles wollende Geister zu kontrollieren, desto stärker tendiere der Gebrauch der Verbalmorphologie gegen Null.²⁷⁹ Falls Briggs' Analyse zutrifft, so käme einer der performativsten Sprechakte überhaupt in der mündlichen Tradition der Warao ganz ohne Verbalkonstruktionen aus.

Dieser auffällige Unterschied zum normalen performativen Sprechen, wie es in der Kommunikation mit Menschen verwendet wird, ist meines Erachtens das, was die *joa* als Geistersprache ausmacht und ihnen ihre Wirkungskraft verleiht. Man kann mit Geistern ganz offensichtlich nicht so sprechen wie mit Menschen, wie schon der Einsatz lexikalischer Einheiten zeigt, die für den normalen Warao nicht verständlich sind. Zweck dieser nichtalltäglichen Sprache ist es ja nicht, den Laien hinters Licht zu führen, sondern die Geister adäquat anzusprechen.

²⁷⁶ Interview mit Johannes Wilbert 2002.

²⁷⁷ Barral 1979b: 204f.

²⁷⁸ Barral 1979b: 27.

²⁷⁹ Briggs 1993b: 394f. Laut Sprechakt Theorie (Austin) gehen performative Akte laut immer auch mit performativen Verben einher, welche die illokutionelle Kraft des Sprechaktes bezeichnen.

Briggs spricht von einer "impliziten Metapragmatik" der *joa*, die durch den Gebrauch der speziellen lexikalischen und grammatikalischen Muster der Schamanensprache, durch besondere Stimmqualität und durch die musikalischen Muster im zeitlichen und räumlichen Kontext hervorgebracht wird.²⁸⁰ Die Musik ist im *joa* den Worten untergeordnet, anders als etwa in den *dokotu*. Trotz ihrer zweifellos poetischen Qualitäten gehören die *joa* für die Warao vor allem zum kurativ-religiösen Bereich.

6.13 Die "joa" der Laien

Neben den *joa* der religiösen Spezialisten gibt es auch heilende Lieder, die von Laien gesungen werden können:

"The Warao distinguish between different kinds of *hoa* chants: those used to inflict illness; those used to cure illness; and those used to cure injuries and lesser pains. Dark shamans mediate the first two kinds, but the third kind falls outside the purview of ecstatic shamanism and can be sung by anybody, including shamans and patients themselves. Nonshamanic curing chants are called pain-blowing (*ahitemoi*) and some individuals (*ahitemoi arotu*) are considered better at it than others. As a genre, these *hoa* chants pertain to the pain-blowing complex of wide distribution in native South America and elsewhere, variously entailing chant-blowing, breath-blowing, and spit-blowing techniques."²⁸¹

Auch Olsen führt eine Kategorie der "*nonshamanistic songs*" auf, die ebenfalls *joa* genannt werden und die von jedem ohne schamanistische Ausbildung gesungen werden können, um Verletzungen zu heilen, die keine primären übernatürlichen Ursachen haben, wie Fleischwunden, Insektenstiche, Schlangebisse und Geburtskomplifikationen.²⁸² In Wakajara begegnete mir kein solches Laien-*joa* spontan. Doch sangen einige Leute auf Nachfrage *joa*-Lieder für mich. Unter anderem nahm ich ein *joa* zur Heilung von Schnittwunden (*buari ajoa*), eines zur Heilung von Schlangenbissen (*juba ajoa*), eines zur Heilung von Skorpionbissen (*kaje ajoa*) und zwei zur Besänftigung von Jaguaren (*tobe ajoa*) auf. Letztere werden von Olsen "magische Schutzlieder" genannt (Olsen 1980 und 1981) und können zum Schutz vor Tieren oder Geistwesen gesungen werden. Auch das Vokabular dieser "Laien-*joa*", wie ich sie nennen will, ist nicht immer allgemein verständlich. Das *joa* zum Heilen von Schnittwunden (*buari ajoa*), gesungen von Juancho Alois²⁸³ aus Wakajara, soll hier als Beispiel dienen. Es wurde nicht in einer tatsächlichen Heilsitzung gesungen, sondern für die Aufnahme. Der Vortragende erklärte vorab:

aji ajanoko yawanaya, takore atajese

²⁸⁰ Briggs 1993b: 399f.

²⁸¹ Johannes Wilbert 2004: 48f.: FN 7.

²⁸² Olsen 1974: 88.

²⁸³ Herr Alois war der örtliche Krankenpfleger, der die Gesundheitsstation des Dorfes leitete und sich im Großen und Ganzen eher von der "traditionellen" Kultur distanzierte.

aji a- janoko yawana -ya ta -kore a- tai -jese
 Termiten Pos- Haus kaputt_machen -Dursein/tun -Sim/Kond Pos- Pron.3.Sg -ebenfalls

nonakitane, atoma orioamejerei.
 nona -kitane a- toma yori- oa -mejerei
 anfertigen -Inf Pos- Fleisch Rec/Refl- ergreifen -3.P.möge
 Wenn man das Nest der Termiten zerstört, dann beginnen sie es erneut zu machen, so soll auch das Fleisch [einer Wunde] zusammengefügt werden.

Echte Termiten, echte Termiten,
 ihre/die²⁸⁴ Schwiegersöhne kommen zusammen, um die Schnittflächen wieder zu verbinden.
 Der Herr der Termiten, der Herr der Termiten,
 seine/die Schwiegersöhne kommen zusammen, um die Schnittflächen wieder zu verbinden.
 Geflügelte Termiten, geflügelte Termiten,
 ihre/die Schwiegersöhne kommen zusammen, um die Schnittflächen wieder zu verbinden.
 Der Herr der Termiten, der Herr der Termiten,
 seine/die Schwiegersöhne kommen zusammen, um die Schnittflächen wieder zu verbinden.
 Rote Termiten, Rote Termiten,
 ihre/die Schwiegersöhne kommen zusammen, um die Schnittflächen wieder zu verbinden.
 Der Herr der Termiten, der Herr der Termiten,
 seine/die Schwiegersöhne kommen zusammen, um die Schnittflächen wieder zu verbinden.
 Harte Termiten, harte Termiten,
 ihre/die Schwiegersöhne kommen zusammen, um die Schnittflächen wieder zu verbinden.
 Der Herr der Termiten, der Herr der Termiten,
 seine/die Schwiegersöhne kommen zusammen, um die Schnittflächen wieder zu verbinden.

Als erstes sticht die textliche Wiederholung ins Auge/Ohr, die man als "beschwörend" bezeichnen möchte. Bis auf die unterschiedlichen Termitenarten, die benannt werden, bleibt der Text immer gleich. Eine exemplarische Analyse des ersten Verses sollte daher genügen, um einen Eindruck zu vermitteln. Die zweite Zeile ist hier anders als in den anderen Textbeispielen eine "Übersetzung" in gesprochenes Warao. Vergleicht man sie mit der ersten Zeile, die die Betonung wiedergibt, so fällt auf, dass die Wörter im Lied eine andere Betonung erfahren, als in der gewöhnlichen Rede und auch Wortgrenzen anders gesetzt werden:

Ají witú ají witú,
 ajiwitu ajiwitu,
 aji -witu aji -witu
 Termiten -wirklich Termiten -wirklich
 Echte Termiten, echte Termiten, (001)

arawatuma orikwareya witibo
 arawatuma orikwareya oriwitebo

²⁸⁴ Das Präfix "a-" wird in besitzanzeigenden Konstruktionen mit der 3. Person Singular und der 2. und 3. Person Plural verwendet, seinem Gebrauch nach funktioniert es oft wie eine Art Artikel, den es im Warao in anderer Form nicht gibt, vor allem wenn der Besizende nicht explizit genannt wird.

a- dawa -tuma ori- kware -ya yori- wite - bo
Pos- Schwiegersohn -Gen.PI Rec/Refl- bei/zu -Distr Rec/Refl- selbst - ?

oritenejisokae, oritenejisokae.

oritenejisa-isoakae (2x)

yori- tenejisa isoaka -ae

Rec/Refl- zwei_Dinge_verbinden sich_verbinden -PastCompl

ihre Schwiegersöhne kommen zusammen, um die Schnittflächen wieder zu verbinden.
 (002)

Aráramu, aráramu,

era amu, era amu,

era a- mu era a- mu

viel Pos- Gesicht viel Pos- Gesicht

Der Herr der Termiten, der Herr der Termiten, (003)

arawatuma orikwareya oriwitibo oritenejisokae oritenejisokae. (siehe Satz 002)

Auch in diesem Laien-*joa* kommt eine Reihe von Wörtern vor, die in der Alltagssprache nicht gebräuchlich sind. So erklärte der Vortragende, Herr Alois, "*oritenejisokae*" mit "*yakerayaja*" (ausbessert), "*araramu*" mit "*ajiamu eraja: aji arotu isia tia*". (viele Augen der Termiten: so nennt man den Herrn der Termiten), sowie "*yujiyara*" mit "*aji araisa, awiji ejoboya*" (eine andere Termitenart, der Flügel wachsen [und anscheinend auch wieder abfallen]), "*ajita*" mit "*aji taera*" (harte Termiten). Manche Wörter waren ihm allerdings auch unbekannt, so hatte er keine Erklärung für das Wort "*oriwitibo*". Verglichen mit den schamanischen Heilliedern, die krankmachende Einheiten benennen, um sie zum Verschwinden zu bewegen, benennt dieses *joa* Einheiten, deren Eigenschaften auf den Körper des Verletzten übergehen sollen oder als Beispiel für den gelungenen Heilungsprozess dienen mögen.

6.14 Die "*nisajoa*" und "*marejoa*"

Neben den beschriebenen *joa* der Schamanen und Laien, die zu Heil-, Schadens- oder Schutzzwecken gesungen werden, gibt es noch *joa*, die dazu dienen sollen, sich dem Objekt seiner Liebe oder seines Begehrens näher zu bringen: die "*nisajoa*" (wörtlich "*nisa*": auswählen, zum Ehepartner erwählen) und "*marejoa*" (wörtlich: "*mare*" Fröhlichkeit, Lachen, Schäkern).²⁸⁵ Während der Sänger der ersten Unterart dauerhaftes Interesse an der Besungenen habe, so Olsen, so gehe es dem Sänger der zweiten Art von Liebesliedern zunächst einmal um ein kurzes erotisches Abenteuer, welches aber durchaus auch zu einer dauerhaften Verbindung führen könne. Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Liebes-*joa* ist demnach ein gradueller. Ähnlich der Benennung der krankmachenden Einheiten im Falle der Heillieder, wird in den Liebes-*joa* die Betroffene benannt, inklusive all

²⁸⁵ Olsen 1996: 333-346.

ihrer Körperteile. Diese Benennung, ihre Wiederholung und die richtige Wortwahl sind Voraussetzung für den Erfolg des Liebes-*joa*.²⁸⁶ Die Lieder werden nur von Männern gesungen. Entweder singt der Betroffene selbst oder sein Vater singt die Lieder für seinen Sohn. Auch wenn man kein Schamane sein muss, um sie zu singen, werden sie laut Olsen sehr oft von Schamanen gesungen. Olsen zitiert in diesem Zusammenhang J. Wilbert und Turrando Moreno, die beide berichten, die Lieder würden im Verborgenen und unter Mitwirkung eines Schamanen gesungen.²⁸⁷ Weiter zitiert er eine Passage bei Turrando Moreno, in der dieser beschreibt, wie eine Besungene Todesängste aussteht, als sie von den Maßnahmen erfährt und daher dem Werben nachgibt. In einem von Olsen aufgeführte Beispiel kommen die Wörter "*miana*" und "*namí*" vor, welche auch in den *joa* der Schamanen auftauchen. Ersteres ist sogar der Gattungsname des schamanischen Schadens-*joas*. Wenn die Liebes-*joas* so auch eine Klasse von Liedern sind, die heute nicht exklusiv den Schamanen vorbehalten sind, so liegt doch die Vermutung nahe, dass sie einmal Angelegenheit der Schamanen waren. Es kann dies als Beispiel für die Durchlässigkeit der Genre-Struktur der Warao gewertet werden oder aber als Beispiel geschichtlicher Veränderungen innerhalb derselben.

6.15 Die "*dokotu*"- Lieder

Neben den beschriebenen *joa* gibt es eine Reihe von Liedern, die während religiöser Feste der Warao zum Einsatz kommen oder vielmehr kamen. Anders als in den *joa* spielt in ihnen der Sprechakt des Benennens keine wichtige Rolle. Auch eine klare Grenze zwischen Liedern, die dem Sänger Kraft geben sollen und Liedern, die zum Vergnügen gesungen werden, kann man im Rahmen der Feste nur schwer ziehen.²⁸⁸ Ein von Barral herausgegebener umfangreicher Band mit über 400 Liedern²⁸⁹ zeugt davon, dass die musikalische Tradition der Warao zumindest zu seiner Zeit ausgesprochen reich war. Auch Olsen bezeichnet die Warao im Titel seines zusammenfassenden Werkes über die Musik der Warao als "*Song People of the Rain Forest*".²⁹⁰ Die *dokotu* kann man in Wakajara kaum hören. Eine Ausnahme sind Wiegenlieder, sonst hörte ich kaum jemanden spontan singen. Mein beharrliches Nachfragen förderte nur das ein oder andere, oft schlecht erinnerte Lied zutage und viele Frauen sangen mir Kirchenlieder vor, die Baptisten ins Warao übersetzt hatten. Viele *dokotu* wurden ursprünglich als Tanzlieder bei rituellen Festen gesungen. In Wakajara gibt es diese rituellen

²⁸⁶ Olsen 1996: 335.

²⁸⁷ Olsen 1996: 334.

²⁸⁸ Olsen 1996: 362.

²⁸⁹ Barral [1964] und 1979a. Vergleiche auch: Barral 1957a.

²⁹⁰ Olsen 1996.

Feste wie beispielsweise das *Najanamu* oder *Jabi Sanuka*, wie es aus der Literatur zum zentralen Delta bekannt ist, nicht. Ob es diese Feste in dieser oder einer anderen Form gab, weiß ich nicht. Aber auch im zentralen Delta wurde durch das zunehmende Verschwinden des Tanzkontextes die ehemals enge Verbindung zwischen Tanz und *dokotu* aufgelöst:

"The Warao translate dakotu [sic!] as canción de baile or dance song. [...] today it may be more accurate to call them entertainment songs or songs for pleasure; for the dance function has all but disappeared."²⁹¹

Heute werden sie von Frauen und Männern in der Freizeit, bei der Arbeit oder als Trinklieder gesungen. Nach Olsens Meinung übernehmen diese Lieder zusammen mit Trinkgelagen, vor allem junger, aber auch älterer Männer die Funktion, angestaute negative, aber auch positive Gefühle auszuleben.²⁹² Diese Lieder haben eine sehr breit gestreute thematische Vielfalt. Es geht um Blumen, Tiere, Vögel, ums Fischen, um Liebe, Schifffahrt und vieles mehr. Daneben werden *joerekitane* (Wiegenlieder)²⁹³ für die Kleinen gesungen. Alle diese Lieder haben Titel. Wie die schamanischen Lieder, so sind auch diese "profanen" Lieder voller Metaphern. So steht etwa der Biss des Kaimans symbolisch für die Wirkung des Schnapses, was die große Menge an Liedern über dieses Tier erklärt. Ähnlich der Sprache der schamanischen Lieder, werden auch in den *dokotu* Wörter verfremdet, allerdings auf eine für alle durchschaubare Art und Weise:

maukatida, maukatidarane
 ma- ukatida ma- ukatida -rane...
1.Sg- Tochter 1.Sg- Tochter -trallala
 Meine Tochter, meine Tochter, trallala"...

nijarabaka mabunaerane...
 nijarabaka ma- abu -n -ae -rane
 Krokodil 1.Sg- beißen -Sg.V -PastCompl -trallala
 "Der Kaiman hat mich gebissen, trallala..."

Indem inhaltsleere Füllsel (hier fett geschrieben) angehängt werden, passen sich die Worte der Melodie und dem Rhythmus an.

Bei den *dokotu* ordnet sich damit die Musik nicht den Worten unter, wie bei den *joa*, sondern die Melodien dominieren die Worte.²⁹⁴ Männer wie Frauen singen *dokotu*.²⁹⁵ Neben dem Solovortrag gibt es auch im Chor gesungene Lieder, die ähnlich polyphon wie die *sana* Trauergesänge orchestriert sind. Dabei beginnt eine Hauptsängerin/Hauptsänger und die anderen Sänger oder Sängerinnen fallen ein und singen bei den Frauengruppen zum Teil sehr

²⁹¹ Olsen 1996: 117.

²⁹² Olsen 1996: 134.

²⁹³ In Wakajara: "*ejewerekitane*" (ein Kind) wiegen.

²⁹⁴ Olsen 1996: 118.

²⁹⁵ Nachfolgende Beobachtung machte ich anhand der Aufnahmen von Jorge Preloran (1969).

hoch über der Grundstimme. Die Gruppen selbst sind nicht gemischt, es handelt sich zumindest bei den mir vorliegenden Aufnahmen immer um reine Frauen- beziehungsweise Männergruppen. Die Lieder werden dabei weniger als Allgemeingut betrachtet, sondern vielmehr als "Besitz" einer bestimmten Sängerin oder eines Sängers (*dokotu arotu*). Eine kurze Übersicht über gleich benannte Lieder zeigt große Unterschiede in Melodie und Text, je nach Darbietendem oder Darbietender. Wie im Falle der Mythen sind auch die Lieder nicht der Ausfluss einer anonymen Volksseele oder eines Kollektives. So leiten die SängerInnen auf Prelorans Aufnahmen ihre Darbietungen mit Sätzen wie dem folgenden ein:

marokotu warakitia, nijarabaka warakitia
 ma- dokotu wara -kitia nijarabaka wara -kitia
 Sg- Lied vortragen -FutIm Krokodil vortragen -FutIm
 Ich werde nun mein Lied vortragen, das Lied vom Kaiman werde ich vortragen.

Es steht die Individualität der Vortragenden im Vordergrund. Nicht nur Melodie und Text, sondern auch Länge der Lieder werden individuell und nach Kontext variiert.

Neben den stimmlich vorgetragenen Liedern existieren auch instrumental vorgetragene nichtrituelle Lieder. Im zentralen Delta wird eine einheimische, selbstgebaute Version der Geige (*sekeseke*)²⁹⁶ benutzt sowie die Hirschknochenflöte (*mujusemoi*), die auch bei wichtigen Ritualen wie dem *Najanamu* zum Einsatz kommt. Gleiches gilt für die Ritualoboe "*isimoi*" [Bild Nr. 31 Instrumente], von der es eine hohe und eine tiefe Variante gibt. Im westlichen Delta werden auch Panflöten (*kariso*) zu zweit oder zu dritt gespielt und es gibt dort auch die Tradition, Lieder auf langen Bambusrohren (*wana*) [Bild Nr. 32 wana] zu intonieren, wobei jeder Spieler/jede Spielerin nur einen Ton spielt und daraus die Melodie zusammengesetzt wird. Diese beiden letzten Instrumente finden keine Erwähnung in Olsens Werk, der nur von einer ausgestorbenen horizontalen Bambusflöte (*jarejare/jarijari*) berichtet.²⁹⁷ Aus den Aufnahmen von Jorge Preloran (1969) und Aufnahmen, die ich in Wakajara und Waranoko im westlichen Delta machte (2003) geht hervor, dass in beiden Regionen die jeweiligen Melodien, die auf diesen Instrumenten gespielt werden, die gleichen sind, die auch gesungen werden. Sie werden zudem mit dem gleichen Titeln angekündigt. Dies verweist auf eine enge Verbindung zwischen instrumentell vorgetragener und gesungener Musik, die auch Olsen bestätigt:

Other Warao narratives also make it clear that musical instruments are often thought of as extensions of or substitutes for singing voices insofar as the musicians 'sing' particular songs on them. [...] In other words, most of the music of the Warao is vocal in origin;

²⁹⁶ Laut Barral (1979b) kann "*sekeseke*" neben Violine auch "*cuatro*" bedeuten. Dies ist eine kleine, vierseitige Gitarre, die typisch für die Musik Venezuelas und Kolumbiens ist und die ebenfalls von den Warao benutzt wird.

²⁹⁷ Olsen 1996: 42.

words, although not heard aloud during performances on musical instruments, are 'heard' mentally."²⁹⁸

Zusammenfassend heißt das, dass die *dokotu* im Gegensatz zu den *joa* keine Wörter des Schamanenlexikons verwenden, sondern mit durchschaubaren Füllsätzen und metaphorischen Ausdrücken arbeiten und sich in ihnen das Wort der Musik unterordnet. Die enge Verbindung zwischen *dokotu* und Tanz ist zwar noch zu erkennen, hat sich aber weitgehend gelöst. *Dokotu* neueren Datums, die von den Sängern nicht als "alt" identifiziert werden, sind nach Olsens Beobachtungen schon weniger rhythmisch betont als ältere Stücke.²⁹⁹ Der alte Tanzkontext ist aus verschiedenen Gründen verschwunden. Im westlichen Delta unter anderem in Folge der baptistischen und evangelistischen Mission, die Tanzen, Trinken und Rauchen verbietet. Die von Olsen weiter beobachtete Veränderung der ehemals getanzten *dokotu* zu kollektiven Trink- beziehungsweise individuellen Freizeitliedern hat innerhalb des Genres *dokotu* unter anderem zu einer Verwestlichung des Stils geführt. Damit zeigt dieses Genre die enge Verwobenheit zwischen Text, Musik und kulturellem Kontext.

6.16 Die parteipolitische Wahlversammlungsrede

Am Schluss sei noch kurz auf das neue Genre der parteipolitischen Rede im Kontext einer Wahlversammlung eingegangen. Die Polyphonie, die Briggs für das *sana* beschreibt, und die die im Chor gesungene *dokotu* so faszinierend macht, findet sich auch in neueren politischen Wahlversammlungen wieder. Während die Redner aus dem Dorf auf Warao sprachen, kommentierten die vor ihnen sitzenden Frauen ohne Unterlass oder begannen eigene kleine Statements für die um sie herum Sitzenden zu äußern. Sie erinnerten in dieser Rolle auch an die Antworter beim Vortrag der *denobo*. Wie in diesem Kontext, so wurden ihre Sätze von den Rednern teilweise aufgegriffen und weiter ausgeführt. Obwohl die Männer nach außen hin als Vertreter der Dorfgemeinschaft auftreten, so sind sie dabei auch Sprecher der Meinung der (vor allem älteren) Frauen der Gemeinschaft. Der schwindende Einfluss der älteren Männer und die zunehmende Wichtigkeit jüngerer Männer und auch einiger junger Frauen wurden in der Zusammensetzung der Rednergruppe sichtbar. Bei der Wahlversammlung im Vorfeld der Präsidentschaftswahl von 1999, die von der örtlichen MAS (Kommunistische Partei Venezuelas) ausgerichtet wurde, sprach nur ein älterer Mann, der Schamane des Dorfes. Doch waren jüngere, politisch aktive Männer in der Überzahl und sprachen vor dem Schamanen [[Bild Nr. 33 Wahlrede01](#)]. Der Rede des Ältesten widmete das Publikum kaum

²⁹⁸ Olsen 1996: 113.

²⁹⁹ Olsen 1996: 119.

Aufmerksamkeit, seine Aufnahmefähigkeit war an einem Tiefpunkt angelangt. Der Schamane, einer der ältesten Bewohner und Mitbegründer des Dorfes, fühlte sich seinerseits sichtlich unwohl in seiner Rolle. Er sprach leise und kurz. Dieses neue Redeereignis bereitet aber auch einigen der jüngeren Redner Unbehagen. Die Tatsache, dass man Wert darauf legte, dass der alte Mann sprach, auch wenn man ihm kaum zuhörte, zeigt eine gewisse Ambivalenz. Einerseits kommt man nicht ohne die alte Generation aus, andererseits kann man ihnen nicht mehr alleine die Aufgabe überlassen, Angelegenheiten mit der Nationalgesellschaft zu regeln. So wurden bei der Wahl einer Kooperative im Zuge der gleichen Veranstaltung durch die Bank sehr junge Leute, unter anderem auch eine junge, unverheiratete Frau, bestimmt. Die Autorität der älteren Männer scheint zunehmend von jungen Männern und Frauen übernommen zu werden [Bild Nr. 34 Wahlrede02]. Ein Prozess, der in Wakajara auch durchaus Anlass zu Streitigkeiten gab. Unter anderem zog erwähnter älterer Mann nach einer Auseinandersetzung mit einem jüngeren für eine Weile in ein anderes Dorf. Noch haben die älteren Männer ihren Einfluss nicht völlig eingebüßt. Sie sind weiterhin als moralische Instanz und als Schamanen wichtig.

7 Bemerkenswertes zum Genre-System der Warao

7.1 Interne Organisation des Genre-Systems der Warao

Wie Kapitel 6 gezeigt hat, weisen die Organisation der einzelnen Genres, ihre Abgrenzungen und Überschneidungen einige emische Besonderheiten auf.

So fasst die Grundbedeutung von *wara* das "Vortragen" gesprochener und gesungener Genres zusammen. Die gesungenen Genres wie *sana*, *joa*, und *dokotu* unterhalten oder unterhielten zumindest früher einen engen Zusammenhang mit rituellen Handlungen, mit Tanz, Heilgesten und Handlungen der Trauer (Weinen, Bestatten). Wir sind eine Trennung zwischen Gesang und gesprochener Sprache, zwischen Kunst und "ernsthaftem" Diskurs gewöhnt. Musik dient bei den Warao aber nicht nur dem ästhetischen Genuss oder der Unterhaltung. Sie ist "Tonkommunikation":

"Native South American cultures do not usually conceptualize music and music making as we do [...]. Indeed much native South American organized sound communication (other than speech) consists of predetermined pitched vocal phenomena (what we would call songs) for curing illnesses or healing wounds and is called by some 'falling into a trance' (among the Selk'nam), 'reciting' (among the Cuna), 'moving the mouth and lips', or 'conversing' (among the Warao)."³⁰⁰

³⁰⁰ Olsen 1996: 11. Das von Olsen verwendete "conversing" ist wohl eine Übersetzung von "warakitane".

Diese Musikkommunikation ist durchaus eine ernsthafte Angelegenheit, wie im Falle der *sana*, die sehr weitreichende soziale Kritik üben. Aber auch die *joa* sind als performative Heil-, Schutz- oder Schadenslieder keine Unterhaltung.

Auffällig ist weiter die große Bandbreite an Funktionen, die manche Genres aufweisen. So bieten eben diese *sana* gleichzeitig die Möglichkeit, mit starken Emotionen umzugehen und soziale Kritik zu äußern.

Insgesamt werden vielfältige Bezüge zwischen Gesellschaftsstruktur und Organisation des Genre-Systems deutlich. So gibt es für jedes Geschlecht spezifische Genres, die ihm die Möglichkeit bieten, sozialen Einfluss zu nehmen. Während *denob*-Mythen und *monikata-nome-anaka*-Schlichtungsversammlungen Domänen männlicher Einflussnahmen sind, monopolisiert *sana* soziale Kritik angesichts von Todesfällen für die Frauen. Daneben gibt es Genres, die wie die *deje jiro*, *dokotu* und *Laien-joa* allen Erwachsenen, ja auch Heranwachsenden zugänglich sind. Anrede und Begrüßungsworte werden auch schon von Kindern beherrscht. Die Scherzworte schließlich sind wieder geschlechter- und altersspezifisch. Junge Männer scherzen untereinander mit homosexuellen Anzüglichkeiten und die jungen unverheirateten Leute flirten miteinander auf ihre Weise. Frauen untereinander sprechen über Themen der Menstruation und Geburt und scherzen, indem sie sich unterstellen, sie würden fremdgehen.

Die Genre-Struktur der Warao lässt keine absolute Trennlinie zwischen Frauen und Männern erkennen, sondern Übergänge. So können auch Frauen nach der Menopause als Schamaninnen praktizieren, meist wird ihnen von ihrem Mann angeboten, das Heilen zu lernen, dem sie bei dessen Heilsitzungen helfen.³⁰¹

Die Sondersprache der Schamanen und die mit ihr verbundenen Genres der *joa* und *miana* sind allerdings Männern in den mittleren Jahren und Frauen nach der Menopause vorbehalten. Als Schamane zu praktizieren war die Hauptquelle sozialen Einflusses im Alter, wenn die eigenen Kinder unter Umständen eigene Haushalte gegründet hatten und man selbst nicht mehr so stark am Erwerb von Nahrung mitwirken konnte. Dieser exklusive Bereich kompensiert den ansonsten schwindenden Einfluss der älteren Mitglieder der Gemeinschaft. Die Ritualsprache und damit die Macht der Schamanen kommen von außerhalb der menschlichen Gemeinschaft, aus der Welt der Geister. Dies spiegelt sich in ihren Besonderheiten, wie dem Fehlen einer Verbalmorphologie und der Verwendung eines Sonderlexikons. Die *denobo* unterliegen hingegen, obwohl ihr Erlernen Teil der Initiation der

³⁰¹ Kalka 1995: 267. Der Mann kann seiner Frau dabei auch seine Hilfsgeister zu rauchen geben (Kalka 1995: 267). Kalka spricht von Heilwissen von Frauen, das nach der Menopause-Initiation erlangt wird (*joarotu*, *bajananrotu*, *wisiratu*), auch wenn in dieser Gruppe die Männer überwögen. (Kalka 1995: 247).

Schamanen ist, keinen Beschränkungen in Bezug auf die Zuhörerschaft. Das Genre-System der Warao ist damit nur im Bereich der schamanischen *joa* und *miana* exklusiv und unterstreicht hier die Wertschätzung des Alters. Insgesamt wird es nur in Ausnahmefällen³⁰² als wünschenswert betrachtet, die Gemeinschaft auszuschließen. Meist wird der Versuch, dies zu tun, als potentiell gefährlich für die Gemeinschaft erachtet, etwa wenn der Schamane *miana*-Lieder fern jeder Öffentlichkeit singt, um seiner eigenen Gemeinschaft zu schaden.

7.2 Durchlässigkeit und Übergänge zwischen den Genres

Vom soziolinguistischen Standpunkt aus ist auch die Durchlässigkeit bestimmter Genres für die Einbeziehung anderer interessant. So werden, wie Briggs zeigen konnte, im Rahmen der *sana* Versatzstücke aus einer Vielzahl anderer Genres zitiert. Auch kommen *dokotu* als Teil von *denobo* vor. Auch die Übergänge zwischen den Genres sind nicht hermetisch. Briggs fiel eine solche besondere Offenheit der Grenzen zwischen Genres im Warao auf, und auch Romero Figueroa bemerkt:

"It is convenient to state that speech acts in Warao do not presuppose rigidity in verbal sequences. In fact, verbal sequences generally vary, but they essentially structure in the manner the examples show."³⁰³

Briggs weist unter anderem auch auf eine personelle Verbindung zwischen den *denobo* und den schamanischen *joa* hin. So lernen die Initianten der *joarotu*-Schamanen nicht nur *joa*-Lieder, sondern auch ein großes Repertoire an *denobo*:

"Performing *dehe nobo* is a powerful and potentially dangerous act. These narratives provide the etiological basis of *hoarotu* practice. The many *hoa* that form the basis of curing and killing rituals are based on particular *dehe nobo*."³⁰⁴

Die Einbeziehung bestimmter Elemente der schamanischen Sondersprache ins Laien-*joa* und Gemeinsamkeiten in der Verbindung zwischen Musik und Sprache in allen *joa*-Formen zeigen, dass die Grenze zwischen den schamanischen und den Laien-*joa* keine absolute ist. Stilistisch zeichnen sich alle *joa* durch eine besondere Poesie aus, unter anderem durch die Stilmittel der knappen Verdichtung von Inhalten und die Verschleierung. Auch das *dokotu* als profanes Lied verwendet Stilmittel der Verfremdung, ähnlich denen der Schamanensprache. Daneben gibt es zwischen *sana* und *dokotu* Ähnlichkeiten in der polyphonen Orchestrierung. Neben der Verbindung zwischen *deje nobo*, *joa* und *dokotu* gibt es eine funktionale Verbindung zwischen den *monikata anaka*-Sitzungen und den *sana*-Trauergesängen. Wie Briggs berichtet, wurden beide Genres von seinen Informanten als Mittel zum Aufdecken der Wahrheit hinter Konfliktsituationen bewertet. Tod und Konflikt hängen für die Warao

³⁰² Hierzu zählen das Intimleben von Ehepartnern und die Geburt.

³⁰³ Romero Figueroa 1997: 124.

³⁰⁴ Briggs 1993b: 181.

ursächlich zusammen, weil jeder Todesfall im Grunde als nichtnatürlich gilt und auf die übelwollende Aktivität eines feindlichen Schamanen zurückgeführt wird. Interessant ist auch die kontrastive oder ergänzende Geschlechterverteilung in diesen beiden Genres.

Auch zeichnet sich das Genre-System der Warao durch bestimmte genreübergreifende Stilmittel aus, die unter 8. anhand einer Beispiel-Mythe herausgearbeitet werden sollen. Vor allem kommen Techniken der Verschleierung, wie sie für die Schamanensprache erwähnt wurden, in den *denobo*-Mythen vor. Sie sorgen dafür, dass die Erzählung ein großes Maß an narrativer Spannung bewahrt, auch wenn dem Zuhörer die Geschehnisse inhaltlich weitgehend bekannt sind.

7.3 Regionale und zeitliche Aspekte

Das von mir skizzierte Genre-System der Warao steht in einem größeren geschichtlichen und regionalen Kontext. Es zeigt viele Charakteristika, die typisch für die amerindischen Kulturen der Region des südamerikanischen Tieflandes sind, weist aber auch einzelkulturelle Besonderheiten auf. Heute steht es zudem im Kontext des Deltaspanischen, welches das Waraosprechen beeinflusst und seinerseits von ihm beeinflusst wird. Es wurden weiter geschichtliche Veränderungen sichtbar, wie die Einbeziehung neuer Genres (Kirchenpredigt und Kirchenlieder sowie parteipolitische Rede auf Warao).

Eine weitergehende historische Tiefe herzustellen wird hingegen aufgrund der Quellenlage schwierig. Aus der Kolonialzeit sind nur einige rudimentäre Vokabellisten zum Warao überliefert.³⁰⁵ Ein Rückschluss auf die vorkoloniale Sprechpraxis der Warao kann aus ihnen nicht gezogen werden. Im 19. Jahrhundert erschien die erste kurze Beschreibung der Sprache (Adam 1887) und in den 1930er Jahren erwachte das Interesse für die Struktur der Waraosprache. Erste Texte wurden in interlinearer Übersetzung herausgegeben (De Goeje 1930) und eine Grammatik erschien (Olea 1928). Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts schließlich wurden einige größere zweisprachige Textsammlungen (Lavandero 1991, 1992, 1994 und J. Wilbert 1964, 1969) veröffentlicht, und es erschienen zwei weitere Grammatiken (Vaquero 1965, Romero Figueroa 1997). Mit Ausnahme der Arbeiten von Julio Lavandero (Lavandero 1991-2002) enthielten aber auch die neueren Arbeiten kein Quellenmaterial, welches weitreichende Rückschlüsse auf das Waraosprechen, etwa die Art des Vortrags und die Umstände der Darbietung eines mündlichen Warao-Textes zuließen.

³⁰⁵ Abgedruckt in Vaquero 2000a.

Sieht man die mündliche Redekunst der Warao im Zusammenhang mit allgemeinen Charakteristika der mündlichen Literatur Südamerikas, so lassen sich immerhin einige geschichtliche Vermutungen anstellen.

Münzel schließt aus kolonialzeitlichen Quellen auf eine damals entwickelte Redekunst in dieser Gegend. Es gab offensichtlich eine wahre Vernarrtheit in diese Redekunst, nicht unähnlich unserer Schriftbegeisterung. Bedeutende Ansprachen wurden gehalten und Redeschlachten ausgetragen, die auf großes Interesse der einheimischen Zuhörer stießen, die diese Darbietungen durch die "Etikette des aufmerksamen Schweigens" wertschätzten. Dabei war die Redekunst eng mit politischer Einflussnahme verbunden. Die Tupinambá und Guaraní etwa verliehen ihren großen Rednern den Titel "Herren der Rede", der nicht immer klar von dem des Häuptlings zu trennen war. Neben monologartigen Ansprachen an das Volk berichten kolonialzeitliche Quellen auch von der Diskussion im Rat. Auch in diesem Typus der politischen Rede dominierte die Kultur des schweigsamen Zuhörers, so dass selbst der Dialog von der Struktur des Monologs durchdrungen war.³⁰⁶ Da eigentlich jeder einen öffentlichen Monolog führen darf, ist dieser nicht zwangsläufig von großer Bedeutung. Doch wenn Rede mit Autorität und Wissen um Tradition verbunden werde, könne sie zu einer "geradezu heiligen Übermittlung *des* Wortes werden".³⁰⁷ Münzel erwähnt des Weiteren die "erzieherische Scheltrede", die in vielen Dörfern ein geläufiges Kommunikationsmittel sei. Weiter konstatiert er eine Verwandtschaft zwischen Mythen-erzählung und Rede und beobachtet hier ein Ineinanderübergehen der Genres. So kann eine Ermahnung etwa von einer Mythe gefolgt sein, wobei Didaktik von Mythe und ermahnender Rede verschmelzen.³⁰⁸ Anhand einer in der Übersetzung erhaltenen kolonialzeitlichen Rede konstatiert Münzel die Verknüpfung von Leidenschaft und intellektuell durchdachtem Redeaufbau und identifiziert rhetorische Figuren der antiken Lehre. Unter anderem führt er das Stilmittel der phonetischen Veränderung der Sprache als typisch an. Insbesondere zitiert er das Beispiel langgezogener Schlussvokale und des Gebrauchs "phonetischer Variablen" (in das / ins).³⁰⁹ Gerade dieses Stilmittel ist prominent im Warao. Es wurde schon für die Rede in der Schlichtungsversammlung erwähnt und spielt auch eine Rolle in der Erzählung von Mythen, wie zu zeigen sein wird.

Insgesamt weist das von mir geschilderte Genre-System der Warao einige Gemeinsamkeiten mit den von Münzel geschilderten Aspekten amerindischer Mündlichkeit zu Zeiten der

³⁰⁶ Münzel 1986: 173ff.

³⁰⁷ Münzel 1986: 179f.

³⁰⁸ Münzel 1986: 182f.

³⁰⁹ Münzel 1986: 176, 181.

Eroberung auf. Vor allem die Verbindung von Redekunst, politischer Einflussnahme und Wissen ist als Ausdruck des Primats des Hörens hervorstechend. Natürlich gibt es auch Unterschiede. So kommt im Warao das Stilmittel der Publikumsbeschimpfung, welches Münzel ebenfalls erwähnt, nicht vor. Andererseits ist in seinen Quellen kein Äquivalent für die Genres, in denen die Frauen ihren moralisch gesellschaftlichen Einfluss geltend machen, erwähnt. Auch von einer Komplementarität weiblich und männlich dominierter Genres ist nichts zu erkennen. Dies mag eine Besonderheit des Genre-Systems der Warao sein. Sehr naheliegend ist aber die Vermutung, dass den kolonialzeitlichen Quellenschreibern, die wohl allesamt Männer waren, der entsprechende Blick fehlte. So wurden ja auch die *sana* erst vor kurzem (ab 1990) detailliert von Briggs beschrieben und die Rolle der Frau in der Warao-Gesellschaft erst jüngst (1995) von Kalka zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht. Die Trauergesänge sind jedenfalls im westlichen Delta ebenso lebendig wie im zentralen.

Für die heutige Zeit hat Olsen die enge Verbindung zwischen musikalischen und sprachlichen Formen als amerindische Besonderheit bezeichnet. Dabei kann sich wie im Falle der *joa* die Musik dem Wort unterordnen oder wie im Falle der *dokotu* das Gegenteil der Fall sein. Insgesamt scheint es in den amerindischen Kulturen Südamerikas allgemein eine enge Verbindung zwischen sprachlichen Ausdrucksformen und anderen darstellenden Künsten zu geben. Zudem kommt im ganzen östlichen Südamerika dem Genre der Mythe und dem Thema der Transformation eine hervorgehobene Bedeutung zu.

Neben dieser Einbindung in die geschichtliche Tradition einer allgemeineren südamerikanischen Mündlichkeit wurden auch einige Unterschiede zwischen meinen Quellen aus dem zentralen Delta und meinen eigenen Feldforschungsdaten offensichtlich. Außerdem gibt es natürlich geschichtliche Veränderungen. Nicht immer kann im Nachhinein festgestellt werden, ob es sich bei den Unterschieden um historische Veränderungen handelt oder um regionale Unterschiede im Genre-System der jeweiligen Gruppen. Die *denobo* stellten sich beispielsweise als wichtiges, aber in allen Regionen des Deltas zunehmend zurückgedrängtes Genre dar. In Wakajara ist die direkte moralisierende Rede an die Stelle der indirekten Aufforderung einer in der Morgendämmerung erzählten *denobo* getreten.

Das gleiche gilt unter baptistischem und evangelistischem Einfluss im westlichen Delta für die *dokotu* und *joa*. Die Schlichtungsversammlung "*monikata nome anaka*" hingegen fand sich im heutigen westlichen Delta nicht als solche, wohl aber die in ihr vorkommenden Diskursarten des Erzählens und Ratgebens. Auch die moralische Hausansprache

parteipolitisch einflussreicher Männer ist in ihrer Form nicht neu. Die Wahlrede schließlich weist mit der Antwortrolle der Frauen und der daraus entstehenden Polyphonie oder Gleichzeitigkeit mehrerer Stimmen ebenfalls Elemente aus traditionellen Genres auf. Insgesamt ist die regionale Parteipolitik als Quelle von Einfluss im ganzen Delta neu hinzugekommen. Besonders die Wahlrede zeigte in Wakajara, wie Schamanen und andere Älteste an Einfluss verlieren und Kirche und Staat als Quellen des sozialen Einflusses die Rede der Geister ablösen. Wo früher die schamanische Sondersprache den Ältesten Zugang zu Ressourcen der politischen Einflussnahme gab, ist heute die Kenntnis des Spanischen wichtig.

Noch weitere neue Genres sind hinzugekommen, wie die christliche Predigt, die im westlichen Delta von baptistischen Gläubigen, die selbst Warao sind, auf Warao gehalten wird.³¹⁰ Die Struktur dieses Redeereignisses ist allerdings komplett vom baptistischen Predigtritual abgeleitet, inklusive der übersetzten Kirchenlieder. Im zentralen Delta, im Einflussbereich der Internate hingegen predigen heute die katholischen Missionare auf Spanisch. An Liedern werden sowohl spanische als auch Lieder auf Warao gesungen. Die Rolle des Predigers, aber auch die anderer Gemeindemitglieder, die nach vorne kommen und als Vorsänger oder Vortragende fungieren, sind in Wakajara eine neue Möglichkeit, sich sozial zu profilieren.

Andere Bereiche des Genre-Systems haben sich als sehr beständig erwiesen. So vor allem die Anrede mit Verwandtschaftstermini, die emische Organisation der Begrüßung und Verabschiedung sowie das Fehlen von Bitten und Danken als Redeakte. Schließlich hat das Waraosprechen selbst Einfluss auf die Sprechpraxis der im Delta lebenden Criollos genommen. Als Beispiele wurden die verallgemeinerte Verwendung von Spitznamen zur Anrede und Anklänge an homosexuelle Scherze unter jungen Männern angeführt.

8 Die exemplarische Analyse der *denobo* "Mako"

Die Mündlichkeit der Warao ist, wie anhand des von mir geschilderten Genre-Systems erkennbar ist, sehr vielseitig. Nun soll anhand einer *denobo* detailliert auf einzelne Aspekte der mündlichen Erzähltradition der Warao eingegangen werden. Es werden die typischen Genre-Eigenschaften der *denobo* untersucht, ihr Inhalt, ihre Erzählstruktur und vor allem ihre Stilmittel besprochen. Die Wahl, einen mythologischen Text zu analysieren, liegt darin begründet, dass es sich im Rahmen des Genre-Systems der Warao bei Mythen um ein

³¹⁰ Außer in Wakajara gibt es meines Wissens Baptisten in Playa Sucia, El Pajal, El Moriche und Winamoruina. Dies ist aber keine erschöpfende Liste.

besonders wichtiges Genre handelt. Es aktualisiert die Weltsicht ihrer Kultur und lässt daher philosophische Aspekte ihres Selbstverständnisses erkennen. Auch liegt mit der Transkription von Lavandero eine hervorragende Quelle vor. Laut Münzel machen Mythen wohl den größten Teil systematisch gesammelter oraler Texte der südamerikanischen Indianer aus.³¹¹ Dies gilt uneingeschränkt auch für die Warao. Nur selten sind Mythen wohl so akribisch transkribiert und übersetzt worden, wie Lavandero dies bei der Herausgabe seiner zweisprachigen Texte tat. Mythen waren bei europäischen Akteuren besonders beliebt.³¹² Nicht etwa weil sie ihnen besonders leicht zugänglich und verständlich gewesen wären. Doch meinte man, hier eine Textsorte vor sich zu haben, die einem schon aus der griechischen Tradition bekannt schien. Fritz Kramer sieht in der Vorliebe für Mythen einen deutlichen Einfluss der Methodologie des Lesens antiker Texte in der deutschen Ethnologie: Als Folge der humanistischen Bildung des 19. Jahrhunderts konzentrierten sich Ethnologen darauf, "Texte" statt lebende Informanten zu befragen.³¹³ Vielleicht war es aber auch gerade die Unverständlichkeit fremder mythologischer Texte, die westliche Forscher intellektuell reizte. Wie sich im Folgenden zeigen wird, wäre dies durchaus im Sinne des amerindischen Erzählers gewesen. Wie meine "ethnologischen Ahnen", so möchte auch ich anhand dieses Genres zu weiteren Erkenntnissen kommen. Es sei noch vorab auf drei Charakteristika verwiesen, die bei der Analyse von Mythen besonders beachtet werden sollten, zumal sie, wie Münzel (1986) anmahnt, von europäischen Betrachtern oft vernachlässigt wurden. Es sind dies die kunstvolle Form der Erzählung, die künstlerische Individualität des Vortragenden und die Intellektualität des Textes.

8.1 Vorbemerkungen zur Analyse von "*Mako*"

Die Mythe, die ich näher analysieren werde, trägt den Titel "Mako". Lavandero leitet das Wort aus *majarako: ma-* (2.Pers) *jarako* (Beute) ab: meine Beute.

Die Geschichte erzählt die Abenteuer eines der Vorfahren der Warao. Der Schamane nimmt den Kampf mit einem Riesenfalken auf, der die Kinder der Warao entführt, und tötet den Übeltäter inklusive seiner Brut und der Vogelmutter in dessen Nest. Dort findet er einen toten Brüllaffen vor, den er mitnimmt. In einer zweiten Teilgeschichte trifft er einen "Geist mit großen Augenbrauen", den er mit Hilfe des toten Affen zum Narren hält und dann durch einen Stich in den Hintern tötet. Der Geist wollte sich nämlich einen After stechen lassen. Als er von den Angehörigen des Geistes verfolgt wird, hält er diese mit der Hilfe des Packas

³¹¹ Münzel 1986: 188.

³¹² Kramer 2005b: 111.

³¹³ Er bezeichnet dies als "inhuman" (Kramer 2005b: 112).

(größeres Nagetier) ebenfalls zum Narren und gelangt schließlich zu dem Aguti (Godlhasen). Hier endet die Geschichte abrupt.

Lavandero zeichnete die Mythe 1967 auf, als sie von Jaime Zapata aus Aroi in der damaligen Missionsstation Ajotejana vorgetragen wurde. 1991 veröffentlichte er sie zusammen mit anderen von ihm transkribierten mythologischen Texten.³¹⁴ Der von Lavandero phonetisch sehr genau transkribierte und mit einem ausführlichen Anmerkungsapparat versehene Text lässt eine recht weitreichende stilistische und pragmatische Analyse des Materials zu. Manche Feinheiten des Originaltextes lassen sich dabei indirekt über die Spanische Übersetzung erschließen, da Lavandero versucht, möglichst nah am Originaltext zu bleiben. Ein weiteres, unverzichtbares Hilfsmittel ist das hervorragende Wörterbuch von Barral (1979b).

Obwohl die von Lavandero mitgelieferten Anmerkungen viel an kulturellem und situativem Kontext übermitteln, kann das Miterleben einer Erzählsituation damit nicht ganz ersetzt werden. Lavandero geht auf die Erzählsituation nur in allgemeiner Form im Vorwort des ersten Bandes seiner Textsammlung ein. Wir erfahren nicht, aus welchem aktuellen Anlass der Erzähler sich entschied, jeweils gerade diese Mythe vorzutragen und ob er durch Thema, Inhalt und Stil, auf anwesende Personen oder kürzlich Geschehenes anspielt. Deutlich wird, dass sich die Erzähler der Person des aufnehmenden Missionars zwar bewusst sind, diese Situation aber aufgrund der Regelmäßigkeit, mit der Lavandero seine Aufnahmen machte, gewohnt waren und sich regelrecht auf den Vortrag vorbereiteten. Auch fällt auf, dass bestimmte Erzähler überproportional häufig auftreten. Die normalen Erzählsituationen des Alltags, wie etwa das allabendliche und morgendliche Mythenerzählen hat Lavandero zwar miterlebt, er nahm in diesem Rahmen aber keine Tonbandaufzeichnungen vor. Anlässlich einer Mythe, die von einer sexbesessenen Alten erzählt,³¹⁵ verweist Lavandero darauf, dass der Erzähler an bestimmten Stellen immer wieder zögert, wie "pikant" er das Ganze erzählen soll. In diesem Fall wird also die Anwesenheit des Missionars stärker sichtbar. Doch scheinen die Erzählungen in einer recht lockeren Atmosphäre stattgefunden zu haben. Der Erzähler nutzte den Anlass, sich vor dem anwesenden Publikum zu profilieren.

³¹⁴ Lavandero 1991: 19-30. Zur besseren Nachvollziehbarkeit befindet sich der gesamte Text als interlineare Übersetzung im Anhang. Erklärung der Zeilenbezeichnung und Glossen siehe dort.

³¹⁵ "*tijidamo tikitiki*" in Lavandero 1991: 31-36.

8.2 Genre-Bestimmung der Erzählung "Mako"

Bei der Mythe "Mako" handelt es sich um eine "*deje nobo*" des Typs "*kaidamotuma are*" (Geschichte unserer Altvorderen). Dies präzisiert der Erzähler in den ersten formelhaften Sätzen seiner Darbietung:³¹⁶

Kaidamotuma areniabu ine warakitia
 Kaidamotuma areniabu ine warakitia.
 ka- ida -mo -tuma a- deniabu ine wara -kitia
1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl Pos- Geschichte Pron.1.Sg vortragen -FutIm
 Es ist eine Geschichte unserer Vorfahren, die ich jetzt erzählen will.

Das Wort "*deniabu*", welches Barral von "*dehenejebu*": *deje* (Geschichte) *-ne* (?) *jebu* (Geistwesen) ableitet, verweist auf eine Geschichte, in der es um Geisterwesen geht.

Die Verortung in der Zeit geht immer mit der Verwendung bestimmter temporaler Ausdrücke einher. Doch bevor Herr Zapata zu diesen kommt, präzisiert er noch den Stil, in dem er erzählen will: "Ich werde die Geschichte nach Art eines Witzes erzählen" kündigt er an.³¹⁷

Als Erzähler hat er offensichtlich die Wahl zwischen verschiedenen Erzählstilen, durch die er seine Individualität und Kunstfertigkeit zur Geltung bringen kann. Die Entscheidung für die heitere Version ist sicher durch den allgemeinen Kontext des Vortrags mitbedingt, über den wir aber wenig wissen. Er fährt fort:

Kaidamotumayama, ebe, kebe, oko ekidakore,
 ka- ida -mo -tuma -yama ebe ka- ebe oko eko -ida -kore
Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl -Quot vor/nah 1.Pl- vor Pron.1.Pl leer -Aug -Sim/Kond

anobotomo oto konariayama, Otoida.
 a- noboto -mo oto konaru -ya -yama oto -ida
Pos- Kind(er)-Agent.Pl Falke mitnehmen-Dur-Quot Falke -Aug

Zu Zeiten unserer Vorfahren, so erzählt man, vormals, vor unserer Zeit, als es uns noch nicht gab, da verschleppte, so erzählt man, ein Falke die Kinder unserer Vorfahren. Es handelte sich um einen Riesenfalken.³¹⁸

Eine solche Genre-Benennung prägt die Erwartungshaltung der Zuhörer und gibt einen gewissen stilistischen Rahmen vor. Sie kann daneben auch zur Abgrenzung mehrerer Hauptepisoden voneinander verwendet werden. So markiert Herr Zapata den Beginn einer zweiten Episode, die andere Erzähler als unabhängige Geschichten erzählen, indem er erneut auf das Genre Bezug nimmt: "*Kaidamotuma are*"³¹⁹ (Dies ist eine Geschichte unserer Vorfahren!)

³¹⁶ Mako: 006. Die Zahlen beziehen sich auf die Satznumerierung meiner interlinearen Version.

³¹⁷ Mako: 007.

³¹⁸ Mako: 008. (An anderer Stelle vermutet Lavandero, es könnte sich um den Kondor handeln, der im Delta nicht vorkommt, sondern in den Anden wieder ausgewildert wurde.)

³¹⁹ Mako 043.

Neben den formelhaften Temporal-Ausdrücken "ebe", "kebe" und "oko ekidakore" verwendet er in der Einleitung das Quotativ Suffix "-yama", welches im Warao immer dann zum Einsatz kommt, wenn jemand etwas berichtet, was er nur vom Hörensagen kennt. Obwohl Romero Figueroa im Rahmen seiner Charakterisierung des "Legenden-Stils" den Eindruck vermittelt, "-yama" käme exklusiv in den *denobo* vor,³²⁰ wird es doch im Alltag sehr häufig verwendet.³²¹ Betrachtet man den Originaltext, so hängt das Suffix an den Ausdrücken: "Unsere Vorfahren" (*Kaidamotuma-yama*) und "nahm mit" (*konaria-yama*). Es handelt sich dabei um das erste und letzte Wort des Kernsatzes, der die erste Hauptperson der Geschichte einführt und durch den Nachschub "der Riesenfalke" (*Otoida*) ergänzt wird, was Lavandero in seiner Transkription durch ein Komma deutlich macht. Der Erzähler, Jaime Zapata, geht ausgesprochen sparsam mit dem Suffix "-yama" um. Für ihn ist der Rahmen seiner Erzählung damit ausreichend abgesteckt. Der Warao-Quotativ ist eine Kategorie, die Evidentialität kodiert, das heißt Information über die Quelle der Aussage mitliefert. "-yama" gibt an, dass der Sprecher die Information durch Hörensagen erhalten hat. Münzel sieht die Funktion einer solchen Markierung wie "-yama" darin, dass sich der Erzähler vom Inhalt seiner Erzählung distanziert und den Wahrheitsanspruch des Vorgetragenen relativiert.³²² Zu Beginn der Mythen hat der Erzähler aber gar keine Wahl. Er drückt dort meiner Meinung nach nicht seine Distanz im Hinblick auf den Wahrheitsgehalt der Mythen aus, sondern seine "existentielle" Distanz zur mythologischen Zeit, die er nur vom Hörensagen kennen kann.

In den Mythen muss der Gebrauch des Quotativs im Kontext der unmittelbar mit ihm verwendeten Stilmittel betrachtet werden. Meiner Beobachtung nach bildet die Verwendung des Suffixes "-yama" am Anfang und Ende von Warao-Mythen eine stilistische Einheit mit den genrebestimmenden Temporalausdrücken und dem Demonstrativpronomen "*tamaja*" (3. Person Sg.). "*Tamaja*" ist (außer in der direkten Rede) in Mythen nur am Anfang und Ende der Geschichte zu finden, sonst kommt "*tai*" vor.³²³ "*Tamaja*" gehört zu einer Klasse von Demonstrativpronomen (*tamaja/amaja/otamaja*), die in konkreter räumlicher Verwendung die Entfernung des bezeichneten Objektes zum Sprecher mitkodiert. Das Demonstrativpronomen "*tai*" und seine Pluralform "*tatuma*" hingegen transportieren keine

³²⁰ Romero Figueroa 1997: 132.

³²¹ In Wakajara fiel es mir während meiner Feldforschung früh auf. Ich erkannte es zunächst nicht als das in der Literatur geschilderte Suffix, da es in dieser Gegend lautlich verkürzt wird. So wird aus dem "*naruyayama*" des zentralen Deltas in Wakajara: "*naruyema*".

³²² Münzel 1986: 198.

³²³ Eine Korpusanalyse erzählter Warao-Texte zeigte, dass die Verteilung von "*tamaja*" komplementär zu dem Demonstrativpronomen "*tai*" (3. Person Sg.) ist. Demonstrativpronomen waren im Korpus an sich selten. "*Tai*" tauchte 23 mal, "*tamaja*" neun mal auf und dies fast ausschließlich am Anfang oder Ende eines Textes. Das Korpus bestand aus den von J. Wilbert aufgenommenen, vorwiegend mythologischen Texten (J. Wilbert 1964, 1969) von insgesamt 6.384 Worten (41.925 Zeichen) und etwa 70 Seiten von Alltagserzählungen, die Lavandero aufgenommen hatte (Lavandero 1992).

Information über räumliche Distanz. Ein Beispiel soll die Funktion von "tamaja" am Ende eines Erzähltextes zeigen:³²⁴

Tamaja isia akwa. Mate tamaja, deje kwai.
tama -ja isia a- kwa mate tama -ja deje kwai
Dem.Prox.SpK -Emph mit Pos- Kopf noch Dem.Prox.SpK -Emph Geschichteoben
"Hiermit endet [die Geschichte]. Diese hier, ist eine noch junge Geschichte."

Der Kopf ist im Warao eine Metapher für etwas Junges. Dabei wird das Wachstum des Baumes zugrunde gelegt, der von den Wurzeln nach oben wächst. Die Krone und die neuen Zweige und Blätter sind "jung", die Wurzeln alt. Der Ausdruck "tamaja" (dies hier) bezeichnet beim ersten Mal einen Punkt innerhalb der Erzählstruktur, man ist am Ende angelangt. Bei seinem zweiten Auftauchen wird die gesamte Geschichte pronominal durch "tamaja" zusammengefasst, um noch einmal als noch junge Geschichte qualifiziert zu werden. "Tai" hingegen wird als Pronomen innerhalb des Hauptteils der Erzählung eingesetzt, um auf Einheiten der Geschichte zu verweisen. Damit markiert "tamaja" den metapragmatischen Rahmen einer Geschichte. Zusammen mit dem Quotativ und den Temporalausdrücken katapultiert es die Zuhörerschaft in die mythologische Zeit. Die genannten Stilmittel tauchen erst dann wieder auf, wenn der Eintritt in alltägliche Zeit bevorsteht. Generell gilt: ist man erst einmal in *medias res*, tauchen Erzähler und Zuhörer ganz in die mythologische Welt ein. Ein Effekt der durch weitere Stilmittel, wie die Verwendung der wörtlichen Rede, Onomatopoeika und Ausrufe verstärkt wird (siehe 8.4).

8.3 Inhalt und Erzählstruktur der Mythe "Mako"

Nicht nur der Inhalt von amerindischen Mythen ist auffällig fremd, sondern auch die Strukturierung der Erzählungen. Lavandero fiel zum Beispiel auf, dass der Erzähler oft die chronologische Folge der Geschehnisse umkehrte:

"[...] con cierta frecuencia Evaristo [...] invierte el orden de la narración: párrafos, verbos, complementos. Evaristo no está leyendo, sino contando, y es normal que en esta situación se le "pasen" algunos detalles que luego son necesarios para explicar las situaciones. Este párrafo lo documenta, así como allá donde dice que "comen yuruma, hacen yuruma"³²⁵

Er fragte sich, ob dies aus ästhetischen Gründen geschah oder der Erzähler sich nicht mehr richtig erinnerte. Seiner Meinung nach fällt das Verständnis den Zuhörern trotzdem nicht

³²⁴ Eine Ausführliche Abhandlung auf der Grundlage eigener Forschungen kann als PDF unter <http://www.warao.de> heruntergeladen werden unter: "eigene Schriften": Herrmann, Stefanie. (ohne Jahr).

"Warao Demonstratives". In: Volume on Demonstratives. Max Planck Institute for Psycholinguistics, Niemegen.

³²⁵ Lavandero 1991: 172: FN 15.

schwer, da sie die Geschichten von Kindesbeinen an immer wieder hören und damit den Handlungsverlauf im Grunde kennen.³²⁶

Im Vorwort des dritten Bandes seiner Textsammlungen analysiert Lavandero eine dreiteilige Struktur für Warao-Mythen.³²⁷ Er beobachtet eine Gliederung der Erzählungen in Vorstellung (*presentación*), Entwicklung des Themas (*desarrollo del tema*) und Ende (*final*).

In der Vorstellung (*presentación*), oder dem Prolog, situiert der Erzähler seinen Text mit formelhaften Sätzen in der mythischen Zeit. Im Hauptteil der Geschichte (*desarrollo del tema*) wird die Handlung mit erzählerischen Mitteln vorangetrieben. Der Schlussteil schließlich besteht aus Betrachtungen allgemeiner Art, es wird etwa beklagt, dass die Warao eine bestimmte Fähigkeit nicht erlangten, weil ihre Vorfahren sich falsch verhielten und ein Tabu brachen. Hier taucht die Formulierung "um ein Haar" (um Haaresbreite) auf, die betont, dass der Ausgang der Geschichte auf Messers Schneide stand. Die Moral der Geschichte ist für die Zuhörerschaft nur implizit zu erschließen und wird nicht verbal zusammengefasst. Gegen Schluss wird dann unter Umständen noch einmal erwähnt, von wem man die Geschichte gehört hat und es folgt die Formel: *tamajaisia akwa* (wörtlich: hier ist der Kopf/Krone: das ist das Ende). Wendet man Lavanderos Schema an, so lässt sich eine Gliederung der Beispiel-Mythe Mako in insgesamt vier Teile erkennen. Auf den Prolog folgen zwei Teilgeschichten und münden in ein, allerdings nur vorläufiges Ende. Im Prolog werden das Genre und die Erzählweise benannt und auch Herkunft der Geschichte und des Erzählers erläutert. Die erste Teilgeschichte erzählt den Kampf mit dem Riesenfalken. Die zweite Teilgeschichte, berichtet von der Überlistung und Tötung des Geists mit großen Augenbrauen mit Hilfe des toten Brüllaffen. In einem Unterteil dieser zweiten Geschichte entledigt sich dann der Held mit Hilfe des Packas (das er "Großmutter" (*natu*) nennt) der Angehörigen des getöteten Geistes und gelangt schließlich zu seinem Onkel mütterlicherseits (*daku*), dem Aguti. Hier erwartet man nun eine Schlussformel, die aber fehlt. Lavandero, dem dies auffiel, erläutert, der Erzähler habe damit zeigen wollen, dass die Geschichte zwar noch weitergehe, er aber für heute hier Schluss mache.³²⁸

Diese Besonderheiten des Vortrags von Jaime Zapata verweist auf eine allgemeinere Tatsache. Die thematische Zusammensetzung "ein und derselben" Mythe kann vom Erzähler zu Erzähler erheblich variieren. Es liegt an ihm, ob er mehrere Geschichten in eine Erzählung packt oder als eigenständige Erzählungen vorträgt. Er entscheidet, ob er eine Episode besonders ausführlich erzählt oder nur kurz zusammenfasst oder gar auslässt. Lavandero, dem

³²⁶ Lavandero 1994: 13f.

³²⁷ Lavandero 1994: 13f.

³²⁸ Lavandero 1991: 30.

eine acht Jahre später erzählte Version der Geschichte von einem anderen Erzähler (Evaristo Valor) vorliegt, kommt zu dem Schluss:

"La confrontación entre la versión de Jaime y la de Evaristo nos documenta cómo los *mitemas* se entrelazan, disuelven y vuelven a amasarse formando distintos relatos pero siempre con los mismos elementos. Mas cada región acentúa y acusa su propia peculiaridad, su propia geografía y su propia historia."³²⁹

Lavandero stellt die Tatsache, dass eine Mythe immer wieder neu aus verschiedenen bekannten Themen zusammengesetzt werden kann, als individuelle Variation der Erzähler und als regionale Besonderheit dar. Evaristo Valor etwa erzählt in seiner Version noch weitere Episoden, an deren Ende der Held nach Hause zurückkehrt. Andere Erzähler, so Lavandero, erzählen die von Zapata und Valor kombinierten Episoden als unabhängige Geschichten. Valor hingegen erzählt neun klar voneinander getrennte Geschichten in einer Sitzung, eine Strukturierung, die laut Lavandero nicht typisch für Evaristos Erzählungen ist. Lavandero erinnert die Struktur an die Geschichten von "tío conejo" (Onkel Hase), die dem Ursprung nach keine Warao-Mythen sind. Die wohl von den Criollos übernommene Figur erlebt als Trickster Abenteuer. Lavandero fallen in Valors Version auch einige Objekte auf, die er als nicht typisch für die Waraokultur wertet. Gleichzeitig, so Lavandero, sei die Geschichte perfekt an das Milieu der Warao angepasst.³³⁰ Eine Möglichkeit, die Lavandero nicht in Betracht zieht, ist, dass Valor hier, statt Inhalte zu entlehnen, die Struktur borgt. Ganz so wie man eine Mythe als lustige Geschichte erzählen kann, kann man sie auch als Trickstergeschichte erzählen. Die Tatsache, dass der Warao Held in "Mako" reihenweise übermächtige Feinde zum Narren hält und über sie triumphiert, legt diese Möglichkeit nahe. Auch Zapata hatte ja die Geschichte als "zum Lachen" erzählt. Dies unterstreicht meiner Meinung nach noch einmal die Freiheit des Erzählers, der nicht nur Inhalt, sondern auch Struktur seiner Erzählung variieren kann. Es ist dies ein Beispiel für die Fähigkeit oraler Kulturen, neue Elemente unter eigenen Vorzeichen kreativ zu integrieren. Als einheimische Vorlage können dabei die Geschichten von der Schildkröte dienen, die ein Warao-Trickster ist und in mehreren von J. Wilbert (1970) abgedruckten Mythen gefährliche Tiere wie den Jaguar zum Narren hält.

Thematische Versatzstücke und Themenkomplexe

Auf der Grundlage des Gesagten ist sicher sinnvoller, bei der Analyse von Mythen von thematischen Versatzstücken und Themenkomplexen auszugehen, als von der Vorstellung einer klar abgrenzbaren Mythe mit immer gleichem Inhalt und immer gleicher Struktur. Der

³²⁹ Lavandero 1991: 29. Lavanderos Ausdruck "*mitemas*" gebe ich mit "(mythologische) Versatzstücke" wieder.

³³⁰ Lavandero 1991: 117f.

folgende Abschnitt soll zeigen, wie eine Reihe von thematischen Versatzstücken im Rahmen mythologischer Erzählungen variiert werden. Da von Mako nur 2 Versionen vorliegen, betrachte ich hierfür den Inhalt zahlreicher Mythen, die vom Kulturhelden "*Jaburi*" handeln.³³¹ Der Inhalt dieser Erzählungen läßt sich wie folgt zusammenfassen:

1.1 Zwei Schwestern, die alleine wohnen, ergreifen etwas, das erst Pflanze oder Wind ist und die Blätter ihrer Maniokpflanzen isst, und machen es/ihn zu ihrem Ehemann. *Jaburi* wird in einer Version der älteren der Schwestern geboren, in einer anderen Version haben beide Schwestern jeweils einen Sohn und beide heißen *Jaburi*.

1.2 Nun wird der Mann gefressen. Dies geschieht entweder durch einen Jaguar, in dessen Fischgründen er wildert, oder durch den Geist *Jajuba*. Einmal wird der Ehemann verschlungen, einmal bringt der Geist die gerösteten Teile des Ehemanns mit nach Hause.

1.3 Bei seiner Ankunft verlangt der Geist, der in Gestalt des Ehemannes auftritt, immer nach dem Kind/den Kindern und legt sich mit ihm/ihnen im Arm in die Hängematte. Die Frauen schöpfen auf verschiedene Weise Verdacht. Einmal ist es das Schnarchen des vorgeblichen Ehemannes, einmal sieht man einen Zahn aus seinem Maul ragen, und einmal scheint man aus seinem Bauch die Flöte zu hören, die der Ehemann immer spielte.

1.4 Die Schwestern beschließen, zu fliehen und ersetzen dazu das Kind/die Kinder im Arm des Geistes/Jaguars durch ein Objekt. Sie machen sich auf zum Hause von *Wauta*, dem Baumfrosch, den sie "Großmutter" nennen. Doch der Mörder ihres Mannes verfolgt sie. In einigen Versionen streut die jüngere Schwester Haare oder Schamhaare auf den Weg, aus denen Dornengestrüpp wächst und den Verfolger eine Weile aufhält.

1.5 Bei der Ankunft am Hause *Wautas* lässt diese sie in manchen Versionen sofort ein, in anderen müssen die Mütter erst die Ohren ihrer kleinen Kinder zwicken und diese zum Weinen bringen, damit *Wauta* sich für sie interessiert und sie hereinlässt. Als der Verfolger ankommt, tötet *Wauta* ihn auf verschiedene Weise: einmal bricht sie ihm den Nacken durch die herunterfallende Tür, an der in einer Version Dornen befestigt sind, einmal klemmt sie ihn zunächst nur ein und schlägt seinen Kopf mit einer Axt ab.

2.1 Nun beginnt ein neuer Hauptteil, in dem sich *Wauta Jaburis* bemächtigt. Sie schickt die beiden Frauen aufs Feld, behält das Kind im Haus und streckt seine Glieder, so dass er schnell ein junger Mann wird, den die Frauen bei ihrer Rückkehr nicht mehr erkennen.

2.2 *Jaburi* glaubt nun, *Wauta* sei seine Mutter, ihr bringt der vortreffliche Jäger die großen Vögel und die kleinen, in Urin getränkten, gibt er den Frauen.

2.3 Durch einen Zufall erfährt *Jaburi* jedoch die Wahrheit. Auf der Jagd schießt er einen Pfeil daneben, der in einem Baum stecken bleibt. Bevor er auf den Baum steigt, um ihn zu holen, erleichtert er sich in einer Grube oder einen Tümpel, der der Topf der Flussotter ist. Diese erkennen ihn am Geruch seiner Hinterlassenschaften und klären ihn darüber auf, wer seine wahre Mutter ist.

2.4 Von nun an gibt *Jaburi* die guten Vögel seinen beiden Verwandten und *Wauta* die kleinen. *Wauta* jammert daraufhin ohne Unterlass und *Jaburi* beschließt mit Mutter und Tante das Weite zu suchen.

2.5 Er baut zu diesem Zweck verschiedene Einbäume. In einigen Versionen benutzt er verschiedene Materialien, die alle nicht schwimmen, bis er es mit dem Holz eines geeigneten Baumes versucht. In anderen Versionen stehlen die Enten die ersten Einbäume und können Dank des Diebstahls derselben nun schwimmen.

³³¹ Alle aus J. Wilbert 1970.

3.1 Es folgen verschiedene Versionen der Flucht. Manchmal wird sie von langer Hand vorbereitet. *Jaburi* spricht mit den Pfosten des Hauses, damit diese ihr Vorhaben nicht verraten. Ein Papagei denunziert sie jedoch bei *Wauta*.

3.2 In manchen Versionen gelingt es nun *Wauta*, den Rand des Bootes der Fliehenden zu fassen, woraufhin die Fliehenden mit ihren Paddeln *Wautas* Finger platt schlagen. In anderen Versionen bleibt sie zurück, in wieder anderen holen sie die Fliehenden dann doch ins Boot.

3.3 Meist folgt noch eine Episode, in der man *Wauta* einen hohlen Baum mit Honig anbietet und dann einen zweiten auf sie fallen lässt und sie so einschließt. Damit sind alle Charakteristika der Transformation in einen Baumfrosch erfüllt: der jammernde Gesang, die flachen Hände, die Vorliebe für Honig und das Wohnen in einem Baum.

3.4 In einer Version verflucht *Wauta* die Fliehenden und diese kentern, ihr Boot wird zu einer Insel im Meer. In einer anderen Version geht die Mythe in die Mythe über, die die Ankunft der Warao vom Himmel auf die Erde erzählt. Eine Episode, die ebenfalls durch einen verloren gegangenen Pfeil eingeläutet wird.

Wie die große Vielfalt der inhaltlichen Variationen zeigt, kann "die Mythe" von *Jaburi* und *Wauta* sehr unterschiedlich erzählt werden. Man kann sie ausführlich oder kurz erzählen, es kann einen oder mehrere *Jaburis* geben und die Mythe kann in andere Mythen einmünden. Trotzdem bleiben einige thematische Versatzstücke gleich: Die Transformation eines Wesens, aus Pflanze oder Wind in einen zivilisierten Menschen und Ehemann, sein Gefressen-Werden durch einen Geist oder Jaguar und die Flucht zu *Wauta*, die den Verfolger tötet, nun aber *Jaburi* für sich beansprucht. Auch die Flussotter kommen immer vor und ihre Aufklärung und die Änderung in *Jabuiris* Verhalten und die daraus resultierende Flucht. *Wauta* transformiert sich am Ende immer in einen Baumfrosch. Betrachtet man die Struktur dieser Erzählvariationen, so wird klar, dass es sich bei verschiedenen Versionen nicht so sehr um Versionen ein und derselben Mythe handelt als um die Kombination verschiedener thematischer Elemente in einem relativ freien Rahmen, den man "den Erzählkomplex *Jaburi/Wauta*" nennen könnte. Statt **der** Mythe von *Jaburi* gibt es "das Erzählen von *Jaburi*", so wie es statt **der** Waraosprache aus einheimischer Sicht das Waraosprechen gibt. Indem ich hier statt eines objektivierbaren Nomens eine Tätigkeit wähle, wird deutlich, dass es im Sinne des Mündlichen keine objektivierbare Einheit gibt. Diese Sicht der Dinge lässt es nur plausibel erscheinen, dass sich neben einigen Kernversatzstücken auch Elemente finden, die sonst eher in anderen Erzählkomplexen heimisch sind. So etwa eine Episode mit einem Totenkopf, der sich dann in einen Alligator verwandelt, die in einer *Jaburi*-Version auftaucht. Es ist aber nicht möglich, eine Mythe "falsch" oder "richtig", vollständig oder unvollständig zu erzählen. Der Begriff der klar umrissenen Mythe mit einem festen Titel stellt sich als im Schriftdenken verwurzelte Fiktion heraus. Dementsprechend müssen die Titel, die sich über den von Lavandero und anderen aufgenommenen Warao-Mythen befinden, mit Vorsicht

genossen werden. Denn es ist nicht immer ganz klar, ob die Erzähler selbst oder aber die Herausgeber die Benennung vorgenommen haben.

Mithilfe der Versatzstücke können die Erzähler den Inhalt einer mythologischen Erzählung den aktuellen Bedürfnissen und Kontexten in künstlerischer Freiheit anpassen. Dies geschieht innerhalb eines bestimmten Themenkomplexes. Er dient als Rahmen und hat seinerseits durchlässige Grenzen, die sich natürlich auch von Generation zu Generation oder von Region zu Region verändern können. Die inhaltliche Offenheit der Warao-Mythen unterscheidet sie stark von dem, was sich europäische Forscher gern unter einer genauen mündlichen Überlieferung vorstellen. Von den meisten Forschern wurde, so Münzel, verkannt, dass es bei der Erzählung von Mythen nicht primär um die anonyme Übermittlung eines Handlungsskeletts geht. Die Europäer betonten aber gemeinhin das Kollektive der Überlieferung gegenüber dem Individuellen des Erzählers.³³² Teil einer solchen Vorstellung von Mythen ist die Idee, Variation komme in Mythen vor allem durch Erinnerungsfehler zustande, der auch Lavandero im obigen Zitat anhängt.³³³ Doch scheint es in den Warao-Mythen nicht um eine wortgetreue Überlieferung des Inhalts einer immer gleichen Mythe zu gehen, sondern um das Verwenden von thematischen Versatzstücken im Rahmen von Themenkomplexen mit Bezug zu konkreten Anlässen. Daneben gibt es immer auch bestimmte Passagen, die ein Erzähler wortwörtlich von einem anderen Erzähler übernommen hat. Sieht man Lavanderos Material durch (Lavandero 1991), so fällt auf, dass die Erzähler wortgetreue Formulierungen immer dann übernehmen, wenn ihnen die Passagen besonders gefielen, sie eine regionale Kolorierung transportierten oder sie diese selbst nicht ganz verstanden und sie ihnen daher besonders in Erinnerung geblieben waren. Es kann sich also um jeweils von Erzähler zu Erzähler unterschiedliche Teile einer Erzählung zu handeln, die wortwörtlich übernommen werden.

Mythologische Handlungsebenen

Eine weitere Charakteristik von Warao-Mythen ist die simultane Präsenz mehrerer Ebenen. So verfügt "Mako" neben der offensichtlichen Handlungsebene (der Held zieht aus, Abenteuer zu erleben) über einige weitere Ebenen, die zum Teil mit bestimmten stilistischen Mitteln Hand in Hand gehen und beträchtlich zum Unterhaltungswert der Geschichte beitragen. Besonders ausgeprägt sind in Jaime Zapatas Version etwa homosexuelle Anspielungen, die das Lustige der Geschichte steigern: der Held sticht einen Geist, der einen After wie der Warao haben will, in den Hintern und tötet ihn dadurch. Die Geister strecken,

³³² Münzel 1986: 188.

³³³ Lavandero 1994: 13f.

als sie den Mörder ihres Kumpanen suchen, beim Nach-oben-Schauen den Hintern in die Luft und einer der Verfolger kriecht mit dem Hintern voran eine Palme hoch, auf die sich der Held geflüchtet hat. Diese Elemente machen die Geschichte zum sicheren Lacherfolg beim Publikum. Ob der Erzähler diese Ebene aufgrund seiner Absicht, die Geschichte als lustige Geschichte zu erzählen, stark betont oder aber ob er auf einen aktuellen Anlass oder einen Anwesenden Bezug nimmt, geht aus Lavaderos Aufzeichnungen nicht hervor.

Im Gegensatz zu Jaime Zapatas Version ist das Stilmittel der homosexuellen Anspielung in der Version von Evaristo Valor nicht prominent. So fehlt etwa das Motiv des Afterstechens. In Valors Version nimmt die erste Begegnung des Warao mit dem ersten Geist mit den großen Augenbrauen einen inhaltlich anderen Verlauf und wird auch stilistisch anders ausgestaltet.³³⁴ Während sich der Geist in Zapatas Version von dem hinter Palmblättern verborgenen Warao jeweils ein Körperteil zeigen lässt (der Warao zeigt dem Geist allerdings nicht seine eigenen, sondern die des toten Brüllaffen) und am Schluss auf den After zu sprechen kommt, lässt sich der Geist in Valors Version alle Körperteile paarweise zeigen, was diesen Teil der Episode enorm ausdehnt und an Gewicht gewinnen lässt. Der Geist - er wird in Valors Version an dieser Stelle nicht näher beschrieben - findet, anders als in Zapatas Erzählung, die vom Warao vorgezeigten Körperteile nicht zum Fürchten, sondern begehrenswert und verlangt, sie zu essen. Der kannibalistisch-gefräßige Geist findet dementsprechend sein Ende nicht durch einen Stich in den Hintern, sondern indem er auf Verlangen des Warao dem Gebot der Reziprozität nachkommt und seine Körperteile abhackt, um sie ihm zu überlassen. Als er sich den Magen herausreißt, ist es um ihn geschehen! In beiden Versionen wird die Blödheit der Geister ausgekostet. Doch ist der Witz in Valors Erzählung anders gelagert. Hier ist es seine kannibalistische Gefräßigkeit, die dem Geist zum Verhängnis wird. Diese identifiziert ihn laut Lavandero als "*alter ego*" der Karib-Indianer. Sie jagten die Warao zu Kolonialzeiten und verkauften sie als Sklaven. Die Ebene des Lächerlichmachens gefürchteter Feinde ist damit in beiden Versionen vorhanden, wird aber jeweils anders stilistisch ausgestaltet und hat damit unterschiedliche Bezüge. In einer Version wird auf homosexuelle Neigungen angespielt, in der anderen ein Bezug zu geschichtlichen, traumatischen Begebenheiten hergestellt. Es ist dabei nicht sicher, dass solche Bezüge von allen Zuhörern gleich gedeutet werden. Mehrdeutigkeit ist der Mythe als Erzählform inhärent. So ist es naheliegend, dass zu einer Zeit, da es im Delta keine feindlichen Kariben mehr gab, Lavaderos Interpretation nicht die der Zuhörer war. Geister sind allgemein fremd, oft verfremdete Menschen, in diesem Falle durch übergroße Augenbrauen. Sie können damit für

³³⁴ (*nome akubatu*: dritte Episode) Lavandero 1991: 83-99.

eine ganze Reihe von Nicht-Warao stehen. Sei es für Criollos, Missionare oder auch Ethnologen.

Zentral an der Erzählung bleibt in beiden Versionen, dass hier wie dort der Kleine (Warao) den Großen (Geist) durch Schläue besiegt. Die David-Goliath-Thematik verhilft zu einem befreienden Lachen über tödlich gefährliche Wesen, die so fern nicht sind. Es ist erfrischend, sich über die Dummheit von Geistern und damit stellvertretend über die tatsächlicher oder potentieller Feinde und Widersacher lustig zu machen. Nicht zuletzt können Zuhörer und Erzähler Parallelen zu den heutigen Verhältnissen ziehen, in denen man als Warao oft als strukturell benachteiligter David den kreolischen Instanzen gegenüber steht, denen man nur mit Erfindungsreichtum und Mut begegnen kann.

Als letzte Ebene kann man eine Verbindung des urzeitlichen Helden zu den heutigen Schamanen ziehen. Da die Warao-Vorfahren alle Schamanen waren und die heutigen Schamanen die Menschen der nichtmythologischen Zeit sind, die mit Geistwesen professionell umzugehen verstehen, wird deren Prestige ohne Zweifel gestärkt. Die grundlegendste Ebene aber ist die der mythologischen Realität, für welche in der Einleitung der Boden bereitet wird. Die ihr eigene Atmosphäre wird durch spezifische Stilmittel erzeugt, auf die ich nun eingehen werde.

8.4 Stilmittel in Warao-Mythen

Geister, gerissene Schamanen, sprechende Tiere, Tabuübertretungen und vielseitige Verwandlungen sind an sich schon genug, um den Zuhörer zu fesseln. Doch die Erzähler südamerikanischer Mythen setzen auch eine Vielzahl uns zum Teil recht fremder stilistischer Mittel ein. Sie ziehen ihre Zuhörerschaft als "Ohrenzeugen" ins Geschehen hinein und lassen sie gleichzeitig über bestimmte Details im Unklaren. Techniken der "Verunklarung" oder "Verschleierung", wie ich sie in Anlehnung an Barrals Ausdruck der "*camouflage literario*"³³⁵ nennen will, sind ein besonders auffälliges Stilmittel mündlicher Texte der Warao. Sie kommen auf verschiedenen sprachlichen Ebenen (der Erzählstruktur, Grammatik und Suprasegmentellen Phonetik) zum Einsatz. So berichtet Lavandero, ihm sei das Verständnis mythologischer Texte zunächst dadurch erschwert worden, dass ihm häufig nicht ausreichend klar wurde, wer die grammatikalischen Subjekte einer Handlung seien. Daneben wechselten die Erzählung ständig zwischen erzähltem Text und wiedergegebenen Dialog. Dabei wird Letzterer selten durch Zusätze wie "sagte er" oder "antwortete er" kenntlich gemacht, sondern

³³⁵ Barral 1958: 30.

meist nur durch leichte Modulationen der Stimme des Erzählers abgesetzt.³³⁶ Tatsächlich kann der Vortragende eine Mythe sehr weitgehend theatralisch inszenieren. Er kann verschiedene Stimmen sprechen, die Personen Lieder singen lassen, ihrem Ausdruck ein jeweils anderes regionales Kolorid geben und vieles mehr. Auf diese Weise wird eine Spannung aufrechterhalten, die sich erst am Ende auflöst, auch wenn man die inhaltlichen Versatzstücke der Geschichte schon weitgehend kennen sollte. Die von Lavandero bemerkte Tatsache, dass manche Geschichten chronologisch "falsch" erzählt werden, kann in den meisten Fällen als absichtliches Stilmittel in diesem Sinne angenommen werden. Da die jüngeren Zuhörer die Versatzstücke in anderen Kontexten wieder hören werden, wird ihr Verständnis wachsen, auch wenn es am Anfang für sie sicher nicht leicht ist, "sich durchzuhören" (durchzublicken).

Im Folgenden soll nun auf diese verschleiern und Unmittelbarkeit erzeugenden Stilmittel in der Mythe "Mako" eingegangen werden.

8.4.1 Ton, Längung und Modulation der Stimme

Ein vielseitiges sprachliches Mittel im Warao ist das Anheben der Stimme bei gleichzeitiger Verschiebung des Akzents auf die letzte Silbe. Wie nachfolgende Tabelle zeigt, ist eine solche Stimmhebung und Akzentverschiebung mehrdeutig. Sie kann sowohl phonemische als auch stilistische Funktion haben:³³⁷

Normaler Ton und Akzent		Hebung des Tons und Akzentverschiebung	
<i>ote</i>	dort hinten (nicht in Reichweite des Sprechers)	<i>oté</i>	dort weit weg (nicht in Sicht des Sprechers) / oder: nach dem Wort wurde ein anders ausgelassen
<i>joko</i>	weiß / etwas Weißes	<i>jokó</i>	weiß und weit weg oder kaum zu sehen (=klein) weiß / oder: nach dem Wort wurde ein anders ausgelassen
<i>natu:</i>	Großmutter	<i>natú</i>	Großmütterchen, liebe Großmutter, "Oh Großmutter! oder: Großmutter, die weit weg ist / oder: nach dem Wort wurde ein anders ausgelassen

Zum einem zeigt sie die Entfernung zum Sprecher (außer Sichtweite des Sprechers) an, zum anderen bedeutet sie Kleinheit. Mit Verwandtschaftstermini wird sie zur Verniedlichung oder als Vokativ eingesetzt:

³³⁶ Lavandero 1994: 13f.

³³⁷ Diese Beispiele konnte ich alle in meiner Feldforschung beobachten, außer dem von Lavandero übernommenen der Verniedlichung an Verwandtschaftsnamen.

"En vocativos y sobre la última sílaba natû, nobô, dimâ etc. [Großmutter, Großvater, Vater] indica familiaridad y cariño. En otras oportunidades el acento (^) con su entonación ascendente conlleva el sentido diminutivo, superlativo o de lejanía."³³⁸

Schließlich kann das Anheben der Stimme auch die Auslassung eines nachfolgenden Wortes oder Wortteils anzeigen oder die Betonung eines ganzen Wortes.

Die Betonungsverschiebung auf die letzte Silbe eines Wortes und Längung derselben hat auch suprasegmentelle Bedeutung. Sie zeigt das Auslassen eines Wortes an und wird zur Gliederung der Erzählstruktur eingesetzt:

"Después de (^) hay una breve pausa como de puntos suspensivos, en la que muchas veces se sobreentiende algún elemento relacionante. *oanâe* [geweint] se sobreentiende *kuare* [um]. En 4. *jokô* [weiß] se sobreentiende *takore* [als es war]."³³⁹

Nach Briggs beinhaltet jeder Satz eine Stimmanhebung und einen Abfall der Stimme in der Tonhöhe. Der höchste Punkt kann irgendwann nach der ersten Silbe erreicht werden, die letzte Silbe des Satzes wird normalerweise auf dem tiefsten Ton realisiert. Enden solche gesprochenen Satzeinheiten³⁴⁰ auf einer mittleren Tonhöhe, so zeigt dies entweder starke Betonung oder einen hohen Grad an Zusammenhang mit der folgenden gesprochenen Satzeinheit an. Da solche Einheiten normalerweise durch Pausen getrennt werden, vermittelt das Auslassen einer Pause einen hohen Grad an inhaltlichem Zusammenhang zwischen den Einheiten, zum Beispiel wenn diese eng miteinander verbundene Handlungsteile beschreiben. Auf der grammatischen Ebene enthalten die meisten Satzeinheiten ein Verb, welches gewöhnlich am Ende steht (Warao ist eine Verbendsprache). Wird dieses Verb verschluckt, so zeigt dies ebenfalls eine enge inhaltliche Verbindung zum folgenden Satz an.³⁴¹

Diese Multifunktionalität der veränderten Akzentuierung bei gleichzeitiger Tonanhebung kann in bestimmten Fällen zu Mehrdeutigkeit führen. Der Hörer muss entscheiden, ob die Betonung auf Wortebene oder auf Satzebene wirksam ist. Trifft Letzteres zu, bleibt die Frage, ob es sich um eine suprasegmentelle Betonung oder aber um eine Auslassung (Elision) handelt. Um das Ganze weiter zu komplizieren, kann ein Endakzent auch in ausschmückender Funktion auftauchen, ohne größeren semantischen Bedeutungswert zu haben:

"[el acento] marca el gusto musical del relator, envuelto en cierta atmósfera significativa de familiaridad, confianza y rapidez en la elocución."³⁴²

³³⁸ Lavandero 1991: 70: FN 5. Lavandero änderte seine Transkriptionsnormen immer wieder, so dass Inkongruenzen auftreten. Das Dächlein wird also für verschiedene Phänomene verwendet.

³³⁹ Lavandero 1991: 70: FN 5.

³⁴⁰ Briggs verwendet hier im Englischen das Wort "*lines*", welches im Sinne von gesprochenen Einheiten gedeutet werden muss, die stimmlich abgegrenzt werden.

³⁴¹ Briggs 1993b: 395f.

³⁴² Lavandero 1991: 70: FN 5.

Es handelt sich also in diesem Fall um Betonungsvarianten auf der Ebene des Stils einer Gesamterzählung. Hierzu gehören auch Fälle, in denen ein doppelter Akzent gesprochen wird, dem Akzent auf der vorletzten Silbe also ein weiter hinzugefügt wird.³⁴³

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Akzentuierung der letzten Silbe von Nomen und Verben im Warao und das Anheben der Stimme eine Reihe von Bedeutungen transportiert und dadurch unter Umständen Mehrdeutigkeit erzeugt. Obwohl das Warao keine Tonsprache im eigentlichen Sinne ist, bedient es sich doch verschiedener Töne, um Bedeutung auf Wort und Satzebene zu transportieren. Das Warao (vielleicht auch andere, inzwischen ausgelöschte amerindische Sprache der Region) hat in diesem Sinne einen Einfluss auf das Deltaspanische gehabt. Auch hier heben die Sprecher ihre Stimme emphatisch, um Zärtlichkeit oder Steigerung auszudrücken:

"Ya esta viejito" (er ist schon ein Alterchen). / "Eso queda lejito" (das ist sehr weit weg)

Ein Phänomen, das im europäischen Spanisch unbekannt ist.

Die geschilderten Phänomene der Tonhöhe und Akzentuierung, aber auch die stimmliche Qualität werden in der offiziellen Umschrift des Warao und in den meisten Textsammlungen europäischer Forscher nicht berücksichtigt. Sie werden entweder nicht wahrgenommen oder in ihrer Bedeutung unterschätzt. Lavandero, der sich für Nuancen des Vortrags interessierte, und sich mit Veränderungen der Stimmhöhe auf Wort- und Satzebene beschäftigt hat, kodiert als einziger diese Betonungsvarianten in seiner Umschrift, leider aber nicht konsistent.

Es gibt Hinweise darauf, dass phonetische Veränderungen dieser Art zu stilistischem Zweck ein Phänomen auch in anderen amerindischen Erzähltraditionen sind. So hatte Münzel das Phänomen langgezogener Schlussvokale und den Gebrauch "phonetischer Variablen" (in das / ins) als rhetorisches Stilmittel der Erzählkultur der amerindischen Kulturen im östlichen Südamerika allgemein identifiziert.³⁴⁴

8.4.2 Wiederholung und Variation

Das Stilmittel der Wiederholung ist in erzählenden Waraotexten mit eines der augenfälligsten. Wiederholungen werden unter anderem durch die reiche Verbalmorphologie des Warao nahe gelegt. Sie erlaubt es, eine Vielzahl von Formulierungen mit leichten Bedeutungs-Nuancen nebeneinander zu stellen. In "Mako" begegnen uns vier unterschiedliche Typen von Wiederholungen: die wortwörtliche Wiederholung eines Wortes (Typ 1), die Wiederholung des gleichen Inhalts in verschiedenen Worten (Typ 2), fast wortwörtliche Wiederholung einer

³⁴³ Lavandero 1991: 57: FN 59.

³⁴⁴ Münzel 1986: 181.

bestimmten Aussage über den gesamten Text verteilt (Typ 3) und die Wiederholung eines Themas in inhaltlich leicht variierten Szenen (Typ 4).

Die wortwörtliche Wiederholung (Typ 1) wiederholt ein einzelnes Verb oder einen Satz mehrmals hintereinander:

Dija' ajinae ... tabá tanae, tabá tanae ... kokotuka keré!³⁴⁵

Sie begannen zu schlagen ... die Äxte klebten wie Schlamm am Baum, sie klebten am Baum fest ... alle waren verbraucht.

Diese Art der Wiederholung betont zunächst einmal die Dauer einer Handlung. Sie wird nicht in Ermangelung anderer Möglichkeiten verwendet, da die reiche Modalität des Warao durchaus grammatikalische Mittel zur Verfügung stellt, die das lange Andauern einer Aktion und/oder ihre Wiederholung wiedergeben. Diese werden jedoch innerhalb der einzelnen Erzählepisoden von Mako verwendet. Die wortwörtliche Wiederholung der Verben ist hingegen weitgehend auf den Anfang einer neuen Episode innerhalb der Erzählstruktur beschränkt. So begegnet der Held kurz nach der folgenden Stelle dem ersten der Geister mit den großen Augenbrauen, eine neue Episode beginnt:

"Isiko naria, naria, naria, naria, naria, jojisí ejobonae."³⁴⁶ (Er ging mit ihm und ging und ging und ging und ging bis er an einem Holzplankenpfad herauskam.)

Auch der folgende Satz leitet eine neue Episode ein. Der Warao verlässt das Haus des Pakas und begibt sich zum Haus seines Onkels, dem Aguti, wo die Geschichte endet:

Ama seke warao naria, naria, naria, naria."³⁴⁷ (So ging der Warao, und er ging und ging und ging.)

Die reine Wiederholung kann auch ganze Sätze betreffen:³⁴⁸

"Karaisama nisanau tanae tiji!" Da es nun unseren Freund erwischt hat!

"Karaisama nisanau tanae tiji!" Da es nun unseren Freund erwischt hat!

"Karaisama nisanau tanae." Du hast unseren Freund erwischt!

Hier taucht neben der reinen Wiederholung auch die Wiederholung mit leichter Variation der Formulierung auf, indem im letzten Satz das Wort "*tiji*" weggelassen wird. Im nächsten Beispiel wird der Satz als Muster immer wieder wiederholt bis der Warao den Kletterer hinunterschießt:³⁴⁹

³⁴⁵ Mako: 160.

³⁴⁶ Mako 039.

³⁴⁷ Mako: 285.

³⁴⁸ Mako: 141 - 143.

³⁴⁹ Mako: 192.

Dijana yaburuae, iiii tobó!
 Jiii tobó! Jiii tobó!³⁵⁰

So stieg er also hinauf. Stieß sich ab, verweilte
 kauernnd, stieß sich ab, verweilte kauernnd, stieß
 sich ab, verweilte kauernnd.

Die Zuhörerschaft wird hingehalten, kann das Szenario in Echtzeit genießen und hat so Zeit
 sich auszumalen, was kommen wird. In solchen Wiederholungssätzen werden oft
 lautmalerische Wörter verwendet.³⁵¹

Tatuka dei! dei!, dei! dei! dijana Dort jedoch "klatsch-klatsch, klatsch-klatsch!"
 yewerebukati. ging das Schlagen in einem fort.

Tatsächlich taucht in diesem Satz auch die grammatikalische Endung "-kati" (reiterativ,
 Verlängern der Aktion) auf, die zusammen mit dem vorangehenden Morphem "-(u)bu-"
 (Plural der Aktion) die Dauer und Wiederholung des lautmalerisch beschriebenen Aktes
 weiter betont.

Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass die Wiederholung des ersten Typs die Handlung in
 Echtzeit vermittelt. Dies hat einerseits zum Ziel, den Zuhörer in das Geschehen hinein zu
 ziehen und Spannung zu erzeugen und gliedert andererseits die Erzählstruktur. Sie hebt
 bestimmte Stellen der Erzählung hervor und unterscheidet sie von anderen, an denen der
 Erzähler die Handlung der Mythe extrem rafft und mehrere Episoden in einem einzigen Satz
 zusammenfassen kann.

Eine weitere Art der Wiederholung ist die des gleichen Inhalts in verschiedenen Worten (Typ
 2). Das folgende Beispiel ist aus der Genre-Bestimmung bekannt:³⁵²

" Zu Zeiten unserer Vorfahren, so erzählt man, vormals, vor unserer Zeit, als es uns noch
 nicht gab, da verschleppte, so erzählt man, ein Falke die Kinder unserer Vorfahren. Es
 handelte sich um einen Riesenfalken."

Hier wird die Geschichte durch verschiedene stilistische Mittel redundant in der
 mythologischen Zeit verortet: durch den Gebrauch des Quotativsuffixes "-yama" und durch
 mehrere synonyme Zeitangaben (zu Zeiten unserer Vorfahren, vormals, vor unserer Zeit, als
 es uns noch nicht gab. In einem anderen Beispiel wird die Tatsache, dass sich der Held selbst
 aus seinen Fesseln befreit, zweimal unterschiedlich formuliert:³⁵³

Ama tatuka	kaidamotuma	dijana wite
ama tata	-uka ka- ida -mo -tuma	dijana wite
jetzt dort(hin)	-Dim 1.Pl- Größe	-Agent.Pl -Gen.Pl schon selbst

orijajinae	akoya	jakotai	jajinae.
yori- jaji -n -ae	a- koya	ja -kotai	jaji -n -ae

³⁵⁰ Mako: 175.

³⁵¹ Mako: 203.

³⁵² Siehe 8.2. (Mako: 008).

³⁵³ Mako: 026.

Rec/Refl- lösen -Sg.V -PastCompl Pos- Verknötung ist/hat -Rel.Phr lösen -Sg.V -PastCompl
Da befreite sich unser Vorfahr sofort selbst, die Verknötung löste er.

Da es sich um einen Trick handelt, mit dem der Held den Riesenfalken überlistet, um ihn und seine Brut auszulöschen, ist diese Stelle von dramatischer inhaltlicher Wichtigkeit. Sie wird daher durch zwei verschiedene Ausdrücke (*wite orijajinae / akoya jakotai jajinae*) im Bewusstsein des Hörers verankert. Auch in den direkt darauf folgenden Sätzen,³⁵⁴ die diese wichtige Tat schildern, findet sich die Wiederholung des zweiten Typs:

jataburu nisanæ, ajatabu nisanæ,
jatabu -du nisa -n -æ a- jatabu nisa -n -æ
Pfeil -Baum auswählen -Sg.V -PastCompl Pos- Pfeil auswählen -Sg.V -PastCompl

otoida anoboto kubæ.

oto -ida a- noboto kuba -æ

(amerik.)Falke -Aug Pos- Kind(er) töten -PastCompl

Er holte den Bogen hervor, er nahm seinen Pfeil und tötete die Küken des Riesenfalken.

Kubæ, yiwaranae, ajarako waiida.
kuba -æ yiwara -n -æ a- jarako wai -ida
töten -PastCompl zu_Ende_gehen -Sg.V -PastCompl Pos- Beute roter Brüllaffe -Aug
Er tötete sie, als er damit fertig war, [bemerkte er,] dass sie einen großen Brüllaffen als Beute [im Nest] hatten.

Das Verb "töten" (*kuba-*) wird am Anfang des zweiten Satzes wieder aufgegriffen und stellt einen starken inhaltlichen Zusammenhang zwischen den Sätzen her. Diese drei Sätze finden sich zu Beginn der Haupthandlung. Nach der Einleitung und den Vorbereitungen, die der Held trifft, vollführt er nun seinen ersten Meisterstreich. Der Erzähler hebt diese Tat hervor und würdigt damit die Schläue des Helden und Schamanen.

Eine weitere Wiederholung des zweiten Typs findet sich zu Anfang der zweiten Episode der Geschichte. Sie wird eingeleitet durch eine erneute Nennung des Genres in Satz 43: "Dies ist eine Geschichte unserer Vorfahren." (*Kaidamotuma are*) Nun folgen die Sätze 44-48, in denen inhaltlich im Grunde nichts vorangetrieben wird. Damit wird der Zuhörer erstens in das Geschehen hineingezogen und kann sich zweitens auf den neuen Abschnitt einstellen:

"Zwischen den flügelartigen Wurzeln des Balsabaumes deckte er sich selbst mit Temiche-Blättern zu. Nun war er dort mit Temiche-Blättern zugedeckt. Dort hatte er sich nun niedergelassen. Er war mit Temiche-Blättern bedeckt."³⁵⁵

Das Verb "*bako-*" (mit_Temiche-Blättern_(be)decken) taucht in allen Sätzen außer im dritten auf und zwar in immer derselben Form in der abgeschlossenen Vergangenheit *bakoe* (*bako -æ*), allerdings das erste Mal variiert durch das vorangehende "*orikware*" (*ori-*: reflexiv *kware*: bei/zu), das zweite Mal durch das vorangehende "*dijana*" (schon, also) und steht im

³⁵⁴ Mako: 027 und 028.

³⁵⁵ Mako: 044-047.

letzen zum Abschluss noch einmal allein. Dass der Warao sich dort auf diese Weise versteckt hat, ist für den Fortgang der Geschichte von essentieller Bedeutung. Aus diesem Versteck heraus wird er den Geist, der ihn als seine Beute betrachtet und anspricht,³⁵⁶ hinters Licht führen und den Spieß umdrehen.

Weiter tauchen Wiederholungen des Typs 2 immer dann auf, wenn die Geister sich tölpelhaft verhalten. Durch eine zeitliche Ausdehnung der Erzählstruktur wird der Unterhaltungswert ihrer Dummheit maximal ausgekostet. So etwa in den Sätzen 151-153, die süffisant beschreiben, wie die Geister zwischen ihren Beinen hindurch nach oben schauen und dabei den Hintern in die Luft strecken:

"Ein Jeder von euch soll sich oben umschauen!"

Dabei streckten sie den Hintern in die Luft. (*jubo-tonae*)

Die Geister mit den großen Augenbrauen schauten nach oben, indem ein jeder von ihnen seinen Hintern in die Luft streckte (*jubo-tane*), sie standen alle da, ein jeder mit in die Luft gestrecktem Hintern. (*jubo-tabué*)

Das Verb, welches diese Aktion beschreibt, wird in drei verschiedenen Formen gebraucht. Zuerst in der abgeschlossenen Vergangenheit, dann im Gerundium und schließlich in einer Form, die wie eine Beiordnung funktioniert und oft als Nebensatz übersetzt wird. Auch am Stamm selbst findet eine Variation statt. Im ersten Satz findet sich der unmarkierte Stamm "*juboto-*", an den das Suffix "*-n*" (Singularität der Handlung) und *-ae* (Vergangenheit) angehängt wurden. Dies bedeutet soviel wie "die Geister streckten alle zusammen einmal den Hintern in die Luft". Im zweiten Satz wird der Endvokal des Stammes durch ein "*-a*" ersetzt, das ebenfalls die Singularität einer Handlung anzeigt. Danach folgt die Gerundiumsendung, die soviel bedeutet wie: "indem jeder der Geister den Hintern in die Luft streckte." Das die Singularität der Handlung betonende "*-a*" findet sich auch im letzten Satz, der zusätzlich noch das Suffix "*-ubu*" enthält, welches Pluralität der Handlung anzeigt.³⁵⁷ Das bedeutet wohl, die Handlung wurde von mehreren Personen ausgeführt, aber von jedem nur einmal. Hier spielt der Erzähler mit den verschiedenen sprachlichen Möglichkeiten des Warao, die Häufigkeit, mit der eine Handlung ausgeführt wird, am Verb zu markieren. Die Morpheme sind dabei nicht eindeutig in ihrem semantischen Gehalt. So kann "*-ubu*" entweder bedeuten, dass die Handlung von Vielen einmal ausgeführt wird, oder aber, dass die Handlung von einer Person mehrmals ausgeführt wird. Ähnliches gilt für die Suffixe "*-n*" und "*-a*". "*-a*" unterscheidet sich dabei von "*-n*" dadurch, dass es stärker lexikalisiert ist und nicht mit allen Verben stehen kann. Bei manchen Verben ist die Variante mit "*-a*" von ganz eigener Bedeutung. "*-n*"

³⁵⁶ Der Geist nennt den Warao "Mako". Lavandero leitet das Wort aus *majarako*: *ma-* (2.Pers.) *jarako* (Beute) ab.

³⁵⁷ Laut der Morphemanalyse von Osborn (Osborn 1967) ist eine Kombination von "*-a*" und "*-ne*" sowie von "*-a*" und "*-ubu*" so nicht möglich.

hingegen kann an alle Verben treten, bei denen es semantisch Sinn macht, zu betonen, dass etwas einmal oder mit einem Mal ausgeführt wird. Die Komplexität des Aspekt- und Modalsystems des Warao wird hier stilistisch voll ausgeschöpft.

Die geschilderte Szene ist die Einleitung zum längsten Teil der zweiten Teilgeschichte innerhalb der Mythe. In Zapatas Versionen ist dieser Teil recht lang und voller homosexueller Anspielungen.

Das Auswalzen der Dummheit und Tölpelhaftigkeit der normalerweise für die Warao tödlich gefährlichen Geister, welche durch die Schläue des Vorfahren vorgeführt werden, erheitert die Zuhörerschaft. Diese Tatsache ist die inhaltliche Pointe der Geschichte und wird daher durch einen weiteren Typ von Wiederholung betont. Dabei wird eine bestimmte Aussage im Grunde wortwörtlich über den gesamten Text verteilt wiederholt (Typ 3). Betrachtet man die Sätze 077, 078, 133 und 199, so begegnet einem in allen der Ausdruck "*obojona taera*". "*Obojona*" bedeutet wörtlich "Willenskraft/Verstand" und "*taera*" (Stärke -viel) entspricht unserem Adjektiv "stark". Der Gesamtausdruck bedeutet soviel wie "er hatte einen scharfen Verstand". Dabei stellen Satz 077 und 078 klar, dass der Held dieser Geschichte kein Einzelfall ist, sondern die Vorfahren allgemein nicht auf den Kopf gefallen sind:

Takore warao obojona taera. (Aber der Warao hatte einen scharfen Verstand.)
Kaidamotuma, obojona taera! (Unsere Vorfahren: ja, die hatten einen scharfen Verstand!)

Durch die Betonung der Schlaueit der Vorfahren wird die im Folgenden beschriebene Blödheit der Geister umso augenfälliger. Denn diese Sätze tauchen am Anfang der Szene auf, in der der Warao-Vorfahr den Geist zum ersten Mal an der Nase herumführen wird, indem er ihm die Körperteile des toten Affen statt seine eigenen unter die Nase hält. Satz 133, in dem der Ausdruck wieder auftaucht, befindet sich am Anfang der Szene, in der die Verwandten des getöteten Geistes dem Warao nachstellen, um ihn ihrerseits zu töten und der Warao-Vorfahr sich wieder durch seine Schläue retten wird. Er wird an einer Palme hochklettern und sich dort oben verbergen:

Ama warao jakotai aobojona taera tiji winamoru awere ja. (Da nun aber der Warao einen scharfen Verstand hatte, hielt er sich in der Nähe einer [langen und dünnen] Palme auf.)

Der nächste Satz dieses Inhalts gehört zur gleichen Szene. Der Warao hat hier ein "Haustier" der Geister, das diese "Kletterer" nennen und das sie hinaufschickten, um den Warao hinunter zu stoßen, hinuntergestoßen. Dabei ruft er ein von den Geistern mit dem Kletterer vereinbartes Signal. Daraufhin stürzen sich die Genossen des Kletterers auf ihn, weil sie ihn

für den Warao halten. Unbemerkt kommt der Warao von der Palme herab und tut so, als schlage er mit den Geistern auf den bedauernswerten Kletterer ein:³⁵⁸

Kaika warao jakotai - kaidamotuma warao jakotai - obojona taeratiji, kaika nanakanae, kaikajase ajibukatane.

Doch er gesellte sich an ihre Seite, unser Vorfahr, der Warao, er, der einen scharfen Verstand hatte, und tat so, als würde er mit zuschlagen.

Kurz darauf macht er sich unter dem Vorwand, einen schwereren Stock suchen zu wollen, aus dem Staub. Die Wendung, die die Schläue des Warao-Vorfahren zum Ausdruck bringt, taucht im weiteren Verlauf der Mythe nicht mehr auf, denn im Folgenden hilft das Packa dem Warao, die Geister zu täuschen und entwickelt den Rettungsplan, den der Warao nur ausführt. Durch die wiederholten Hinweise auf die Schläue des Warao-Vorfahren wird Schläue und Gerissenheit als positive Eigenschaft der Warao hervorgehoben, die sie in die Lage versetzt, sich auch gegen zunächst übermächtig scheinende Feinde zu wehren. Denn auch die heutigen Warao haben, sofern sie sich schlau verhalten, an der Urkraft der mythologischen Zeit teil. Gleichzeitig werden gefährliche Wesen wie die allgegenwärtigen Geister und die historischen Kariben, an die man sich immer noch schauernd erinnert, der Lächerlichkeit preisgegeben.

Als Letztes bleibt die Wiederholung eines Themas in inhaltlich leicht variierten Szenen (Typ 4) zu nennen. So wird die Tatsache, dass der Warao den Geist hinters Licht führt, in die Länge gezogen und ausgekostet, indem er ihm verschiedenste Körperteile des Affen vor die Nase schleudert und behauptet, es seien seine eigenen (Sätze 79-102). Die Betonung durch zeitliche Ausdehnung ist, wie gesagt, in Valors Version an dieser Stelle noch größer, da sich der Geist dort alle doppelt vorhandenen Gliedmaßen einzeln zeigen lässt. In Zapatas Version wundert sich der Geist zwar über die haarige Beschaffenheit des Warao, ist aber blöd genug, sich am Ende, als der Warao ihm den After des Affen zeigt, auch einen stechen lassen zu wollen und besiegelt damit seinen eigenen Tod:

Da der Geist mit den großen Augenbrauen ein Dummkopf war, wollte er sterben und so sagte er: "In Ordnung, dann wollen wir mal sehen."³⁵⁹

Dies ist die Pointe, mit der die erste Episode des Duells zwischen Warao und Geistern endet. Es folgt die Episode der Verfolgung des Warao durch die Verwandten des von ihm getöteten Geistes.

³⁵⁸ Mako: 199.

³⁵⁹ Mako: 109 und 110.

8.4.3 Markierter und verfremdeter Wortschatz

Obwohl sich Mythen weitgehend der Alltagssprache bedienen, so kommt in ihnen teilweise ein besonderer Wortschatz zum Einsatz, der vor allem eine atmosphärische Wirkung hat. Dazu gehört etwa die Verwendung besonders ungewöhnlicher und daher witziger Wörter wie:³⁶⁰

jotomukaria	statt	jotokaria
jotomu - kari -ya		joto - kari -ya
Hinterteil - Seite -Dur		rückwärts - Seite -Dur
in Richtung Hinterteil ausweichen		rückwärts ausweichen

Daneben gibt es verfremdete oder fremde Wörter, die an Phänomene der Schamanensprache gemahnen. Tatsächlich findet das Stilmittel eines besonderen Wortschatzes vor allem dann Verwendung, wenn die Geister sprechen:

"Los *jebu* o espíritus siempre aparecen en los ritos desfigurando el lenguaje corriente, dándole un falso matiz arcaico."³⁶¹

Ein Beispiel aus "Mako" wäre die Verwendung von "*waiba*" statt "*waida*" (großer roter Brüllaffe)³⁶² durch Zapata. Valor hingegen spricht das Wort "*waima*" aus. Im Gegensatz zur Ritualsprache ist der Verfremdungsprozess aber durchsichtiger. So etwa die Ersetzung des Phonems [n] durch [r]. Durch diese Verfremdung erzielt man vor allem bei Personennamen folgenden Eindruck:

"una forma más pintoresca, más arcaica o supuestamente arcaica, o más eufónica, como disimulando la forma obvia de la palabra que puede resultar ridícula y por ende insultante: asabara por asabana; asoni por asori, burerobo por burenobo."³⁶³

Die Verwendung von Wörtern aus einer anderen Region, die für die Sprecher der eigenen Region einen archaischen Beigeschmack haben, ist ebenfalls eine Möglichkeit. In einer Geschichte bemerkt Lavandero eine Form, die er aus Ajotejana nicht kannte. Der Erzähler, wieder Evaristo Valor, gab an, sein Großvater, von dem er die Geschichte hörte, habe es genauso formuliert.³⁶⁴ Er verwendete dieses außergewöhnliche Vokabular absichtlich, um die Erzählung atmosphärisch schillernder und authentischer zu machen: Man meint, wirklich die Geister sprechen zu hören.

³⁶⁰ Lavandero 1991: 30: FN 30.

³⁶¹ Lavandero 1991: 29: FN 6.

³⁶² Mako: 195.

³⁶³ Lavandero 1991: 80: FN 1.

³⁶⁴ Lavandero 1991: 117: FN 96.

8.4.4 Onomatopoetika und Ausrufe

Ein weiteres Stilmittel, welches den Hörer atmosphärisch in die Geschichte hineinzieht, sind lautmalerische Wörter (sogenannte Onomatopoetika)³⁶⁵ und Ausrufe. Solche Stilmittel finden nur selten ihren Weg in die Schriftlichkeit. Eine Begeisterung für die Wiedergabe von Geräuschen ist uns höchstens aus Comics oder Kinderreimen und Kinderliedern bekannt, Genres also, die wir nicht mit religiös-philosophischen Mythen in Verbindung bringen würden. Auch scheinen bei uns weniger Ausrufe und lautmalerische Wörter lexikalisiert als im Warao. Es ist hier den aufmerksamen Zuhörern Lavandero und Barral zu verdanken, dass diese Ausdrücke im Warao eine so breite Dokumentation erfuhren. Als Beispiel seien hier Onomatopoetika aus der Mythe Mako sowie aus anderen Mythen in Lavandero 1991 aufgeführt:

Warao-Ausdruck	onomatopoetisch für
<i>tikitiki, jia</i>	sich die Ohren mit einem Stöckchen innen kratzen ³⁶⁶
<i>soru-soru</i>	im Schlamm traben (Hirsch) ³⁶⁷
<i>sajáa</i>	Schrei des Wildes und seine Flucht im Galopp ³⁶⁸
<i>bosá</i>	Schnalzen der Zunge beim Probieren des Essens ³⁶⁹
<i>kerei oder kerein</i>	schneiden ³⁷⁰
<i>keré</i>	beenden ³⁷¹
<i>têi</i>	hohlen Schlag auf Holz ³⁷²
<i>bôin</i>	Entweichen von Blähungen ³⁷³
<i>seee</i>	Geräusch einer Schlange auf Sand ³⁷⁴
<i>keeee</i>	(onomatopoetisch für Geräusch einer Schlange auf dem Boden) ³⁷⁵
<i>ta! und tau!</i>	Schlag, den man gibt, damit etwas herunter fällt ³⁷⁶
<i>da!</i>	etwas, was sich löst, um zu fallen ³⁷⁷
<i>see</i>	etwas das durch Luft, Wasser oder Sand läuft ³⁷⁸
<i>kéo, soróu, uiéi [wiéi]</i>	Bellen des Kaimans und seine Schwanzschläge im Wasser ³⁷⁹
<i>jéi, jéin</i>	Grunzen des Packa ³⁸⁰

³⁶⁵ Aus griech. *onoma* 'Name' und griech. *poietikos* 'dichterisch'. Onomatopoetika sind keine einfachen Imitationen, sondern greifen auf die Lautmittel, den Silbenbau der jeweiligen Sprachen zurück. (Duden - Die Grammatik: 502 ff.)

³⁶⁶ Lavandero 1991: 43: FN 4.

³⁶⁷ Lavandero 1991: 43: FN 10.

³⁶⁸ Lavandero 1991: 43: FN 11.

³⁶⁹ Lavandero 1991: 43: FN 21.

³⁷⁰ Lavandero 1991: 57: FN 10.

³⁷¹ Lavandero 1991: 57: FN 10.

³⁷² Lavandero 1991: 116: FN 28.

³⁷³ Lavandero 1991: 116: FN 28.

³⁷⁴ Lavandero 1991: 116: FN 62.

³⁷⁵ Lavandero 1991: 116: FN 62.

³⁷⁶ Lavandero 1991: 116: FN 79.

³⁷⁷ Lavandero 1991: 116: FN 79.

³⁷⁸ Lavandero 1991: 116: FN 79.

³⁷⁹ Lavandero 1991: 146: FN 2.

³⁸⁰ Lavandero 1991: 154: FN 1.

Ausrufe und lautmalerische Wörter machen eine Erzählung plastischer und lebhafter, indem sie den Zuhörer klanglich unmittelbar in die Welt hineinziehen, von der berichtet wird. Zwar gibt der Erzähler am Anfang eines mythologischen Textes durch die Verwendung des Quotativs "-yama" zu verstehen, dass er die Geschichte nur vom Hörensagen kennt, doch werden die Zuhörer nach dieser Einleitung im Hauptteil der Geschichte selbst "Ohrenzeugen" des Geschehens. Dieser Effekt kann auf visueller Ebene mit dem der IMAX-Kinos verglichen werden, in denen das gesamte Blickfeld des Zuschauers durch eine kreisförmige Leinwand abgedeckt wird und er so den Eindruck hat, sich tatsächlich räumlich zu bewegen, etwa mit einem Hubschrauber in die Tiefe einer Schlucht zu tauchen.³⁸¹

8.4.5 Wortspiele

Wortspiele, die mit ähnlichem oder gleichem Klang (Homonyme) von semantisch unterschiedlichen Wörtern spielen, können verdeckte Bedeutungen evozieren. Sie sind nicht immer leicht zu durchschauen und machen eine Mythe auch für den "mythenerfahrenen" Warao interessant. In der Mythe "Mako" werden laut Lavandero die Homophone "wa/wajii" (Brüllaffe)³⁸² und "wai" (Name) auf diese Weise verwendet. Zu Beginn der Szene, in der der Warao den Geist mit den Gliedmaßen des toten Brüllaffen zum Narren hält, fragt der Geist ihn:³⁸³

"Ama	jiwai	ekida	Tamaja	majojisi."
ama	ji(a)-	wai eko -ida	tama	-ja ma- jojisi
jetzt	<u>2.Sg-</u>	Name leer	<u>Dem.Prox.Sp</u>	<u>-Emph</u> <u>1.Sg-</u> Holzplankenpfad
Hast du im Übrigen	keinen Namen?		Das hier ist mein Weg!	

Im Sinne der Doppeldeutigkeit des Wortes, könnte man auch verstehen: "Du hast nicht zufällig einen Brüllaffen bei dir?"³⁸⁴ Lavandero übersetzt: "Du bist ein Niemand und hast kein Recht, dich auf meinem Weg aufzuhalten."

Ein weiteres Wortspiel fiel mir in Satz 119a auf. Als der Geist von dem Warao mit dem Pfeil in den Hintern gestochen wird, ruft er aus:

³⁸¹ IMAX wurde Anfang der 1970er Jahre entwickelt und verwendet einen horizontal geführtem 70 mm Film.

³⁸² In manchen Regionen gibt es laut Heinen einen Unterschied zwischen "wai" (Name) und "wajii" (Brüllaffe) in der Aussprache (Heinen persönliche Mitteilung, 2000).

³⁸³ Mako: 072f.

³⁸⁴ Allerdings muss einschränkend angemerkt werden, dass die Waraosprecher, die Lavandero dazu befragte, ihm seine Vermutung hinsichtlich des Wortspiels nicht bestätigten (Lavandero 1991: 29: FN 13).

Iji manisanau tanae. Mako!"
 iji ma- nisa -na -u ta -n -ae Mako
 Pron.2.Sg 1.Sg- auswählen -Nzer -Intens sein/tun -Sg.V -PastCompl Mako³⁸⁵

Es ist auffällig, dass der Geist hier nicht das Wort verwendet, was man gewöhnlich für töten erwartet, "na-" (der Satz würde dann lauten: *iji manae. Mako!*). Daher habe ich übersetzt: "Du hast mich erwischt, Mako!" Die Verwandten des tödlich in den Hintern getroffenen Geistes verwenden die gleiche Formulierung:

"Karaisama nisanau tanae
 ka- daisa -si-ma-to nisa -na -u ta -n -ae
 1.PI- Anderer -GoalMrk auswählen -Nzer -Intens sein/tun -Sg.V -PastCompl
 "Da nun unser Freund tatsächlich erwischt/getötet wurde!"³⁸⁶

Das Verb "nisa-" hat eine recht vielfältige Bedeutung, mit der der Erzähler hier meiner Meinung nach spielt. Die Bedeutungsspanne reicht von "sammeln", über "kaufen", "auswählen" bis hin zu "heiraten". Die Grundbedeutung könnte man am Besten mit "ergreifen" übersetzen. Die Bedeutung "einen Ehepartner wählen" im Sinne von "heiraten" und dann intim miteinander verkehren ist im Kontext der sexuellen Anspielungen des Afterstechens im Deutschen durch: "Du hast mich am Arsch gekriegt/verarscht" wiedergebbar.³⁸⁷

Eine andere Mythe bezieht sowohl ihre Pointe als auch ihre gesamte Handlung aus einem Wortspiel. Die Mythe der Balsabaumblütensammler: "*ibu kabamo*" (die Blüte-des-Balsaholzbaumes-Abschläger) spielt mit der Tatsache, dass der Ausdruck nicht die Blüte des Balsaholzbaumes (*ibu*) meint, sondern metonymisch den Honig bezeichnet, den die Bienen aus ihr herstellen. Dieser soll geerntet werden. In der Geschichte geht ein junges, unerfahrenes Paar alleine, abseits der Gruppe in den Wald, um "Iburu-Blüten" zu sammeln. Die beiden schlagen sich den Bauch mit den Blüten des *iburu* (Balsa-Baum *drypetes variabilis*) voll. Als sie später wieder zu den anderen stoßen und aufgeklärt werden, erbrechen sie ihren Sammelertrag. Die Geschichte stellt die Unwissenheit der jungen Leute bloß, die sich den erfahrenen Älteren hätten anschließen sollen. Sie verweist auf die Problematik des zu frühen Heiratens: Zwei junge, unerfahrene Menschen, haben noch nicht das nötige Wissen, um alleine zu wirtschaften und eine Familie zu ernähren. Auch im Alltag werden Wortspiele dazu verwendet, sich über die Unerfahrenheit anderer lustig zu machen. So berichtet J. Wilbert in einem Aufsatz davon, dass einheiratende Warao-Männer im Haus ihrer

³⁸⁵ Mako: 119a.

³⁸⁶ Mako: 141.

³⁸⁷ Über das Englische ist im Übrigen auch in der deutschen Jugendsprache die Wendung "jemanden ficken" für jemanden übervorteilen oder "verarschen" gebräuchlich.

Schwiegermutter zur Zielscheibe des Spottes wurden, wenn man ihnen mit Worten befahl, etwas zu tun, deren doppelte Bedeutung sie nicht kannten.³⁸⁸

8.5 Funktion der Stilmittel in Warao-Mythen

Es wird deutlich, dass im Genre der mündlichen Literatur der Mythe im Warao eine Reihe von Stilmitteln zum Einsatz kommen, die dieses Genre von der Alltagssprache unterscheiden. Es sind dies fremde oder verfremdete Wörter und die Verwendung einer Vielzahl von Wiederholungsarten, die unter anderem zur Gliederung der Erzählstruktur eingesetzt werden. Zusammen mit tonlicher Variation, Wortspielen und lautmalerische Ausdrücken wird der Zuhörer zum "Ohrenzeugen" einer vergangenen, aber noch nicht abgeschlossenen mythologischen Zeit gemacht. Daneben werden philosophische und weltanschauliche Inhalte transportiert und Bezüge zu aktuellen oder geschichtlichen Vorkommnissen hergestellt. Vor allem durch Verschleierung, welche durch verschiedene Stilmittel erreicht wird, hält der Erzähler eine Spannung aufrecht und macht das Hören zu einem intellektuellen Genuss. Alle Stilmittel zusammen genommen zeichnen in ihrer besonderen Kombination die erzählten mythologischen Texte als literarisches Genre aus. Sie sollen hier noch einmal hinsichtlich ihrer jeweiligen Funktion zusammengefasst werden.

8.5.1 Atmosphärische Funktion und Gliederung der Erzählstruktur

Um den Hörer einer Mythe zum authentischen "Ohrenzeugen" zu machen, setzt die Mythe vor allem die direkte Rede ein, in der die verschiedenen Sprecher durch Modulation der Stimme kenntlich gemacht werden. Weiter erzeugt der Gebrauch von Onomatopoetika und Ausrufen den Eindruck, unmittelbar am Geschehen teilzuhaben. Auch die Schilderung einer erzählten Handlung in "Echtzeit" mittels Wiederholung (vom Typ 1 und 2) und der Gebrauch eines fremden oder verfremdeten Wortschatzes tragen zur Erzeugung einer "Urzeit-Atmosphäre" bei. Ein weiteres Stilmittel, das zwar nicht in "Mako", wohl aber in anderen Mythen zum Einsatz kommt, ist das Einstreuen von Liedern. Beispiele hierfür finden sich in meinen eigenen Tonaufnahmen wie auch in den von Lavandero transkribierten Texten.³⁸⁹

Das schöpferische Chaos der mythologischen Zeit wird dem Hörer zugänglich. Dabei wird ihm zweierlei vor "Ohren" geführt. Erstens, dass die eigene kulturelle Ordnung durchaus ihren Sinn hat und zweitens, dass Chaos auch etwas Positives, weil kreativ Kraftvolles, ist. Durch die Vermittlung der unmittelbaren Teilhabe betont der Erzähler, dass die

³⁸⁸ J. Wilbert 1975b.

³⁸⁹ Siehe beispielsweise Lavandero 1994: S. 243. Vor allem in diesem Band notierte Lavandero auch Noten.

mythologische Zeit noch nicht abgeschlossen ist. Dazu passt die Verwendung einer durativen Vergangenheitsform, deren Gebrauch sich weitgehend auf Mythen beschränkt.

Besonders raffiniert erscheint die Art und Weise, wie in Warao-Mythen eine Gliederung der Erzählstruktur erreicht wird. Modulationen der Stimme und markierte Akzentverschiebung und Tonanhebung werden eingesetzt, um inhaltliche Zusammengehörigkeit oder Zäsur anzuzeigen. Die wortwörtliche Wiederholung von Verben (des Typs 1) markiert den Beginn einer neuen Episode innerhalb der Erzählstruktur. Durch Wiederholung des ersten und dritten sowie vierten Typs schließlich wird inhaltlich Wichtiges betont.

Wiederholungen sind nicht nur ein für Warao-Mythen typisches Stilmittel. Laut Münzel kommen sie in südamerikanischen Mythen allgemein vor. Wichtiges brauche in der oralen Kultur Zeit in der Darbietung, daher werde das Wichtige in verschiedenen Satzzusammenhängen variiert.³⁹⁰ Solche Redefiguren, so Münzel weiter, unterscheiden amerindische mythologische Texte von der Alltagssprache und seien Elemente eines kunstvollen Sprechstils, der die Mythen als rhetorische Kunst und Literatur ausweise.

8.5.2 Künstlerische Ausarbeitung und Individualität des Vortragenden

In der Mythe "Mako" macht der Erzähler auf Lavaderos Anregung hin zunächst Anstalten, seinen Namen zu nennen, bricht dann aber ab. Ohne weiteres Stocken nennt Herr Zapata dann seinen Herkunftsort und woher er die Geschichte, die er zu erzählen gedenkt, kennt: Er komme aus Aroi, aber die Geschichte, die er erzählen wolle, stamme von der Mündung des Ajotejana.³⁹¹ Obwohl Persönlichkeit und Herkunft des Erzählenden sicher mit ausschlaggebend für die Interpretation eines mündlichen Textes sind, werden sie zumindest in den *denobo* nicht explizit hervorgehoben. Die Künstler sind ja als solche den einheimischen Zuhörern sowieso bekannt und werden von ihnen geschätzt. Der Erzähler einer Warao-Mythe bringt seine Person durch seine Art, die Geschichte zu erzählen, zur Geltung. Wie von Münzel für den Prozess des Mythenerzählens im südamerikanischen Tiefland allgemein analysiert, so gibt in Warao-Mythen der Vortragende durch treffende Formulierungen, Umschreibungen, Vieldeutigkeit, Modulation der Stimme und Sprechgeschwindigkeit dem gewichtigen Inhalt seine angemessene Form.³⁹² Die Tatsache, dass er es zusammen mit den übrigen Anwesenden bewerkstelligen wird, in die mythologische Zeit einzutauchen, zeichnet ihn als Verbalkünstler aus. Er legt daher großen Wert darauf, die Anwesenden auf Genre, Inhalt und Stil der von ihm darzubietenden Erzählung einzustimmen. Nicht zuletzt ist er als

³⁹⁰ Münze 1986I: 183f.

³⁹¹ Lavadero 1991: 19. Mako: 001-004.

³⁹² Münzel 1986: 189.

Erzähler auf die Mitwirkung seines Publikums angewiesen, welches ihn durch Zurufe anfeuert und durch die Wiederholung oder das Vorschlagen von Versatzstücken antreiben wird. Seine eigene Person stellt er weniger in den Vordergrund als das gemeinsame mythologische Erzähl- und Hörerlebnis.

Auch die Ankündigung eines bestimmten Erzählstils in Warao-Mythen verweist auf die künstlerische Freiheit des Vortragenden. Man kann eine Mythe ernst erzählen, wie im Fall des Großvaters von Valor, der sich über das Lachen seines Enkels beschwert, oder "zum Lachen" wie im Fall von Mako. Interessant ist in dieser Hinsicht die Betonung des Tricksterhaften am "Mako"-Thema durch Evaristo Valor, dessen Geschichte damit in Nähe der "*tio conejo*"-Geschichten rückt. Das Vorwissen dieser Hörer macht es dem Erzähler möglich, Gegenwartsbezüge herzustellen und Anspielungen zu plazieren. Nicht jeder wird alles verstehen und nicht alle werden das Gleiche verstehen. Gerade die impliziten moralischen Aspekte machen die Mythen trotz ihrer Offenheit sexuellen und gewalttätigen Inhalten gegenüber doch auch zu einem "dezenten" Genre, welches niemandem zu nahe tritt. Man spricht eben nicht direkt in das Ohr der Zuhörer, sondern nur in dessen Richtung!

Für Sprecher und Zuhörer mythologischer Warao-Texte steht damit die künstlerische Ausarbeitung durch den jeweiligen Erzähler gleichberechtigt neben dem bedeutungsvollen Inhalt einer Erzählung aus der Zeit der Ahnen und deren Gegenwartsbezug.

Europäische Forscher haben sich laut Münzel meist auf den Inhalt der mythologischen Texte konzentriert. Seiner Meinung nach, da sie als Angehörige von Schriftkulturen dazu ausgebildet wurden, das "orale Gesamtkunstwerk" auseinanderzureißen und künstlerisches Vergnügen und intellektuelle Arbeit auseinanderzuhalten. Doch wie er treffend formuliert, handelt es sich bei diesen Texten nicht um ethnographische Beschreibungen für Außenstehende, sondern um strukturierte Literatur.³⁹³

Deutlich wurde vor allem, dass Warao-Mythen und, wie Münzels Analyse für das südamerikanische Tierland nahe legt, auch andere amerindische Mythen nur bis zu einem gewissen Grade eine "kollektive" Gemeinschaftsproduktion sind. So kann man mit Münzel das Ausleben individueller Kreativität als zentral im Prozess der Darbietung von amerindischen Mythen allgemein sehen.³⁹⁴

8.5.3 Verschleierung und intellektueller Anspruch

Vielfältig wird in Warao-Mythen an einer "Verunklarung" oder Verschleierung des erzählten Materials gearbeitet. Viele Stilmittel im Warao sind von sich aus doppeldeutig, wie das

³⁹³ Münzel 1986: 189.

³⁹⁴ Münzel 1986: 189.

sprachliche Mittel der Akzentuierung einer letzten Silbe von Nomen und Verben bei gleichzeitig angehobener Stimme. Überhaupt kommt die Grammatik der Waraosprache dem Ansinnen, unpräzise zu bleiben, entgegen. Auf der Ebene der Syntax kann man in einem Aussagesatz im Grunde alle Konstituenten auslassen. Je nach Kontext können dies Subjekt, Objekt oder indirektes Objekt sein und sogar das Verb kann am Ende einer Äußerung weggelassen werden. Weiter lässt die Verwendung von Pronomen statt Nomen oder Namen den Hörer oft im Unklaren über die Identität einer Person. Gern wird dabei anaphorisch (zurückweisend) gearbeitet wie etwa im Beispiel der Einführung der Person des Riesenfalcken: "ein Falke ... es war ein Riesenfalke".

Wortspiele und fremdes beziehungsweise verfremdetes Vokabular, lassen den Hörer im Verständnis innehalten und fordern seinen Intellekt heraus. Auch die von Lavandero erwähnte unchronologische Erzählstruktur gehört ins Arsenal der Verschleierungen. Es muss daher angezweifelt werden, dass eine Umstellung der chronologischen Ordnung vornehmlich aus Vergesslichkeit oder Unachtsamkeit des Erzählers geschieht. Sie ist stattdessen ein bewusstes stilistisches Mittel, um Material, welches den Zuhörern in groben Zügen bekannt ist immer wieder aufs Neue zu präsentieren.

Diese Uneindeutigkeit sieht Münzel zusammen mit der amerindischen Eigenart der Verflechtung von mythischer Zeit und Gegenwart als Wurzel der sehr flexiblen, je nach Erzählsituation veränderbaren Struktur der Mythen. Er weist darauf hin, dass der mündliche Text seine Richtigkeit aus der jeweiligen Situation, in der er erzählt wird, bezieht, nicht aus dem Vergleich mit anderen Texten, wie dies bei schriftlichen Texten der Fall ist.³⁹⁵ Meiner Meinung nach geht es hier weniger um Richtigkeit als vielmehr um Angemessenheit der Gesamtdarbietung eines mythologischen Textes. Mündlichkeit begünstigt Pluralität. Münzel wertet diese Vielschichtigkeit oraler mythologischer Texte als "Quelle des Unbehagens für unser vergleichsweise undialektisches Denken". Selten ziehe man bei uns in Betracht, dass vielleicht alle Recht haben könnten, da einander scheinbar widersprechende Interpretationen auf unterschiedlichen Ebenen zutreffen können. Noch seltener werde erwogen, dass die Mythenerzähler mit unterschiedlichen Bedeutungsebenen spielen.³⁹⁶

Dieses Charakteristikum verweist auf eine bestimmte Weltsicht, innerhalb derer sich die Mündlichkeit der Warao, aber weiter gefasst auch die anderer amerindischer Kulturen situieren lässt, und auf die ich weiter unten unter dem Stichwort des amerindischen Perspektivismus eingehen werde. Auch das implizite Formulieren einer Moral in Warao-Mythen zeigt, dass es nicht um objektive Belange geht, sondern dass jeder seine eigene

³⁹⁵ Münzel 1986: 203f.

³⁹⁶ Münzel 1986: 204.

Realitäten und Sicht der Dinge entwickelt. Dies gilt vor allem auch für die Realität verschiedener Wesen, die sich vom Menschen unterscheiden, aber Personen sind, so wie er. Dass jemanden das eine oder andere Schicksal ereilte, ist nicht nur die Folge eines bestimmten Verhaltens, sondern auch zum guten Teil Zufall, denn "um Schwanzesbreite" hätte es anderes kommen können.

Wortspiele und die Verwendung besonderer markierter Wörter sind nicht immer leicht verständlich, tragen aber auch zur Ebene des Humors in Warao-Mythen bei. Vor allem groteske Übertreibungen tölpelhaften, oft sexuellen Verhaltens und Slapstickhaftes sind hierbei als Inhalte beliebt:

"Las risas de los guaraos se entremezclan provocadas por unas imágenes realistas de lo que se hace sólo en privado; otras veces por la parodia y el ridículo de los personajes afectados."³⁹⁷

Durch das Herumreiten auf der Dummheit normalerweise tödlich gefährlicher Geister, die durch die Schläue des Vorfahren vorgeführt werden, wird ein befreiendes Lachen beim Zuhörer hervorgerufen, das Mut macht. Umsumehr als Dummheit ein fester Bestandteil der Natur der Geister und damit vielleicht aller Mächtigen Wesen ist. Wer so mächtig ist, könnte man schließen, lässt leicht alle Vorsicht fahren und wird dadurch angreifbar. Man wird sich seiner eigenen kulturellen Ressourcen auch angesichts aktueller übermächtig erscheinender Nicht-Warao-Akteure bewusst.

Daneben heben Mythen die Tatsache hervor, dass mehrere Realitäten nebeneinander existieren und die Dinge nicht unbedingt das sind, was sie scheinen. Das "verdrehte" Verhalten der Geister in Mako ist dafür ein gutes Beispiel. So verfolgt der Kletterexperte der Geister den Warao auf die Palme, indem er rückwärts klettert. Geister und Menschen sehen sich in der mythologischen Zeit offensichtlich zum Verwechseln ähnlich. So gehen die Geister davon aus, dass der Warao ihre Gestalt hat. Demgegenüber identifizieren sie den toten, fuzenden Brüllaffen, auf den sie fälschlicherweise losgehen, als von ihnen unterschiedlich: "Das ist ein Anderer! Der hier ist nicht wie wir. Das ist ein anderer".³⁹⁸ Doch unterscheiden sich die Geister (abgesehen von ihren Augenbrauen) vor allem durch ihr Verhalten vom Vorfahren der Warao. Nicht nur sind sie dumm statt schlau, sie führen auch viele Handlungen verkehrt aus.

So klettern sie rückwärts, spucken das Essen aus, statt es auszuscheiden und versuchen den Baum mit einer Axt aus Wachs zu fällen, um nur einige Beispiele zu nennen. Dieses Spiel mit der Ähnlichkeit, beziehungsweise Verschiedenheit der Geister unterstreicht noch einmal das

³⁹⁷ Lavandero 1991: 42.

³⁹⁸ Mako: 147-149.

Primat des Hörens. Man kann seinen Augen im Dschungel nur sehr begrenzt trauen. Daher gilt es, sehr genau hinzuhören (*yakera noko!*).

Durch die Verwendung von Verschleierungsmitteln, anaphorischen Verweisen und die Erzeugung von Doppeldeutigkeit macht Zapata den von ihm vorgetragenen Text zu einem intellektuellen Erlebnis und stellt Bezüge zur nicht-mythologischen Zeit der Warao her. Auch die Zuhörer, die die thematischen Versatzstücke schon kennen, kommen so auf ihre Kosten.

Unerwartete Neukombination bekannter Versatzstücke ist ein weiteres stilistisches Mittel, um auch mythen erfahrenen Zuhörern etwas zu bieten. Die nichtchronologische Schilderung mythologischer Ereignisse ist damit nicht, wie von Lavandero vermutet, Folge eines Prozesses des Vergessens, sondern bewusste individuelle Gestaltung des erzählerischen Materials. Auf diesen Aspekt weist Münzel für amerindische Mythen Erzählungen allgemein hin. Die Fähigkeit mündlicher Erzählkünstler, Texte individuell kreativ umzuwandeln und neu zu beleben, macht für ihn die "überwiegend aktive Tendenz" der amerindischen mündlichen Literatur aus.³⁹⁹ Die Charakterisierung der Mythe "Mako" als mündliche Literatur hebt diese Tatsache hervor. Wie Münzel anführt, gibt es zur mythologischen Erzählkunst regional verschiedene Forschungstraditionen. Während in der Forschung zu Afrika seit Langem eigenständige Formen dichterischer Intellektualität als "Wissenschaft der Worte" bewundert würden, so habe sich die Darstellung von südamerikanischen Mythen meist auf den Inhalt der Erzählungen konzentriert und sie als unintellektuelle Produktion eines anonymen Kollektivs vorgestellt.⁴⁰⁰ Diese regionalen Unterschiede der Forschungstraditionen zur Mündlichkeit in verschiedenen Regionen der Welt lassen einen Zusammenhang zwischen dem Forschungsobjekt und der jeweiligen Forschungstradition (Wissenschaft der Worte / Fixierung der Untersuchung auf den Inhalt) vermuten. Gibt es etwas in der Oralität Südamerikas, was die Forscher dazu verleitet, sich auf den Inhalt zu konzentrieren? Ein möglicher Hinweis im Hinblick auf die Arbeiten des Strukturalisten Claude Lévi-Strauss wäre die Tatsache, dass ein, wenn nicht das Hauptthema amerindischer Mythen die Transformation ist. Diese mag den Forscher so fasziniert haben, dass er darüber die schwerer zu erfassenden Aspekte des Vortrags und des Gegenwartsbezugs übersah. Amerindische Mythen wie die der Warao begünstigten aus sich selbst heraus strukturalistisches Denken.

³⁹⁹ Münzel 1986: 206f. und 2009. Er bezieht sich hier auf die in der Volksliedforschung übliche Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Trägern der Überlieferung.

⁴⁰⁰ Münzel 1986: 194.

Doch hat das Thema der Transformation in Warao-Mythen sehr weitgehende weltanschauliche Implikationen, wie nun zu zeigen sein wird.

9 Weltanschauliche Implikationen der *denobo*

Als eine Eigenart von Waraomythen wurde ihre "Vielzeitigkeit" geschildert: die Tatsache, dass die mythologische Zeit zwar vergangen, aber noch nicht abgeschlossen ist. Sie dauert an, da man die Urzeitwesen noch im Wald treffen kann und auch die Schamanen als transspezifische Wesen sich verwandeln können. So wurde beispielsweise bei der Besprechung des schamanischen *joa* deutlich, dass der Schamane in dem Moment, in dem er aufhört, mit einer rauhen Stimme zu singen, selbst schon Geist geworden ist und nun mit den Geistern als einer der ihnen kommunizieren kann. Auch die *tobe ajoa* wenden sich ja an die Person des Jaguars, die unter seiner tierischen Verkleidung verbleibt. Der Vortrag mythologischer Erzählungen und *joas* aktualisiert damit die Weltansicht der Warao.

Wie die Arbeit von De Castro (1998) zum amerindischen Perspektivismus zeigt, ist dabei das Thema der Transformation, welches so prominent in den Warao-Mythen ist, ein Charakteristikum der amerindischen mündlichen Weltanschauung allgemein. Auf sie möchte ich nun eingehen und vor diesem Hintergrund die Rolle erörtern, die Sprache zusammen mit Körperlichkeit bei der Identitätsbestimmung der Warao spielt.

9.1 Der "amerindische Perspektivismus"

Das für die mündliche mythologische Literatur der Warao so charakteristische Merkmal der Transformation findet sich auch in der Erzähltradition und Weltanschauung anderer amerindischer Kulturen. Viveiros de Castro hat dieses philosophisch-religiöse Phänomen als "amerindischen Perspektivismus" beschrieben.⁴⁰¹ Dieser ist für ihn durch ein Denken mit "perspektivischer Qualität" gekennzeichnet, welches die Welt als von verschiedenen Arten von Personen bewohnt versteht. Diese sehen die Realität von verschiedenen Standpunkten aus. Sie tun dies im Rahmen eines "Multinaturalismus", der sich im Vergleich zu unserem westlichen Konzept des "Multikulturalismus" folgendermaßen darstellt:

⁴⁰¹ De Castro 1998.

westlicher Multi-**Kulturalismus**
Einheit der Natur und Vielfalt der Kulturen.

Wird durch objektive Universalität des Körpers und der Substanz und durch subjektive Besonderheit von Geist und Bedeutung garantiert.

amerindischer Multi-**Naturalismus**
Geistige Einheit und körperliche Vielfalt.

Hier sind Kultur oder Subjekt das Universelle, wohingegen Natur und das Objekt das Besondere sind.

Wir sind es gewöhnt, davon auszugehen, dass Menschen sich als Menschen, Tiere sich als Tiere und Geister (falls sie sich sehen) als Geister sehen. Doch im Verständnis des amerindischen Perspektivismus sehen Raubtiere und Geister die Menschen als Beutetiere, wohingegen sie sich selbst als Menschen wahrnehmen. De Castro kommt zu dem Schluss, dass die Unterscheidung zwischen Kultur und Natur (die Lévi-Strauss als zentrales Thema amerindischer Mythologie identifiziert hat) kein Prozess ist, in dem Menschen von Tieren unterschieden werden, wie es in unserer eigenen, "evolutionistischen Mythologie" der Fall ist. Vielmehr ist im amerindischen Perspektivismus Menschsein der Ursprungszustand und nicht das Tiersein. Der Mensch selbst ist nicht durch Transformation (oder Evolution) entstanden, sondern er ist als Urform *ex machina* vorhanden: Tiere sind vormalige Menschen, nicht Menschen vormalige Tiere. De Castro, der einen solchen Perspektivismus und kosmologischen Transformismus in verschiedenen südamerikanischen Ethnographien analysierte, konstatiert eine nahezu universelle amerindische Vorstellung von einem ursprünglichen Zustand der Nichtunterscheidung zwischen Menschen und Tieren in mythologischer Zeit. Die Mythe stellt für ihn dabei den perspektivischen Fluchtpunkt dieses amerindischen Perspektivismus dar. Hier werden die Unterschiede zwischen den Standpunkten gleichzeitig aufgehoben und verstärkt. Sie hat dadurch den Charakter eines absoluten Diskurses, denn in der Mythe erscheint jede Spezies der anderen wie sie sich selbst erscheint (als Person), wobei sie sich aber gleichzeitig so verhält, als ob sie schon ihre unterschiedliche und schlussendliche Natur habe (als Tier, Geist, Pflanze).⁴⁰²

Der Multinaturalismus wird innerhalb der Warao-Transformationsmythen im Motiv der verkehrten Welten besonders deutlich. So etwa wenn die Fledermaus des Nachts wirtschaftet und die Geister verkehrt herum den Baum hinaufklettern. De Castro gibt zu bedenken, dass wir Europäer von einer objektiv gleichbleibenden Welt ausgehen, die von Menschen und Tiere unterschiedlich wahrgenommen wird. Demgegenüber sähen im amerindischen Perspektivismus alle Wesen die Welt auf ein und dieselbe Art und Weise. Das, was sich verändert, ist nicht die Sicht auf die Welt, sondern diese Welt selbst. Tiere nötigen der

⁴⁰² De Castro 1998: 483.

Realität dieselben Kategorien und Werte auf wie Menschen es tun. Aber die davon betroffenen Dinge sind andere: was für uns Menschen Blut ist, ist für den Jaguar Maisbier.⁴⁰³ Subjekt-Fähigkeiten werden laut de Castro als "Seele" oder "Geist" objektiviert, welche auch Nicht-Menschen besitzen. Was eine Seele hat, ist ein Subjekt und ein Subjekt ist fähig, einen Standpunkt zu haben. In diesem Sinne sind amerindische Seelen für ihn "kosmologische Deiktika".

Eine typische "übernatürliche Situation" ist das Treffen zwischen einem einzelnen Menschen und einem Wesen im Wald, das zuerst als Tier oder Person gesehen wird, sich dann aber als Geist oder tote Person entpuppt und zu dem Menschen spricht. Solche Treffen sind deshalb tödlich gefährlich für die so Angesprochenen, weil der so Angesprochene von einer nicht-menschlichen Subjektivität überwältigt wird und auf dessen Seite hinüber wechselt. Er verwandelt sich dadurch in ein Wesen der gleichen Spezies wie der (übernatürliche) Sprecher. Plötzlich erscheint ihm *Es* als Mensch und er wird automatisch zu einem Beuteobjekt (einem Tier) entmenschlicht. Nur Schamanen, die per Definition "multinatürliche" Wesen sind, sind in der Lage, die verschiedenen Perspektiven zu durchlaufen, Tier und Geist 'Du' zu nennen und von ihm 'Du' genannt zu werden, ohne ihre Eigenschaft als menschliches Subjekt zu verlieren. Im amerindischen Perspektivismus fehle damit, so De Castro das 'Du', die zweite Person, zwischen dem reflexiven 'Ich' der Kultur und dem unpersönlich 'Es' der Natur. Wenn das 'Ich' von einem anderen dominanten kosmologischen Standpunkt gefangen genommen wird, indem das Übernatürliche als Subjekt eine Objektivierung des Menschen als 'du' durchführt, wird es zum 'Du' einer nicht-menschlichen Perspektive gemacht.

Diese Situationen des Aufeinandertreffens zwischen Menschen und übernatürlichen Wesen werden häufig in Warao-Mythen thematisiert. Sie sehen dann die Welt durch deren "Brille". Ein Hin- und Herwechseln zwischen den Perspektiven ist in der mythologischen Zeit noch möglich. Als Beispiel soll hier eine Mythe dienen, in der ein Warao die Tochter eines Wassermenschen heiratet. Der junge Mann folgt der Frau, die ihn aufgefordert hat, sie zu heiraten, unter Wasser, da sein Schwiegervater ihn zu sehen verlangt. Hier die Passage, die die "verkehrte Welt" unter Wasser beschreibt:⁴⁰⁴

"Als die Frau ins Wasser sprang, da folgte er ihr sofort nach. Als er tauchte, da setzte der junge Mann genau auf einem Holzplankenpfad auf. Er landete mit seinen Füßen auf einem Holzplankenpfad. Als er sich umschaute, da war dort kein Wasser. Nur Häuser gab es.

Dort im Wasser gab es dies hier: eine Wasserschlange. Sie war die Liane zum Hausbau der Wassermenschen. Dies hier ist der Stuhl der Wasserleute. Es handelt sich um ein Krokodil.

⁴⁰³ De Castro 1998: 478.

⁴⁰⁴ Originaltext von Lavandero. Übersetzung ins Deutsche aus dem Warao von mir.

Und was den Hai angeht, der ist ihr Haustier, ihr Hund. Und dies hier, der Rochen, er dient ihnen als Sieb, er ist das Sieb der Wasserleute. Und was die *palometa* (flacher Fisch) angeht, so ist sie der Feueranwedler der Wasserleute.

Kaum hatte der junge Mann sich einmal umgeschaut, da gingen sie schon zum Schwiegervater. Der Schwiegervater saß bequem angelehnt, als sie bei ihm ankamen.

"Wie geht es Ihnen, Großvater?" "Danke gut, Enkel. Ich habe nach dir geschickt, um dich zu sehen." "In Ordnung, Enkel ... Großvater!" [Versprecher des Erzählers]

So kam es, dass der Wassermensch ihm von seinem Essen gab, indem er dem Warao folgendes gab: eine kleine Kochbanane. "Dies ist Bittermaniok." Er gab ihm davon. Als er mit ihr auftauchte, da war der Bittermaniok eine Dicke Wurzel der Pionierpflanze "rábano" geworden. "Dies hier ist eine kleine Kochbanane." Und die kleinen Kochbananen, sie waren der dicke, länglich-runde Teil der Wasserhyazinthe geworden. Der Flussmensch hatte ihm in seinem Haus ... davon gegeben, Bittermaniok hatte er ihm gegeben, als er damit aufgetaucht war, da hatte es sich in (die Wurzeln) der Pionierpflanze "rábano" verwandelt. Ihm wurde eine Art Kochbanane gegeben, diese hatte sich nun in eine Wasserhyazinthe verwandelt."

In der Überwasserwelt verbringen sie ein kinderloses Leben. Am Ende verärgert der Warao seinen Schwiegervater durch einen Fehltritt, den er unabsichtlich und unwissend begeht. Mit den besten Intentionen jagt er seiner Frau, die im Sterben liegt, eine Landschildkröte (eine Delikatesse) und gibt ihr davon zu essen. Für die Wasserleute jedoch entspricht die Landschildkröte der Wasserschildkröte und die wiederum ist in ihren Augen eine ekelhafte Küchenschabe. Am Ende spaltet sich die "Welt" der Wasserleute endgültig von der unseren ab. Die Wasserleute und ihre Perspektive haben sich als separate Welt etabliert: "*Nabarao anamonina*".⁴⁰⁵ Der Zugang zur Welt der Wasserleute ist den Warao von da an versagt und diese sind schlecht auf die Warao zu sprechen, sie bringen ihnen Krankheit und Tod:

"Um ein Haar - wäre die Tochter des Wassermenschen nicht gestorben - hätten wir unter Wasser leben können. Wir hätten unter Wasser gehen können. Dort hätten wir Verwandte haben können, unter Wasser! Ja, so hätte es sein können, wenn die Tochter des Wassermenschen Kinder gehabt hätte. Wenn es nicht schlecht ausgegangen wäre, dann würden wir - wenn wir eine Sandbank sehen - dann würden wir unter Wasser gehen. Dort gibt es Häuser. So soll es dort angeblich sein, mein Großvater hat es mir erzählt.

Der Flussmensch jedoch führte damals noch aus:

'Diese Schildkröte hier, die Wasserschildkröte, das ist eine Küchenschabe, mein lieber Enkel!' 'Sie ist ekelerregend.' Für ihn war sie ekelerregend, die Wasserschildkröte -

'Das ist nämlich eine Küchenschabe, mein lieber Enkel.' So sprach der Flussmensch, als der Flussmensch noch nicht erzürnt war. Doch als nun seine Tochter starb, da erzürnte er. Dies hier ist das Ende der Geschichte."

Interessant ist nicht nur die "Parallelwelt" unter Wasser und der Perspektivenwechsel, der mit seinem Multinaturalismus ganz den Beschreibungen von De Castro entspricht, sondern auch die Tatsache, dass die Menschen in mythologischer Zeit nicht auf ihre eine Perspektive beschränkt waren. Kaum ist der junge Mann unter Wasser, da sieht er alles wie seine

⁴⁰⁵ Lavandero 1991: 207f.

Gastgeber, die Wasserleute. Doch das, was er von dort mitnimmt, verwandelt es sich vor seinen Augen. Nahrungsmittel werden zu unessbaren Pflanzen. Der Schwiegervater aber sitzt einem Missverständnis auf. Als er die Landschildkröte sieht, meint er es sei eine Wasserschildkröte, welche für ihn eine Küchenschabe ist. Er hat nicht die Perspektive der Überwasserleute angenommen, vielleicht weil er schon zu weit verwandelt war.

Es wird deutlich, dass der gemeinsame Bezugspunkt für alle Wesen nicht der Mensch als Spezies, sondern das Menschsein als Zustand (*the human condition*) ist. Die tierische Form wird als oberflächliche Kleidung begriffen, unter der ein gemeinsames geistiges Wesen (*essence*) menschlicher Form verborgen liegt, die nur für die jeweilige Spezies oder für transspezifische Wesen wie Schamanen sichtbar ist. Diese "Seele" oder der "Geist" des Tieres werden als eine Intentionalität oder Subjektivität verstanden, die identisch mit dem menschlichen Bewusstsein ist. Das Tier wird laut De Castro dabei als außermenschlicher Prototyp des Anderen konstituiert und unterhält privilegierte Beziehungen zu anderen solchen prototypischen Figuren wie etwa angeheirateten Verwandten.⁴⁰⁶

Diese Art der Weltsicht bildet den Hintergrund für den Umgang der Warao mit den ihnen fremden Welten der Missioanre und Criollos. Bei der Abgrenzung der eigenen Identität spielt daher neben Sprache auch der Körper eine wichtige Rolle.

9.2 Körper und Sprache in der Identitätsbestimmung der Warao

Der Körper als Ort, an dem Identität markiert wird, scheint mir bei den Warao Funktionen zu übernehmen, die bei uns eher der Sprache oder dem folkloristischen Brauchtum zukommen. Diese Betonung der Körperlichkeit kann aus dem amerindischen Pespektivismus heraus verstanden werden. De Castro analysiert anhand eines kolonialzeitlichen Beispiels, das Lévi-Strauss referiert, die Unterschiede zwischen der amerindischen und europäischen Vorstellung von Körper und Seele:⁴⁰⁷

Auf den Großen Antillen versuchten die Spanier durch Inquisition herauszufinden, ob die Indianer eine Seele hätten. Gleichzeitig versuchten die Indianer herauszufinden, was für einen Körper die Weißen hätten, indem sie Weiße ertränkten und beobachteten, ob deren Körper verrottete.

Während für uns der Geist oder die Seele das große Unterscheidungsmerkmal sei und der Körper unser großer Integrationsfaktor, so sei es in den Augen der amerindischen Kulturen der Körper, der den Unterschied mache. So hätten die Europäer nie daran gezweifelt, dass die Indianer einen Körper hätten und die Indianer nie daran, dass die Europäer eine Seele

⁴⁰⁶ De Castro 1998: 471f.

⁴⁰⁷ Lévi-Strauss 1973: 384. Zitiert in De Castro.

hätten.⁴⁰⁸ Laut De Castro haben die Dinge, die von Personen wahrgenommen werden, im perspektivischen Denken keine objektive Natur, sondern sind multinaturalistisch der jeweiligen Perspektive unterworfen. Daher werde der Unterschied der Perspektiven als Eigenart des Körpers begriffen, nicht der Seele. Wichtig ist hier, dass es laut de Castro nicht so sehr um physiologische Unterschiede geht (von einer grundlegenden Gleichheit der Körper werde im amerindischen Perspektivismus ausgegangen), sondern um Affekte:⁴⁰⁹ Es sind Veranlagungen und Fähigkeiten, die den Körper einer jeden Spezies einzigartig machen. Das Modell des Geistes (des Personseins) ist der menschliche Geist, aber das Model des Körpers ist der Körper der Tiere.

In diesem Sinne bezeichnet De Castro den amerindischen menschliche Körper als Ort der "Konfrontation zwischen Menschsein und Tiersein". Aus diesem Grund werde die soziale Konstruktion des Körpers betont. Es sei dies nicht so sehr ein Prozess der "Ent-Tierlichung" durch kulturelles Markieren, als vielmehr die Spezifizierung des Körpers als Sitz unterscheidender Perspektiven. Der eigene menschliche Körper werde als immer noch zu allgemein begriffen, um von den Körpern anderer menschlicher Kollektive oder anderer Spezies unterscheidbar zu sein. Identität werde daher im amerindischen Kontext so oft durch den Körper ausgedrückt, vor allem durch Essenspraktiken und Körperschmuck. Auch die Vorstellung von Verwandtschaft als einem Prozess aktiver Assimilation von Individuen durch das Teilen körperlicher Substanzen (sexueller - und Nahrungssubstanzen) liege hierin begründet. Sie steht im Gegensatz zu der westlichen Vorstellung vom passiven Erben substantieller Essenzen. In der amerindischen Vorstellung gibt es laut De Castro demgegenüber eine Theorie der Erinnerung, "die sich in das Fleisch schreibt" sowie andere Theorien, die Wissen im Körper verorten.⁴¹⁰

In Wakajara spielte neben der Sprache vor allem Essen und Trinken als körperliche Praktiken eine wichtige Rolle bei der Identitätsbestimmung. Denn Essen formt ganz offensichtlich den Körper und konstituiert ihn als unterschiedlich. So aß "Fledermaus" vor ihrer Verwandlung Schlangen statt Fische. Ihre Nahrungsvorliebe hing auch mit ihrem nächtlichen Wirtschaften zusammen und damit, dass sie sexuellen Aktivitäten am hellichten Tag vor aller Augen nachging. Die Frage, wer was isst, spielte auch für meine Gastgeber ganz offensichtlich eine

⁴⁰⁸ De Castro 1998: 478f.

⁴⁰⁹ **Affekt**, *der*; -(e)s, -e **1.**heftige Erregung, Gemütsbewegung unter Ausschaltung von Hemmungen. (Langenscheidts Fremdwörterbuch online)

⁴¹⁰ De Castro 1998: 479ff.

Rolle in der Identitätsbestimmung. In einer Unterhaltung über Nahrungsmittel wurden folgende Lebensmittel als typisch für die Warao genannt:

- *mono* Frucht der Manaca Palme (*Euterpe oleraceae* sp.) [Bild Nr. 35 mono]
- *mo (mojo)* Larve des Morichekäfers (*Rhychonphorus palmarum larvalis*) [Bild Nr. 36 mo]
- *ojiru amutu* Palmstärke der Morichepalme (*Mauritia flexuosa*) [Bild Nr. 37 yuruma]
- *nobojo* Palmsaft der Morichepalme (*Mauritia flexuosa*) [Bild Nr. 38 nobojo]
- *oji* Frucht der Morichepalme (*Mauritia flexuosa*) [Bild Nr. 39 oji]
- *ji akwaja* Frucht eines stacheligen Strauches [Bild Nr. 40 jiakwaja]
- *naikwaja* Strauchfrucht
- *doi* Frucht (*Maximiliana regia*) [Bild Nr. 41 doi]

Es handelt sich zum einen um Waldfrüchte (*mono*, *ji akwaja*, *naikwaja* und *doi*), zum anderen um die direkten und indirekten Produkte der Palmstärkegewinnung (*ojiru amutu*, *mo*, *nobojo*). Diese Nahrungsmittel sind für Criollos kaum verfügbar und werden von ihnen daher kaum gegessen.⁴¹¹ Sie sind Indikatoren einer Wirtschaftsweise des Sammelns, welche die Warao von den Criollos unterscheidet. Bestimmte Nahrungsmittel, wie etwa die Larve des Morichekäfers werden von Nichtwarao gewöhnlich als unappetitlich empfunden. Umgekehrt aßen die älteren Mitglieder meiner Gastfamilie eine Menge Dinge nicht, die die Criollos essen, etwa Zwiebeln, Paprika, Knoblauch, Auberginen, Kartoffeln und Tomaten. Auch diese Nahrungsmittel sind Indikatoren einer bestimmten Lebensweise. Die genannten Gemüse lassen sich im Delta nicht anbauen, da sie den sumpfigen Boden nicht vertragen. Sie sind typisch für das Leben in der Stadt, wo diese Dinge importiert werden. Aber auch innerhalb der Waraogesellschaft grenzen sich bestimmte Personen durch ihre Nahrungspraxis ab. Vor allem Schwangere und Schamanen unterliegen Nahrungstabus. Bestimmte Dinge wie Krabben und Innereien werden generell nicht gegessen. Die eingenommenen Lebensmittel formen als körperliche Substanzen den Körper mit und machen ihn zum Ort der Unterscheidung zwischen Warao und Criollos, beziehungsweise zwischen Laien und initiiertem Schamanen.

Das Thema Essen wird offensichtlich auch im zentralen Delta explizit zur Beschreibung der eigenen Lebensweise verwendet. Bevor ich meine Feldforschung antrat, lasen ich und mein Vater in dem von Heinen herausgegebenen Buch "*oko Warao*" (wir sind Warao) (Heinen 1988a). Uns fiel die Vorherrschaft des Essensthemas auf, welches benutzt wurde, um die Jahreszeitlichen Aktivitäten zu strukturieren ("In der Regenzeit essen wir X, dann essen wir Y"). Im Feld wurde Außenstehenden gegenüber das Thema Essen als Indiz für meine fortschreitende Warao-Werdung angeführt: "*tai warao anajorao najoroya*" (sie isst das Essen

⁴¹¹ Zumindest für die Palmstärke und die Frucht der Morichepalme gilt dies eingeschränkt, da sie auch an Criollos verkauft werden, wenn auch nicht regelmäßig und nur im Falle extremen Überschusses.

der Warao) waren die formelhaft wiederkehrenden Worte. Dabei war auch wichtig, dass ich auf Warao-Art auf dem Boden sitzend aß und dabei die Hände verwendete [Bild Nr. 42 inenajoroya]. Als besonders identitätsanzeigend wurde offensichtlich der Verzehr der Larve des Morichekäfers (*mo*) gewertet, die von den Criollos verschmäht wird. Meine Gastgeber wollten diese Tatsache durch ein Photo dokumentieren [Bild Nr. 43 monajoroya]. Kalka schreibt:

"Palmstärke, aber auch Käferlarve, Krebse u.a.m. sind mehr als nur traditionelle Nahrungsmittel. Sie sind Teil dessen, was die Warao ausmacht, Teil ihrer Selbstdefinition. Andere Elemente ihrer Selbstdefinition sind das Sprechen einer gemeinsamen Sprache, das Warao, und das Bewohnen des gemeinsamen Gebietes, des Tieflandes."⁴¹² [Bild Nr. 44 je]

Dass ich das alltägliche Leben weitgehend mit meinen Gastgebern teilte, etwa mit aufs Feld und in den Wald ging, wurde hingegen nicht so plakativ dargestellt. Nur, dass ich (mehr schlecht als recht) in der Lage war, den Hüllbast der Morichepalme von den Blättern abzulösen [Bild Nr. 45 jau01, Bild Nr. 46 jau02], und an einer Hängematte arbeitete [Bild Nr. 47 ja], wurde ähnlich gern angeführt.

Meine Gastgeber waren tatsächlich der Meinung, dass ich mich der Identität einer Warao-Frau weitgehend angenähert hatte, weshalb sie vorschlugen, ich solle mir einen Warao-Mann suchen und ein Haus im Dorf bauen. Meine Gastgeber waren offensichtlich zuversichtlich, dass ich mich durch die gemeinsame Lebensweise und das Essen der Warao und Waraosprechen in eine Warao transformieren würde. Über andere Personen, mit denen dies geschehen war, sagte man: "*Dijana Warao eku nakae*."⁴¹³

Für die Beziehung zwischen Körper, Essen und Identität amerindischer Gruppen sind auch die Ausführungen Halbmeyers⁴¹⁴ zu den venezolanischen Yukpa⁴¹⁵ erhellend. Dort wie bei den Warao missionierten Kapuzinermissionare und nahmen die Kinder der amerindischen Gruppe in ihre Internate auf. Dort wie bei den Warao wurden sie zu "den Kindern der Missionare".⁴¹⁶ Räumlich haben sich die "modernen Warao" (*los casados*) von den eher traditionell lebenden Warao abgesondert. Kalka berichtet, dass der Gebrauch des Spanischen in vielen solchen "stärker akkulturierten" Familien dominiert. Vor allem In Arawaimuju verstünden die jungen Leute häufig die älteren Warao-Sprecher nicht mehr.⁴¹⁷ Für die Yukpa

⁴¹² Kalka 1995: 15.

⁴¹³ Wörtlich: Er/sie ist schon in das Warao-Sein hineingefallen": ist zum Warao geworden.

⁴¹⁴ Halbmeier 2004.

⁴¹⁵ Die Yukpa umfassen etwa 8000 Personen. Sie sprechen eine Karibsprache und leben in der "Sierra de Perijá" an der venezolanisch-kolumbianischen Grenze.

⁴¹⁶ Vergleiche "*bare anoboto*" und "*padre anoboto*" (Kalka 1995: 71).

⁴¹⁷ Kalka 1995: 76. Auch mir wurde dies von Warao aus Arawaimuju berichtet.

war dabei laut Halbmeier unter anderem ausschlaggebend, dass sie das Essen der Missionare aßen und deren Lebensweise annahmen. Dem wäre hinzuzufügen, dass sie selbstverständlich auch begannen, Spanisch zu sprechen. Ebenso wie aus den Missionsinternaten des Deltas "moderne Warao" hervorgingen, entstand auch eine "neue Art von Yukpa". Eine "Modernisierungselite", die sich der Kultur ihrer Familie teilweise in großem Maß entfremdete.

Halbmeier weist darauf hin, dass die Grenze zwischen nationaler Gesellschaft und amerindischer Lebensform heute durch die Yukpa hindurch verläuft. An einer inneren Grenze werden Gruppen innerhalb der Ethnie unterschieden. Für die Yukpa entstand eine neue Klasse von Menschen, die das gleiche "yu-"⁴¹⁸ teilen, aber nicht die Nahrung der Herdeinheit eines Haushaltes. Um sich den "neuen Yukpa" anzunähern, trinken die in den Dörfern lebenden Yukpa bei Besuchen in den Missionsstationen Rum und Bier mit diesen neuen Yukpa. Es sind dies Getränke, die das traditionelle Maisbier ersetzt haben, das früher bei dorfübergreifenden Festlichkeiten getrunken wurde. Statt diesen Konsum rein als Gier nach westlichen Gütern und als Zeichen eines kulturellen Verfalls zu deuten, interpretiert ihn Halbmeier als identitätsbestimmende Handlung. Er sieht das Teilen von Bier als schwächste Form des "Essens mit", welches Identitätsgrenzen definiert. Es geht den Yukpa laut Halbmeier dabei weniger darum, eine bruchlose Kontinuität zu konstruieren, als darum, kontinuierlich Brüche zu Reproduzieren. Mit anderen Worten, die verschiedenen Yukpa-Identitäten sollen durch Essenspraktiken abgegrenzt und bestätigt werden.

Dass man das gleiche isst wie die Criollos, bewirkt bei den von Halbmeier beschriebenen Yukpa nur, dass man ihnen ähnlich wird, nicht aber, dass man Criollo wird. Nur das gemeinsame Essen bringt Identität hervor. Die Yukpa essen aus diesem Grund außerhalb ihrer Dörfer nur in ganz bestimmten Garküchen oder Restaurants, da es für sie wichtig ist, wer das Essen zubereitet. Halbmeier lenkt die Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen "essen" und "essen mit".

Bei den Warao ist der bedeutsame Akt nicht so sehr das "gemeinsame" Essen, sondern die Verteilung des Essens. Traditionell drehte man sich sogar den Rücken beim Essen zu, um nicht den Eindruck zu erwecken, man neide dem Andern etwas. Die Hausherrin (*janoko arotu*) [Bild Nr. 48 [janokoarotu](#)] übernimmt die komplizierte Verteilungsaufgabe und in ihrer Abwesenheit die älteste Tochter. Denn traditionell liefert der Schwiegersohn seinen Fang bei seiner Ehefrau ab, die sie in die gemeinsame Herdeinheit mit ihrer Elternfamilie einbringt. Die Schwiegermutter verteilt dies dann in Form von gekochtem Essen zurück. Menge und

⁴¹⁸ "Yu- means bodily and is found in many designations of soft body parts such as the flesh (*yupo*) and blood (*yumuru*)" (Halbmeier 2004).

Reihenfolge müssen dabei nicht nur die Zahl der jeweiligen Esser, sondern auch den Beitrag der jeweiligen Ehemänner berücksichtigen.

Halbmeyer berichtet auch, dass die Yukpa es vermeiden, Nicht-Yukpa zu heiraten. Sie fürchten nämlich, dass sexuelle Beziehungen zu Nicht-Yukpa, bei denen aus ihrer Sicht Substanzen gemischt werden, die zu unterschiedlich sein könnten, zu Krankheiten und Gefährdung führen.

Die Bestimmung von Identität gegenüber den kreolischen Nachbarn weist bei den Warao andere Züge auf. Oberflächlich betrachtet scheinen die Warao-Frauen ganz erpicht darauf zu sein, Criollos zu heiraten, obwohl die allermeisten Criollo-Väter keine dauerhafte Ehe mit Warao-Frauen anstreben.⁴¹⁹ Wo dies dennoch geschieht, können die Kinder tatsächlich zweisprachig aufwachsen und werden in beiden Kulturen heimisch. Es könnte sein, dass die Warao-Frauen davon ausgehen, dass die körperliche Beteiligung der Väter den durch sie gezeugten Kindern bestimmte Affekte, Veranlagungen und Fähigkeiten mitgibt, die ihnen helfen werden, sich in der Welt der Criollos zu Recht zu finden. Die Warao scheinen anders als die Yukpa keine Angst vor krank machenden Effekten einer solchen Verbindung zwischen den Ethnien zu haben. Zumindest in Wakajara zeigte man in Tauschbeziehungen zu den Criollos große Offenheit. So wurde beispielsweise auch der angeheirateten kreolischen Verwandtschaft in La Horqueta eine Ration Palmfrüchte geschickt, wenn sich die Gelegenheit ergab. Von Nahrungsmitteln wird, falls genug vorhanden, auch Fremden angeboten und man erwartet von allen Besuchern, die von außerhalb kommen, dass auch diese städtische Nahrungsmittel teilen. Beliebt sind süße Limonaden, am besten eisgekühlt. Zusammen mit süßem Hefebrot sind sie ein typisches Attribut der Stadtbesuche und werden von Erwachsenen und Kindern gleichsam konsumiert. Auch die politischen Parteien fügen sich mit ihren Bestechungstaktiken in dieses System ein. Im Vorfeld der Wahlen von 1999 verteilten sie Nahrungsmittel und hielten wahre Volksverköstigungen in den Dörfern ab. Insgesamt scheint mir für die Warao in Wakajara die Identitätskonstituierung durch "Essen von" bestimmten waraotypischen Nahrungsmitteln und Einbringen von Nahrungsmitteln in eine gemeinsame Herdeinheit ausschlaggebend.

"Essen von" kann dabei je nach Situation die eigene Identität von der der Criollos abgrenzen oder zur Annäherung an deren Welt dienen, wie etwa im Falle der Männer das trinken von Alkohol in der Stadt. Nicht unähnlich der von Halbmeyer für die Besuche der Dorf-Yukpa in

⁴¹⁹ In der venezolanischen Unterschicht sind dauerhafte Ehen auch dann die Ausnahme, wenn beide Partner Criollo sind. Viele Frauen haben Kinder von verschiedenen Männern, leben aber weiterhin im Haushalt ihrer Eltern oder Mutter.

den Missionen beschriebenen Praktik, gehört das Trinken von Bier und Schnaps für viele Männer aus Wakajara untrennbar zu einem Stadtbesuch dazu.

Viele erwachsene Männer beziehen eine kleine politische Rente oder einen kleinen Lohn, sofern sie Posten wie den des Krankenpflegers haben. Da die Auszahlung dieser Gelder nur sporadisch stattfindet, zehren die Fahrten nicht selten den zu erwartenden Betrag auf. Trotzdem ist den Männern die Pflege der Kontakte in der Stadt wichtig. Eng mit dem Trinken von Alkohol ist für die Männer das Sprechen des Spanischen verbunden. Selbst wenn nur Warao-Männer zusammen trinken, verfallen sie ins Spanische. Selbst Männer, die nur schlecht Spanisch sprechen, reden noch auf der Heimfahrt im Boot mit den eigenen Verwandten Spanisch. Ja selbst zurück im Dorf, ziehen sie nicht selten auf Spanisch grölend umher oder trinken weiter. Das Spanische markiert hier als "Trinksprache" mit dem Gebrauch von Flüchen einen interkulturellen Bereich. Man trinkt mit den Criollos in der Trinkhalle und übernimmt von ihnen das Sprechen unter Alkoholeinfluss. Damit gehört diese Redeweise zu einem interkulturellen Genre. Insgesamt hat das Trinken in städtischen Trinkhallen Züge eines Übergangsrituals.⁴²⁰ Für eine begrenzte Zeit scheint eine gemeinsame Identität auf. In einer solchen Interpretation schafft der Alkoholrausch eine gemeinsame Warao-Criollo-Gesellschaft als Gegenentwurf den doch noch weitgehend getrennten Lebensbereichen der beiden Ethnien. Neben Verbrüderungsszenen beinhaltet diese Gegengesellschaft auch handfeste Streitigkeiten, wohingegen im Alltag von den Warao ein deeskalierender Umgang mit den Criollos gepflegt wird. Mit dem Ausnüchtern tritt der Betrunkene dann wieder in seine Waraogesellschaft ein und die normalen Abgrenzungen zur Welt der Criollos gelten wieder. Die Fahrt in die Stadt und die dort getätigten Transaktionen entsprechen damit der Übergangsphase in Turners Ritualtheorie, in der man sich von der eigenen Gesellschaft entfernt. Auch hier wird schon teilweise Spanisch gesprochen. Für Warao aus dem zentralen Delta sind solche regelmäßigen Besuche in der Stadt mit kurzer Verweildauer aufgrund der Entfernung nicht so leicht möglich. Viele Warao-Familien aus dem zentralen Delta leben dauerhaft in Tucupita oder Barrancas. Es entstehen neue Untergruppen von Warao, die sich durch ihre Lebens- und Wirtschaftsweise voneinander unterscheiden. Die Bildungselite und die traditioneller lebenden Warao in den Missionstationen des zentralen Deltas unterscheiden sich von denen, die in slum-ähnlichen Verhältnissen in Barrancas und Tucupita leben. Neben diesen, die sich weitgehend als Tagelöhner erhalten, gibt es aber auch solche, die einer Arbeit als Verkäufer/in nachgehen. Zu beobachten war jedenfalls, dass Warao, die sich dauerhaft in der Stadt aufhalten, dazu neigen, auch untereinander in der Öffentlichkeit Spanisch zu

⁴²⁰ Grundlegend für dieses Konzept war die Arbeit von Van Gennep (1909), Weiterentwicklung von Turner (1969, 2005).

sprechen. Dies gilt für die nur zeitweise in der Stadt anwesenden Bewohner von Wakajara nicht.

Alle Warao, die zu Besuch in die Stadt kommen, bemühen sich, sich möglichst "zivilisiert" zu kleiden. Die Bewohner von Wakajara versuchten, in möglichst neuer, weißer Kleidung und ausgestattet mit Insignien des modernen Lebens, wie Uhr und Schreibmappe, in der Stadt aufzutreten. Sie wollten nicht als Hinterwäldler wahrgenommen werden, da sie sich selbst als "moderne Warao" begreifen.⁴²¹ Diese offensichtlichen Bemühungen, sich der städtischen Welt der Criollos anzunähern, sollten zumindest im Falle der Warao aus Wakajara nicht als Versuch interpretiert werden, die eigene Identität als Warao aufzugeben. Es handelt sich um zeitlich begrenzte Praktiken, die komplementär zu den im Dorf geltenden stehen. Neben Kleidung und Essen gehört hierzu natürlich auch die Fähigkeit, Spanisch zu sprechen.

Damit komme ich zum dritten wichtigen identitätsstiftenden Element neben Essen und äußerer Erscheinung, zur Sprechpraktik. So stellt Kalka angesichts "stark akkultrierter Warao" fest:⁴²²

"Mit der Sprache verlieren die Warao ein wichtiges Element ihrer (traditionellen) Selbstdefinition."

Um meine Annäherung an die Lebensweise der Warao auf den Punkt zu bringen, wurden Essen und Sprache oft in einem Satz genannt: "*Warao aribu dibia, warao anajoro najoroya, dijana warao!*" (Sie spricht die Sprache der Warao, sie isst das Essen der Warao, sie ist schon Warao!), hieß es. Obwohl aus meiner (mehr grammatisch geprägten) Sicht meine Sprachkenntnisse nicht wirklich ausreichend zum Warao-Sein waren, wurde von meinen Gastgebern vor allem bewertet, dass ich zunehmend wie sie kommunizierte. Dies beinhaltete auch, dass ich mich ihrer Genre-Struktur anpasste, wie sie grüßte und wie sie Besuche zum Plaudern machte. Deshalb wurde bisweilen behauptet, ich spräche "wie eine Warao". Vom Beherrschen der Waraosprache wurde dabei teilweise auf einen körperlichen Warao-Anteil geschlossen:

Ich traf einmal eine mir völlig fremde, alte Frau in Tucupita und sprach sie respektvoll als "Großmutter" auf Warao an. Sie war gerade dabei, eine alte Kiste für Feuerholz zu zerlegen und erteilte mir sofort Anweisung, ihr bei ihrem Vorhaben zu helfen, wie sich das für eine Enkelin geziemt. Im Anschluss folgte eine kleine Unterhaltung, in der sie mich unter anderem fragte, ob meine Mutter Warao sei.

An meiner eigenen Verwunderung über ihre Annahme erkannte ich, dass ich an ihrer Stelle nie Verwandtschaft als Quelle meiner Sprachkenntnisse angenommen hätte. Meine

⁴²¹ Man sagte mir einmal auf Spanisch: "*no somos indios, somos Warao*".

⁴²² Kalka 1995: 76.

Fähigkeit, Warao zu sprechen, wurde vor dem Hintergrund der üblichen Form des Zweitspracherwerbs in mündlichen Kulturen, dem Eintauchen oder der Einheirat in die fremdsprachliche Gruppe gesehen. Sie beinhaltet das Teilen etwa von Essen und im Falle der Heirat von körperlichen Substanzen. Auch für meine Gastgeber, die Beobachter meines Spracherwerbs waren, waren Spracherwerb und Kulturerwerb nicht von einander zu trennen. Doch sahen sie meinen Erfolg nicht als automatisch an, sondern schrieben ihn meinem Interesse zu. Über Criollos, die das Warao beherrschten, gaben sie nämlich an, sie hätten es aufgrund ihres Interesses gelernt. Wer sich interessiere, eine Sprache zu lernen, der lerne sie auch. Das Erlernen einer fremden Sprache aus Interesse kann auch in gelegentlichen, zeitlich eng begrenzten Kontaktsituationen auftreten.

Man kann somit zwischen einem "männlichen" Modell des Zweitspracherwerbs durch gelegentlichen kurzen Kontakt mit der kreolischen Welt und einem weiblichen Modell des Übernehmens der Muttersprache als Ergebnis von Verwandtschaft unterscheiden. Von den Enkeln wird dabei auch dann erwartet, dass sie Warao sprechen, wenn sie in der Stadt wohnen. So erwartete meine Nenn tante von ihren Enkeln aus der Ehe ihrer jüngsten Tochter mit einem Criollo, dass diese mit Leichtigkeit Warao sprechen lernten, obwohl die Mutter nur Spanisch mit den Kindern sprach. Die Großmutter bestand darauf, in Warao mit ihren Enkeln zu sprechen, und war stolz darauf, dass sie einigen ihrer Anweisungen auf Warao Folge leisteten. Sie selbst war die Tochter eines französischen Ölarbeiters, der im Zuge des ersten Ölbooms in den 1920er Jahren ins Delta gekommen war. Sie zeigte sehr großes Interesse für das Spanische und war überzeugt davon, sie könne es trotz ihres fortgeschrittenen Alters als Tochter eines Nicht-Waraos gut lernen. Sie ging davon aus, mit ihrem Vater körperliche Substanzen zu teilen, die offensichtlich auch ihre Sprachfähigkeit, genauer ihre Fähigkeit, eine bestimmte Sprache zu sprechen, betrafen. Oder aber, um es vor dem Hintergrund des amerindischen Perspektivismus auszudrücken, sie ging davon aus, mit ihrem Vater, den sie nicht kannte, bestimmte Affekte, Veranlagungen und Fähigkeiten zu teilen. Die einheimischen Theorien des Spracherwerbs sind Ausdruck der soziokulturellen Realität und spiegeln die unterschiedlichen Lebenswege von Männern und Frauen der Warao aufgrund von Residenzregeln wieder. Die Männer ziehen aus, um die Frauen einer fremden Gruppe zu heiraten, die Frauen verbleiben idealerweise ein Leben lang in ihrer Verwandtschaftsgruppe. Das männliche Modell des Spracherwerbs geht auf die Tatsache zurück, dass die Männer im westlichen Delta das Spanische nicht in Missionen erlernen konnten, sondern nur im alltäglichen Umgang mit den Criollos in der Stadt. Da die Frauen seltener in die Stadt fahren, sprachen sie in Wakajara allgemein weniger Spanisch als die Männer.

Festzuhalten bleibt, dass, obwohl die einheimische Sprache (im Sinne von "Sprechen wie") ein wichtiger Faktor in der Bestimmung ethnischer und zwischenethnischer Identität ist, sie sich diese Rolle mit körperlichen Praktiken teilt. Vor allem "Essen von" und "sich Kleiden wie" kommt dabei die Funktion zu, sich als Angehöriger einer Gruppe zu konstituieren oder sich von einer anderen abzugrenzen. Dabei kann ein und dieselbe Person sich in der Stadt als moderner Warao gekleidet zeigen und im Dorf betont traditionell essen, um als Schamane im Einklang mit den Vorlieben der Geister zu stehen. Er kann in der Stadt gemeinsam auf Spanisch mit Criollos trinken und zuhause im Dorf Tabak für die Geister rauchen und diese in der *jebu aribu* ansprechen. Dieses Privileg eines relativ leichten Wechsels zwischen den (kulturellen) Welten genießen vor allem die Bewohner des westlichen Deltas. Die Warao des zentralen Deltas haben durch die größere räumliche Distanz zur kreolischen Welt einerseits und durch die Missionsgeschichte andererseits eine andere Tradition des Umgangs mit der kreolischen Welt. Die Missionare fungierten als Mittler und bildeten in ihren Internaten eine Bildungselite aus. Sie formten dementsprechend den Kulturkontakt mediatorisch. Auch die Form des Zweitspracheerwerbs wurde in den Missionsschulen und Internaten weitgehend von den Missionaren bestimmt. Im westlichen Delta hingegen konnten sich eigene Techniken der Mittlerausbildung etablieren, wie etwa das Verschicken von Kindern in kreolische Familien oder aber die Heirat zwischen Warao-Frauen und kreolischen Männern.

9.3 Das Ethnonym "*Warao*"

Aussagekräftig für die Identitätsbestimmung sind auf der lexikalischen Ebene vor allem die Eigenbezeichnungen einer kulturellen Gruppe, die sogenannten "Ethnonyme". De Castro widerspricht im Rahmen seiner Erörterung des "amerindischen Perspektivismus" der üblichen, ethnozentrisch exklusiven Übersetzung dieser Termini als "menschliches Wesen". Seiner Meinung nach grenzen diese Begriffe die eigene Gruppe nicht als Menschsein im Sinne von Spezies ab, sondern beziehen sich auf den sozialen Zustand des Personseins. Auf pragmatischer Ebene funktionieren Ethnonyme wie Pronomen: sie zeigen die Position des Subjektes an.⁴²³ Hieraus erklärt sich De Castro die enorme kontextuelle Reichweite solcher Ethnonyme.

Die Bezeichnung "Warao" drückt kontrastiv je nach Kontext Egos Verwandtschaft (*mawarao*), seine lokale Gruppe (*Wakajararao*), alle Menschen (*Warao*) bis hin zu alle

⁴²³ Während man unsere "konstruktivistische" Perspektive zusammenfassen könnte als "der Standpunkt bringt das Objekt hervor", gilt für den amerindischen ontologischen Perspektivismus "der Standpunkt bringt das Subjekt hervor", also die Person.

Wesen,⁴²⁴ die Subjektivität haben, aus. Umgekehrt kann ein Wesen der menschlichen Spezies angehören und doch nicht "Person" oder "Subjekt" sein. Dazu eine Passage aus meinem Tagebuch Nr. VI:

"Vorgestern Nacht wurde ein Kind tot geboren. Alle gingen gestern hin und schauten es an. Obwohl die Mutter sichtlich erschöpft und meiner Ansicht nach auch traurig in ihrer Hängematte lag, meinte Nora, dass sie nicht traurig sei: "*Kakobe eku wabakore aruwanerawituaana. Misa jisaka takore dijana aruwanera. Takore onaya. Warao jame.*"

Der Warao-Satz bedeutet: "Wenn es in unserem Bauch stirbt, dann sind wir nicht wirklich traurig. Wenn es schon eine Woche alt ist, dann trauern wir. Dann wehklagen wir. Weil es schon eine Person ist." Man kann aus ihm nicht ableiten, dass die Warao Neugeborene nicht als Menschen anerkennen würden, vielmehr fehlt ihnen vorerst die Eigenschaft, eine Person im Sinne eines handelnden Subjekts zu sein, welches einen eigenen Standpunkt haben kann. Hierzu gehören Bewusstsein und Sprache, um dieses auszudrücken.

Die Etymologie des Ethnonyms "Warao" ist umstritten. Die wahrscheinlichste Herkunft ist die von Heinen und Lavandero propagierte und von Lavandero⁴²⁵ ausführlich linguistisch und historisch untermauerte: "Warao" wäre seiner Analyse nach durch Kontraktion aus "*wajarao*" (< *waja* -*rao*: Sandbank/Flussmündung -Leute) abzuleiten.⁴²⁶ Seine etymologische Grundbedeutung wäre "Leute der Flussmündung/des Tieflandes" [[Bild Nr. 49 Fluss](#)]. Tatsächlich bildet diese Bedeutung "Bewohner der Mündung/des Tieflands" ein Kontrastpaar mit "*Jotarao*" (< *jota* -*rao*: Hochland -Leute) "Bewohner des Hochlandes". Letzteres bezeichnet die Criollos im zentralen Delta. Im westlichen Delta wird die Bezeichnung "*Kiri'tiana*" (Christ) verwendet.

Die Grundbedeutung einer Person, die im geographischen Kernland der Warao lebt, impliziert eine Lebens- und Wirtschaftsweise als Fischer und Sammler. Im Gegensatz hierzu können die Bewohner des Hochlandes aufgrund der trockeneren Böden Gartenbau betreiben. Weiter bildet "Warao" als "Tieflandbewohner" ein Kontrastpaar mit "*Jotarao*"/"*Kiri'tiana*" im Sinne von "Indianer" und "Nicht-Indianer". Alle amerindischen Einwohner (Venezuelas) können

⁴²⁴ So ist der Bestandteil des Kompositums "*warao-sâ*" als "Person-Fledermaus" zu übersetzen. Im Warao spezifiziert das zweite Nomen in einem Kompositum meist das erste. Damit wäre "*warao-sâ*" eine Person, die Fledermauseigenschaften hat. Lavandero zitiert (1994: 44): "*warao-naku*" (Affenmensch), merkt aber an, andere Erzähler würden den Ausdruck "*naku-warao*" verwenden. Dies zeigt auf der morphologischen Ebene die Ambivalenz des sich noch in der Transformation befindlichen Wesens an.

⁴²⁵ Lavandero 1994: 18-28. Lavandero kämpft mit diesen Ausführungen gegen die geläufige Interpretation des Wortes als "Bootsleute" an, die das Ethnonym aus "*wa*" (Boot) "*a*-" (Possesivpräfix) und "*dao*" (Herren, Besitzer) etymologisiert. Eine Interpretation, die bei den Warao Lachen hervorrufe.

⁴²⁶ Das /h/ im Warao wird allgemein sehr weich gesprochen. Zwischen zwei gleichen Vokalen ist es wenig mehr als die Fortführung der Stimmhaftigkeit. Sein Wegfall kommt in einer Vielzahl solcher Wörter vor.

von den Warao in diesem Sinne als "Warao" bezeichnet werden. Auch hier findet eine analoge Übertragung der Lebensweise statt. Denn nicht alle amerindischen Gruppen in Venezuela haben die gleiche Lebensweise wie die Warao, manche waren beispielsweise schon vor der Ankunft der Europäer Ackerbauern. Der Begriff "*Kiri'tiana*" ist ebenso übertragen gemeint, da viele Warao des westlichen Deltas sich durchaus als Christen betrachten. Allerdings bezeichnen sie sich, als "*nome abamo*" (*nome*: Wahrheit *aba*: stellen, ablegen *-mo*: Agentiv Plural= Der Wahrheitsableger), da sie von Baptisten missioniert wurden. Im mythologischen Kontext schließlich bedeutet "*Warao*" Mensch im Gegensatz zu anderen Wesen. Gleichzeitig bezeichnet es in seiner allgemeinen Bedeutung "Person" im Sinne von sozialer Person mit Bewusstsein und eigenem Standpunkt. Tiere haben in der mythologischen Zeit solche Eigenschaften und werden folgerichtig als "Warao" betitelt:⁴²⁷

Taiseke	Burerobo,	ebe, tata,	kwai warao, oko	monikajase.
tai	-seke bure	- nobo ebe tata	kwai warao oko	monika -jase
<u>Pron.3.Sg</u>	<u>-Emph</u>	Geier - alt	vor dort(hin) oben	Person <u>Pron.1.Pl</u>
ähnlich -ebenfalls				
Jener "Weiße Geier", war früher, dort oben eine Person, ganz wie wir.				

Lavandero übersetzt: "*El tal Zamuro, antes, allá arriba, era un hombre tal como nosotros.*"

De Castros Ausführungen folgend wäre "Mensch, wie wir" zu übersetzten mit "Person, wie wir". Im Einklang mit De Castros Analyse ist die Bezeichnung "Warao" hier eine Art Personalpronomen, das den Standpunkt des sprechenden Subjekts anzeigt. In diesem Sinne können Tiere und Geister als "Menschen" bezeichnet werden, sind sie doch Personen mit bewusster Intentionalität und Handlungsfähigkeit und der Fähigkeit des Sprechens.

De Castro geht so weit, die Auffassung der von ihm untersuchten Bezeichnungen als "Ethnonyme" bis zu einem gewissen Grad für ein Artefakt der Interaktion zwischen Ethnographen und einheimischer Bevölkerung zu halten. Eine ethnonymische Objektivierung werde vor allem auf andere angewandt, nicht auf sich selbst. Sie sind Namen für Dritte, gehören zum Bereich "sie", nicht zu dem von "wir". Diese Analyse stimmt mit der Tatsache überein, dass meine Warao-Gegenüber sich selbst mit "Warao" nicht im Sinne einer Zugehörigkeit zu einer einzigen verwandtschaftlichen oder kulturellen Großheit bezeichneten. "Die Warao" sind als Ethnie ebenso ein Konstrukt wie "die Waraosprache". Verglichen mit eher hierarchisch organisierten Gruppen wie den Pemon oder Kariña sind die Warao extrem in Kleingruppen zersplittert. Die verschiedenen Waraogruppen bezeichnen sich gegenseitig mit Namen, die oft auf die Essensgewohnheiten der Bezeichneten anspielen. So etwa der Begriff "*najoromo*" für die Warao der Mündung des Mariusa (Wa: *mariusarao*, Sp:

⁴²⁷ "*bure nobo*" (alter Geier): weißer Geier. Lavandero 1991: 73.

mariuseros). Diese Leute hatten sich auf die Jagd nach der Seekuh (Wa: *joninaba /jonabaaida*, Lat: *trichechus manatus*) spezialisiert, die dort früher häufig vorkam. Die volle Bezeichnung lautete "*aida anajoromo*", welches auf "*najoromo*" verkürzt wurde.⁴²⁸ Barral führt daneben auch die Bezeichnung "*bakarao*" für die *Mariusarao* an. "*Baka*" ist ein Wort der Schamanensprache für "*joa*". Die *Mariusarao* sind, wie erwähnt, bei anderen Gruppen für ihr schamanistisches Wissen bekannt und gefürchtet.

Die Bezeichnung "*waraowitu*" (-*witu*: echt, tatsächlich) hingegen ist wieder die Eigenbezeichnung einer Gruppe gegenüber anderen Waraogruppen. In diesem Falle wird die Bedeutung des Wortes "*Warao*" als Vertreter der ursprünglichen Wirtschaftsweise der Warao aktiviert. So meint etwa Antonio Lorenzani mit "*oko Warao*", dem Ausdruck, der Heinens Buch seinen Titel gab:⁴²⁹ "wir sind die Leute des Tieflandes".

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Eigenbezeichnung "*Warao*" im Sprachgebrauch der Sprecher keine objektiv definierbare Einheit im Sinne einer "Ethnie" benennt. Sie bedeutet je nach Situation "Leute des Tieflandes", "Indianer", "Person" (auch nichtmenschliche), "Mensch", "Familie". "*Warao*" kann also nicht ethnozentrisch im Sinne von "Mensch als Angehöriger der menschlichen Spezies" im Gegensatz zu anderen Gruppen, denen das Menschsein streitig gemacht würde, gedeutet werden, ja nicht einmal im Gegensatz zu Tieren.⁴³⁰

⁴²⁸ Barral 1972: 258f.

⁴²⁹ 1988a.

⁴³⁰ Das Wort für Tier ist meiner Erfahrung nach "*daina arotu*" (Bewohner des Waldes).

10 Resümee zur Perspektive der Sprecher des Warao

Der Erste Teil dieser Arbeit hat Einblicke in die Sicht der Sprecher des Warao auf das Warao gegeben. Dabei wurde von ihnen als Sprecher einer mündlichen Kultur ausgegangen, die Gemeinsamkeiten mit Sprechern anderer mündlicher Kulturen des südamerikanischen Tieflandes aufweisen, gleichzeitig aber auch Unterschiede zwischen verschiedenen Warao-Untergruppen zeigen. Meine Analyse stützt sich dabei auf eine Erörterung der emischen Kategorien "*wara*", "*noko*", "*karibu*", "*warao*" sowie auf eine Untersuchung des einheimischen Genre-Systems. Aus letzterem wurde exemplarisch die *denobo*, die mythologische Erzählung als mündliches literarisches Genre herausgegriffen.

Bei den Warao steht das "Waraosprechen" als kommunikative Praxis zusammen mit anderen außersprachlichen Kommunikationspraktiken im Mittelpunkt metapragmatischer Überlegungen. Sprache wird als "*karibu*", als "unser Sprechen" von der Sprechpraxis anderer Warao-Gruppen und dem Sprechen der kreolischen Bevölkerung abgegrenzt. Unterschiede werden dabei von den einzelnen Warao-Untergruppen untereinander hervorgehoben. Variation und regionale Varianten sind so funktionale Elemente des Waraosprechens. Sie dienen der Identitätsabgrenzung und sind Quelle für stilistische Mittel.

Die Waraosprecher richten ihr Hauptaugenmerk auf die Ebene der sprachlichen Darbietung ("*wara*"). In den einzelnen Genre-Bezeichnungen und der Organisation des Genre-Systems insgesamt manifestiert sich das Bewusstsein der Waraosprecher für verschiedene Redesituationen und Arten zu sprechen. Dieses äußert sich auch in expliziten metapragmatischen Diskussionen, die Teil bestimmter Genres sind.

Dabei weist das Sprechen der Warao in manchen Bereichen große Offenheit der Genre-Grenzen und vielfältige Verbindungen zwischen den Genres auf. Ja, bestimmte Genres zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie eine Vielzahl anderer Genres einbinden (etwa *sana*), andere zeichnen sich durch die Kombination verschiedener Redestile und Sprechaktarten aus (etwa *monikata nome anaka*), wieder andere Genres sind durch Exklusivität gekennzeichnet (wie die schamanischen *joa*).

Ein weiteres Merkmal des Genre-Systems der Warao ist die Einbeziehung musikalischer Ausdrucksformen. Im Falle der *joa* ist die Musik dabei dem Wort untergeordnet, im Falle der *dokotu*-Lieder hingegen ordnet sich das Wort der Musik unter. Auch in manchen Bereichen

sozialer Interaktion spielt Sprechen eine untergeordnete Rolle. So finden sich die uns geläufigen Sprechakte des "Dankens" und "Bittens" im Warao weitgehend durch außersprachliche Mittel realisiert. Soziale Handlungen im Rahmen des verwandtschaftlich geprägten Systems des "*diboto*" (Gegengabe) übernehmen diese Aufgabe.

Die emische Organisation des Genre-Systems der Warao steht in direktem Zusammenhang mit zentralen kulturellen, sozialen und weltanschaulichen Aspekten der Gruppe.

So transportiert die höfliche Anrede im Warao mit ihren tatsächlichen oder fiktiven konsanguinen Verwandtschaftstermini extensive Information über das relative Verwandtschafts-, und Altersverhältnis von Sprecher und Angesprochenem.

Das System als Ganzes kann als Ausdruck der egalitär-komplementären Geschlechterstruktur der Warao-Gesellschaft gesehen werden, da von Männern dominierten Genres wie (*monikata nome anaka*) entsprechende von Frauen dominierte Genres gegenüber stehen (*sana*).

Wo *denobo* und *monikata nome anaka* wie im westlichen Delta im Schwinden begriffen sind, übernehmen die moralische Schelte (*dibu moya*) diese Rolle für Frauen und die moralisierende Haushaltsrede (*dibubia*) für Männer. Dabei fällt eine grundsätzliche Spannung zwischen Polyphonie (als zusammen Sprechen) und einzeln Reden versus Zuhören auf.

Genre und Genre-Struktur der Warao sind im Rahmen der sprachökologischen Verhältnisse des Deltas dem Wandel und Einfluss seitens der Nationalsprache *Castellano* ausgesetzt. Und, was in der Literatur bisher wenig betont wurde, beeinflussen diese ihrerseits. Als neu hinzugekommene Genres wurden die baptistische Predigt und christliche Kirchenlieder auf Warao erwähnt sowie die politische Wahlversammlungsrede.

Bestimmte Genres (*denobo, sana, joa, dokotu*) heben sich durch eine besondere Stilistik als literarische Genres von der Alltagssprache ab. Anhand der Beispielmythe (*deje nobo*) "Mako" wurde fassbar, wie Stil, Struktur und Inhalt ein kunstvolles Ganzes bilden und alle Ebenen der Sprache ineinandergreifen, um bestimmte Effekte zu erzielen. Die Verzahnung verschiedener Handlungsebenen machen die Mythen vielschichtig. Die Ästhetik des künstlerischen Ausdrucks geht mit einem intellektuellen Anspruch Hand in Hand. Mit den Stilmitteln der Tonhöhe, Wiederholung, Wortspiele, des besonderen Wortschatzes und der Onomatopoetika sowie Ausrufe stellt der Redekünstler die Urzeit-Atmosphäre her und macht den Zuhörer zum "Ohrenzeugen" einer Urzeit, deren kreatives Chaos ihm zugänglich wird.

Gleichzeitig werden Inhalte und Intentionen verschleiert, sodass die Interpretation einer Mythe eine offene Angelegenheit bleibt und vielfältige Bezüge zu aktuellen Geschehnissen Kritik und Moral dezent "in Richtung auf das Ohr" der Hörer plazieren.

Früher war die Mythe, im Morgengrauen erzählt, zudem eine implizite Handlungsaufforderung an die Schwiegersöhne.

Ihre "Vielzeitigkeit" bezieht die *denobo* daraus, dass die mythologische Zeit zwar vergangen, aber nicht abgeschlossen ist. Auch ermöglicht es ihre Natur als Themenkomplex, innerhalb dessen bekannte thematische Versatzstücke immer wieder neu kombiniert werden, von andauernder Aktualität zu bleiben. Die *denobo* der Warao und innerhalb dieses Genres vor allem das prominente Unter-Genre der *anamonina* lassen eine selbst für amerindische Verhältnisse außerordentlich starke Begeisterung für das Thema der Transformation erkennen. Als "amerindischer Perspektivismus" hat diese Weltsicht Implikationen für die Identitätsbestimmung. Die Rolle, die Sprache bei der Bestimmung der Identität spielt, teilt sie sich dabei mit anderen sozialen Praktiken (Kleidung und Essen). Sie dient dabei nicht nur zur Abgrenzung einer Gruppenidentität. Im Sinne eines Primats des Hörens (*noko*) sind Hören-, Sprechen- und Erzählenkönnen an sich zentral für die Konstitution einer sozialen Person.

Personsein, im Sinne von "einen Standpunkt" und "ein Bewusstsein" haben, wird dabei auch anderen Wesen zugestanden, etwa Tieren und Geistern, so dass menschliche Sprache letztlich allen Wesen gemeinsam ist. Prinzipiell bleibt daher vor allem die Kommunikation mit Geistern und Tieren möglich. Die Mehrdeutigkeit des Ethnonyms "*warao*" liegt in seiner Natur als kosmisches Deiktikum begründet.

Sprache ist damit für die Warao ein vielseitiges performatives Mittel zum Sprachhandeln und zur Identitätsbestimmung. Ihre Stärke in der Darbietung macht sie zu einem machtvollen Instrument schamanistischer Heil- und Schadenspraxis sowie zum Instrument künstlerischen Ausdrucks und der Unterhaltung, aber auch zum Vehikel sozialer Kritik und weltanschaulicher Normen. Nicht zuletzt konstituiert sie auch gesellschaftliche Geschlechterstrukturen.

Teil II: Die Perspektive der Missionare

1 Vorbemerkungen

Der folgende Teil dieser Arbeit untersucht die Perspektive der katholischen Kapuzinermissionare auf das Warao.¹ Ihre Sicht wurde als Hauptperspektive religiöser Akteure ausgewählt, da sie seit langer Zeit mit den Warao in Kontakt stehen und viele Arbeiten zum Warao veröffentlicht haben. Denn schon in der Kolonialzeit hatten Angehörige dieses Unterordens der Franziskaner einige Missionsdörfer (*reducciones*) außerhalb des Deltas errichtet, in die sie unter anderem auch einige Warao verschleppt hatten. Erst in den 1920er Jahren begannen sie dann im Delta selbst zu arbeiten. Eine Vielzahl sprachforscherischer Arbeiten zum Warao sind von Kapuzinern verfasst worden. Zunächst die erste Grammatik des Warao (Olea 1928), dann das Wörterbuch (Barral 1957b, 1979b), die erste moderne Grammatik des Warao (Vaquero 1965) und die zweisprachigen Textsammlungen von Mythen (Lavandero 1991) und Alltagserzählungen (1992), um nur die Wichtigsten zu nennen.

Unter den sprachinteressierten Missionaren ragen Padre Basilio de Barral (geb. 1902) und Padre Julio Lavandero (geb. 1930) durch ihr (missions-)lebenslanges Interesse am Warao besonders hervor. Sie habe ich daher im als Fallbeispiele ausgewählt, um die Sprachsicht der Missionare vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil (1962-65) jeweils exemplarisch zu untersuchen. Das Konzil wird als Zäsur begriffen, da es einen Wendepunkt in der Haltung der katholischen Kirche zu Missionsfragen in Übersee markierte.² Außerdem wird Vaquero kurz als zeitliches und ideologisches Beispiel einer Übergangspersönlichkeit besprochen.

Als Quellen für die nachfolgenden Betrachtungen dienten mir neben den Spracharbeiten der Genannten vor allem der ausführliche Anekdotenbericht Barrals (Barral 1972), der den Zeitgeist der Pioniersgeneration nachvollziehbar macht. Mit Lavandero konnte ich zudem ein ausführliches Interview führen (Herrmann (2003)). Weitere Quellen sind zwei Interviews, die ich mit dem Bischof von Tucupita führte (Herrmann (1989), (2000)), sowie eine ordenseigene historische Abhandlung (Martín 1977).

¹ Missionare baptistischer und evangelistischer Ausrichtung (*New Tribes Mission*) finden Erwähnung, werden aber erst im Schlussteil der Arbeit (Teil V) gesondert besprochen.

² J. Wilbert 1996: 50.

2 Der Ansatz der Missionarlinguistik

"(...) zu eigentlichen Dolmetschern zwischen den Kulturen, zu Sprachexperten par excellence wurden die Missionare. Sie erwarben beinahe so etwas wie ein Kenntnismonopol in nichteuropäischen Sprachen."³

Das Studium sprachlicher Arbeiten der Kapuziner-Missionare und die Analyse ihrer Sicht auf das Warao kann im Zusammenhang mit anderen sprachforscherischen Arbeiten von Missionaren gesehen werden. Die Tatsache, dass ein Großteil der sprachlichen Arbeiten zum Warao von Missionaren verfasst wurde, ist in diesem Zusammenhang kein Sonderfall:

"A number - maybe the majority of languages got their first and in many cases only linguistic description from missionaries, and a number of theoretical and descriptive linguistic studies owe their data to linguistic works by missionaries. Furthermore, missionaries have had a profound influence on the development of literary, and sometimes even oral, norms of many languages (Nowak forthc.)."⁴

Weltweit gab es vor 1800 nur ganz wenige Grammatiken zu nichteuropäischen Sprachen, die nicht von Missionaren verfasst wurden.⁵ Aus dieser Tatsache erwuchs und erwächst den linguistisch arbeitenden Missionaren ein enormer Einfluss auf die Art, wie diese Sprachen wahrgenommen und sprachpolitisch behandelt werden. Sprachforscher, die zugleich Missionare sind, weisen einige Besonderheiten auf, die im Folgenden erläutert werden. Ihre Arbeitsweise lässt sich daher als "Missionarlinguistik" von anderen sprachforscherischen Arbeiten abgrenzen und als eigenes Genre konstituieren. Der Beschäftigung mit diesen Texten und dem Kontext ihres Entstehens hat sich die noch relativ junge Forschungsrichtung der Missionarlinguistik verschrieben. 1998 beklagte Wendt, dass jeder Versuch fehle, "Missionarphilologie, ihren Umfang, ihre Ausdrucksformen, ihren Gebrauch und ihre Folgen in einem größeren Rahmen zu untersuchen"⁶ und noch 1996 konstatiert Hovdhaugen:

"(...) there has so far been no more general methodological approach to the historiographic study of grammars - let alone the study of missionary grammars. It is significant that in none of the many encyclopaedic [sic!] surveys of linguistics that have appeared over the last years are there any entries for missionary linguistics or for the history of grammar writing."⁷

Die Tatsache, dass dem von Missionaren erstellten Material lange kaum Forschungsinteresse entgegengebracht wurde, und es in den Historiographien der Linguistik keine Berücksichtigung fand,⁸ scheint unter anderem mit der Vielfalt und Heterogenität des von Missionaren

³ Wendt 1998b: 10f.

⁴ Hovdhaugen 1996: 7.

⁵ Ein entsprechender Aufsatz von Foertsch führt allein für die frühneuzeitlichen Jesuiten mindestens 164 Wörterbücher, 165 Grammatiken, 167 Katechismen und mehr als 430 andere Texte in insgesamt 134 Sprachen und sechs Dialekten auf, die diese bis zu ihrem Verbot durch den Papst 1773 erstellten. Bis in die 1970er Jahre spricht sie für die Jesuiten sogar von knapp 200 Sprachen und elf Dialekten, die beschrieben wurden (Foertsch 1998).

⁶ Wendt 1998b: 10.

⁷ Hovdhaugen 1996: 9.

⁸ Hovdhaugen 1996: 7.

präsentierten Materials zusammen zu hängen. In jüngster Zeit ist nun ein steigendes Interesse bei Historikern, Theologen, Soziologen und Linguisten für das Thema zu verzeichnen.⁹

Die Methodik der Missionarlinguistik

Die meisten Autoren beschäftigen sich unter der Ägide der Missionarlinguistik mit missionarischen Sprachbeschreibungen aus der frühen Neuzeit. Prinzipiell spricht aber nichts dagegen, einen entsprechenden methodologischen Rahmen auch auf spätere, durch Missionare entstandene Arbeiten anzuwenden, wie etwa folgende Definition der "Missionarsgrammatik" zeigt:

"A missionary grammar is a description of a particular language created as part of missionary work by non-native missionaries. It is a pedagogical, synchronic grammar covering phonology, morphology and syntax based on data mainly from an oral corpus. (...)"¹⁰

Forschungen zur Missionarlinguistik würden sich dann auf alle Spracharbeiten erstrecken, die im Kontext von Mission und Bekehrung jedweder Religion entstanden sind.¹¹ In Hovdhaugens Definition wird die praxisnahe Ausrichtung missionarlinguistischer Arbeiten hervorgehoben und die Tatsache, dass sich Missionare bei ihrer Arbeit vor allem auf mündliche Quellen stützen. Sie arbeiteten tatsächlich als erste vorwiegend mit einheimischen Konsultanten. Die einheimischen Sprachen waren für viele Orden vornehmlich Mittel zum Zweck der Bekehrung. Die Zielgruppe, für die Wörterbücher und Grammatiken erstellt wurden, war daher in erster Linie die der Mitmissionare. Viele Arbeiten wurden daher nur von Hand kopiert. In Oleas Fall, der die erste Grammatik zum Warao erarbeitete, scheint diese Tatsache noch durch, wenn er davon spricht, sie auf der Grundlage persönlicher Notizen verfasst zu haben.¹² Für eine Missionarin der *New Tribes Mission* gilt dieser Umstand ebenfalls. Ihr Lehrwerk für Mitmissionare (Higham (2000), (2003)) entstand zwar im Computer, liegt aber nur als Manuskript vor. Die oben zitierten Arbeiten der Kapuziner haben ihrerseits zum Teil sehr lange auf ihre Veröffentlichung gewartet.

Eine weitere Zielgruppe, die immer wieder für missionarlinguistische Arbeiten angegeben wird, sind die Sprecher. Sie sollen vorzugsweise die Bibel in ihrer eigenen Sprache lesen lernen.¹³ Obwohl daneben noch auf Gelehrte oder sonstwie Interessierte in der Heimat der Missionare

⁹ Oesterreicher und Schmidt-Riese 1999: 62-100.

¹⁰ Hovdhaugen 1996: 15.

¹¹ Hovdhaugen betont, Missionslinguistik sei Teil der Mission vieler Religionen, vor allem aller Varianten des Buddhismus und Christentums. Allerdings gehören Missionarsgrammatiken größtenteils zur westlich-christlichen Mission der Nachrenaissance.

¹² Olea 1928: XIII.

¹³ Hovdhaugen 1996: 15.

oder den neuen Nationalstaaten verwiesen wird, hatten die Missionarslinguisten im Allgemeinen kein akademisches Publikum im Sinn.

Neben der praktischen Hilfestellung beim Erlernen der Sprache für die eigenen Mitmissionare wurde das Schreiben der Grammatik einer bis dato "nur" mündlich verwendeten Sprache als Weg gesehen, den Status einer Gruppe zu erhöhen. Hovdhaugen führt an, dass vor allem im ersten Jahrhundert der Kolonialisierung Lateinamerikas Missionare auf diese Weise dem grausamen und diskriminierenden Verhalten der Kolonisten entgegenzutreten wollten. Sie versuchten zu zeigen, dass die Sprecher der beschriebenen Sprachen menschliche Wesen mit gleichem Status und gleicher Moral wie die Europäer waren und die gleiche Fähigkeit zu Normen und zur Ordnung hatten wie diese. Eine Motivation, die bei allen hier zu besprechenden linguistischen Arbeiten der Kapuziner vorgebracht wird. Die Vorstellung, mündliche Äußerungen durch bloßes Niederschreiben aufzuwerten, ist dabei eine Folge der schriftzentrierten Sicht und dass eine "Volkssprache" (*dialecto*) durch Verschriftung und Normierung in Form einer präskriptiven Grammatik zu einer Nationalsprache wird, ist wiederum eng mit der Idee des Nationalstaates verbunden.

Der Versuch, einheimische Sprachen durch Grammatikschreibung innerhalb des gleichen Rahmens wie das Lateinische zu regeln, kann auch als Teil eines allgemeineren Unterfangens interpretiert werden, die Heiden und ihre "unzivilisierten" Gesellschaften innerhalb des Rahmens der christlichen Kultur und Moral zu reglementieren¹⁴ und damit beherrschbar zu machen. Verschriftung und Zivilisierungsmission wurden vor allem von konservativen evangelischen Orden als untrennbar miteinander verbunden gesehen:

"Auch die Hermannsbürger verstanden Schrift als wesentliches Merkmal einer höherstehenden Zivilisation. Wer im Besitz der Schrift war, war auch im Besitz der Wahrheit."¹⁵

Arbeit mit und an der Sprache wurde in diesem Sinne als Evangelisierungs- und Zivilisierungsarbeit verstanden.¹⁶

Natürlich fiel auch die praktische Funktion der Schrift beim Lernen und Kommunizieren in den einheimischen Sprachen ins Gewicht. Anwendungsgebiete waren die Vorbereitung der Predigten, das Verfassen von Katechismen und in der protestantischen Mission die Übersetzung der Bibel, aber auch von Liederbüchern. Auch die Schulen als Institutionen zur Verbreitung christlicher Ideen brauchten schriftliche Materialien.¹⁷

¹⁴ Hovdhaugen 1996: 16.

¹⁵ Wendt 1998b: 23.

¹⁶ Wendt 1998b: 28, 31.

¹⁷ Wendt 1998b: 22f.

Das interessanteste methodologische Merkmal missionarslinguistischer Arbeiten scheint mir im Vergleich mit anderen linguistischen Arbeiten die Tatsache, dass sie in den allermeisten Fällen rein auf der Grundlage mündlicher Quellen entstanden und damit in Zusammenarbeit mit einheimischen Informanten. Mit dieser Arbeitsweise beschritten sie innerhalb der westlichen Linguistik methodologisches Neuland. Wie anhand der Besprechung des schriftlichen Sprachbildes im ersten Teil dieser Arbeit deutlich wurde, ist die Bevorzugung schriftlicher Quellen selbst in heutiger Zeit noch ein Merkmal vieler Richtungen der universitären, westlichen Linguistik. Laut Hovdhaugen rezipierten zeitgenössische Sprachtheorien in Europa die Arbeiten der frühen Missionarslinguisten kaum. Nur wenige Grammatiken aus der Zeit von 1500-1800 hatten einen Einfluss auf linguistische Theorienbildung oder wurden in einem bestimmten theoretischen Rahmen verfasst.¹⁸ Die Neuerungen der Missionarslinguistik werden von den Experten in Europa aber auch heute noch ungenügend rezipiert. So bemerkt etwa Novak, man könne immer noch von einer Vernachlässigung empirischer Forschung durch die universitäre Linguistik sprechen.¹⁹ Eine Tatsache, die mit der im ersten Teil dieser Arbeit postulierten "Sperrigkeit" des Mündlichen zusammenhängen mag.

Bleibt zu bemerken, dass die im Rahmen des Ansatzes der Missionarslinguistik erstellten Arbeiten aus ethnologischer Sicht eine Reihe von Defiziten aufweisen. Vor allem eine ethnologische Perspektive ist in den mir bekannten Sammelbänden kaum vertreten.²⁰ So gerät die Forschung, wenn sie von kirchlicher Seite betrieben wird, leicht zu einem einseitigen Plädoyer für die Leistungen der Missionare. Die Auswirkungen der Mission und Sprachpolitik für die Betroffenen hingegen werden kaum berücksichtigt. Zudem beschäftigen sich die Aufsätze bis auf wenige Ausnahmen ausschließlich mit sprachlichen Arbeiten von Missionaren in der (frühen) Kolonialzeit. Dieser Teil der vorliegenden Arbeit liefert daher in mehrfacher Hinsicht wichtige Beiträge zur Forschungsrichtung der Missionarslinguistik.

Die verkannte Qualität missionarslinguistischer Arbeiten

Ein gängiges Vorurteil lautet, sprachliche Arbeiten von Missionaren seien von geringer Qualität und würden den Neuerungen professioneller Linguisten hinterherhinken. Dem muss angesichts neuerer Forschungen widersprochen werden. Zwar absolvierten die wenigsten Missionare ein systematisches linguistisches Studium, doch waren sie die ersten Feldforscher, die über längere

¹⁸ Hovdhaugen 1996: 12f.

¹⁹ Novak 1996.

²⁰ Eine Ausnahme ist Ursula Thiemer-Sachs' Beitrag in Zimmermann. (Thiemer-Sachse 1997)

Zeit hinweg mit Muttersprachlern als Informanten arbeiteten und die ihre Erkenntnisse in der Anwendung testeten, sei es in der Predigt oder in der Übersetzung des Katechismus oder gar der Bibel. Besonders die Arbeiten der zu besprechenden Fallbeispiele Barral und Lavandero sind aufgrund ihrer Qualität ein wahrer "Glücksfall" für jeden an den Warao und ihrer Sprachpraxis Interessierten. Auch andernorts leisteten Missionarlinguisten trotz anfänglicher Irrtümer und Irrwege am Ende, nach mehreren Generationen von Spracharbeitern, oft Erstaunliches bei der Beschreibung der für sie fremden Sprachen. Mit der Vorlage der Grammatiken der klassischen Sprachen gingen sie dabei teilweise äußerst kreativ um, so dass der Rückgriff auf bekannte Kategorien aus klassischen Sprachen nicht zwangsläufig zu einer Verfälschung der Eigenarten der beschriebenen Sprachen oder zu einer methodologischen Blindheit gegenüber den von den klassischen Sprachen abweichenden Phänomenen führte.²¹ Für die beiden Grammatikschreiber der Kapuziner Olea und Vaquero wird hier ein heterogenes Bild sichtbar werden. Beide lehnen sich stark an das Vorbild der lateinischen und spanischen Grammatik an, beschreiben daneben aber auch einheimische Phänomene auf durchaus adäquate Weise.

3 Die Sprachtradition der Franziskaner

Ein Faktor, auf den in den Forschungen zur Missionarlinguistik hingewiesen wird, ist die Existenz einer spezifischen Sprachforschungstradition einzelner Orden. Auf Unterschiede zwischen den Konfessionen geht sie ebenfalls ein. Allgemein geht man davon aus, dass katholische Missionare in der Anfangszeit der Kolonialisierung durch ihr Studium klassischer Sprachen besser für die Begegnung mit fremden Sprachen gewappnet waren als ihre protestantischen Kollegen. Daneben gab es innerhalb der katholischen Orden eklatante Unterschiede. Dies soll ein Vergleich zwischen den Franziskanern (zu denen der Unterorden der Kapuziner gehört) und den Jesuiten zeigen. Letztere werden als "Sprachexperten"²² *par excellence* gehandelt. Schließlich werde ich noch kurz auf die Unterschiede zwischen den Konfessionen eingehen.

3.1 Die Franziskaner im Vergleich mit den Jesuiten

In einem Interview betonte der zu den Warao forschende Ethnologe W. Wilbert mir gegenüber, die Jesuiten seien im Vergleich zu den Kapuzinern besser vorbereitet gewesen und hätten dank

²¹ Mackert 1996: 71. Mackert beschreibt hier das Beispiel der Arbeiten eines Presbyterianers zum Nez Perce, die sie als hervorragend würdigt.

²² So spricht eine jesuitische Quelle etwa von "jesuitischem Spracheneifer" (Oesterreicher und Schmidt-Riese 1999: 77).

eines höheren intellektuellen Niveaus mehr Erfolg in der Mission gehabt.²³ Ein Vergleich des historischen Umgangs der Jesuiten und Franziskaner mit den fremden, außereuropäischen Sprachen ihres Missionsfeldes bestätigt dies. Ein frühes Beispiel für die Franziskaner ist ihr Umgang mit der Sprache der Huronen im damaligen "Neufrankreich" (dem heutigen Kanada).²⁴ 1615 zogen zwei Brüder vom Orden der Bettel Franziskaner, die Recollets, ins Land der Huronen. Der nomadische Lebensstil der Gruppen und die extrem harten Winter machte es den Mönchen zunächst unmöglich, mit den Ureinwohnern zusammen zu leben. Dadurch fanden sie, anders als französische Händler, die von den Huronen als Familienmitglieder behandelt und durch Heirat integriert waren, keinen Zugang und erregten großes Misstrauen:

"The Recollets' refusal to live with Huron families, their insistence on having their own house built, their celibacy, their strange instruments and rituals, their apparent successes in changing the weather, and other manifestations of supernatural powers convinced the Hurons that the missionaries were powerful shamans, who could do as much good as they could do harm. The French missionaries were feared and respected rather than loved."²⁵

Auch die ersten kolonialen Franziskanermissionare hatten es für unmöglich befunden, die Lebensweise der Warao zu teilen und zu ihnen ins Delta zu ziehen und selbst die nachkolonialen Franziskaner haben ihre Missionsbemühungen auf wenige Stationen konzentriert. Wie das Beispiel Barrals zeigen wird, kam es auch bei den Kapuzinermönchen zu einer Einschätzung derselben als Schamanen durch die Warao. Schreyer sieht die hartnäckige Philosophie, die Huronen vor der Christianisierung erst zivilisieren zu müssen, als besonders hinderlich für das Missionsvorhaben der Franziskaner.²⁶ Eine solche Haltung werde ich für die Kapuziner auch der nachkolonialen Mission im Delta unter dem Motto *civilizar y reducir* besprechen.

Es sei hier noch angemerkt, dass sich die Situation in Huronia in machtpolitischer Hinsicht stark von der im Delta herrschenden unterscheidet. Die spanische Krone hatte den Missionaren von vornherein große Macht über die Warao-Sprecher gegeben, die diese auch in nachkolonialer Zeit unter der venezolanischen Gesetzgebung weitgehend behielten. In Neufrankreich hingegen hatten die Franzosen zunächst kein Interesse daran, ihre amerindischen Handelspartner des boomenden Pelzhandels zu unterwerfen oder anzusiedeln, da ihr Profit von deren guten Willen abhing.²⁷ So litten die Recollets unter der mangelnden Kooperationsbereitschaft der Huronen und ihrer eigenen Machtlosigkeit. Bei ihrem Versuch, die Sprache der zu Missionierenden zu erlernen, kamen ihnen weder die Einheimischen, noch die französischen Händler, die teilweise hervorragend Huronisch sprachen, entgegen. Hinzu kamen methodologische Schwierigkeiten

²³ Herrmann (1998).

²⁴ Schreyer 1996.

²⁵ Schreyer 1996: 89.

²⁶ Schreyer 1996: 92.

²⁷ Schreyer 1996: 84.

aufgrund fehlender linguistischer Ausbildung. So beklagten die Brüder etwa, dass die Huronen keine Wörter für zentrale abstrakte Ausdrücke des christlichen Glaubens kannten, ein kaum verwunderlicher Tatbestand. Dies mag naiv erscheinen:

"...but it is not more naive than the 18th century idea that a lack of these terms proves the inability of the savages mind to create abstract terms."²⁸

Die Recollets mussten schließlich kapitulieren und riefen, obwohl sie vom König die alleinigen Missionsrechte erhalten hatten, 1624 die Jesuiten zur Hilfe. Ein Jahr später kamen drei Jesuiten an, denen die Recollets alle ihnen mögliche Unterstützung gaben, inklusive ihrem bis dahin gesammelten sprachlichen Wissen.²⁹ Den Jesuiten kam zu Gute, dass sie andere Prioritäten in der Ausführung ihrer Mission setzten. Sie sahen es als zuallererst notwendig an, die Sprache der Heiden zu lernen, da sie nur so Einblick in ihre Kultur zu erlangen glaubten, welcher wiederum notwendig schien, um sie vom christlichen Glauben zu überzeugen. "Man muss ein Wilder mit den Wilden werden" lautete das Motto. Auch hatte ihr Orden anders als der der Kapuziner Erfahrung mit linguistischer Feldarbeit in Amerika und Asien gesammelt. Sie wussten um die Schwierigkeiten, linguistische Information von einem "wildem" Informanten zu erhalten und waren auch für das Problem abstrakter Oberbegriffe, die so wichtig für die Verbreitung des christlichen Glaubens sind, besser gewappnet.³⁰ Manche Forscher gehen gar soweit, von einem eigenen Forschungsprogramm der Jesuiten zu sprechen.³¹ Sie machen geltend, dass intellektuelle Bildung von ihnen als zentraler Wert gesehen wurde und der Orden institutionelle Bedingungen schuf, um seinen Mitgliedern eine intensive standardisierte Grammatikausbildung vermitteln zu können. Die Konvente und Lehranstalten verfügten über geeignete Bibliotheken und man besetzte sogar Lehrstühle an den neugegründeten Universitäten. Damit konnte eine Rückbindung des Erkenntnisprozesses an die Theorie stattfinden und die Jesuiten wurden hinsichtlich Sprachtheorie und Sprachbeschreibung innovativ. Oesterreicher und Schmidt-Riese halten es daher für gerechtfertigt, von einem spezifischen Grammatikmodell der Jesuiten zu sprechen.³² Vorteilhaft für die Jesuiten war sicher, dass sie später als andere Orden nach Amerika kamen, dies aber relativ früh nach ihrer Gründung geschah.³³ So konnte der Orden sich stärker an den linguistischen Herausforderungen der Neuen Welt ausrichten und besser an sie anpassen als andere. Dabei entwickelten sie eine außerordentlich starke Gruppenidentität. Während Barral beklagt, dass die Veröffentlichung seiner Arbeiten ein langwieriges und oft zermürbendes

²⁸ Schreyer 1996: 90. Die Ansicht, dass die "Eingeborensprachen" nicht über abstrakte Ausdrücke verfügen, wird auch im Hinblick auf das Warao vertreten, wenngleich einen die Lektüre von Barrals Wörterbuch sofort eines Besseren belehren müsste (dazu mehr unter dem Punkt Denken und Sprache bei Vaquero).

²⁹ Schreyer 1996: 92.

³⁰ Schreyer 1996: 93.

³¹ Oesterreicher und Schmidt-Riese 1999.

³² Oesterreicher und Schmidt-Riese 1999: 83f.

³³ Oesterreicher und Schmidt-Riese 1999: 80f.

Erlebnis war, wurden schon die Verdienste der ersten Generation jesuitischer Grammatiker selbstbewusst und offensiv von ihrem Orden herausgestellt.

3.2 Die Franziskaner im Vergleich mit protestantischen Orden

Wenn die Franziskaner im Vergleich zu dem "Spitzenreiter" der Missionslinguistik innerhalb der katholischen Orden eher schlecht abschneiden, so waren sie doch im Vergleich mit kolonialzeitlichen protestantischen Orden im Vorteil. Diese waren meist schlechter ausgebildet und konnten nur auf Kenntnisse ihrer Muttersprache zurückgreifen. Die protestantische Mission stützte sich oft auf kleinere fundamentalistische Gemeinschaften, in denen der Klerus hauptsächlich aus Laien bestand.³⁴ Hier herrschte eine geradezu anti-akademische Einstellung. In den protestantischen Missionsschulen von Basel und Hermannsburg etwa bevorzugte man Kandidaten mit bäuerlichem oder gewerblichem Hintergrund und sah Wissensdurst als Sucht und Folge verkehrten Denkens. Als einzige Fremdsprache wurde Englisch von den Missionaren gelernt.³⁵

Diese Situation hat sich heute ins Gegenteil verkehrt. Forscher mit protestantischem Hintergrund sind nicht nur im Delta sprachlich weit besser ausgebildet als ihre katholischen Kollegen. Viele Gruppierungen verfügen über ausgefeilte methodologische Ansätze und eine Infrastruktur zu deren Vermittlung. Insbesondere die Dachorganisation der *New Tribes Mission* bildet am *Summer Institute of Linguistics* (SIL) systematisch Spracharbeiter aus. Ihr Ansatz, die sogenannte "Tagmemik", geht auf den Linguisten Kenneth Pike zurück.³⁶ Ein Beispiel für das Warao ist ein Lehrwerks der Waraosprache, welches die Pionierin Lori Higham für ihre Mitmissionare verfasst hat.³⁷ In ihm geht es vor allem um Sprachvermittlung, theoretische Fragestellungen oder eine allzu spezifische linguistische Terminologie werden konsequent vermieden. Dass ihre Werke nicht veröffentlicht wurden und nur intern zirkulieren, ist wiederum ein typisches Merkmal der Missionarslinguistik. Aus dem Kreis der *New Tribes Mission* stammen auch alle mir bekannten Software-Lösungen zur Unterstützung ethnolinguistischer Feldforschung wie Shoebox oder LinguaLinks, die vom SIL entwickelt wurden. Sie führen damit die Tradition der Missionarslinguisten fort, auf praktischem Gebiet innovativ zu sein. Arbeiten wie die Highams treten nicht in den Dialog mit universitärer Sprachforschung. Ihre Einsichten bleiben einer Ingroup der *New Tribes Mission* Missionare vorbehalten. Ein Sonderfall unter den evangelischen Missionarslinguisten des Warao ist Henry Osborn. Dieser Baptist und Missionar war ein voll universitär ausgebildeter Linguist, der auch im Rahmen eines damals (1960er Jahre)

³⁴ Hovdhaugen 1996: 17.

³⁵ Wendt 1998a: 16.

³⁶ Pike 1967.

³⁷ Higham (2000) und (2003).

modernen strukturalistischen linguistischen Modells arbeitete. Seine Arbeit, die nicht auf Phänomene der Mündlichkeit eingeht, beschränkt sich auf die Auflistung der Morphinventars des Warao und der Kombinationsmöglichkeiten der Morpheme untereinander.

Wenn die Kapuziner so auch ihrer linguistischen Ausbildung nach heute den evangelischen Missionaren unterlegen sind, so sind sie ihnen gegenüber immerhin strukturell im Vorteil, da sie offizielle Missionsabkommen mit der venezolanischen Regierung abschließen konnten. Die evangelischen Gruppen aus den USA hingegen operierten Zeit ihres Wirkens in Venezuela in einem rechtsfreien Raum. Erst jüngst wurden sie aufgrund dieser fehlenden Legitimation von der Regierung Hugo Chávez des Landes verwiesen.³⁸ Anders als die "modern" operierenden evangelischen Missionare haben die Kapuziner heute allerdings mit einem eklatanten Nachwuchsmangel zu kämpfen.

3.3 Wegbereiter der Sprachforschung der Kapuziner in Venezuela

Bonifacio M^a de Olea und seine Grammatik des Warao

"Tres años he pasado entre los indios Guaraúnos, en la casa o estación de Barima; dentro de pocos días volveré a vivir entre mis indios, separado del mundo civilizado; entre ellos he estudiado su dialecto (...)"³⁹

Padre Olea muss als Pionier auf dem Gebiet der Erforschung der Waraosprache gelten, er war der erste Europäer, der eine größere linguistische Arbeit zum Warao in Angriff nahm. Wenige Jahre nachdem er die oben zitierten Worte (am 2. August 1928) als Vorwort zu seiner Warao-Grammatik schrieb, erlag er in der Mission San José de Barima der Malaria. Er hatte das Werk dort "inmitten des Leidens der scheiternden Mission" verfasst.⁴⁰ Offensichtlich war er ein fleißiger, bescheidener, geduldiger und friedfertiger Mensch. Nur gegenüber den Schamanen legte er eine gewisse Feindseligkeit an den Tag:

"(...) el adivino o sacerdote de Jevu [jebu], que se llama piache, el cual hace también las veces de médico, curando a los enfermos con medios ridículos y extravagantes, uno de tantos, es producir un ruido [sic] infernal con la maraca, al lado del enfermo, sin duda para ahuyentar a Jevu malo."⁴¹

Ansonsten beschreibt er "seine Indianer" wohlwollend als "von guter Persönlichkeit, friedfertig, etwas misstrauisch und ziemlich intelligent". In Oleas Sprachgebrauch und Bewertung der Waraosprache wird die evolutionistische Sichtweise seiner Zeit erkennbar. So etwa, wenn er die Welt der "Warao-Indianer" (*indios guarao*) der "zivilisierten Welt" gegenüberstellt. Dass er ihre Sprache als "*dialecto*" bezeichnet, verweist auf eine Sicht der mündlichen Kultur als defizitär

³⁸ Am 12. Oktober 2005 gab der Präsident diese Entscheidung bekannt. Der 12. Oktober, früher als "*Día de la Raza*" bekannt, war von Chávez am 12. Oktober 2002 in den "*Día de la Resistencia Indígena*" umgewidmet worden.

³⁹ Olea 1928: XII.

⁴⁰ Martín 1977: 148.

⁴¹ Olea 1928: XI.

("ohne Schrift"). Explizit spricht er von ihr als "*muy deficiente*", da sie beispielsweise keine Flexion und nur ein "primitives" Zählsystem habe und alles in allem nicht dafür geeignet sei, subtile Ideen zum Ausdruck zu bringen. Zusammenfassend urteilt er "*no ha debido pasar nunca de su estado rudimentario.*"⁴²

Oleas Werk entstand typisch missionarslinguistisch aus der praktischen Arbeit mit der Sprache und ihren Sprechern und war nicht als eigene linguistische Forschung konzipiert. "Dieses Büchlein" enthält immerhin 427 Seiten, wobei auf 154 Seiten grammatikalische Phänomene behandelt werden und der Rest des Werkes aus einem nach Sachgebieten geordneten Vokabular besteht. Olea gibt an, Notizen, die er für den persönlichen Gebrauch angefertigt hatte, in der Grammatik zusammengefasst zu haben, und klagt, dass die Erhebung des Materials ihn einige Mühe gekostet habe, da die "*indios*" furchtbar schnell sprächen und auf die ihnen eigene Art die Wörter abhackten. Es sei daher nötig gewesen, sich die Wörter ein ums andere Mal wiederholen zu lassen.⁴³ Olea sah seine Arbeit als unvollständig an, hatte er sie doch aus drängender praktischer Notwendigkeit und in großer Eile verfasst. Armellada (siehe nächster Punkt) betont im Vorwort zu der über 30 Jahre später erschienen Warao-Grammatik seines Ordensbruders Vaqueros, es handele sich bei dessen Arbeit nicht um eine "Routinegrammatik", die auf unzulässige Weise die Module des Lateinischen oder Griechischen auf das Warao übertrage, sondern um eine wissenschaftlich unabhängige und neuartige Studie, die die Idiosynkrasien des von unseren romanischen Sprachen sehr unterschiedlichen Waraos getreu wiedergebe. Dies kann als implizite Kritik am Werk des Vorläuferwerkes von Olea gewertet werden. Explizit bemerkt Armellada, Vaqueros Werk habe reichhaltige Quellen zur Grundlage und baue anders als Oleas auf dem reichhaltigen Wörterbuch Barrals auf und sei methodisch tiefgreifend geschrieben.⁴⁴ Tatsächlich ist Oleas Arbeit auf den ersten Blick das, was man sich unter eine typischen "Missionarsgrammatik" (oder "Routinegrammatik") vorstellt. Systematisch werden Phänomene der fremden Sprache mit denen der eigenen und der des Lateinischen abgeglichen. So werden etwa für das Warao Nomen nach Fällen dekliniert:⁴⁵

"Nominativo.	-JanocoCasa, la casa
Genitivo.	- a JanocoDe la casa (casa de)
Dativo.	- Janoco sabaPara la casa
Acusativo.	- JanocoA la casa
Vocativo.	- JanocoCasa
Ablativo.	- Janoco ata, aisico, aisia, omi araya En, con, por, sin, sobre la casa." ⁴⁶

⁴² Olea 1928: XI.

⁴³ Olea 1928: XIII.

⁴⁴ Armellada 1965.

⁴⁵ Beliebte "Restkategorien" in moderneren Grammatiken sind etwa die "Partikel".

⁴⁶ Olea 1928: 6.

Obwohl auch in der heutigen Literatur keine einheitliche Analyse existiert,⁴⁷ liegt es nahe, die "Fallendungen" als Prä- und Postposition zu deuten. Da Olea darüber hinaus nicht für alle lateinischen Fälle Entsprechungen findet, fasst er eine große Gruppe von Postpositionen unter der Rubrik "Ablativ" zusammen, der so zu einer Art "Restkategorie" wird. Allgemein werden von ihm Phänomene, die keine genaue Entsprechung im Lateinischen haben, oft unter mehreren Kategorien aufgeführt. Bestimmte, dem Warao eigene Phänomene, konnte Olea auf diese Weise nur schwer erfassen. Und doch zeigt ein genauer Blick in das Werk dieses Pioniers, dass seine Arbeit stellenweise wertvolle Informationen enthält. So etwa zum Plural: Das Suffix des generischen Plurals "-tuma" erwähnt Olea zunächst unter der Rubrik "Artikel":

"*Tuma* es el artículo determinado, que lo mismo sirve para el singular que para el plural y vale la vez para el género masculino y femenino."⁴⁸

Dass "-tuma" Nomen nicht im Singular determiniert, erkennt Olea nicht klar. Doch beobachtete er:

"En la región del Barima y Amacuro rara vez lo emplean y cuando lo usan es principalmente en el plural y pospuesto al nombre."⁴⁹

Aus heutiger Sicht handelt es sich bei dieser Endung um einen sogenannten "generischen Plural",⁵⁰ der nicht obligatorisch ist. Anhand weiterer Information, die Olea über den Gebrauch der Endung beisteuert, kann man dementsprechende Rückschlüsse ziehen. So erfahren wir unter der Rubrik "Numerus", dass es eigentlich gar keinen richtigen Plural gibt:

"Rigurosamente hablando sólo hay número singular en guarao. El plural se expresa con el artículo tuma o con palabras adicionales que indican multitud (...)"⁵¹

Diese Beispiele zeigen, dass die Grammatik von Olea zwar als am lateinischen Vorbild orientierte Auflistung der jeweiligen Warao-Beispiele organisiert ist, aber durchaus Informationen zu vom lateinischen abweichenden Phänomenen enthält.

Cesáreo de Armellada und seine Arbeiten zum Pemón

"(..) en Venezuela existía la idea muy vaga y muy confusa de que los distintos grupos indígenas hablaban algunas lenguas, que generalmente se denominaban dialectos y con una connotación sumamente peyorativa."⁵²

Ein ganz anderes Bild von amerindischen Sprachen vermitteln die Arbeiten des Kapuziners Cesáreo de Armellada (1908-1996), der sich durch seine Arbeiten zur Sprache und Kultur der Pemón in der Gran Sabana hervortat und zum unbestrittenen Vorbild der Sprachforschung der

⁴⁷ Romero-Figueroa spricht in seiner Referenzgrammatik des Warao von "Fällen" (Romero-Figueroa 1997: 45-f.).

⁴⁸ Olea 1928: 3.

⁴⁹ Olea 1928: 3.

⁵⁰ Bedeutung ist: "X und die Seinen / und das zu X Gehörige", wie in "*karatatuma*" (Bücher und andere dazugehörige Utensilien) oder "*Lucituma*" (Lucy und ihre Bande/Familie)

⁵¹ Olea 1928: 5.

⁵² Armellada und Napolitano 1975: 9.

venezolanischen Kapuziner wurde. Seine Ordensbrüder sind so stolz auf ihn, dass sie mir in Caracas, im Zentrum des Ordens (in Las Mercedes), in dem ich alle Publikationen des Warao aufgekauft hatte, ungefragt ein Buch über ihn schenkten. Seine Professionalität wertet offensichtlich auch sprachliche Arbeiten anderer Ordensmitglieder auf. Das Buch mit dem bezeichnenden Titel "*De la universidad de la selva a la Academia de la Lengua*"⁵³ feiert Armellada als herausragenden Sprachforscher.

Insgesamt widmete Armellada über 40 Jahre seines 88 jährigen Lebens dem Studium des Pemón. So gelang ihm eine umfassende Dokumentation. 1944 erschienen seine ersten Veröffentlichungen in Form von Wörterbuch und Grammatik.⁵⁴ Dann veröffentlichte er (zum Teil zweisprachige) Texte, die er transkribierte und mit Anmerkungen versah.⁵⁵ Auch lieferte er eine Beschreibung der Kultur.⁵⁶ Die Bandbreite seiner Arbeiten ergab sich wohl aus der Notwendigkeit, auf allen Gebieten Pionierarbeit zu leisten. Dass dies Armellada tatsächlich gelang, ist sicher eine außergewöhnliche Leistung. Seine Arbeiten sind für die venezolanische Linguistik von großer Bedeutung.⁵⁷

Dabei war Padre Cesáreo de Armellada, wie bei den Kapuzinern üblich, ohne systematische Ausbildung in sprachlichen Belangen oder in der Methode der Feldforschung ins Feld gegangen. Er erwarb sein Wissen sukzessive in der Praxis, der "*universidad de la selva*", professionalisierte sich allerdings im Laufe seines Lebens und Forschens, indem er in Austausch mit der universitären Linguistik trat. Gegen Ende seines Lebens erschienen einige seiner Werke in Neufassung, die im Einklang mit modernen linguistischen Strömungen standen.⁵⁸ Er war in der "*Academia de la Lengua*" angekommen!

Antrieb und Rechtfertigung seiner Arbeit waren für Armellada erklärtermaßen keine Frage der Neigung oder Veranlagung. Die "harte Aufgabe", eine fremde Sprache zu lernen und zu dokumentieren, sah er als ein Werk der Nächstenliebe und als Christenpflicht, analog zur "Gabe der Sprache", die im christlichen Pfingstfest als Anfangsgabe als Wort und Liebe in Reinkultur in Erscheinung tritt.⁵⁹ Neben dieser abstrakt-ideologisch-mystischen Motivation fand er durchaus praktische Gründe für die Spracharbeit. Wer in die Seele einer Sprache eindringe, so Armellada,

⁵³ Pobladora 1978.

⁵⁴ Armellada 1943-1944.

⁵⁵ Armellada 1964, 1972, 1973, 1988, 1989.

⁵⁶ Armellada 1946.

⁵⁷ Unter anderem begründete er die modernen Studien der Karib-Sprachen Venezuelas. Auch gelang ihm die Bestimmung des Barí als Chibcha-Sprache und zusammen mit Paul Rivet die des Yukpa als karibische Sprache.

⁵⁸ 1981 gab er zusammen mit dem Bischof Mariano Gutiérrez Salazar eine Neuauflage des Wörterbuchs heraus (Armellada und Gutiérrez Salazar 1981). Dies wurde 1998 noch einmal neu aufgelegt (Armellada und Gutiérrez Salazar 1998). Zusammen mit Padre Jesús Olza überarbeitete er seine morphosyntaktischen Studien (Armellada und Olza Zubirí 1999).

⁵⁹ Dieser Bezug auf das Pfingstfest ist interessant, da er auf die Sprachpolitik der sogenannten "Pfingstler" oder neu-evangelischen Kirchen verweist.

dem erschließe sich auch die Seele ihrer Sprecher. Die Sprache betrachtet er dementsprechend als "Schlüssel zum Herzen" derer, die sie sprechen und die Grammatik als "Schlüssel zur Sprache". Denn die Grammatik ist die Seele der Sprache und die Sprache ist die Seele des Volkes.⁶⁰ Das Bild des Schlüssels stammt aus der materialistisch-mechanisch fassbaren Welt und wird von Armellada durch den Begriff der Seele in den transzendentalen Bereich überführt. Tatsächlich ist es ja die Seele der zu Missionierenden, um die es den Missionaren geht.

Daneben haben die Missionare für Armellada auch eine paternalistische Verantwortung der amerindischen Bevölkerung gegenüber, die ihnen als "väterliches Mündel" (*tutela paterna*) anvertraut wurden. Der Auftrag der Kirche kann sich hierbei nicht auf die Verkündigung des Evangeliums beschränken:

"(...) todo nuestro empeño ha sido estudiarlos para comprenderlos y valorarlos, para hacer que no demás los comprendan y estimen en lo que valen."⁶¹

In dieser Hinsicht erfüllen sprachforscherische Arbeiten einen höheren Zweck. Die Erforschung und Darlegung der Grammatik soll zu einem Instrument der Aufklärung über das kulturelle Erbe der Ureinwohner werden und sie vom Stigma des Unmenschlichen⁶² befreien. Wir treffen hier auf ein wiederkehrendes Motiv der Missionarlinguistik. Die Sprache als "Triptychon: Wörterbuch, Grammatik und Folklore"⁶³ ist laut Armellada besonders für dieses Unterfangen geeignet. Sie ist aussagekräftiger hinsichtlich der Seele und des kulturellen Reichtums der "Eingeborenenrassen Venezuelas" als alle anderen kulturellen Elemente. Schon ein einfaches Wörterbuch wertet Armellada als so beeindruckend, dass es die schönsten anderen Kunstwerke eines Volkes in den Schatten stelle. Die Grammatik ihrer jeweiligen Sprachen scheint ihm der beste Spiegel der Intelligenz "unserer Indianer" und der geeignetste Beweis ihrer mentalen Fähigkeiten und ihres scharfen Verstandes (*su agudo raciocinio*):

"Y el concepto de seres infrahumanos, que muchos tienen de los pueblos primitivos, desaparece como una nube barrida por el ciclón, con sólo hojear el catálogo de sus miles de palabras, símbolos maravillosos de las ideas y de los sentimientos humanos."⁶⁴

Das Bild des Wirbelsturms (*ciclón*) verweist auf die radikale Kraft, die humanistische Aufklärer dem Wissen zuschreiben. Dabei wird eine Gleichstellung der amerindischen Bevölkerung mit der kreolischen impliziert. Wie die zu missionierenden Ureinwohner ein Aufklärungsdefizit hinsichtlich der Existenz Gottes haben, so müssen auch die, welche die "Indianer" aus Unkenntnis verachten und im wahrsten Sinne des Wortes verkennen, dazulernen.⁶⁵

⁶⁰ Armellada 1965: 7.

⁶¹ Armellada 1965: 8.

⁶² *infrahumano*: Inferior a lo que se considera propio de humanos. (Real Academia Española *online*)

⁶³ Hier meint er wohl folkloristische Erzählungen. Er ermunterte Vaquero, einen großen literarischen Teil aufzunehmen. Barral hatte gleichsam schon das Wörterbuch übernommen.

⁶⁴ Armellada 1965: 8.

⁶⁵ Von Armellada auf Latein mit spanischer Übersetzung zitiert (Armellada 1965: 9).

Um 1930 war Armellada ein humanistischer Vorreiter der Ansicht, dass es sich bei den amerindischen Sprachen um vollwertige Kommunikationssysteme handelte und nicht um irgendwelche "Dialekte" mit defektivem Lexikon und Wortschatz. Er unterscheidet sich in seiner Bewertung deutlich etwa von dem eben besprochenen Olea. Indem Armellada die familiäre Zugehörigkeit amerindischer Sprachen beschrieb und die Tatsache bekannt machte, dass sie über ein sehr reiches Lexikon und alle Möglichkeiten der Wortbildung und Aufnahme von Fremdwörtern verfügten sowie über ein festes grammatikalisches Gerüst "zum korrekten und schönen Ausdruck von Gefühlen",⁶⁶ widersprach er auch der Meinung, die sogenannten "*lenguas bárbaras y salvajes*" seien ein Hinderungsgrund für die Integration (Akkulturation) der amerindischen Bevölkerung und als solche eine nationale Schande. Armellada betrachtet die Grammatik vielmehr als "objektive Basis" der Erkenntnis, dass die Sprecher keine intellektuell minderwertigen Menschen sind, und betont den Wert oraler amerindischer Tradition. Für ihn war diese "Literatur" das Wertvollste der amerindischen Kulturen und repräsentierte sie daher am besten.⁶⁷ Armellada sieht die schöpferische Natur des Menschen offensichtlich vor allem in der Sprache verwirklicht. Er bezeichnet sie nicht nur als perfektes Ausdrucksmittel des Menschen, sondern vor allem auch als Medium des Volkswissens. Armellada sieht dabei die amerindischen Erzählungen nicht als bloße Wiederholung althergebrachten Wissensmaterials, sondern verweist auf die Aktualität und Kreativität der sogenannten "präkolumbianischen Literatur". Denn diejenigen, welche diese Literatur vortragen, sind für ihn nicht bloße Lasttiere, die die Bedeutung dessen, was sie transportieren, nicht kennen, sondern ebenso "intelligent" wie ihre Vorfahren.⁶⁸ Armellada vertritt damit eine "sprechzentrierte" Sicht amerindischer Kultur und hebt die Intellektualität mündlicher Erzählkunst hervor. Er hat damit die Wichtigkeit von Sprache und mündlichen Genres in der amerindischen Kultur erkannt und ganz im Sinne des "mündlichen Kulturstils" den Blick auf diesen Reichtum gelenkt, statt hervorzuheben, was diesen Gruppen aus einer schriftzentrierten Sicht fehlt.

An anderer Stelle betont er wieder die gleichberechtigte Stellung von amerindischer und kreolischer Bevölkerung und wertet die Rolle der spanischen Missionare bescheiden als die eines Katalysators. Die Indianer, so Armellada, müssten den Missionaren ohne Frage dankbar für die Dinge, Ideen und Anregungen sein, die sie ihnen gegeben hätten, um sie aus ihrer Verbannung (Ächtung: *ostracismo*) herauszuholen und auf den Weg des Fortschritts zu bringen. Doch schuldeten umgekehrt die Nichtindianer den Indianern Dank für die Beiträge, die diese zur

⁶⁶ Armellada et al. 1975: 9.

⁶⁷ (Armellada et al. 1975: 8) Diese Gruppen haben in seinen Augen sehr wenig auf dem Gebieten anderer schöner Künste hinterlassen.

⁶⁸ Armellada und Napolitano 1975: 10.

nationalen Kultur geleistet haben.⁶⁹ Dabei sind die, die sie studiert und zu Ansehen gebracht haben, bloße Wegbereiter, denen die Tatsache, dass die Sicht der "Indianer" als nationale Schande aus dem Geist der Mitbürger getilgt ist, Lohn genug sei:

"(...) en algunos casos hemos alumbrado unas venas de agua o hemos puesto al descubierto unas minas ocultas."⁷⁰

Für Armellada sind damit missionarslinguistische Arbeiten ebenso Denkmale der amerindischen Völker wie der Missionare, die sich mit Anstrengung und Liebe dem Studium derselben widmeten.

Armellada betont mehrfach die Gegenseitigkeit und Gleichwertigkeit von Indianern und Nichtindianern, von amerindischer Bevölkerung und von Missionaren. Wenn er von Fortschritt spricht, so weniger im Sinne eines evolutionistischen Weltbildes, als vielmehr im Sinne humanistischer Ideale der Wissensvermehrung auf allen Seiten. Indem er äußert, die modernen Indianer seien "unter Umständen intelligenter als deren Vorfahren", betont er die zeitlose Intelligenz und Ebenbürtigkeit der Ureinwohner. Oft bemüht er das Bild des Lichtes, wobei es weniger die "Indianer" sind, die erleuchtet werden müssen, als vielmehr die Nichtindianer, die deren verborgene Schätze erst noch als solche erkennen müssen. Insgesamt legt Armellada Wert darauf, die amerindischen Einwohner als Menschen zu präsentieren, die uns ähneln, nicht als exotische, unverständliche Wesen:

"(...); y una vez más repito que los indios no son tan distintos de nosotros como muchos piensan: ni en sus virtudes ni en sus defectos. Todos venimos de la misma cepa⁷¹."

Sprachphilosophisch wirkte er dabei über die Grenzen seines Ordens hinaus. Er setzte nicht nur die orale Tradition der Pemón in den erweiterten Kontext amerindischer Oralität,⁷² sondern verfolgte als Direktor des "*Instituto Venezolano de Lenguas Indígenas*" (IVLI) der UCAB⁷³ das allgemeine Ziel, die "literarischen Werke" der Eingeborenen Venezuela zu sammeln und das Studium der amerindischen Sprache Venezuelas voranzutreiben.⁷⁴ Armelladas Einfluss innerhalb des Ordens war ohne Zweifel groß, auch wenn sicher nicht alle seiner Ordensbrüder sein Sprachbild teilten. Die Tatsache, dass es keine ordensinternen Institutionen in sprachlichen Belangen gab, begrenzte seinen Einfluss. Evolutionistische Deutungsschemata waren auch in späterer Zeit innerhalb des Ordens präsent, wie etwa stellenweise in der Grammatikarbeit

⁶⁹ Armellada et al. 1975: 10f.

⁷⁰ Armellada et al. 1975: 11.

⁷¹ Armellada et al. 1975: 75. (*cepa*: Strunk, Stamm.)

⁷² Armellada und Napolitano 1975.

⁷³ Für die Gründung des IVLI 1968 an der UCAB im "*Instituto de Investigaciones Históricas*" wurde Armellada berufen. Heute gehört das IVLI zum "*Centro de Investigaciones lingüísticas y literarias*" (CILL). In einer Publikation von 1975 wird Armellada noch als Direktor erwähnt (Armellada et al. 1975).

⁷⁴ Armellada und Napolitano 1975: 7.

Vaqueros zu beobachten. Immerhin übernahm er eine aufklärerische Vorreiterrolle, indem er Zweifel hinsichtlich der Primitivität der amerindischen Sprachen in den Köpfen seiner Mitbrüder säte und die orale Kultur als "Literatur" aufwertete.

Auch an der Erforschung des Warao war Armellada beteiligt. Er leitete den jüngeren Vaquero an, dem die Grammatik des Pemón seines "Ordensbruders und Mentors" Armellada als Vorlage für den Aufbau seines eigenen Werks⁷⁵ diente. Vaquero fügte auf Anraten Armelladas einen ausführlichen literarischen Teil mit Warao-Texten hinzu,⁷⁶ der mit 128 Seiten von insgesamt 326 immerhin 40 Prozent des Buches ausmacht. Im Falle Barrals mag die Bezeichnung "Literatur", die dieser in seinen Werken für die orale Tradition der Warao verwendet,⁷⁷ auf Armelladas Einfluss zurückgehen. Umsomehr, da Barral das Missionswerk in der Gran Sabana maßlos bewunderte (siehe Abschnitt 5.)

4 Die Kapuzinermission im Delta

Nachdem die Voraussetzungen der Sprachsicht der Kapuziner solchermaßen erörtert wurden, soll nun eine geschichtliche und atmosphärische Beschreibung der Kapuzinermission folgen. Sie widmet sich zunächst der kolonialen Mission auf venezolanischem Gebiet und dann der nachkolonialen Mission im Delta. Denn erst nach der Unabhängigkeit Venezuelas begannen die Kapuziner-Missionare, mit ihren "Schützlingen" vor Ort zu arbeiten.

4.1 Die Kapuzinermission in der Kolonialzeit

Erst 1492, im gleichen Jahr, in dem Christoph Kolumbus von dem damaligen spanischen Königspaar Ferdinand II und seiner Frau Isabella großzügig unterstützt auf seine Entdeckungsfahrt nach Amerika aufbrach, fiel Granada, die letzte Bastion des Maurenreichs auf der iberischen Halbinsel. Das Königspaar Ferdinand II und Isabella bekam 1494 von Papst Alexander VI. (1492-1503) für diese Tat den Ehrentitel 'Katholische Könige' (*Reyes Católicos*) verliehen. Die Eroberung Granadas, mit der die sog. *Reconquista* abgeschlossen war, stellte für die katholischen Könige nur eine Etappe im Kampf um die Vorherrschaft des Christentums dar.

Nach dem Tod Ferdinands II konnte sein Enkel Karl V. (1500-1558) die Thronfolge dank der finanziellen Unterstützung der fuggerschen Großbank für sich entscheiden.⁷⁸ Es gelang ihm, die iberischen Königreiche zum katholischen Königreich Spanien zu vereinigen. Die iberische Halbinsel hatte bis dahin weder kulturell noch sprachlich eine Einheit gebildet. Christentum,

⁷⁵ Vaquero 1965.

⁷⁶ Armellada 1965: 9.

⁷⁷ Barral 1969.

⁷⁸ Die Fugger konnten daher in Venezuela im Zuge der Eroberung in Aktion treten.

Judentum und der Islam waren gleichermaßen vertreten und es wurden regional verschiedene Sprachen gesprochen. Es war der katholische Glaube, der das junge spanische Reich nach Ende der *Reconquista* innenpolitisch zusammenhielt und außenpolitisch prägte. Daher wurde die Inquisition zu einer machtvollen Institution, die Nicht-Katholiken (vor allem Juden und Mauren) das Fürchten lehrte. Außenpolitisch wurde mit der Unterstützung Christoph Kolumbus' das spanische Kolonialreich begründet.⁷⁹ Sämtliche Eroberungsfeldzüge und Besiedlungsmaßnahmen sah man in Spanien dadurch gerechtfertigt, dass die Heiden zum katholischen Glauben bekehrt würden. Vor diesem Hintergrund begriff sich Spanien bis weit in das 19. Jahrhundert hinein als Missionsland.

Verschleppt: Erste Kontakte der Missionare zu den Warao

Früh während der Eroberungszeit kamen spanische Franziskaner- und Dominikaner-Mönche nach Venezuela, um ihre Landsleute, die Eroberer und Siedler, seelsorgerisch zu betreuen. Da die einheimische Bevölkerung des Hinterlandes der Anwesenheit der Europäer und ihrer Nachfahren, der Criollos, zum Teil ausgesprochen feindselig gegenüber stand, versuchten die Franziskaner- und Dominikanermissionare, sie durch Evangelisierung zu befrieden. Zwischen 1713 und 1817 siedelten sie zu diesem Zweck die Ureinwohner der Zentralregion in Dörfern entlang der südlichen Küste der Halbinsel von Paria und in den Savannen westlich und südlich des Orinoko-Deltas an.⁸⁰ Dieses "Zusammenfassen" der amerindischen Bevölkerung ("*reducirlos a pueblo*") war einer der beiden Hauptaufträge der Missionare. Der andere lautete, die amerindische Bevölkerung zu "zivilisieren". Hierunter wurde sowohl die Evangelisierung als auch die Hispanisierung und Einführung des Ackerbaus verstanden. "*Reducir y civilizar*" waren damit die Hauptobjektive der spanischen Mission in Übersee.

Insgesamt wurden die amerindischen Ureinwohner eher als Tiere, als "*rational fauna*" denn als Menschen gesehen. Vor allem das Fehlen angemessener Bekleidung war für die Missionare skandalös und wurde als Zeichen fehlender Moral und Sitten gewertet.⁸¹

"... the Indians, especially those outside the mission pueblos, were viewed as people without reason whose animal-like existence in the forest offended God in all its evil ways. To be reconstituted as Christians they would first have to be turned into humans, because in their barbaric, ferocious, and unmannered heathenism they represented a 'new human species apart from humanity'. They were 'rational fauna' in need of domestication to rid them of their superstitions, vices and idolatry. Only in this way could they acquire the prerequisites of human existence, and only then would they attain a level of development at which it would no longer be appropriate to call them 'Indians'"⁸²

⁷⁹ Vergleiche hierzu Kahl 1998.

⁸⁰ J. Wilbert 1996: 29f.

⁸¹ J. Wilbert 1996: 34.

⁸² J. Wilbert 1996: 31.

Diese ethnozentrische Bewertung der Kultur der Ureinwohner vor dem Hintergrund der eigenen kulturellen und moralischen Normen findet ihren Niederschlag auch in der Eigenwahrnehmung der Warao. So beschreibt Barral, wie ein Mann und seine Leute von der Jagd kommen und nur mit Lendenschurz bekleidet sind. Den Warao ist ihr Aufzug peinlich, der Missionar beruhigt sie, es sei ja eine Art Arbeitskleidung. Doch auch für Barral machten erst Kleider Menschen. Erst durch Kleidung verwandelt sich sein Gegenüber in eine richtige Person ("*cambiando en personaje mero*").⁸³

Um auch die Einwohner des schwer zugänglichen Deltas in ihre Einflussosphäre zu bringen, unternahmen Missionare und weltliche Autoritäten eine Reihe von Ausflügen.⁸⁴ Lavandero berichtet, dass die ersten Kapuziner aus Aragonien gegen 1660 die Warao im Delta besuchten und sie als "*faraute*"⁸⁵ kennenlernten. Über 20 Jahre später, 1687 reisten dann katalanische Kapuziner "vom Pech verfolgt" und von "unverschämten" Warao befördert von Trinidad nach Guyana. Insgesamt sprachen die damaligen Chronisten wenig schmeichelhaft von den Warao, die sie, so Lavandero, aus einer Situation der Gefahr, des Misstrauens und der Unsicherheit heraus wahrnahmen:⁸⁶

"Dies waren Warao-Indianer, eine Nation, die unzivilisiert auf den sumpfigen Inseln lebt, die die 70 und ein paar Mündungen, in denen der Orinoko ins Meer fließt zerteilen. Maulfaule, dumme und aufsässige Leute, die wie Wilde leben (...). Wir fuhren gegen Mitternacht mit diesen unzivilisierten Leuten los (...), die aus uns Spielzeug, Hohnobjekte und Lächerliche machten. Sie zogen uns am Bart (...) und taten als seien wir ihre Sklaven."⁸⁷

Die aus dem Delta verschleppten Warao siedelten die Kapuziner in sogenannten *reducciones* (Missionsdörfern) nahe der *Castillos de Guyana* an:⁸⁸

"Es de notar que los capuchinos catalanes (...) mezclaron sistemáticamente a los waraos con arahuacos, sálivas, caribes y pariagotos en casi todas sus fundaciones, 'para que les sirvieran de madrinan' y evitar en lo posible las huidas intempestivas. Ni aún así lo lograron. Los indios waraos se les iban de las manos limpiamente y mantenían a la Misión en un a continua zozobra."⁸⁹

⁸³ Barral 1972: 209.

⁸⁴ J. Wilbert 1996: 29f.

⁸⁵ Lavandero meint, dies sei ein kastilisches Wort und bedeute "Bote" (*mensajero*). Heinen erklärt dieses Wort als Verballhornung der Selbstbezeichnung "*Waraowitu*" (echte Warao).

⁸⁶ Lavandero 2000: 18f.

⁸⁷ Hier erzählt der Padre Arcángel de Barcelona, von der ersten Einreise der Kapuziner 1687. (Zitiert in Lavandero 1992: 11). (Übersetzung von mir).

⁸⁸ Lavandero 2000: 18.

⁸⁹ Vaquero 2000a: 7.

In diesen Siedlungen waren die Warao in der Regel die Minderheit und mussten sich daher sprachlich und kulturell anpassen.⁹⁰ Obwohl man die Wichtigkeit der Bekehrung in einheimischen Sprachen innerhalb des Ordens durchaus erkannt hatte,⁹¹ hielt man gerade die Sprache und Kultur der als besonders rückständig erachteten Warao nicht für erforschenswert. Als Beispiel für das damalige Desinteresse verweist Lavandero auf die ausgesprochen fehlerhaften Vokabellisten aus der kolonialen Zeit. Vaquero, der diese einzigen schriftlichen Zeugnisse der kolonialen Epoche zur Waraosprache abgedruckt und besprochen hat, kommt zu dem Schluss:

"En el aspecto estrictamente lingüístico [sic!] son muy limitados, ingenuos e imprecisos. Acusan las vacilaciones y malentendidos de quien escucha por primera vez una lengua desconocida."⁹²

Nach vier gescheiterten Versuchen gelang es katalanischen Kapuzinermissionaren aus Spanien, sich auch im Gebiet der *Gran Sabana* (im geologischen Guyanagebiet) niederzulassen, wo sie 1724 die "*Misión del Caroní*" errichteten. Aus Sicht der Missionare wurde in diesem Missionsgebiet Großes geleistet. So berichtet der Kapuzinerchronist Elías Martín stolz von der "weisen politischen Ordnung" und "lückenlosen Verwaltung", die ein andernorts in Venezuela unerreichtes ökonomisches Wohlergehen zur Folge gehabt habe: Vor dem Unabhängigkeitskrieg befanden sich dort 26.000 Ureinwohner verteilt auf 100 Dörfer in den Missionsstationen der Provinz Caroní, die tausende von Rindern hielten und sich und die Missionare mit allen notwendigen Gütern selbst versorgten. Sie kamen, so zitiert Martín ein Memorandum des Innenministeriums von 1840, "in den Genuss all dessen, was sie im Stadium der Zivilisation, in dem sie sich befanden, nur wünschen konnten."⁹³ Die Missionare, so das Memorandum weiter, regierten zu dieser Zeit die amerindische Bevölkerung und traten in allen Kontakten zwischen ihr und den Spaniern als Mittler auf. Zum Schutz dieser "einfachen und ungebildeten Menschen, die ohne solche Hilfe nicht zu sozialen Beziehungen fähig gewesen wären, da man sie übervorteilt hätte."⁹⁴ Eine solche Sicht legitimierte die Rolle nicht nur der kolonialzeitlichen Missionare als beschützende Mittler. Dass man mit der zwangsweisen Ansiedlung der

⁹⁰ "Fueron más bien los waraos los obligados a la transculturación y al bilingüismo [sic!], circunstancia que a su vez acentuó su tendencia sistemática a la huida y retraimiento." (Vaquero 2000a: 20).

⁹¹ "y todo será en su idioma natural como se manda en el Santo Concilio de Lima y refiere Tomás de Jesús, sin confundirlos con otros idiomas" (Dokument von 1687 des *Comisario General* des Kapuzinerordens, welches einige Normen für die Amerikamission festlegte. Zitiert in Vaquero 2000a: 9.) Vaquero zitiert weiter P. Buenaventura de Carrocera, der von einer Art linguistischem Zentrum der Kapuziner in Venezuela ausgeht, wo Neuankömmlinge in einheimischen Sprachen ausgebildet wurden und man Vokabellisten austauschte. Beweise hierfür gibt es nicht (Vaquero 2000a: 8f.).

⁹² Vaquero 2000a. Es handelt sich um ein Manuskript, welches in Madrid lagert (1789) und um ein zweites, welches in Barcelona liegt (1808) und weitgehend eine Kopie des ersten ist.

⁹³ Martín 1977: 11.

⁹⁴ Martín 1977: 11.

amerindischen Bevölkerung und der Aufoktroierung europäischer Wirtschaftsweise und Religion funktionierende soziale und kulturelle Gefüge und überregionale Netzwerke zerstörte, blieb der Sicht der kolonialzeitlichen kirchlichen und staatlichen Akteure weitgehend verborgen.

Die kolonialzeitliche Mission aus Sicht der Warao

In der Kolonialzeit kamen über mehr als ein Jahrhundert hinweg tausende von verschleppten Warao in den Missionen von Cumaná, Guyana und Píritu in Kontakt mit anderen amerindischen Gruppen sowie mit spanischen Missionaren und Kolonisten. Die Begeisterung der Warao für die neuen, ihnen aufgezwungenen Lebensformen hielt sich dabei in Grenzen. So charakterisierten die Kapuziner die Warao als dem Missionsleben und seinen "Segnungen" in größerem Maße abgeneigt als die meisten anderen amerindischen Gruppen, mit denen sie zu tun hatten. Stets seien die Warao bereit gewesen, ins Orinokodelta zu fliehen und zögen eine umherziehende Sammlerexistenz im Delta dem sesshaften Bauernleben in den Missions-Savannen vor.⁹⁵ Tatsächlich waren sie als Fischer und Sammler besonders weit vom Ideal des "hart arbeitenden" Ackerbauern der Missionare entfernt. Auch mag es ihnen als Kultur mit weitgehend egalitärem Gesellschaftsgefüge schwerer gefallen sein, sich unter eine direkte, zudem fremde Autorität zu stellen, als Anderen.

Für die kolonialzeitlichen Missionare war die Erklärung dieses Verhaltens in der Liebe der Warao zu ihrem Heimatland zu suchen. Doch wie Wilbert vermerkt, wurde von den Warao (und anderen Ureinwohnern) nicht nur erwartet, ihr Land zu verlassen, sondern sie sollten sich ganz der europäisch-christlichen Herrschaft unterordnen und ihre eigene ethnische und kulturelle Identität sowie ihre Sprache aufgeben. Die Anreize, die die Missionare den Warao boten, wie etwa Eisengeräte oder Verteidigung gegen traditionelle Feinde und Schutz vor Ausbeutung durch europäische Kolonisten, waren hingegen nur ungenügend gewährleistet. Sie wogen keinesfalls die Gefahren eines durch Zwangsarbeit und Leibeigenschaft geprägten Missionslebens auf. Neben drastischer Bestrafung (an den Pranger gestellt werden, Eingesperrt werden) bis hin zum Tod durch unterdrückerische *capataces* (Aufseher, Vorarbeiter), drohten Hunger und epidemische Krankheiten. Hinzu kam die Pflicht, Militärdienst zu leisten, die einen in nationale und internationale Konflikte hineinzog.

Die Folgen der kolonialen Mission

Die skizzierte Vorstellung der Missionare von der amerindischen Bevölkerung als "*rational fauna*" oder bestenfalls defizitäre Erwachsene, die kindgleich unfähig sind, sich selbst zu

⁹⁵ J. Wilbert 1996: 30.

verwalten und zu unterhalten und die nicht über eine eigene Zivilisation und vollwertige Sprache verfügten, reicht weit bis in die nachkoloniale Zeit hinein. Diese Sicht lebt auch in der nachkolonialen Mission weiter und legitimiert die Rolle der Missionare als Mittler, wie folgende Passage aus einem Bericht der Kapuziner an das Innenministerium zeigt:

"Pero si en estas operaciones comerciales no interviene la vigilancia del Misionero, la explotación que se hace de la ignorancia es escandalosa, en cuanto a los precios y en cuanto a la venta de licores, por los cuales el indio da cuanto tiene."⁹⁶

Sie wirkt insgesamt auch heute noch in Venezuela nach, wo sie sich sowohl in der Fremd- als auch in der Eigenwahrnehmung der amerindischen Bevölkerung niederschlägt und die interethnischen Beziehungen mitprägt. Insbesondere ausbeuterische Methoden der Warao-Bevölkerung gegenüber sind durchaus mit Methoden der Kolonialzeit vergleichbar, so etwa die Praxis der Schuldknechtschaft, die an die kolonialzeitliche *encomienda* gemahnt:

"Los abusos más comunes existentes en estas operaciones entre criollos y indígenas son: mercancías demasiado caras; falsificación de pesos y medidas; negocios efectuados a base de bebidas alcohólicas; entrega excesiva de mercancías en crédito con el fin de asegurar la producción ulterior del indígena, que está siempre dispuesto a recibir; abusiva depreciación de los productos del indígena, prevaliéndose de la ignorancia de los mismos."⁹⁷

Insgesamt forderte die radikal herabsetzende Haltung der europäischen Akteure in den Missionsstationen nicht nur das Leben vieler Indigener, sondern auch einen psychologischen Tribut. Gerade die Warao wurden mit einer Sicht und Behandlung konfrontiert, die ihre Kultur und Sprache noch nach denen anderer amerindischer Gruppen in ein evolutionistisches Schema der Geringschätzung einordnete. So hinterließ die Kolonialzeit tiefe Spuren im historischen Bewusstsein der Warao und führte sie zur Konstruktion einer "postmissionalen Ideologie des Kontaktes", die die Kosmologie umstrukturierte und sich in Mythen, Liedern und Ritualen niederschlug.⁹⁸

"The colonial mission connection was thus one of the most critical episodes in Warao post conquest history. Its impact on Warao culture, and the adaptive significance it has had for Warao rain shamanism and weather-related ritual, requires a more detailed explanation."⁹⁹

Es ist davon auszugehen, dass sich die in den Missionsstationen der Kolonialzeit gemachten Erfahrungen auf alle Bereiche der Kultur auswirkten. Dabei nahmen die Missachtung der amerindischen Kulturen und Sprachen und der Versuch einer aggressiven Hispanisierungs- und Kreolisierungspolitik in der Kolonialzeit nur ihren Anfang. Fehlende Wertschätzung des amerindischen kulturellen und sprachlichen Erbes schlagen sich bis in jüngste Zeit in der offiziellen Sprachpolitik des venezolanischen Staates nieder (siehe Teil III). Doch auch die Sicht

⁹⁶ Memoria del Ministerio de Relaciones Interiores (1947: 323) (zitiert in Martín 1977: 114).

⁹⁷ Informe de 1951. Archivo de Araguaimuju: Sin página. (zitiert in Martín 1977: 119f.).

⁹⁸ J. Wilbert 1996: 31f.

⁹⁹ J. Wilbert 1996: 30.

der katholischen Missionare in nachkolonialer Zeit, die direkte Erben ihrer kolonialzeitlichen Vorgänger wurden, war mit diesem Erbe belastet. Allgemein sind bis heute kolonialzeitliche Vorurteile in überraschend unveränderter Weise bei allen Akteuren zu finden. Vor allem das Konzept des minderwertigen, unzivilisierten, faulen und widerspenstigen, aber auch gerissenen "Indios", der den Fortschritt des modernen Venezuelas behindert, findet sich weiterhin in Stadt und Land.

4.2 Grundlagen der nachkolonialen Kapuzinermission im Delta

Im Folgenden werde ich auf die Kapuzinermission nach der Unabhängigkeit eingehen und dabei die Frage im Auge behalten, inwieweit Kontinuitäten zu kolonialzeitlichen Praktiken feststellbar sind. Nach der Unabhängigkeit war die Unterstützung der Missionare durch den venezolanischen Staat ein Schlüsselfaktor, der den Neubeginn ermöglichte. Allerdings kam sie zunächst nur zögerlich und war, was die materiellen Mittel angeht, aus Sicht der Missionare nie ausreichend. Nach und nach schaffte der Staat auch eine gesetzliche Grundlage für die Aktivitäten der Missionare. Sie legt die zugegebenermaßen weltlichen Ziele der Regierung fest, die die Missionare als ihre Vertreter mitverfolgen sollten. Diese Rahmenbedingungen wirkten sich direkt auf den Status und Gebrauch der Waraosprache aus. Vor allem die Praxis der Internate ist hier von besonderem Interesse. Die schwierige Umsetzung der Mission der ersten Missionsjahre des 20. Jahrhunderts schließlich ist Teil des Hintergrunds für die Besprechung des ersten Fallbeispiels des Padre Barral.

Schwieriger Neubeginn

Während des Unabhängigkeitskriegs waren zahlreiche Missionen zerstört, geplündert und von den unfreiwillig dorthin Verschleppten verlassen worden. Viele Missionare hatten zudem in den Kriegswirren den Tod gefunden. Auch nach der Unabhängigkeit Venezuelas am 19. April 1810 blieb die Situation der Missionare zunächst schwierig. Obwohl ihre Anwesenheit grundsätzlich von Vertretern der Regierung gewünscht wurde, fanden sie dort zunächst nur ungenügende Unterstützung. 1832 beispielsweise kamen unter der Regierung Páez (1830-1835) auf Bitten des Gesetzgebers 80 Kapuzinermissionare nach Venezuela, wo sie an mangelnder Unterstützung der folgenden Regierung (Carlos Soublette (1843-1847)) scheitern. 1890 und 18 Präsidenten später wurde unter Raimundo Andueza Palacio (1890-1892) ein erneuter Versuch gestartet. Man wollte 50 Kapuzinermissionare ins Land holen, tatsächlich kamen nur sieben, denen es nicht viel besser erging als ihren Vorgängern.¹⁰⁰ Erst nach und nach wird die Arbeit der Missionare legal und

¹⁰⁰ Vergleiche Martín 1977: 11ff.

finanziell durch die Regierung abgesichert. 1893 erlässt das Innenministerium eine Resolution, in der die Territorien des Deltas, des Caura und des Amazonas zu Regionen katholischer Mission erklärt werden. Die dortigen Ureinwohner sollen durch spanische Kapuziner in Dörfern zusammengefasst und zivilisiert werden. Die beiden vorrangigen Ziele der kolonialen Mission (*reducir y civilizar*) werden hier wieder aufgegriffen. 1915 wird die "*Ley de Misiones*" erlassen und 1921 wird die nachkoloniale Missionstätigkeit der Kapuziner im "*Reglamento de la Ley de Misiones*" endgültig auf eine feste legale Grundlage gestellt.¹⁰¹ Am 22. Februar 1922 wird schließlich der Missionsvertrag (*Convenio de Misiones*) zwischen der Regierung und dem Kapuzinerorden geschlossen. So kehrten etwa hundert Jahre nach der Schließung kolonialer Missionen in Nord-Ost Venezuela, Kapuzinermönche aus Kastilien zu ihren früheren kolonialen Missionen in Cumaná und Guyana zurück, wo sie am 21. März 1923 das "Apostolische Vikariat Caroní" gründeten. Es beinhaltete den größten Teil der früheren Guyana- Mission und das Heimatland der Warao, das nun "Föderale Territorium Delta Amacuro". Es folgt 1956 ein weiterer Missionsvertrag, der den vorherigen ersetzte¹⁰² und das Territorium "Delta Amacuro" als "Apostolisches Vikariat von Tucupita" abtrennt.¹⁰³

Die Politik des unabhängigen Venezuelas den amerindischen Gruppen gegenüber zielte vor allem darauf ab, sie komplett in der nationalen Mehrheitskultur aufgehen zu lassen. Das in Venezuela verwendete Stichwort der "Akkulturation" verweist auf die kolonialzeitliche Vorstellung, dass die Ureinwohner keine richtige Sprache und Kultur haben und durch die Annahme der europäisch geprägten Wirtschaftsweise und Sozialstruktur erst eine Kultur im eigentlichen Sinne erwerben. Kulturelle und sprachliche Vielfalt, wie wir sie heute begreifen, galten auch der jungen Republik nicht als positive Werte, sondern wurden als Bedrohung der nationalen Einheit gesehen. Auch die nachkoloniale Regierung sah eine Aufsichts- und Erziehungspflicht den "Indianern" gegenüber, deren oftmals nomadische oder halbnomadische Lebensweise als heimat- und orientierungslos empfunden wurden und die es in das soziale und ökonomische Leben der jungen Nation zu integrieren galt:

"Respeto de los indígenas que vayan abandonando el estado nómada , el superior del centro de reducción respectivo les señalara el lugar y la forma en que deben establecer sus viviendas fijas, a fin de que vayan formando caseríos y adquiriendo la práctica de la vida social."¹⁰⁴

Die ersten Schritte hierzu waren das Ansiedeln der amerindischen Bevölkerung in Dörfern (*reducir*) und ihre Evangelisierung, die als Teil ihrer Zivilisierung (*civilizar*) verstanden wurde.

¹⁰¹ Martín 1977: 13f.

¹⁰² Martín 1977: 14, 33.

¹⁰³ Martín 1977: 14; J. Wilbert 1996: 46.

¹⁰⁴ Artikel 11 des *Decreto Reglamentario de la Ley de Misiones* 1921.

Damit hatten sich die Ziele "*reducir y civilizar*" aus der Kolonialzeit in die Unabhängigkeit hinübergerettet. Änderungen finden sich mehr im Ton als in der Schlagrichtung der Texte. Betrachtet man etwa den Paragraph 1 des "*Convenio misional*" von 1956 so liest man:

"La Orden Capuchina se compromete: (...) A civilizar y evangelizar progresivamente a los indígenas que se encuentran en el territorio de las referidas Misiones."

In Paragraph 10 wird weiter gefordert, die Missionare sollten die Indianer in Dörfern oder Zentren zusammenfassen (*reducir*)¹⁰⁵ und diese schrittweise zivilisieren. Es fällt dabei auf, dass die Wendung "*reducir*" (in Dörfern zusammenfassen) im Paragraph 1 nicht unmittelbar zusammen mit der Aufgabe des Zivilisierens auftaucht, welche erst in Paragraph 10 angesprochen wird. Neu sind auch die in diesem Zusammenhang verwendeten Wendungen wie "*civilizar y evangelizar progresivamente*" in Paragraph 1 und "*que se vayan civilizando*" in Paragraph 10, die das Prozesshafte einer behutsamen Heranführung der amerindischen Bevölkerung an die nationale Einheitskultur betonen. Zwar bleibt das Ziel das gleiche, doch soll es nicht mehr durch unmittelbaren Zwang erreicht werden.

Hatten früher vor allem ökonomische Gründe für die Ansiedlung und Christianisierung der amerindischen Bevölkerung im Vordergrund gestanden, so überwogen nach der Unabhängigkeit staatspolitische Gründe. Verwaltung und Sicherung des zum großen Teil unerschlossenen nationalen Gebietes waren aufgrund fehlenden militärischen und zivilen Personals problematisch. Daher lag der Regierung daran, die amerindische Bevölkerung, die sich hauptsächlich in die Grenzregionen des neuen Staates zurückgezogen hatte, in Dörfern anzusiedeln. Indem man sie zu venezolanischen Staatsbürgern formte, so kalkulierte man, würden sie zur Sicherung der Landesgrenzen beitragen:

"(...) [que] fomenten en los indígenas de nuestras fronteras el amor a la Nacionalidad Venezolana y en consecuencia, el progreso y la consolidación territorial y ciudadana de aquellas regiones bajo la bandera tricolor (...)"¹⁰⁶

Dementsprechend pries der Präsident der Abgeordnetenkammer die damals neue "*Ley de Misiones*" von 1915 als:

"(...) la sabia Ley, que crea en nuestros territorios indígenas Misiones civilizadoras con objeto de arrancar a la ignorancia y a la indolencia estéril las energías de tantos patriotas, perdidas hasta ahora para las nobles actividades de la vida, para las grandes satisfacciones del trabajo, para las glorias que se conquistan palmo a palmo."¹⁰⁷

¹⁰⁵ Das Recht der Missionare, neue Dörfer zu gründen, wurde dabei vom Rechtsministerium beaufsichtigt, welches solche Schritte genehmigen musste.

¹⁰⁶ Rede des Diktators Juan Vicente Gómez (1908-1935) 1909 und 1910 vor dem Kongress. Zitiert in Martín 1977: 13.

¹⁰⁷ Zitiert in Martín 1977: 14.

Es ist durchaus gerechtfertigt, von einer "Stationierung" der Kapuziner in der *Gran Sabana* und im Delta an der Grenze zu Guyana zu sprechen. Es ging dem Staat offensichtlich nicht in erster Linie um eine Förderung der katholischen Religion, sondern klar um weltliche Ziele: die Sicherung der Grenzen gegen Engländer und Brasilianer durch die Einbindung der amerindischen Bevölkerung in die staatliche Verwaltung und Ökonomie. Ohne diese Bemühungen würden die "Indianer" für den venezolanischen Staat "verlorene Patrioten" bleiben, gefangen in einer "unproduktiven Apathie" (*indolencia*). Der kulturpolitische Diskurs des "brachliegenden Staatsbürgers" geht hier Hand in Hand mit einem mehr ökonomischen: dem der "brachliegenden" Böden, die für die Volkswirtschaft fruchtbar gemacht werden sollten.

Noch 1977 schreibt ein Chronist der Kapuziner:

"Por 'civilización' entiendo la formación y adquisición de posturas de trabajo, de convivencia humana, de todo aquello que supone 'mejora de vida[']', vgr. alimentación, vestido, salubridad, etc., además, claro está, de la formación espiritual de la persona."¹⁰⁸

Die religiöse Weiterentwicklung der Warao steht selbst in dieser Definition eines Kapuziners am Ende. Die Einstellung aus der Kolonialzeit, dass man die "Indianer" erst einmal zu richtigen Menschen machen muss, um sie für Kirche und Staat erziehen zu können, begegnet uns wieder. Dazu gehört die Vermittlung einer geeigneten Arbeitshaltung und "sozialer Kompetenz". Die Ansiedlung sollte die Ureinwohner von einer Wirtschaftsweise als Jäger und Sammler abbringen. Ihr Lebensraum Regenwald wurde von der Regierung als "unbewirtschaftet" oder "brachliegend" betrachtet und nicht als Kulturlandschaft erkannt, die durch Aktivitäten der in ihr lebenden Menschen mitgeformt wird, sondern als jungfräulicher "Urwald", der darauf wartet, durch den kühnen (männlichen) Pionier in Besitz genommen zu werden. Noch heute hört man von Regierungsorganisationen und kirchlichen Stellen, es gehe um die "Entwicklung" der "Indianer" und ihrer Gebiete, die als Zivilisationsbremse empfunden werden. Moderne Erkenntnisse über die prekären Böden des Regenwaldes geben allerdings den unangepassten, Ressourcen vernichtenden Konzepten technokratischer Landwirtschaft oder Ausbeutung von Bodenschätzen Unrecht. Obwohl die Bedeutung des Wissens gartenbauender und sammelnder amerindischer Gruppen um ihre natürliche Umwelt schon längst unter Beweis gestellt ist,¹⁰⁹ werden die Vielfalt an Wirtschaftsweisen, Kulturtechniken und Kulturpflanzen und die damit in Beziehung stehende kulturelle und sprachliche Vielfalt immer noch mehr als Hindernis denn als Chance gesehen. Im Delta etwa ernähren sich die meisten Warao-Gruppen durch ihre Subsistenzwirtschaft selbst. Ganz im Gegensatz zur städtischen Bevölkerung der

¹⁰⁸Martín 1977: 95.

¹⁰⁹ So beschreibt etwa der Artikel "Die Indigenen weisen den Weg" von Dieter Gawora, wie die brasilianischen Ribeirinhos (Mischbevölkerung, die an den Flussufern lebt und wirtschaftet) amerindische Techniken übernommen haben und ressourcenschonend mit dem Regenwald umgehen (Gawora 2002).

Verwaltungsstädte wie Tucupita, die weitgehend am Tropf einer aufgeblähten und korrupten regionalen Verwaltung hängen. Diese Diskrepanz zwischen Diskurs und Realität verweist auf die überkommene Herkunft des Bildes des "unzivilisierten Indianers" aus kolonialer Zeit.

Gesetzliche Grundlage der Mission im Delta

"La máquina legal era clara. La conciencia nacional estaba a favor de la restauración de las Misiones. El camino estaba abierto. Tocaba ahora a los Misioneros el andarlo"¹¹⁰

Die Missionare waren durch diese Verträge mit der Regierung mit recht weitgehenden Rechten der amerindischen Bevölkerung ihrer Missionsgebiete gegenüber ausgestattet. Diese betrafen unter anderem deren Freizügigkeit und griffen tief in ihre Wirtschaftsweise, Weltanschauung und Sozialstruktur ein. Sie hatten Auswirkungen auf alle Bereiche ihrer Kultur, selbstverständlich auch auf die Sprache.

Seit dem 2. *Convenio misional* von 1956¹¹¹ war das gewaltsame Verbringen der amerindischen Bevölkerung in Missions- oder Siedlungszentren zwar nicht mehr gestattet. Doch standen den Missionaren Mittel einer verdeckten Umsiedlungs- und Konzentrationspolitik zur Verfügung, die es ihnen erlaubte, die amerindische Arbeitskraft nach ihrem Willen zu organisieren. Sie waren klar gegen den nomadischen Lebensstil der Warao gerichtet. Denn hatten sich Warao einmal in die Nähe der Missionare begeben, so unterstanden sie der Autorität des Missionsvorstehers und durften die Siedlungen nicht mehr ohne seine Genehmigung verlassen. Die Missionare konnten die Bewohner auch zu Arbeits- oder Ausbildungszwecken und zum Zwecke gegenseitiger Hilfe der Missionen untereinander von einem Missionszentrum in ein anderes schicken. Den Missionaren war außerdem gestattet, Kinder in die Internate zu verbringen. Insgesamt wurde ihre Rolle als Mittler zwischen den Warao und der Außenwelt legitimiert:

"Desde esta perspectiva es que hay que interpretar las prohibiciones de que tal o cual ranchería vendiese el producto de sus siembras hasta tanto el Misionero o algún representante suyo estuviera presente en la compra y venta, y, de no ser esto posible, el que se mandasen los resguardos del peso y precios de la transacción comercial a la casa-misión"¹¹²

Im *Decreto Reglamentario de la Ley de Misiones* aus dem Jahre 1921 wird dem Direktor oder Vikar der Mission im Artikel 16 die Aufgabe übertragen, darüber zu wachen, dass der Aufenthalt von Fremden im Missionsgebiet dem Missionsauftrag nicht schadet. Diese Regelung stand sicher im Zusammenhang mit den Erfahrungen der schamlosen Ausbeutung der Warao durch Criollos, die im Zuge des Kautschukbooms und später des Reisanbaus und der Holzwirtschaft gemacht wurden. Die Missionare sicherten sich hierdurch aber auch die Verfügungsgewalt über die

¹¹⁰ Martín 1977: 14.

¹¹¹ Alle zitierten Gesetzestexte fand ich abgedruckt in Martín 1977: 19-43.

¹¹² Martín 1977: 109.

amerindische Arbeitskraft und die Produkte ihrer Arbeit. Durch ihre eigenen wirtschaftlichen Aktivitäten traten sie dabei in Konkurrenz zu den alteingesessenen Criollo-Familien des Deltas. Es entstand ein Interessenskonflikt, den sie nicht immer für sich entscheiden konnten.

Den Missionaren wurde für ihre Gebiete die geringere Polizeigewalt vom Staat übertragen, wobei sich diese nur auf die unmittelbare Aufrechterhaltung der Ordnung unter den "Indianern" erstreckte (Artikel 3 der "*Ley de Misiones*" von 1915). Bei größeren Überschreitungen war der Missionsvorsteher allerdings angehalten, um das Eingreifen der föderalen Exekutive zu ersuchen und generell war er verpflichtet, den zivilen und militärischen Autoritäten der Republik jegliche Verstöße gegen die öffentliche Ordnung zu berichten. 1921 überträgt Artikel 8 des "*Decreto Reglamentario de la Ley de Misiones*" dem Vikar ebenfalls die polizeiliche Gewalt zur sofortigen Schaffung der Ordnung unter den "Indianern", wobei ihm die zivilen und militärischen Autoritäten zur Hilfe verpflichtet sind. Neu ist zu dieser Zeit die Regelung, dass der Missionsvorsteher zur Aufrechterhaltung der Ordnung auch auf die Vermittlung anderer "Indianer" zurückgreifen soll.¹¹³ Diese rechtliche Situation bleibt auch 1956 im zweiten "*Convenio misional*" unverändert. In den neu entstehenden Indianerdörfern sollen allerdings nun wenn möglich Autoritäten aus deren Reihen eingesetzt werden.

1942 zur Zeit der Einführung des Reisanbaus wurde eine politische Organisation für alle Warao von den Missionaren gegründet. Sie bestand aus drei *gubernaciones*, sieben *capitanías* und dreiundzwanzig *fiscalías*. Im selben Jahr ernannten die Padres die *governors*, *captains* und *fiscals* und führten den neuen Posten des *arukari* (der mit der Keule) ein, der auch als "*borisia*" (Polizei) bezeichnet wurde. Jedem der Amtsinhaber wurde eine Bescheinigung seines Amtes (*commission paper*) ausgestellt und die Pflicht auferlegt, die Ordnung im Dorf aufrecht zu erhalten, Verbrecher kleinerer Vergehen zu bestrafen und eine angemessene Zahl von Kindern in die Missionsinternate zu schicken. Laut Wilbert waren sich die Missionare dabei voll und ganz bewusst, dass ihre politische Organisation die Politik ihrer kolonialen Vorgänger fortführte und sogar ausweitete.¹¹⁴

Dabei herrschten glasklare Machtverhältnisse zwischen Staat und Kirche. Letztere hatte sich im nachkolonialen Venezuela immer dem Staat unterzuordnen und zu verantworten. So waren die Missionen den jeweiligen Ministerien gegenüber zu einem jährlichen Bericht verpflichtet und konnten von staatlichen Inspektoren besucht werden. Zusätzlich behielt es sich der Staat vor, bei der Besetzung der religiösen Ämter ein Wörtchen mitzureden. So stand es der föderalen

¹¹³ Artikel 12 der Resolution vom 22 Februar 1922 über die Einrichtung der Mission des *Caroní*.

¹¹⁴ J. Wilbert 1996: 48.

Exekutive zu, das Herbeiholen der Missionare für die zu errichtenden Missionen zu veranlassen und zu regeln.¹¹⁵ Unter Gómez (1908-1935) kam dem Innenministerium die allgemeine Verwaltung der Missionen zu, welches auch die Vorsteher einer jeden Mission bestimmte.¹¹⁶

Der Staat behielt es sich sogar vor, bis in die Spitzen der Kirchenämter hinein bei der Besetzung ein Wörtchen mitzureden. 1964 legte etwa die "*Ley aprobatoria del convenio celebrado entre la República de Venezuela y la Santa Sede Apostólica*" in Artikel 5 fest, dass kein Teil des venezolanischen Territoriums von einem Bischof abhängen dürfe, der seinen Sitz außerhalb der Grenzen der Republik habe. Und Artikel 6 bestimmt, dass im Falle der Wahl wichtiger kirchlicher Funktionäre (Erzbischof, Diözesanbischof, Prälaten ...) der Heilige Stuhl den Namen des Kandidaten dem Präsidenten der Republik mitteilen muss, welcher den Kandidaten aufgrund politischer Einwände ablehnen kann. Alle Kandidaten müssen laut Artikel 7 venezolanische Staatsbürger sein. Ohne Zweifel wollte der venezolanische Staat mit diesen Regelungen sicherstellen, dass ihm von Seiten der Missionarskirche kein Staat im Staate erwuchs. Die Missionsvorsteher unterstanden zu jeder Zeit klar den staatlichen Stellen.

Alles in allem ist in der Verwaltung eine große Kontinuität zu kolonialzeitlichen Praktiken zu beobachten, immer noch wurde zwischen amerindischen und kreolischen Bewohnern der Missionsgebiete unterschieden. Zwar war die Macht der Missionare deutlich begrenzter als zu Kolonialzeiten und menschenverachtende Strafen waren verboten,¹¹⁷ doch unterstand die amerindische Bevölkerung den Missionaren, die eine Art Vormund- und Mittlerfunktion Staat und Gesellschaft gegenüber wahrnahmen. Die stärkere Einbindung einheimischen Personals schaffte neue Machtstrukturen innerhalb der Waraogesellschaft, die traditionell weitgehend egalitär organisiert war. Wenn im Folgenden die Haltung einzelner Kapuzinermissionare im Delta im Rahmen von Fallbeispielen besprochen wird, so ist es wichtig, sich vor Augen zu führen, mit welcher Macht auch die nachkolonialen Missionare ihren "Schutzbefohlenen" gegenüber durch die Verträge mit der Regierung ausgestattet waren. Es scheint angebracht, zu fragen, ob es sich bei ihnen um "Diener Gottes oder Herren der Indianer" handelte.¹¹⁸

¹¹⁵ Artikel 15 des Dekrets vom 10.08.1915 zur Regelung der Missionen.

¹¹⁶ "*Decreto Reglamentario de la Ley de Misiones*" 1921. Dieses zur Amtszeit des Diktators Juan Vicente Gómez (1908-1935) erlassene Dekret hob das vom 10.08.1915 zur Regelung der Missionen auf.

¹¹⁷ In den Missionen herrschte ein generelles Verbot von Peitsche und demütigenden Strafen sowie des Gebrauchs von Alkohol. (Artikel 12 des Dekrets vom 10.08.1915 zur Regelung der Missionen)

¹¹⁸ Dies ist der Titel einer Veröffentlichung von Bonilla (1968).

Das Thema der Sprache in den Verträgen

Dem Status und Gebrauch der amerindischen Sprachen in den Missionsstationen allgemein und in den dortigen Schulen und Internaten wurde in den Gesetzestexten auffällig wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Es finden sich nur knappe Referenzen, die den Gebrauch des Spanischen als selbstverständlich erscheinen lassen. Im ältesten Gesetz, der "*Ley de Misiones*" von 1915, werden die amerindischen Sprachen nicht sonderlich erwähnt. Es findet sich nur die Anforderung an den Missionar formuliert, er müsse das Spanische (*el idioma Castellano*) und mindestens ein Handwerk beherrschen, das er unterrichten kann. Im 13. Artikel des Dekrets zur Regelung der Missionen aus demselben Jahr wird die Notwendigkeit betont, den amerindischen Kindern Unterricht auf und in Spanisch zu erteilen:

"La instrucción primaria elemental es obligatoria y gratuita, y el idioma oficial es el castellano, que se enseñará a los indígenas que lo ignoren."¹¹⁹

1921 wird der Gebrauch des Kastilischen erneut bekräftigt, verbunden mit einem Verbot körperlicher Strafen in den Schulen:

"Será obligatoria la instrucción primaria y el idioma castellano, y en ningún caso se aplicarán azotes, no otro castigo doloroso o infamante."¹²⁰

Neu ist in diesem Dokument die Verpflichtung der Missionare, in ihrem jährlichen Bericht auch über die "Dialekte und Traditionen" der Eingeborenen zu berichten.¹²¹ Es ist dies die erste Erwähnung amerindischer Sprachen und Traditionen überhaupt. Im Jahre 1956 legt der zwischen der Regierung und dem Orden der Franziskaner-Kapuziner geschlossene "*Convenio misional*" in seinem zweiten Paragraph fest, dass der Vikar der Regierung die Einrichtung von Grundschulen in Dörfern ohne Missionsstation vorschlagen soll, welche, wenn möglich, von amerindischen Lehrern geleitet werden sollen. Dies ist zwar genaugenommen keine Erwähnung der amerindischen Sprache, gibt aber der Möglichkeit Raum, dass die amerindischen Lehrer und Lehrerinnen das Warao zumindest zu Erklärungszwecken verwenden. Paragraph 8 des gleichen *Convenio* legt hingegen unmissverständlich fest:

"El idioma oficial de los Centros Misionales y caseríos indígenas, que todos están obligados a aprender y a emplear, será el castellano (...)"¹²²

Und verbietet wieder alle körperlichen Strafen, diesmal explizit in den Schulen.

Damit wird klar, dass bis inklusive des *Convenio* von 1956, die einzige offizielle Sprache der Missionszentren und der in der Mission betriebenen Schulen das Kastilische war. Die vermehrte Betonung des Verbots körperlicher Strafen ist außerdem ein Hinweis auf die wohl etwas rüden

¹¹⁹ Zitiert in Martín 1977: 22.

¹²⁰ Artikel 13 des *Decreto Reglamentario de la Ley de Misiones* von 1921. Zitiert in Martín 1977: 26.

¹²¹ Artikel 10.

¹²² Zitiert in Martín 1977: 34.

vorherrschenden Erziehungsmethoden. Gleichzeitig muss konstatiert werden, dass der Gebrauch amerindischer Sprachen in der Öffentlichkeit und in der Schule nicht vorgesehen war. Allerdings lassen sich in den Gesetzestexten über die Jahre hinweg leichte Veränderungen beobachten. Ab 1921 zeigt die Regierung zumindest Interesse an den Sprachen und Gebräuchen der missionierten amerindischen Bevölkerung. Ab 1956 ist die Rede von amerindischen Lehrern, die in kleinen Dorfschulen ihren Dienst versehen sollen. Was genau der Einsatz amerindischer Lehrer und Lehrerinnen in diesen Schulen für den Gebrauch der Waraosprache im Unterricht bedeutete, lässt sich schwer sagen. Bis in die heutige Zeit hinein ist zu beobachten, dass sich gerade diejenigen unter den Warao, die eine Karriere als Lehrkraft absolvierten, stark von den traditionell lebenden Warao distanzieren. Dazu gehört auch das Ablegen der Waraosprache. Ohne eine ausdrückliche Schulung von Lehrkräften, die potentiell zweisprachig sind, auf einen zweisprachigen Unterricht hin, kann nicht davon ausgegangen werden, dass amerindische Lehrer von sich aus Gebrauch von der Waraosprache im Unterricht machen. Es ist dies ein Schritt auf methodologisches Neuland, den nur wenige von sich aus zu leisten in der Lage sind. Umsoweniger, da in den Gesetzestexten der Gebrauch des Spanischen ausdrücklich vorgeschrieben und anfänglich auch die Haltung der Missionare dem Gebrauch der Waraosprache in den Internaten gegenüber äußerst restriktiv war.

4.3 Umsetzung der nachkolonialen Mission im Delta

Die Entscheidung der Kapuzinermönche, zu den Warao ins Delta zu ziehen, hatte sich aus der veränderten Bevölkerungslage im Vergleich zur Kolonialzeit ergeben. Um 1922 waren die Warao die einzige noch vorhandene größere amerindische Gruppe im Hinterland der Küste des nordöstlichen Venezuelas.¹²³ Man hatte sich außerdem dafür entschieden, die Arbeit vornehmlich auf die Kinder [Bild Nr. 50 Kleine] zu konzentrieren, da die Erfolge mit den Erwachsenen bisher sehr begrenzt gewesen waren:

"Se optó por cambiar el método de los misioneros de siglos anteriores. Este consistía en fundar asentamientos con personas 'mayores' de tribus 'distintas', para ejercitarles en hábitos de sociabilidad y trabajo. Los resultados, si es cierto que no fueron ni mucho menos para desanimar, nunca llegaron a ser óptimos, por las continuas fugas de los indígenas a sus selvas. (...) se adoptó la metodología de trabajar primordialmente con los 'pequeños' no les pasó inadvertido a los primeros misioneros que los 'viejos' no tenían interés por cambiar su ritmo de vida."¹²⁴

Auf der Grundlage der skizzierten Verträge und mit der nicht immer ausreichenden Finanzierung durch den Staat war vor allem die Anfangszeit der Mission im Delta von Entbehrungen, Gefahren und Rückschlägen aller Art geprägt.

¹²³ J. Wilbert 1996: 46.

¹²⁴ Martín 1977: 94.

Grenzerfahrungen

"Y no había en él torres de piedra, sino fortalezas de virtudes; ni almenas de vanidad, sino espíritus de abnegación y heroicos, templados en uno de los más recios crisoles, cual fue la Misión de Amacuro."¹²⁵

Am 19 März 1925 wurde als erste Missionsstation "*Divina Pastora de Araguaimujo*"¹²⁶ von Padre Santos de Abelgas gegründet. Man hatte das Gebiet ausgewählt, weil es hoch lag, und der Boden für den Feldbau geeignet erschien. Auch befanden sich in der Nähe mehrere größere Warao-Dörfer.¹²⁷ Wie Grohs-Paul berichtet, wurde die Mission auf einer verlassenen Kakaopflanzung gegründet.¹²⁸ Es folgten die Gründungen von "*San Antonio de Barima*" im gleichen Jahr und von "*San José de Amacuro*" zwei Jahre später. Beide Stationen lagen am südöstlichen Rand des Deltas an der Grenze zu Guyana und waren auf den Wunsch der Regierung errichtet worden, die diese Grenzgebiete sichern wollte.¹²⁹ Daher sollten die Gebäude der Mission auch repräsentative Zwecke erfüllen, dem venezolanischen Staat würdig sein und so die Bewunderung der Bewohner auch jenseits der Grenze auf sich ziehen.

Doch es stellte sich bald heraus, dass die kolonialen Vorgänger es nicht ohne Grund für unmöglich befunden hatten, im Delta zu arbeiten. Das Terrain hielt geographische wie sozial-kulturelle Fallstricke bereit. So fehlte es in den neu gegründeten Stationen an Trinkwasser und der sumpfige Boden stellte sich als nur bedingt für den Anbau geeignet heraus. "*San Antonio de Barima*" musste trotz anfänglicher Erfolge durch Entwässerungssysteme schon 1927 wieder aufgegeben werden, als ein Hochwasser die Dämme durchbrach. Auch grassierte Malaria.¹³⁰ Der Nachfolgemission "*San José de Amacuro*" auf der Anhöhe "*Guausa*", erging es nicht besser. Zwar lag sie höher und es siedelten mehr Warao in der Umgebung, doch gab es auch hier Probleme bei der Beschaffung von Trinkwasser. Barral beschreibt *San José* bei seinem ersten Besuch euphemistisch als "geistiges Schloss" und "Heldenschmiede": Statt starker Mauern fände man nur Stärke des Charakters, statt einem schmuckvollen Bau regiere hier der Geist der Selbstlosigkeit. Das gesamte Personal trifft er ausgezehrt und am Ende seiner Kräfte an.¹³¹ Barral hatte beim Anblick der Missionsstation das Gefühl, dass er "den Begräbnisfeierlichkeiten

¹²⁵ Barral 1972: 95. Barral über den Zustand der Mission San José de Amacuro, bei seinem ersten Besuch.

¹²⁶ Gelegen am Fluss Araguaimuju, einem rechten Nebenfluss des Araguao.

¹²⁷ Martín 1977: 93.

¹²⁸ Diese Tatsache wird von dem Kapuzinerchronisten Martín nicht erwähnt, vielleicht, weil die Anstrengungen dann weniger pionierhaft und heroisch gewirkt hätten.

¹²⁹ So festgelegt im Missionsvertrag von 1922, Artikel 3. Entsprechend lautet der Titel eines Kapitels bei Martín: "*Misiones de San José de Barima y San José de Amacuro o los misioneros guardafronteras*". Martín 1977: 143.

¹³⁰ Martín 1977: 146ff.

¹³¹ Barral 1972: 99. Barral kommt in diesem Zusammenhang ein gewisser Bruder *Casimiro de Paredes* ins Gedächtnis, den er in *El Callao* getroffen hatte und der nur aus Augen und von Sandflöhen zerfressenen Füßen zu bestehen schien. Wie ein Mondmensch oder ein Roboter, der von einem Asteroiden gefallen war, hatte er auf den jungen Missionar gewirkt.

eines Todgeweihten beiwohnt".¹³² Tatsächlich lag die Mission im Sterben. Ein Todeskampf, der neun lange Jahre dauern sollte und noch einige Missionare, Nonnen und Schüler mit in den Tod reißen würde. Die Station war 480 km von Tucupita entfernt und damit sehr abgelegen und isoliert. Im Krankheitsfall musste man die Patienten auf langem Seeweg oder durch extrem kleine Flüsse und über Land über die Grenze nach British Guyana schaffen, wo sie bei einer Brudermission der Jesuiten gepflegt wurden. Eine Möglichkeit, Lebensmittel zu kaufen gab es nicht. Dabei reichten die die vom Staat bereitgestellten Mittel hinten und vorne nicht. Zwar versorgte sich die Mission ab 1931 fast selbst und unterrichtete 1932 zwölf Mädchen und 14 Jungen, doch starben ihnen immer wieder Schüler. Die Zahl der gestorbenen Kinder wird nicht erwähnt.

Zusätzlich zu den Schwierigkeiten des Geländes waren die Missionare Anfeindungen von jenseits der Grenze her ausgesetzt und hatte sich mit venezolanischen Schmugglern herumzuschlagen, die die Anwesenheit der Missionare als ihren Geschäften abträglich erachteten und die amerindische Bevölkerung entmutigten, sich in der Nähe der Mission niederzulassen. So musste "*San José de Amacuro*" 1940 wieder aufgegeben werden.¹³³

Später unternahm man den Versuch, zwischen den Dörfern Murako und Kwamuju eine Mission mit dem Namen "*Santa Cruz de Merejina*" zu gründen, scheiterte jedoch am Widerstand der örtlichen Criollos und an fehlender Unterstützung seitens der dortigen Warao. Doch 1942 hatte Padre Barral in "*Osibu Kajunoko*" Erfolg. Dort entstand nach Arawaimuju die zweite große Mission des Deltas, "*San Francisco de Guayo*", die heute größte Siedlung im Inneren des Deltas überhaupt [Bild Nr. 11 WayoHeute]. Auch die Warao in Osibu Kajunoko unterstanden einem Criollo und auch hier versuchten die Criollos, sich gegen die Kapuziner zu stellen, doch wurde Barrals Vorhaben von den Warao zunächst positiv aufgenommen. Später entstanden starke Gegensätze zwischen der Mission und den traditionell lebenden Warao und die Beziehungen zwischen beiden beschränkten sich hauptsächlich auf das Ökonomische.¹³⁴ Am nordwestlichen Rand und dem südöstlichen Rand des Deltas wurden dann noch die Criollo Pastoreien Pedernales (1952) und Curiapo (1957) gegründet.

Zusammenfassend muss man sagen, dass die Anfänge der nachkolonialen Mission im Delta in mehrerlei Hinsicht zu einer "Arbeit an der Grenze" wurden. In den von den Umweltbedingungen her unwirtlichen und malariaverseuchten grenznahen Standorten stießen die Missionare und Missionarinnen an die Grenzen der physischen und psychischen Belastbarkeit. Die von außen

¹³² Barral 1972: 97.

¹³³ Martín 1977: 150-156.

¹³⁴ Grohs-Paul 1979: 94; Martín 1977: 161f.

besehen sinnlose Plackerei wird innerhalb des Ordens als heroische Bemühung zum Ruhm Gottes verstanden. Der Vorwortschreiber der *Batalla* spricht von den "bitteren Jahren in *San José de Amarcuro*" als Kreuzweg (Leidensweg) der Kapuzinermissionare des unteren Orinoko und als Prüfstein heldenhafter Missionare, die "mit elegantem Martyrium singend leben und sterben" in einem ständigen Spiel mit dem Tod, in dem die Malaria als russisches Roulett fungiert. Padre Barral berichtet von extremer Auszehrung des von Fieber und Nahrungsmittelknappheit gezeichneten Personals in den kurzlebigen Missionen des Grenzgebiets. Und seufzt: "*Amacuro, tú vas a acabar con nosotros*".¹³⁵

Gegen die zu Zeiten der venezolanischen Unabhängigkeit immer noch herrschenden grausamen Formen der Ausbeutung der Warao konnten die Missionare zunächst wenig ausrichten. Durch ihre Praxis, Kinder mehr oder weniger zwangsweise in die Internate zu verbringen, wurden sie im Gegenteil zu einem zusätzlichen Stressfaktor. Allerdings fanden sie mehr und mehr in die Rolle der Beschützer der Warao gegenüber ausbeuterischer Praktiken sogenannter Criollo-Kaziquen, die ganze Dörfer als ihr Eigentum betrachteten und nach Belieben über die amerindische Arbeitskraft verfügten. "*Nosotros sabemos que los indios han nacido para ser esclavos de unos o de otros*" zitiert Barral einen solchen "Besitzer" eines Dorfes. Noch 1941 war Padre Barral schockiert von einer Erkundungsreise ins zentrale Delta zurück gekehrt und hatte berichtet, dass die dort ansässige amerindische Bevölkerung in großer Armut unter der "*encomienda criolla*" lebe, wobei den Menschen von den Machthabenden nicht mehr Wert zugemessen werde als Lasttieren. Aus diesem Grunde seien die "Indianer" bereit, sich unter den Schutz der Missionare zu stellen. Auch beklagt er noch zur Zeit der Fertigstellung seines Buches in den fünfziger Jahren die Einstellung der Criollo-Bevölkerung zu den Warao:

"(...) la persuasión es que hasta ayer mismo han estado los criollos del país de que los indios no tienen otra razón de existir que la de servir a los no indios. Todos, por lo general, están de acuerdo en que el indígena es un servidor nato del criollo (...) La esclavitud ha sido abolida hace tiempo; pero la mentalidad sobre la condición de esclavos de ciertas razas, juzgadas por otras como inferiores subsiste en muchas partes; a veces, donde menos se esperaba."¹³⁶

Landwirtschaft als pädagogisches Mittel

"Si no fuera por las incontenibles y periódicas inundaciones del Orinoco, el Delta con su maravillosa fecundidad, daría alimento para toda la Nación."¹³⁷

Auch in den nachkolonialen Missionsstationen wurde Landwirtschaft als essentielle Grundlage des Missionslebens gesehen, obwohl die Beschaffenheit des Bodens und die klimatischen

¹³⁵ Barral 1972: 99.

¹³⁶ Barral 1972: 307.

¹³⁷ Monseñor Nistal in einem Bericht an das Innenministerium 1934, zitiert in Martín 1977: 106.

Verhältnisse die Missionare eines besseren hätten belehren sollen. Die ersten Felder wurden vom Hochwasser 1927 vernichtet, trotzdem wurden mit heroischer Anstrengung noch mehr gepflanzt. Zunächst wurde vor allem Mais angebaut. In den späten 1930ern und frühen 1940ern wurde hierbei steigende Produktion durch die koloniale Methode der kollektiven Arbeit erzielt. Allerdings wurde nun den etwa 30 Arbeitern, die einen Monat auf den Feldern arbeiteten, ein angemessener Lohn gezahlt. 1942 führten die Padres Reisanbau [Bild Nr. 51 Reisanbau] im großen Stil ein. Wieder mit kollektiver Arbeit, die fast alle Leute im Umkreis der vier Anbauorte mit einbezog. Das Projekt scheiterte, als sich die Warao, angestiftet von Außenstehenden, weigerten, den Reis zu ernten. Im nächsten Jahr gaben die Missionare den kollektiven Anbau auf und unterstützten die Fischerei im großen Stil.¹³⁸ Neben den unregelmäßig wiederkehrenden Hochwasserkatastrophen hatten vor allem die Kakaoplantagen und der Reisanbau unter Krankheiten zu leiden und mit Absatzschwierigkeiten zu kämpfen. 1970 etwa wurde von einer regelrechten Reiskrise gesprochen.¹³⁹

Die Missionare selbst führen mehrere Gründe für die Abnahme der in ihren Augen vielversprechenden landwirtschaftlichen Produktion seit Mitte der 1950er Jahre an, vor allem die feindliche Haltung von kreolischen Zwischenhändlern, die immer wieder versuchten, die Warao gegen die Missionare aufzuwiegeln, da sie diese als Konkurrenz um die Verfügung über die Arbeitskraft der amerindischen Bevölkerung ansahen:

"Los criollos que no saben trabajar sin brazos indígenas y especular con ellos, han puesto el grito en el cielo y han hecho cruda guerra a los misioneros organizadores de las talas RR. PP. Rodrigo de las Muñecas y Basilio de Barral."¹⁴⁰

Die Missionare wollten nach eigenen Auskünften die Warao unabhängig machen. Die Rolle der Förderer auf wirtschaftlichem Gebiet hatten sie dabei nicht ganz freiwillig übernommen. Eine Subvention seitens des Staates hätten sie bevorzugt und beendeten daher 1974, als der Staat begann, den Warao Kredite zu geben, ihre Subventionspolitik.¹⁴¹

Daneben engagierte sich die Mission von Wayo auch in der Holzverarbeitung, in der sie eine Mögliche Lösung für die ökonomischen Probleme der Region sah. 1949 wurde in Jobure das Sägewerk "*Nueva España*" von Carlos Pérez und Manuel Renaud mit der Hilfe der Missionare eingerichtet. Sie verfolgten nach eigenen Angaben dabei vor allem folgende Ziele: Sie wollten die Abwanderung der Warao aus dem Umkreis Wayos verhindern, indem sie Arbeitsmöglichkeiten vor Ort schafften. Sie wollten zweitens den Handelsaktivitäten der

¹³⁸ Gefischt wurden vor allem "*morocoto*" (Wa: *osibu*), "*bagre*" (Wa: *mukobo* u. a.) und "*laulau*" (Wa: *oru*). J. Wilbert 1996: 47.

¹³⁹ Martín 1977: 113f., 170.

¹⁴⁰ Carta del Superior de Araguaimuju - Caspar María de Pinilla - al Ministerio de Agricultura y Cría. 1943. Archivo de Araguaimuju. Carpeta VI. Zitiert in Martín 1977: 112.

¹⁴¹ Martín 1977: 169.

Criollos und der Ausbeutung der Warao durch Criollos zuvorkommen, indem sie die Aktionen derselben überwachten. Bis 1951 lief das Werk hervorragend, dann wurde es geschlossen. Laut Martín war dafür "fehlende Intelligenz der Teilhaber" verantwortlich. Daraufhin eröffnete die Mission 1952 in Wayo ein eigenes Sägewerk, aus dem unter anderem das Material für die Häuser des missionsnahen Dorfes ehemaliger Internatszöglinge und für Missionsgebäude stammte. Auch den anderen Dorfbewohnern wurde Material, teilweise kostenlos, zur Verfügung gestellt. Das Werk beschäftigte mehr amerindische Arbeiter als nötig gewesen wäre, um möglichst vielen ein Auskommen zu gewähren.¹⁴² Doch hatte die damit einhergehende Verfügbarkeit relativ großer Mengen an Geld auch ihre Schattenseiten. So investierten die Warao von Wayo es nicht selten in den Kauf von Rum, den sie manchmal gleich Kistenweise erwarben.¹⁴³ 1970 wurde dem Sägewerk der Status einer gemeinnützigen Einrichtung vom Staat aberkannt. Es galt von nun als Holzindustriebetrieb. Vor diesem Hintergrund sahen sich die Missionare nicht mehr in der Lage, den Betrieb aufrecht zu erhalten.

Man mag verwundert nach den Gründen für das starrsinnige Beharren auf einer - offensichtlich den ökologischen Gegebenheiten des Deltas unangepassten - Wirtschaftsweise fragen. Es spielte sicher eine Rolle, dass es in den Missionsstationen auch viele Jahre mit sehr guten Ernten gab, da große Hochwasser im Delta nur alle paar Jahre auftreten. Man strebte die Selbstversorgung der Missionsstationen und Internate an, ein Ziel das nie völlig erreicht wurde. Die Missionare waren auf die Erträge aus Landwirtschaft und Viehzucht angewiesen. Die traditionelle Wirtschaftsweise der Warao hätte hierfür nicht genug Überschuss erwirtschaftet. Doch spielten vor allem ideologische Gründe eine Rolle und der Ackerbau war klar als pädagogisches Mittel gedacht:

"Fue la agricultura y cría otro de los instrumentos de que pos misioneros se sirvieron para la realización del cometido encomendado por las Leyes de la Nación: 'civilizar' "¹⁴⁴

Noch 1977 fragt sich ein Geschichtsschreiber des Ordens rückblickend, warum die Warao so wenig Interesse am "Vorwärtskommen" (*superarse*) gehabt hätten. Er nennt zwei Gründe: Zum einen seien sie von offizieller Seite vernachlässigt worden und zum anderen mache es ihnen die Natur so leicht, ihren bescheidenen Unterhalt zu erlangen, dass harte Arbeit ihnen unnötig erscheine:

"El guarao necesitaba poco y este poco le era dado por la Naturaleza con sólo extender el brazo desde el chinchorro. Exigencias vitales mínimas satisfechas sin necesidad de esfuerzo personal. ¿Para qué, pues, trabajar?"¹⁴⁵

¹⁴² Martín 1977: 171ff.

¹⁴³ Informe de 1959. Sin página. Archivo de Guayo. Zitiert in Martín 1977: 174.

¹⁴⁴ Martín 1977: 106.

¹⁴⁵ Martín 1977: 94.

Die Kapuziner, die aus dem ländlichen Spanien stammten, betrachteten die Natur als Hauptfeind bei der Umerziehung der Warao:

"La Naturaleza con su prodigalidad espontánea es sin duda nuestro mayor enemigo para sumar al elemento útil y civilizado de la Patria esa porción de ciudadanos llamados por su adaptación al medio a explotar en obsequio propio y de la Nación el exuberante territorio del delta"¹⁴⁶

Die Landwirtschaft nach europäischem Vorbild sollte dem vermeintlichen Müßiggang des Jäger- und Sammlerlebens entgegen wirken. Die Warao sollten zu einem gottesfürchtigen Leben "im Schweiß ihres Angesichts" umerzogen werden. Nach diesem Prinzip waren auch die Lehrpläne der Internate ausgerichtet. Ganz im Sinne von "Arbeit adelt" wurden die Kinder außerhalb der Unterrichtszeit den ganzen Tag über mit Arbeiten auf dem Feld und im Haus beschäftigt.¹⁴⁷ Letztendlich ging es darum, die Gesellschaftsform, Religion und Wirtschaftsweise der Warao, die mit ihrer Organisation in kleinen Familiengruppen keine Grundlage zur Bildung größerer Siedlungen bot, für die Ziele von Kirche und Staat umzustrukturieren.

Die Geschichte der wirtschaftlichen Aktivitäten der Missionare und der Fallstricke, die ihnen seitens der Umwelt und der vorhandenen interethnischen Ordnung erwachsen, zeigt, dass die Missionare wenig Rücksicht auf die vorgefundene Realität nahmen. Ihr Programm einer ackerbaulichen Landwirtschaft zur Erwirtschaftung eines Überschusses konnte prinzipiell nicht ins Wanken geraten, da es auf festen ideologischen Füßen stand. Aus den oben zitierten Formulierungen spricht auch noch 1977 ein ungetrübtes Missverständnis der fremden Wirtschaftsweise und des damit verbundenen anderen Arbeitsrhythmus der Fischer- und Sammlerkultur. Abgesehen davon, dass das "Ausstrecken des Armes aus der Hängematte" keinesfalls genügt, wie jeder bestätigen kann, der einmal Palmstärke produziert hat oder den ganzen Tag von Sonnenaufgang bis Untergang in glühender Hitze fischt, ist der von den Europäern überall gesehene "Überfluss" der Natur schnell erschöpft, wenn man die tropischen Böden überstrapaziert. Davon zeugen heute weite, durch extensive Viehwirtschaft entwaldete und erodierte Gebiete des Deltas. Man kann in diesem Zusammenhang gar nicht genug betonen, dass die beiden von Martín angeführten Punkte nicht nur die Sicht der Pioniergeneration wiedergeben, sondern noch heute wesentlich den Diskurs im Delta über die Warao bestimmen. Dies gilt vor allem für Vertreter der Regierungsinstanzen, die sich die "Entwicklung" der Region auf die Fahnen geschrieben haben. Es geht in ihren Augen darum, die Warao zu modernisieren und in die produktive Wirtschaft einzubinden. Zur Zeit meiner Feldforschung (1998-1999) erschien fast täglich mindestens ein Artikel in der örtlichen Zeitung "*El Notidario*", in dem der "*abandono total*" in dem die Regierung arme Criollos in Tucupita halte, angeprangert wird

¹⁴⁶ Martín zitiert Monseñor Nistal, 1930. Martín 1977: 94.

¹⁴⁷ Grohs-Paul 1979: 100.

(normalerweise auf der Mittelseite und in Farbe). Die gleiche Rhetorik wurde regelmäßig auf die Warao in Tucupita oder Barrancas sowie im Delta selbst angewandt.

Hat man einmal den Kontext betrachtet, vor dem dieser Diskurs entstand, erstarkte und weiterlebt, so sieht man ganz offensichtlich die koloniale Idee der Nutzung der amerindischen Arbeitskraft, die dann in der nachkolonialen Zeit in die Idee der Eingliederung der amerindischen Bevölkerung als "nützliche" und "produktive" Staatsbürger mündet. Zieht man weiter in Betracht, dass zur Zeit meiner Feldforschung für die Entwicklung gedachte Gelder aus Caracas in das Aderwerk des örtlichen Partei-Klientelismus flossen, wo es mit bemerkenswerter Routine zum Versickern gebracht wurde, so wird das diskurshafte um so deutlicher. Die unmittelbaren Folgen dieser Politik für die Betroffenen sind leider ausgesprochen reale Krankheits- oder Todesfälle aufgrund mangelnder Versorgung mit sauberem Trinkwasser und fehlender Abwasserentsorgung. Man ist geneigt, in dieser Hinsicht von krasser Diskriminierung und kulturell-mentalisticem Rassismus zu sprechen.

Das System der Internate

Besonderes Interesse gilt im Rahmen der vorliegenden Arbeit der Umsetzung des Missionsgedankens in den Internaten. Im Lichte des Ziels der Umerziehung der jagenden und sammelnden Warao zu ehrbaren christlichen Ackerbauern erschien den Missionaren eine weitgehende kulturelle Entwurzelung der Kinder unabdingbar und legitim. Da man junge Menschen, die noch nicht von dem leichten Leben (*bohemia*) und Nichtstun (*inacción*) ihrer Eltern angesteckt worden waren,¹⁴⁸ für formbarer hielt, konzentrierte man die Bemühungen auf sie. Unterricht vor Ort hätte ein System vieler kleiner Dorfschulen zur Voraussetzung gehabt, für das erst einmal das Personal aber auch der methodologische Ansatz fehlte. Die Kapuziner wollten ja erklärtermaßen die Kinder ihrem "heidnischen" Umfeld entreißen, kulturell entwurzeln und komplett umerziehen.¹⁴⁹ Man verlegte sich daher auf die Verbringung von Kindern in Internate, die zum wichtigsten Instrument der Missionierung wurden. Die Schulbildung konzentrierte sich im System der Kapuziner dabei weitgehend auf die großen Missionsstationen wie Wayo und Arawaimuju. Nur der Besuch eines Internates dieser Zentren eröffnete den jungen Warao-Schülern Zugang zu einer Ausbildung oder weiterführenden Schule. Zur Zeit der Gründung Wayos (1942) wurden zwar noch weitere Schulen in Warao-Dörfern des zentralen Deltas eingerichtet, doch funktionierten diese nicht besonders gut, da die Lehrer kein Gehalt erhielten. Erst in den fünfziger Jahren fanden sich staatliche Stellen bereit, die Kosten für einige der Schulen zu übernehmen.

¹⁴⁸ Martín 1977: 94.

¹⁴⁹ Barral 1972: 112f.

Schon im Dezember 1925, dem Gründungsjahres der ersten Missionsstation in Arawaimuju, wurde dort mit dem Aufbau eines Internates für Jungen begonnen [Bild Nr. 52 Jungeninternat]. Nach der Ankunft der Kapuzinernonnen 1928 folgte der Bau eines Mädcheninternats [Bild Nr. 53 Nonnen]. Interne und externe Schüler [Bild Nr. 54 ExterneSchüler] wurden zunächst getrennt unterrichtet.¹⁵⁰ Die Schule beherbergte zeitweise bis zu 120 Schüler.¹⁵¹ Weniger erfolgreich war die Bilanz der kurzlebigen Missionsstationen in den malariaverseuchten Grenzgebieten zu Guyana. "San José de Amacuro" eröffnete 1932 ein Jungen- und Mädcheninternat mit insgesamt elf Schülern und Schülerinnen. Doch die Mission litt unter ständiger Schülerflucht und wurde kaum von der Regierung unterstützt. 1940 musste sie aufgelöst werden. Insgesamt waren dort nur 49 Jungen und 29 Mädchen unterrichtet worden.¹⁵²

Die erste Schule in der heute größten Missionsstation Wayo wurde 1942 von Padre Barral eingerichtet, zuerst nur für externe Schüler. 1947 gab es 49 Schüler in Wayo. 1950, als die ersten Schwestern ankamen, wurde mit dem Bau eines Internates für etwa 60 Schüler begonnen. 1958 waren 55 Schüler eingeschrieben und 1964, als die Schule in Wayo eine "Escuela Nacional" wurde, stieg die Zahl auf 150 Schüler. Nun kam auch das Erziehungsministerium für alle Kosten auf.¹⁵³ 1964 gab es außer in Wayo und Arawaimuju 14 Schulen mit insgesamt 500 Schülern im Warao-Gebiet. Allerdings reichten die Mittel, die die Regierung den Missionaren für die Internatsschüler zur Verfügung stellten, selbst später, Ende der 1970er Jahre noch nicht aus, um alle Kosten zu decken,¹⁵⁴ so dass immer ein Teil aus privaten Spenden gefördert werden musste. 1971 spricht ein von Grohs-Paul zitierter, unveröffentlichter Bericht Heinens¹⁵⁵ von 34 Siedlungen, in denen Schulgebäude vorhanden seien. Allerdings wurde nur in 14 der 30 von Heinen besuchten Schulen tatsächlich Unterricht abgehalten. Die von den Missionaren geleiteten Schulen waren seinerzeit die einzigen, die funktionierten.¹⁵⁶

Es wird klar, dass der Staat nicht genügend in die Bildung der Bevölkerung der Grenzregionen investierte und den religiösen Institutionen das Feld weitgehend überließ. Insgesamt war die Kapazität der Schulen und die tatsächliche Schülerzahl sicher nie so hoch, dass alle im Delta lebenden Warao-Kinder auch nur annähernd erfasst worden wären. Indem Bildung an den Besuch einer religiösen Bekehrungseinrichtung fern von der eigenen Familie gekoppelt wurde, fiel der Schulbesuch den Kindern doppelt schwer.

¹⁵⁰ Grohs-Paul 1979: 93.

¹⁵¹ Martín 1977: 97.

¹⁵² Grohs-Paul 1979: 93f.

¹⁵³ Grohs-Paul 1979: 102f.

¹⁵⁴ Grohs-Paul 1979: 95f., 101.

¹⁵⁵ Heinen [1971].

¹⁵⁶ Grohs-Paul 1979: 44.

Vor diesem Hintergrund sind auch die bisweilen stark schwankenden Schülerzahlen der Internate zu erklären. So wird die Anzahl der Schüler im Internat Arawaimuju von 1925-1950 mit zwischen 50 und 100 angegeben, wobei sie in den Anfangsjahren tendenziell höher lag. Matrín führt als Gründe für die schwankenden Zahlen unter anderem einen Mangel an Personal und geeigneten Gebäuden an, wertet aber als stärksten Grund die Opposition der Eltern, die vor allem ihre Töchter nur ungern fort gäben, da die verheirateten Töchter zusammen mit den eingeheirateten Ehemännern die soziale Sicherheit der Eltern gewährleisteten.¹⁵⁷ Vor allem in den ersten Jahrzehnten bereitete den Padres die Rekrutierung von Schülern erhebliche Schwierigkeiten, weshalb sie zu Zwangsmaßnahmen griffen. Die gesetzliche Grundlage für eine gewaltsame Verbringung der Kinder in die Internate existierte ja, wie weiter oben aufgezeigt. Die Folgen dieser Praxis konnte Barral auf einer seiner ersten Reisen beobachten:

In einem Dorf mit Criollos und Warao-Bewohnern verhalten sich die Erwachsenen bei seiner Ankunft seltsam. Alle setzen sich abseits mit dem Rücken zu den Angekommenen und antworten nur, indem sie untereinander tuscheln und vermeiden, ihr Gesicht zu zeigen. Schließlich verschwindet einer nach dem anderen im Wald. Auf Nachfrage erfährt der damals junge Missionar den Grund. Die Erwachsenen hatten Angst, die Missionare seien gekommen, um ihnen die Kinder wegzunehmen.¹⁵⁸

Aber auch noch später gingen viele Kinder nur auf ausdrückliches Drängen des religiösen Personals und unter einem gewissen Zwang in die Internate:

"Eines Tages kamen die Patres nach Sakupana und fragten uns, ob wir nicht ins Internat kommen wollten. Dort würden wir Spanisch und viele andere Sachen lernen. Ich wollte ins Internat, denn es gefiel mir, dass ich dort Spanisch lernen konnte. Doch als die Patres kamen, um uns abzuholen, fingen wir an zu weinen, denn wir wollten nicht von zu Hause fort. Da wurden sie böse und drohten, uns zu schlagen, wenn wir nicht aufhören würden zu weinen."¹⁵⁹

Grohs-Paul sieht die Zurückhaltung der Eltern der ihnen fremden Institution "Schule" gegenüber darin, dass sie sich unter ihr nichts vorstellen konnten und dass die Einschulung eine jahrelange Trennung und Entfremdung bedeutete, die ihnen ihre Kinder unter Umständen für immer entzogen. Denn der Internatsbesuch hatte nicht selten zur Folge, dass die Kinder ihrer Kultur komplett entfremdet wurden. Als Beispiel mag die Geschichte eines Mädchens dienen, welches in der Mission an Tuberkulose erkrankt und zu ihren Eltern zurückkehrt, um dort gesund zu werden. Doch die Rasseln der Schamanen sind ihr fremd geworden. Sie klagt gegenüber Barral:

"(...) me están matando esos indios con sus maraqueos y berridos piacheros. Mándeles que no me martiricen. Yo soy cristiana y detesto todas esas **paganías** [Hervorhebung von Barral] de mis padres y de mi familia."¹⁶⁰

¹⁵⁷ Martín 1977: 97.

¹⁵⁸ Barral 1972: 87.

¹⁵⁹ Grohs-Paul 1979: 97.

¹⁶⁰ Barral 1972: 132. (Fetthervorhebung von Barral.)

Das Mädchen benutzt die gleichen abschätzigen Worte der eigenen Familie gegenüber wie außenstehende Criollos und Missionare dies tun. Sie spricht abschätzig von "*esos indios*" (diesen Indianern), bezeichnet den Heilgesang der Schamanen respektlos als "*berridos*" (Blöken, falsches Singen) und den ganzen Glauben ihrer Kultur als "*paganías*" (heidnisches Brauchtum). Schließlich bittet sie Barral, er solle den Schamanen befehlen, sie nicht weiter zu belästigen. Als sie spürt, dass sie sterben wird, verfügt sie, dass ihre Schwester ihren Platz im Internat einnehmen soll, obwohl sie sich damit gegen den Willen der Familie und des Dorfes stellt und obwohl die Schwester schon verheiratet ist. Als diese geht, wird sie von ihren Leuten verwünscht. Barral meint, sie müsse frei entscheiden¹⁶¹ können und nimmt sie mit.¹⁶²

Lange erlaubten die Missionare den jungen Absolventen der Internate nicht, unverheiratet in ihre Dörfer zurückzukehren [Bild Nr. 55 Heirat]. Sie erhofften sich so eine Stärkung des katholischen Glaubens. Erst in den 1960er Jahren gaben sie diese Politik auf. Tatsächlich versuchten die Padres auch, ihre Zöglinge auch nach dem Abschluss der Grundschule in ihrem Einflussbereich zu halten, indem sie sie miteinander verheiraten und in den Missionen in den "*pueblos de los casados*" direkt neben den Missionsgebäuden ansiedelten. Diese Verbindungen durchschnitten traditionelle Heiratsallianzen zwischen den Dörfern und umgingen die Tradition des Brautdienstes, den ein junger Mann in der Familie seiner Braut zu leisten verpflichtet ist.

Grohs-Paul zitiert eine Nonne, die berichtet, sie habe immer wieder gehört, sie solle doch selbst heiraten, wenn sie Kinder wolle. Die Missionare bleiben in diesem Bild, wenn sie sich als "*padres progenitores de los 'hijos de la fe'*" bezeichnen. Aus der Sicht der Eltern hätte ihnen für den Verlust ihrer Kinder eigentlich eine Entschädigung zugestanden. Aus diesen Gründen gaben die Familien normalerweise nur ein Kind oder jeweils nacheinander nur ein Kind in die Internate und man schickte bevorzugt Halb- oder Vollwaisen. Diese wurden oft schon im Säuglingsalter aufgenommen, wohingegen andere Kinder manchmal erst als Jugendliche ins Internat kamen.¹⁶³

Ein Beispiel für einen Waisen ist Pedro Crisologo [Bild 56 PedroCrisologo], den Padre Barral als winziges Kleinkind ins Internat brachte. Er studierte später und wanderte nach Spanien aus, wo er auch heiratete. Ein Beispiel für einen Jugendlichen, der aus eigenem Antrieb das Internat aufsuchte, ist Antonio Lorenzано, einer der Hauptinformanten Dieter Heinens, der zu einer kulturellen Führerfigur für seine Gruppe wurde, indem er versuchte, Traditionelles und Neues in der Waraokultur zu verbinden.¹⁶⁴

¹⁶¹ Zum Motiv der freien Wahl siehe "Ethnologen und Missionare".

¹⁶² Barral 1972: 133f.

¹⁶³ Grohs-Paul 1979: 97f.

¹⁶⁴ Siehe hierzu den Film. "The legacy of Antonio Lorenzано." (Henley 2000).

Erwachsene, die als Kinder lange Zeit die Internate besucht haben, schätzen heute im allgemeinen die dort erlernten Kenntnisse, auch wenn sie nicht alle im täglichen Leben anwenden können, und schicken ihre eigenen Kinder bereitwillig in die Schule. Dabei wird der größte Vorteil darin gesehen, dass die Kinder in den Internaten gut Spanisch lernen, was sie nicht nur im Unterricht, sondern auch im täglichen Umgang in den Missionsstationen oder bei ihren Aufenthalten in den Städten gebrauchen können.¹⁶⁵

Ein Blick über die Grenze auf die Missionsschulen der Jesuiten im damaligen British Guyana zeigt ein alternatives Modell religiöser Schulerziehung und lässt das System der Kapuziner in einem kritischen Licht erscheinen. So übt Barral im Anhang des ersten Teils seiner Anekdotensammlung *Batalla de Dios* rückblickend Kritik am Internatssystem des eigenen Ordens. Er bemängelt dabei vor allem, die weitgehende Beschränkung des "apostolischen Amts des Missionars" auf die großen Missionsstationen, wo es nur einer kleinen Gruppe von Menschen zu Gute kommen konnte. Barral weist in diesem Zusammenhang auch auf die Gefahr hin, dass die aufgelassenen Lücken der Mission der Protestanten Vorschub leisten könnten. Tatsächlich geriet das westliche Delta unter den Einfluss baptistischer Mission. Barral selbst traf bei einem Besuch der *Isla Misteriosa* auf Spuren des Baptistenmissionars und Linguisten Hery Osborn.¹⁶⁶ Kurz nach Beendigung meines ersten Feldforschungsaufenthaltes (1999) siedelten sich Anhänger der *New Tribes Mission* im Nachbardorf Pepeina an. Die Konzentration auf die größeren Missionszentren wie Wayo oder Arawaimuju förderte die Entstehung einer privilegierten Eliteschicht "moderner" Warao. Sie besuchten eine weiterführende Schule in Tucupita und absolvierten dort eine Ausbildung - meist als Lehrer(innen) und Krankenschwester/-Pfleger. Sie begannen sich dabei kulturell und sprachlich von den übrigen Warao abzugrenzen.

Das weniger zentralistische jesuitische System hingegen ließ ein Netz kleiner Schulen im ganzen Land entstehen. Hierbei wirkte sich günstig aus, dass der guayanische Staat alle privaten Schulen ohne Ansicht ihrer religiösen Ausrichtung subventionierte¹⁶⁷ und die jesuitischen Missionare Lehrer selbst ernennen konnten, welche dann nach einer Probephase vom Staat mit dem Mindestlohn subventioniert wurden. Zur Einrichtung einer Schule reichten dabei schon 20 Schüler aus. So errichteten die Jesuiten nur in größeren Siedlungen Missionsbasen mit 2-5 Schwestern. Der zuständige Padre des Distrikts, der die Oberaufsicht über die Schulen hatte,

¹⁶⁵ Grohs-Paul 1979: 101f.

¹⁶⁶ : "(...) y al presente se ha colgado en la ranchería, so [sic!] pretexto de hacer estudios lingüísticos, un Pastor Evangelista Americano, Doctor en Antropología." (Barral 1972: 241).

¹⁶⁷ Der Staat selbst war protestantisch ausgerichtet.

kam nur an einem Tag pro Woche zu Besuch. Indem er von einer Siedlung zur anderen reiste, verteilte er sein Amt gleichmäßig "unter allen Schäfchen". Im jesuitischen System beließ man die Kinder auch vor Ort in der Obhut ihrer Eltern, was die Akzeptanz der Schule seitens der Eltern erhöhte.

Lehrmethoden in den Internaten

Für die Kinder selbst war die Zeit in den Missionsschulen durch die lange Trennung von der Familie und die komplett andere sprachliche und kulturelle Umgebung schwierig bis qualvoll. Zur kulturell fremden Umgebung der Mission zählten nicht nur die Religion und die spanische Sprache, sondern auch der Waraokultur fremde Erziehungsmethoden. Barral wirft den Warao den gleichen Widerwillen gegen Disziplin vor, der schon aus der Kolonialzeit überliefert ist:

"Como al guarao le repugna todo le que suena a sujeción o disciplina escolar, (...)"

In seinem Anekdotenbericht werden gleich zu Anfang Lausbubengeschichten eines besonders wilden Kindes geschildert, aus denen einerseits deutlich wird, wie sehr Barral den Kindern zugetan war, andererseits aber auch wie hart die Padres auch mit körperlichen Strafen durchgriffen. Auch brachten sie dem Leid der Kinder wenig Verständnis entgegen, wenn diese in der Mission unglücklich waren. Die einzige Erklärung dafür, dass Kinder aus den Internaten fortliefen oder versuchten, sich umzubringen, war, die Warao seien "mondsüchtig" und unberechenbar. Es durfte diesbezüglich auch kein Zweifel in den Missionaren aufkommen, denn sie wollten ja ganz bewusst die Kinder ganz der heidnischen Umgebung entwurzeln und ins Christliche "umpflanzen". Die Kinder selbst können aus Sicht der Missionare gar nicht wissen, was gut für sie ist. Die Missionare entscheiden über ihr Schicksal. In der Waraogesellschaft hingegen können schon sechsjährige Kinder entscheiden, ob sie etwa bei einem anderen Verwandten dauerhaft wohnen wollen. Doch für die Missionare müssen die Seelen der Kinder auf jeden Fall gerettet werden, auch gegen deren ausdrücklichen Willen.

Die Kinder sollten explizit kulturell und sprachlich umerzogen werden. Bei der Ausrichtung der Lehrinhalte kam daher das Ziel zum Tragen, die Warao von einer Existenz als Jäger und Sammler abzubringen und an eine westliche, "gottesfürchtige" Form des Arbeitens und Lebens heranzuführen, in der ein kultureller Fortschritt gesehen wurde. Aus diesem Grund war der Lehrplan in der Anfangszeit der Internate betont praktisch ausgerichtet; handwerklicher und akademischer Unterricht wurde zu gleichen Teilen gewichtet. Später wurde das handwerkliche Lernen etwas zurückgenommen. Hier ein Lehrplan aus den Anfangsjahren der Mission, der den ganzen Tag mit Aktivitäten anfüllt:¹⁶⁸

¹⁶⁸ "Venezuela Misionera" 1940, No 17: 454. Zitiert in Grohs-Paul 1979: 99.

5:15	-	6:00	Uhr	Aufstehen, Waschen, Messehören
6:00	-	8:00	Uhr	leichte landwirtschaftliche Arbeiten
8:00	-	9:00	Uhr	Frühstück und Arbeit auf dem Feld
9:00	-	12:00	Uhr	Schule
12:00	-	14:00	Uhr	Essen, Ruhe, Behandlung von Kranken
14:00	-	16:00	Uhr	Schule
16:00	-	18:00	Uhr	leichtere Arbeiten, z. B. Holz holen
18:00	-	20:00	Uhr	Baden, Abendessen, Rosenkranzbeten, Christenlehre, Bürgerkunde, Nachtgebet

Zu den Erziehungsmethoden der Padres gehörte auch eine Art von autoritärer Disziplin, inklusive körperlicher Strafen, wie sie die Kinder von zu Hause her nicht kannten. Eine Informantin berichtete Grohs-Paul, dass die Methoden sich allerdings in den 1970er Jahren liberalisierten:

"Wir durften in den Ferien nicht nach Hause, durften nicht widersprechen und hatten keine Freizeit. Heute haben die Mädchen dagegen Freizeit, dürfen Radio haben, Schallplatten hören, und man hört die Mädchen auch oft widersprechen. Ich schweige heute noch, wenn mir Schwester P. etwas sagt und wage nicht zu widersprechen."¹⁶⁹

Grohs-Paul berichtet, es sei bei den Warao bis auf wenige Ausnahmen nicht üblich, Kinder zu schlagen oder zu etwas zu zwingen.¹⁷⁰ Kalka wertet körperliche Züchtigung als von den Missionaren und Nonnen übernommene Techniken und beobachtet, dass Kinder in den Missionssiedlungen schneller bestraft würden. Auch das Verhalten der Criollos sieht sie in diesem Sinne als Einfluss. Sie berichtet, dass sowohl traditionell als auch stärker akkulturierte Warao Schläge als Mittel der Erziehung ablehnen, wenn man sie danach fragt. Man befürchtet, dass Kind werde krank.¹⁷¹ Ich selbst beobachtete oft, dass man jüngeren Kindern einen Klaps gab. Und von mir befragte Frauen bestätigten auch verbal, dass sie ihre Kinder hin und wieder schlagen. Mein Eindruck ist jedoch, dass vor allem junge Mütter schneller die Nerven verlieren und ältere Frauen, meist ihre Mütter, eingreifen, wenn dies überhand nimmt. Die ältere Hausherrin (*janoko arotu*) meiner Gastfamilie äußerte, sie fände es schlecht, kleine Kinder zu schlagen, da diese dann weinten und ihr Leid täten. Kalkas Beobachtung, dass von der Mutter oder älteren Geschwistern geschlagen wird, in der Regel aber nicht vom Vater, kann ich bestätigen, ebenso, dass Zurechtweisung in erster Linie Aufgabe der Mutter ist und nur in Ausnahmefällen die nahe Verwandten eingreifen.¹⁷² Haupttechniken der Erziehung sind bei kleineren Kindern, ihnen Angst zu machen, damit sie etwas tun oder sein lassen sowie sie bei Fehlverhalten auszulachen. So beobachtete Higham im Nachbardorf Pepeina, dass die Erwachsenen den Kindern oft drohen, indem sie behaupten, ein Tier oder ein Geistwesen oder

¹⁶⁹ Grohs-Paul 1979: 101.

¹⁷⁰ Grohs-Paul 1979: 72.

¹⁷¹ Kalka 1995: 57.

¹⁷² Kalka 1995: 57, 59.

ein Nicht-Warao werde sie ergreifen, wenn sie nicht das tun, was man von ihnen verlangt.¹⁷³ Kalka beobachtete, dass diese Drohungen dem Erfahrungsschatz der Kinder angepasst werden und immer mehr durch Erklärungen über die Folgen falschen Verhaltens ergänzt werden.¹⁷⁴ Insgesamt wertet Grohs-Paul aber die Erziehung als eher nachsichtig. Die Kinder haben keine regelmäßigen Pflichten, wenngleich vor allem die Mädchen zur Betreuung ihrer kleineren Geschwister oder zur Verrichtung kleinerer häuslicher Arbeiten herangezogen werden.¹⁷⁵ Kalka stellt hinsichtlich der Rolle der Mädchen fest:

"[Sie] lernen nicht nur die geschlechtsspezifischen weiblichen Aufgaben und Tätigkeiten auszuüben. Sie werden auch dazu erzogen, die Hilfe ihrer Mutter zu sein, bis hin dazu, dass sie deren Aufgaben wahrnehmen können. Sie erfahren die Wichtigkeit des Eingebundenseins in das soziale Netz, das sie mit ihren Tanten, Kusinen, Schwestern, Mutter und Großmutter bilden."¹⁷⁶

Meinen Beobachtungen nach helfen auch Jungs durchaus tatkräftig mit. Anders als bei uns werden besonders arbeitsame Kinder nicht ausdrücklich für ihr Verhalten gelobt. Man wartet ganz einfach, bis Kinder von sich aus Interesse für bestimmte Dinge zeigen, etwa für das Kochen, Feldarbeit, Fischen oder für handwerkliche Arbeiten und bezieht sie dann durchaus auch im Sinne der Erwachsenen mit ein. Oft sind gerade kleiner Kinder besonders interessiert und eifrig. So machten die kleinen Mädchen meiner Familie einen regelrechten Aufstand, wenn sie nicht mit aufs Feld, zum Sammeln oder zum Fischen mitgenommen werden sollten. Später, so eine der Mütter, müsse man sie dann eher zu solchen Ausflügen überreden. Die pubertierenden Mädchen und Jungen ziehen es dann vor, sich zu treffen und miteinander zu spielen. Auf Besuche in andere Dörfer jedoch sind gerade sie besonders versessen, kann man dort doch potentielle Lebenspartner kennen lernen.

Es fällt nicht schwer, sich die Folgen des regelmäßigen Schulbesuchs in den Missionsstationen vorzustellen. Zunächst einmal werden die Kinder aus ihrem kulturellen Lernkontext entfernt und nichtverwandten Frauen und Männern unterstellt, die sie auch tadeln und (vor allem früher) schlagen dürfen. Den Müttern werden die älteren Kinder als Hilfe weggenommen, die sie bei der Kinderbetreuung und Hausarbeit entlasten. Statt durch Wertschätzung, die vor allem Mädchen als Angehörige eines matrilinearen Netzwerkes erfahren, werden die Kinder in der modernen venezolanischen Schule vor allem durch "Motivationserziehung" zum Lernen gebracht. Lob und Tadel oder die Androhung von Strafen wie Nachsitzen kommen zum Einsatz. Obwohl der Gebrauch des Warao nicht mehr unter Strafe steht, findet doch in der Schule im Vergleich mit der mündlichen Waraokultur auch eine radikale Umbewertung der Sinne statt. Vor allem wird

¹⁷³ Higham 2003: 37.

¹⁷⁴ Kalka 1995: 55f.

¹⁷⁵ Grohs-Paul 1979: 98, 79.

¹⁷⁶ Kalka 1995: 53.

das Zuhören gegenüber dem praktischen Einüben überbetont. Im traditionellen Kontext werden Fertigkeiten vor allem durch Zusehen und Selbstaussprobieren erworben, verbale Erklärungen spielen hingegen nur bei der Übermittlung der traditionellen Mythen eine wichtige Rolle¹⁷⁷ oder bei der Unterweisung eines Schamanen-Novizen. Zur Zeit der Forschung Grohs-Pauls wurde vor allem in den unteren Klassen und von unerfahrenen Lehrern gemeinsames Rezitieren im Chor als Unterrichtsmethode verwendet. In den höheren Klassen ruft in der Regel der Lehrer ein Kind auf, spontane Beiträge der Kinder gibt es selten. Der Unterrichtsstoff wird abgefragt, ohne dass geprüft wird, ob das Kind den Inhalt begriffen hat. Selbst im Zeichenunterricht beobachtete Grohs-Paul, dass statt Förderung der Kreativität Abmalen analog zum Abschreiben im Vordergrund stand.

Die Beobachtungen der Autorin decken sich exakt mit meinen eigenen. Die Lehrer schrieben in der Grundschule in Wakajara vorzugsweise Texte an die Tafel, die dann abgeschrieben oder in Anbetracht dessen, dass die meisten Kinder kein Spanisch sprechen, "abgemalt" wurden. Der Inhalt der Texte war dabei ganz abgesehen von der sprachlichen Hürde auch rein thematisch für die Kinder schwer nachvollziehbar, etwa wenn europäische Fabeln mit Tieren, die es im Delta nicht gibt, an der Tafel standen. Das fundamentale Problem bei dieser Art von Alphabetisierung ist, dass Kinder, die das Spanische kaum oder gar nicht beherrschen, den Zusammenhang zwischen Sprechen und Schreiben überhaupt nicht erfassen können.

Bei einem sprachlich und kulturell so unangemessenen Unterricht verwundert es nicht, dass insgesamt nur wenige Warao-Schüler, selbst der Internate, nach der 6. Klasse eine weiterführende Schule besuchen. Von Seiten der Missionare wurden vor allem auch ökonomische Faktoren hierfür verantwortlich gemacht und man versuchte, die Begabtesten durch eigene Stipendien zu unterstützen oder solche von Seiten der Regierung zu organisieren. Dabei bemühte man sich, begabte Schüler möglichst in ordenseigene Schulen außerhalb des Deltas, nach Tucupita, Caracas und Upata zu vermitteln.¹⁷⁸

Die Rolle des Warao im Unterricht

Wie aus den vorangegangenen Abschnitten deutlich geworden sein dürfte, waren weder Lehrmethoden noch Lehrplan auf die kulturellen Eigenarten der Warao-Schüler abgestimmt. Sicher kann man dieses Manko nur bedingt den Missionaren anlasten, die mit ihren Ressourcen und ihrer Ausbildung das aus ihrer Sicht Mögliche für die Erziehung der Warao-Kinder leisteten. Es wäre vielmehr die Aufgabe des venezolanischen Staates gewesen, für ein einheitliches, nichtreligiös gebundenes und kulturell angemessenes Schulsystem in den Indianergebieten zu

¹⁷⁷ Grohs-Paul 1979: 155-160.

¹⁷⁸ Martín 1977: 186.

sorgen. Warum die Notwendigkeit der Berücksichtigung kultureller und sprachlicher Eigenarten auch von staatlicher Seite erst nach und nach erkannt und dann nur zögerlich umgesetzt wurde, hat vielfältige sprachpolitische Gründe. Diese werde ich im Kapitel der Sicht des Staates auf die Waraosprache näher erörtern. An dieser Stelle sollen sie nur grob umrissen werden.

Ziel der Missionare war, wie aufgezeigt, eine kulturelle Umerziehung der Warao-Kinder in den Internaten, bei der man, wie dokumentiert, am Anfang eine komplette Entwurzelung der Kinder anstrebte. Sie war zu allen Zeiten mit der Implementierung der spanischen Sprache verbunden, die idealerweise auch im täglichen Umgang miteinander unter den Warao der Missionsstationen gesprochen werden sollte. Das Spanische wurde als nationale Sprache mit europäischem Hintergrund dem Warao gegenüber als überlegen erachtet. Der Vorwurf der Rückständigkeit oder Primitivität eines evolutionistischen Kulturbildes wurde von der Kultur und Wirtschaftsweise auf die Sprache übertragen, die zunächst weder als schützenswert noch förderungswürdig, ja augenscheinlich nicht einmal als nützlich erachtet wurde. Allerdings wurden schnell die Grenzen eines rein einsprachigen Unterrichts offensichtlich. Wenn man so will, wog die Übermacht der Sprecher schwer. So beklagte man 1945, zwei Jahre nach Eröffnung der Missionsschule in Wayo:

"La gran dificultad que tienen que vencer los Misioneros es que los indígenas desconocen por completo nuestro idioma y no hay libros adaptados al suyo." ¹⁷⁹

Man begann seitens der Missionare schon in den 1950er Jahren nach Lösungen zu suchen. Neun Jahre später, 1954, berichtet der Vorsteher der Mission von Wayo in einem Brief an das Erziehungsministerium:

"Nosotros hemos adoptado el método bilingüe en la enseñanza de los indígenas, con óptimos resultados." ¹⁸⁰

Der Brief bezieht sich auf zwei Schulen in den Dörfern Jobure und Sakupana und empfiehlt zwei junge Lehrerinnen, die beide perfekt das Warao beherrschen. Obwohl in den Gesetzestexten das Spanische als Unterrichts- und Umgangssprache in den Missionen vorgesehen war, experimentierten die Padres offensichtlich mit verschiedenen Methoden in den Missionsschulen. Lavandero berichtet, dass Barral der erste war, der Lesekärtchen (*cartillas*) in Warao erstellte.¹⁸¹ Er benutzte dabei die spanische Orthographie.¹⁸² Lavandero selbst arbeitete lange Zeit als Lehrer in Ajotejana, wo er nach eigenen Angaben die ersten Klassen komplett in Warao alphabetisierte und unterrichtete. Dazu benutzte er zunächst das Material Barrals mit gutem Erfolg, hatten die

¹⁷⁹ Memoria del Ministerio de Relaciones Interiores. 1947: 325. Zitiert in Martín 1977: 179.

¹⁸⁰ Carta del 22 de julio de 1954. Archivo de Guayo. Zitiert in Martín 1977: 187.

¹⁸¹ Padre Barral war augenscheinlich überhaupt recht experimentierfreudig. So berichtet Grohs-Paul, dass er, um den Unterricht in Guayo interessanter zu machen, viel singen ließ und Musik machte. (Grohs-Paul: 102) Weiß man um seine eigene Musikalität und sein Interesse an der Musik der Warao, so ist dies nur schlüssig.

¹⁸² Herrmann (2003).

Kinder diese Schreibweise einmal begriffen, so Lavandero, machte er mit Material von Vaquero weiter, der eine andere Schreibweise benutzte (er verwendet das "w"), die den Kindern aber dann auch keine Probleme mehr machte.¹⁸³

Ausschlaggebend ist in diesem Zusammenhang allerdings, dass solche Ansätze, den Unterricht sprachlich an die Kinder anzupassen, vereinzelt blieben. Sie wurden nicht systematisch vom Staat oder dem Orden unterstützt und vereinheitlicht. Selbst auf ein einheitliches Alphabet hatte man sich nicht festlegen können.

4.4 Fazit zur nachkolonialen Mission im Delta

Vieles in der Missionspraxis blieb zunächst beim Alten. Zumindest die erste Generation der nachkolonialen Missionare sah ihren Weg in einem paternalistischen Protektionismus den Warao gegenüber. Anders als in der kolonialen Ideologie mussten die Warao zwar nicht erst zu Menschen gemacht werden, da sie wie wir alle Gottes Kinder waren, doch mussten sie erst zu gottesfürchtigen guten Christenmenschen erzogen werden.¹⁸⁴ Das Bild der amerindischen Sprachen, welches in den staatlichen Gesetzestexten aufscheint, ist das eines allenfalls folkloristisch interessanten Elementes einer rückständigen und daher zum Verschwinden verurteilten Kultur. Auch in dieser Hinsicht hat sich gegenüber der Kolonialzeit fast nichts verändert.

Vor allem der rechtliche Rahmen sorgte für eine Kontinuität und in einzelnen Bereichen sogar für eine Ausweitung kolonialzeitlicher Praktiken und Ansichten in nachkolonialer Zeit. Zwar waren der Macht der Missionare nun klare Grenzen gesetzt, doch hatte sich zunächst einmal nichts Grundlegendes am Missionsauftrag und der Verfügungsgewalt der Missionare über die Indianer verändert. Die kolonialzeitlichen Ziele des "*reducir y civilizar*" blieben bestehen, wenn sie nun auch prozesshafter und vorsichtiger formuliert und umgesetzt wurden. An die Stelle von Zwangsumsiedlungen ganzer Gruppen waren verdeckte siedlungspolitische Maßnahmen getreten. Doch galten in den Indianergebieten immer noch andere Gesetze als im Rest des Landes und die Missionare blieben den Indianern als Mittler zwischen Staat und nationaler Gesellschaft zwischengeschaltet. Ihre weitreichende Verfügungsgewalt über die als unmündig behandelte indianische Bevölkerung setzte koloniale Praktiken der Bevormundung fort. Ziel war es, die Indigenen kulturell und sprachlich unter der treuhänderischen Führung der Missionare in die Mehrheitsbevölkerung zu integrieren. Das Christentum wurde dabei als Teil eines staatlichen

¹⁸³ Herrmann (2003).

¹⁸⁴ Im zentralen Delta bezeichnen die Warao die Nicht-Warao als "*jotaroo*" (Hochlandbewohner) im Gegensatz zu sich selbst, *waja-arao*: Tieflandbewohner. Im westlichen Teil des Deltas, in dem der Einfluss katholischer Mission gering und sporadisch war, verwendet man hingegen den Terminus "*ki'ritiana*" (Christ) für die Nicht-Warao. Er setzt Christ sein und Criollo sein gleich.

Modernisierungsprozesses begriffen [[Bild Nr. 57 SelbstbildMissionar](#)]. Denn in einer evolutionistischen Sicht bedeutet das Ablegen von Naturreligionen (oder "Aberglauben") einen zivilisatorischen Fortschritt. Ebenso wurde und wird auf der Ebene der Wirtschaftsweise die Verbreitung des Ackerbaus unter Jägern und Sammlern als Fortschritt postuliert, obwohl die herrschenden Umweltbedingungen im Delta diese ideologisch motivierte Wahl vielfach scheitern ließen.

Für Sprache und Kultur war vor allem die Praktik, Kinder der Warao zunächst zwangsweise, später auf freiwilliger Basis in Internate der Kapuziner zu verbringen, folgenreich. Sie lebten dort Jahrelang von ihren Eltern getrennt, mussten Spanisch sprechen und sich den Normen einer anderen Kultur unterwerfen. Vergleicht man diese Einflussnahme mit der in Nordamerika, etwa mit Kanada, wo die gesamte Generation der heute 60jährigen Indigenen in die sogenannten "*residential schools*" verbracht wurde, so ist das Ausmaß zwar gering, ohne Folgen ist es dennoch nicht geblieben. Viele Kinder wurden ihrer Kultur und Sprache entfremdet und es bildete sich eine neue "Warao-Elite", die sich auch sprachlich von den weniger gebildeten Warao abgrenzte. Daneben gab es sicher auch Kinder und Jugendliche, die wie Antonio Lorenzano aus eigenem Antrieb das im Umfeld der Internate verfügbare Wissen erwarben und es kreativ und selbstbestimmt ihre Kultur integrierten.

Doch von Seiten des Staates und der Kirche fehlte es an Respekt und Verständnis für die Kultur und Sprache der amerindischen Bevölkerung des Deltas. Indianische Sprachen und Wirtschaftsweisen wurden in einem evolutionären Kulturverständnis den europäischen und klassischen Vorbildern klar nachgeordnet und als rückständig erachtet. Die amerindischen Sprachen fanden in den Gesetzestexten zur Regelung der Mission kaum Erwähnung, es wurden keine Grundlagen für ihren Schutz, geschweige denn ihre Förderung geschaffen. Das Ziel war vielmehr eine radikale Umerziehung der "faulen" und unkontrollierbaren Jäger und Sammler zu Ackerbau treibenden christlichen Staatsbürgern, die ihr Brot im Schweiß ihres Angesichts als nützliche grenzsichernde Bevölkerung verdiente. Hier griffen ideologische Sichtweisen der Missionare und des Staates ineinander. Die negative ideologische Betrachtung der Jäger- und Sammlerlebensweise muss sicher zunächst einmal vor dem kulturellen Hintergrund der spanischen Missionare gesehen werden, die aus einer Ackerbaukultur stammten und hauptsächlich aus armen ländlichen Gegenden Spaniens kamen. Ihren Rückhalt fanden sie allerdings vor Ort in entsprechenden ideologischen Haltungen der verantwortlichen Staatsführung. Die Sicht der Waraokultur und Sprache als rückständig, ja als Hemmnis für wirtschaftlichen und politischen Fortschritt war auch bei staatlichen Entscheidungsträgern vorhanden. Es ist daher nicht verwunderlich, dass diese Sichtweise, verwurzelt in der

Perspektive zweier mächtiger Akteure, auch heute noch ein wichtiger Bestandteil der Wahrnehmung nichtindianischer Venezolaner den indianischen Gruppen gegenüber ist. Ja selbst die Eigenwahrnehmung dieser indigenen Gruppen wird immer noch nachhaltig von ihr beeinflusst.

Die ideologische Ausrichtung des Umerziehungsgedankens verhinderte, dass man aus Fehlern lernte. Sie machte insbesondere die Missionare blind für die negativen Folgen ihrer Bemühungen. Sie nahmen nicht wahr, dass die Konzentration der Warao in großen Dörfern ohne wirkliche Arbeitsmöglichkeiten und die den ökologischen Gegebenheiten unangepasste Wirtschaftsweise des Ackerbaus im großen Stil dazu führten, dass Teile der Warao-Bevölkerung des zentralen Deltas in die Slums der Bezirksstädte abwanderten, statt sich in ihrem angestammten Lebensraum selbst versorgen zu können. Auch die kulturelle Entwurzelung der neuen "Warao-Eliten" und die Verunsicherung der Warao-Sprecher, die so nur bei den Warao im zentralen Delta ausgeprägt ist, sind Folgen der Sprachpolitik in den Internaten. Die Praxis der Internate griff tief in das Leben der indianischen Familien und Gemeinschaften ein. Kultur und Sprache der Warao wurden hierdurch nachhaltig beeinflusst und die Sprachökologie des Warao tiefgreifend verändert. So lassen sich die Unterschiede in der Bewertung der eigenen Muttersprache durch die Warao klar durch den Einfluss der katholischen Mission erklären. Sprecher aus dem zentralen Delta sind im Gebrauch ihrer Sprache außerhalb der eigenen Dörfer weitaus sparsamer als Sprecher aus Teilen des Deltas, die nicht im Einflussbereich der katholischen Mission lagen.

Der Status der amerindischen Sprachen war klar in den Missionsverträgen festgelegt, die eine Hispanisierung der Bevölkerung anstrebten. Es wurde auch vom Orden offensichtlich nicht erwogen, sie als dauerhaftes Instrument der Mission einzusetzen. Als Teil der als rückständig begriffenen Kultur der Warao war sie selbst unzeitgemäß und ihr Schicksal schien in den Augen von Staat und Kirche ohnehin besiegelt. Allenfalls erweckte sie folkloristisches Interesse. Man sah es daher auch längerfristig nicht als notwendig an, sie aktiv zu unterdrücken. Es reichte, den Warao das Spanische als Garant für Modernität und sozialen Aufstieg zu vermitteln. Zudem verweigerten sich die Warao in ihrer Aufgeschlossenheit kulturellen Neuerungen gegenüber nicht aktiv dem Erlernen des Spanischen. Man sah sich nicht genötigt, das Warao mit Stumpf und Stil ausrotten. So konnte sich die einheimische Sprache ihr angestammtes soziales und kulturelles Terrain relativ unbeschadet erhalten, wenn sie auch vom öffentlichen Raum der Missionsstationen und kreolischen Städte ausgeschlossen blieb.

Die Haltung der Kapuziner zum Warao wirkt im Nachhinein zweigleisig. In dem Maße, in dem sich das Spanische im Umfeld der Missionen etablieren konnte, fand ein Wandel hin zu mehr Toleranz dem Gebrauch des Warao gegenüber statt. Vor allem in späterer Zeit taten einzelne Kapuziner sich in der zweisprachigen Schulbildung hervor und übernahmen eine Vorreiterrolle, die leider nicht produktiv vom Staat genutzt wurde, wie im letzten Teil dieser Arbeit gezeigt werden wird. Aber auch in der Anfangszeit gab es zwei gegenläufige Tendenzen. Zum einen die strenge Hispanisierung und das Verbot des Warao in den Internaten und Missionsstationen, zum andern ein großes Interesse an der Sprache der Warao, wie es sich in den sprachlichen Arbeiten der Kapuziner niederschlägt. Neben der Politik des Ignorierens und Benachteiligens im öffentlichen Raum gab es damit auch Kapuzinermisionare, die das Warao über das bloße dokumentieren und Erlernen zu Missionszwecken hinaus zum positiv besetzten Studienobjekt machten, wie die Besprechung der nun folgenden Fallbeispiele Barral und Lavandero verdeutlichen soll.

5 Fallstudie I: Die Haltung der Pioniergeneration am Beispiel Basilio de Barrals

"¡Señor [sic]- le dijo - , que me escogiste para llevar a tu nombre más allá de las fronteras. Haz que mi vida misionera sea un trasunto de la tuya, para que in mí seas Tú glorificado. Amén."¹⁸⁵

Basilio de Barral [Bild Nr. 58 Barral] gehört zu den Pionieren der nachkolonialen Mission im Orinokodelta, wo er über 40 Jahre tätig war. Er wurde 1902 in Spanien, Galizien geboren und sprach neben der offiziellen Landessprache, dem *Castellano*, als Muttersprache *Gallego*.¹⁸⁶

Während seines religiösen Studiums wird er auch mit dem Lateinischen und Griechischen in Kontakt gekommen sein. Als er 1930 nur acht Jahre nach Anfang der nachkolonialen Mission nach Venezuela kam, war er mit 28 Jahren schon ein gefestigter Charakter. Nach ausgiebigem "Lektürium" seines 320-seitigen Erlebnis- und Anekdotenbericht mit dem kämpferischen Titel "*Mi Batalla de Díos*" (mein Gotteskampf),¹⁸⁷ gewinnt man den Eindruck einer durchaus sympathischen, zum Scherzen aufgelegten Persönlichkeit, die jedoch auch Härte zeigen konnte, wenn sie ihren Missionsauftrag in Frage gestellt sah. Obwohl Barral außerordentlich stur gewesen zu sein scheint, stellte er doch nie seinen Gehorsam gegenüber den Befehlen der Kirche

¹⁸⁵ Barral 1972: 320.

¹⁸⁶ Galizisch, die Sprache Galiziens.

¹⁸⁷ Barral 1972. Neben der zweiten Ausgabe seines Wörterbuches (Barral 1979) ist dieses Buch meine wichtigste Quelle für die Beurteilung von Barrals Haltung den Warao und ihrer Sprache gegenüber. Die "*Batalla*" ist in einer barock anmutenden, überladenen und mit Gleichnissen gespickten Sprache geschrieben, die ein Verständnis bisweilen schier unmöglich macht.

und des Ordens in Frage. Sein Wille, sich in sein als gottgegeben empfundenen Schicksal zu fügen - eine Art "fröhlicher Fatalismus" - ist legendär.¹⁸⁸ Hiermit stand er ganz in der Tradition eines autoritätsgläubigen Zeitgeistes. Obwohl Barral zweifelsohne eine herausragende Persönlichkeit und ein charakterliches Original war, das der Kapuzinermission im Orinokodelta seinen persönlichen Stempel aufdrückte, so kann er doch auch als exemplarisch für seine Generation gelten.

Im Folgenden werde ich geschichtliche und persönliche Faktoren besprechen, die seine Haltung den Warao und ihrer Sprache gegenüber mitbestimmten, und dabei auch auf den Missionsalltag der Pioniere eingehen.

5.1 Militaristisch-nationalistischer Zeitgeist, Kreuzzugsromantik und Panlatinismus

"... la figura, físicamente pequeña, de un legendario misionero." "... verdadero gigante del espíritu (...). ¡Gracias, Padre Barral, por tu ejemplo, Hermano Héroe Misionero!"¹⁸⁹

Barral wuchs in einer turbulenten, autoritätsgläubigen Zeit in Spanien auf.¹⁹⁰ Seine Ausbildung hatte er in der stark hierarchisch-autoritär organisierten Institution des Kapuzinerordens erhalten, in einer Zeit, in der die katholische Kirche klar auf der Seite der konservativen staatlichen Kräfte Spaniens stand. Sie arbeitete zunächst eng mit dem Franco-Regime zusammen, welches traditionell konservative Vorstellungen mit faschistischen Prinzipien verband und das Militaristische betonte. Sicher kann daraus nicht abgeleitet werden, dass Barral dem Faschismus zugetan war, doch bestärkte der faschistisch-militaristische Zeitgeist bestimmte ordensinterne Ideale wie Gehorsam, Verzicht und Gottergebenheit. Hinzu kam das Selbstbewusstsein der spanischen Nation als Hochburg der katholischen Mission. Dies führte zu einer Sicht des Missionsunternehmens als heldenhafte Pflicht an Gott und Vaterland. In einer Art "Panlatinismus" wurde dabei die Liebe zum spanischen "Mutterland" auf die unabhängigen Staaten der ehemaligen Kolonien ausdehnt. Verbindendes Element war dabei die gemeinsame spanische Sprache. Barral etwa sieht die spanischsprachigen Bewohner der alten wie neuen Welt durch den "Ruf des Blutes" geeint:

"Creo que existe un vínculo natural, indestructible, entre las naciones hispánicas. España es el tronco secular, y los pueblos americanos de su estirpe, los renuevos vigorosos que

¹⁸⁸ So berichtete mir Padre Setién in Caracas, der alte Barral habe gelacht, als er erfuhr, er werde bald blind.

¹⁸⁹ Barral 1972: 11.

¹⁹⁰ 1923 hatte de Rivera die Macht ergriffen und 1931 nach dem Wahlsieg der Republikaner steuerte das Land auf den Spanischen Bürgerkrieg (1936-1939) zu. Mit der Ausrufung Franco Bahamondes zum Chef der nationalen spanischen Regierung 1936 begann das bis 1975 andauernde Franco-Regime vor dem Hintergrund des zweiten Weltkriegs.

perpetuarán su eterna juventud." (...) "Formamos pues, una comunidad fraterna los pueblos hispánicos, querámoslo o no."¹⁹¹

Daneben mag es ihm als Gallizier auch bewusst gewesen sein, was die Unterdrückung einer Sprache und eigenständigen regionalen Kultur durch staatliche Instanzen bedeutete. Franko hatte 1937 die neue Einheitspartei gegründet und den Staat kompromisslos zentralistisch mit ihm als Führer (*caudillo*) an der Spitze organisiert. Eine Folge dieser Politik war das Verbot der Pflege nichtkastilischer Sprachen und Folklore.

An der Grenze: mit glühendem Eifer für Gott und Vaterland

Wie im Abschnitt über die gesetzlichen Grundlagen dargelegt, hatte die Regierung bei der "Stationierung" der Missionare die beiden Hauptziele der Sicherung der Grenzregion und der "Akkulturation" der amerindischen Bevölkerung vor Augen, die in nützliche Staatsbürger transformiert werden sollten. Vor allem in der Anfangszeit der nachkolonialen Mission konnte der venezolanische Staat dabei auf den glühenden Patriotismus seitens der spanischen Missionare zählen.

Der durch das Sprechen einer anderen Sprache klar definierte Feind war zunächst einmal nicht die amerindische Bevölkerung, sondern der angelsächsische Invasor, wie er in der Gran Sabana im Grenzgebiet zum damaligen British Guyana in Erscheinung trat. Dort herrschte er nach Ansicht der Kapuziner ohne Genehmigung und "selbtherrlich" unter englischer und nordamerikanischer Flagge.¹⁹² Besonders stieß den spanischen Padres die Tatsache auf, dass die englischsprachigen Konkurrenten Adventisten, also Protestanten, waren.¹⁹³

Barral berichtet von einer enthusiastischen Stimmung des Aufbruchs und Neuanfangs, in deren heroischem Kämpfertum sich weltliche und geistliche Ziele paarten. So schildert er, wie ein schwarzer, anglophoner Adventist, der viele Anhänger unter den einheimischen *Pemón* hatte, über die Grenze vertrieben wurde und seine Getreuen mitnahm. Nun fürchtete man einen Angriff dieser "*indios fanatizados*", so dass man Tag und Nacht Wachposten aufstellte.¹⁹⁴ Damit erinnert nicht nur die Rhetorik an Kriegsführung, sondern man befindet sich als Stellvertreter des venezolanischen Staates in einem handfesten Konflikt mit dem Nachbarland und darüber hinaus mit der ganzen anglophonen Welt. Offensichtlich ging es dabei gleichermaßen darum, weltlich

¹⁹¹ Barral 1972: 111. Diese Erkenntnis kommt Barral, als er krank in Guyana in einem britischen Krankenhaus liegt und ihn viele Exilvenezolaner besuchen, die dort vor der Diktatur von Gómez Zuflucht suchen.

¹⁹² Barral 1972: 39f. Die USA hatten sich Ende des 19. Jahrhunderts in Grenzstreitigkeiten zwischen Venezuela und England eingemischt. Eine Schlichtung 1899 in Paris bremste britische Hoffnungen, die Grenze bis zur rechten Achse des Orinoko verschieben zu können.

¹⁹³ Die Beziehungen zu anglophonen Nachbarn gleichen Glaubens waren weniger problematisch, so nahmen die Missionare des Deltas immer wieder die Hilfe der anglo-irischen jesuitischen "*Compañía de Jesús*" in Anspruch, die mehr als einem Kapuzinermissionar bzw. Missionarin, die sterbenskrank über die Grenze aus San José de Amacuro kamen, das Leben retten.

¹⁹⁴ Barral 1972: 41.

die Landnahme durch die Briten zu verhindern und geistlich die Seelen vor der Korruption durch die Adventisten zu bewahren. Barral wettert denn auch gegen diese Feinde von Kirche und Staat, indem er Großbritannien als "hungrige Raubkatze" bezeichnet, die ihren Landhunger stillen will, und den Adventisten vorwirft, sie "vergiften die Eingeborenen mit ihren Predigten gegen die katholische Kirche und die 'weißen Katholiken' wie sie die Venezolaner nannten."¹⁹⁵ Nur dank der heroischen Tätigkeit der Missionare konnte die Gran Sabana schließlich vom "protestantischen Virus" befreit werden.

Im Lichte dieses Amalgams von Politik und Religion scheint die Benennung des damaligen Enthusiasmus als "Kreuzzugsromantik" passend. Den Missionaren war die weltliche Lust des Eroberers nicht fremd, ja sie beherrschte auch ihre Rhetorik, wenn es um die Verbreitung des rechten Glaubens ging. Das Wirken des Missionars wird als Heldentum stilisiert und mit dem des militärischen Kämpfers auf dem Schlachtfeld gleichgesetzt. So bezeichnet sich Barral etwa selbst als "der Verwundete Soldat [Gottes]"¹⁹⁶ und berichtet von seinem kriegerischen Empfang in Tucupita. Zu dieser frühen Morgenstunde seien hier alle auf dem Kriegspfad (*en pie de guerra*):

"Los Ministros de Dios templen sus armas y sus almas en el fuego de la oración, y estudian el plan de operaciones bajo la mirada del propio Caudillo, en conexión vital con El que es frente de luz y de energía sobrenatural."¹⁹⁷

Das Ganze gipfelt in dem Schlachtruf: "*¡legionarios a luchar!* Zu Felde gezogen werden sollte dabei gegen den Teufel und seine Bösen Engel. Die militärische Rhetorik wird sogar auf Gott angewendet, der als "*Caudillo*"¹⁹⁸ bezeichnet wird: Jesus ist König und Führer. Grund zur Zuversicht gab es zu diesem Zeitpunkt allerdings keinen, denn in diese Euphorie fällt die Ankunft des ausgemergelten Leichnams des Bonifacio de Olea, Verfasser der ersten Warao-Grammatik, den Barral in der Mission San José ersetzen soll. Doch Barral kommentiert todesverachtend, an irgendeiner Krankheit müsse schließlich jeder einmal sterben. Tatsächlich sollte auch er kurz darauf mit einem Bein im Grab stehen, nachdem er 20 Tage lang er mit 38 bis 41,5°C Fieber gegen eine bösartige Form der Malaria gekämpft hatte, die mit Erbrechen einhergeht. Der glühende Eifer für Gott und Vaterland hatte sich in ein Fieberglühen verwandelt, welches viele Missionare und Nonnen des Ordens das Leben kosten sollte.

¹⁹⁵ Barral 1972: 41.

¹⁹⁶ Barral 1972: 103.

¹⁹⁷ Barral 1972: 53.

¹⁹⁸ Als Caudillo werden in der venezolanischen Geschichte politisch-militärische Führer bezeichnet, die aus eigenem Machtermessen handeln, ähnlich den heute sogenannten "*Warlords*". Auch Franco wurde so genannt.

Ordensinterne Ideale: Gehorsam, Verzicht und Gottergebenheit

" ... Katastrophen spielen in unserem Leben für die Zukunft eines jeden eine entscheidende Rolle in den Plänen der göttlichen Vorsehung (...) Gelobt seiest du, weil du aus unserem Leid Gutes hervorzubringen vermagst. (...) und weil deine Vorsehung es zustande bringt, gerade auf Linien zu schreiben, die aus unserer Sicht keineswegs gerade sind."¹⁹⁹

Doch widrige Umstände und Katastrophen konnten Barral nicht in seinem Tun beirren oder ihn von einem Weg abbringen, den er als göttliche Fügung betrachtete. Hierin unterstützten ihn die ordensinternen Ideale von Verzicht und der Gottergebenheit, welche hervorragend zu einem militärisch-nationalistischen Zeitgeist passten. Sie bereiteten den Boden für bedingungslosen und weitgehend unreflektierten Gehorsam gegenüber höheren Autoritäten wie Staat und Kirche. Anders kann man sich kaum erklären, wie die Pioniere die Strapazen in den Anfängen der Mission durchstanden. Die Entbehrungen waren dergestalt, dass Barral Angst hatte, verrückt zu werden, wie es öfter unter dem Missionarspersonal vorkam.

In der Missionsstation "*San José de Amacuro*" etwa waren insgesamt acht Missionare und eine Nonne²⁰⁰ gestorben sowie fünf ernstlich erkrankt. Die Vorsteherin hatte über den Tod einer Mitschwester den Verstand verloren, gab den Schülern die Schuld und ging mit einer Machete auf sie los, um ihnen die Köpfe abzuschlagen.²⁰¹ Barral bezeichnet dieses Erlebnis als eines der bewegendsten seines Missionarslebens. Wenige Tage nach dem Vorfall bricht er selbst völlig entkräftet "so trunken wie die Apostel an Pfingsten" beim Abhalten einer Messe in Tucupita zusammen.²⁰² Diese Vorkommnisse zeigen, unter welchem enormen Druck vor allem das führende Personal stand und wie sehr sie an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit gingen. Die, welche den Missionsalltag auf sich nahmen, wurden dementsprechend als Helden glorifiziert. So trägt ein in Barrals Anekdotenbericht Bild abgedrucktes Bild, welches dünne, von Malaria gezeichnete Missionare und Schwestern zeigt, die Unterschrift: "*Misioneros y Misioneras del Amacuro, tenaces y sacrificados hasta el heroísmo.*"²⁰³

Von außen betrachtet glich das Unternehmen der Missionare im Delta eher einem wahnwitzigen Fiebertraum. Die Missionare waren technisch schlecht ausgerüstet, es fehlte ihnen sogar an Nahrungsmitteln und sie hatten keine geographischen, kulturellen oder sprachlichen Vorkenntnisse. Dies führte zu der Wahl ungeeigneter Missionsorte und zu Missverständnissen mit der einheimischen Bevölkerung und brachte immer wieder lebensbedrohliche Situationen hervor, die oft durch Nachlässigkeit selbstverschuldet scheinen, von Barral aber als göttliches

¹⁹⁹ Barral 1972: 39. Übersetzung ist von mir.

²⁰⁰ Martín 1977: 155. Ab 1928 gehörten auch Kapuzinerinnen zum Missionspersonal.

²⁰¹ Barral 1972: 173.

²⁰² Barral 1972: 175.

²⁰³ Barral 1972: 105.

Schicksal interpretiert werden. Die Auswahl des Standortes von San José de Amacuro, zu der man nur über eine große offene Mündung des Orinoko gelangte, war definitiv kein Glücksgriff. In einer Nussschale von einem Bötchen läuft Barral denn auch auf seiner ersten Fahrt mehrmals auf Sandbänke, gerät in einen bedrohlichen Sturm und wird von Mücken zerstoßen:

Um 21:00 Uhr läuft das Boot erneut auf Grund, aber diesmal mitten im Fluss, nicht am Ufer. Die Dunkelheit macht diese Situation besonders gefährlich. Zu allem Überfluss bricht auch noch ein Gewitter über die Gestrandeten herein. Die Reisenden glauben, ihre letzte Stunde habe geschlagen. Inmitten des Heulens des Sturms und dem Wüten der Wogen rufen sie den Himmel an. Sie singen mit ehrlicher Inbrunst, wie nie zuvor: "*Renovamos nuestra consagración de esclavas [sic!] de María y nuestra profesión religiosa, y, asidas fuertemente de su manto, entregamos nuestras vidas a la Celestial Marinera.*" Der Sturm lässt kurz nach, jedoch bricht um Mitternacht ein solch fürchterliches Unwetter los, dass Barral dies mit der "Sintflut" vergleicht. Alle frieren, Barral schöpft unermüdlich Wasser. Man ermutigt sich gegenseitig durch Singen.²⁰⁴

Offensichtlich kann die Ausweglosigkeit der Lage den Glauben der Missionare und Nonnen nur noch verstärken. Die geschilderte sollte nicht die einzige Wetterkatastrophe auf Barrals erster Fahrt ins Delta bleiben. Außerdem machte ihnen der Hunger zu schaffen. Barral versucht das Ganze gemäß seines unerschütterlichen Charakters mit Humor zu nehmen und die Gemüter ein ums andere Mal mit einem durch die Feuchtigkeit zunehmend verstimmten Dudelsack aufzumuntern.²⁰⁵ Barral fühlt sich offensichtlich auch als Mann den Nonnen gegenüber verantwortlich und versucht unerschütterlich, deren Stimmung aufzuhellen. Angst und Verzweiflung werden als "von Gott auferlegten Bürden" oder Prüfung verstanden und im Lichte des Glaubens und der Schicksalsergebenheit stoisch ertragen. Statt Zweifel aufkommen zu lassen oder die Erkenntnis zu fördern, dass sie mit einem für die Wetterverhältnisse völlig ungeeigneten Boot unterwegs sind, festigen die Vorkommnisse die Entschlossenheit Barrals. Der in Kauf genommene Tod wird von ihm als "Opfer für die Rettung der Indianer" interpretiert.²⁰⁶ So vergleicht er die Todesgefahr, in der sie schweben mit dem Martyrium des heiligen Franziskus, die einstweilige Verschonung sieht er als Sieg:

Dios, tan padre que es, había aceptado la oferta de nuestras vidas, pero no había aceptado todavía nuestra muerte. Habíamos, pues salido ganando en todos aspectos. ¿Cómo no cantar?²⁰⁷

Wie Soldaten den Krieg, in dem sie kämpfen, nicht hinterfragen sollen, so war auch Barral davon überzeugt, dass er nur recht handeln kann, solange er im Einvernehmen mit Gott handelt. Da er *a priori* von der Richtigkeit seines Unternehmens und der in ihm angewendeten Mittel ausging, konnte ihn nichts beirren. Die neuen Aufgaben und Herausforderungen im Delta riefen

²⁰⁴ Barral 1972: 78f.

²⁰⁵ Barral 1972: 84f.

²⁰⁶ Barral 1972: 82.

²⁰⁷ Barral 1972: 85.

in Barral verstärkte Frömmigkeit hervor. Besonders wichtig empfand er dabei das morgendliche Gebet, welchem er göttliche Kraft und Inspiration zuschreibt. Die eigene Glaubensfestigkeit steht für ihn an erster Stelle, da der Missionar sonst für Gott und die Anderen nutzlos werde.²⁰⁸

Barrals Weltverständnis wird vor allem anhand seines Konzeptes der "göttlichen Vorsehung" deutlich, welche für ihn den sinnstiftenden Hintergrund aller Vorkommnisse in der Geschichte der Missionen bildet. Dabei unterscheidet er *zwischen einer* besonderen Art von Vorsehung, der "*Providencia Extraordinaria*" (außerordentliche Vorsehung), die er im Leben der Heiligen und der Geschichte der Kirche am Werk sieht und einer allgemeinen Art der Vorsehung (*vida providencial*), die immer dort in Erscheinung tritt, wo die Mittel der Menschen versagen.

Da in den Missionen des Deltas Knappheit und Entbehrungen sowie Gefahren im Überfluss herrschten, wird das Leben des Missionars unter Ungläubigen vor allem zu einem Leben unter der allgemeinen göttlichen Vorsehung (*vida providencial*) und rückt damit gleichzeitig in die Nähe des Lebens der Heiligen und Märtyrer.

So vergleicht Barral seinen Weg oft mit dem der Apostel und erlebt seine Leiden und Entbehrungen als biblisch. Auch besteht für ihn das letztendliche Ziel der Schilderung seiner Missionarsabenteuer darin, einen ergreifenden Beweis für die These der Vorsehung zu liefern.²⁰⁹

Auch sich aus menschlichen Versäumnissen ergebende Unsicherheiten und Gefahren wurden als unvermeidliche, gottgegebene Bürden oder Prüfungen empfunden, die den christlichen Willen und das Durchhaltevermögen schulten. Lief etwas glatt, so zeigte es den Beistand Gottes. Barrals Haltung hat für einen Nichtchristen etwas ausgesprochen Exotisches. Man kann davon ausgehen, dass den Warao eine solche Haltung fremd gewesen sein wird.

Neben Gott galt es aber auch den Weisungen der Ordensoberen todesverachtend und blind zu gehorchen. Das Ideal des Verzichts forderte vom Missionar, eigene Wünsche und Bedürfnisse bedingungslos den Zielen der Mission unterzuordnen. Diese Fähigkeit wurde Barral gleich nach seiner Ankunft in Venezuela abverlangt. In seinen Anfangsjahren (1931-1933) war es zunächst Barrals großer Traum gewesen, in der *Gran Sabana* zu missionieren. Er wollte diese "wunderschöne" Landschaft und seine karibischen Ureinwohner kennen lernen und dokumentieren. Doch der Orden hatte andere Pläne für ihn; er sollte ins Delta geschickt werden:

"Dort [in San José de Amacuro] bleibt nur ein *Padre* von schlechter Gesundheit. Bereite dich vor und erfülle den Willen Gottes!"²¹⁰

An einen Ort, der dem jungen Missionar nach "einstürzenden Häusern, Wolken von Moskitos, plündernden Kaimanen und verborgenen schwarzen Giftschlangen" klang. Barral empfand diese

²⁰⁸ Barral 1972: 54f.

²⁰⁹ Barral 1972: 168.

²¹⁰ Barral 1972: 47.

Missachtung seiner eigenen Vorlieben als veritable Katastrophe, die ihn in eine innere Zerrissenheit stürzte, die er als "Schlachtfeld von Verdun" betitelt. Dem Ordensobersten in Upata aber antwortete er äußerlich gefasst: "*Vuecencia sabe que para obedecer me encontrará siempre dispuesto.*"²¹¹ In der für ihn typischen Weise deutet er diese Vorkommnisse später als göttliche Prüfung. Er lastet die Entscheidung nicht den Ordensoberen an, sondern interpretiert sie als "Schachzug Gottes gegen seine Pläne". Nach eigenen Angaben findet er daraufhin einen tiefen inneren Frieden im "Wunder des Gehorchens", welches ihm Standhaftigkeit und Gelassenheit bescherte.²¹²

Barrals Credo nach hat Gott immer das letzte Wort, getreu dem Prinzip "der Mensch denkt, Gott lenkt." Und Gott lenkte Barral zunächst in die später aufgegebenen Mission *San José de Amacuro* an der Grenze zu Guyana. Ein Ort, den Barral schildert als: "Strafanstalt für zum Tode Verurteilte", in der die Strafe durch die Schlafkrankheit, das schwarze Erbrechen und Beriberi (eine Mangelkrankheit, ähnlich der Skorbut) vollstreckt wurde.²¹³ Er sollte *Padre Bonifacio de Olea*, den Verfasser der ersten Warao-Grammatik ersetzen, der dort an Malaria gestorben war. Angesichts der fürchterlichen Zustände in dieser Mission wurde selbst Barral "unbeherrschbar mutlos" und "schrecklich pessimistisch", doch im Nachhinein analysiert er, damals seien nur die Flügel seines Ichs durch die Realität gebrochen worden, während sein Geist durch die harte Prüfung erneuert wurde.²¹⁴

5.2 Barrals Weg zu den Warao: (Miss-)Verständnisse

So wurde Barral zunächst als Ersatz für die durch Krankheit und Entbehrungen gestorbenen Missionare in die Station "San José de Amacuro" am westlichen Rand des Deltas entsandt. Danach war er an der erfolglosen Gründung der Siedlung "*Santa Cruz de Merejina*" beteiligt. Als er dort aufgrund von Anfeindungen seitens der örtlichen Criollos sein Leben in Gefahr sah, zog er sich nach "*Osibukajunoko*" zurück, wo ihm mehr Erfolg beschieden war und er die Mission "*San Francisco de Guayo*" mitbegründete, um die sich die heute größte Warao-Siedlung des Deltas überhaupt bildete. Ab 1953 verbrachte er 18 "lange Jahre" in der ein Jahr früher gegründeten Criollo-Gemeinde von Pedernales. Sein Traum, dort ein erstklassiges Missionszentrum in der Art von Wayo entstehen zu lassen, ließ sich nicht verwirklichen, stattdessen entstand ein System kleinerer Schulen. Des Weiteren wurde Barral mit der Gründung der

²¹¹ Barral 1972: 47.

²¹² Barral 1972: 45.

²¹³ Barral 1972: 44.

²¹⁴ Barral 1972: 97.

Station "Wakajara"²¹⁵ betraut.²¹⁶ Doch auch diese Missionsstation hatte weniger Erfolg als gehofft.

Der Missionsweg von Pionieren wie Barral war aufgrund ihrer ideologischen Festgelegtheit und ihres mangelnden Wissens über Kultur und Sprache ihrer Gegenüber "steinig" oder dem Ambiente angepasst "schlammig" und voller Untiefen. Und doch fand offensichtlich über die Jahre eine Annäherung zwischen Barral und den Warao statt [Bild Nr. 59 BarralWarao]. Im Folgenden sollen die ersten Stationen dieser Annäherung nachvollzogen werden.

Barrals erste Begegnung mit den Warao: Araber und Zigeuner

Barrals erste Begegnung mit den Warao in der Missionsstation "*Divina Pastora de Arawaimujo*"²¹⁷ zeigt seinen Versuch, das Fremde einzuschätzen:

"Daraufhin kamen die Indianer, die, wie man sagt, mit offenen Augen schlafen, wie die Hasen. Sie sprangen aus ihren Hängematten, wischten sich die Augen mit dem Hemdsaum, um uns zu begrüßen oder besser, um zu sehen, was los war. Einige liefen mit noch geschlossenen Augen herum und stießen gegen Gegenstände. In kurzer Zeit entstand ein unverständliches Geschwätz und verworrenes Geschrei."²¹⁸

Dass die Neuankömmlinge wie Mauren bestaunt werden ("*como si habían desembarcado moros en la costa*") und der entstehende Tumult (Geschwätz, verworrenes Geschrei) mit dem Worte *algarabía* (*algarabán* = Araber) bezeichnet wird, zeigt, dass Barral auf kulturelle Konfrontationen aus der Geschichte seines Heimatlandes als Erklärungsmuster zurückgreift. Dort gab es die Begegnung zwischen Arabern und Christen und die mit "Zigeunern", mit denen er an anderer Stelle die Warao vergleicht. Es sind dies offensichtlich die einzigen Erfahrungen mit Angehörigen anderer Kulturen, die ihm im Moment des ersten Kontaktes mit den Warao zur Verfügung stehen: Die Waraosprache wirkt auf ihn wie unverständliches Arabisch und das bunte Durcheinander, in dem die Warao als Masse, nicht als Einzelne in Erscheinung treten, befremdet ihn. In der Schilderung einer Sonntagsmesse, zu der die Warao-Bevölkerung aus den umliegenden Dörfern in die Missionsstation kommt, fühlt sich Barral zunächst in die Zeit der Eroberung Amerikas zurückversetzt und durchlebt den geschichtlichen Erstkontakt persönlich, was sein Unvorbereitetein noch unterstreicht:

²¹⁵ Es handelt sich dabei nicht um "Wakajara de la Horqueta", sondern um "Wakajara del Manamo" auf der anderen Seite des Flüsschens Wakajara.

²¹⁶ Aufgrund der ökologischen Veränderungen nach dem Bau des Staudammes am Manamo zogen Warao-Gruppen vom unteren Manamo aus Dauwaja und Morocoto flussaufwärts bis an die Mündung des Wakajara. Die Missionare folgten ihnen. Das damalige Landwirtschaftsministerium wies dort ein 3.000 Hektar großes Gebiet als Reservat für ein Missionszentrum aus, da das durch den natürlichen Damm von Guara vor jährlichen Überschwemmungen geschützte Gebiet geeignet erschien.

²¹⁷ Arawaimuju

²¹⁸ Barral 1972: 65.

"Diese Eingeborenen mit ihrem langen Haar, auf dem Rücken zusammengebunden, mit ihren kindlich scheuen Augen, immer auf der Hut. Diese vielfarbig grellen Kittel der Indianerinnen, ohne Ärmel und auf einer Schulter zusammengebunden. Diese Massen von Schätzen um den Hals, unter denen nie ein paar Reißzähne von Jaguar, Kaiman oder anderen Tieren fehlten, sowie die Vielzahl klirrender, durchlöcherter Münzen (...) Das Bild war eines jener, das man nicht vergisst."²¹⁹

Die angereisten Warao betrachten für ihn alles mit argwöhnischen Blicken, bewahren Distanz und ihm fallen die vielen unbedeckten Kinder auf, von denen die Frauen umringt sind. Barral entwirft das exotische Bild der Warao als neugierig und gleichzeitig zurückhaltend, scheu und misstrauisch, Eigenschaften, die ihm wie die von Kindern erscheinen. Hier wird das evolutionäre Schema vom Entwicklungsstand der Gesellschaft auf den Entwicklungsstand der Einzelpersonen übertragen, ein Diskursmerkmal, das sehr häufig im kolonialen Kontext zu beobachten war.

Kontrastiv dazu schildert Barral den Empfang durch die Schwestern und *Padres* vor Ort, der eine familiäre Vertrautheit entstehen lässt. Barral wird hier in eine Gemeinschaft der Missionare eingeführt, die eine eigene Parallelgesellschaft in gebührender Distanz zu den Objekten ihrer Mission errichtet hat. Der "primitiven" Farbenpracht der auswärtigen Besucher der Messe stellt er die dem Aussehen und Auftreten nach "zivilisierten" Internatsmädchen gegenüber, die des Sonntags in westliche Festtagskleider gekleidet sind und sich ausgelassen geben. Ein Anblick, der Barral mit Stolz und Begeisterung erfüllt:

"Es lo mas grande que hay (...) Vale la pena de vivir n lucha perpetua, y aún morir, con tal de salvar a estos pobrecillos y rehabilitarlos hasta el grado en que a presente se encuentran los del internado."²²⁰

Dramaturgisch gut inszeniert vereinen sich die beiden gegensätzlichen Welten der Auswärtigen und der Internatsmädchen in der Kirche, wo sie gemeinsam so "wunderbar" singen, dass Barral vor Rührung weinen muss.²²¹ Auf einmal wirken alle Anwesenden zivilisierter auf ihn und die Blicke der Besucher erscheinen ihm weniger furchtsam. Der perfekt eingeübte Einzug aller, "wilder" wie "zivilisierter" Warao in die Kirche und die perfekt zelebrierte Messe bildet einen Kontrast zum ersten Eindruck Barrals. Er resümiert: "auch wenn wild, so bleibt der Mensch doch Gottes Sohn und König der Schöpfung". Die christliche Religion als "Zivilisierungselement" eint alle Menschen. Hier wird Barrals Wunsch nach Annäherung an die Fremden deutlich, die für ihn durch eine Veränderung der Warao zu bewerkstelligen ist, nicht durch Veränderungen auf seiner Seite.

²¹⁹ Barral 1972: .67.

²²⁰ Barral 1972: 67.

²²¹ Barral 1972: 68.

So bleibt das Fremde zunächst einmal bedrohlich und sobald die Menge der gläubigen Warao die Kirche verlassen hat, bekommt die Harmonie Risse. Barral fallen Frauen auf, die sich der Belehrung durch die Nonnen entziehen:

"Estás se reían con una risita de esas que dicen 'de conejo', estúpida y desdenosa (...)"²²²

Ihr wiederholtes "*warao karata naminanaja*" (wir Warao können nicht lesen, kennen die Sprüche nicht) interpretiert er als "wir brauchen sie nicht" und damit als Weigerung. Er merkt an, normalerweise seien die Frauen fügsam und wiederholten ohne Probleme das Gesagte, aber es gebe eben auch harte Nüsse, bei denen man gar nichts erreiche. In Barrals Schilderung erfahren wir, dass auf der anderen Seite die Nonnen die einheimische Sprache "so gut sie können radebrechen" und auch den Warao der Gebrauch des Spanischen Unbehagen zu bereiten scheint. Hierauf weist das von ihm berichtete Kichern der Frauen hin, die für Angehörige der Warao typischerweise Ausdruck von Scham oder Befremden ist. Barral empfindet dieses Verhalten als Widerstand des Schwächeren, der sich Verweigert, indem er Unfähigkeit vorschützt.

Alles in allem trifft Barral der Kontakt mit den fremden Warao unvorbereitet. Er kann nur auf geschichtliche Erfahrungen aus Spanien zurückgreifen, die durchweg negativ besetzt sind, zieht man in Betracht, welches Bild man von den Mauren und "Zigeunern" damals in Spanien hatte.

So lautet etwa ein Vorwurf, den man den Warao gern macht, dass sie diebisch sind:

"El indio guarao, propenso al hurto lo mismo que el gitano, casi nunca sabe redondearlo (...)"²²³

Barrals Berichte zeigen seine Verunsicherung angesichts eines Fremden, der sich nicht in die ihm bekannten christlichen und kulturellen Normen einpassen lässt. Er tendiert zu einer negativen Bewertung eines ihm unverständlichen Verhaltens als widersetzlich oder als Zeichen eines kindlichen Geistes. Gleichzeitig sehnt er sich nach einer Annäherung, die aber durch die Anpassung der Warao zu bewerkstelligen wäre.

Barrals Missionsalltag: Mondsucht und Undankbarkeit

Für Barral ist es zu Anfang seiner Missionstätigkeit ungewohnt, vor den Warao zu sprechen. Er versucht daher, die Predigt kulturell an ein Gegenüber anzupassen. Indem er von einem himmlischen Festmahl spricht, da ja dem Essen sowieso die Hauptaufmerksamkeit der "Indianer" zu gelten scheine, gelingt es ihm, dass alle "mit offenem Mund" lauschen:

²²² Barral 1972: 70.

²²³ Barral bemerkt zu seinem Vergleich mit den Zigeunern, die Warao seien allerdings anders als diese unfähig, ihre Schäfchen ins Trockene zu bringen. Barral 1972: 179.

"(...) y no creo fuera de sueño, ya que eran las tres de la tarde, ni tampoco de asombro por el 'Gran Misterio', ya que el asombro, y menos por motivos espirituales o literarios es ave desconocida entre los indígenas de este hemisferio."²²⁴

Das Attribut der Verfressenheit verweist auf den christlichen Vorwurf der Maßlosigkeit, der *Gula* (Völlerei, Gefräßigkeit, Unmäßigkeit, Maßlosigkeit), eine der sieben schlechten Charaktereigenschaften, aus denen Sünden entstehen.²²⁵ Als Beispiel sei ein Passus zitiert, in dem Barral ein besonders aufgewecktes Kind (Juan) danach fragt, was das Beste im Himmel sei. Er antwortet ohne zu überlegen "Weizenbrot", woraufhin Barral bemerkt:

¡Pobrecito! Había de disculparlo; era guarao y no le habían amputado el estómago ..."²²⁶

Barral ist allgemein von den Mengen beeindruckt, die die Warao auf einmal essen können und die seiner Meinung nach für Nicht-Warao mehrere Tage gereicht hätten. Giftig mutmaßt er, dass ihnen so wenigstens niemand die Nahrungsmittel stehlen kann. Tatsächlich gibt es in einer Gesellschaft wie den Warao nur periodischen Nahrungsüberfluss, der mit Nahrungsknappheit abwechselt. Barral äußert in Zusammenhang mit seiner Predigt, er findet diese Fixiertheit auf das Essen nicht weiter verwerflich, da es ja verschiedene Wege zu Gott gebe. Er macht nicht die eigene, mangelnde Kenntnis der Kultur und Sprache der zu Bekehrenden für sein Verständigungsproblem verantwortlich, sondern deren kulturellen Entwicklungsstand. Zunächst einmal spricht er ihnen jegliches spirituelles oder literarisches Verständnis ab, vereinfacht die Inhalte und appelliert an ihren Magen. Die Vermutung, dass es mit dem Intellekt seiner Warao-Gegenüber nicht allzu weit her ist, findet sich explizit in späteren Anekdoten. Ganz allgemein sieht Barral es nicht als Ziel der Mission, eine intellektuell anspruchsvolle Auslegung der Bibel zu predigen. Für ihn steht das elementare Evangelisieren im Vordergrund, denn es gilt nicht, den Docht der Glaubensflamme zu vergrößern, sondern diesen überhaupt erst zu entzünden ("*iluminar la noche de los que viven 'en sombras de muerte...'*").²²⁷

Umgekehrt löste Barrals Auftreten Befremden bei den Warao aus. So kosteten die Messen, die er "überfallartig" in abgelegenen Dörfern abhielt, den guten *Padre* immer wieder Nerven. Immer dann, wenn er die Hostie zu sich nimmt, die die Warao als "Geisternahrung" (*jebu anajoro*) bezeichnen, erntet er schallendes Gelächter:

"(...) que el momento más chocante para ellas era el de la comunión del Sacerdote."
Doch bezeugt er Verständnis für die Befremdung der Warao angesichts dieser für sie fremden Rituals und spricht von "verzeihbarer Albernheit" dieser "Gottestierchen".²²⁸ Doch

²²⁴ Barral 1972: 102.

²²⁵ Die vollständige Liste umfasst: 1. Superbia: Hochmut. 2. Avaritia: Geiz. 3. Invidia: Neid. 4. Ira: Zorn, Rachsucht. 5. Luxuria: Wollust. 6. Gula: Völlerei. 7. Acedia: Trägheit des Herzens/des Geistes.

²²⁶ Barral 1972: 125.

²²⁷ Barral 1972: 140.

²²⁸ "*animalitos de Dios*". Barral 1972: 205.

fühlt sich der Missionar den Fremden auch ausgeliefert.²²⁹ So denkt er auf seinen vielen Reisen in der "beeindruckenden Einsamkeit" des Deltas: "Lieber Gott, wenn es diesen guten Indianern in den Sinn käme, mir hier mit dem Paddel das Genick zu brechen, wer würde sie abhalten ...?"²³⁰

Und:

"Als ob es nicht genug Opfer in den Missionen gäbe, so ist schon die Tat allein, wehrlos im Herz dieser primitiven Stämme zu verweilen, und Tag und Nacht den Gefahren ausgesetzt zu sein, die durch die Launenhaftigkeit der Indianer, ihrer ethnischen Mentalität und, was viele sentimentale Indianerforscher nicht hören wollen, **ihren permanenten Kriegszustand gegen den Weißen**, oder mit anderen Worten **ihr uralter Rassismus** Grund, den Missionaren eine Ruhmeskrone zu verdienen."²³¹

Der Vorwurf des Rassismus mag befremden, wurden doch seit der Kolonialzeit die Warao rassistisch behandelt. Er muss als Zeichen dafür gewertet werden, wie sehr sich Barral von den Warao bisweilen zurückgewiesen fühlte und wie sehr er sich und seine guten Absichten missverstanden sah. Dies generierte auch Wut den Warao gegenüber. Auch wenn Barral seine Ohnmacht selten so klar wie hier in Worte fasst, so durchdringt sie doch seine Anekdoten. Seine Beschreibung der Warao entspricht an manchen Stellen der des Jaguars, der von ihm als wild, schön aber unberechenbar dargestellt wird. In der Warao-Mythologie wiederum steht der Jaguar für die feindlichen Karib-Indianer, die die Warao als Sklaven verschleppten und die von ihnen des Kannibalismus bezichtigt werden. Der Jaguar als Bild der bedrohlichen, fremden aber auch faszinierenden Person.

Insgesamt überwiegt bei Barral aber Unverständnis der "Launenhaftigkeit" und "Mondsüchtigkeit der Indianer" das Gefühl des Ausgeliefert-Seins.²³²

Was ihn dazu bewegte, die Warao als irrsinnig, mondsüchtig und wankelmütig, beziehungsweise unberechenbar zu qualifizieren, war im obigen Falle die Tatsache, dass die Kinder des Internates San José versucht hatten, sich kollektiv mit dem Gift des Bittermaniok umzubringen. Aufgrund seiner Unkenntnis der kulturellen Lebenswelt der Kinder und seiner evolutionistischen Vorurteile kann Barral keine rationalen Gründe für dieses Verhalten erkennen. Viele durchaus rationale Beweggründe der Warao blieben Barral verschlossen, da sie das Missionsunterfangen in Frage stellen könnten. Gerade anhand der Behandlung der Kinder wird der Paternalismus der Pioniergeneration besonders deutlich, die gegen den oft beschworenen Freiheitswillen der Warao Jagd auf ihre Seelen macht. Da sich die Pioniere unfehlbar und im Einverständnis mit Gott wähnen, bestimmten sie wie autoritäre Eltern über die Kinder der Warao und träumen von der christlichen Zukunft ihrer "Schäfchen". Die Internatsschüler durften zunächst die Mission nur

²²⁹ Wie nicht erst durch die Veröffentlichung von Malnowskis Tagebuch bekannt, ist dies eine typische Konstellation, wenn Ethnologen oder Missionare als einzige fremde Person unter "Wilden" gastieren.

²³⁰ Barral 1972: 213.

²³¹ Barral 1972: 185. (Hervorhebung von Barral).

²³² "Es cosa sabida que los indios son lunáticos y que no hay veleta más voluble." (Barral 1972: 123).

verheiratet verlassen und die Missionare bauten ihnen Häuser und legten ihnen Felder an, um sie in der Nähe der Missionsstation Wausa zu halten. Dafür würden sich all die Opfer lohnen.²³³

Doch wie so manche leiblichen Eltern, sah auch Barral seine Zukunftsträume nicht selten enttäuscht, wofür er den "Ruf der Wildnis", die Kraft des Blutes verantwortlich macht, das magisch von der Wildnis angezogen wird:

"Das einzige, was sie [die Missionare] bei all dem nicht bedacht hatten, war, dass das Böcklein immer den Berg sucht."

Dieses Erklärungsmuster aus der Kolonialzeit zieht sich offensichtlich wie ein roter Faden durch die Geschichte aller Missionsbemühungen.²³⁴ Interessant dabei ist das Böcklein, welches an den Teufel oder heidnischen Gott in Ziegegengestalt gemahnt. Die *Padres* können offensichtlich keinen rationalen Grund erkennen, warum die Kinder, für deren Zukunft sie sich aufopfern, fliehen.

Barral verweist auf die sprichwörtliche Undankbarkeit der "Indianer", die zwar unter den schlechtesten Bedingungen für die Criollos arbeiten, aber die Geschenke der Missionare nicht zu schätzen wissen. Lamentierend zitiert er ein Gedicht:

"Huye el indio del confort,
busca la incomodidad.
Si lo maltratan, se queda.
Si lo regalan, se va ..."²³⁵

Der Vergleich von Kindern, die ohne ihre Eltern einer fremden Kultur und ihren ebenfalls fremden Erziehungsmethoden ausgesetzt sind²³⁶ mit Erwachsenen, die für Criollos auf der Grundlage eines Netzes von quasi familiären und materiellen Verpflichtungen arbeiten, hinkt. Die Vorstellung, sein Leben für die Rettung der "Indios" zu wagen, traf außerdem ganz allgemein auf die Sicht der Warao, die davon ausgingen, dass die Missionare nur das gaben, was sie im Überfluss hatten, da sie ja nicht durch verwandtschaftliche Bande dazu verpflichtet gewesen wären. Mildtätigkeit gegenüber dem nichtverwandten Nächsten existiert bei den Warao nicht als kulturelles Konzept. Dementsprechend moniert Barral, dass die Warao den Nicht-Warao nichts ohne Gegengabe schenken:

"(...) pues sin el 'diboto' (gratificación), como oí decir a un criollo, el guarao no regala ni los buenos días (...)"²³⁷

²³³ Barral 1972: 133.

²³⁴ "En seguida, fulminante, la idea de la fuga, clásica en la historia de todas las Misiones. ¡Los muchachos se nos habían escapado!" (Barral 1972: 134)

²³⁵ Barral 1972: 138.

²³⁶ An anderer Stelle beschreibt er ein kleines Mädchen, das so sehr auf seinen Schutzengel fixiert ist, dass es nicht ohne Engelsfigur schlafen kann, weil es sonst Angst hat. (129f.) Offensichtlich fühlten sich die Kinder einsam ohne ihre Mütter und Verwandten. Denn bei den Warao sind Mutterersatzobjekte wie Stofftiere oder Schnuller unbekannt.

²³⁷ Barral 1972: 91.

Im Grunde stimmt die Interpretation der Warao, dass die Missionare entweder zu viel haben oder eine Gegengabe erwarten. Tatsächlich nahmen sie Kinder der Warao, die sie für ihre Internate reklamierten und wollten die Seelen aller für ihre Religion gewinnen. Und Missionierung, zu der sie aufgrund ihres Glaubens an Gott und Vaterland meinten verpflichtet zu sein, war wiederum Teil der Erlangung ihres eigenen Seelenheils.

Zwar bescheinigt Barral den Warao, dass sie, obwohl manchmal "verrückt", doch im Grunde harmlos, treuherzig und gut sind²³⁸ und nimmt sie gegen den landläufigen Vorwurf der Herzlosigkeit ("*El indio no tiene corazón; que sólo carga el lado izquierdo del pecho, en vez de aquél, una bolsita de agua.*") in Schutz., bezeichnet ihn als "große Lüge und Übertreibung":

"Yo sólo digo que también en el fondo de las selvas crecen a veces florecitas de valor inapreciable, que sólo precisan del transplante y de una mano cariñosa y solícita que la cultive para Dios ..."²³⁹

Barral bezieht sich hier auf das Beispiel eines Mädchens, welches mit vier Jahren in die Mission kam und große Zuneigung, "ja sogar Anhänglichkeit" dem Missionspersonal gegenüber zeigte:

"Si con mis ojos no lo hubiera visto, no me convencería nadie que los indios tan mal traídos de ingratos, se pudiera abrigar un fondo tan grande de afecto y hasta apego a los Misioneros ..."²⁴⁰

Und doch schneiden die Warao in Barrals Urteil schlechter ab als andere amerindischen Gruppen, wie aus dem Bericht seines ersten Kontaktes mit den Angehörigen verschiedener amerindischer Kulturen in der Missionsstation San Jose de Amacuro hervorgeht. Dort beschreibt er die Kinder des Internats als Angehörige dreier "Rassen", wobei die Arawaken seiner Meinung nach intelligent, anpassungsfähig und offener als die Warao und abgesehen von ihrem Äußeren kaum von der Criollo-Landbevölkerung zu unterscheiden sind. Die dritte Gruppe, die Guaikas, stammen aus der Gegend des Roraima in British Guyana (sind also Pemón). Hier wird auch deutlich, dass alle Kinder das Warao sprechen, auch die der Nicht-Warao-Gruppen.²⁴¹

Die Haltung Barrals ist von Paternalismus gezeichnet und rekuriert auf kolonialzeitliche Vorurteile, die die amerindische Bevölkerung als instinktgeleitet, irrational, undankbar und unberechenbar charakterisieren. Insgesamt schwankt er zwischen einem Bild der Warao als große, naive, ungeschickte und schützenswerte Kinder und dem des unzurechnungsfähigen, widersetzlichen, kriegerischen Primitiven, der dem weißen Mann aus rassistischen Motiven heraus feindlich gegenüber tritt. Ein Verständnis der kulturellen Eigenarten scheint nicht auf und ist bei einem Missionsansatz, der auf Umerziehung setzt, für den Missionar auch nicht einsichtig.

²³⁸ Barral 1972: 288.

²³⁹ Barral 1972: 125.

²⁴⁰ Barral 1972: 127.

²⁴¹ Barral 1972: 101, 98.

Verwendung des Warao im Missionsalltag

Die offizielle Missionssprache war und blieb zwar das Spanische, doch wird aus Barrals Anekdotenberichten deutlich, dass er sich sehr oft des Warao bediente. Vor allem zu Anfang der Mission, als noch wenige Warao Spanisch sprachen und in Gebieten, die von den größeren Missionszentren weiter entfernt lagen und in denen das Spanische auch später noch kaum verbreitet war. Dort hielt Barral sogar seine Predigten auf Warao. In seinem Anekdotenbericht macht er nicht immer klar, in welcher Sprache er sich mit seinen Gegenübern unterhält. Mal zitiert er die Waraosprecher in schlechtem, mal in perfektem Kontinentalspanisch, dann wieder zitiert er sich und sein Gegenüber in Warao. Allgemein muss man davon ausgehen, dass er viele Unterhaltungen auf Warao führte und die Waraosprecher ihrerseits die Möglichkeit nutzten, sich im Spanischen zu üben. Dabei kamen zweisprachige Dialoge zustande, in denen entweder beide Seiten beide Sprachen verwendeten wie im Falle einer Unterhaltung Barrals mit einem "jefe":

"Le ofrecí un cigarro y nos pusimos a conversar en diálogo bilingüe, hablando indistintamente en guarao y en 'cristiano', como ellos dicen, refiriéndose a nuestra lengua."²⁴²

Oder aber es sprach - wie im Falle eines Gesprächs mit Baldomero, den er auf Warao zitiert, während er sich in Spanisch wiedergibt²⁴³ - jeder in seiner Muttersprache.

Die Verwendung des Warao im Missionsalltag wurde offensichtlich von Barral nicht als problematisch gesehen. Zwar klagt er zwischen den Zeilen seiner *Batalla* darüber, dass die Kommunikation mit den "Wilden" schwierig und unsicher ist. Doch spielt er hier eher auf Machtkämpfe als auf Sprachbarrieren an. Denn die Beziehungen zwischen Missionaren und Warao-Autoritäten und im Delta lebenden Criollos mussten ständig neu tariert werden. In der *Batalla* wird deutlich, dass die Mission durchaus Feinde unter den amerindischen wie kreolischen Bewohnern des Deltas hatte. Explizit benennt Barral: a) Criollos, die die "Indianer" in Ruhe ausbeuten wollen und daher daran interessiert seien, dass diese unwissend bleiben, b) Klatsch und Tratsch und die damit verbundene schamanistischen Glaubensvorstellungen um das *joa*, c) böse, gerissene, aalglatte Personen (Warao wie Criollos) und schließlich d) die Verstocktheit der "Indianer". Letzteres meint sicher den Widerstand, den viele Warao dem von den Missionaren erzwungenen Wandel entgegenbrachten. Vor allem vormalig einflussreiche Personen fürchteten sicher um ihren Einfluss, wie das Beispiel der konfliktiven Beziehungen zwischen Barral und einigen Schamanenpersönlichkeiten im nächsten Punkt zeigen wird.

²⁴² Barral 1972: 251.

²⁴³ Barral 1972: 261ff.

Insgesamt zeigt die Praxis der Verwendung des Warao im Missionsalltag einen lockeren und undogmatischen Umgang mit der Sprache der zu Missionierenden. Auch scheint nicht in allen frühen Internaten das Warao verboten gewesen zu sein, wie die Berichte von der Mission in Wausa zeigen. Barrals Versuch, die ersten Klassen auf Warao zu alphabetisieren, beweist, dass er die Waraosprache keineswegs krampfhaft aus seinem Missionsalltag verbannen wollte. Sicher beugte sich Barral hier der Notwendigkeit, da er nun einmal mit Sprechern zu tun hatte, die des Spanischen nicht mächtig waren. Doch wissen wir daneben aus Äußerungen über die "geliebte Waraosprache", dass er den Umgang mit dieser Sprache und die intellektuelle Herausforderung durch sie schätzte und nicht missen wollte. Hält man sich vor Augen, wie abschätzig Barral manchmal von den kulturellen und persönlichen Eigenarten der Warao spricht und wie feindselig er vor allem den Schamanen gegenübersteht, so ist diese liberale Haltung der Verwendung der Waraosprache gegenüber bemerkenswert.

Barrals Sicht der Warao: "Sehet die Vögel ..."

"El guarao come mucho y siempre encuentra que comer, y de un modo doblemente providencial, o sea, como los pajaritos, sin talas ni siembras."²⁴⁴

Einige kulturelle Eigenarten der Warao waren für die Missionare aus dem ländlichen Spanien²⁴⁵ besonders schwer zu verstehen und zu akzeptieren, allen voran ihre Lebensweise als Fischer und Sammler. Die besprochenen Vorwürfe der Unberechenbarkeit, Hartherzigkeit und Undankbarkeit sowie die angebliche Verfressenheit, Faulheit und das Phlegma der Warao²⁴⁶ wurzeln allesamt im Missverständnis der Wirtschaftsweise und Sozialstruktur der Warao. Den Missionaren erschien die für sie nomadische Wirtschaftsweise der Warao als Müßiggang, verglichen mit der eigenen arbeitsreichen Existenz in ihrer Heimat. So verurteilte Barral die traditionelle Lebensweise insgesamt moralisch und gesteht ihr keine eigenen Werte in der *Batalla* zu, stattdessen setzt er ein Fehlen jeglicher Werte voraus. Vor allem anrühlich erscheint neben dem schon erwähnten unzüchtigen Nacktgehen und dem Schlafen in einem Haus ohne Wände und Zimmer, dass die Warao ihren Lebensunterhalt nicht im "Schweiß ihres Angesichts" verdienen. Einzige Ausnahme scheint ihm die *yuruma*-Gewinnung.

Insgesamt sieht er Überfluss und Leichtigkeit in der Nahrungsbeschaffung. So polemisiert er, nur die Arbeit des Sammelns bliebe den Warao vom lieben Gott nicht erspart, damit der Satz "du wirst das Brot im Schweiß deines Angesichts essen" sich in etwa erfülle.²⁴⁷ Die Moriche-Palme

²⁴⁴ Barral 1972: 559.

²⁴⁵ Heinen, der diesbezüglich einige Nachforschungen angestellt hat, betont, dass die Missionare des Deltas meist aus armen, bäuerlichen Gegenden Spaniens stammten. (persönliche Mitteilung 2005)

²⁴⁶ So berichtet er von einem außergewöhnlichen und ganz und gar nicht typischen Warao-Kind, welches die Missionare in Guayo auf Trab hielt: "Listo como el viento. Y sobre todo, de un genio vivo y una decisión sin titubeos. Ni de lejos asomaba allí la flema del guarao..." (Barral 1972: 119).

bezeichnet er als "Baum der Vorsehung" (*la palma de moriche es 'el árbol de la Providencia'*), die den Warao alles liefere, was diese brauchten. Als er beobachtet wie 20 Moriche-Stämme für 100 Leute eine Woche lang genug Nahrung ergeben, schwärmt er, hier sehe man die Hand Gottes, der die "Indianer" in seiner Güte mit allem versorge. Ironisch fragt er:

"¿Para qué amanerarse en sembrar, en plantar; ni molestarse en criar animales, si en estas palmas lo encuentran todo ...?"²⁴⁸

Und merkt an, es wundere ihn nicht, dass die Warao keinen Neid anderen Lebensweisen gegenüber spüren. Tatsächlich scheint der Arbeitsaufwand der Jäger und Sammler relativ gering. Der Makel des Müßiggangs kann nur durch harte ehrliche Feldarbeit abgewaschen werden, etwa im Sinne von "Arbeit macht zivilisiert". Ackerbau (wie in der spanischen Heimat) ist wie unter 3.3.2 gezeigt neben dem Versuch der Selbstversorgung der Missionen vor allem pädagogisches Mittel, um die Warao moralisch und zivilisatorisch auf eine höhere Stufe zu heben. Aus diesem Grund sind Sesshaftmachung und Zivilisationsauftrag ("*reducir y civilizar*") im Missionsgesetz so untrennbar miteinander verbunden.

Immerhin erkennt auch Barral, dass die Lebensweise der Warao mit einer Bescheidenheit der als erreichbar angesehenen Ziele verbunden ist, wie sie typisch für Jäger/Fischer und Sammler ist. So bemerkt er, sie gäben sich mit wenig zufrieden. Tatsächlich lässt diese Lebensweise den Erwachsenen mehr Zeit zum "ausruhen" als die kapitalistische Wirtschaftsform. Eine Zeit, die allerdings durch Tätigkeiten angefüllt ist, wie das Herstellen von Alltagsgegenständen und das Aufziehen von einer bisweilen recht großen Zahl an Kindern. Da Arbeit und Freizeit nicht so klar getrennt sind wie im Kapitalismus, ist der tatsächliche Arbeitsaufwand schwer zu schätzen. Der Überfluss, von dem Barral sich so beeindruckt zeigt, ist allerdings nur ein scheinbarer. Durch Schwankungen der Niederschlagsmenge zwischen den Regen- und Trockenzeiten treten Schwankungen in der Verfügbarkeit der Nahrung auf, seien es Palmstärke, Feldfrüchte oder sammelbare Früchte. Periodisch auftretende Nahrungsknappheit gehört ebenso zur Lebensweise der Fischer/Jäger und Sammler wie periodischer "Überfluss". Der Blick Barrals, wie er uns in seinen Anekdoten entgegentritt, erfasst nur eine Momentaufnahme und erkennt nicht die ebenso vorhandene Knappheit. Barral interessierte nur die Menge der geleisteten Arbeit, da Arbeit als Zeichen von Fleiß eine christliche Tugend und gottgefällig ist. Die Zeiten des relativen Überflusses empfindet er es als "ungerecht", da man nicht jeden Tag "hart" arbeitet. Zeiten der Knappheit hingegen werden in dieser Sichtweise als durch Faulheit selbstverschuldet interpretiert.

²⁴⁷ Barral 1972: 229.

²⁴⁸ Barral 1972: 253.

Die Warao-Gruppen hingegen waren sich des Wechsels im Nahrungsangebot bewusst und hatten gelernt, mit ihr zu leben. So fand das jährliche *Najanamu*-Fest zu Ehren des *Kanobo*-Ahnengeistes am Ende einer Periode der Knappheit (Regenzeit) statt. Eigens für das Fest gewonnene Palmstärke (*aru* oder *ojiru amutu*), die man eine gewisse Zeit lang gelagert hatte, wurde bei einem rituellen Festbankett umverteilt. Der Zeitpunkt wurde dem Schamanen im Traum vom Ahnengeist mitgeteilt und fiel in die Periode des Auftauchens der behaarten Krebse (*je*), die als Beilage zu den Fladen aus Palmstärke gereicht wurden. Zu diesem Fest fanden sich auch andere Warao-Untergruppen der Region ein und es wurden wichtige Rituale und Tänze abgehalten, die den sozialen Zusammenhalt nach Zeiten verstärkt auftretenden sozialen Spannungen und Krankheiten zementierten und das Gleichgewicht zwischen Menschen und Geistmächten aufrecht erhielten.

Die Komplexität der Ökosysteme des Deltas und die innere Logik der an diese angepassten Warao-Kulturen sah Barral hingegen nicht. Er sah auch nicht das Ausmaß, in dem die dort lebenden Menschen ihre Umwelt formten. Stattdessen empfand er die Schönheit der Natur als ursprünglich-jungfräulich poetisch und sah die "archaischen" Menschen, die in ihr lebten, als Teil dieser Natur. Diese Sicht von Jäger und Sammlerkulturen hat auch in der Ethnologie und Ökologie lange überdauert. Erst langsam setzt sich die Einsicht durch, dass auch Jäger und Sammler ihre Umwelt nachhaltig verändern und in eine Kulturlandschaft verwandeln. Das Bild des Jungfräulichen verweist wieder auf die quasi erotische Lust des Eroberers, der in eine neue, als unberührt begriffene Welt "eindringt", die formbar ist und niemandem zu gehören scheint. Obwohl sich Barral für die Naturschönheit des Deltas empfänglich zeigt, so sieht er diese doch rein von seiner eigenen kulturellen, vor allem glaubensbedingten Warte aus: Beim Betrachten des Waldes wird ihm schwer ums Herz, da er an das "Elend von Gotteskindern" denken muss, "die ihren Vater nicht kennen".²⁴⁹ Die Menschen leben in seinen Augen trotz des von ihm postulierten Überflusses nicht in einem irdischen Paradies, sondern in geistigem Elend, aus dem sie die Missionare erretten müssen. Sonst sind sie dazu verdammt, in ihrer als zeitlos begriffenen Lebensweise (*su vida protohistórica*) zu verharren.²⁵⁰ So lässt das Heidentum auch den schönsten Urwald in einem düsteren Licht erscheinen. Auch die Sicht der amerindischen Ureinwohner Amerikas als geschichtslose Wesen, ist keine Eigenart der Missionare, wie im Rahmen der Besprechung der mündlichen Kultur angesprochen. Diese Auffassung ist evolutionistisch, da sie postuliert, die Warao verharrten auf einer bestimmten kulturellen Entwicklungsstufe. Dem Interesse, das Barral trotzdem der Kultur und vor allem der Sprache der Warao entgegenbrachte, tat dies keinen Abbruch. Doch studierte Barral etwas, das in seinen

²⁴⁹ Barral 1972: 92.

²⁵⁰ Barral 1972: 153.

Augen zum Aussterben verdammt war und daher den eigenen missionarischen Zielen nicht gefährlich werden konnte. In dem Maße wie das Warao in den Missionsstationen zurückgedrängt wurde, wurde es als folkloristisches Element gerade von den Missionaren verstärkt geschätzt.

5.3 Konkurrenz um die Seelen: Barral und die Schamanen

"¿Cuándo se hará un campo de concentración para recluir a toda esta mala plaga?"²⁵¹

Besonders schwer taten sich die Kapuzinermissionare der ersten Generation im Umgang mit ihren warao-internen Kollegen: den Schamanen, die sie als Konkurrenten um die Seele der Warao sehen mussten. Frühe geschichtliche Quellen zum ersten Kontakt der Spanier mit amerindischen Bewohnern aus der Gegend des Orinokodeltas zeigen, dass eine extrem negative Sicht der Schamanen, die auch bei Barral virulent ist, ebenfalls eine kolonialzeitliche Tradition fortsetzt:

"La descripción que hacen los cronistas de los *behique* o piaches es bastante negativa. Según Pané, *behique* quiere decir médico. Lo tiene sin embargo, como embustero por usar el juego de manos y otras estratagemas [List, Hinterhältigkeit] para engañar al paciente al que también emborrachaba con *cohaba*. Las Casas va más lejos, universitario él, y los califica de 'sacerdotes del diablo'." ²⁵²

Dem "heidnischen Zauberpriester" (*piache*) wird zudem nachgesagt, er bereichere sich an seinen Patienten, da er Lohn für seine Heilung verlangt. Vor diesem Hintergrund mag es nicht verwundern, dass Barral, der den meisten weiter oben angeführten schlechten Eigenschaften der Warao gegenüber eine Art väterliche Duldung erkennen lässt, bei den Schamanen an die Grenzen seiner Toleranz stößt. Auf theologischer Ebene verteufelt Barral die "Hexerei" der Schamanen als Grundübel, welches das Leben der ansonsten so friedlichen Warao verderbe. Ohne ihren Aberglauben, der die zweite Natur der Warao sei, könnten sie die glücklichsten Menschen der Welt sein, da sie sich mit wenig zufrieden gäben. Die Dörfer stünden jedoch in ständigem Hexerei-Krieg miteinander.²⁵³ Auf praktischer Ebene war das Problem nicht nur religiöser, sondern auch machtpolitischer Art. Grundsätzlich war das Verhältnis zu den einheimischen Autoritäten schwierig, da es sich bei den sogenannten "*jefes*" um einflussreiche ältere Männer handelte, die gleichzeitig anerkannte Schamanen waren. Die Konkurrenzsituation hilft die Härte des eingangs zitierten Satzes zu verstehen, den Barral im Kontext einer Auseinandersetzung um die Behandlung eines Kranken äußerte. Als er den von ihm versorgten Mann anderntags besuchen will, sieht er sich nicht weniger als sieben Schamanen gegenüber, die verkünden: "Dies ist unser Kranker, wenn du ihn behandelst, wird er sterben." Barral vergleicht die unliebsamen Konkurrenten hier auch mit einem Geierschwarm (*zamurada*), wengleich nicht

²⁵¹ Barral 1972: 298.

²⁵² Lavandero 2000: 18.

²⁵³ Barral 1972: 270.

einmal Geier sich so gierig auf Aas stürzen würden wie die "Kurpfuscher" (*piaches*) auf arme Kranke.

Da Barral die Schamanen aber weder "ausmerzen" noch ignorieren konnte, musste er wohl oder übel mit ihnen leben. Daneben übten die Vorstellungen und Praktiken der Schamanen, vor allem aber auch die Schamanensprache, eine große Faszination auf Barral aus. Hier spielten seine Kenntnisse der Waraosprache eine wichtige Rolle, die auch Begriffe der Geheimsprache der Schamanen umfasste. Hätte Barral sie nicht beherrscht, wäre es ihm nie gelungen, in einen wie auch immer gearteten näheren Kontakt mit diesen Persönlichkeiten zu treten. Die Kommunikation zwischen den beiden religiösen Lagern gestaltete sich allerdings schwierig und war nicht immer von gegenseitiger Achtung geprägt. So berichtet Barral, wie er einen "sehr offenen und einfachen Hexer"²⁵⁴ der Lächerlichkeit preisgibt. Dieser hatte versprochen, die "Wilden" aus dem Wald zu holen, wenn er danach zu ihrem "*jefe*" ernannt würde. Barral stellt ihm ein entsprechendes Dokument aus, mit dem dieser voller Stolz zum "*Capitán Poblador*", einem Criollo geht. Jemand liest das Dokument vor, in dem Barral den Mann zum "Chef der Nichtsnutze und Vagabunden ernennt und mit "auf dem Mond, General Mao-Tse-Tung" unterzeichnet hat.²⁵⁵ Das Verhalten der Schamanen ihm gegenüber wurde von Barral bisweilen ebenfalls als grob empfunden. So lacht der alte Schamane Bravío über Christus am Kreuz, wobei ihn vor allem dessen Dornenkrone und "Lendenschurz" erheitern. Unter "wildem und boshafte[n]" Lachen vermutet er, dass der abgemagerte Jesus wohl keine Palmstärke esse. Als er Barral auch noch direkt fragt, ob dieser eine Frau sei, antwortet dieser mit schlagfertiger Ironie:

"¡Vaya, hombre! ¡Sí! - le dije - Mírame bien la cara. Ya ves que la tengo de 'miss' como para triunfar en un concurso de belleza ..."²⁵⁶

Später rächt sich der Missionar an Bravío. Als dieser ihm seine magischen Objekte (*bajana*) zeigt, die er seinen Opfern in den Körper einbringen könne [Bild Nr. 60 *Bajanarotu*], tut Barral zunächst so, als sei er schwer beeindruckt, bricht dann aber in Lachen aus, ja geht so weit, ihn aufzufordern, seine *bajanas* doch mal auf ihn los zu lassen. Doch Bravío bewahrt Ruhe und meint, Barral sei aufgrund dessen, dass er Gott und göttliche Dinge bei sich habe, immun.²⁵⁷

Der Schlagabtausch, der auf Warao ausgeführt wird, ist ein Kampf um religiösen und politischen Einfluss und zeigt, dass die Autorität der Missionare nicht einfach hingenommen wurde.

Und doch kannte auch Barrals Unverschämtheit ihre Grenzen. So gibt er an, einen allgemeinen Respekt vor - auch einheimischen - Führern zu haben, da jegliche Autorität von Gott komme.²⁵⁸

²⁵⁴ Barral 1972: 194.

²⁵⁵ Barral 1972: 196.

²⁵⁶ Barral 1972: 261.

²⁵⁷ Barral 1972: 285.

²⁵⁸ "(...) porque era jefe y toda autoridad viene de Dios, aún la de los indios (...)" (Barral 1972: 288).

Im Folgenden schildere ich Barrals Kontakt zu weiteren einflussreichen Warao-Persönlichkeiten, unter denen auch eine Frau ist.

"La Gran Teresa": "Hexe" und "Verteidigerin der ethnischen Mentalität der Guarao"

Die Episode um die "Hexe" Teresa, die, so Barral, ihr Lebtage als Verteidigerin der ethnischen Mentalität der Guarao gewirkt habe, vor ihrem Tod jedoch um die Taufe und die Kordel der Franziskaner gebeten habe,²⁵⁹ zeigt, dass Barral nicht nur auf Männer traf, die versuchten, ihre Position und Kultur gegen die missionarischen Ansprüche zu verteidigen. Als Barral und andere Missionare die Frauen auffordern, ihre "schmutzigen, schmierigen" Halsketten abzulegen und ihnen stattdessen eine Halskette mit einer Medaille der "*Milagrosa de Upata*" an einem himmelblauen Band geben, kommt es zur Konfrontation mit der "Hexe" (*bruja*) Teresa. Diese ist stocksauer und weist Barral darauf hin, dass, wie er wisse, die Ketten eine Schutzfunktion hätten. Barral fühlt sich unschuldig, hatte er doch das heidnische Schutzsymbol durch ein christliches ersetzt. Er erwidert, er habe sie weggenommen, weil sie von Schmutz verkrustet und mit Fettschicht bedeckt seien. Teresa antwortet, dass sie die Dinge der Missionare nicht interessierten: "Wir wollen die unsrigen, die Warao[-Ketten]. Wo hast du sie hingeworfen?" [Bild Nr. 61 Ketten] Barral muss die Ketten zurückgeben. In ihrer Wut hatte Teresa die Missionare mit den ausbeuterischen Criollos verglichen und behauptet, beide behandelten sie schlecht. Daraufhin ruft Barral die Internatszöglinge als Zeugen an. Diese beteuern, er sei wie ihr Vater. Auch weist Barral Teresa darauf hin, dass sie vor der Ankunft der Missionare noch "Wilde" "*daunarao*" gewesen seien, die Männer seinen nackt gegangen und viele Frauen nur mit Perlen-Lendenschurz (*nasi kara*) bedeckt gewesen. Auch Geld hätten sie nicht gekannt. Heute müsse niemand mehr nackt gehen, es sei denn er wolle. Die Männer lachen und lächeln und alle kichern. Barral zitiert sich an dieser Stelle selbst in Warao "*ji dibu burebaka a dibu*" (deine Worte sind die einer Verrückten):

"Ich bin nicht zu euch gekommen, damit ihr einen *daunarao* (Wilden) aus mir macht, sondern um aus euch zivilisierte Leute und Christen zu machen. Denk von nun an daran!"²⁶⁰

Teresa gibt anscheinend klein bei, senkt den Kopf und antwortet (er weiß nicht ob ehrlich), sie sei wohl wirklich verrückt geworden.

Diese Episode ist in mehrerer Hinsicht aufschlussreich. Sie zeigt, dass sich die Pioniere wie Barral im Recht fühlten, wenn sie den Warao Teile ihrer Kultur zu nehmen versuchten, um sie durch ihre eigenen zu ersetzen. Aus ihrer Sicht waren diese Teile wertlos und unhygienisch und

²⁵⁹ Barral 1972: 188.

²⁶⁰ Barral 1972: 189.

die dafür angebotenen geistigen und materielle Güter wie Kleider und Geld sowie eine seelsorgerische Betreuung viel wertvoller. Es handelte sich um Statussymbole, die eine zivilisierte Gesellschaft ausmachen und den Auszug aus einer Existenz als Jäger und Sammler markierten, die durch Ackerbauwirtschaft ersetzt werden sollte. Man hat die Warao aus den Wäldern geholt, wo sie wie Wilde lebten.

Die Episode sagt aber auch etwas über die Rolle der Waraosprache in der Mission aus. Wie im Falle des Schlagabtausches mit Bravío lief auch der Dialog mit der älteren Frau in Warao ab. Darauf weist auch die Tatsache hin, dass er diese Frau in korrektem Spanisch zitiert und dabei Warao-Floskeln einstreut. Da sie nicht Schülerin des Internats gewesen sein konnte, hat Barral ihr Waraosprechen wohl übersetzt. Auch zitiert er sich selbst in Warao. Barral ist nur durch den Gebrauch des Warao überhaupt fähig, in Auseinandersetzungen mit den älteren, einflussreichen Warao-Persönlichkeiten zu treten.

Barral und José Rico: "Machtkampf mit einem Hexer".

Besonders zu schaffen machte Barral offensichtlich ein gewisser José Rico [[Bild Nr. 62 Schamane](#)], *joarotu* und Dorfvorsteher von Wayo.²⁶¹ Als Barral einmal mit einigen Warao Eltern und Kindern, die später nach Arawaimuju weiter reisen wollen in Wayo Station macht, besteht der als "sehr mächtiger Hexer" geltende Dorfvorsteher José Rico darauf, die Reisenden in seinem Haus unterzubringen. Die Dorfbewohner, die an die unanfechtbare Schadensmacht (*poder maléfico*) von José Rico glauben, sehen die Reisenden schon durch den Bösen Blick des "Totenbeschwörers" (*nigromante*) zum Tode verdammt, als sich die Missionare weigern, auf dessen Forderung einzugehen. Es folgt ein in Barrals Augen "fataler Zufall", als eines der Besucherkinder von zwei großen Skorpionen gebissen wird. Zwar gelingt es Barral, das Kind mit Hausmitteln zu kurieren, doch interpretiert das Opfer die Vorkommnisse als Angriff des Schamanen und man weist Barral darauf hin, dass der Schamane im Falle des Todes des Jungen diesen als seine übernatürliche Tat hingestellt hätte. Barral erwidert darauf kämpferisch, man hätte ihn dann auch als Täter bestrafen lassen, um ihn von seinem hohen Ross herunter zu holen:

¡A ver si, al fin, logramos quitarle esas ínfulas de nigromante todopoderosos! ..."²⁶²

Tatsächlich begreift sich der Schamane als alleiniger Machthaber der Region und verkündet:

"Hier befehle nur ich und niemand hat hier etwas zu sagen, weder der Gobenador aus Tucupita noch der aus Caracas. Ich bin der wahre Herr dieses Landes."²⁶³

²⁶¹ Barral 1972: 156-158.

²⁶² Barral 1972: 158.

²⁶³ Barral 1972: 185.

Als er träumt, dass Internatszöglinge eine sexuelle Beziehung mit der jüngsten seiner drei Frauen eingegangen sind, fordert er die Einberufung einer Schlichtungsversammlung²⁶⁴ und die exemplarische Bestrafung der Schuldigen. Barral, der ja die geringere Polizeigewalt innehatte, weist dies zurück, mit den Worten, Träume seien nur Träume, auch wenn ihm bewusst war, dass die Träume der Schamanen für diese als Realität gelten. Der Traum des José Rico, in dem ihm eine seiner Frauen, Zeichen seines politischen Einflusses, von den jungen christianisierten Warao-Männern der Mission streitig gemacht wird, zeigt, dass er sich durch das Wissen dieser jungen, "modernen" Männer, die Techniken erlernen - unter anderem Spanisch und die christliche Religion - die er nicht kennt, in seiner Position als politisch-religiöser Führer bedroht fühlt. Die Ängste von José Rico haben einen ganz realen Hintergrund. Ging doch aus der Mission tatsächlich eine neue "Warao-Elite" hervor, die stark an Einfluss gewann.

Barral versucht, seine Konkurrenten auf dem religiösen Feld zu schlagen, indem er sein Wissen, welches er über die Warao-Religion erlangte, einsetzt. Als er einmal José Rico besucht, der von einer Erkältung mit Husten geplagt wird, wirft dieser ihm vor, er verstehe nichts von "joa".

Daraufhin kontert Barral:

"Yo lo sé todo. Yo entiendo tan bien como tú lo que los guarao creéis respeto del mito de la **joa**. La **joa** no es más que le '**obonobu ajoka**' ('el producto de la imaginación') del **joarotu** o mago guarao; o sea '**un ser fantástico**', una imagen forjada por la fantasía del brujo. Vosotros le atribuíis existencia real fuera de la imaginación, y creéis que el brujo con su voluntad puede arrojarla dentro del organismo de otra persona, ocasionando de ese modo la enfermedad de la víctima."²⁶⁵

Barral bringt hier seine Wertung der einheimischen Glaubensvorstellungen deutlich zum Ausdruck und versucht, ganz Missionar, den Schamanen von der eigenen, westlichen Krankheitstheorie zu überzeugen, in der Krankheiten von Mikroben erzeugt werden. Da sein Gegenüber aufmerksam zuhörte, hat Barral den Eindruck, "seine Saat gesät" zu haben.

In diesem Treffen kam es also nicht zu einem offenen Schlagabtausch, sondern Barral dominiert das Gespräch von Anfang an und predigt seine eigenen Glaubensvorstellungen als einzige, endgültige und überlegene Wahrheit:

"(...) los mitos de la gentilidad guaraúna y las obsesiones piacheras, que tienen en él raíces de milenios; y de otra, las ideas serenas de la religión cristiana, cuya explicación oye con respeto y aparente avidez de labios de los Misioneros."

Es findet kein Dialog zwischen Gleichgestellten statt. Dass José Rico Interesse an den Glaubensvorstellungen des Konkurrenten zeigt, deutet Barral nicht als Haltung eines an Neuerungen interessierten religiösen Spezialisten, sondern attestiert ihm "eine der heterogensten

²⁶⁴ Barral zitiert "*monikata*" als Untersuchung.

²⁶⁵ Barral 1972: 190.

und multipelsten Persönlichkeiten der Zone".²⁶⁶ In der Seele des Schamanen konkurrieren, so Barral, die Haltung des "*waraowitu*" (echter, traditionell lebender Warao) und eines christlichen Lebens, welches er für seine Kinder wünscht. Man ahnt, dass Barral und José Rico einiges gemeinsam haben, da beide, wenn auch von unterschiedlichen Seiten her, der Spannung der zwei Religionen im Feld ausgesetzt sind. José Rico mag in Barral den mächtigen Schamanen einer anderen Religion gesehen haben, und versuchte als kultureller Führer die Wissenstechniken des anderen zu ergründen.²⁶⁷ Barral muss sich seinerseits bis zu einem gewissen Grad auf das Wissen und die Fachsprache der Warao-Schamanen einlassen, um mit seinen Konkurrenten umgehen zu können. Was sie unterscheidet, ist die Tatsache, dass Barral eine Integration der schamanistischen Vorstellungen in sein christliches Weltbild nicht zulassen kann.

Baldomero: ein *wisiratu* und *kanobo arima* der Bakarao von Mariúsa

Anders als José Rico, der als Konkurrent vor Ort von vornherein ein konfliktives Verhältnis zu Barral hatte, stellt sich die Beziehung zu Baldomero (seinen Nachnamen nennt Barral nicht) dar, einem *wisiratu* der Mariusa. Da Barral Schamanen, die schwarze Magie betreiben (*joarotu* und *bajanarotu*), dem *wisiratu* als "weißen Magier" gegenüber stellt, fällt es ihm leichter, zu Baldomero eine, nach eigenen Angaben, vertrauliche Freundschaft zu unterhalten. So spricht er von ihm als "großen Schamanen", "*maravilloso indio*" und "*el buen indio*" und bezeichnet ihn als "Mentor in ethnischen Dingen" und Freund [Bild Nr. 63 Barral+Baldomero]. Als er von seinem Tod erfährt kommentiert er:

"(...) recibí la triste noticia de que aquel mi buen amigo, mi maestro y Doctor étnico acababa de morir. ¡Que Nuestro Señor, el **Gran Arotu**, lo haya recibido en su eterno descanso."²⁶⁸

Doch wieder ist das Verhältnis asymmetrisch, denn Barral ist nicht aufrichtig zu seinem Freund und denkt von vornherein nur darüber nach, wie er dessen Vertrauen zum Nutzen seiner christlichen Mission verwenden kann. Er beschließt sogar, ihn regelrecht auszuhorchen. "Mit Gottes Hilfe" möchte er von dem Vertrauen "des guten Alten" profitieren. Die Freundschaft zu Baldomero bewirkt seiner Meinung nach außerdem, dass man ihn selbst für einen Schamanen hält und ihm Zutritt zu dem Kanobo-Schrein gewährt, in dem Baldomero als Hüter des Ahnengeistes, als "*kanobo arima*" fungiert. Vielleicht interpretierten die Anwohner, es handele

²⁶⁶ Barral 1972: 185.

²⁶⁷ Diese Taktik scheint verbreitet unter den Warao. So hat eine andere wichtige Waraopersonlichkeit, der berühmten Informant Heinens und Wilberts, der "*idamo kabuka*" (Antonio Lorenzano) offensichtlich aktiv versucht, das Wissen der mächtigen weißen Persönlichkeiten der eigenen Kultur einzuverleiben, um das Leben seiner Gruppe zu sichern. Auch weist J. Wilbert die Inkorporation von christlichen Elementen in die Weltansicht der Warao nach.

²⁶⁸ Barral 1972: 273.

sich um ein Lehrer-Schüler-Verhältnis. Tatsächlich versucht Barral, sein Wissen durch präzise Fragen unter Beweis zu stellen und damit für einen echten Zauberpriester gehalten zu werden.²⁶⁹ Baldomero selbst scheint davon überzeugt zu sein, dass es sich bei Barral um einen Schamanen der gleichen Art handelt wie er es ist, um einen *wisiratu* und Hüter des *kanobo*-Ahnengeistes (*kanobo arima*). Er bringt dem überraschten Barral daher Vertrauen entgegen und redet offen mit ihm über religiöse Dinge, obwohl die Warao laut Barral sonst ausgesprochen zurückhaltend mit der Preisgabe ihrer religiösen Geheimnisse seien. Baldomero jedoch betont verbindende Elemente der zwei Religionen, so stimmt er dem Inhalt von Barrals Predigt über die Allmacht Gottes zu und versichert, ihm habe Gott selbst solche Dinge erzählt. Ganz offensichtlich setzt Baldomero den christlichen Gott mit dem *kanobo*-Ahnengeist gleich, da er Barral erklärt, die Warao würden Gott beim *Najanamu* viel Palmstärke schenken. Daneben scheint Gott einem Schutzgeist zu gleichen, da er angibt, Gott als Obersten der Heilpriester (*Dios es el señor de los teúrgos*) im Rahmen von Fasten und extensives Rauchen in den Bergen getroffen zu haben²⁷⁰ und nun in sich zu tragen, so dass er zum *joebo*²⁷¹ gehöre. Baldomero gibt Barral noch weitere Erklärungen über das Heilen, das Leben des *wisiratu* nach dem Tod und wie der große Geist im Traum erscheint. Entsprechend fragt er, ob er, Barral, denn Gott nicht sehen würde und ob er denn nicht träume? Barral bejaht. Ob ihm denn der große Geist nicht erscheine? Barral meint doppeldeutig, er schlafe zu tief, um zu bemerken, was um seine Hängematte herum vorgehe. Baldomero versteht diese Ironie nicht und kommt zu dem Schluss, auch Barral sei Schamane:

"Nome, Bare, Oko yori araisa. Oko Joebo abitu."²⁷²

(Es stimmt, Padre, wir sind gleicher Art. Wir gehören zur Welt des Joebo.)

Baldomero hat offensichtlich wenig Probleme, die christliche Predigt im Rahmen seines kosmologischen Verständnisses zu deuten und Teile des christlichen Weltbildes dem seinen zu inkorporieren. Damit steht er in einem ein geschichtlicher Prozess, in dem Anklänge an die christliche Gottesvorstellung in die Warao-Kosmologie aufgenommen wurden. Wie J. Wilbert darlegt, nahmen die Warao im Laufe ihrer Kontaktgeschichte Elemente aus den Glaubensvorstellungen der Europäer in ihre Religion auf.²⁷³ Barral hingegen sucht einzig und allein nach einer Entsprechung für den christlichen Gott in der Geisterwelt der Warao, um christliche Texte entsprechend übersetzen zu können. Er fragt Baldomero nach einem "*jebu*

²⁶⁹ Barral 1972: 281.

²⁷⁰ Hier nennt er ihn *mawari*.

²⁷¹ Laut J. Wilbert wird der rote Ara (*Ara chloroptera*) als *Joebo* bezeichnet, der als Gott des Westens die Unterwelt regiert. (Wilbert 1973: 166) Barral (1979: 209) übersetzt *Joebo* allgemeiner als mythologische und übernatürliche Welt, als Geisterwelt, in die der Schamane Baldomero durch seine Reise iniiert wurde.

²⁷² Barral 1972: 264.

²⁷³ Wilbert 1996.

aida" (großen Geist) und erhält eine Reihe von Namen.²⁷⁴ Im Laufe der Gespräche mit Baldomero kommt er trotzdem zu der Überzeugung, dass auch die Warao an ein höheres Wesen, an einen übernatürlichen Schöpfer glauben, der vorsehend und gut ist und sich von den bösen Geister oder "gemeinen *jebus*" unterscheidet. Vor allem die Vorstellungen, um *Mawari*,²⁷⁵ wertet er als Beweis für Gottes Wirken unter den Warao:

"(...) el **Mawari** es un espíritu excelso, familiar del **Dihawara** ("promotor de la vida"). El **Mawari**, por orden del **Dihawara**, toma posesión del **wisiratu** (...) comunicándole una modalidad suprahumana y elevándole a la categoría del **joebo** ("mundo suprehumano" [sic]), convirtiéndole en familiar del **Dihawara** y hermano de los otros **jebu** o espíritus inferiores. Por esa inhabitación del Mawari en el **wisiratu** recibe este su jerarquía y poderes teúrgicos. Según las explicaciones que me han dado los indios más entendidos de los **bakarao**, el **Mawari** no siempre reside en el **wisiratu**. A veces en sueño, a veces en vigilia. El chirrido o crepitación de los árboles o de las ramas al caer o desgajarse en la montaña, es para el **wisiratu** una llamada que le hace el **Mawari**. El **wisiratu** se interna entonces en la montaña para ponerse in comunicación con el **Mawarai**, **nebu** o delegado del **Dihawara**.²⁷⁶

Für dieses Wissen, das Barral von Baldomero erlangte, ist er dem Schamanen sehr dankbar, wie aus der Fußnote zu diesem Eintrag hervorgeht. Dort merkt er an, er habe die Information 1942 aus dem Munde des berühmten *wisiratu* Baldomero der *bakarao* von Mariúsa erhalten. Diese Glaubensvorstellungen, die regional unter anderem bei den Mariusa vorkommen, sind recht komplex und gerade diese Kompliziertheit der Vorstellungen ist für Barral ein Beweis dafür, dass Gott hier seine Hand im Spiel haben muss.²⁷⁷ Wie sonst sollte man akzeptieren können, dass "Lendenschurzträger" solch raffinierte religiöse Ideen haben?

"También me doy cuenta que más de uno pensará que es demasiado fina esa tela para gentes de guayuco. Yo sólo digo lo que he oído. Y también aprovecho para decir y sostener que Dios no tiene las manos atadas y que no es tan infrecuente sorprender su actuación a contrapelo de nuestro modo de pensar."²⁷⁸

Barral nimmt hier eine Haltung der Kirche vorweg, die durch das II. Vatikanische Konzil gestärkt wurde, die Vorstellung, dass sich Gottes Wort auch in den unbekehrten Kulturen als Samen findet.

Doch Barrals Interesse und Toleranz der Warao-Religion gegenüber stoßen dort jäh an ihre Grenzen, wo tatsächlich schamanistische Rituale abgehalten werden. Diese sind ihm in einer fast körperlichen Weise zuwider. Als beispielsweise der der Vorsteher des Dorfes (*el Capitán Juan*), in dem er Baldomero trifft, um drei Uhr nachts nackt und singend in seiner Hängematte sitzt,

²⁷⁴ Unter anderem "König der Zauberpriester (*wisiratu arotu*) und Herr (*aidamo*), unser Vofahr (*kanobo*). Der Name, der es nach Barrals Ansicht am Besten trifft ist "*Kwai Mare*" (der Fröhliche droben). (Barral 1972: 272)

²⁷⁵ Es handelt sich laut Barral um ein Lehnwort aus dem Karibischen.

²⁷⁶ Barral 1979b: 290: "Mawari".

²⁷⁷ Der Glaube, schon in der einheimischen Religion Hinweise auf das Wirken des christlichen Gottes zu finden, wird im Zweiten Vatikanischen Konzil verstärkt aufgegriffen werden und auf ihn werde ich bei der Besprechung Lavaderos unter dem Stichwort der "Saat der Worte" näher eingehen.

²⁷⁸ Barral 1979b: 290f: Fußnote.

eine sehr große Schamanenzigarre (*wina*) raucht und mit der rechten Hand gestikuliert, schildert Barral diese Szene als lächerlich und schauerhaft:

"En medio de lo ridículo, la escena resultaba pavorosa. Al principio me daba calambres de terror. Aquel brujo exaltado y desnudo, parecía un loco sonámbulo, don Quijote con el cerebro seco (...)"²⁷⁹

Den Schamanen nennt er geistig krank und verwirrt und bezeichnet ihn als "*otro Quijote más loco que el manchego*". Selbst als sein Freund Baldomero ihm eine Kostprobe seiner Künste geben will, kann Barral nicht an sich halten. Er verliert nach eigenen Worten die Kontrolle und verurteilt die schamanistischen Praktiken mit scharfen Worten. Baldomero bezeichnet er dem *Gobernador* gegenüber verächtlich als "Vogelscheuche" (*el avechucho éste*), die er am liebsten ins Gefängnis bringen lassen würde.²⁸⁰

Diese heftige emotionale Reaktion Barrals steht in starkem Kontrast zu seinen wohlüberlegten Versuchen, mehr über die Glaubensvorstellungen der Warao herauszubekommen und zu seinem ohne Zweifel auch freundschaftlichen Verhältnis zu Baldomero. Barral ist von der Fremdheit der Praxis des Schamanismus ganz offensichtlich überfordert und fühlt sich durch sie bedroht.

5.4 Bereiche und Grenzen des gegenseitigen kulturellen Verständnisses

"tener consigo un indio es no tener a nadie"²⁸¹

Die angeführten Beispiele der Beziehung Barrals zu einflussreichen kulturellen Führern und Schamanen der Warao zeigen Bereiche und Grenzen des Verständnisses auf, das Barral den Warao vor allem auf religiösen Gebiet entgegenbrachte. Obwohl sich der Missionar durchaus um eine tiefe Kenntnis der Sprache und Kultur seiner amerindischen Mitmenschen bemüht, tut er dies vornehmlich instrumental. Sein Wissen soll ihm zur Durchsetzung des Missionsvorhabens dienen und dazu seine "Konkurrenten" auf religiösem und politischem Gebiet in Schach zu halten. Weil der religiöse Bereich so konfliktiv ist, wird hier Barrals Haltung den Warao und ihrer Sprache gegenüber besonders gut fassbar. Neben der Wirtschaftsweise und dem damit verbundenen halbnomadischen Lebensstil waren dem Missionar vor allem einheimische Glaubensvorstellungen und religiöse Experten der Warao ein Dorn im Auge, nicht zuletzt, da die Schamanen durch ihre Nominierung für kolonialzeitlich organisierte Verwaltungsämter zusätzlich politischen Einfluss genossen. Diese beiden Bereiche konnten das Missionsunterfangen in Frage stellen. Denn nicht alle Machtkämpfe gingen zu Gunsten des Missionars aus. Oft entstand auch eine Pattsituation der gegenseitigen Duldung, oder Barral

²⁷⁹ Barral 1972: 267.

²⁸⁰ Barral 1972: 277.

²⁸¹ Barral 1972: 297.

musste, wie im Falle seines Missionsvorhabens in *Merejina* ganz weichen. Eine solche Gefährdung von der Sprache nicht aus. Daher wird der Vorwurf der Primitivität und Unmoralität, den Barral der Wirtschaftsweise und der Religion der Warao macht, von ihm nicht auf das Waraosprechen übertragen. Es ist für ihn ein Kommunikationsmittel, dessen er sich in Machtkämpfen, aber auch in Bekehrungsgesprächen und sogar in Predigten bedient. Auf sprachlichem Gebiet konnte und musste sich Barral auf die Welt der Warao einlassen. Sein Verhältnis zu den Schamanen als einheimische religiöse Experten ist hingegen zweischneidig. Als religiöser Experte seiner eigenen Kultur interessierte er sich für die Kenntnisse der einheimischen Experten. Sie sind für Barral faszinierend und abstoßend zugleich, so dass man wie im Falle Baldomeros durchaus von einer Art Hass-Liebe sprechen kann. Tatsächlich kann man den Vorwurf einer "multiplen Persönlichkeit", wie ihn Barral Baldomero macht, durchaus auf ihn selbst anwenden.

Insgesamt zeigen die Schilderungen der Beziehung Barrals zu den Schamanen zusammen mit den Betrachtungen seines ersten Kontaktes zu den Warao und seines Missionsalltags Zeichen der Annäherung und Distanz. hatte Barral nur wenig Erfahrung, auf die er zur Deutung des Kontaktes mit ihm kulturell fremden Menschen zurückgreifen konnte, und war auch von Seiten seines Ordens nicht systematisch auf diese Situation vorbereitet worden. So musste er sich ein Verständnis des Fremden im Laufe seines Missionslebens selbst erarbeiten. Dabei griff er auf Vorstellungen zurück, die man in seinem Heimatland von Mauren und "Zigeunern" hatte und rekurrierte auf kolonialzeitliche Vorurteile den Warao gegenüber, insbesondere was ihre Wirtschaftsweise und Religion betraf. Da er ihre Sprache nicht versteht, kann er ihr Verhalten zunächst nur schwer einschätzen und vermutet Widersetzlichkeit, Mißtrauen und Feindseligkeit. Wenn er auch zunächst von den Warao erwartet, daß diese sich seinem Weltbild entsprechend umbilden, so muß er doch seinerseits im Missionsalltag Zugeständnisse machen. Zeigt er etwa zu Anfang seines Kontaktes mit den Warao kaum Einsicht dahingehend, daß seine Unkenntnis der Waraosprache Grund für Verständigungsschwierigkeiten sein könnte und schätzt stattdessen die intellektuellen Fähigkeiten seiner Warao-Gegenüber gering ein, so lernt er deren Sprache im Folgenden weitgehend. Am besten gelingen ihm damit ein Verständnis der Warao und eine Annäherung an sie auf sprachlichem Gebiet. Das Waraosprechen setzt er ohne Vorbehalte für die Kommunikation, Predigt und den Schulunterricht ein. Auf anderen Gebieten hingegen kann er sich aufgrund seiner ideologischen Vorbehalte seinen Gegenübern nie wirklich nähern. So bleiben ihm die "Mondsüchtigkeit" und Freiheitsliebe der Warao auf ewig ein Rätsel, das er sich nur durch die sprichwörtliche Undankbarkeit der "Indianer" und eine quasi biologische

Verbindung zum Delta erklären kann. Doch bringt er seinen Schutzbefohlenen selbst angesichts grober Feindseligkeiten immerhin paternalistisch-väterliches Wohlwollen entgegen.

Obwohl Barral so in vielen Punkten die Haltung kolonialzeitlicher Missionare fortführt, lassen sich doch auch Neuerungen erkennen. Für ihn sind die Warao als Menschen von Gott erschaffen und trotz ihres freiheitsliebenden Blutes sicher keine "*rational fauna*", selbst wenn er sie bisweilen als "Gottestierchen" bezeichnet. Auch meint er Gottes Hand in der Kultur der Warao zu erkennen, indem er bestimmte Glaubensvorstellungen wie "*Mawari*" im christlichen Sinne deutet.

Barral hatte mit Vorraussetzungen zu kämpfen, die alles andere als ideal für eine Verständigung mit den Einheimischen waren. Die Grundhaltung eines militärisch-nationalistischen Idealismus und unbedingter Gottesergebenheit, die Gehorsam den Vorzug vor eigenem Denken gaben, machten die Missionare unflexibel, so dass sie Fehler, die aus der mangelnden Kenntnis der ökologischen und kulturellen Gegebenheiten vor Ort erwachsen, nur schwer korrigieren konnten. Das ideologisch-religiöse Ziel, den Anderen in Hinsicht auf die eigenen kulturellen Normen zu ändern, dessen Kultur man als weniger weit entwickelt sah, legte zusammen mit der objektiven Macht und Verfügungsgewalt der Missionare den Grundstein einer stark asymmetrischen, paternalistischen Beziehung zwischen Missionar und amerindischer Bevölkerung. Ein gleichberechtigter Dialog war nicht vorgesehen. Missverständnisse, Konflikte und Enttäuschungen, wie sie die Missionare täglich erlebten, waren daher vorprogrammiert. Seine evolutionistische Sicht der Lebensweise der Warao ließ von vornherein keinen Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern zu. Sein eigener kultureller und vor allem religiöser Hintergrund war für Barral das einzig mögliche und nicht verhandelbare Koordinatenfeld, in dessen Rahmen alle Besonderheiten der fremden Kultur ihre Interpretation zu finden hatten. Wie er es der "Großen Theresa" gegenüber formulierte, so war es als Missionar nicht sein Ziel, vornehmlich eine verstehende Annäherung an die Warao zu bewerkstelligen, sondern seine eigene als zivilisatorisch überlegen empfundene Kultur an sie weiterzugeben. Oder wie es Julio Lavandero anlässlich eines Interviews, welches ich mit ihm über seinen älteren Ordensbruder Barral führte, auf meine Frage hin, ob Barral die Warao gemocht habe, formulierte:

"Quería cambiarlos, quería cambiarlos. Claro los quería y los quería cambiar."

(Er mochte sie ändern, wollte sie ändern. Klar er mochte sie und mochte sie ändern.)²⁸²

Auch die gesellschaftlich-politische Positionierung als Missionar mit weitgehender Aufsichtspflicht der einheimischen Bevölkerung gegenüber und seine Position als geistlicher Würdenträger trugen zu einer schier unüberwindlichen Distanz bei, die es Barral erschwerte, eine positive Einstellung zu den Objekten seiner Mission zu entwickeln. Gleichzeitig waren die

²⁸² Herrmann (2003).

Warao und ihre Kultur und Sprache das Umfeld, in dem Barral den Rest seines Lebens verbringen sollte. Obwohl Barral sich vor allem auf sprachlichem Gebiet anstrenge, waren dem Verständnis klare ideologische Grenzen gesetzt. Auf sprachlichem Gebiet war sein Interesse immer vornehmlich pragmatischer Natur, da es galt, die erworbene Information zweckdienlich für das Missionsvorhaben einzusetzen. Nie betrieb Barral *l'art pour l'art*. Und doch half ihm seine Feldforschung zu kulturellen und vor allem religiösen Themen, den Wissensmangel der Anfangszeit bis zu einem gewissen Grad wett zu machen.

Insgesamt unterschied sich der katholische Missionar von seinen Konkurrenten, den Schamanen, denen durchaus daran gelegen war, die Techniken des Fremden Experten in ihren Wissensschatz zu integrieren. Nicht zuletzt aus diesem Grund suchten Persönlichkeiten wie José Rico oder Baldomero den Kontakt zu den Missionaren und brachten ihnen aufrichtiges Interesse entgegen. Wie schwer sich andererseits Barral mit einem offenen Dialog tat, wird vor allem an seiner Beziehung zu Baldomero deutlich, den er zwar als Freund bezeichnet und durchaus als Lehrmeister schätzt, dem gegenüber er sich jedoch verstellt, um ihn für seine Missionsziele auszunutzen und dem er letztendlich feindselig gegenübersteht. Barrals Interesse und Toleranz der Warao-Religion gegenüber endet in der Praxis schamanistischer Rituale. Nur auf der theoretischen Ebene konnte Barral Verständnis für das schamanistische Weltbild zeigen. Indem er es in einen evolutionistischen Kontext einordnete, bannte er das eigene Unverständnis und die eigene Angst den schamanistischen Praktiken gegenüber. So versichert er José Rico einmal, es sei normal, dass die Warao so denken, da ihre Väter es sie gelehrt haben und auch fast alle anderen nichtchristianisierten "Indianer" Amerikas so denken würden. Ja sogar die eigenen Vorfahren Barrals hätten so gedacht, doch Gott schickte seinen Sohn auf die Welt, um den Menschen die Wahrheit zu bringen. Und nun brachten ihre Nachfahren diese Wahrheit über das Meer. Er schließt seinen Vortrag an José Rico mit den Worten:

"Vosotros habéis quedado los últimos; de ahí que no es de extrañar que tengáis esas ideas. (...) Pero la verdad cristiana es la única verdad; y esa verdad enseña que es un mito esa teoría vuestra de las '**joas**'." ²⁸³

Die Warao stehen in diesem evolutionistischen Modell auf einer Stufe mit den nicht christianisierten Vorfahren der Europäer. Die jetzige Stufe der Europäer, die christliche Wahrheit, ist die einzige Wahrheit und alles andere ist "Aberglaube" oder reine Einbildung und Theorie. Dass die Krankheitstheorie der Mikroben nicht von der Kirche verbreitet wurde, sondern von Naturwissenschaftlern, vereinfacht er.

²⁸³ Barral 1972: 191.

Man muss bei aller Verachtung, Geringschätzung und Widersprüchlichkeit, die Barral den Warao zum Teil entgegenbringt, doch auch anerkennen, welche große Annäherungsleistung Barral vor dem Hintergrund der ungünstigen Voraussetzungen vollbrachte. Ganz abgesehen davon, dass er sich der Sprache der Warao in großem Maße "bemächtigte", so zog er selbst gegenüber den Schamanen die Grenzen seines Verständnisses relativ. Dies gelang ihm, indem er innerhalb der religiösen Vorstellungen und Praktiken der Warao zwischen für ihn akzeptablen Elementen und solchen, die er ablehnte, unterschied. Statt die Rolle der Schamanen innerhalb des emischen Systems religiöser Vorstellungen der Warao zu erfassen,²⁸⁴ ordnet er sie in einen eigenen christlich geprägten Bedeutungsrahmen. Da Barral als Missionar die religiösen Vorstellungen der Warao vor allem ändern wollte, ist diese Herangehensweise für ihn notwendig und naheliegend.²⁸⁵

Wertet Barral die Schamanen zunächst einmal generell als Hexer und bezeichnet sie in der *Batalla* abschätzig als "*teúrgo*" (heidnische Zauberpriester) "*brujo*" (Hexer) und "*nigromante*" (Schwarzkünstler oder Totengeistbeschwörer) sowie "*piache*" (Kurpfuscher), so isoliert er an anderer Stelle einzelne Elemente der Warao-Religion als positiv oder negativ. Die *kanobo*-Ahnengeist-Vorstellungen mit ihrem Schrein hingegen wertet er in dieser Hinsicht als positiv. Obwohl ihm das Heiligtum des *kanobo* weder reich noch kunstvoll erscheint, beeindruckt es ihn doch und gilt ihm als Zeichen des Glaubens der Warao an ein höheres Wesen und dessen Allmacht.²⁸⁶ Er bezeichnet den Schrein als "*catedral guaraúna*",²⁸⁷ in der er eine heilige Atmosphäre zu spüren vermeint.²⁸⁸

Weiter unterscheidet er verschiedene Schamanenarten,²⁸⁹ indem er sie in Priester und Magier unterteilt. Die *joarotu* und *bajanarotu* stellt er in diesem Sinne dem *wisiratu* gegenüber, den er als religiöse, da götterbeschwörende (*teúrgico*) Person bezeichnet. In der 2. Auflage seines Wörterbuchs definiert er den *wisiratu* als "ethnischen Priester" und "Arzt der Warao":

²⁸⁴ Aus ethnologischer Sicht stellen die religiösen Vorstellungen, die auch mythologisches Wissen beinhalten, in ihrer Komplexität eine enorme kulturelle und soziale Anpassungsleistung dar: Der Schamane achtet als moralisch regulierende Instanz auf den Erhalt des kosmischen Gleichgewichts. Dieses wird durch soziales Fehlverhalten oder Fehlverhalten der Natur gegenüber bedroht. Die periodisch auftretenden Hungerzeiten mit ihren Krankheitsepidemien werden als übernatürliche Strafe gesehen. So führt der Schamane seinen Mitmenschen in solchen Situationen vor Augen, welcher Preis sie für egoistisches und asoziales Verhalten zu zahlen haben: den Tod durch von Feinden geschickte Krankheiten.

²⁸⁵ Diese Herangehensweise ist immer noch aktuell. Sie wird etwa von den Missionaren der *New Tribes Mission* praktiziert. So erklärte mir etwa eine junge amerikanische Missionarin (Lori Higham), sie wollte den "Indianern" nicht ihre Kultur nehmen, sondern nur die Angst vor den *jebu* Geistwesen, damit sie in Frieden leben könnten.

²⁸⁶ Barral 1972: 279.

²⁸⁷ Barral 1972: 281.

²⁸⁸ "porque no obstante su rusticidad, se respiraba allí un aire sagrado y puro" (Barral 1972:281).

²⁸⁹ Wie im Teil über die amerindische Weltanschauung erläutert, gibt es in der Waraokultur drei Klassen medizinisch-religiös Praktizierender, die *wisiratu*, *joarotu* und *bajanarotu*. Um kompetent zu werden, müssen sie eine Reihe von Verschiedenen Liedarten oder gesungenen Ritualtexten erlernen und sich einer Geheimsprache bedienen.

wisiratu (wisi-ratu, =wisi araotu= "que tiene poder sobre el dolor maléfico", "arbitro de la enfermedad maléfica". Piache teúrgo o sacerdote étnico guarao.²⁹⁰

Der *wisiratu* heilt oder verteidigt, demgegenüber greifen die schlechten Schamanen (*joarotu* und *bajanarotu*) an und machen krank:

"Los conductores de las ofensivas son los magos (**joarotu** y **bajanarotu**); los comandantes de la defensa y de la rama sanitaria son los **güisiratus** ..."²⁹¹

Den *Joarotu* und *bajanarotu* spricht er damit jeglichen religiösen Charakter ab. Sie verdienen für ihn die Bezeichnung "*piaches*" (aus dem Karibischen "*piasán*"), die in etwa "Kurfuscher" bedeutet und die er als Hexer (*brujo*) im herkömmlichen Sinne verstanden haben will. Den *joarotu* bezeichnet er außerdem als *nigromante* (Totengeistbeschwörer), um ihn von dem *bajanarotu* zu unterscheiden, den er einen "weißen Magier" (*mago blanco*) nennt, da er nichts mit Totenbeschwörung zu tun habe.²⁹²

Nur auf der Ebene der Sprache kann Barral allen Schamanenarten Anerkennung zollen. Etwa wenn er von schamanistischen Heil-/Schadensliedern, den *joa*, als "Literatur" und "Poesie" spricht. Wie schon im Kapitel über die einheimische Sicht und Mündlichkeit erwähnt, beschreibt Barral das "*joa*" in seinem Wörterbuch zwar als magische Praktik der Hexerei,²⁹³ doch hindern ihn seine christlichen Vorbehalte nicht daran, die Kunstfertigkeit der Schamanenlieder zu bewundern. Besonders hebt er die schönen, authentischen und unerwarteten Ausdrücke dieses Genres hervor. Die Beschwörungen überraschten, so Barral, durch ihre lebendige Sprache voller Metaphern und mythologischer Ausdrücke:²⁹⁴

"(...) Creo que es en este tipo de ensalmes (**joa**) donde se encuentra lo mejor y lo más interesante de la poesía de los guaraos."²⁹⁵

So kann Barral die Schönheit der Sprache und die Tradition der Mündlichkeit der Warao unter ästhetischen Gesichtspunkten genießen, auch wenn ihm Funktion und Inhalt der Lieder gegen den katholischen Strich gehen. Dies gilt auch für Barrals Interesse an der Schamanensprache, die unter anderem im *joa* benutzt wird. Ein Interesse, das seinen Niederschlag unter anderem in der Publikation einer Liste von Wörtern der Schamanensprache findet, die er 1958, nach der Herausgabe der ersten Auflage seines Wörterbuchs in der Zeitschrift *Antropológica*

²⁹⁰ Barral 1979b: "wisiratu".

²⁹¹ Barral 1972: 270.

²⁹² Barral 1958: 27, FN.

²⁹³ "Ente quimérico del orden mágico guarao, de carácter radicalmente maléfico, como el **mal de ojo** o el **maleficio** de la brujería, cuya actuación está supeditada a la voluntad del **joarotu** o hechicero guarao. A la acción en el organismo de este **ser maléfico**, que siempre es **disparado (jatanae)** por un **joarotu**, se atribuyen, inexorablemente, determinadas enfermedades y desgracias con su muertes consiguientes. La **joa**, como ente maléfico y mortífero, es **inmaterial, invisible, intencional.** "

²⁹⁴ Barral 1972: 27.

²⁹⁵ Barral 1972: 204f.

veröffentlichte.²⁹⁶ Barral lenkte sein Interesse auch in diesem Bereich auf das Gebiet der Sprache, genauer gesagt auf das des Lexikons. Die Beschäftigung mit den isolierten Einheiten der Schamanensprache war den Glaubensvorstellungen und den Ritualen der Schamanen gegenüber ein relativ unverfängliches Gebiet und brachte ihm zudem Autorität in den Augen der Schamanen ein.

5.5 Faktoren für Barrals Zugang zu der Sprache der Warao

Bevor ich auf Barrals linguistisches Lebenswerk eingehe, soll nach Faktoren gefragt werden, die Barrals Hinwendung zur Arbeit mit der Sprache und dem Sprechen der Warao mitbedingen. Hierbei finden zunächst einmal persönliche Faktoren Erwähnung, die ihn für die Beschäftigung mit der Sprache der Warao sensibilisierten. Auch gehe ich der Frage nach, inwieweit er von ordensinternen Vorbildern und Mitstreitern beeinflusst wurde und ob ihm der Orden ein Forum für seine Sprachforschungen bot. Da dem Kapuzinerorden eine Tradition der Spracharbeit im engeren Sinne fehlte, musste Barral neben seinen persönlichen Erfahrungen auf eine mehr oder weniger bewusste allgemein-europäische Tradition der Sprachsicht zurückgreifen. Wurden bisher vor allem Faktoren genannt, die Barrals Annäherung an die Warao erschwerten, so möchte ich hier auf Punkte eingehen, die Barral den Zugang zur Sprache der Warao erleichterten.

Persönliche Voraussetzungen

"Er erhielt seine Ausbildung, als er in Madrid studierte, und wusste damals sehr wenig über die Indianer, da er einer der Pioniere war. (...) und das Wenige, das er wusste, war negativ."²⁹⁷

Wie seine Ordensbrüder Olea und Armellada wurde auch Barral ohne Vorkenntnisse der Waraokultur und -Sprache in sein "Missionsfeld" geworfen. Auch über eine allgemeinere Ausbildung zur linguistischen Feldarbeit verfügte er nicht.

Doch war Barral ein Mensch, der Enttäuschungen verwinden konnte und über ein unglaubliches Durchhaltevermögen verfügte, das sich aus seinem unerschütterlichem Glauben speiste. Sein fröhliches Gemüt und seine humorvolle Art kamen ihm dabei zu Hilfe, nicht zu verzweifeln, sondern sich nach Mitteln und Wegen umzusehen, die sein Missionarsleben ertragbar machten. Für den Erwerb und Gebrauch einer fremden Sprache waren solche Charaktereigenschaften sicher von Vorteil.

²⁹⁶ Barral 1958.

²⁹⁷ Herrmann (2003).

Daneben half ihm seine Musikalität, ein Sprachgefühl für das Warao zu entwickeln und Spaß am Sprachgebrauch der fremden Sprache zu haben. Bezeichnenderweise führte Barral auch auf den abenteuerlichsten Fahrten ins Hinterland seinen Dudelsack mit. Er setzte seine Musik kreativ dazu ein, sich und andere zu unterhalten oder aufzumuntern. Die Episode seiner ersten Reise in die Mission *San José de Amacuro* wurde schon referiert. In einer anderen Episode berichtet er, dass er, um seine Ruderer anzutreiben, ein Warao-Lied singt.²⁹⁸ In einer weiteren versucht er durch das Absingen aller Warao-Lieder, die er kennt und aller spanischen, die ihm einfallen, inklusive der Nationalhymne, die Ruderer wach zu halten.²⁹⁹ Musikalität und kreativer Umgang mit dem Erlernten, helfen ihm, sich in die fremde Sprache "einzuhören" und in ihren Gebrauch einzufinden. Neben den Lauten der Sprache half ihm dies vor allem, den Wortakzent, aber auch satzübergreifende Akzentuierung besser zu erfassen.

Ein weiterer, augenscheinlicher Vorteil, den Barral gegenüber anderen Missionaren aufweisen konnte, war seine Zweisprachigkeit in Kastilisch und Gallizisch. Nicht nur sensibilisiert Zweisprachigkeit den Sprecher allgemein für sprachliche Phänomene, sondern es spielt auch eine Rolle, dass Barrals Muttersprache, das Gallizische, welches nicht den Status einer Schriftsprache hatte, als "mündliche Sprache" gelten kann. Wie schon erwähnt, war sich Barral des Unterschieds zwischen schriftlichem und mündlichem Kulturstil bewusst, wenn er ihn auch nur in negative Worte fassen konnte. Darüber hinaus scheint das Galizische ihm konkrete Hilfe geleistet zu haben.³⁰⁰

Julio Lavandero: El hablaba gallego (...) Su lengua materna es el gallego.

Stefanie Herrmann: (...) bueno yo siempre me preguntaba si a lo mejor eso lo hacía más abierto hacia aprender otro idioma.

L: Sí. Es (-) para el es más fácil. Porque el gallego tiene más vocales que el castellano.

H: Ah.

L: ¡Ve!

H: Muy bien.

L: Sí. Tiene más vocales. Y entonces el se hacia un lío con la o y con la u.

H: Ah. Un lío.

L: Sí. "Pero sí, es que los indios dicen un sonido allí una 'u' que es como en gallego."

Tatsächlich finden sich im Galizischen zwei Vokale und drei Diphthonge mehr als im Spanischen: /ɛ/, /ɔ/ und /iu/, /ou/, /ui/.³⁰¹ Da eine Hauptschwierigkeit im Warao für Nicht-Muttersprachler die Unterscheidung von /u/ und /o/ am Wortende ist, nehme ich an, dass in

²⁹⁸ Barral 1972: 210.

²⁹⁹ Barral 1972: 227. Barral verlangte nicht nur sich, sondern auch seinen Ruderern unglaubliche Strapazen ab. Oft fuhr man 24 Stunden, ohne zu schlafen. Auch wollte Barral immer mitten in der Nacht aufbrechen, wobei er sich allerdings nicht immer durchsetzen konnte.

³⁰⁰ Herrmann (2003).

³⁰¹ In betonter Position hat das Spanische fünf Vokale (/i/, /e/, /ɛ/, /a/, /o/, /u/), das Galizische sieben (/i/, /e/, /ɛ/, /a/, /ɔ/, /o/, /u/). Das Spanische hat 13 Diphthonge ([aj], [aw], [ej], [ew], [oj] (fallend) und [ja], [wa], [je], [we], [jo], [wo], [ju], [wi] (steigend)), das Galizische 16: (/ai/, /au/, /ei/, /eu/, /iu/, /oi/, /ou/, /ui/ (fallende) und /ia/, /ie/, /io/, /iu/, /ua/, /ue/, /ui/, /uo/ (steigend)).

diesem Fall das galizische /ɔ/ Barral half, das [o] am Ende richtig zu hören. Betrachtet man die Einträge in Barrals Wörterbuch, so fällt auf, dass Barral hier im Grunde keine Fehler unterlaufen sind. Anders verhielt es sich mit dem Unterschied zwischen Stimmabsatz (wie wir es aus dem Deutschen in Worten wie [be'amter] kennen) und dem Phonem [h] im Warao. Barral schreibt für den Stimmabsatz den Buchstaben "h", der im Spanischen nicht gesprochen wird, für das Phonem /h/ hingegen verwendet er das "j", wie dies im Spanischen üblich ist. Viele Wörter finden sich nun doppelt eingetragen, einmal mit "h" und einmal mit "j" geschrieben, da Barral diesen Unterschied als Spanischsprecher nicht gut hören konnte.

Wie dieses Beispiel zeigt, kann die Kenntnis mehrerer Sprachen eine große Hilfe beim Erlernen einer unbekannteren Sprache sein und dies gilt für alle Ebenen, nicht nur für die phonologische. Je mehr Sprachen man kennt, desto offener wird man für die Tatsache, dass fremde Sprachen teilweise völlig anders funktionieren. In dieser Hinsicht mag auch die Bekanntschaft, die Barral im Priesterseminar mit weiteren - wenn auch mit "toten" - Sprachen (Lateinisch, Griechisch) machte, hilfreich gewesen sein. Für spanische Muttersprachler mag er daneben Nebrijas Grammatik des Lateinischen gekannt haben.

Ordensinterne Vorbilder, Wegbereiter und Mitstreiter

Unter den Voraussetzungen, die Barral und andere Kapuzinermissionare der Pioniergeneration mit ins Feld brachten, gab es, wie dargelegt, keine systematische Vorbereitung in sprachlichen Belangen durch den Orden. Nur die Kenntnisse der klassischen Sprachen, welche sie im Rahmen ihrer Ausbildung zum Priester erhalten hatten, sowie die Kenntnisse der Grammatik ihrer eigenen Sprache(n) konnten sie als Basis nutzen. Diese Tatsache muss allerdings nicht unbedingt nur negativ gesehen werden. Anders als im Hinblick auf Religion und Wirtschaftsweise schleppte Barral als Nichtlinguist auf dem Gebiet der Sprache kaum ideologisches Gepäck mit.

In der Kolonialzeit hatten es die Kapuziner zwar versäumt, die verschiedenen Sprachen der ins Hinterland verschleppten Ureinwohner zu studieren, als Barral acht Jahre nach Beginn der Mission im Delta eintraf, stand er dennoch nicht mit leeren Händen da. So wird in der ersten Ausgabe von Barrals Wörterbuch rückblickend zwar der Mangel an linguistischem Fachvokabular kritisiert, was darauf verweist, dass es dem Autor an linguistischer Bildung fehlte, doch konnte er auf ordensinterne Vorläufer zurückgreifen, da immerhin ein erster grammatischer Abriss mit thematischen Wortlisten von Bonifacio de Olea existierte. Es gab zudem unter den Kapuzinern in Venezuela, wie dargelegt, das Vorbild einer intensiven Beschäftigung mit den einheimischen Sprachen in der Person Armelladas. Auch konnte sich Barral vor allem später mit einigen jüngeren sprachlich interessierten Mitstreitern austauschen,

so dass man von einem gewissen Synergieeffekt unter den Brüdern,³⁰² die sich für sprachliche Belange interessierten, sprechen kann.

Auch stand man nicht ganz ohne institutionelle Unterstützung des Ordens da. So bestand die Möglichkeit, Material und Erkenntnisse in der ordenseigenen Zeitschrift "*Venezuela Misionera*" zu veröffentlichen. Eine Zeitschrift, in der laut Barral 95 Prozent der Beiträge zu Sprache und Kultur der Warao abgedruckt wurden. Das "*Boletín Indigenista*" des Justizministeriums und die Zeitschrift "*Antropológica*" der *Sociedad de Ciencias Naturales de la Salle* konkurrierten um den zweiten Platz.³⁰³ Die institutionelle Förderung durch den Orden stieß allerdings leicht an ihre Grenzen, wie Barrals Schilderungen der Mühsale zeigen, welche ihm die Veröffentlichung seiner Werke bereitete. Seinen Anekdotenbericht etwa hatte er schon 1957 abgeschlossen, so dass er Ende 1958 Zensur gelesen war und kurz darauf zum Druck zugelassen wurde. Doch erst 1972, also 15 Jahre nach seiner Fertigstellung, ging er schließlich in Druck. Zu diesem Zeitpunkt waren schon alle Passagen in "*Venezuela Misionera*", erschienen. Laut Barral ist das Material trotz seines Umfangs nur ein kleiner Auszug aus den schriftlichen Erinnerungen der ersten Jahre seiner Missionstätigkeit bei den Warao, seine übrigen Aufzeichnungen habe er aufgrund fehlender Finanzierung und der Enttäuschung, die er bei der Herausgabe seiner anderen Werke erlebte, vernichtet, einen Schritt, den er später bedauerte.³⁰⁴

Bleibt die Frage, welchen Einfluss der Wegbereiter Olea auf Barral wohl ausübte und inwiefern seine Arbeit nützlich für ihn war. Persönlich sind sie sich, wie gesagt, nie begegnet, da Barral den älteren nur tot zu Gesicht bekam. Doch wie Olea im Vorwort ausdrücklich betont und wie anhand seiner Arbeit deutlich wird, hatte er sich redlich um das Erlernen der Waraosprache bemüht, war also ein Vorbild im Sinne eines ernsthaften Interesses an der Sprache der zu Missionierenden. Auch seine Aufopferung für die Sache der Mission wird Vorbildcharakter gehabt haben. Vokabellisten und Redewendungen, die den weitaus größten Teil des praktisch ausgerichteten Werkes ausmachten, waren sicher eine gute erste Grundlage für Barrals eigenen Wortsammlung. Eine Hilfestellung beim tieferen Eindringen in die Struktur der Sprache konnte Olea allerdings kaum bieten, da er der "intimen Struktur" des Warao nur begrenzt nahe kam. Auch sprachphilosophisch bot seine evolutionistische Sicht der Sprache nichts Neues. Barral

³⁰² Spracharbeiten von Kapuzinerinnen hat es nicht gegeben. Sie gingen ganz in der Schullehre und in der Krankenpflege auf und hatten nebenbei in den Missionsstationen ja auch noch den Mönchen den Haushalt zu besorgen.

³⁰³ Barral 1979b: XII.

³⁰⁴ Barral 1972: 24f.

selbst wertete Oleas Werk und allgemeiner die Werke der Missionarsspieler allerdings als die unbestrittenen Wegbereiter aller weiteren, auch ethnologischen Arbeiten.³⁰⁵

Auch über den Einfluss Armelladas auf Barral kann man nur spekulieren. Sicher ist, dass für Barral alles, was in der Gran Sabana vor sich ging, Vorbildcharakter hatte. So äußerte er den ausdrücklichen Wunsch, in der Gran Sabana zu missionieren und die Sprache der Pemón zu lernen und ihnen Schritt für Schritt näher zu kommen, indem er ihre "wunderbare ethnische Mentalität" entdeckt und ihre Folklore sammelt. Bevor Barral ins Delta gesandt wurde, träumte er davon, mit einem solchen "Wissensschatz" Bücher "als Geschenk an die Wissenschaftler und Liebhaber" zu schreiben.³⁰⁶ Er hat dieses Ziel dann ja auch erreicht, wenn auch in Bezug auf die Waraosprache. Wie unter dem Punkt der Motivation seiner linguistischen Arbeiten geschildert, teilte Barral die Ansicht Armelladas hinsichtlich der Rolle der Sprache für die Rehabilitierung der amerindischen Bevölkerung in den Augen der Nationalbevölkerung und verwendete auch die Bezeichnung "Literatur" für ihre mündlichen Erzählungen. Das von Armellada vertretene humanistische Ideal teilte er allerdings nicht in allen Einzelheiten, sondern betrachtete die Warao inklusive ihrer Sprache als auf einer niedrigeren kulturellen Stufe stehend.

Synergieeffekte unter Mitstreitern

Neben Vaquero müssen als Mitstreiter Barrals vor allem Dámian del Blanco und Julio Lavandero Erwähnung finden. Armelladas Vielfältigkeit und Professionalität wurden von keinem anderen Ordensmitglied erreicht. Während er alle Bereiche zum Pemón alleine abdeckte, spezialisierten sich für das Warao die sprachforscherisch interessierten *Padres* arbeitsteilig. Barral konzentrierte sich neben den Liedersammlungen hauptsächlich auf das Lexikon und Lavandero widmete sein Leben der Herausgabe transkribierter, zweisprachiger Texte. Er weigerte sich, sein sprachliches Wissen zu systematisieren und verstreute es über unzählige Anmerkungen. Die erste Grammatik des Warao war schon vor Armelladas oder Barrals In-Erscheinung-Treten von Olea verfasst worden und erschien 1928. Später folgte Vaqueros Grammatik-Arbeit, welche wiederum die erste Auflage von Barrals Wörterbuch als Quelle verwendete. So kam es zu einer Art "natürlichen" Arbeitsteilung unter den Sprachinteressierten Kapuzinern im Delta, die sich vor allem nach den eigenen Interessen und persönlichen Voraussetzungen der Einzelnen richtete. Mit Ausnahme Vaqueros verfolgten alle hier Genannten ein lebenslanges Engagement in der Erforschung der Waraosprache.³⁰⁷ Da ihre Interessen und ihre Voraussetzungen unterschiedlich waren, erreichen die Arbeiten zum Warao, obwohl sie sich

³⁰⁵ Barral 1979b: XI.

³⁰⁶ Barral 1972: 44.

³⁰⁷ Da Olea verstarb, ist es nur in gewisser Weise sinnvoll, von einem "lebenslangen" Engagement zu sprechen.

gegenseitig ergänzen, nicht die innere Stimmigkeit der Werke eines einzelnen Autors. Gewisse Bereiche der Sprache wurden ausgelassen. So wurde beispielsweise kaum etwas zur Syntax des Warao geforscht.³⁰⁸

Aus den gegenseitigen Bezugnahmen wird allerdings auch deutlich, dass die an linguistischen Belangen Interessierten innerhalb des Ordens in Kontakt miteinander standen und sich gegenseitig unterstützten. Dies führte zu gewissen Synergieeffekten, auch wenn die Gruppe der Warao-Forscher nicht institutionalisiert oder zentral koordiniert wurde. Von einer ordenseigenen linguistischen Tradition wie im Falle der Jesuiten kann man damit nicht sprechen.

5.6 Barrals linguistisches Lebenswerk: Das Wörterbuch

Barral, der an der Gründung mehrerer Missionsstationen beteiligt war und dort als Seelsorger und Schullehrer arbeitete, fand "nebenbei" Zeit, zahlreiche Werke zur Sprache und zur Musik der Warao zu verfassen. Da er kaum an einem Zuviel an Freizeit gelitten haben dürfte, muss ihm diese intellektuelle Beschäftigung ausgesprochen wichtig gewesen sein.

Der Schwerpunkt seiner Veröffentlichungen liegt allgemein auf der Beschäftigung mit musikalischen und sprachlichen Themen. 1957 gibt Barral eine Sammlung von Wiegenliedern der Warao heraus, es folgt eine umfassendere, große Liedersammlung, die 1979 eine Neuauflage erlebte und die Warao-Lieder verschiedener Genres in Text und Noten dokumentiert. Ebenfalls 1957 erscheint das erste Wörterbuch (1978 folgt eine zweite, erheblich erweiterte Version) und 1958 veröffentlichte er eine Wortliste zur religiösen Sprache. Erst 1960 erscheint ein dezidiert religiöses Werk: der Katechismus in Warao. 1969 folgte eine Sammlung von Waraotexten in Warao-Spanisch, die von ihm selbst gesammeltes Material aus verschiedenen Regionen des Deltas enthält, sowie Texte des Baptisten und Linguisten Osborn aus dem westlichen Delta im Grenzbereich zu Delta-Monagas und einige Texte von den Warao aus dem heutigen Guyana (damals *British Guyana*). 1972 erscheint die "*Batalla de Díos*", die schon 1957 vom Autor fertiggestellt und ein Jahr später durch den Oden zum Druck freigegeben worden war. Ein Werk über religiöse Musik der Warao bildet 1981 den Abschluss, sieht man von dem Neudruck der zweiten Auflage des Wörterbuchs 2000 einmal ab.

Aufgrund dieser Publikationsliste liegt die Vermutung nahe, dass die Sprache der Warao für den fern der Heimat in einer fremden Umgebung und Kultur lebenden Missionar zu einem ausgleichenden intellektuellen Betätigungsfeld wurde, die es ihm erleichterte, wenn nicht gar ermöglichte, die Strapazen, Entbehrungen und Anfeindungen "heroisch" zu ertragen.

³⁰⁸ Dies liegt zu einem gewissen Maße auch an der Sprache selbst, in der als agglutinierende Sprache die Analyse einzelner "Wörter" oft ganzen Sätzen gleichkommt.

Unter den aufgelisteten Werken ist das wichtigste wohl das von ihm erstmals 1957 veröffentlichte Wörterbuch "*Diccionario Guaraño-Español, Español-Guaraño*".³⁰⁹ Die zweite, stark erweiterte Ausgabe desselben von 1979, die er noch im Alter von 76 Jahren fertigstellte, bezeichnet Barral als Ergebnis seines 46 jährigen Forschungseifers im Zuge seines Missionslebens bei den Warao.³¹⁰ Die Tatsache, dass dieses kürzlich unverändert nachgedruckt wurde,³¹¹ verweist darauf, dass auch nach Barrals Tod das Werk unentbehrlich bleibt. Das sprachliche Engagement Barrals war damit ein lebenslanges und wirkte über die Lebenszeit des Autors hinaus. Die Entstehung des Wörterbuchs als linguistischstes seiner Werke kann zudem als exemplarisch für Barrals Umgang mit der Sprache der Warao gesehen werden.

Wahl der Form sprachlichen Arbeitens: das Lexikon

Die Entscheidung Barrals, sein Interesse an der Waraosprache auf die lexikalische Ebene zu konzentrieren, ist sicher kein Zufall. Dabei war die erste Stufe missionarlinguistischen Arbeitens, in der die Pioniere Grundlagen schafften und erste Grammatikbeschreibungen, Wortschatzlisten und Textsammlungen in Angriff nahmen, schon teilweise durch die grammatische Übersicht und die darin enthaltenen Wortlisten Oleas abgedeckt. Barral konnte im Grunde wählen, welches Gebiet er vertiefen wollte. Schon aufgrund seiner begrenzten linguistischen Ausbildung kam eine Grammatik für ihn wohl nicht in Frage. Das Sammeln von Wörtern und kurzen Ausdrücken hingegen setzt erst einmal kein systematisches sprachliches Wissen voraus und ist auch chronologisch der erste Schritt beim Erlernen und Dokumentieren einer Sprache im Feld. Außerdem konnte Barral seine Sammlung ständig erweitern. Etwa bei der Übersetzung erzählter Warao-Texte oder bei der Erarbeitung eines Katechismus in Warao und natürlich in seinem täglichen Umgang mit den Warao, in Kirche, Missionsstation und Schule. Eine lexikalische Arbeit entstand damit quasi als Nebenprodukt des eigenen Spracherwerbs und der eigenen Sprachanwendung.

Der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Auflage des Wörterbuchs spiegelt dabei auch die persönliche Entwicklung Barrals wieder. Obwohl die erste Auflage relativ wenig Wörter umfasste und kaum linguistische Fachtermini verwendete, wurde sie sehr positiv aufgenommen, denn insgesamt gab es damals (1957) noch sehr wenig Literatur zu den Warao und ihrer Sprache. Laut Barral war das grammatische Werk seines Vorgängers Olea damals die einzige ernsthafte Arbeit auf diesem Gebiet. Von dem schnell vergriffenen Werk wurde in den 1970er Jahren daher allenthalben eine Neuauflage verlangt. Die folgende zweite Auflage wurde dann dem Wortschatz

³⁰⁹ Barral 1957.

³¹⁰ Barral 1979b: XVIII.

³¹¹ Barral 2000.

nach erheblich erweitert und durch die Verwendung einiger Fachtermini professionalisiert. Sie ist weit aber mehr als nur ein lexikalisches Inventar. Der Gebrauch der Wörter wird in Satzbeispielen vorgeführt und kulturelle Konzepte werden teilweise ausführlich erläutert. Es ist damit ohne Zweifel eine äußerst wertvolle Hilfe für jeden Ethnologen und Linguisten, der sich mit der Waraosprache beschäftigt. Barral selbst war sich des stets unvollendeten Charakters einer solchen Arbeit bewusst. Er wünschte sich, sie möge dereinst zur Grundlage für ein "Großes Warao-Wörterbuch" werden, dessen Erstellung andere "von dieser wunderschönen Sprache Begeisterte" dereinst leisten mögen. Er sah auch durchaus die Wichtigkeit eines lexikalischen Werks für den zweisprachigen Unterricht in den Schulen des Deltas,³¹² wenn dort die Waraosprache mit Respekt betrachtet werden und einen Platz einnehmen wird, den sie bisher nie einnahm.³¹³ Tatsächlich experimentierte Barral damit, auf Warao zu alphabetisieren und hatte dazu erstes Material entwickelt.³¹⁴

Barral gelang es mit Hilfe des Wörterbuchs, auch sein Wissen über die Kultur der Warao festzuhalten und weiter zu geben. Dabei fällt dem heutigen Betrachter auf, dass Barral durch das Einfügen persönlicher Photos, die nicht unbedingt etwas mit den Einträgen zu tun haben, sogar eine Art persönliches Album seiner Missionstätigkeit mit einarbeitete. Dies mag befremdlich wirken, zeigt aber, welche Bandbreite von Funktionen dieses Werk für Barral zu erfüllen in der Lage war.

Ein Vorteil des Formats "Wörterbuch" ist sicher seine relative Theorieunabhängigkeit. Auch ohne tiefere Kenntnis linguistischer Konzepte kann man ein Wörterbuch erstellen, welches von großem Nutzen ist. Aber fast noch wichtiger war die Tatsache, dass sich das Wörterbuch mit der Zeit und gegen Ende von Barrals Leben zu einem offenen Projekt entwickeln konnte, an dem andere sprachinteressierte des Ordens mitwirken konnten, indem sie eigene Einträge zum Teil aus unterschiedlichen Regionen beisteuerten. Streiten konnte man sich zwar über die Schreibweise, die Barral tatsächlich auf Anraten anderer Ordensmitglieder "modernisierte" oder über die mehr oder weniger extensive Verwendung linguistischen Fachvokabulars, doch war es relativ unproblematisch, das Material anderer Missionare zu integrieren. Diese Gruppenarbeit verdient eine genauere Betrachtung.

Variantenreichtum und demokratische Arbeitsweise

Die zweite Auflage des Wörterbuchs von 1979 kann, ja muss als Gemeinschaftsprojekt unter der Führung Barrals gesehen werden, an dem alle dauerhaft sprachinteressierten Kapuziner im Delta

³¹² Das Thema der Zweisprachigkeit wird im dritten Teil dieser Arbeit ausführlich besprochen.

³¹³ Barral 1979b: XV.

³¹⁴ Barral 1961.

beteiligt waren. Barral nennt mehrere seiner Missionarsbrüder als Mitarbeiter, wobei er vor allem Julio Lavandero und Damián del Blanco hervorhebt.³¹⁵ Damián [Bild Nr. 64 DamiánHeinen] überließ Barral seine gesamten Notizen. Dies tat auch Lavandero, der zusätzlich noch einen großen Teil der redaktionellen Arbeit der zweiten Auflage leistete. Barral zog zu ihm nach Ajotejana, wo er sich von ihm in allen Fällen des Zweifels beraten ließ.³¹⁶ Entsprechend bezeichnet er den Jüngeren im Vorwort als "*verdadero ángel a través del desierto*". Nur in Fragen der Schreibweise konnte sich Lavandero nicht durchsetzen. Hier folgte Barral, obwohl er sich sehr für die eigens von Lavandero kreierte Umschrift des Warao interessierte, der Empfehlung des Bischofs von Tucupita.³¹⁷

Diese Zusammenarbeit führte zu einer großen regionalen Bandbreite der aufgenommenen Wörter. Die *Padres* hatten zwar nach dem Scheitern ihrer Missionen nahe der Grenze zum damaligen British Guyana schwerpunktmäßig im zentralen Delta gearbeitet, bereisten aber in Ausübung ihrer Tätigkeit fast das gesamte Delta, so dass viele regionale Varianten des Warao Berücksichtigung finden. Am wenigsten ist dabei vielleicht die Variante des westlichen Deltas berücksichtigt. Interessanterweise wurde der Variantenreichtum des Warao von Barral nie als Problem aufgefasst. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem "Mosaik von Formen", die für ihn gleichberechtigt nebeneinander stehen: Kein "Dialekt" oder "Unterdialekt" habe das Recht, als Standardvariante zu gelten, es sei denn, es werde irgendwann auf offiziellem und demokratischem Wege eine Regelung gefunden.³¹⁸

So widmet sich Barral in seiner *Batalla* auch Beobachtungen zu sprachlichen Unterschieden in verschiedenen Gegenden. Dies zeigt, wie aufmerksam er auf sprachliche Besonderheiten achtet. Aus Cocuína etwa berichtet er davon, dass die Frauen wie singend sprechen und den Akzent besonders auf dem Schluss der Sätze legen:

"(...) el sonsonete o digo al final de frase, una cadencia alargada y sostenida: algo así como cuando se quiere pronunciar una palabra que tarda en venir a la boca."³¹⁹

Und die Sprache der Leute zwischen Manamo und Cocuina charakterisiert er wie folgt:

"El modo de hablar de estos indios (...) es auténticamente salvaje, con una voz bronca, seminasal."³²⁰

³¹⁵ Barral 1979b: Xf.

³¹⁶ "Pero yo le revisé el diccionario. O el lo revisó bajo mi dirección. (...) trabajaba conmigo y preguntaba. El trabajo lo hacía el, pero yo era el que le guiaba en el trabajo." (Herrmann (2003))

³¹⁷ Verkürzt gesagt verwendet Barral in der Umschrift die Buchstaben "y" und "w", die Lavandero als Halbvokale mit "i" und "u" wiedergibt. Im Interview stellt er die Entscheidung Barrals folgendermaßen dar: "Incluso el quería poner el sistema de la "u" y de la "i". (...) yo dije: no, no hagas eso. Tú estás escribiendo un diccionario para los científicos. Entonces escríbalo como los científicos lo leen. Pero el quería rehacer todo el diccionario otra vez para escribirlo con la "u" y con la "i". Porque lo encontró muy interesante."

³¹⁸ Barral 1979b: XIVf.

³¹⁹ Barral 1972: 204.

³²⁰ Barral 1972: 221.

Sie sprechen laut Barral mit singender Stimme, längen die letzten Vokale des Satzes "*Ine joko obonaoyaaaa!*" (Ich will eine weiße [Medaille]), was ihn an ein volkstümliches Zigeunersingspiel erinnert.³²¹ Sie schienen ihm zu brüllen, wenn sie schreien und immer zu schreien, wenn sie sprechen, so als stritten sie unentwegt.³²² Und auf seiner Reise den Macareo entlang berichtet er davon, dass den Warao in Juaneida das langsame und deutliche Warao gefiel, das er sprach.³²³

Tatsächlich stammt der überwiegende Teil der Wörter aus dem Umkreis der großen Missionsstationen Wayo und Arawaimuju. Nach Aussage Barrals folgt er in beiden Ausgaben des Wörterbuchs der Linie von Olea und den Sprechformen der Warao des Amacuro-Barima. Mit dieser Regionalbezeichnung meint Barral, so präzisiert er, die Sprechformen des "alten Nabasanuka" und des "Gobernador Ricardo."³²⁴ Herr Ricardo war wohl einer der "Indianer", der ihm bei der Durchsicht seines Werkes halfen, die von Barral aber nicht weiter namentlich erwähnt werden. Wenn möglich, so Barral, kennzeichnete er andere regionale Formen durch eine Herkunftsangabe. Laut Lavandero (Interview 2003) hat Barral allerdings bei der Fertigstellung der zweiten Auflage am Ende einiges die regionale Herkunft der Wörter betreffend durcheinander gebracht (vor allem verwechselte er Nabasanuka mit Ajotejana), da er schon recht alt war.³²⁵ Er hatte sich Lavanderos Wörter auf Karten notiert, um sie dann samt Übersetzung in das Wörterbuch aufzunehmen, diese Karten brachte er ein wenig durcheinander.

Die Zusammenarbeit zwischen dem Älteren und Jüngeren scheint dabei eine recht animierte gewesen zu sein, bei der die *Padres* durchaus Meinungsverschiedenheiten austrugen. Barral erwähnt "heiße Diskussionen" und "kleine Scharmützel" im Sinne "wissenschaftlicher Turniere, die mit den "Lanzen der Argumente" ausgefochten wurden. Neben der egalitären Aufnahme der regionalen Formen ist dies ein weiterer demokratischer Zug des Wörterbuchs. Tatsächlich konnten sich die Jüngeren wie Lavandero nicht immer durchsetzen, wie etwa in der Frage der Schreibweise, doch konnten sie offensichtlich trotz gebührendem Respekt dem Älteren gegenüber ihren Standpunkt mit Nachdruck vertreten. Die demokratische Zusammenarbeit stößt im Hinblick auf die einheimischen Informanten an ihre Grenzen. Sie werden nicht namentlich genannt und versinken in der Anonymität "der Warao".

³²¹ Barral 1972: 223.

³²² Barral 1972: 221.

³²³ "Tú hablas mejor que los indios y que los criollos." (Barral 1972: 248).

³²⁴ Barral 1979b: XV.

³²⁵ Lavandero gibt Barrals damaliges Alter mit "zwischen 70 und 80" an. Als das Wörterbuch 1978 fertiggestellt wurde war Barral 76 Jahre alt. Lavandero lebte ab 1970 fest in Ajotejana. Grob gesagt war Barral also wohl Anfang bis Mitte siebzig als er bei Lavandero logierte.

Auch die Zusammenarbeit mit ethnologischen Forschern im Feld war weniger harmonisch als innerhalb der "Ingroup" der sprachinteressierten Kapuziner. So wird der Ethnologe Dieter Heinen, der ebenfalls über sehr gute Sprachkenntnisse des Warao verfügt, von Barral dankend erwähnt, obwohl dieser - so Barral - mit seinen beige gesteuerten Wortlisten und einigen gutgemachten Zeichnungen nichts Neues beige steuert habe. "Dr. H. Jeino" habe das Gleiche aufgrund seiner "anderen Ausbildung" lediglich anders ausgedrückt. Barral erwähnt nicht, dass es sich um eine ethnologische Ausbildung handelt und schreibt Heinens Namen falsch.³²⁶ Er bemühte sich offensichtlich nicht um eine enge Zusammenarbeit. Hier wird eine Taktik der Abgrenzung der Gruppe der Kapuziner gegenüber den amerindischen Mitarbeitern und Ethnologen im Feld sichtbar.

Die solchermaßen abgegrenzte intellektuelle "ingroup" der Kapuziner stand in ständigem, wenn auch nicht regelmäßigen Austausch und fand in der ordenseigenen Zeitschrift "*Venezuela Misionera*" ein institutionelles Forum. Die Erläuterung im Vorwort des zweiten Wörterbuches lassen eine glühende Begeisterung für das Thema der Waraosprache innerhalb des Ordens erkennen. Sie zeugt von Stolz auf die tiefe und oft lebenslange Beschäftigung mit der Sprache und auf die dabei erlangten Kenntnisse:

"Ya los primeros pioneros, estudiosos empedernidos de esta lengua tan querida, se convirtieron en verdaderos maestros y en verdaderos estilistas del lenguaje guarao. Alguno de nuestros Misioneros lo hablan con más fluidez que el propio castellano, como me decía uno de estos días una alumna bilingüe del Internado de la Misión. "- El P. Julio no nació en Barakataina ni en Guackarakoina, sino en un pueblito de "La Tierra", en el Norte España. Pero lo ha penetrado y, lo mismo que a mí y a otros, el duende guarao, el afán de conocer el guarao hasta las entretelas y creo que este duende, como el bacilo de la tuberculosis, ya no nos va a soltar hasta que volteen nuestros ojos con la última boqueada."³²⁷

Kennzeichnenderweise beschreibt diese Passage das Interesse an der Waraosprache als wahre Besessenheit durch einen Geist oder Kobold (*duende*), die einen ergreift und nicht loslässt. Da fast alle Forscher und Missionare, die dauerhaft im Delta arbeiten, zumindest passiv Träger der Tuberkulose sind, wird diese Krankheit als Merkmal des Lebens im Delta gewählt. Besonders aufschlussreich ist es, dass die Waraosprache hier als eine aktive Kraft im Feld dargestellt wird, die die Missionare zu eher passiven Opfern ihres Interesses für dieselbe werden lässt. Die Passage beschreibt im Grunde das Phänomen der Besessenheit, auch insofern, als der Besessene ein anderer zu werden scheint. So jedenfalls muss meiner Meinung nach der Satz "*El P. Julio no nació en Barakataina ni en Guackarakoina, (...)*"³²⁸ gedeutet werden. Und auch das Bild der

³²⁶ Barral 1979b: XI.

³²⁷ Barral 1979b: XII.

³²⁸ Beides sind Ortsnamen aus dem Delta.

Krankheit, die man sich einfängt, ohne es zu wollen, und des Geistes, der einen nicht loslässt, weisen in diese Richtung.

Motivation der linguistischen Arbeit für Barral und seine Mitstreiter

Warum konnten sich Barral und seine Mitstreiter so sehr für die Beschäftigung mit der Waraosprache begeistern? Was motivierte sie zu ihrem Engagement, welches oft ein Missionsleben lang anhielt? Sicher sahen Barral und seine Mitstreiter das Wörterbuch und andere sprachliche Arbeiten auch als Hilfsinstrument der Evangelisierung. Doch war diese pädagogische bei weitem nicht die einzige Motivation für die Sprachbegeisterten.

Eine typische Motivation missionarslinguistischer Arbeiten stellte die erklärte Absicht dar, durch die Dokumentation des amerindischen Kulturerbes die Ureinwohner der Nationalgesellschaft gegenüber zu rehabilitieren. Hier scheint der Einfluss des humanistischen Wegbereiters Armelladas auf, der paternalistisch von diesem Ziel als Christenpflicht gesprochen hatte. Auch Barral nennt ganz offen eine solche Motivation für seine Sprachstudien. Die Erforschung des Warao-Kulturerbes - würden wir sagen - erschien ihm verdienstvoll, weil es eine Notwendigkeit und geradezu einen Akt der christlichen und sozialen Barmherzigkeit darstellte, "eine ganze Rasse von Vorurteilen zu befreien".³²⁹

In seiner Einleitung zur zweiten Ausgabe des Wörterbuchs zitiert Barral den Text eines irländischen *Padres* (P. Koosey) aus dem Jahre 1938, in dem von einer Sicht der Warao als "armseligste Rasse der Kolonie, als Degenerierteste und der Zivilisation am stärksten abgeneigt" die Rede ist.³³⁰ Jener Irländer verteidigt die Warao im Folgenden gegen diese, seiner Meinung nach ungerechte Einschätzung. Die Rückständigkeit der Warao habe weniger ethnische als historische Gründe und es habe sich bisher ja auch noch niemand die Mühe gemacht, sie aus ihrer hermetischen Abkapselung herauszuholen und ihre Sprache gründlich zu studieren, um ihr ethnographisches Erbe³³¹ zu Tage zu fördern. Nur auf dieser Basis könne man jedoch den Grad künstlerischer Empfindsamkeit und die Kapazität ihrer seelischen Anlagen beurteilen und entscheiden, ob sie anderen "indianischen Rassen" nachstehen oder sie übertreffen.³³²

Dieser Text wurde für Barral zum "Trompetenstoß des Angriffs", um das Warao-Volk von der Last negativer Vorurteile zu befreien.³³³ Und, so mag man hinzufügen, auch, um Barral selbst

³²⁹ Barral 1979b: XIII

³³⁰ "*raza ínfima de la Colonia, la más degenerada y la más refractaria a la civilización*".

³³¹ Erbe an Glaubensvorstellungen, Mythen, Legenden, Geschichten und Traditionen, Musik und Poesie.

³³² Barral 1979b: XIII.

³³³ Barral 1979b: XIII.

von allzu negativer Einschätzung der Menschen, mit denen er den größten Teil seines Lebens verbrachte, zu befreien.

Wie schon von Armellada postuliert, so wird auch für Barral die Seele der Warao in ihren kulturellen Hervorbringungen sichtbar. Wobei die Sprache eine hervorgehobene Rolle spielt, da sie das Medium der "Volks-Erzählungen", "Legenden", "Geschichten" und "Mythen", aber auch ihrer magischen "Zauberpriestersprüche"³³⁴ (*ensalme*: Zauberspruch für Wundbehandlungen usw. also Heilzauber) und Gebete (*oración*) ist. Alles zusammen bezeichnet Barral als "kulturelle Literatur", in die er auch die rituellen Tänze und Spiele, die im Rahmen wichtiger religiöser Feste wie dem *Najanamu* abgehalten werden, mit einschließt. Sie beinhalten, so Barral, die Beschreibung "alpträumhafter Wesen", die mit unnachahmlicher Eingebung (*inspiración*) und Lebendigkeit (*viveza*) vorgetragen werden und aus der "magischen Welt der Warao" stammen, der Welt des *joa*. Diese Werke der Waraokultur sind für Barral die Werte des Warao-Volkes, die wie "Diamanten" dank der "Aufopferung und großzügigen Bemühungen der Pioniere" ans Tageslicht geholt wurden.³³⁵

Wenn er in Folgenden von dem "olympischen Sprung" oder "gewaltigen Sprung nach vorn"³³⁶ spricht, den die Warao in den letzten 38 (1940 - 1978) Jahren vollzogen hätten, indem sie von den "Unzivilisiertesten" unter den "venezolanischen Indianern" zu wahrhaft "kosmopolitischen Indianern" (*indios cosmopolitas*) geworden seien, so begreift er dies als zivilisatorisches Werk der Missionare. In seinen Augen hatte dieses Eingeborenenvolk das Glück, zur rechten Zeit fähige Personen gefunden zu haben, die sich wirklich für ihre kulturellen Werte (*valores autóctonas*) interessierten, diese engagiert aus dem Schatten holten und so für sie warben, wie sie es verdienten. Diesen Pionieren, den wahren Freunden der Warao, verdanken sie ihre heutige Situation. Dabei sieht Barral durchaus auch einen eigenen Beitrag der Betroffenen. Die Warao, so Barral, hätten sich dazu entschlossen, "ihre Seele zu entdecken und zuverlässig die Existenz und Qualität einer eigenen, originellen, interessanten kohärenten (in sich geschlossenen) Kultur zu zeigen, die voller Lebendigkeit und sehr menschlich und im allgemeinen annehmbar sei."³³⁷

Wenn Barral von dem Fortschritt spricht, zu dem sein Wörterbuch der Warao beitragen wird, so meint er damit auch einen evolutionistischen kulturellen Fortschritt. Dabei ist der Fortschritt der Verschriftlichung für ihn offensichtlich nur ein Aspekt. Dies wird deutlich, wenn er im Vorwort seines Wörterbuchs davon spricht, dass bei einem Wörterbuch niemals das letzte Wort gesprochen sei und vor allem nicht, wenn es sich um eine "primitive Sprache" (*lengua primitiva*)

³³⁴ Mit "Zauberpriester" oder "ethnischen Priestern" bezeichnet Barral die *wisiratu*.

³³⁵ Barral 1979b: XII.

³³⁶ Barral 1979b: XVII.

³³⁷ Barral 1979b: XVII.

handele, ohne Verbindung zu irgendeiner anderen, die nie gepflegt (*cultivar*) wurde. Er spielt hier wohl auf die Kondition des Warao als Sprache einer mündlichen Kultur an. Anders konnte er die Tatsache, dass das Warao zu einem anderen Kulturstil gehörte, nicht in Worte fassen. Dies erklärt auch, warum heute negativ verstandene Bezeichnungen wie "primitiv" und "unkultiviert" in einem Atemzug mit der Beurteilung des Warao als "wundervolle Sprache", die es verdient, erforscht zu werden, auftauchen.

Die Beschäftigung mit der Waraosprache und ihr Ergebnis, das Wörterbuch, wurde für Barral aber vor allem zur Eintrittspforte in die Welt der Warao und erschloss ihm ihre Seele, zu der er aufgrund seiner glaubensbedingten Intoleranz auf anderem Weg keinen Zugang finden konnte. Die Werte und "Gegenwerte" (*contravalores*), so Barral, finden sich direkt oder indirekt beziehungsweise "gebrochen" (*de refilón*) auf den Seiten des Wörterbuches wieder. Denn hier war es ihm möglich, sein Wissen über ihre Lebenswelt niederzulegen, ohne in Konflikt zum eingeborenen Glaubenssystem als ganzes zu geraten. Barral selbst geht so weit, anzunehmen, dass er durch eine Auflistung der Teile das ganze einheimische System beschrieben habe:

"Lo cual quiere decir igualmente que la persona que maneje el Diccionario de principio a fin, con asiduidad, afán y cariño, terminará por adquirir un conocimiento cabal, redondo, de lo que son, de lo que tienen y de lo que valen los indios guaraos."³³⁸

Da gewöhnlich niemand ein Wörterbuch von Anfang bis Ende durchliest, erscheint diese Einschätzung zunächst etwas weltfremd. Sie ist jedoch ein Hinweis darauf, dass die Beschäftigung mit der Waraosprache, genauer gesagt die Erstellung des Lexikons für Barral ein persönliches Instrument der Annäherung war. Sein tiefes Eindringen in die Sprache der Warao erlaubte es ihm, Wertschätzung gegenüber den ihm in vielerlei Hinsicht unüberwindbar fremd scheinenden Warao zu empfinden und auszudrücken. Etwas pointiert formuliert, liebte er die Sprache mehr als die Warao selbst. Letztere "mochte er und mochte sie ändern", die Sprache der Warao musste und wollte er nicht ändern.

Eine weitere Motivation war meiner Meinung nach der intellektuelle Anspruch linguistischer Arbeit und die Möglichkeit, einen "demokratischen" Gegenpol zur hierarchischen Struktur des Ordens unter Gleichgesinnten zu schaffen.³³⁹ Statt Gehorchen war bei der Beschäftigung mit der Waraosprache eigenes Denken und Kreativität gefragt. Die "demokratische" Art der Arbeit an dem Lexikon, die andere Missionare, aber auch Warao-Informanten mit einbezog, kann als Gegenentwurf zu der autoritären Struktur des Ordens und der Trennung der Missionare von der

³³⁸ Barral 1979b: XVIII.

³³⁹ Auf solche Beweggründe bin ich bisher in der Lektüre der Sammelbände zur Missionarslinguistik nicht gestoßen.

Warao-Gesellschaft gesehen werden. Wie Barrals Lebensweg zeigt, zählten in dieser Hierarchie die persönlichen Vorlieben und Wünsche des Einzelnen nichts und es war auch nicht vorgesehen, den Warao in einem anderen als im paternalistischen Sinne nahe zu kommen. In der Beschäftigung mit der Waraosprache hingegen konnten persönliche Anlagen und Vorlieben des einzelnen Missionars voll zum Tragen kommen und sich ergänzen. Es entstand eine Art "*communitas*" im Sinne von Turners Ritualbegriffs.³⁴⁰ Es konnte eine Art Gegengesellschaft gelebt werden, in der alle gleich waren und ihren persönlichen Neigungen nachgehen konnten und in der das Primat des absoluten Gehorsams dem autoritär organisierten Orden gegenüber nicht galt. In der Beschäftigung mit der Waraosprache konnten die Kapuziner-*Padres* ein Gemeinschaftsgefühl erfahren, welches für sie nötig war als Gegengewicht zur Vereinsamung und den Strapazen ihres Missionsalltags. Sie befanden sich hier in einer Art "Liminalität" (oder Grenzbereich), nicht außerhalb der Gesellschaft, wie bei Turner, aber außerhalb des Teils des Ordenslebens, welcher von Hierarchie geprägt war. Olea als Pionier hatte als von der drängenden Notwendigkeit in den Tod gehetzter Vorreiter diese Gemeinschaft noch nicht erfahren können. Er starb in diesem Sinne einsam. Solche Einsamkeit und Verzweiflung spiegeln sich auch in den Berichten des jungen Barral zu Anfang seiner Missionstätigkeit wieder, in der von Krankheiten heimgesuchten Mission von Amacuro. Dank seines sturen und lebensfrohen Charakters und seines starken Glaubens gelang es ihm jedoch, durch das "erregte" Interesse an der Waraosprache diesen negativen Heimsuchungen eine positive entgegenzusetzen.

Der Umgang mit einheimischen Konzepten

Wie weit ging nun aber diese "demokratische" Haltung der Ingroup der Sprache gegenüber? Wie behandelten Barral (und, insofern sie dazu beitrugen, seine Mitstreiter) beispielsweise die Waraosprache selbst im Lexikon?

Es stellte stets ein Problem für die Missionare dar, die für das Christentum zentralen abstrakten Begriffe und Vorstellungen in der fremden Sprache verständlich auszudrücken. Nicht etwa, weil diese Sprachen nicht über abstrakte Begriffe verfügt hätten, sondern weil ihnen die konzeptuelle Wahrnehmung des christlichen Weltbildes fremd war und für sie oft keine Entsprechungen in ihrer Kosmologie vorhanden war. Für die Übersetzung solcher Begriffe gibt es theoretisch vier Alternativen. Man kann einen Begriff umschreiben, neue Begriffe aus existierenden Elementen zusammenfügen, Termini benutzen, die bereits vorhanden sind oder Fremdwörter aus europäischen Sprachen einführen.³⁴¹ Im ersten Teil dieser Arbeit habe ich darauf hingewiesen, wie eine solche Praxis dem Sprachwandel hin zur Struktur europäischer Sprache Vorschub

³⁴⁰ Turner baut auf dem von van Gennep geprägten Ritualbegriff auf (Turner 1969).

³⁴¹ Wendt 1998b: 29.

leisten kann und wie Sprache im Sinne der christlichen Ideologie umgeformt werden kann. Hier habe ich insbesondere auf die Praxis der Vertreter der *New Tribes Mission* hingewiesen. Das Warao-Spanisch Wörterbuch von Barral hingegen ging diesen Weg nicht. Es ist nicht präskriptiv, sondern gibt die beobachtete Sprachpraxis der Sprecher wider. Die Aufnahme von Lehnwörtern mit christlichen Inhalten oder das Umformen der Bedeutung von bestehenden Warao-Wörtern haben Barral und seine Mitstreiter offensichtlich nicht forciert, zumindest lässt sich dies nicht aus dem Wörterbuch belegen. Es findet sich dort zwar die Übersetzung einiger grundlegenden christlichen Konzepte, doch fehlen die meisten ganz. Das heißt, es wurde darauf verzichtet, eine Entsprechung für sie zu finden. Vielleicht, weil sich im Warao kein Wort dafür anbot.

Eine Ausnahme bildet das Konzept "Gott". Wie erwähnt, war Barral auf der Suche nach einer Entsprechung für den einen christlichen Schöpfergott. Doch obwohl er zwischenzeitlich meinte, dieses Konzept in Baldomeros Erklärungen zu erkennen, setzte sich doch das spanische Lehnwort "*Dioso*", aus spanisch "*Dios*", durch.³⁴² Die Verwendung des spanischen Lehnworts vermeidet, einen der möglichen Begriffe aus dem Warao im christlichen Sinne umzudeuten, eine Praxis, die sehr oft im Zuge von Missionen dokumentiert ist und die weitreichende Folgen für das betroffene Lexikon der Sprachen haben konnte.

Der Messias und die Apostel werden als "Gesandter Gottes" (*el enviado de Dios*): *Dioso a kajotabu* bezeichnet, ein Wort, welches auch für den Missionar verwendet wird. Dies ist anscheinend eine von den Missionaren selbst bevorzugte Umschreibung, da ich persönlich stets die zweite Alternative "*bare*", das Lehnwort aus dem Spanischen "*padre*" hörte, zu dem es ein weibliches Pendant für die Nonnen gibt: *baretatu* oder "*baretida*".

Anhand eines weiteren zentralen Begriffs der christlichen Religion, dem der Seele, gewinnt man den Eindruck, dass die Missionare durchaus "schonend" bei der Übersetzung vorgehen. Wie wir im ersten Teil dieser Arbeit erfahren konnten, stimmen christliche Vorstellungen nicht mit der amerindischen Vorstellung von Körper, Seele und Tod überein. Im Wörterbuch lässt sich dies am Fehlen eines Wortes für das christliche Seelenkonzept (*alma*) erkennen. Neben dem laut Barral sehr häufig gebrauchten *sita* (Imitation, Trugbild), nennt er *mejokoji* (Schatten, Spiegelbild, Abbild), *kajebu* (unser Geistwesen), *tejo arao* (Besitzer des Körpers), *karao* (unser Besitzer), *a jokaro* (das Innerste, Geist im Gegensatz zu Körper (*tejo*)) und *waba* (tot, Toter). Auch wird wieder die regionale Vielfalt deutlich, da er für die Region Cocuina: *ibari* (Umgedrehtes, umherirrende Geistseele der Toten) sowie *obojona* (Wille, aktive Seele, Lebensprinzip) anführt. Zusätzlich unterscheidet er noch "die Seele der Verstorbenen" (*alma de*

³⁴² Beispielsätze: Dios hizo todo de nada : Ekidaja Dioso kokotuka nonae. / Dioso kokotuka nonae ekidaja. Dios kokotuka nonae ekidaja jaja.

los muertos): *Muana*, eine negative Seele der Warao-Schamanen (*alma del hechicero guarao de poder o virtud maléfica para dañar o matar*): *Mejokoji joebo* (Unterweltseele)³⁴³ sowie ihre positive Variante (*alma del hechicero guarao dotada de poder o virtud para beneficiar, preservar de mal, curar*): *Mejokoji jebubaka* (Geisterseele) von der der Normalsterblichen.

Interessant ist auch das Fehlen einer Übersetzung für einige weitere zentrale christliche Konzepte. So findet sich im Wörterbuch kein Eintrag zu "Buße", "Buße tun" (*hacer penitencia*) oder "büßen" (*expiar*); ebensowenig zu "reueig sein" (*estar penitente*). Als Übersetzung für "Reue" (*arrepentimiento*) sind *Asau* und *Ajera* angegeben, wobei ausdrücklich betont wird, dass es sich um nichtreligiöse Reue (*arrepentido*) handelt. Auch für den Begriff der Gnade (*gracia, misericordia*) findet sich keine Entsprechung. Sogar der Gegenspieler Gottes, der Teufel, bleibt unübersetzt. Auch für das Paradies (*paraíso*), den Heiligen (*santo*) oder die Osterwoche (*semana santa*) finden sich keine Entsprechungen. Andere Konzepte, wie das der "Sünde" (Sünder und sündigen (*pecado, pecador, pecar*)) werden umschrieben:

<i>pecado:</i>	<i>monikata</i>	(Streitigkeit, Problem)
	<i>Dioso ribu a ekotubu</i>	(Verhöhnung von Gottes Wort),
<i>pecador / delincuente:</i>	<i>asidatu</i>	(Vollbringer schlechter Taten)
	<i>monikatatu</i>	(Verursacher von Streitigkeiten),
<i>pecar:</i>	<i>monikatá-</i>	(Streit verursachen)
	<i>Dioso ribu a ekotubú-</i>	(Gottes Wort verhöhnern).

Die Hölle wird als "Ort des Leidens" (*sanamatanoko*) umschrieben. Der Himmel wird je nach dem, ob der physische (*cielo: najamutu*) oder die Welt der über unserer lebenden Geistwesen gemeint ist (*kaborai*) unterschiedlich übersetzt und respektiert damit einheimische Konzepte.

Zusammenfassend möchte ich feststellen, dass die Übersetzungspraxis, eine Vielfalt möglicher Entsprechungen aufzuführen, es vermeidet, einheimische (emische) Konzepte auf eigene, christlich-europäische zu reduzieren. Offensichtlich wurde nicht versucht, allgemeingültige Übersetzungen der zentralen Begriffe des Christentums autoritär festzulegen. Eine solche Übersetzungspolitik kann als "rücksichtsvoll" bezeichnet werden. Die Grenzen der "Rücksichtnahme" werden allerdings bei der Erläuterung bestimmter religiöser Konzepte der Warao deutlich, wenn Barral etwa eine Unterteilung und in gute und böse Schamanen vornimmt, die dem emischen Konzept der verschiedenen Schamanenklassen entgegengesetzt war. An dieser Stelle, im Hinblick auf seine Konkurrenten, ging es darum, die eigene, christliche Weltansicht durchzusetzen, eine "Sturheit", die sich wie gezeigt für viele andere religiöse Konzepte nicht findet.

³⁴³ "The Macaw God (the scarlet macaw (*Ara chloroptera*) rules over the underworld, an abode of darkness, and is called *Hoebo*. The Macaw God (the God of the west) is *Hoebo's* body, his soul residing at the zenith." Wilbert 1973: 166.

Es ist auch nicht auszuschließen, dass sich im Wörterbuch eine gewisse Resistenz der Waraosprache gegenüber dem Versuch einer Umdeutung eigener Termini niederschlägt. Die Übersetzungspraxis Barrals und seiner Mitstreiter hebt sich hier von der der *New Tribes Mission* Missionare und den Baptisten ab, die weniger "sorgsam" mit der Eigenbedeutung der Sprache umgehen, indem sie bestehender Warao-Wörter mit christlichen Inhalten füllen, eine Praxis, die auch das Denken der Sprecher umformen soll. So setzen etwa beide Richtungen die "jebu" (Geistwesen) mit dem Teufel gleich. Eine solch autoritäre und performative Übersetzungspraxis greift weit tiefer in eine Sprachökologie ein als die für die Kapuziner beschriebene.

5.7 Resümee zu Barrals Perspektive auf die Waraosprache

Es wurden die Bereiche und Grenzen einer kulturellen Annäherung zwischen Barral und der amerindischen Bevölkerung besprochen. Dabei wurde deutlich, wie vehement die Missionare der Pioniergeneration gegen bestimmte Teilaspekte der Warao-Kultur und ihre Vertreter vorgingen. Besonders gegen die schamanistischen Glaubensvorstellungen und gegen die traditionelle Wirtschaftsweise richteten sich ihre Umerziehungsbemühungen. Denn Staat und Kirche brauchten Orte mit einer sesshaften, größeren Warao-Bevölkerung, um ihre Ziele der Grenzsicherung und Missionierung erreichen zu können. Gleichzeitig wurde die Sprache nicht das Ziel harter Reglementierung. Da sie von den Pionieren der nachkolonialen Mission nicht als Gefahr für ihr Missionsvorhaben gewertet wurde, rückte sie nicht ins Zentrum paternalistischer und umerzieherischer Bemühungen, wenn man einmal von den restriktiven Praktiken in manchen frühen Internaten absieht. Vor dem Hintergrund einer evolutionistischen Sicht wie der Barrals war die Sprache gemeinsam mit der überkommenen Wirtschaftsweise der Warao zum Untergang verurteilt und daher im strikten Sinne nur von folkloristisch-nostalgischen Interesse. Immerhin konnte sie noch zur Rehabilitierung der amerindischen Bevölkerung in den Augen der Vertreter der Nationalkultur beitragen.

Doch bedeutete der Umgang mit der Waraosprache für Barral mehr. Die Kenntnis des Waraosprechens erleichterte, ja ermöglichte ihm erst seinen Missionsalltag.

Da der sprachliche Bereich zudem weniger ideologisch überfrachtet war als der religiöse und wirtschaftliche, war eine Annäherung an die zu Missionierenden auf diesem Gebiet für Pioniere wie Barral weniger problematisch. Ganz selbstverständlich taucht Barral in die Sprachwelt der Warao ein, bedient sich ihrer in Bekehrungsgesprächen, Diskussionen, ja sogar zur Vermittlung der Predigt, vor allem in der Anfangszeit. Selbst im Schulunterricht experimentierte er in den ersten Klassen mit einer Verwendung des Warao, wozu er eigenes Leselernmaterial erstellte.

Und das, obwohl die Regierung ausdrücklich das Spanische als einzige Schulsprache festgeschrieben hatte. Auf sprachlichem Gebiet kann Barral der Waraokultur ungeteilte Achtung zollen, sogar den Stil der schamanistischen *joa*-Lieder kann er würdigen und in die Geheimsprache der Schamanen eindringen.

Weil Barral keine universitäre linguistische Ausbildung hatte, näherte er sich dem Waraosprechen vor seinem persönlichen Erfahrungshintergrund der Musikalität und Zweisprachigkeit. Seine Muttersprache, das Galizische war als "mündliche" Nichtnationalsprache, die unter Repressalien des nationalistischen Franco-Regimes zu leiden hatte, dem Waraosprechen verwandt. So erfasste Barral instinktiv Wert und Charakter des mündlichen Kulturstils, auch wenn er dies nicht in positive Begriffe fassen konnte. Wie Armellada hebt er den Wert der mündlichen Literatur der amerindischen Kulturen hervor und dokumentiert vor allem ihre Lieder sowie einige Erzählungen.

Die Wahl des Lexikons als Format seiner Spracharbeit kommt der Offenheit und der Variabilität des Mündlichen entgegen und zwang Barral nicht, seine Erfahrungen und Erkenntnisse in einen bestimmten theoretischen linguistischen Rahmen zu zwingen. Wenn er es auch nicht wie Armellada zur *academia de la lengua* brachte, so übernahm er doch einige Fachtermini und eine dem Fachpublikum gebräuchliche, an das Englische angelehnte Schreibweise, namentlich verwendet er nun das "w" anstelle des "gu". Für Barral erfüllt das Lexikon eine Reihe von Funktionen. Einige sind ungewöhnlich, so verwendet er sein Werk als eine Art Familienalbum im weitesten Sinne, indem er es mit Bildern aus dem Missionsleben und aus seinem Privatleben illustriert. Andere sind Ausdruck seiner reichen kulturellen und sprachlichen Erfahrung, wie etwa die häufige Angabe von Beispielsätzen, die wichtige Informationen über Pragmatik und Syntax des Warao liefern. Auffällig ist auch der Reichtum an regionalen Varianten, der sich im Lexikon dokumentiert findet. Die offene Haltung Barrals der Vielfalt gegenüber, die Barral und seine Mitstreiter hier an den Tag legen, kontrastiert mit der Haltung vieler historischer Missionarslinguisten, die die Vielfalt als undurchschaubare babylonische Sprachverwirrung und Folge einer göttlichen Strafaktion sahen.³⁴⁴ Und, um ihre Arbeit zu erleichtern, eine Standardvariante künstlich schafften, die auch zur Aufgabe hatte, die "heidnischen" Sprachen in "christliche" umbilden. Das Herausbilden von linguistisch vereinfachten "Missionsdialekten" konnte dann unter Umständen andere Varianten strukturell benachteiligen und verdrängen. So

³⁴⁴ Vergleiche etwa den Titel eines Sammelbandes zur Missionarslinguistik mit christlichem Hintergrund: "Wege durch Babylon: Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation." (Wendt 1998) Der spanische Jesuit José de Acosta, erster bedeutender Missionstheoretiker der Neuzeit, wählte die Metapher des Urwaldes für Sprachvielfalt (Wendt 1998: 7).

berichtet die Linguistin Heidi Kneebone von den verheerenden Folgen der philologischen Arbeit protestantischer Missionare für die Sprecher des australischen Dieri:³⁴⁵

Hermannsburger Missionare versuchten ab 1867 die umherschweifenden Aborigines in permanenter Siedlung am Killalpaninna-See zusammenzufassen. Die Mission scheiterte und die Dieri fanden sich durch europäische Krankheiten und Übergriffe der Siedler dezimiert. Kulturell wurden sie marginalisiert und es "verlieren sich ihre Spuren und ihre Sprache in den Randbezirken kleinerer Siedlungen und größerer Städte." Die Sprache der Dieri hatte unter den sprachplanerischen Eingriffen der Missionare gelitten. Mit dem Ziel, eine christianisierte Missionssprache zu schaffen, wurde das ursprüngliche Dieri europäisiert und vereinfacht, am Ende war es nicht mehr überlebensfähig.

Barral und seine Mitstreiter hingegen sahen sich in der Lage, dem linguistischen Material die Freiheit des Variantenreichtums zuzugestehen, da das Warao nicht als offizielle Missionierungs-, Schul- und Umgangssprache in den Missionen vorgesehen war. Stattdessen war das Spanische vorgeschrieben. Es ging daher nicht in erster Linie um eine "Verdinglichung" der Waraosprache und um die Überwindung der Sperrigkeit des Mündlichen, in dem vielerorten von Missionaren eine Bedrohung der irdischen und himmlischen Ordnung gesehen wurde:

"In Antiquity and the Middle Ages, grammar was something that was in the language, i.e. the language was not chaos, but system. But in the Renaissance a spoken language was considered as a fluctuation, dangerous chaos without stability and rules. True, the spoken language could be represented in script, but this was by itself not a desirable situation, but something even more dangerous. If everyone wrote as s/he spoke, anarchy would result which was threatening to both state and church."³⁴⁶

Besonders für die Kirche war Variantenreichtum und Sprachwandel problematisch, da eine instabile Volkssprache dauernd neue Bibelübersetzungen notwendig machen würde, was Gottes Wort selbst instabil erscheinen lassen musste. Man sah daher die Hauptaufgabe eines Grammatikers darin, der Sprache Regeln zu geben. Die Unveränderlichkeit der geschriebenen Sprache wurde quasi zu einem moralischen Faktor in der Gesellschaft.³⁴⁷ Die Absicht, eine Sprache (und damit auch immer ihre Sprecher) handhabbar für Staat und Kirche zu machen, steht dem Wesen mündlicher Kulturen entgegen. In Übersee wurde von den Missionaren häufig willkürlich die regionale Variante zur "Hochsprache" erklärt, die in dem Gebiet gesprochen wurde, in dem sich die größte Missionsstation befand. Für die Warao wäre dies die Variante von Ajotejana oder Wayo gewesen. Zwar überwiegen die Arbeiten, die auf Daten aus dem Teil des Deltas, der im direkten Einflussbereich der Missionen stand, doch leben auch dort Gruppen verschiedener Herkunft, so dass es keine einheitliche Variante gibt.

Andernorts wurden die Standardvarianten verschriftlicht und grammatikalisiert und verdrängten aufgrund ihres höheren Prestiges als "Schriftsprache" nicht selten die anderen Varianten der

³⁴⁵ Kneebone 1998.

³⁴⁶ Hovdhaugen 1996: 11f.

³⁴⁷ Hovdhaugen 1996: 12.

mündlichen Sprachökologie. Sie fand ihren Platz in Schule oder Verwaltung und brachte denen, die sich ihrer bedienten, soziale Vorteile. In der Sprachökologie des Deltas hingegen war der Platz einer prestigereichen "Hochsprache" von vornherein vertraglich dem Spanischen vorbehalten.

So kommt es, dass Barral und seine Mitstreiter in der zweiten Ausgabe des Wörterbuchs nicht nur regionale Besonderheiten, sondern auch in Teilen Soziolekt-Varianten wie die Geheimsprache der Schamanen dokumentieren. Dies war durchaus positiv, da man so die regionale Ausdehnung der eigenen Missionstätigkeit mitdokumentierte.

Mit die interessanteste Funktion, die die Spracharbeit für Barral und seine Mitstreiter hatte, und die bisher in der Literatur über die Missionarslinguistik keine Beachtung findet, ist zweifellos die eines intellektuellen Rückzuggebietes. In der gemeinsamen Spracharbeit konnten die engagierten Missionare einen demokratischen Gegenentwurf zu den hierarchischen und ihre persönlichen Vorlieben missachtenden Ansprüchen des Ordens erarbeiten, der ihnen half, die Mühsal des Missionarslebens psychisch besser zu ertragen. Denn auch wenn, wie Armellada bemerkt, das Lernen einer fremden Sprache harte Arbeit war, so hatte es eine Reihe von unübersehbaren Vorteilen für den Missionsalltag.

6 Übergang von der Pionierzeit: die Grammatik von Vaquero

Ein etwas anderes Bild der Spracharbeit zeigt sich bei der Betrachtung der Grammatik des Kapuziners Vaquero.

Leider konnte ich keine Informationen über das Alter Vaqueros auftreiben. Doch da seine Arbeit 1965 erschien, also im gleichen Jahr, in dem das II. Vatikanische Konzil (1962-65) endete, zähle ich Vaquero zur vorkonzilischen Generation. Auch wenn er nicht so wie Barral einer der Pioniere war, so lebte und arbeitete er doch noch in einer Übergangszeit vor der Formulierung theologischer Neuerungen der Mission. Vaquero lebte, anders als Olea, Barral und der noch zu besprechende Lavandero, nicht dauerhaft unter den Warao. Er führte stattdessen eine gezielte Forschung zur Erstellung einer Grammatik des Warao durch, bei der er auch auf Vorarbeiten Oleas und Barrals zurückgriff. Offensichtlich verfügte er über eine gewisse linguistische Vorbildung, da seine Grammatik durchaus professionell zu nennen ist. Armellada schreibt im Vorwort, Vaqueros Werk habe, anders als Oleas, reichhaltige Quellen zur Grundlage und sei methodisch tiefgreifend geschrieben.³⁴⁸ Mit ihr halte man nun die intime Struktur des Warao in Händen. Vaquero verwendet durchgängig linguistische Fachtermini, die dem Leser allerdings

³⁴⁸ Armellada 1965.

einleitend erklärt werden. Auf diese Weise wird die Grammatik auch zu einer Einführung in die Grammatikbeschreibung für seine interessierten Mitmissionare. Sie ist didaktisch angelegt und soll den Mitmissionaren das Erlernen und Gebrauchen der Waraosprache erleichtern. Auf Armelladas Einfluss ist, wie schon erwähnt, die Einbeziehung eines extensiven Textteils zurückzuführen. Die Arbeit folgt allerdings dem ausgesprochen progressiven Sprachbild des Vorreiters Armelladas nicht ganz. Auch bei Vaquero werden ambivalente Haltungen deutlich, die typisch für die Generation der Pioniere und ihre Perspektive auf die Warao, ihre Kultur und Sprache sind.

6.1 Der Geist ist willig, aber die Sprache ist schwach: Sprache und Denken bei Vaquero

Vaquero bezieht sein linguistisches Wissen weitgehend aus der klassischen Grammatik und orientiert sich daneben an grammatischen Beschreibungen seiner Muttersprache, dem Spanischen. In dieser Hinsicht steht er ganz in der Tradition der frühen Missionarslinguistik, auch wenn seine Arbeit 1965 erschien. Diese Grundlagen ergänzt er sprachphilosophisch durch einen gemäßigten evolutionistischen Ansatz. Sprache und Denken begreift er als eng miteinander verbunden, wobei er davon ausgeht, dass das Denken der Warao dem Unserem ebenbürtig ist, wenn auch die Sprache mit ihren Mitteln noch hinterherhinkt. Der modernen, auf das Orale zentrierten Sprachwissenschaft seines Mentors Armellada vermag er nicht ganz zu folgen, was unter anderem daran deutlich wird, dass der Textteil seiner Grammatik bloßer Anhang bleibt und methodologisch nicht integriert wird. Da in den Sechziger Jahren ein evolutionistisches Modell der Sprachentwicklung nicht mehr brandaktuell ist, vermischt Vaquero es mit neueren, auch ethnolinguistischen Ansätzen. Nach der Widmung (an seine religiösen Mitstreiter) stellt Vaquero seinem Buch zwei Zitate voran, eines aus religiösem Kontext und eines von Edward Sapir:

"El lenguaje y nuestra manera de pensar están intrincadamente entretreídos y son, en cierto modo, una misma cosa."³⁴⁹

Dieses Zitat postuliert die untrennbare Verbindung von Sprache und Denken, wie es unter dem Schlagwort "Sapir-Whorf-Hypothese" bekannt wurde.³⁵⁰ Der Mentor Vaqueros, Armellada, vertritt zwar ebenfalls eine Sicht, in der Sprache und Denken eng verwoben sind, doch eher in die Richtung eines "Charakterbildes" der Sprache. Dieses erwächst aus der Tatsache, dass die lautliche Form einer Sprache und die Grammatik Kunstgebilde sind, die Charakteristika der kulturellen Gruppen widerspiegeln, die sie erfunden hat, so wie die Handschrift den Charakter eines Individuums verrät:

³⁴⁹ Edward Sapir zitiert in Vaquero 1965: 11.

³⁵⁰ Zu diesem Begriff, der von außen definiert wurde, nicht von den beiden Autoren, die unabhängig voneinander arbeiteten, wäre Einiges anzumerken.

"Da ahí que las palabras, en sí mismas, en su ser o cuerpo físico, en su sonido, y aun antes de tener en cuenta para nada su alma o su significado, reflejen en su fonética lo mismo que los grafólogos dicen ver reflejado en las grafías: las cualidades del grupo y de lo individuos."³⁵¹

Entsprechend enthüllt die Grammatik feine mentale Prozesse, die niemand im gemeinen Gebrauch der Sprache vermuten würde.³⁵²

Vaquero wertet das Sprechen (*lenguaje*) entsprechend Armelladas Vorgaben als die grundlegendste kulturelle Erscheinung des Menschen. Er betont auch die Beziehung zwischen Sprache und Kultur, eine Verbindung zwischen Einzelsprache und biologischem Erbe sieht er nicht. Wenn er postuliert, dass jede Sprache angemessen sei, um die Ideen ihrer Kultur auszudrücken, denkt man durch Sapir vorbereitet an einen kulturelrelativistischen Ansatz, der etwa das Fehlen von Zahlen in einer Sprache erklärt oder das Vorkommen eines großen Fachvokabulars für bestimmte kulturelle Bereiche und das Fehlen eines ausdifferenzierten Wortfeldes für andere. Mit einem Wort, ein Ansatz, der Sprache als Teil unserer kulturellen Brille begreift, durch die wir die Welt wahrnehmen. Vaqueros Betrachtungen münden jedoch schlussendlich und etwas überraschend in evolutionistisches Fahrwasser:

"Si el sistema de creencias o conocimientos de un pueblo evoluciona de manera que requiera la expresión de Ideas Abstractas, el lenguaje evolucionará sincrónicamente, proporcionándole los medios sintácticos para ello. Pero la íntima estructura de un lenguaje moldea sutilmente la manera según la cual un pueblo se forma idea del mundo dentro del cual vive."³⁵³

Vaquero sieht damit zwar keine biologisch-rassische Bedingtheit der amerindischen Sprachen, doch hält er es kulturevolutionistisch für möglich, dass eine Sprache nicht über abstrakte Wörter verfügt.

6.2 Keine Abstrakta im Warao?

Sehr oft hörte und hört man, dass außereuropäische Sprachen nicht über abstrakte Nomen verfügten. Diese Vorstellung hängt mit der evolutionistischen und kolonialzeitlichen Idee zusammen, dass die "Wilden" in ihrer Entwicklung großen Kindern zu vergleichen sind, die nur in konkreten Kategorien denken. Wie gesagt, bezieht Vaquero eine gemäßigte Position, indem er davon ausgeht, dass das Denken der Warao dem unsrigen ebenbürtig ist, wenn auch einige sprachliche Mittel bisweilen noch hinterherhinken. Dadurch ergeben sich einige widersprüchliche bis originelle Gedankengänge. Das Substantiv etwa ist in Vaqueros Verständnis ein Redeteil, der unabhängige Konzepte ausdrückt. Es bezeichnet Wesen, Objekte

³⁵¹ Armellada und Napolitano 1975: 19. Als Beispiel nennt er u. a., dass das Spanische sich gut zum beten und das Deutsche gut zum befehle eigne.

³⁵² Armellada und Napolitano 1975: 20.

³⁵³ Vaquero 1965: 11.

und Ideen. Klassisch unterscheidet er in konkrete und abstrakte Substantive wie Schönheit, Liebe oder Traurigkeit:

"Los sustantivos abstractos son los que indican cualidades permanentes o transitorias que se abstraen o separan mentalmente de los seres donde las observamos. En el idioma Warao: 1) no existen palabras abstractas. Los sustantivos significan sólo objetos reales."³⁵⁴

Zu konkreten Substantiven, die die Materie beschreiben, merkt er dann weiter an:

"2) Para las cualidades abstractas, atribuídas [sic] a los objetos reales, no existe en Warao denominación sustantiva. No existen palabras equivalentes, v. gr., a verdor, redondez, bondad, amor, tiempo, espacio, gracia, fortuna, etc. Estas cualidades que artificiosa, pero falsamente suponemos separadas de los objetos reales, se expresan en Warao por los adjetivos, verbos, etc. bases de nuestra denominación abstracta."³⁵⁵

Vaquero formuliert das Fehlen von Substantiven, die eine abstrakte Qualität der Materie unabhängig von derselben beschreiben, kulturrelativistisch positiv: Wir, die wir abstrakte Substantive benutzen, nehmen fälschlicherweise die Qualitäten als abgetrennt von den realen Objekten an. Vaquero bewegt sich aufgrund der evolutionistischen Vorstellungen von Wilden ohne abstraktes Denken hier auf dünnem Eis. Ganz offensichtlich ist er davon überzeugt, dass die Sprecher des Warao die Substantive, die Qualitäten beschreiben, immer nur im konkreten Sinne anwenden. Die Frage ist natürlich, ob sich daraus Rückschlüsse darauf ziehen lassen, was ein sprachliches Konzept wie "Schön" in der Wahrnehmung des Sprechers repräsentiert. Denn wenn ich ein Konzept mit "schön" übersetze, so ist es konkret, übersetze ich es mit "Schönheit" so ist es abstrakt. Noch konkreter gesagt ist es durchaus möglich, die Wörter, die im Warao wie Adjektive funktionieren, als "voll der Schönheit" statt mit "schön" zu übersetzen. Dann würde man genau den umgekehrten Tatbestand in der Analyse des Warao konstatieren. Wie schon im ersten Kapitel erwähnt, gehe ich davon aus, dass es im Grunde keine eigene Klasse von Adjektiven im Warao gibt, sondern sich Nomen ganz allgemein durch den attributiven Gebrauch anderer Nomen näher beschreiben lassen. Allerdings gibt es einige Wörter, die Qualitäten beschreiben und immer mit der Endung "-era/-ira" auftreten. Im Deutschen, Englischen oder Spanischen würde man sie immer mit einem Adjektiv übersetzten. Die Endung "-era" gibt es auch als unabhängiges Wort. "era" bedeutet "es gibt viel davon", wie etwa in dem Satz "jomakaba era" (es gibt viele Fische). "jomakabera" hingegen bedeutet "nach Fisch riechen"³⁵⁶ also etwas allgemeiner formuliert "fischig". Die Endung "-ira" bedeutet "groß". Daher liegt hier eine Analyse nahe, in der im Warao Qualitätsattribute (unsere "Adjektive") wie etwa "gut" (*yakera*) gebildet werden, indem man von der Abstrakten Qualität das Gute oder die Güte ausgeht und dann die Endung anhängt, die es konkretisiert, indem behauptet wird, etwas hätte

³⁵⁴ Vaquero 1965: 40.

³⁵⁵ Vaquero 1965: 41.

³⁵⁶ Lavandero 1991: 160: "dícese jomakabera a la mujer que acaba de tener relaciones sexuales. También se dice del olar a pescado."

viel davon. *yakera* (gut) kann dementsprechend auf die Wurzel "*yaka*" das Gute oder die Güte zurückgeführt werden, die man allein verwenden kann, auch wenn dies anscheinend altmodisch klingt. Bei anderen "Adjektiven" ist es ähnlich.

Meine Vermutungen über die "Abstraktheit" des Warao kann man sogar auf die Verbalwurzeln ausdehnen. Denn es macht durchaus Sinn, deren Grundbedeutung abstrakt mit "das Tun" oder "das Sterben" zu interpretieren, da im Warao fast alle Verben im Grunde Nomen mit Verbalsuffixen sind, die erst durch diese zu "Verben" dem Gebrauch nach werden. Daher haben diese Nomen auch eine bestimmte Doppeldeutigkeit. "*najoro*" heißt nicht nur "das Essen" im Sinne von "Mahlzeit" oder "Essbares", sondern auch "die Tätigkeit des Essens". Welche semantische Grundbedeutung überwiegt, mag dann mit der Häufigkeit des Gebrauchs als "Nomen" oder "Verbalwurzel" zusammenhängen. Wird nun das Verbalsuffix "-*ya*" (durativ) angehängt, so übersetzen wir "*najoroya*" mit (er/sie isst, du isst ...). Dabei ist weiter interessant, dass es ein gleichlautendes Nominalsuffix "-*ya*" gibt, welches an Nomen gehängt distributive Bedeutung hat. Also etwa "*autia/autuya*" wie in "*uju autuya*" (die Hälfte des Korbes) [Bild Nr. 65 *uju*] (*uju a- utu -ya*: Korb Pos- Mitte -Distr) oder in "*inabeya*" (in den Wald hinein) (*inabe -ya*: im Wald -Dur). Es geht mir nicht darum, ob diese Überlegungen mentale Realität der Sprecher sind, sondern darum, dass man an der Struktur des Lexikons, der Verteilung der Wortarten und dem Satzbau als Linguist genauso Interpretationsarbeit leistet wie bei der Auslegung eines Textes. Anders ausgedrückt sind "-*ya*" (durativ) und "-*ya*" (distributiv) vielleicht einfach zwei zufällig gleichklingende Wörter, zwei Homonyme. Oder aber wir sind nicht "abstrakt genug" in unserer eigenen Grammatik und kommen daher nicht hinter die Einheit von Konzepten, die bei uns in Verbal -und Nominalwurzeln getrennt bleiben.

Das Ganze läuft darauf hinaus, dass, wenn wir davon ausgehen, dass das Warao wie jede Sprache "abstrakte Substantive" hat, die interessante Frage wäre, warum Vaquero diese nicht als solche erkannte. Was verstellte ihm die Sicht auf diese Phänomene? Zum einen suchte er nicht nach solch abstrahierender Grundbedeutung von Verb und Nomen, wie ich sie gerade versuchsweise postuliert habe, da er diese vor dem Hintergrund seiner eigenen Sprache nicht erwartete. Jede Sprache organisiert ihr Lexikon und auch die Grenzen ihrer Wortarten anders. Semantisch werden teilweise Dinge unter abstrakten Oberbegriffen zusammengefasst, die andere Sprachen nur ausdifferenziert kennen, und es taucht umgekehrt in manchen Sprachen kein Oberbegriff auf, wo andere Sprachen eine Oberkategorie benennen.³⁵⁷ Interessanterweise hat man das Vorhandensein allgemeiner Oberbegriffe wie "Flugobjekt" für Vogel, Schmetterling,

³⁵⁷ Man kann sogar weiter gehen und sich fragen, ob orale Kulturen wie die der Warao in ihrer Sprachtradition nicht Abstraktionsebenen haben, die uns völlig unverständlich sind, wie etwa die des mythologischen Denkens.

Flugzeug u. a. nichteuropäischen Sprachen auch schon als Zeichen ihrer Primitivität vorgeworfen. Diesmal wird ihr Manko in einer "Armut" des Wortschatzes gesehen, einem Argument, dem weiter oben schon Armellada widersprechen musste. Diese Interpretation der anderen semantischen Organisation einer Sprache als jeweiliges "Fehlen" entweder eines diversifizierten Wortschatzes oder aber einer abstrakten Kategorie ist damit eine Quelle von Blindheit außereuropäischen Sprachen gegenüber, der wohl auch Vaquero anheim fiel. Ein weiterer Hinweis darauf, wie Vaquero zu seiner Ansicht gelangte, mag das weiter oben zitierte Problem sein, abstrakte christliche Kernkonzepte in andere Sprachen zu übersetzen, an dem schon die Brüder Recollet in Canada scheiterten.

Auch anhand der Adjektive macht Vaquero Aussagen über den Entwicklungsstand der Waraokultur. Im fünften Kapitel kommt er auf Adjektive zu sprechen, die unbestimmte Mengenangaben ausdrücken, und stellt fest:

"El adjetivo indefinido *es muy usado* por el Indio Navegante. A causa de su atraso científico se desenvuelve en un mundo de enigma y de misterio. Esto le lleva, lógicamente, a la imprecisión de sus conceptos."³⁵⁸

Vaquero schließt hier vom Sprachgebrauch (nicht von der Struktur der Grammatik) auf das Denken der Warao: Da die Warao hinsichtlich der Wissenschaft rückständig sind, präsentiert sich ihnen die Welt als mysteriöses Rätsel, was sich logischerweise in den Konzepten der Sprache niederschlägt, die unpräzise sind.

6.3 Die widersprüchlichen Personalpronomen

Vaqueros Vorstellungen vom Fehlen abstrakter Substantive im Warao und von der Einordnung der Waraosprache in ein evolutionäres Schema schlagen sich auch in seiner Sicht der Personalpronomen nieder, die er im sechsten Kapitel seiner Arbeit bespricht:

"El pronombre es la parte de la oración mejor estructurada en el idioma Warao, pues en ella se observa una incipiente declinación orgánica, consistente en la neta distinción de números y de formas para el sujeto y predicados.

Ya hicimos notar la carencia de sustantivos de tipo abstracto y la tendencia del Indio Navegante a concretizar e individualizar todos sus conceptos: las personas gramaticales son el epicentro de donde parten todas sus manifestaciones intelectuales y emotivas, y donde convergen, en un sentido marcadamente singularista, todas sus relaciones con el mundo exterior"³⁵⁹

³⁵⁸ Vaquero 1965: 55.

³⁵⁹ Vaquero 1965: 60.

Vaquero sieht in den Personalpronomen die gleiche Tendenz der Waraosprache, aufgrund mangelnden Abstraktionsvermögens alle Konzepte zu konkretisieren und zu individualisieren, die er auch für das Fehlen abstrakter Substantive verantwortlich macht. Doch sind sie andererseits seiner Meinung nach "der am besten Strukturierte Redeteil", weil sich an ihnen "eine beginnende organische Deklination zeigt". Die Tatsache, dass sich im Warao an Nomen sonst keine durchgehende Deklination zeigt,³⁶⁰ wird, auf das Beispiel der lateinischen Grammatik bezogen, als weniger entwickelt interpretiert. Die gleiche Argumentation findet sich bei der Besprechung der Modi der Verben:

"No obstante ser una modalidad defectiva, es la mejor estructurada analíticamente, pues tiene formas numéricas y personales que permiten la inhibición de los pronombres personales."³⁶¹

Die Personalpronomen als individualistischster (durch Deklination ausdifferenziert) Redeteil sind damit sowohl Zeichen für Rückständigkeit (mangelndes Abstraktionsvermögen) der Sprache als auch der Ort, wo grammatikalischer Fortschritt (beginnendes System der Deklination) stattfindet. Hier wird die Widersprüchlichkeit des evolutionistischen Denkens deutlich, wenn man es wie Vaquero auf die Sprache anwendet.

6.4 Die Syntax des zusammengesetzten Satzes als Prüfstein evolutionärer Sprachdeutung

Für Vaquero nimmt das Verb, welches Handlungen ausdrückt, die wichtigste Position im Denken ein: "(...) *el término de la acción goza de prioridad mental y expresiva*".³⁶²

Im Rahmen der Besprechung der Syntax des Warao kommt er im vierten Kapitel des zweiten Teils auf die Syntax komplexer Sätze zu sprechen. Er definiert drei mögliche Arten der Verbindung von Teilsätzen zu einem komplexen Satz: die Juxtaposition (Nebeneinanderstellung), die Koordination (Nebenordnung, Beiordnung) und die Subordination (Unterordnung) und ordnet sie in ein evolutionäres Schema ein:³⁶³

"Según el criterio de Pérez Rioja estos tres procedimientos de enlace suponen tres grados sucesivos dentro de la historia evolutiva del lenguaje. Este principio nos lleva a la conclusión que el idioma Warao se encuentra en un estrato de evolución incipiente, ya que el procedimiento de la yuxtaposición es el predominante y característico de este idioma."³⁶⁴

Vaquero projiziert strukturell-typologische Merkmale der Waraosprache auf ein Evolutionsschema. Da sich das Warao vor allem der Methode der Nebeneinanderstellung von

³⁶⁰ Es gibt auch andere Interpretationen. Romero Figueroa (Figueroa 1997) etwa beschreibt Fälle für das Warao. Dies sei hier erwähnt, obwohl ich persönlich seiner Analyse nicht zustimme.

³⁶¹ Vaquero 1965: 74f.

³⁶² Vaquero 1965: 142.

³⁶³ Stattdessen kann man mit den Begriffen der Hypo- und Parataxe (gleichberechtigte Beiordnung) und Hypertaxe (nicht gleichberechtigte Beiordnung) arbeiten, will man Strukturen komplexer Sätze erklären, in denen Konjunktionen vorkommen, oder auch nicht.

³⁶⁴ Vaquero 1965: 152.

Sätzen (der Juxtaposition) bedient, muss sich diese Sprache auf einer der unteren, primitiven Stufen der Evolution befinden. Da Denken und Sprache für Vaquero und die übrigen Kapuziner untrennbar verbunden sind, ahnt man Schlimmes. Tatsächlich weist Vaquero uns zu Anfang seines Buches darauf hin, dass die Warao ein halbwilder Stamm (*una tribu semisalvaje*) seien, dessen Sprache man nur durch Feldarbeit erlernen kann, da es ja keine Hilfe seitens der Literatur oder Kunst gäbe,³⁶⁵ doch wird das drohende Unheil eines evolutionistischen Schlusses zumindest teilweise abgemildert, indem Vaquero fortfährt:

"Pero en realidad - afirma el citado autor - dentro del aspecto psíquico del lenguaje, la coordinación o la subordinación existen, aunque faltan las partículas o los pronombres relativos. Siempre hay una oración predominante -incluso dentro de las yuxtapuestas -, que se impone psíquicamente sobre las demás, viniendo a ser la oración rectora o principal."³⁶⁶

Demnach ist es doch nicht möglich, direkt von der Struktur komplexer Sätze auf die mentalen Vorgänge der Sprecher zu schließen. Anhand seiner Überlegungen zur Syntax zeigt sich, wie das evolutionistische Erklärungsmodell für Vaquero an seine Grenzen stößt und sich Denken und Sprache für ihn doch nicht ganz zur Deckung bringen lassen. Denn obwohl ihre Sprache sich noch nicht komplexerer, evolutionär fortgeschrittener Strukturen bedient, finden im Seelenleben der Sprecher doch die komplexeren Vorgänge der Beiordnung und Unterordnung statt. Folglich kann man nicht davon ausgehen, dass auch das Denken der Warao sich auf einer unteren Stufe der Evolution befindet.

Wie steht es dann aber mit dem Prinzip, jede Sprache sei angemessen, um die Ideen ihrer Kultur auszudrücken? Und tatsächlich lesen wir weiter:

"El Warao tiende a usar predominantemente de la yuxtaposición, aún cuando tiene recursos lingüísticos de coordinación y subordinación. Pero el uso de ellos le resulta todavía forzado o desacostumbrado. No obstante, existen como tales."³⁶⁷

Das Warao, so erfahren wir, verfügt tatsächlich über linguistische Mittel, um Sätze durch Koordination und Subordination zu verbinden. Dieser Punkt wird in Vaqueros Erläuterung der Juxtaposition (ab S. 153) belegt. Dort führt er an, welche Implikationen diese Sätze haben, von denen ja einer im Geiste immer ein übergeordneter Satz ist. Da er nun diese verschiedenen unterliegenden Bedeutungen (Zusammenzählung, Gegenüberstellung, Bedingtheit, Umstände, Temporalität) mit Warao-Sätzen wieder gibt, illustriert er seine Aussage, das Warao verfüge durchaus über andere sprachliche Mittel, obwohl es Juxtaposition bevorzugt benutzen würde. Vaquero umschifft die offensichtliche Ungereimtheit seines Ansatzes, indem er die Daten so interpretiert, dass sich das Warao anscheinend in einer Übergangsstufe befindet und die Sprecher

³⁶⁵ Vaquero 1965: 30.

³⁶⁶ Vaquero 1965: 152.

³⁶⁷ Vaquero 1965: 152.

mit dem Gebrauch dieser zu einer späteren Evolutionsstufe gehörenden linguistischen Mittel noch nicht ganz vertraut sind. Rein theoretisch könnte man natürlich auch annehmen, das Warao sei als Sprache schon auf einer höheren Stufe gewesen und verfalle nun zusehends. Oder aber man erkennt, dass das evolutionäre Schema hier an seine Erklärungsgrenzen stößt, wie es bei Vaquero ansatzweise zu beobachten ist. Ohne evolutionäres Modell muss man anerkennen, dass jede Sprache über die ihr eigenen grammatikalischen Mittel verfügt, um bestimmte Sachverhalte auszudrücken und dass diese ein System bilden, dessen Elemente man nicht vereinzeln kann, um sie mit Elementen anderer Sprachsysteme isoliert zu vergleichen. Auf dem Weg zu dieser Einsicht befindet sich auch Vaquero, wenn er darauf verweist, dass abgesehen von koordinierenden und subordinierenden Partikeln noch weitere grammatikalische Konstruktionen wie die Subjunktiv-, Potentialis- und Exhortativformen zur Bildung komplexer Sätze beitragen. Als Beispiel nennt er das auch das Relativpartikel "-kotai", mit dem sich Relativsätze bilden lassen.³⁶⁸

Es bleibt festzuhalten, dass ein Widerspruch in Vaqueros Sprachbild sichtbar wird. Denn wenn der Sprecher Denkprozesse vollführt, die seine Sprache noch nicht wiederzugeben im Stande ist, dann müsste er sich ja geradezu erleichtert auf die Mittel stürzen, wenn sie endlich von der Sprache bereitgestellt werden und nicht un gelenkt im Umgang mit ihnen sein. Warum sollte er sich erst an eine Kategorie gewöhnen müssen, die ja schon Realität in seinem Geiste ist? Vaquero zeigt hier die Sicht einer von den Sprechgewohnheiten des Sprechers weitgehend unabhängigen Sprachentwicklung. Die Sprache scheint ein evolutionäres Eigenleben zu führen, ein Wesen eigener Kategorie zu sein, das sich gewissermaßen losgelöst vom Akt des Sprechens entwickelt.

Ganz wie bei dem Problem der fehlenden Abstrakta, möchte ich auch hier fragen, wie Vaquero zu solchen Ansichten kommt. Eine Vermutung hängt mit dem Sprachgebrauch zusammen. In fortlaufenden Warao-Texten stehen tatsächlich sehr oft Sätze, die sinngemäß als ein Gefüge von Haupt- und Nebensätzen verstanden werden müssen. Andererseits, wie von Vaquero ebenfalls richtig beobachtet, gibt es Wörter, die durchaus die Funktion der Konjunktion in europäischen Sprachen (Deutsch und Spanisch in diesem Fall) übernehmen. Diese "Konjunktionen" sind strukturell als Einwortsätze analysierbar. An Hilfsverben werden Suffixe angehängt, die man an jedes Verb fügen kann und deren Bedeutung sich dann auf den ganzen Satz auswirkt. Ein

³⁶⁸ Vaquero 1965: 152.

Beispiel wäre das Suffix "-kore" (wenn, falls).³⁶⁹ Hierzu ein längeres Beispiel aus einem Text von Heinen, der das wichtigste Warao-Ritual, das Najanamu beschreibt:³⁷⁰

Ine	tara		yakara		ejobokore,		ine	
ine	ta	-era	yaka	-era	ejobo	-kore	ine	
<u>Pron.1.Sg</u>	Stärke	<u>-Aug</u>	gut	-Aug	heraus_kommen	<u>-Sim/Kond</u>	<u>Pron.1.Sg</u>	
diaranaka			takore,		jebu maminaka		takore,	
diara		-naka	ta	-kore	jebu ma- mi	-naka	ta	-kore
Fieber_bekommen		<u>-Neg.Part</u>	sein	<u>-Sim/Kond</u>	Geist 1.Sg-	sehen	<u>-Neg.Part</u>	sein <u>-Sim/Kond</u>
ojidu			masikabanaka		takore,		jima	momu
oji	-du	ma-	se-	kaba	-naka	ta	-kore	jima ma- omu
Morichefrucht	-Baum	<u>1.Sg-</u>	<u>Dir.1-</u>	fällen	<u>-Neg.Part</u>	sein	<u>-Sim/Kond</u>	Axt <u>1.Sg-</u> Fuß
ajinaka			takore,		ine	abate	anamu	orabakaya.
aji	-naka	ta	-kore		ine	aba	-te	anamu orabakaya
schneiden	<u>-Neg.Part</u>	sein	<u>-Sim/Kond</u>		<u>Pron.1.Sg</u>	legen	<u>-Fut</u>	Behälter vier.

"Wenn ich stark bleibe, wenn ich kein Fieber bekomme, wenn kein Krankheitsgeist mich anschaut, wenn keine Moriche-Palme auf mich fällt, wenn ich mir meinen Fuß nicht mit der Axt zerschneide, dann werde ich vier Körbe [mit Palmstärke] füllen."

An der ersten Verbwurzel "ejobo-" hängt das Suffix "-kore" direkt, die weiteren Verben und ihre Satzteile werden durch das an das Hilfsverb "ta-" (sein) gehängte gleiche Suffix beigeordnet. Wie man sieht, bedeutet also "takore" wörtlich "wenn es so ist / falls es so ist" und ist ein Einwortsatz. Dies verweist wieder auf die agglutinierenden Charakter der Waraosprache, in der ein Wort eben sehr oft schon das ausdrückt, wofür wir einen Satz mit mehreren Wörtern verwenden. Das Warao verwendet in mehreren Bereichen die Technik des "schmucklosen" Beordnens oder Nebeneinanderstellens, wie etwa im Hinblick auf die "Adjektive" beschrieben. Man könnte es als eine gewisse innersprachliche Kohärenz betrachten (und es würde für Armellada den Charakter der Sprache und Kultur offenbaren), wenn das Warao sich zur Wort- und Satzbildung derselben Mittel bedient. Man kann daneben bestimmte Vorteile solcher Konstruktionen geltend machen, etwa die Möglichkeit, Sachverhalte offener auszudrücken, was auf das Stilmittel der Verschleierung verweist, welches im Zuge der Mündlichkeit für das Warao besprochen wurde. Dies geschieht dann nicht, weil die Sprecher noch nicht in der Lage sind, präzise wissenschaftlich zu denken, sondern weil sie im Gegenteil ein solches Stilmittel zur Darbietung eines Mythos schätzen.

³⁶⁹ "-kore" kann vielleicht auch am Nomen stehen, wie ein Beispiel aus dem Najanamu-Text von Heinen (Satz 278) zeigt. Vielleicht ist dies aber nur die Kontraktion von "arakobo jakore": Auka jakore, arakobo-sanuka jakore, arakobokore, tuatane dibu naruya (...). Laut Higham (2003: 156, 222) entsteht ein Bedeutungsunterschied je nach dem, ob "-kore" nach dem Durativ-Suffix "-ya" oder direkt an den Stamm anhängt wird. Nach dem Durativ bedeutet es Gleichzeitigkeit der Aktion ("mientaras estaba haciendo"), direkt am Stamm "cuando hizo/hace".

³⁷⁰ Satz 021a, 021b und 021c der vorläufigen, von mir erstellten interlinearisierten Version.

6.5 Resümee zu Vaquero

Insgesamt steht Vaquero sich mit seinem gemäßigt evolutionistischen Sprachbild teilweise selbst im Weg und nötigt dem Warao bisweilen unbefriedigende Analysen auf oder erklärt Phänomene hinfort. Gern lässt er beispielsweise für ihn Unerklärliches "im schwarzen Loch des Wohlklangs" verschwinden, indem er es als den Versuch des Sprechers deutet, ein Wort oder einen Satz "wohlklingend" zu machen (leichter aussprechbar, könnte man auch sagen). Diese Erklärung findet sich auch bei Barral häufig in seinen Wörterbucheinträgen.

Doch ist Vaquero andererseits ein aufmerksamer Beobachter, den der empirische Stachel im theoretischen Auge juckt. Und so beschreibt er an einigen für ihn strittigen Stellen die Phänomene teilweise sehr ausführlich, so dass man eben doch zu neuen Erkenntnissen über die Waraosprache findet. Ein Phänomen, welches ich auch für Olea beschrieben habe. Vaquero verzichtet in seiner Sprachsicht nicht ganz auf die evolutionistischen Ansätze aus Kolonial- und Pionierzeit, kommt aber moderneren Ansichten von der Gleichwertigkeit aller Sprachen als vollwertige Kommunikationssysteme entgegen. Die sich aus dieser heterogenen Sicht ergebenden erkenntnistheoretischen Konflikte ignoriert er weitgehend. Auch dies zeichnet ihn als Protagonisten einer Übergangszeit aus, der weiterhin eine ambivalente Perspektive auf die Waraosprache hat, wie sie typisch für die Pioniere war.

Vaquero zeigt ein Charakteristikum, das er mit anderen Grammatikschreibern teilt. Anders als Barral (und wie noch zu zeigen sein wird, Lavandero) ignoriert er die Vielfalt der regionalen Varianten weitgehend. Diese Haltung lässt sich in jüngerer Zeit auf für Osborn, einen baptistischer Missionar und Linguisten, beobachten. Auch er lässt in seinem vom Strukturalismus bestimmten Werk die regionale Vielfalt unter den Tisch fallen. Die mit den *New Tribes Mission* arbeitende Lori Higham beschränkte sich ihrerseits von vornherein auf nur eine regionale Variante des Waraosprechens, ohne die anderen ausdrücklich zu erwähnen. Dies hängt mit dem pädagogischen Hauptzweck solcher Grammatiken zusammen. Sie sollen eine Grundlage für Andere zum Erlernen oder zur Analyse der Waraosprache schaffen. Eine Nennung vieler Varianten verkompliziert eine klare Regeldarlegung. Das Warao wird gemäß einer schriftzentrierten Sicht von Sprache als klar abgrenzbare Einheit dargestellt. Barral und seine Mitstreiter konnten im Wörterbuch hingegen die regionale Vielfalt mitdokumentieren. Noch stärker geht es Lavandero, der sich auf Textsammlungen spezialisierte, um die Darstellung des "Waraosprechens".

7 Fazit zur Sicht der Pioniere auf die Waraosprache

Mit den bisher dargelegten Punkten lässt sich ein Resümee ziehen und die Sicht der Pioniere der nachkolonialen Mission auf die Waraosprache umreißen.

Sowohl Barral als auch Vaquero vertreten eine Sichtweise, in der Sprache und Kultur eine untrennbare Einheit bilden. Diese Sicht teilen sie zudem mit Armellada, dem Erforscher des Pemón. Im Gegensatz zu Armellada jedoch, der keine evolutionistischen Grundlagen erkennen lässt, operiert Barral mit einem schwer zu fassenden mental-biologischen Rassebegriff. Auch Vaquero lässt kultur-evolutionistische Ansichten erkennen, die es ihm schwer machen, bestimmte Eigenarten des sprachlichen Systems des Warao zu erfassen. Von einer einheitlichen sprachphilosophischen Sicht der Kapuziner in Venezuela kann damit nicht die Rede sein, auch wenn die starke Betonung der Einheit von Sprache und Kultur eine Konstante bildet. Weiter kann man anhand der Fallbeispiele Barral und Vaquero eine gewisse Entwicklung von einer klar evolutionistischen Sprach- und Kultursicht hin zu einer moderat evolutionistischen Sicht erkennen. Spielen bei Barral biologische Elemente noch eine Rolle, so sind bei Vaquero nur kulturevolutionistische Ansichten auszumachen.

7.1 Charakteristika der Spracharbeit der Kapuziner

Insgesamt wurde deutlich, dass sich die Kapuziner im Delta nicht auf eine eigene durchgängige Tradition der Erforschung und Sicht außereuropäischer Sprachen stützen konnten. Sie waren auf Ausnahmepersönlichkeiten mit Vorbildcharakter wie Armellada als Vorreiter und auf Wegbereiter wie Olea angewiesen. So war die Sprachsicht und Spracharbeit bei den Kapuzinern mehr als bei anderen Orden von den persönlichen Anlagen des einzelnen sprachinteressierten Missionars abhängig. In den Fällen, in denen die Missionare über die Wortebene hinaus gingen und Grammatiken schrieben, mussten sie wie in Oleas und Vaqueros Fall methodologisch auf eine allgemeine europäische Sprachtradition zurückgreifen, wie sie in Grammatiken er klassischen und später auch der Volkssprachen zu Tage trat. Ein evolutionistisches Element war hierbei die Abstufung der Sprachen hinsichtlich ihrer Ähnlichkeit zur Struktur der klassischen Sprachen, die als Schriftsprachen ein höheres Prestige genossen als Sprachen ohne genuine Schriftradition. Dieses Makel haftete zunächst auch den europäischen "Volkssprachen" an, die daher grammatisiert und verschriftet wurden, um vollwertige Nationalsprachen der sich konstituierenden Staaten zu werden. Dieser Prozess wiederholte sich dann unter etwas anderen Vorzeichen in Übersee. Im Falle des Warao galt es nicht, eine Standardsprache zu schaffen, die auch für den Schriftverkehr ausgelegt sein sollte, sondern darum, das Erbe einer Kultur zu dokumentieren, um ihre Vertreter in den Augen der Nationalbevölkerung rehabilitieren zu

können. Daneben hatte das Warao für die Missionsarbeit der Kapuziner nur den Charakter eines Übergangsinstruments, da sie nicht erwogen, es dauerhaft als Missionssprache einzusetzen. Die Vormachtstellung des Spanischen war von Anfang an vertraglich festgeschrieben und verwies das Warao auf den familiären und innerethnischen Bereich.

Auch in der Erforschung der Sprachstruktur des Warao wurden die Grammatiken der klassischen Sprachen zugrunde gelegt. Sie galten als komplex und anspruchsvoll, wobei das Augenmerk vor allem auf den Kasussystemen des Lateinischen und Griechischen lag. Das Fehlen von grammatischen Merkmalen der klassischen Sprachen, wie dem Kasussystem, führte zu der Ansicht, die untersuchte Sprache sei weniger komplex und stünde daher in der evolutionären Hierarchie unter den klassischen Sprachen. Auf diese Weise fungierten die Grammatiken der klassischen Sprachen und der europäischen Volkssprachen als Inventar der zu erwartenden grammatischen Phänomene und als Blaupause ihrer Beschreibung. Diese Methode stieß an ihre Grenzen, wenn man bekannte grammatische Phänomene nicht im Warao fand oder aber Phänomene auftraten, für die es in den klassischen Sprachen keine Entsprechungen gab. Evolutionistisch interpretiert hieß dies, dass das Warao diese Phänomene noch nicht aufwies, weil es auf einer tieferen Stufe der Evolution stand. Da man von der prinzipiellen Überlegenheit der klassischen Sprachen ausging, wurde umgekehrt nicht angenommen, das Warao könne Phänomene aufweisen, die wir in unseren Schriftsprachen noch nicht kennen oder noch nicht ausreichend beschrieben hatten. Besonders trifft dies, wie wir bei Lavandero sehen werden, für Phänomene der Mündlichkeit zu, die auch in unseren eigenen von der Schriftlichkeit gezeichneten Sprachen nicht ausreichend erforscht sind und für die klassischen Sprachen nur noch in Teilen nachvollziehbar sind.

Diese Blindheit führte dazu, dass die "intime Struktur des Warao" an vielen Stellen eben entgegen Armelladas Lob auch bei Vaquero nicht in seiner eigenen Logik und Komplexität wahrgenommen wurde. Eine ethnolinguistische Sicht hingegen muss das Sprachsystem als Ganzes betrachten und nach den jeweiligen sprachlichen Mitteln fragen, die die Sprache verwendet, um bestimmte Funktionen zu realisieren. Statt eines Kasussystems übernehmen im Warao Postpositionen, Wortstellung und andere Mittel die Aufgabe, die syntaktische Funktion der Redeteile zu markieren.

Durch die enge Verbindung von Sprache und Kultur lag es nahe, von der angenommenen "Primitivität" einer (mündlichen) Sprache auf mangelnde intellektuelle Fähigkeiten der Sprecher zu schließen. Diese Gefahr umgeht Vaquero, indem er annimmt, die Entwicklung des Warao hinke der des Geistes ihrer Sprecher nur hinterher. So konstatiert er im Satzbau des komplexen

Satzes ein Nebeneinander von "primitiven" und "fortgeschrittenen" Mitteln als Zeichen des Übergangs der Sprache von einer niedrigeren zu einer höheren evolutionistischen Stufe.

Barral hingegen geht von einem weniger entwickelten Intellekt seiner Warao-Gegenüber aus, vor allem, wenn er die Ansicht vertritt, das Warao kenne keine abstrakten Nomen.

Ein weiteres Charakteristikum der auf sich allein gestellten missionarlinguistischen Forscher war die Taktik der Vermeidung. Statt ein Phänomen in eine klassische Kategorie einzupassen, der es nicht oder nur teilweise entspricht, verblieb man bei ausführlichen detaillierten Beschreibungen, oft unter verschiedenen Kategorien der klassischen Grammatik. Dies wurde sowohl bei Olea als auch bei Vaquero beobachtet. In Barrals Fall finden sich Wörter mehrfach aufgeführt, bei denen Barral sich nicht sicher war, ob er nur einen Stimmabsatz ("h") oder aber das Phonem /h/ ("j") hörte. Bei dieser Taktik werden Analyse und sich aus ihr eventuell ergebende theoretische Implikationen vertagt. Die Wahl des Wörterbuchs oder der Textsammlung als Format der Spracharbeit ermöglicht es ebenfalls, Verallgemeinerungen und Regelformulierungen zu umgehen. So weigert sich auch Lavandero kategorisch, systematische Aussagen zu den von ihm in den Waraotexten beobachteten Phänomenen zu machen und ändert ständig seine Schreibweise. Immerhin stellt der Versuch Lavanderos, eine eigene Umschrift zu entwickeln, eine dritte Taktik dar, in der aufgrund der Erkenntnis, dass die klassischen Kategorien nicht ausreichen, um die fremde Sprache zu beschreiben, neue Mittel erarbeitet werden.

7.2 Folgen evolutionistischer Ansichten

Eine wichtige Grundlage der Sicht der Pioniere auf die Waraosprache war damit ein kultur-evolutionistisches Weltbild, nach dem die Sprache ebenso wie die Wirtschaftsweise der Warao zum Verschwinden verdammt war. In der evolutionistisch-ethnozentristischen Sicht der Pioniere waren "kultureller Fortschritt" und katholische Religion sowie spanische Sprache untrennbar miteinander verbunden. Diese Sicht wurde auch von staatlichen Stellen geteilt, die in der Anfangszeit der nachkolonialen Mission nicht als eigener Akteur im Delta in Erscheinung traten, sondern Verwaltung, Bildung und niedere Polizeigewalt in die Hände der Missionare gelegt hatten. Da mit der Zeit die meisten Warao im Einzugsgebiet der Missionsstationen etwas bis sehr gut Spanisch sprachen, sahen die Missionare im Gebrauch des Warao selbst im Unterricht kein Hindernis für die Durchführung des Missionsvorhabens und für die Ziele des Staates. Aufgrund der unangefochtenen Rolle des Spanischen haben sich die Kapuziner nie das Ziel gesetzt, die völlige Verfügungsgewalt über die Sprache der Warao zu gewinnen. Sie

versuchten nicht präskriptiv auf das Waraosprechen einzuwirken, es als "Waraosprache" zu normieren. Auch eine präskriptive Übersetzungspraxis, die versuchte, das Vokabular der Sprache aktiv zu christianisieren oder den Versuch, die Grammatik des Warao zu europäisieren, kann man nicht erkennen. Stattdessen blieb die Spracharbeit ein offenes Projekt mit offenem Ende. Hierauf verweist vor allem Barrals Wunsch, es möge ein "großes Wörterbuch des Warao" geschrieben werden. Dabei ist das Wörterbuch mit geschätzten 15.000 Warao-Wörtern auf 500 Seiten relativ umfassend.³⁷¹

Insgesamt konnten sich die Pioniere wie Barral einen relativ entspannten Umgang mit dem Warao erlauben und mussten sich nicht mit ideologischen Grabenkämpfen herumschlagen, wie ich sie für die Übersetzung des Gottesbegriffes im kolonialen Mittelamerika als Beispiel referiert habe. So entging das Warao einem Schicksal vergleichbar dem Dieri und es bildete sich eine Koexistenz der Warao-Varianten und des Spanischen heraus. Dabei soll nicht verschwiegen werden, dass vor allem die Praxis in einigen frühen Internaten, den Gebrauch des Warao zu verbieten, tief in die Sprachökologie und das Selbstverständnis der Sprecher und ihrer Nachfahren eingriff. Doch erreichte eine solch harte Umerziehung nur eine kleine Gruppe der Warao. Wie gezeigt, gelang es dem zentralistischen System der Internate nicht, auch nur annähernd alle Warao-Kinder zu beschulen. So entstand nur eine zahlenmäßig recht begrenzte "Warao-Elite", die sich von ihrer Muttersprache distanzierte. Für den Großteil der Warao-Bevölkerung jedoch wirkten sich die Siedlungsmaßnahmen und die Forcierung des Ackerbaus weit tiefgreifender auf ihre Lebensführung aus als der Gebrauch des Spanischen in den Internaten und Missionsstationen. So konnte sich die Waraosprache den Charakter eines Rückzugsbereichs für ihre Sprecher bewahren.

7.3 Spracharbeit als intellektuelles Rückzugsgebiet

Für die sprachinteressierten Kapuzinermissionare war die Arbeit mit dem Warao ein intellektuelles Rückzugsgebiet. Anders als die reale Natur, die sich mit ihrer ackerbaufreundlichen Ökologie des sumpfigen Untergrundes als Brutstätte der Malaria als Gefahr für Leib und Leben herausstellte, war das Universum der Spracharbeit der seelischen Gesundheit der Missionare im harten Missionsalltag zuträglich. Da die Sprache weniger ideologisch überfrachtet war, bewegte man sich bei der Beschäftigung mit ihr auf "neutralem kulturellem Gebiet".

Da es keine feste Ordenstradition der Spracharbeit gab, konnte man hier persönliche Vorlieben und Befähigungen berücksichtigen. Wie das Beispiel Barrals zeigt, der reichhaltige kulturelle Information über die Warao in seinem Wörterbuch mittransportiert, indem er Beispielsätze und

³⁷¹ Ich nehme einen Durchschnitt von 30 Stichwörtern an. Der Spanisch-Warao Teil ist um mehr als die Hälfte kleiner, er umfasst nur 230 Seiten.

teilweise essayartige Erläuterungen mit einschließt, erlaubte das Format des Lexikons auch eine Dokumentation des kulturellen Wissens, welches die Missionare erlangten. Weltsicht und Glaubensvorstellungen der Warao konnten hier relativ unbewertet niedergelegt werden. Barrals Illusion, durch Schilderung von Teilen des Warao die ganze Weltsicht der Warao erfasst zu haben, verweist auf diesen Umstand. Daneben dokumentierte die regionale Vielfalt die Wirkungsbreite der Missionsbemühungen.

Vor allem aber konnte die Beschäftigung mit dem Warao zu einem starken verbindenden Element einer intellektuellen Ingroup sprachinteressierter Kapuzinermissionare werden, welche sich als demokratische *communitas* gegenüber der hierarchischen Ordensstruktur etablierte und Freiräume für eigenständiges Denken und dem Nachhängen persönlicher intellektueller Interessen schuf. In diesem Sinne war die Spracharbeit für Barral ein Instrument der Abgrenzung gegenüber den sehr weitreichenden Ansprüchen des Ordens, der absoluten Gehorsam bis hin zur Aufopferung des eigenen Lebens einforderte.

Sie wurde aber auch zum Instrument der Abgrenzung gegenüber anderen Sprachinteressierten und Forschenden, wie die Behandlung Heinens, alias "Heino" zeigte. Diese Haltung ist kein exklusives Charakteristikum der Kapuziner im Delta, noch ist sie auf das Verhältnis zwischen Missionaren und Ethnologen begrenzt. Sie ist vor allem auch zwischen Missionaren unterschiedlicher Konfessionen zu beobachten. So berichtet Hovdhaugen für Samoa von mehreren nebeneinander existierenden missionarischen Traditionen der Sprachforschung:

"These three missionary traditions knew about each others' linguistic works, but had little scholarly contact and the three grammatical descriptions mentioned above are in many respects quite different."³⁷²

Eine solche Politik des gegenseitigen Ignorierens findet sich auch im Delta des zwanzigsten Jahrhunderts. So kannte der Kapuziner Vaquero die Arbeiten des Baptisten Osborns³⁷³ wenigstens zum Teil, wie man aus einer Stelle seiner Arbeit indirekt schließen kann, doch weder zitiert er den Protestanten, noch scheinen die Beiden in wissenschaftlichem Austausch miteinander gestanden zu haben. Noch befremdlicher scheint die Tatsache, dass Higham als protestantische Nachfolgerin (*New Tribes Mission*), die angab, Osborn persönlich zu kennen und bei der Bibelübersetzung mit ihm zusammen arbeiten zu wollen, ihre eigene Grammatikarbeit in Pepeina im Jahre 2000 begann, ohne irgendwelche Vorgänger zu Rate zu ziehen. Auf die Frage, ob sie das Wörterbuch von Barral kenne, meinte sie, sie habe von ihm gehört. Dies ist ein höchst auffälliges Verhalten. Im Falle Highams ist ein Grund sicher, dass die von ihr geschriebene Grammatik rein für den Gebrauch ihrer Mitmissionare im gleichen Dorf geschrieben wurde, eine

³⁷² Hovdhaugen über Samoa: Hovdhaugen 1996: 20.

³⁷³ Osborn 1966a, 1966b, 1967. Osborn verließ Venezuela 1961.

Taktik, die typisch für die *New Tribes Mission* ist, die jede Variante durch eine eigene Bibelübersetzung beglücken. Es handelt sich, wie so oft im Falle missionarslinguistischer Arbeiten, um ein von Hand kopiertes, nicht veröffentlichtes Manuskript. Osborn seinerseits zitiert die erste Version von Barrals Wörterbuch (1957) und erwähnt Oleas Grammatik (1928), allerdings nur im Rahmen der Überlegung, ob es Dialektunterschiede im Warao gebe.³⁷⁴ Als methodologisch sauber arbeitender Wissenschaftler erwähnt er zwar die Vorarbeiten zum Warao, bezieht sie aber nicht in seine Analyse mit ein. Stattdessen arbeitete er im Rahmen eines höchst spezifischen Paradigmas (dem einer formal strukturalistischen Morphemanalyse),³⁷⁵ das die vorhandenen Vorarbeiten nutzlos erscheinen ließ. Auch er betreibt, indem er innerhalb seines spezifischen wissenschaftlichen Paradigmas verbleibt, eine Politik der Abgrenzung, die außerhalb stehende Arbeiten nicht ernsthaft rezipiert. Für alle Missionarslinguisten, die zum Warao arbeiteten, kann mithin eine methodologische Endogamie³⁷⁶ konstatiert werden.

Die Zuneigung, die Barral zu Sprache und Sprechen der Warao zeigt, und der Stolz auf die Erfolge bei ihrem Verständnis sind auch heute noch bei den nun alten Missionaren der nachkonzilischen Generation wie Lavandero oder Damián del Blanco sichtbar. Sie bedauern das Zurückgedrängt-Werden des Warao zugunsten des Spanischen und fordern Warao-Sprecher auch in den Missionsstationen auf, doch Warao mit ihnen zu sprechen. Und dies obwohl früher der ausschließliche Gebrauch des Spanischen in Schule und Mission als Teil des kulturellen Fortschritts forciert worden war, den man den Warao bringen wollte. Die Sprache, deren Verständnis man sich mit soviel Fleiß und Enthusiasmus erarbeitet hat und die zum konstituierenden Element der Identität als Missionar wurde, möchte man nicht mehr missen. Dass man heute überall so einfach auf Spanisch kommunizieren kann, ist bezeichnend für die Leichtigkeit des Missionsvorhabens in einer Zeit, in der alle technisch gut ausgerüstet sind und kontrastiert mit der Erfahrung des älteren Missionspersonals. Der Missionsalltag ist damit auch etwas weniger heroisch geworden.

Die Überzeugung der Missionare der Pioniergeneration, das Warao werde mit der einheimischen Wirtschaftsweise und Religion dem Ackerbau, den christlichen Glaubensvorstellungen und dem Spanischen weichen, hinderte sie nicht daran, die Waraosprache zu lieben und in ihr bis zu

³⁷⁴ Osborn 1966a.

³⁷⁵ Diese methodologische Begrenzung Osborns ist schade. Obwohl seine Kenntnisse des Warao exzellent gewesen sein müssen (er weilte insgesamt sieben Jahre (1954-61) als Missionar im Delta), hinterließ er doch keinerlei Information semantischer oder pragmatischer Art. Die von ihm benannten Tempi und Aspekte des Verbs etwa tragen einfach plakative Bezeichnungen, die nicht näher erläutert werden.

³⁷⁶ Ganz allgemein kann man zudem beobachten, dass Wissenschaftler gern in der Tradition ihrer Landesspezifischen Art, die Wissenschaft zu betreiben, der sie sich verschrieben haben, verbleiben.

einem gewissen Grade heimisch zu werden. Diese Haltung möchte ich als "gebrochene Perspektive" der Pioniergeneration auf die Waraosprache bezeichnen.

7.4 Sprachdokumentation zur Rehabilitierung der Warao

Obwohl man vom Verschwinden des Warao ausging, ließ sich eine extensive Beschäftigung mit dieser Sprache durch mehrere Argumente innerhalb des Ordens rechtfertigen. Neben dem erwähnten Gebrauch als Übergangsmittel bei der Mission ging es den Kapuzinern nach eigenen Angaben um die Christenpflicht, die Warao gegenüber den Vorurteilen, die ihnen entgegengebracht wurden, in Schutz zu nehmen und zu rehabilitieren. Wie im Falle Barrals gezeigt, führte dieser Versuch durchaus zu Ungereimtheiten. So kritisiert dieser einige kulturelle Besonderheiten der Warao scharf und geht mit einem regelrechten Hass gegen seine Konkurrenten, die Schamanen vor, zum anderen aber entschuldigt er die Warao damit, dass sie noch auf einer tieferen kulturellen Evolutionsstufe stehen und es eben nicht besser wüssten. Schwer fassbar ist in diesem Zusammenhang auch sein biologisch-mentaler Rassebegriff. Die Dokumentation des Kulturerbes der amerindischen Bevölkerung, vor allem ihres sprachlichen Erbes, wurde von Armellada als Wegbereiter zum probaten Mittel deklariert, den Beweis zu erbringen, dass es sich bei der amerindischen Bevölkerung um gleichwertige Menschen handelte. Eine Motivation, die an den politischen Kampf eines *de las Casas* gemahnt, und die wie die Vorurteile aus der Kolonialzeit stammt. Sie war auch insofern kolonialzeitlich, als dass sie aus einer paternalistischen Haltung den Schutzbefohlenen Ureinwohnern gegenüber erwuchs, welche sich nicht zuletzt auch aus der Gesetzeslage speiste. Die Missionsgesetze hatten koloniale Praktiken in der Verwaltung der Grenzgebiete mit amerindischer Bevölkerung ja wie gezeigt teilweise noch verstärkt.

Zu einer Ambivalenz kommt es auch hier, da Barral zwar mit Hilfe der Dokumentation des sprachlichen Kulturerbes die Ureinwohner rehabilitieren wollte, gleichzeitig aber in der Überzeugung handelte, etwas Unzeitgemäßes zu beschreiben. Man wollte den Warao nicht etwa zu einem neuen sprachlichen Selbstverständnis verhelfen, welches die Rolle des Warao gegenüber dem Spanischen hervorgehoben hätte. Denn das Spanische wurde immer als letztlich zivilisatorisch überlegene Sprache gedacht. Die Dokumentationspraxis der Kapuziner ist damit "folkloristisch" im Sinne eines Kuriositätenkabinetts.

In diesem Sinne ebnet der Missionar kulturell den Weg für den Nationalstaat, wie er dies auch durch seine Stationierung an der Grenze geographisch tat. Er sichert die Grenzen durch seine Anwesenheit und bringt die Warao auf den Weg zum vollwertigen venezolanischen Staatsbürger. Barral ist stolz, an diesem Werk durch die Ausarbeitung des Wörterbuches und

durch seine Missionstätigkeit, für die er fast sein ganzes Leben verwendete, mitgewirkt zu haben.³⁷⁷ Hier glimmt noch ein Rest des glühenden Eifers der ersten Jahre, am Ende eines harten, von Entbehrungen und Enttäuschungen gezeichneten Missionarslebens.

Die Anerkennung der oralen Tradition der Warao als "Literatur" war damit analog zum "Übergangsmittel", welches der Gebrauch der Waraosprache in der Mission darstellte, für die Kapuziner im Grunde auch nur ein Zwischenschritt zur kulturellen und sprachliche Assimilation der amerindischen Bevölkerung. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass Vorreiter wie Armellada hier radikaler dachten, doch habe ich aufgezeigt, dass ihm seine Ordensbrüder nicht ganz in seiner modernen Sprachsicht folgen konnten oder wollten.

7.5 Spracharbeit als Instrument der Annäherung

Trotz einiger Kontinuitäten weist die Sicht der Pioniere der nachkolonialen Mission große Veränderungen gegenüber der Sicht der kolonialzeitlichen Missionare auf. Die amerindische Bevölkerung wird nicht mehr als "*rational fauna*" konzeptualisiert, die als '*new human species apart from humanity*' nichts mit der "zivilisierten" Welt gemein hat. Schon das Absingen christlicher Lieder macht sie in den Augen des jungen Barral zu Zivilisierten und er bezweifelt keineswegs, dass es sich bei den Warao um "Gottes Kreaturen und Menschen" handelt. Auch die Sprache der Warao, die in der Kolonialzeit nicht der Dokumentation für würdig gefunden wurde, ist nun zu einem Beweis der Geisteskraft der Warao geworden. Der Umbruch von evolutionistischen Denkansätzen hin zu humanistischen Vorstellungen von den "Wilden" verläuft mitten durch die Generation Barrals, wie schon ein Vergleich mit Vaquero und Armellada zeigt. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Barral bisweilen innerlich zerrissen wirkt, wie etwa in seinem Verhältnis zu Baldomero oder aber im Sprachgebrauch, wenn er in seinem Erlebnisbericht weiterhin Ausdrücke verwendet wie "*animalitos de Dios*",³⁷⁸ die durchaus an kolonialzeitliche Konzepte erinnern. Mit diesem Ausdruck versucht der Missionar, Menschen, die in seinen Augen eher tierisch hausen und vom Aberglauben beherrscht sind, "zärtlich" und in christlicher Milde zu betiteln. Auch Barrals Begriff der "Rasse" ist widersprüchlich. In ihm mischen sich kulturelle und biologische Veranlagung. Das dahinter stehende Konzept scheint eine heterogene Mischung aus "Menschenschlag" und Mentalität zu sein. So verwendet er etwa den Ausdruck "*pan racial*" (Brot der Warao: Palmstärke der Moriche-Palme) und "*cosmético racial*" für kulturelle Erscheinungen.³⁷⁹ Überhaupt verwendet er

³⁷⁷ Barral Diccionario: XIX.

³⁷⁸ Als er eine Messe in einem Dorf abhält, lachen die Bewohner (Barral 1972: 205).

³⁷⁹ Barral 1972: 229.

die Adjektive "*racial*" und "*cultural*" weitgehend synonym. Dies ist sicher eine andere Verwendung als in der Kolonialzeit und doch scheint das ältere Konzept nachzuklingen.

Ein junger Missionar, der für die katholische Hilfsorganisation "*Fe y Alegría*"³⁸⁰ im Delta arbeitete, hatte zu dem Zeitpunkt, als ich ihn kennenlernte, die "*Batalla*" gerade zum zweiten Mal komplett durchgelesen. Als ich ihn nach seinem Eindruck der Beziehung zwischen Barral und den Warao fragte, meinte er:

"Vieles, was Barral über die Warao sagt, kommt einem aus heutiger Sicht seltsam vor und doch hat er sich ihnen soweit angenähert, wie es ihm unter den damaligen Voraussetzungen möglich war."

Für Barral persönlich wurde die intensive und lebenslange Beschäftigung mit der Waraosprache zur einzigen möglichen Eintrittspforte in die Welt der Warao. Sie half ihm, ein Stück weit Einblick in die Seele derer zu erhalten, die zu missionieren er auserwählt war. Auch wenn die Grenzen dieses Verständnisses allgegenwärtig waren und vor allem in Hinblick auf die Schamanen unüberwindbare Vorbehalte bestehen blieben, so war die Beschäftigung mit der Waraosprache Mittel der Verständigung vor allem mit den älteren, einflussreichen Persönlichkeiten. Eine fremde Sprache zu gebrauchen, stellt für Barral keine Bedrohung seiner eigenen Glaubensvorstellungen dar. Auf diesem Terrain konnte er den Warao weitestmöglich entgegen kommen und ungefährdet Bewunderung für ihre Kultur empfinden. Wie schon von Armellada postuliert, wird auch für Barral die Seele der Warao in ihren kulturellen Hervorbringungen sichtbar. Wobei die Sprache eine hervorgehobene Rolle spielt.

In Bezug auf das Wesen oraler Kultur muss hervorgehoben werden, dass Barral durch seine intensive Beschäftigung mit der Sprache ihren Charakter und ihre Eigenständigkeit erfasste.

Was seiner Annäherung Grenzen setzte, war neben einer evolutionistischen Haltung das Vorhaben, seine Gegenüber kulturell zu verändern. Besonders schwer wog dabei die Tatsache, dass die Anderen sich ganz genau entsprechend seinen Vorstellungen zu ändern hatten und nicht etwa selbstbestimmt entscheiden konnte, auf welche Art und Weise sie die christlichen Elemente in ihre Kultur übernehmen wollten. Dies war die Missionsideologie vor dem II. Vatikanischen Konzil. Barral konnte vor diesem Hintergrund nie ein Verhältnis unter Gleichgestellten zu den Warao aufbauen. Alle Warao, vor allem aber die Nichtmissionierten, erscheinen ihm letztlich unverständlich oder in seinen Worten "mondsüchtig" und "unberechenbar", eher wild als zivilisiert. Selbst die Kinder und Internatsinsassen zeigen solches Verhalten, wenn sie zum

³⁸⁰ Die katholische Organisation ist vor allem im Bereich der Schulbildung und Gesundheitsfürsorge tätig.

Beispiel trotz der liebevollen und aufopfernden Behandlung durch die *Padres* (zu der auch körperliche Strafen gehören) einen kollektiven Selbstmordversuch oder eine Flucht versuchen. In seinem Erlebnisbericht treten Verachtung gegenüber den "heidnischen" Bräuchen und der traditionellen Lebensweise der Warao oft unverhohlen zu Tage. Sein Zorn gilt dabei vor allem den Warao-Schamanen,³⁸¹ seinen natürlichen Konkurrenten im Kampf um die Warao-Seelen, die er als Wurzel allen Übels sieht. Gern würde er sie alle in ein "Konzentrationslager" gesperrt sehen. Bezeichnend für seine ambivalente Haltung ist, dass er gleichzeitig eine persönliche Freundschaft zu einem Schamanen unterhält. Obwohl die Haltung des Schamanen dabei aufrichtig interessiert scheint, kann sich Barral ihm gegenüber nicht wirklich öffnen. Etwas schwülstig formuliert, blieben ihm die Tiefen der amerindischen Seele auf immer verschlossen. Das Sprichwort, wenn man von einem "Indianer" begleitet wird, sei man allein, das er aus dem Gebrauch der im Delta lebenden Criollos zitiert, unterstreicht diese Distanz.

Barral war, wie Lavandero richtig bemerkt, ein Kind seiner Zeit und doch stand er auch an der Schwelle zu einer neuen Zeit und sein intimer langjähriger Kontakt (46 Jahre) zu den Warao hat ihn verändert, denn aus dem Vorwort seines Wörterbuches lässt sich eine viel größere Wertschätzung der Waraokultur erkennen als in seinen Anekdoten. Denn auch ein solcher Fels des Glaubens in der Brandung der Realität wird langsam abgeschliffen. Dies lässt ihn zu einer zerrissenen Übergangsfigur werden und macht das Studium seiner Anekdoten im Endeffekt doch spannend.

7.6 Resümee: Die positive Vielseitigkeit der Waraosprache

Die Waraosprache, das Waraosprechen und die Arbeit mit ihr spielte im Leben der Pioniere der nachkolonialen Mission insgesamt eine bedeutende und vielfältige Rolle.

Vor allem für Barral wurde die Spracharbeit zu einem persönlich lohnenden Unterfangen. Neben der Hilfe, die sie ihm bei der Annäherung an eine fremde Welt und beim Durchführen seines Missionsvorhabens leistete, bot sie ihm intellektuell befriedigende Beschäftigung und ein Feld, auf dem er seine eigenen Wünsche und Interessen ausleben konnte. Durch seine intensive Beschäftigung mit der Sprache konnte er sich auf Bereiche der Waraokultur einlassen und deren Schönheit anerkennen. Auf diesem Wege fand er einen Zugang zu den Menschen und konnte ihnen den Respekt erweisen, den er ihnen im persönlichen Umgang oftmals verweigerte.

Für die Pioniergeneration war die Beschäftigung mit der Waraosprache insgesamt überraschend vielseitig und weitgehend positiv besetzt. Das Warao war Medium des ersten Kontaktes mit den

³⁸¹ Er bezeichnet sie als "*teúrgo*": heidnische Zauberpriester, "*brujo*": Hexer, "*nigromante*": Schwarzkünstler, Totengeister-Beschwörer; und "*piache*". Letzteres Wort bedeutet gemeinhin in etwa Kurpfuscher, im Wörterbuch übersetzt erklärt er es u. a. als "sacerdote y médico guarao".

Einheimischen und wurde später zur Übersetzung christlicher Lehrsätze und experimentell auch bei der Alphabetisierung in den Grundschulen verwendet.

Doch war die Waraosprache weit mehr als Mittel zum Zweck. Sie wurde der Pioniergeneration zur intellektuellen Herausforderung und wirkte unter den besonders sprachinteressierten Kapuzinern des Deltas identitätsstiftend. Für diese Ingroup wurde die Spracharbeit zur ausgleichenden intellektuellen Beschäftigung. Hier konnte man sich demokratisch miteinander und auch bis zu einem gewissen Grad mit den Sprechern austauschen und eigenen Vorlieben nachgeben. Es scheint so etwas wie eine *communitas* oder Gegengesellschaft zur hierarchischen Struktur des Ordens auf, der absoluten Gehorsam und Verzicht bis zur Todesverachtung von seinen Mitgliedern forderte.

Anhand der Besprechung des Umgangs der Pioniere mit der Waraosprache ist auch deutlich geworden, dass diese in einer Zeit des Umbruchs lebten. Einerseits herrschte in der nachkolonialen Praxis zunächst weiter eine eindimensionale und von den eigenen kulturellen Prämissen ausgehende Sicht auf die Kultur und Sprache der Warao vor, andererseits führten das nahe räumliche und soziale Zusammenleben der *Padres* mit den Warao und das starke Engagement auf dem Bildungssektor dazu, dass sich die tatsächliche Sprachpolitik des Ordens veränderte. Ja sie muss sogar als Vorreiter einer dann später nur zögerlich folgenden staatlichen Sprachpolitik gesehen werden. Einerseits wurden koloniale Praktiken fortgeführt und zum Teil noch ausgeweitet - wie auf dem Gebiet der Verwaltung der Missionsgebiete - andererseits wurde die amerindische Bevölkerung nun als vollwertige Menschen gesehen, um die man sich mit allen Mitteln bemühte. Die Grundhaltung der Pioniere blieb dabei aber paternalistisch. Dass die Persönlichkeit und Ansichten Barrals mitunter schwer zu fassen sind, liegt an dieser "gebrochenen Perspektive" der Pioniergeneration. Die Perspektive auf die Sprache zeigt an dieser Stelle eine Diskrepanz zwischen der Begeisterung für das Sprechen der Warao und der fatalistischen Akzeptanz ihres Untergangs aufgrund evolutionistischer Vorstellungen.

Die Frage, ob sich im Vergleich zur Kolonialzeit etwas an der Missionspraxis auch im Hinblick auf die Sicht der Sprache geändert hat, kann vor diesem Hintergrund bejaht werden, wenn auch die Kontinuitäten vor allem in der Anfangszeit der nachkolonialen Mission überwiegen. Eine auch ideologisch deutliche Änderung des Missionsansatzes kann damit erst nach dem II. Vatikanischen Konzil konstatiert werden. Inwieweit sich diese ideologische Neuausrichtung auf die Sicht und Bedeutung der einheimischen Sprachen auswirkte, soll nun anhand des Beispiels des "nachkonzilischen" *Padre* Lavandero erörtert werden. Schon jetzt steht fest, dass der Boden für einen ideologischen Umbruch von der Pioniergeneration mitbereitet wurde. Die Zeit vor dem

II. Konzil war eine dynamische Periode im Hinblick auf die Sicht der Kapuziner auf die Kultur und Sprache der Warao. Antrieb dazu waren offensichtlich die im Feld gemachten Erfahrungen der Pioniere.

8 Die Kapuzinermission nach dem II. Vatikanischen Konzil

Das II. Vatikanische Konzil (1962-65) markiert einen Wendepunkt der Missionsauffassung der katholischen Orden. Erst seine Beschlüsse brachten eine grundlegende Neudefinition der Missionspraxis und eine veränderte Haltung der amerindischen Bevölkerung gegenüber. J. Wilbert unterteilt daher die nachkoloniale Mission der Kapuziner in zwei Phasen: die vor und die nach dem Vatikanischen Konzil.³⁸² Wie von Olea über Barral, Vaquero und Armellada greifbar wurde, handelte es sich bei diesem ideologischen Wandel um einen schrittweisen Prozess, der nicht in jeder Missionarspersönlichkeit gleichzeitig, noch gleichförmig ablief. Auch nach der Verkündung des II Konzils fand nicht bei allen mit der Mission des Deltas Betrauten ein abrupter Sinneswandel statt. Die Beschlüsse des Konzils markieren damit nur den Höhepunkt eines längeren Prozesses, der vor und nach dem Konzil ablief.

Allgemein, so resümiert Wilbert, habe sich die Kirche nach dem II. Konzil auf den Süden ausgerichtet, wo heute die Mehrzahl der Katholiken (70 Prozent) und anderer Christen (60 Prozent) lebt. Die heutigen Missionare haben seiner Meinung nach schon lange die ethnozentrische, selbstgerechte und paternalistische Haltung ihrer Vorgänger abgelegt und sehen die amerindische Bevölkerung nicht mehr länger als unterlegene Geschöpfe. Stattdessen behandeln sie wie Gleichgestellte.³⁸³ Daneben wurde das katholische Monopol auf Mission auch in Venezuela aufgeweicht, wie die Beispiele der "*New Tribes Mission*" und baptistischer Missionare im Delta zeigen.

8.1 Die Inkulturation des Evangeliums

Die veränderte Haltung der Kirche schlug sich in neuen Missionsansätzen nieder, die den religiösen Traditionen anderer Kulturen größeren Respekt entgegenbrachten. Der Anspruch, zu missionieren, blieb davon unangetastet.

Eine Ideologie, die für das Verständnis der nachkonzilischen Missionare im Delta von Bedeutung ist, ist die sogenannte "Inkulturation des Evangeliums" oder "Saat der Worte", die

³⁸² J. Wilbert 1996: 50.

³⁸³ J. Wilbert 1996: 50.

sich an einigen Stellen im II. Vatikanischen Konzil findet³⁸⁴ und 1975 von Paul VI in seinem Pastoralwort zur Mission "*Evangelium nuntiandi*"³⁸⁵ näher ausgeführt wird. Kern der Aussage ist, dass die christliche Botschaft in allen Kulturen schon als Saat angelegt ist und nunmehr durch den Missionar zum Aufgehen und Gedeihen gebracht werden soll:

"Cuanto de verdad y de gracia (quidquid veritatis et gratiae) se encontraba ya entre las naciones, como por una cuasi secreta presencia de Dios, lo libera de contagios malignos y lo restituye a su autor, Cristo, que derroca el imperio del diablo y aparta la variada malicia de los crímenes. Así, pues, cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, o en los ritos y culturas propios de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado, consumado para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre."³⁸⁶

Um die schon vorhandene "christliche Saat" nicht zu zerstören, sondern als Grundlage eines kulturell angepassten Glaubens zu verwenden, muss der Missionar die fremden religiösen Traditionen mit Respekt behandeln und sich zunächst eine profunde Kenntnis von Kultur und Sprache der zu Missionierenden erarbeiten:

"La iglesia respeta y estima estas religiones por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en si mismo el echo de milenios a la búsqueda de Dios; búsqueda incompleta pero hecho frecuentemente con sinceridad y rectitud del corazón. Poseen un impresionante patrimonio de textos profundamente religiosos. Han enseñado a generaciones de personas a orar. Todas están llenas de innumerables "Semillas del Verbo" y constituyen una auténtica "preparación evangélica", por citar una feliz expresión del Concilio Vaticano II tomada de Eusebio de Cesarea.³⁸⁷

Die Kirche propagiert so eine "sanftere Mission", auch wenn das Ziel der Weltmission unangetastet bleibt, denn "die Ganze Kirche ist Mission":

"La constatación de que la Iglesia es enviada y tiene el mandato de evangelizar a todo el mundo. La Iglesia es toda ella evangelizadora, como hemos subrayado. Esto significa que para el conjunto del mundo y para cada parte del mismo donde ella se encuentra, la Iglesia se siente responsable de la tarea de difundir el Evangelio."³⁸⁸

³⁸⁴ "Esta visión llevó a los Padres del Concilio Vaticano II a afirmar que en las tradiciones no cristianas existen "cosas verdaderas y buenas" (LG 16), "preciados elementos religiosos y humanos" (GS 92), "semillas de contemplación" (AG 18), "elementos de verdad y de gracia" (AG 9), "semillas de la Palabra" (AG 11, 15), "destellos de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres" (NA 2). Según explícitas indicaciones conciliares, estos valores se encuentran preservados en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Por ello merecen la atención y la estima de los cristianos, y su patrimonio espiritual es una genuina invitación al diálogo (cfr NA 2, 3; AG 11), no sólo en los elementos convergentes sino también en los divergentes." (Dokument von 1984, in dem das Sekretariat für die Nicht-Christen (*Secretariado para los No Cristianos*) die Tatsache zusammenfasste, dass es positive Werte in der religiösen Tradition der Völker gibt: http://www.tinet.org/%7Efqi_sp02/llavors_sp.htm#concili)
Abkürzungen: LG (*Lumen Gentium*), AG (*Ad Gentes*), NA (*Nostra aetate*), GS (*Gaudium et Spes*).

³⁸⁵ http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html (Spanische Version)

³⁸⁶ Ad Gentes Decreto Sobre la actividad misionera de la Iglesia, n° 9.

³⁸⁷ *Evangelium nuntiandi*: 74f.

³⁸⁸ *Evangelium nuntiandi* 1975: 60. Ohne Zweifel eine Spitze gegen die "Theologie der Befreiung".

Ihr Missionsauftrag erwächst ihr aus der Tatsache, dass nur sie eine "authentische und lebendige Beziehung zu Gott" unterhält, die andere Religionen nicht aufbauen konnten.³⁸⁹ Eine Gefahr, durch die Mission andere Kulturen zu beeinträchtigen, wird dabei nicht gesehen:

"(...) Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna."³⁹⁰

Immerhin werden deutlich andere Schwerpunkte erkennbar als noch zu Zeiten der kolonialzeitlichen Mission oder der Mission der Pioniere im unabhängigen Venezuela. Ganz ausdrücklich steht nicht die extensive Missionierung im Vordergrund, sondern ein tiefgreifender innerer Wandel der Menschen. Bei aller neuen Offenheit werden aber auch klare Grenzen gesetzt, um die fundamentalen christlichen Inhalte nicht zu verfälschen. Auch wenn die Missionstechniken dem kulturellen Kontext angepasst werden dürfen, wird doch im gleichen Atemzug vor einer verkürzten Mission gewarnt, die materielles Wohlergehen vor himmlische Erlösung stellen und politischen und sozialen Aktivitäten vor spirituellen und religiösen den Vorzug zu geben würde.³⁹¹ Ohne Zweifel eine Verwahrung gegen die "Theologie der Befreiung", die in den 1970ern in Lateinamerika entstand und zu schweren Konflikten mit Rom führte.

Für den religiösen Laien oder Nichtchristen ist die Definition von Mission interessant, wie sie dem "*Evangelium nuntiandi*" zu entnehmen ist. Die aktive Verkündung der christlichen Botschaft, wie sie normalerweise als Synonym für Mission gebraucht wird, wird hier als eine wichtige, aber keineswegs als die einzige Art der Mission dargestellt. So wird etwa "Zeugnis ablegen" durch ein beispielhaftes Vorleben christlicher Werte als Pflicht aller Christen gesehen, welche in diesem Sinne echte Missionare sind. Jeder Bekehrte wird seinerseits zum Missionar, denn es wäre undenkbar, dass jemand sich dem Reich Gottes angeschlossen hätte, ohne selbst dieses verkünden und vorleben zu wollen. Diese "stumme Verkündigung" steht am Anfang der Mission und wird durch die notwendige, explizite Verkündigung der frohen Botschaft ergänzt.³⁹²

Das Evangelium darf dabei nicht vereinfacht werden, da alle das Recht haben, es in seiner ganzen Fülle kennen zu lernen. Auch die Rolle der Sakramente wird betont, die auf einem echten Glauben aufbauen müssen und nicht einfach verabreicht werden dürfen. Bei all dem soll "liebvoll" missioniert werden und es ist zu vermeiden, die Leute zu brüskieren, zu überrumpeln, in ihren Gefühlen zu verletzen oder sie zu verwirren.

Denken wir vor diesem Hintergrund an die Missionspraxis der Pioniere zurück, wie sie uns aus Barrals Schriften entgegentrat, so können wir das Maß des theologischen Wandels ermessen.

³⁸⁹ *Evangelium nuntiandi* 1975: 56.

³⁹⁰ *Evangelium nuntiandi* 1975: 20.

³⁹¹ *Evangelium nuntiandi* 1975: 31f.

³⁹² *Evangelium nuntiandi* 1975: 6-8, 22.

Barrals extensive Taufen und seine Praxis, das Abendmahl vor Publikum abzuhalten, ohne vorherige Einführung in die Grundsätze der christlichen Religion ebenso wie die groben Vereinfachungen christlicher Inhalte, die er den Bekehrten gegenüber vertrat, sind so nicht mehr vorstellbar. Auch eine pauschale Verdammung der religiösen Vorstellungen der zu Missionierenden als Magie oder Heidentum und der respektlose Umgang mit den einheimischen religiösen Experten verbieten sich. Gleichzeitig führt der einzige, autorisierte Zugang zu Gott weiter über die katholische Kirche, die sich als religiöse Institution als privilegiert gegenüber anderen Religionen begreift.

8.2 Die Gesetzeslage in Venezuela nach dem II. Konzil

"In more recent times, AD governments have left the Mission Act untouched in order to avoid conflict with the Catholic hierarchy. The Copei government of Rafael Caldera had drafted a new law but left office before it could be promulgated. That of Luis Herrera Campíns did not take up the matter. Accordingly, religious missionary congregations operate on the basis of a February 22, 1967 convention between the Capuchin order and the Leoni government. The coverage of such other religious orders as the Salesians is subsumed under the convention. The active North American fundamentalist organizations, however, especially the New Tribes Mission (NTM), are regulated by ad hoc decisions without any legal foundations."³⁹³

1967, in der Amtszeit des Präsidenten Raúl Leoni (1964-1969) und zwei Jahre nach Beendigung des II. Vatikanischen Konzils, trat mit dem "*Nuevo Contrato entre el Gobierno Nacional y los Misioneros Capuchinos*" pünktlich zu dem theologischen Ereignis eine neue Regelung der Mission in Kraft, die die Verträge von 1956 außer Kraft setzte.³⁹⁴ Dieses fünf Jahre gültige Abkommen wurde nie verlängert.³⁹⁵ Die Regierung duldet die Missionare zwar weiter, fördert sie aber nicht mehr wie früher. Als Hüter der Grenzen und Vorposten der Zivilisation, die die amerindische Bevölkerung zu guten Staatsbürgern umerzog, hatten sie ausgedient. Zusammen mit dem Nachwuchsproblem der Kapuziner bedeutet dies ein de Facto unspektakuläres Auslaufen der Kapuzinermission im Delta. Die Vernachlässigung seitens der Regierung führte zu großer Enttäuschung bei den Missionaren, die eine Verhandlung aller Vertragsparteien gewünscht hätten.³⁹⁶

³⁹³ Heinen und Coppens 1986. Die *New Tribes Mission* schloss laut Margolies (2006:166) 1953 einen Vertrag mit dem Justizministerium, welches damals dafür zuständig war. 1946 waren sie nach Venezuela gekommen.

³⁹⁴ Text aus Martín 1977: 44-50.

³⁹⁵ In den 1970ern weigerte sich der damalige Bischof von Venezuela, den Vertrag mit der Regierung zu verlängern. (Margolies 2006: 159)

³⁹⁶ Lavandero 2005: 25.

Ein kurzer Blick in den Vertrag von 1967 zeigt,³⁹⁷ dass die Vollmachten der Missionsstationen zwar beschnitten wurden, vieles aber dennoch beim Alten blieb. Hauptsächliche Neuerungen sind die genaue Definition dessen, was ein Missionszentrum ist und die engere Eingliederung der Missionsschulen in das System der nationalen Schulen.

Die den Kapuzinern überlassenen Gebiete wurden nach der neuen Regelung in eine zivilisierte Zone, die alle Städte und Dörfer beinhaltet und die der Zivilregierung der Republik untersteht, und in eine Missionszone eingeteilt, die das restliche Gebiet umfasste, welches fast ausschließlich von amerindischer Bevölkerung bewohnt ist. Letzteres wurde in Missionsdistrikte aufgeteilt, denen jeweils ein Missionszentrum vorstehen soll (§ 2). Hierunter wird jegliche Einrichtung verstanden, deren Ziel es ist, die amerindische Bevölkerung zu zivilisieren und zu evangelisieren (§ 3). Damit ist die alte Formel des "*reducir y civilizar*" nun zu "*civilizar y evangelizar*" geworden. Die Privilegien des Kapuzinerordens beschränkten sich auf die Zone mit amerindischer Bevölkerung (§ 5), in der sich die nationale Exekutive allerdings die zivilisatorische Arbeit vorbehält. Wenn nach Beurteilung des Rechtsministeriums und des Vikars ein Missionszentrum oder ein Indianerdorf weit genug entwickelt ist, so geht es in die Verwaltung der Republik über (§ 19).

Die Verfügungsgewalt der Missionare beschränkt sich damit auf die ausgewiesenen Gebiete und ist betont vorübergehender Art. Im Übrigen bleibt vieles beim Alten. Die Gebiete, in denen "noch nicht zivilisierte Indianer" leben, behalten einen Sonderstatus. Die Missionare haben dort weiterhin die geringere Polizeigewalt, wobei sie angehalten sind, der Regierung über alle Verstöße Bericht zu erstatten. Sie sollen für die Verwaltung Untergebene auswählen, die möglichst "Indianer" sind und die traditionellen amerindischen Autoritäten ernennen und bestätigen. Sie haben weiter das Recht, Kinder in die Schulen und Erwachsene zur Arbeit in der Mission zu verbringen. Gleichzeitig sollen sie für die Interessen und Rechte der amerindischen Bevölkerung in Arbeits- und Kaufverträgen mit dritten eintreten, behalten also ihre Mittlerfunktion.

Die Aufgaben der Missionare sind damit trotz etwas veränderter Rahmenbedingungen in etwa gleich geblieben. Die amerindische Bevölkerung soll zu Christen erzogen und damit zu venezolanischen Staatsbürgern zivilisiert werden. Die Missionare haben die Aufgabe, die Bildung und Landwirtschaft zu modernisieren, unter anderem durch neue Techniken, Instrumente und eine "angemessenere Arbeitsteilung". Neu ist dabei nur die Forderung, die amerindische Bevölkerung in Konsum- und Produktionskooperativen oder anderen Systemen

³⁹⁷ Zitiert in Martín 1977.

gegenseitiger Hilfe zu organisieren (§ 8i)) und neben der Landwirtschaft auch traditionelles Kunsthandwerk zu fördern (§ 7e)).

Die weitreichendste Änderung trat vielleicht im Bildungsbereich ein. Dieses Kernstück der Mission wurde den katholischen Missionaren sukzessive aus den Händen genommen. Alle Schulen der Missionsgebiete müssen nun in das Register der nationalen Schulen eingeschrieben sein, hängen direkt vom Bildungsministerium ab und haben das gleiche Programm wie die übrigen nationalen Schulen (§ 11). Laut Gesetz hat der jeweilige Missionsvorsteher das Recht, das Verwaltungspersonal und die Lehrkräfte zu ernennen und zu entlassen, bleibt dabei aber unter Kontrolle und Aufsicht des Erziehungsministeriums (§ 12). Es wird den Verantwortlichen nahe gelegt, bei der Auswahl des Lehrpersonals amerindische Lehrer zu bevorzugen (§ 11).

In § 10 wird auch die Sprachfrage direkt angesprochen:

"El idioma oficial que los misioneros están obligados a utilizar y enseñar y los indígenas a aprender y emplear será el castellano; sin embargo, los misioneros cuidarán de la supervivencia de la lengua indígena, por ser ella parte integrante del patrimonio cultural de la Nación."³⁹⁸

Den Missionaren wird also die Pflege der amerindischen Sprachen angetragen, der eine gewisse Wertschätzung als nationales Erbe bezeugt wird. Wie genau sie diese Aufgabe bewältigen sollen und wie ein Konflikt mit der Regelung, das Spanische zu unterrichten und zu verwenden, zu vermeiden sei, darüber schweigt sich der Gesetzestext aus.

8.3 Die Missionspraxis nach dem II. Vatikanischen Konzil

Nach der Verkündung des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden die Missionsstationen des Deltas zwar mehr wie moderne Pfarreien geführt, doch blieben Kapuziner-Missionare statt einfacher Priester Geschäftsführer, obwohl kein Ureinwohner mehr befriedet werden musste.³⁹⁹

Dafür war wohl das Nachwuchsproblem der Kapuziner verantwortlich, die nur in Ausnahmefällen einheimisches Personal für sich gewinnen konnten. Fast alle *Padres*, die ich im Delta traf, kamen aus Spanien und gehörten zum älteren Semester.

Der Unterricht wird in den nationalisierten Schulen von Missionaren, Warao und Criollos gemeinsam gegeben, die alle Angestellte des Staats sind. Gemeinschaftsarbeit im großen Stil in Landwirtschaft, Fischerei und Holzwirtschaft wurden nach und nach aufgegeben. So berichtet Grohs-Paul:

³⁹⁸ Zitiert in Martín 1977: 47.

³⁹⁹ J. Wilbert 1996: 50.

"Bis vor einigen Jahren hatte die Mission sich wirtschaftlich ähnlich stark engagiert wie die Kreolen. Sie zog sich jedoch in den letzten Jahren immer mehr aus dem geschäftlichen Bereich zurück, nicht zuletzt auf Druck von außen hin."⁴⁰⁰

Die Criollos hatten die Mittler- und Schutzrolle der Missionare nie begrüßt und sie teilweise offen bekämpft. Martín berichtet, dass sich die Missionare durch ihre Praktik, bei mangelnder Nachfrage die Überschüsse der Warao-Reisanbauer zu besseren Preisen als üblich aufzukaufen, den Hass der Händler zuzogen.⁴⁰¹ Laut Grohs-Paul schlossen die Missionare ihre Sägemühlen und Läden, um dem Vorwurf zu entgehen, sie zögen wirtschaftlichen Nutzen aus diesen Einrichtungen. Heute sehen die Missionare ihre Aufgaben vor allem auf dem Gebiet der Seelsorge, Schulerziehung und der medizinischen Versorgung und fungieren als Ratgeber in sozialen Fragen.⁴⁰²

9 Fallstudie II: Die Haltung der nachkonzilischen Generation am Beispiel des *Padre Lavandero*

"Resumiendo: no hemos llegado a destruir una cultura, un pensamiento, unos ritos y promover otros en su defecto, sino a anunciar, ofrecer, una Fe en Jesús que puede manifestarse, encarnarse en los moldes de cualquier cultura, como el mismo Jesús lo hizo en la judía."⁴⁰³

Julio Lavandero und Basilio de Barral kannten sich zwar und arbeiten sogar an der zweiten Auflage des Wörterbuchs zusammen, doch gehört *Padre Lavandero* ganz deutlich einer neuen Generation von Missionaren an. Er steht schon unter dem Eindruck der 1960er Jahre und der veränderten Haltung der Kirche in Missionsfragen seit dem II. Vatikanischen Konzil.

Lavandero [[Bild Nr. 66 Lavandero](#)] wurde am 14.08.1930 in der Provinz Santander, Spanien, geboren. Mit etwa 20 begann er seine Ausbildung, seine Weihe zum Priester erhielt er als 25-jähriger am 17.03.1956 in León. Schon einige Monate später kam er nach Tucupita, wo er einige Jahre lang Direktor und Lehrer am *Colegio José Gregorio Hernández* war. Den weitaus größten Teil seines aktiven Missionarsdiensts versah er allerdings in Warao-Gemeinden. So lebte er von 1966-2000, insgesamt also rund 44 Jahre lang, in verschiedenen Warao-Dörfern des zentralen Deltas, unter anderem in Wayo, Naba Sanuka und Arawaimuju. Ganze 13 Jahre verbrachte er in Ajotejana, zweifelsohne dem wichtigsten Ort seines Wirkens. Vor kurzem (17.03.2006) feierte der nunmehr 79-Jährige sein 50-jähriges Jubiläum als Priester. Heute lebt er wieder in Tucupita, nach Spanien möchte er nicht zurück, da er dort nach eigenen Angaben kaum noch Freunde oder

⁴⁰⁰ Grohs-Paul 1979: 109.

⁴⁰¹ Martín 1977: 110.

⁴⁰² Grohs-Paul 1979: 109.

⁴⁰³ Lavandero 2000: 10f.

Verwandte hat. Lavandero ist zu einem authentischen Bewohner des Orinokodeltas geworden. Seine Arbeit hat er immer als selbstlosen Dienst an der amerindischen Bevölkerung verstanden. Die lange Zeit des intensiven Kontaktes mit den Warao nutzte Lavandero zu extensiven Sprachstudien. Lavandero kennt die Waraosprache in ihrem "natürlichen" Umfeld als mündliche Sprache wie kaum ein anderer Außenstehender. Aufgrund seiner vornehmlichen Beschäftigung mit mündlichen Texten ist er zu einem einzigartigen Kenner der Erzähltradition der Warao geworden. Einen großen Teil des von ihm gesammelten Materials hat er zweisprachig herausgegeben und ausführlich kommentiert.⁴⁰⁴ Aufgrund seines Missionsansatzes, der weiter unten erläutert wird, interessierte er sich nicht nur für die Sprache, sondern auch für die Kultur und hier vor allem für das religiös-rituelle Leben der Warao. Eine Veröffentlichung von ihm beschreibt etwa ein komplettes *Noara*-Fest, inklusive ritueller Texte und Lieder.⁴⁰⁵ Sein ganz besonderes Interesse galt der Entwicklung einer geeigneten Umschrift des Warao,⁴⁰⁶ wie er sie nach und nach in seiner Transkriptionspraxis, aber auch im Zuge des Unterrichts, den er als Dorfschullehrer in Ajotejana erteilte, erprobte. Obwohl sich Lavandero immer wieder als "Nichtwissenschaftler" von universitären Forschern abgrenzt, so unterhält er doch eine lebenslange Freundschaft zu dem Ethnologen Dieter Heinen, mit dem er auch einige Artikel zusammen verfasst hat.

Als Quelle für Lavanderos Haltung zur Waraosprache dienen mir die Vorworte und Kommentare seiner Textsammlungen. Auch konnte ich, nachdem ich ihn immer wieder verpasst hatte, am 08.10.2003 endlich ein Interview mit dem damals 73 jährigen führen. Ich erlebte ihn als eine sehr sympathische und immer zu einer Diskussion aufgelegte Persönlichkeit.

9.1 Lavanderos Weg zu den Warao

Padre Julio Lavanderos Eintritt ins Feld vollzog sich bedeutend undramatischer als Barrals, da er auf eine schon existierende Infrastruktur des Ordens zurückgreifen konnte und vor dem Hintergrund des liberaleren Zeitgeistes größere persönliche Entscheidungsfreiheit bei der Durchführung seines Missionsvorhabens genoss. Vor diesem Hintergrund fiel es ihm bedeutend leichter, ein entspanntes und gemeinschaftliches Verhältnis zu den Warao aufzubauen, als dies bei Barral der Fall war. Doch auch Lavanderos Annäherung an die Zielgruppe seiner Mission hatte seine Grenzen.

Ganz zu Anfang seines Aufenthaltes, 1964, lebte Lavandero zunächst einmal etwa ein Jahr lang in der größten Missionsstation des Deltas, in Wayo, wo er auch mit dem Erlernen der

⁴⁰⁴ Lavandero 1991, 1992, 1994, 2002.

⁴⁰⁵ Lavandero 2000.

⁴⁰⁶ Lavandero 2003.

Waraosprache begann. Seine erste seelsorgerische Stelle trat er 1965 als Gemeindepriester in Curiapo an, eine Siedlung, die vor allem von Criollos, aber auch von einigen Warao-Familien bewohnt wurde. Da erreichte ihn Ende 1966 eine Delegation aus drei Männern, die ihn baten, ihr Dorf Ajotejana seiner Missionsobhut zu unterstellen:

"Porque cuando yo llegué a Ajotejana yo llegué porque ellos me buscaron. (...) Ellos me buscaron que querían tener una escuela que no querían ser indios que no sé que no sé cuanto que no querían ser esclavos. Que no querían (-) ellos querían trabajar pero que las ganancias no fueron para un Criollo que fueran para ellos. Por eso querían la escuela."⁴⁰⁷

Es scheint, als habe Lavandero nur auf diese "Berufung" in ein Warao-Dorf gewartet. Schon am nächsten Morgen bricht er auf und bezieht provisorisch Quartier in einer Hängematte über der eingelagerten Reisernte. Wie der Orden seine Entscheidung aufnahm, erwähnt er nicht. 1970 jedenfalls verlegte Lavandero seinen Wohnort endgültig nach Ajotejana, wo er bis 1983 blieb und nach eigenen Angaben als Schullehrer, Krankenpfleger und "*promotor indígena ad honorem*" arbeitete.

Die Siedlung Ajotejana war Anfang des 20sten Jahrhunderts um eine von Criollos geführte Holzmanufaktur herum entstanden, die Warao-Arbeiter aus verschiedenen umliegenden Orten anzog.⁴⁰⁸ Als das Sägewerk geschlossen wurde, stellte man sich auf Fischen und Einsalzen unter der Leitung des Criollos Jesús Infante um, später schließlich baute man Reis unter dessen Bruder Pedro Rojas an. 1964 starb der damalige einheimische *gobernador* von Ajotejana und eine Krankheitsepidemie brach aus. Wie häufig nach dem Tod von Warao-Führern konnte man sich nicht über einen Nachfolger einigen und die Bewohner begannen sich verstreut in der Gegend anzusiedeln. Obwohl keine Criollos mehr in dem Dorf lebten, wurde weiter Reisanbau im System der "*debe*" betrieben. Um von diesem System der Schuldknechtschaft weg zu kommen, hatte das Dorf Ajotejana auf einer Plenarversammlung beschlossen, Lavandero um Hilfe zu bitten. Nach eigenen Angaben waren sie es leid, "*indios*" zu sein, die immer nur für andre arbeiten und dabei arm bleiben. Ihnen schwebte eine Missionsstation wie Wayo vor, mit eigener Schule, Sägewerk und kommerziellem Reisanbau.

Lavandero rief alle Bewohner Ajotejanas zusammen und schlug vor, ihnen zu einer Schule zu verhelfen, damit ihre Kinder eine Ausbildung erhalten würden und sie Reis anbauen könnten und andere Arbeitsmöglichkeiten hätten, ohne weiter auf Vermittler, seien es Criollos oder Missionare, angewiesen zu sein. Anders als die Pioniere erfuhr Lavandero seine Berufung direkt von Angehörigen eines Warao-Dorfes und er sah auch seine Aufgabe nicht darin, unmündige Menschen zu beaufsichtigen und zu westlichen, sesshaften Ackerbauern und Katholiken

⁴⁰⁷ Herrmann (2003).

⁴⁰⁸ Jitijina de Gayo, Hanacuabu, Nabacojoida und Moraina.

umzuerziehen, sondern hatte von Anfang an das Ziel vor Augen, die Warao selbständig werden zu lassen. Die "frohe Botschaft" wollte er ihnen als "Option" nahe bringen.

So versuchte er sich auch in der Organisation der Gemeinschaftsarbeiten als Gleichgestellt zu verhalten. Er entwarf zwar die Pläne für die Schule, half aber auch bei deren gemeinschaftlichen Bau mit. Im Oktober 1967 begann der Unterricht mit 40 Schülern und einer zweisprachigen Lehrerin, die ihre Ausbildung in Wayo erhalten hatte. Die Einrichtung einer Schulspeisung und Kantine verdoppelte die Zahl der eingeschriebenen Schüler. Später errichtete man mit der Hilfe der *Gobernación* ein Schulgebäude aus Zement mit einem Sportplatz. Die Arbeiten wurden wieder von den Bewohnern selbst ausgeführt. Auf die gleiche Weise wurde ein Steg gebaut, der alle näheren Häuser mit der Schule verband. Lavandero regte an, das Terrain hinter der Siedlung zu säubern, um Häuser aus Brettern errichten zu können. Als die Bewohner von Ajotejana es dann doch vorzogen, direkt am Fluss zu wohnen, nahm er dies gelassen. Die schon gerodete Lichtung verwandelte sich "in einen wunderschönen Moriche-Hain".

Hilfe bei seinen Projekten bekam Lavandero von Seite des Ordens und den jeweiligen *Gobernadores*. Einer von ihnen, Dr. Rafael Figuera, der selbst aus dem Delta stammte, erklärte Ajotejana zum "*Centro Piloto de Ajotejana*". Auch wohnte zeitweise ein weiterer Missionar, Vicente Rodríguez, in Ajotejana und *Padre* Basilio de Barral zog eine Weile zu ihm, um mit seiner Hilfe die zweite Auflage seines Wörterbuchs vorzubereiten.⁴⁰⁹

Dieser kurze Abriss führt lebhaft vor Augen, wie unterschiedlich die Situation des jungen Missionars zu der des Pioniers Barral war. War jener von den Ordensoberen gegen seinen Willen in die Grenzgebiete des Deltas entsandt worden, so reagierte Lavandero auf ein Gesuch aus einer Warao-Siedlung und folgte offensichtlich einer eigenen Vorliebe für die Arbeit mit der amerindischen Bevölkerung. Er konnte wohl relativ frei entscheiden, wohin er seinen Wirkungsort verlegte. Siedelten die Pioniere gemäß ihres Missionsauftrages "*reducir y civilizar*" die Warao in größeren Dörfern an, so wurde umgekehrt Lavandero von den Bewohnern Ajotejanas in ihrem Dorf "angesiedelt". Die Warao hatten selbst die Initiative ergriffen, da man sich von seiner Anwesenheit Vorteile versprach. Anders als die Pioniere, die in ihren Missionszentren eine Art missionarische Gegengesellschaft errichteten, an die sie nur die Missionszöglinge wirklich angliederten, versuchte Lavandero, der größtenteils alleine in Ajotejana wirkte, sich in die bestehende Dorfstruktur einzugliedern. Insgesamt respektierte er die Vorlieben der Bevölkerung. So war er beispielsweise nicht erbost über die Vorliebe der Warao,

⁴⁰⁹ Lavandero 1991: 8f.

direkt am Fluss zu wohnen und warf ihnen weder Undankbarkeit, noch Unberechenbarkeit oder kulturelle Rückständigkeit vor, wie dies die Pioniere zweifelsohne getan hätten.

Lavanderos Annäherung an die Warao fand damit in beiderseitigem Einvernehmen und behutsam statt. Anders als Barral, der es erklärtermaßen ablehnte, zum "Indianer" zu werden, versuchte Lavandero, sich zunächst mit der Lebensweise und Sprache der Warao vertraut zu machen, bevor er seinen Missionsauftrag in Angriff nahm. Dies war unter anderem Folge seines Missionsansatzes, auf den ich gleich ausführlicher eingehen werde. Natürlich hatte es Lavandero insgesamt sehr viel leichter, sich im Feld aufzuhalten und zurechtzufinden als die Angehörigen der Pioniergeneration. In Zeiten von Außenbordmotoren und Dieselgeneratoren sowie jahrzehntelang etablierten Missionsstationen waren die Tage des heroischen, lebensbedrohlichen Kampfes gegen die Wildnis, den Hunger und die tödlichen Krankheiten gezählt. Auch die Warao, die Barral noch kolonialzeitlich wild erschienen waren, hatten sich an die Anwesenheit der Missionare und Nonnen gewöhnt und planten sie in ihre Handlungen mit ein. So verwundert es nicht, dass Lavandero seinen Eintritt in die neue Welt ganz undramatisch schildert.

Doch bei all diesen begünstigenden Umständen blieben doch einige Unbilden des Missionarslebens, wie etwa die Einsamkeit und Fremdheit, die man am Anfang in einer neuen Kultur verspürt. Anders als die Pioniere, die sich in ihre eigene Gemeinschaft zurückzogen und eine Parallelgesellschaft zu der sie umgebenden Waraogesellschaft formten, wählte Lavandero einen weitgehend ethologischen Weg und tauchte alleine in die fremde Kultur ein.

9.2 Lavanderos Missionsansatz: "*la semilla del verbo*"

Anders als Barral, der in einer autoritätsgläubigen Zeit aufgewachsen war und missioniert hatte, war die Zeit des jungen Missionars Lavandero schon von den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils und dem revolutionären Geist der 1970er Jahre geprägt. Er selbst charakterisiert seinen Missionsansatz als vom Grundsatz der "Saat der Worte" geleitet, der uns in der Ideologie der "Inkulturation des Evangeliums" begegnet. Während sich Barrals Missionsverständnis nur indirekt aus seinen Anekdotenberichten erschließt, bezieht Lavandero in den Vorworten seiner Schriften sowie in dem von mir geführten Interview diesbezüglich direkt Stellung. Diese veränderte Quellenlage ermöglicht ein breiteres Eingehen auf Lavanderos Missionsansatz.

Lavandero grenzt sich von der Praxis seiner Vorgänger ab, wenn er mit eigenen Worten eine "zerstörerische Unterwerfung, die auf Ruinen ein monotones totalitäres System errichten will", ablehnt. Ihm stellt er den Dienst am Anderen gegenüber.⁴¹⁰ Er will diesen respektieren und

⁴¹⁰ "*avasallamiento imperialista o servicio liberador*"

studieren, um ihn zu verstehen und ihm Möglichkeiten anbieten zu können, die eigene Kultur zu bereichern oder weiterzuentwickeln:

"(...) al indio no le quiero cambiar. Sino que el cambie. Si el quiere. Si a el le parece conveniente cambiar. Claro yo le ofrezco un sistema de vida que es distinto. No que es mejor. Sea no hago un (-) una valoración no hago (-) no es un sistema de valores sino que son sistemas distintos, culturas distintas. Ahora eso a usted le parece mejor le parece peor."⁴¹¹

Der Missionar nimmt hier eine eher passive und kulturelrelativistische Haltung ein. Machten die Pioniere noch Jagd auf die Seelen der Warao, so liegt bei Lavandero das Bild des geduldig abwartenden Fischers näher.

So wie sein Eintritt ins Feld relativ undramatisch verlief, so stellte er sich auch den kulturellen Wandel, der durch die Mission bewirkt werden soll, eher untraumatisch vor. So wie Jesus auf der jüdischen Religion aufbaute, so soll der christliche Glaube der Warao langsam wachsen können und in die bestehende Kultur einbettet werden können:

"No podemos nosotros sofocar desde nuestra propia mitología, en nombre de una supuesta superioridad de nuestra simbología la posibilidad de que los guaraos cristianos, fieles y convencidos seguidores del Único Señor, y del Padre, con la fuerza del Espíritu, puedan adorarlo, reconocerlo, aclamarlo, invocarlo y recibirlo dentro de su cosmovisión y de los usos culturales propios, como nosotros los recibimos en los nuestros."⁴¹²

Die traditionell lebenden Warao sollen von ihrem "alten Testament" zum Neuen übergehen können, ohne aufzuhören, Warao zu sein. Teile der Kultur, die dabei überflüssig werden, gibt man in einer solchen *evangelización inculturada* ohne Zwang auf, denn: "Tote Blätter fallen von selbst und ohne Schmerzen zu verursachen." Der Missionar tritt dabei hinter die kreative und aktive Rolle der Betroffenen zurück. Er kann diesen Prozess nur initiieren und durch seine respektvolle Präsenz begleiten, die Warao selbst aber müssen ihn zu Ende bringen.⁴¹³

Diese Äußerungen Lavanderos wirken unaufdringlich. Der abwartend passive Missionar bietet der amerindischen Bevölkerung eine "Wahlmöglichkeit" an, die dieser dann kulturell angemessen selbst umsetzen kann. Das Konzept der "freien Wahl" ist sicherlich ein Problematisches (siehe auch Teil IV, Abs. 2.4). Nicht umsonst kann es sich Lavandero leisten, abzuwarten, bis ihm die Seelen der Warao vom allgemeinen "Modernisierungsdruck" ins Netz getrieben werden. Die Entscheidung der Bewohner von Ajotejana, den Missionar zu rufen, zeigt, dass sie ihn als Agenten von Schulbildung und neuen ökonomischen Techniken begreifen, der sie aus ihrer bisherigen Situation als ausgebeutete Hinterwäldler befreien kann. Tatsächlich

⁴¹¹ Herrmann (2003). Diese Äußerung bezieht sich auf Barral, von dem Lavandero sagte, er habe die Warao gemocht, aber vor allem verändern mögen.

⁴¹² Lavandero 2000: 54.

⁴¹³ Lavandero 2000: 10f.

hatten die Warao ja in der Zeit der Pioniere erfahren, dass Schulbildung und der Erwerb der spanischen Sprache sowie neue Arbeitstechniken untrennbar mit der katholischen Mission verbunden waren. Der Staat hatte den Missionaren diese Aufgaben übertragen, da er sich selbst nicht dazu in der Lage sah, sie wahrzunehmen. Christlicher Glaube, spanische Sprache und Modernität bilden vor diesem Hintergrund in der Wahrnehmung der Warao eine untrennbare Einheit. Selbst wenn Lavandero sich hier nicht als aktiver Agens des Wandels präsentiert, so "profitiert" er doch von dem Zwang, den die Nationalgesellschaft auf die Warao ausübt und greift gleichzeitig auf Traditionen zurück, die seine Vorgänger etabliert haben.

Es bleibt dabei aber ein großer Unterschied. Anders als die Pioniere, die es zunächst für nötig erachteten, die Waraokultur und Sprache bei ihren Internatszöglingen mit der Wurzel auszureißen, nimmt Lavandero die Haltung eines Gleichgestellten ein, der von den zu Missionierenden ebensoviel lernen möchte wie er ihnen vermitteln will. Er sieht sich als verständnisvoller Begleiter, statt als gewaltsamen Herren. Zwar sind auch in Lavanderos Vorstellungen evolutionistische Anklänge zu finden, da auch für ihn kultureller Fortschritt untrennbar mit christlichem Glauben verbunden bleibt, doch geht er nicht von einer rein negativen Wertung des Anderen aus. Für ihn hat sich der Abstand zwischen der Kultur der Warao und unserer Kultur relativiert. Die Kluft zwischen "neutestamentarischen" Spaniern zu "alttestamentarischen Warao" hat eine andere Qualität als die zwischen "Zivilisierten" und "Wilden" im altevolutionistischen Schema. Etwas erschwert wird ein Verständnis von Lavanderos Vorstellungen an Stellen, wo er versucht, besonders anschaulich zu sprechen. Dann bemüht er unter anderem evolutionäre Bilder. Wie etwa in der Aussage, die Alltagserzählungen der Warao seien Dokumente eines Volkes, welches noch nicht in der Steinzeit angelangt ist, aber schon beginnt in unserer technokratischen- und Konsumkultur aufzugehen.⁴¹⁴ Insgesamt aber kann man bei Lavandero weniger von Evolutionismus als vielmehr von "Modernismus" sprechen. Lavandero möchte sich durch seinen Missionsansatz bewusst von seinen Vorgängern unterscheiden. Indem er davor warnt, dass ohne eine gegenseitige Inkulturation die Gefahr einer oberflächlichen Missionierung, eines "reinen Sakramentalismus bar jeder Botschaft" besteht, der unverbindlich bleibt,⁴¹⁵ übt er implizit scharfe Kritik an den Praktiken und Erfolgen seiner Vorgänger:

"No nos dejemos engatusar por las actitudes halagüeñas de guaraos que merodeen a nuestro alrededor en espera larvada de prebendas, directas o indirectas."⁴¹⁶

⁴¹⁴ Lavandero 1991: 17.

⁴¹⁵ Lavandero 2000: 57f.

⁴¹⁶ Lavandero 2000: 60.

Deren Praktiken Warao hervorbrachten, die äußerlich als Christen auftreten, aber Gott als anderen Wesen ihres Glaubens unterlegen ansehen, als dekoratives Element, wenn nicht gar als Feind oder als Unterdrücker. Es geht ihm darum, das Christentum in der Waraokultur und im Herzen der Menschen tief zu verankern.

9.3 Ziel der Mission: Ein interkulturelles Ritual

Lavandero äußert sehr konkrete Vorstellungen darüber, wie die Inkulturation des Evangeliums in die Kultur der Warao zu bewerkstelligen sei. In seinem Werk "*Noara y otros Rituales*" plädiert er für die Schaffung eines interkulturellen Rituals.⁴¹⁷ Dabei beginnt er mit der Beschreibung des kompletten Ablaufs eines von ihm beobachteten *Noara*-Festes, so wie sein Missionsunterfangen erst einmal mit dem Verständnis der einheimischen Kultur und Sprache beginnt. In einem zweiten Schritt legt er dar, wie man Christus als zentrale Figur in diese Art von Rituale integrieren könnte, indem man das Abendmahl in das Gemeinschaftsbankett der Warao einbindet.⁴¹⁸

Eine wichtige Grundlage für ein solches Unterfangen ist neben der Vorstellung der Saat der Worte Lavanderos Religionsverständnis. Dies ist stark an einer Volksreligiosität ausgerichtet und kann als ritualzentriert bezeichnet werden. Die "Riten" stehen für Lavandero im Zentrum der Religiosität. Als Träger und Quelle von Bildern, Ideen und Symbolen verleihen sie diesen Körper und Bewegung und machen sie erfahrbar. Dies ist notwendig, da die Religiosität des Volkes, so Lavandero, praktischer und nicht intellektueller Natur ist und sie die Symbole in Aktion sehen müssen, um sie zu verinnerlichen. Es wird deutlich, dass eine bloße Übersetzung religiöser Texte ins Warao gepaart mit einem äußeren Zwang, so wie es die Pioniere praktizierten, keine wahren Christen formen kann. Wo die Pioniere sich über die mangelnde intellektuelle Auffassungsgabe der Einheimischen ärgerten, sieht es Lavandero als notwendig an, die christliche Religiosität handlungsorientiert auszurichten. Gleichzeitig verwahrt er sich gegen den "zerstörerisch-lähmenden Einfluss" einer Intellektualität, die mentalen Symbolen den Vorzug gibt und natürliche Symbole benachteiligt. Eine solch "ikonoklastische Haltung" findet er unpassend für die einfachen Leute, die ihren Glauben mittels fassbarer Symbole zum Ausdruck bringen. Nicht ohne Bedeutung ist hier, dass er nicht von den Bedürfnissen der Warao als "Indianer", sondern als "einfache Leute" spricht. Ihre Kultur ist damit nicht steinzeitlich oder evolutionistisch betrachtet unserer unterlegen, sondern einfach eine Volkskultur im Gegensatz zur Kultur der Intellektuellen.

⁴¹⁷ Lavandero 2000: 52f.

⁴¹⁸ Lavandero 2000: 55-57.

Besonders bemerkenswert an Lavaderos Ansatz ist aber, dass er ausdrücklich die Notwendigkeit eines beiderseitigen Inkulturationsprozesses betont. Der Missionar muss zunächst einmal in "Leben und den Tod der Warao" hineinwachsen, sie kennen und lieben lernen, um dann die christliche Botschaft in ein einheimisches Gewand zu kleiden und damit den Menschen in ihrer - so könnte man sagen - "kulturellen Sprache" verständlich zu machen. Doch Lavandero geht weiter. Er sieht es sogar als notwendig an, unsere eigenen Mythen, Riten und Traditionen mit denen der Warao zu bereichern, die er als wertvoll für den Ausdruck unserer eigenen Religiosität annimmt.⁴¹⁹ Was Lavandero hier propagiert, erinnert stark an den Prozess der Feldforschung des Ethnologen. Aus dem Vertrautwerden mit dem Fremden resultiert eine Veränderung der Sicht auf das Eigene, welches der Ethnologe dann umsetzen kann, indem er Phänomene der eigenen Kultur durch diese verfremdende Brille betrachtet. Bleibt der Unterschied, dass der Ethnologe nicht das Ziel hat, den Beforschten eine "Option" *nahezubringen*, sondern nur forscht, um ihre Sicht der Dinge als kulturelle "Option" *kennen zu lernen*.⁴²⁰ Anders als Lavandero, dem es an der Hervorbringung von etwas kulturell Neuem, Hybriden geht, sind die Ethnologen eher konservativ, tendieren sie doch dazu, für die Bewahrung der fremden Kultur in ihrer Eigenheit einzutreten. In der Praxis bereichert der Ethnologe sicher auch die Kultur der Anderen durch seine Anwesenheit und durch persönliche Gespräche, doch ist dies ein Nebenprodukt, nicht Zweck seiner Forschung. Während die Erfassung der Innensicht der Anderen für den Missionar Mittel zum Zweck der Mission ist, stellt sie für den Ethnologen das Ziel an sich dar. Kritisch wäre noch anzumerken, dass dieser gegenseitige Inkulturationsprozess kein gleichberechtigter sein kann. Denn letztendlich behält sich die Kirche vor, darüber zu wachen, dass zentrale Inhalte der christlichen Religion dabei nicht verfälscht werden. Es handelt sich zwar um einen kreativen Prozess der Einheimischen, jedoch unter der Anleitung des westlichen Missionars, der allein entscheiden kann, ob Christus angemessen integriert wurde. Natürlich kann hier der einzelne Missionar auch in Widerstreit mit der Kirche geraten, falls seine Interpretation von der Sicht Roms abweicht.

Damit wären wir bei der Frage nach den Chancen einer Umsetzung dieses ambitionierten Ansatzes. Lavandero selbst sieht durchaus Schwierigkeiten von Seiten der katholischen Obrigkeit:

"Es verdad que en los documentos, declaraciones y exhortaciones de los lideres, se nos apura a la 'puesta al día en la inculturación' pero en la práctica se obstaculiza y condena

⁴¹⁹ Lavandero 2000: 55.

⁴²⁰ Manchen Gruppen mag dabei der Missionar durchaus lieber sein, der mehr von sich und seinen Überzeugungen geben und teilen will, als der Ethnologe, der immer nur empfangen will. Zu der Problematik der "Option" siehe auch Kapitel über Missionare und Ethnologen in Teil IV.

todo intento serio de inculturación ritual de la fe. (...) Lo impide por una parte nuestra inicial ignorancia; por otra el miedo al 'sistema'." ⁴²¹

Lavandero richtet sich im Vorwort der Publikation "*Noara*" aber auch an seine Mitmissionare, denen er darlegt, dass sein Interesse für das *Noara* und andere Rituale der Warao aus der Notwendigkeit heraus entstanden sei, seinen ideologischen und praktischen Standpunkt zu rechtfertigen, welcher sich aus dem Lehrsatz der "*Semillas del Verbo*" speise. Er ist sich der Tatsache bewusst, dass seine Haltung in Missionsfragen nicht die aller Missionare ist:

"No podíamos entendernos. Hablábamos lenguajes distintos porque nuestras experiencias vitales, las que dejan surco en el alma y en el pensamiento, eran distintas." ⁴²²

Die Unterschiede führt Lavandero auf unterschiedliche Erfahrungen und Missionsgebiete zurück. Denn es sei eine Sache in einem Warao-Dorf (*ranchería guarao*) zu leben und eine andere, in einem Internat für "Indianer" oder in einer Criollo-Pfarrei (*parroquia de criollos*). ⁴²³

Besonders schwer mag diesen Menschen die Tatsache fallen, dass sie den "sumpfigen" Weg einer tiefen Kenntnis von Sprache und Kultur der zu Missionierenden gehen müssen, wozu sich vielleicht nicht jeder in der Lage sieht. Doch auch die Notwendigkeit, liebgegewonnene Konzepte zu relativieren und die eigene kulturelle Überlegenheit aufzugeben, mag so Manchem schwer fallen. Dies betrifft vor allem den Respekt für die religiöse Tradition der Anderen, die gewöhnlich als Magie und Aberglaube abgetan wurde:

"Es gibt Leute, die denken, dass die venezolanischen Indianer keine Religion hatten, noch eine haben und bloß abergläubisch sind." ⁴²⁴

Lavandero bemüht sich hier durch Verweis auf die "Religionsphänomenologie", seine Gegner zu überzeugen. Für die Religionswissenschaft setzt das Konzept der Religion nicht den Glauben an einen persönlichen, einzigen Schöpfergott voraus, dies wäre eine Beschränkung auf die Religion des Buches (die Bibel). Wichtig sei vielmehr, wie die Glaubensvorstellungen und Riten im sozialen Leben funktionierten. Die beiden Grundhaltungen dem Übernatürlichen gegenüber, die magische und die religiöse, ⁴²⁵ sind "nicht immer reine Haltungen" und entsprechen nicht den Eigenkonzepten der Warao:

"Wie sehen sich die Warao selbst, als religiös oder als abergläubisch? Sie stellen sich diese Frage nicht. Ihr religiöses oder magisches Wesen spiegelt sich in ihren Mythen und Riten. Wenn sie in ihren Sitzungen die Hilfe und den Schutz der Geister (*jebu*) gegen das Böse anderer Geister erbitten, sind sie religiös. Wenn sie automatische Formeln oder machtvolle

⁴²¹ Lavandero 2000: 54.

⁴²² Lavandero 2000: 7. (*surco*: Spuren).

⁴²³ Lavandero 2000: 7.

⁴²⁴ Lavandero 2000: 22.

⁴²⁵ Die Magie: In ihren Varianten der Totenbeschwörung / schwarze Magie (*nigromancias*), des Betrugs (*supercherías*) und der Hexerei (*hechicerías*) gibt vor, die Kräfte des Schicksals zu beherrschen, durch Formeln, Riten. / Die Religion: unterwirft sich dem Willen eines (oder mehrerer) höheren Wesens, von dem man Verständnis und Vergebung erbitten kann (Lavandero 2000: 22).

Sprüche benutzten, die aus sich selbst heraus heilen oder schaden können, sind sie magisch oder abergläubisch."⁴²⁶

Die Wurzel der Religiosität der Warao sieht Lavandero in Anlehnung an gewisse religionswissenschaftliche Ansätze in der Auseinandersetzung mit der Umwelt, mit den Höhen und Tiefen des Lebens und mit der Frage nach dem Tod. Vor den Bedrohungen der Umwelt und machtlos angesichts der Herausforderungen des Lebens, suchten sie den Schutz höherer Wesen. Daher sei in der Waraokultur die Erlösung so eng an die Medizin gebunden. Der Warao-Priester (Lavandero lehnt den Gebrauch des Wortes "Schamane" ab) ist ein Zelebrant (*oficiante*), der heilt, aber der mit seiner Macht auch töten kann. Hier soll Jesus als außergewöhnlicher, allmächtiger Wundertäter integriert werden, der Krankheiten mit der Kraft seiner eigenen Worte heilt, nicht weil er über (Schutz)Geister verfügt, sondern weil er Geist ist. Um den Erlöser Jesus in die Kosmvision der Warao einzufügen, muss man laut Lavandero tiefer in die Welt der Warao-Krankheiten und "Zelebranten" eindringen, die versuchen, ihr Volk von den Gefahren zu "befreien", durch einen Verstoß (Sünde) und die entrüstete Gegenwirkung der gekränkten Geister zu sterben (göttliche Gerechtigkeit). Geister als moralische Instanz, die die Art vorschreiben, in der der Warao mit der Natur und mit sich selbst umgehen muss, damit diese nicht zerstört wird und er in den Genuss eines Lebens in Gesundheit und Überfluss kommt. Es handelt sich um ökologisch-moralische Normen, die nicht als Gebote formuliert sind, sondern in den Gebräuchen, die wiederum durch Mythen und Riten sanktioniert werden.⁴²⁷

9.4 Bemerkungen zu Lavanderos Missionsansatz

Lavanderos Missionsansatz, der sich an einer ritualzentrierten Volksreligiosität orientiert, ist der Realität angemessener als es der seiner Vorgänger war. Die Resultate einer oberflächlichen und unter Zwang vollbrachten Missionierung motivieren ihn, andere Wege zu gehen. Auch wenn Lavandero es selbst nicht so formuliert, so kommt seine Auffassung von Religiosität vor allem den Besonderheiten der Waraokultur als mündliche Kultur entgegen. Wie im ersten Teil dieser Arbeit dargelegt, besteht in mündlichen Kulturen ein enger Zusammenhang zwischen sprachlichen und darstellerischen Künsten. Gehen wir davon aus, dass, wie von Lavandero gefordert, der Antrieb von der Kultur der zu Bekehrenden ausgeht, so ist auch die Interpretation möglich, dass die Waraokultur als mündlicher Kulturstil dem Missionar einen solch darbietungszentrierten Missionsansatz nahe legt, ganz so wie die Warao-Daten im Falle von Briggs und Bauman die Autoren zu einem darstellungszentrierten linguistischen Ansatz finden ließen. Ein Phänomen, welches ich dort als Einfluss des Forschungsobjekts auf den

⁴²⁶ Lavandero 2000: 22f.

⁴²⁷ Lavandero 2000: 23f.

Forschungsansatz definiert habe, findet hier seine Entsprechung als Einfluss des Missionsobjekts auf den Missionsansatz des Missionars.

Indem Lavandero die Religiosität der Warao als allgemeine Volksreligiosität beschreibt und religionswissenschaftliche Sichtweisen vertritt, betont er die grundlegende Einheit der religiösen Phänomene der Menschheit. Der Vorteil der christlichen Religion ist nicht mehr, dass sie auf einer evolutionär höheren Stufe steht, sondern nur, dass sie moderner und Gott angemessener ist. Die unhinterfragte Überlegenheit jeglichen Details der christlichen Religion wird von Lavandero relativiert, indem er fordert, auch Elemente der Waraokultur in die eigene religiöse Kultur zu übernehmen. Lavanderos sehr weitgehenden Forderungen nach einer beidseitigen Inkulturation sind auch vor dem Hintergrund des II. Vatikanischen Konzils als durchaus revolutionär zu bewerten.

Die Rolle des Missionars hat sich vom Vormund unmündiger und irrationaler Heiden zum liebevollen, respektvollen Mentor gewandelt. Der aktive Part kommt nun den Anderen zu, denn sie sind die maßgeblichen Akteure des kulturellen Wandels und es ist an dem Missionar, eine eher passiv-abwartende Haltung einzunehmen. Bei seiner Vorstellung, das Abendmahl und die Person Christi in der Waraokultur zu verankern, lässt sich Lavandero vom Konzept einer darstellungszentrierten Religiosität leiten, die im Einklang mit der Kultur eines mündlichen Kulturstils steht oder aber von ihr inspiriert ist. Im gleichen Atemzug lässt Lavandero eine Ablehnung übermäßiger Intellektualität erkennen. Sie ist Teil seiner Eigendefinition und Abgrenzung gegen alles "Wissenschaftliche", auf die ich noch verschiedentlich zu sprechen kommen werde.

Indem Lavandero äußere Faktoren dafür verantwortlich macht, Druck in Richtung auf eine Modernisierung der Warao auszuüben, zu der auch die Hinwendung zum Christentum zählt, spielt er seine Rolle als aktiver Agens kulturellen Wandels herunter und hält die Illusion einer Option aufrecht.

9.5 Die Rolle der Sprache in Lavanderos Missionsansatz

Bleibt die Frage, welche Rolle der Sprache in Lavanderos Missionsansatz zukommt. Es muss davon ausgegangen werden, dass seine Sicht der Waraosprache maßgeblich durch seinen Missionsansatz beeinflusst wird.

Medium der Mission ...

Lavanderos Missionsansatz der Saat der Worte und seine Vorstellung von der Inkulturation des Evangeliums im Rahmen eines interkulturellen Rituals verweisen auf eine eminent wichtige

Rolle der Sprache. Sie ist Grundrüstzeug für die Schritte des Verstehens und für das Vorhaben, christliche Glaubenssätze und Praktiken in der einheimischen Kultur zu verankern. Da es dem Missionar aber nicht um eine Übersetzung im rein sprachlichen Sinne geht, sondern um eine Übertragung des Evangeliums in die "kulturelle Sprache" eines Volkes, ist es nötig über die reine Spracharbeit hinauszugehen und den gesamten "interpretativen Rahmen" der Warao zu erfassen und ihm seine seelsorgerische Tätigkeit anzupassen. Lavanderos Meinung nach lässt sich auf dem Gebiet der Mission nur etwas bewirken, wenn man von der sozioökonomischen und noch wichtiger, von der ideologisch-mythischen Realität der "Indianer" ausgeht.⁴²⁸ Hier zeigt sich der deutliche Unterschied zu den Pionieren, die von ihrer eigenen Realität ausgingen und die fremde Kultur in diesem Rahmen deuteten. Die weitgehende Kenntnis von Kultur und Sprache erfordert wiederum neue Techniken. Der Missionar muss die Sprache möglichst im kulturellen Kontext und in der jeweiligen Situation erlernen, durch die Technik des "Eintauchens" (*immersion*), die auch die Sprecher in mündlichen Kulturen selbst zum Fremdspracherwerb nutzen. Er muss mit den Einheimischen zusammenleben und darf sich nicht in einer Parallelgesellschaft von ihnen distanzieren, wie es die Pioniere taten.

Lavandero lässt in seinem Missionsansatz eine starke Anpassung an die Eigenarten der Kultur der Warao als mündliche Kultur erkennen. Vor allem in seiner Sicht von Sprache und Ritual als Einheit. Dies macht seine intensive Beschäftigung mit den religiösen Ritualen der Warao notwendig. Ist es doch sein Ziel, die Person Christi und das Abendmahl in das rituelle Leben der Warao zu integrieren. Seine hervorragende Kenntnis der Alltagssprache, aber wohl auch eine gewisse Kenntnis der Ritualsprache der Warao war dafür Voraussetzung. Es geht in Lavanderos Missionsauffassung nicht mehr nur um eine Übersetzung von Worten, sondern genauer genommen um die Überführung der christlichen Botschaft in ein komplexes Kommunikationssystem, in welchem Sprache, Rituale sowie mythologische Erzählungen eine Einheit bilden, wie es typisch für die mündlichen Kulturen Südamerikas ist.

Für Lavandero wird Erlernen der Sprache auch zur Metapher für Verstehen und Respekt der anderen Kultur gegenüber. Gott sei Dank würde man nicht mehr den alten Satz hören: "*No he venido a aprender indio sino a enseñar castellano*", der an die Äußerung Barrals gegenüber der "Gran Teresa" gemahnt, in der Barral betont, er sei nicht gekommen, um ein "Indianer" zu werden. Lavandero hingegen ist gekommen, um bis zu einem bestimmten Punkt Warao zu werden. Denn wie können wir, so fragt er rhetorisch, die kultischen Ausdrucksformen der Warao verstehen, lieben und respektieren, wenn wir sie nicht kennen, wenn uns der ihnen

⁴²⁸ Lavandero 2000: 7.

innewohnende Bedeutungs- und Emotionswert unbekannt ist, ja wir nicht einmal ihre Sprache sprechen.⁴²⁹

War die Waraosprache für die Pioniere reines Übergangsinstrument der Evangelisierung, so ist sie für Lavandero, der versuchen will, das christliche Ritual und die christlichen Glaubensinhalte in der Kultur der Warao in Form eines interkulturellen Rituals zu verankern, Hauptmedium der Mission.

... und doch zum Untergang verdammt

Und doch ist Lavandero wie die Pioniere davon überzeugt, dass die Waraokultur und -Sprache dem Spanischen und der kreolischen Kultur weichen werden:

Porque pasando los años el warao desaparecerá. Y nadie va escribir en warao. Solamente quedarán los libros de los investigadores. (...) Sí, eso es lo que yo veo para el futuro, el warao tiende a desaparecer como han desaparecido otras lenguas. ¿Por qué? Porque hay una lengua mayoritaria que tiene mucho más arranque, tiene más poder, tiene más prestigio, entonces eso poco a poco irá desapareciendo. Todavía pasarán tres, cuatro generaciones, todavía habrá viejitos que hablen en warao conciben en warao. Los que están por allá perdidos en la selva. Los demás se habrán olvidado del warao.⁴³⁰

Im Unterschied zu den Pionieren werden Kultur und Sprache der Warao nicht als *per se* dem Spanischen und der christlichen Kultur unterlegen angesehen. Doch sind sie unmodern, da sie keine Schrift hervorgebracht haben und den heutigen wirtschaftlichen Gegebenheiten nicht angepasst sind. Das Warao hat in seinen Augen als mündliche Sprache keine Chance gegen die nationale Schriftsprache Spanisch. Auf eine zweisprachige Bildung, in der das geschriebene Warao eine Rolle spielt, scheint er nicht zu hoffen. Für das zukünftige Verschwinden des Warao macht Lavandero weitgehend ökonomische Faktoren, wie den Zurückgang des Fischreichtums sowie den schon erfolgten kulturellen Wandel hin zum Ackerbau verantwortlich. Er hat die Warao der alten Lebensgrundlage Palmstärke und dem Ort und Kontext ihrer Gewinnung entfremdet.

Die Rolle des Spanischen bei diesem Prozess schätzt Lavandero ebenfalls als maßgeblich ein. In der untrennbaren Verbindung zwischen Kultur und Sprache wird das Spanische sprachpolitisch betrachtet zu einer wahren "Killersprache" in Mühlhäuslers Sinne:

"Y todo Warao que aprende castellano sale del mundo warao. Se sale, se va buscando otro mundo. Se va buscando una superación. A no ser que, a no ser que allá en su pueblo encuentre fuentes de trabajo. Y las fuentes de trabajo entre los Waraos cada vez son menores."⁴³¹

⁴²⁹ Lavandero 2000: 11.

⁴³⁰ Herrmann (2003).

⁴³¹ Herrmann (2003).

Die traditionelle Wirtschaftsweise der Warao ist veraltet, ihre darauf fußende Kultur mitsamt ihrer Sprache wird im Zuge der biologischen Alterung ihrer Sprecher selbst vergehen. Der Fatalismus, den Lavandero hier den Tag legt, statt etwa - wie durchaus denkbar - eine Lanze für den Erhalt der Sprache zu brechen, entspricht genau der Haltung der Pioniere, die die Waraosprache zwar liebten und dokumentierten, ihren Untergang jedoch geradezu heraufbeschworen und entgegen ihres Selbstverständnisses auch aktiv mitbetrieben.

Wie die Missionare, die die Waraosprache nicht als Bedrohung ihres Missionsvorhabens ansahen, so hat auch Lavandero keinerlei Interesse daran, diesen Prozess *des Untergangs der Warao-Sprache* aktiv zu forcieren. Dass er andererseits auch nicht für ihren Erhalt aktiv wird kontrastiert mit seiner der Mündlichkeit stark entgegenkommenden Auffassung von Mission. Es ist hier eine Ambivalenz in seiner Perspektive zu beobachten, die uns von den Pionieren her vertraut ist. Wie sie liebt und schätzt Lavandero die Waraosprache. Ja sie ist für ihn sogar das einzige Medium einer authentischen und nachhaltigen Mission und doch scheint sie in die Zukunft projiziert wieder nur die Rolle einer Übergangslösung spielen zu können.

Die Sicht der Sprache, die Lavandero im Rahmen seines Missionsansatzes erkennen lässt, ist damit ambivalent. Obwohl sie bei seinem Missionsansatz eine ausgesprochen wichtige Rolle spielt, so ist sie doch zum Untergang verdammt.

9.6 Lavanderos Bemühen um ein Verständnis der Warao

Trotz des auch aus Lavanderos Sicht unvermeidlichen Verschwindens der Waraosprache bringt sein Missionsansatz ein großes Interesse für die Sprache und Kultur der Warao mit sich. In dem folgenden Abschnitt möchte ich zunächst auf das Ausmaß des Verständnisses eingehen, welches Lavandero für die Warao aufbringt, aber auch dessen Grenzen aufzeigen. Hierbei spielt die Frage eine Rolle, inwieweit sich Unterschiede aber auch Kontinuitäten zur Haltung der Pioniere aufzeigen lassen. Auch ist es mir ein Anliegen, die soeben angesprochene Ambivalenz in Lavanderos Sicht auf die Waraosprache nachvollziehbarer zu machen.

Die Warao sind ganz normale Menschen ...

"Mit dieser ganzen sich wiederholenden Rede will ich zeigen, dass die Warao nicht so unlogisch 'prälogisch' und 'irrational' sind, wie wir es sind, die Völker der westlichen Kultur. Wir haben die gleichen Widersprüche, die gleichen Vorstellungen, die gleiche 'Rationalität'. Wir unterscheiden uns durch andere Erfahrungen, Lebensraum und Klima, die eine andere Kultur ausformen, die sich in Technologie und Grad an wissenschaftlich-mathematischer Entwicklung unterscheiden."⁴³²

⁴³² Lavandero 1992: 18.

Im Vorwort zu seiner zweiten Textsammlung, die nach den mythologischen Texten des ersten Bandes Alltagserzählungen der Warao enthält, wirbt Lavandero für Verständnis den Warao gegenüber. Denn die Criollos haben in Lavanderos Augen ein unnötig negatives Bild ihrer amerindischen Nachbarn. Lavandero steht hier in der Tradition der Pioniere, denen es ebenfalls ein Anliegen war, die Warao zu rehabilitieren. Wie sie sieht auch Lavandero dafür die Spracharbeit als geeignetes Mittel. Allerdings setzt Lavandero dabei eher auf mündliche Texte aus dem Alltag als auf Wörterbücher oder Grammatiken und mythologische Erzählungen, die von den Pionieren hierzu bevorzugt wurden. Die Alltagserzählungen sollen die Lebenswelt der Warao und ihre Denkweise "mit kräftigen, freien und spontanen Strichen" nachzeichnen⁴³³ und mit ihren eigenen Worten, in ihrer eigenen Sprache einer größeren Leserschaft zugänglich machen.

Da Lavandero die Gefahr sieht, der unvorbereitete Leser könne den Inhalt und Stil dieser mündlichen Texte falsch beurteilen, sieht er sich genötigt, einige Erklärungen über die Warao vorzuschicken. Von den Criollos fordert er, auch sie müssten sich die Mühe machen, die Warao zu verstehen, um ein erfolgreiches Zusammenleben der beiden kulturellen Gruppen zu garantieren. Dies verweist wieder auf Lavanderos Ziel der gegenseitigen Inkulturation.

Insgesamt will er der Gefahr entgegenwirken, dass der Eindruck entsteht, die Warao seien "in einer ununterbrochenen Serie von Phantasien oder Entfremdung paranoider Art gefangen" und hätten einen "krankhaft emotionalen, unüberlegten Grundcharakter".⁴³⁴ Er geht auf die Bedeutung ein, die die Warao Träumen sowie "kataleptischen und halbhypnotischen Zuständen der Suggestion" beimessen⁴³⁵ und nimmt hierbei Bezug auf den Schamanismus wie auch auf die Praxis vieler Warao(Männer), ihr in der Stadt erhaltenes Geld sofort zu vertrinken. An anderer Stelle verleiht Lavandero seiner Sorge Ausdruck, dass die Auswahl der von ihm veröffentlichten Texte unangebracht, unanständig, irrelevant, lächerlich, ja sogar pornographisch erschienen mag.⁴³⁶ Er verweist hier auf den Hintergrund einer einfachen und elementaren Lebensweise, in deren Mittelpunkt das Überleben der Ethnie und des Individuums stehe. Sexuelle Themen seien in diesem Umfeld normal, zumal sie die moralische Funktion haben, sexuelle Abweichungen zu verurteilen und zu einer gesunden Sexualität hinzuführen. Lavandero lässt hier ein überraschend unverkrampftes Verhältnis zu Themen erkennen, welche die Pioniere zu negativen Bewertungen der Moral ihrer Warao-Gegenüber verleiteten. Statt ihnen das Abhalten von Orgien und eine

⁴³³ Lavandero 1992: 9.

⁴³⁴ Lavandero 1992: 10f.

⁴³⁵ Vor allem während der Initiation kann starker Tabakkonsum bei gleichzeitigem Fasten zu Zuständen kataleptischer Starre führen.

⁴³⁶ Lavandero 1991: 16f.

zweifelhafte Moral zu unterstellen, attestiert Lavandero den Warao eine gesunde Sexualität und sieht in den Mythen und Alltagserzählungen regulierende Momente derselben.

Den Criollos erscheinen die Warao allzuoft widersprüchlich: Der Warao lacht so leicht, wie er weint, er geht eine Verpflichtung so schnell ein, wie er sie aufgibt, er ist ebenso unterwürfig und dienstbar, wie er arrogant und feindselig sein kann. Seiner Leichtgläubigkeit dem Fantastischen und Unwahrscheinlichen gegenüber (vor allem angesichts der wildesten Gerüchte) kontrastiert mit einem starken geistigen Widerstand dem (für uns) Offensichtlichen gegenüber.

Die von Lavandero hier angeführten Charakteristika greifen kolonialzeitliche Vorurteile und Ansichten den Warao gegenüber auf, wie sie sich in der nichtindianischen Bevölkerung gehalten haben. Lavandero will dem durch zahlreiche Anekdoten aus seinem Missionarsalltag entgegenwirken⁴³⁷ und alteingesessene Vorurteile relativieren, indem er sie als Folge von Unkenntnis der Lebensumstände dieser Menschen entlarvt.

Dabei geht er vor allem auf den traditionellen Vorwurf ein, die "Indianer" im Allgemeinen und die Warao im Besonderen seien "irrational". Die Bezeichnung "*los irracionales*" ist für viele Criollos tatsächlich auch heute noch ein Synonym für "*indio*":

So berichtete mir eine deutsche Freundin, die seit 30 Jahren in Venezuela lebt und forscht, sie habe vor kurzem im Siedlungsgebiet der Hiwi (Amazonas) eine junge Criollo-Aushilfslehrerin getroffen. Als sie diese fragte, ob sie denn die Sprache der Hiwi spreche, war der jungen Frau die Eigenbezeichnung dieser amerindischen Gruppe offensichtlich unbekannt. Als meine Freundin sie daraufhin aufklärte, es handele sich um die Leute, deren Kinder sie unterrichte, rief sie voll Überraschung aus: "*¡Ah, los irracionales!*"

Lavandero betont in seinem Missionsansatz, dass es sich bei den Warao um ganz normale Leute handelt, indem er ihnen die Charakteristika einer ganz normalen Volksreligiosität unterstellt. In diesem Sinne versucht er sie auch gegenüber der Mehrheitsbevölkerung so normal wie möglich darzustellen. Übertriebene Exotisierung möchte er vermeiden. In einem ersten Schritt seiner Darlegungen betont er daher die Tatsache, dass die Warao als "ganz normale Menschen" auch ganz normale menschliche Fehler und Schwächen haben.⁴³⁸ Umgekehrt macht er für die "unnötig negative" Wahrnehmung der Warao ebenfalls allgemeine menschliche Schwächen auf Seiten des Betrachters verantwortlich. Diese führen seiner Meinung nach dazu, die eigenen Defekte am Anderen zu kritisieren. Erst in einem zweiten Schritt seiner Argumentation spricht er die Tatsache an, dass die Warao und Criollos von unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen ausgehen. Sowohl eine übertrieben positive Sicht der Warao als "edle

⁴³⁷ Lavandero 1992: 9-20

⁴³⁸ Lavandero 1992: 11.

Wilde",⁴³⁹ als auch die übertrieben negative Sicht der "Indianer" als irrational geißelt er als naiv und selbstbezogen. Man gehe unüberlegt und respektlos davon aus, die Warao identifizierten sich mit unseren eigenen kulturellen Interessen und Idealen. Entsprechen sie diesen ethnozentrischen Erwartungen nicht, so klassifiziere man sie wütend als "Irrationale". Die andere Seite verfare indessen nicht anderes und die Warao bezeichneten uns ihrerseits als "Verrückte".⁴⁴⁰

Lavander betont, es gehe nicht darum, die logische Denkkapazität der Warao anzuzweifeln, sondern darum, zu begreifen, dass sie von anderen technisch-wissenschaftlichen Prämissen ausgingen. Die Schlussfolgerungen, die sie von - aus wissenschaftlicher Sicht - falschen Prämissen ableiten, seien nicht notwendigerweise irrational oder unlogisch. Lavandero setzt hier unser "wissenschaftliches" Wissen als absolut wahr, gesteht aber den Warao zu, von ihren eigenen Wissensvoraussetzungen her logisch zu denken und rational zu handeln. Außerdem relativiert er den moralischen Wert unseres Wissens, indem er rhetorisch fragt:

"Wer tötet mehr, zerstört mehr ist inkohärenter im sozialen, individuellen, kulturellen Leben? Hat die "zivilisierte", technische, wissenschaftliche Kultur mehr Überlebensweißheit als die Waraokultur?"⁴⁴¹

Auf dem so bereiteten Boden geht Lavandero in einem dritten Schritt dazu über, anhand konkreter Beispiele kulturelle Missverständnisse aufzuzeigen und verständlich zu machen. Dabei greift er einige der hartnäckigsten Vorurteile auf, die uns schon aus der Lebenswelt der Pioniere bekannt sind. Unter anderem die angebliche Undankbarkeit der Warao, die Eitelkeit der Warao und das Motiv des "gerissenen Indianers".

Im ersten Teil dieser Arbeit bin ich schon auf das System der Gegengabe "*ariboto*" (die Erwiderng /Antwort) eingegangen, welches nichtmonetäre, auf Verwandtschaft und politische Allianzen gegründete Austauschbeziehungen benennt. Eben diesen Sachverhalt versucht auch Lavandero dem Leser im Vorwort seines zweiten Buches nahe zu bringen. Weiter widerspricht er dem Vorwurf, die Warao stellten den "Schein über das Sein": Zwar sei es ihnen egal, in einer ärmlichen Hütte zu leben, aber das, was sie hätten, gäben sie aus, um sich gut zu kleiden und Schuhe zu kaufen, sich zu parfümieren, und mit "Phantasieschmuck", mit Uhren und Kosmetik zu schmücken. Dass die Warao das Geld mehr für Prestige und Zeitvertreib nutzen als für Nahrung, erklärt Lavandero aus der Tatsache, dass die Nahrung traditionellerweise vom Wald

⁴³⁹ "Einige glauben auf religiöse Weise, dass die Indianer unschuldige Wesen sind, im Rousseau'schen Sinne. Wenn sie einen Defekt haben, so ist dieser nur die Folge des Kontaktes mit der westlichen korrumpierten und korrumpierenden Welt." Lavandero 1992: 12.

⁴⁴⁰ "Vogelköpfe": "*burebaka*" wörtlich: "mit der Eigenschaft des Geiers". Dieser Ausdruck spielt auf die Eigenschaft des Geiers an, scheinbar ziellos seine Kreise zu ziehen und meint Personen, die keine Orientierung in ihrem Tun erkennen lassen.

⁴⁴¹ "Guaro con plata es guarao borracho. El que no bebe está limpio (de plata)" (Sprichwort) Lavandero 1992: 10.

bereitgestellt wurde und Geld daher für Zusatzanschaffungen gedacht war. Gesellschaftskritisch verweist er auf unsere "zivilisierte" Leidenschaft, den Schein über das Sein zu stellen, welche eine wahre Konsumpathologie nach sich ziehe.⁴⁴² Die von den Warao heute so begehrten Konsumgüter seien außerdem nicht nur Ausdruck von Eitelkeit:

"Es ist nur wenige Jahre her, dass ich in *Centro Indigenista* von Curiapo unerwartet eine kurze aber heftige Diskussion mit einem Studierenden der Sozialwissenschaften hatte. Er kritisierte, dass den Mädchen und jungen Frauen, die die Schule besuchten, Unterwäsche geschenkt wurde und noch mehr Kleidung jeglicher Art. Mit diesem Vorgehen, so führte er an, werden unnötige Gewohnheiten eingeführt, die der Indianer dann nicht aufrechterhalten kann, mit der darauffolgenden Enttäuschung."⁴⁴³

Diese Überlegungen entlarvt er als absolut "irrational" aus Sicht der Warao-Mädchen, die nicht einsahen, warum sie anders als die Criollo-Schülerinnen behandelt werden sollten, indem sie weniger als diese hätten. War man als "Indianer" kein Venezolaner mit denselben Rechten wie die Anderen? Tatsächlich ginge es um die persönliche Würde des "Indianers", die Gleichheit der Rechte und des Körperschmucks, darum, gleichberechtigt als Menschen geachtet werden.

Die von Lavandero anführten Gegenstände sind allesamt nicht einfach Schmuck, sondern Statussymbole, die die Warao von den Criollos übernehmen, da sie deren Symbolcharakter erkennen. Schuhe anzuhaben, bedeutet, zivilisiert zu sein, eine Uhr zu tragen, bedeutet, gebildet zu sein, sich zu parfümieren, bedeutet, nicht nach "Fluss" zu riechen und damit kein Hinterwäldler zu sein, einen BH zu tragen bedeutet, nicht begafft und als exotischer Naturmensch wahrgenommen zu werden. Das streben nach einer gerechten oder gleichberechtigten Behandlung zeigt auch folgende, von Lavandero referierte Geschichte:

"Es wird nicht ohne Schmunzeln erzählt, dass ein alter Warao eine lange Reise mit Paddel unternahm, offensichtlich nur um eine Pesete (zwei Bolívares) einzutreiben, die er verliehen hatte. Er nahm Sonne, Regen, Hunger und Müdigkeit in Kauf... Schließlich kam er nach 20 Tagen in seine Hütte zurück, begeistert und zufrieden: Er hatte das eingetrieben, was man ihm geschuldet hatte. Die Zufriedenheit und der Stolz, sich nicht betrogen zu fühlen, waren größer als die Unbilden, die er erlitten hatte. (...) Glückliche Sammler, für die Zeit nicht Geld ist. Für die das Geld weniger wert ist als die Würde selbst."⁴⁴⁴

Ein weiteres unausrottbares Motiv ist das vom "gerissenen Indianer" (*el indio taimado*). Man denke an den von Barral referierten Ausspruch "*naminaná*" (*naminanaja*) (ich weiß nicht). Barral hatte diesen Ausspruch als willentliche Verweigerung und Aufsässigkeit interpretiert. Lavandero nun meint, ein Warao wiederhole ihn solange, bis er sicher sei, etwas "Passendes"

⁴⁴² Lavandero 1992: 20.

⁴⁴³ Lavandero 1992: 13.

⁴⁴⁴ Lavandero 1992: 13. Lavandero spricht in diesem Zusammenhang auch die Praxis an, immer wieder nach Tucupita zu fahren, um Schulstipendien abzuholen, die nicht einmal die Ausgaben der Reise decken.

sagen zu können.⁴⁴⁵ Die Frage, ob die Gerissenheit (*astucia*) der Warao böswillig oder eher unschuldig sei, möchte Lavandero von Fall zu Fall entschieden wissen. Jedenfalls sieht er die Gerissenheit als dem Warao-Kind quasi angeboren (*connatural*), da diese von den ersten "rationalen" Anfängen an als wichtiger Teil seiner Abwehr verinnerlicht werde. Die "Gerissenheit" oder Schläue der Warao, wie sie in den beliebten Trickster-Geschichte um *Tío Conejo* (Onkel Hase) gefeiert wird, ist für Lavandero Teil der friedlichen und auf Gespräche ausgelegten Lebensweise der Warao.⁴⁴⁶

... aber eingefleischte Sammler

Bis zu diesem Punkt scheinen Lavanderos Argumentation und seine Beispiele die eines Ethnologen. Lavandero argumentiert hervorragend als Kulturrelativist und stellt den emischen Standpunkt durch seine Anekdoten mit großer Lebendigkeit und Eindringlichkeit dar.

Zwar möchte man anmerken, dass die von Lavandero angeführten materiellen Güter, nach denen die Warao trachten, um ihre Gleichberechtigung zu demonstrieren, Statussymbole der Anderen sind, die machstrukturell Überlegenen bestimmen, was "zivilisiert" und modern ist. Wirkliche Gleichberechtigung wäre, die eigenen Symbole den anderen gegenüber mit Selbstbewusstsein vertreten zu können und nicht als Imitation eines Criollos auftreten zu müssen, um als Mensch ernst genommen zu werden. Auch der "Sozialwissenschaftler" (ich vermute einmal, es war ein Ethnologe oder aber ein Soziologe) hätte vielleicht nicht ganz so "irrational" gewirkt, wenn Lavandero den Mädchen klar gemacht hätte, dass auch die Criollos im Grunde Statussymbole anschaffen, die sie nicht "aufrecht erhalten können", nur um ihrerseits den Stadtbewohnern, den *Caraqueños* ähnlich zu sein. Einem christlichen Missionar hätte eine solche Kritik am (von Lavandero ohnehin negativ beurteilten) "Konsumismus" sicher gut angestanden. Doch üben sich die spanischen Missionare vor den Warao meinem Eindruck nach allzu selten in Kritik des "modernen" Lebensstils.

Doch gibt es Aspekte an Lavanderos Verständnis der Warao, die aus ethnologischer Sicht widersprüchlich erscheinen und die man als regelrechten Bruch in seiner kulturrelativierenden Argumentationsweise empfindet. Mehrfach weist Lavandero auf die traditionelle Lebensweise der Warao als Sammler und Fischer hin, um für uns unverständliche Haltungen der Warao zu erklären. Wie seine Vorgänger, die Pioniere, bemüht er dabei das klassische Motiv der

⁴⁴⁵ Ich hatte diese "Weigerung" immer als Taktik in der Kommunikation eines Unterlegenen mit einem Mächtigeren verstanden. Tatsächlich kann man sie auch so deuten, dass sich der Sprecher wie bei der traditionellen Konsensfindung zurückhält, da man nichts sagt, wenn man nichts zu sagen hat und jedes gesprochen Wort auch seine Wichtigkeit hat.

⁴⁴⁶ Lavandero 1992: 14.

paradiesischen Verhältnisse einer Natur voller Überfluss, den man nur abgreifen muss und der zum Müßiggang einlädt. Er sieht diese Lebensweise als im Widerspruch mit dem Wettbewerb der modernen Zeit stehend. So ist er der Meinung, der Arbeitsgeist der Warao leide:

"unter den nachteiligen Folgen, welche ein ständig frühlingshaftes Klima für die Charakterbildung hat, das andauernde und überflussreiche Sammeltätigkeit ermöglicht, ohne die Notwendigkeit, sich um die Zukunft zu sorgen."⁴⁴⁷

Lavanderos Sicht kippt hier von der bisher emischen in die Sicht des Angehörigen einer Ackerbauernkultur. Denn wie aus diesen Ausführungen deutlich wird, hat er bei all der Zeit, die er mit den Warao verbrachte, doch nie ihre Wirtschaftsweise als Fischer und Sammler geteilt. Zwar gibt er zu, dass die Palmstärkegewinnung eine anstrengende Angelegenheit ist (dies war schon Barral nicht entgangen), doch hat er anscheinend die Männer nicht dabei beobachtet, wie sie noch vor Sonnenaufgang zum Fischen aufbrechen, zum Teil den ganzen Tag in glühender Sonne warten und dann trotzdem bisweilen ohne Beute heimkehren. Allem Streben des Sammlers und Fischers sind natürliche Grenzen gesetzt, die diese akzeptieren. Sie tun daher nur das, was gerade notwendig ist und arbeiten nicht an einer Überschussproduktion, die ihr Lebensraum im Grunde nicht hergibt. Die Warao ihrerseits betonen, sie könnten es sich nicht leisten, in den Tag hinein zu träumen wie die Criollos, da sie sonst abends nichts zu essen hätten:

"That's the way it is around here with the Warao. If we didn't get going (early in the morning) we would immediately have nothing to eat in the afternoon. (...) That's why we always have to plan. We need food. We have to eat. We, the Warao, are not like the criollos at all. We can not allow ourselves to be careless and stop thinking. We have to plan ingeniously. We, the Warao, have to plan in our own way."⁴⁴⁸

Lavandero sieht die unmoderne Arbeitsmoral der Warao als kulturell und darüber hinaus als "psychobiologisch" in den Warao verankert. Ja er vermutet, sie sei vielleicht sogar in den genetischen Erbanlagen verborgen, ähnlich dem kurzen, breiten Fuß und den halb gegenübergestellten großen Zehen, die den Warao durch die Art der Fortbewegung vorgegeben sei: auf wackeligen Baumstämmen balancierend.⁴⁴⁹ Dieses letzte, von Lavandero bemühte Bild, ist die gelungene Kristallisation einer Vorstellung von der menschlichen Konstitution, in dem Kulturelles, Biologisches und durch die Umwelt Vorgegebenes zusammenfließen. Auch bei Barral habe ich schon auf ein solch unklares Konzept hingewiesen, das mentale und biologische Anlagen in einem schwer zu fassenden Rassebegriff verquickt. Nun überrascht uns Lavandero, der moderne Missionar der Saat der Worte, mit Ansichten, die dem Evolutionismus der

⁴⁴⁷ Lavandero 1992: 15.

⁴⁴⁸ Heinen 1988a: 13.

⁴⁴⁹ Lavandero 1992: 16. Im Inneren der Inseln dienen oft recht dünne Baumstämme, zu diesem Zwecke dort gefällt, als Weg und Schutz vor dem Kontakt mit Dornen oder Gifttieren. Dickere Baumstämme, die oft nur lose an einem Seil hängen und sich um die eigene Achse drehen, dienen als Landesteg. Selbst betrunkene Warao bringen es bei ihrer Benutzung noch zu erstaunlichen Leistungen, wohingegen jeder Festländer, so nüchtern er auch sein mag, kläglich abstürzt, wie mich die Erfahrung mehrfach schmerzhaft und nass lehrte.

Kolonialzeit nahe stehen, in dem eine untrennbare, quasi genetische Verbindung zwischen den Bewohnern und ihrem sumpfigen Lebensraum betont wurde, die für allerlei Eigenarten der Warao verantwortlich sein sollte, insbesondere für ihren Freiheitswillen und ihre Autoritätsscheu. Mit "psychobiologisch" liefert Lavandero ein Schlagwort für diese Sichtweise. Warum Lavandero auf solche ausgesprochen spekulativen Erklärungsmuster zurückgreift, kann man nur vermuten. Wahrscheinlich braucht er es, um das ihm anders nicht einsichtige Festhalten der Warao an einer aus seiner Sicht nicht mehr zeitgemäßen Wirtschaftsweise und in ihr wurzelnden Arbeitsmoral zu erklären. Dabei ist die Realität der Peripherie Venezuelas weniger von Charakteristika der Moderne wie Zuverlässigkeit und Rechtsstaatlichkeit geprägt, als von Willkür und Klientelismus, wie sie in der Kolonialzeit ihren Ursprung nahmen:

"For example, the Agricultural Bank in the territorial capital of Tucupita periodically issues credit loans to rural farmers and Fishermen, to be repaid in installments. To the Warao 'credit' seems to mean, as one of the elders put it, 'money that comes floating down (the Orinoco) from Tucupita.' To obtain such loans, numerous forms in Spanish must be competed, and submitted. Sometimes the Warao receive credit, and other times they don't, depending on the whim of the government official."⁴⁵⁰

Das Verständnis der Warao der von ihnen unkontrollierbaren Ressourcen als modernes "Sammelgut" ist damit alles andere als unrealistisch. Denn nach wie vor befinden sie sich auf wackligem Untergrund. Sie haben, bildlich gesprochen, nur den sumpfigen Untergrund des Deltas mit dem Sumpf der Korruption und der Willkür vertauscht. Dabei haben sie selbst mit der guten Schulbildung der Missionsinternate als "Indianer" kaum eine Chance auf eine gute Position in der modernen Wirtschaft.

Lavandero hingegen wundert sich über das zähe Fortbestehen von Fischer und Sammler-Haltungen, die sowohl einer "Zwangs-Schulbildung" als auch "den Anstrengungen eines ruhigen und altruistischen Urteils"⁴⁵¹ trotzen. Und doch findet er es weniger irrational, am Paradies festhalten zu wollen, als Criollos sein zu wollen, ohne die Anstrengung und den Mut, der zum Criollo-Sein notwendig sei, aufzubringen. Er vergleicht diesen Wunsch mit dem irrationalen Wunsch Adam und Evas, wie Gott sein zu wollen. Ganz abgesehen davon, dass der Vergleich mit dem Paradies nicht greift, weil die Warao keinesfalls in einem permanenten Überfluss leben, verwundert die Gleichsetzung des Criollo mit Gott. Was Lavandero hier meint, ist das Bemühen mancher Warao, den Criollos nachzueifern, sich mit ihren Statussymbolen zu umgeben, bei gleichzeitiger Weigerung, ihre Arbeitsmoral zu übernehmen. Wie im ersten Teil dieser Arbeit dargelegt, ist ein äußerliches Anpassen an eine andere kulturelle Gruppe keineswegs immer ein Ausdruck dessen, dass man sich ganz in einen Angehörigen dieser Gruppe transformieren will.

⁴⁵⁰ Heinen 1988a: 10.

⁴⁵¹ Damit meint Lavandero wohl seine eigene Rolle in diesem Prozess.

Es handelt sich seitens der Warao eher um eine Art Verkleidung, mit der man sich dem Andern nähert, ohne tiefgreifend wie er zu werden. In diesem Sinne kann die Begeisterung der Warao für Statussymbole wie Uhren, Schuhe und andere Paraphernalien der konsumorientierten Criollo-Welt gedeutet werden. Wie gesagt, trifft dieser Umgang mit den begehrten Konsumgütern auch für die Criollos der Peripherie selbst zu. Was die Warao laut Lavandero von den Criollos unterscheidet, eint sie in Wahrheit mit ihnen. Es ist das neue Criollo-Sein, auf das Lavandero zu sprechen kommt, auch wenn er es sich wohl nicht so vorstellt.

Bleibt die Frage, warum Lavandero so stur und uneinsichtig an dieser verfälschenden Sicht der traditionellen Arbeitsweise der Warao festhält. Vor allem angesichts der Tatsache, dass eine Ackerbauwirtschaft wie im Mutterland Spanien sich auf längere Sicht im Delta als unmöglich herausgestellt hat und die traditionelle Wirtschaftsweise der Warao den ökologischen Gegebenheiten ausgesprochen gut angepasst war. Vielleicht müsste er sonst die Fehler eingestehen, die die Mission in dieser Hinsicht gemacht hat und die letztendlich dazu führten, dass es den Warao heute nicht mehr möglich ist, ohne zusätzliche Einnahmequellen im Delta zu überleben. Eine Tatsache, die zu vermehrter Migration aus den Missionsgebieten geführt hat.

Das von Lavandero angesprochene Verhalten der Warao, Criollo sein zu wollen, ohne die Anstrengung und den Mut, der zum Criollo-Sein notwendig sei, aufzubringen, wird von ihm auch in der Verbindung von Warao-Frauen und Criollo-Männern gesehen. Lavandero interpretiert die Tatsache, dass viele junge Warao-Frauen sich sexuell mit Criollos einlassen, dahingehend, dass sie den Apfel des "göttlichen Fortschritts" essen wollten, um über die "Abkürzung der wilden sexuellen Verführung" zu Criollos zu werden. Anders als die gegenseitige Inkulturation, die er befürwortet und für die Waraokultur nicht als schädlich ansieht, beurteilt er ein solches Verhalten negativ. Seiner Meinung nach verliert der "Indianer" hier seine "Unschuld", seine kulturelle und biologische Identität. Der Genuss der verbotenen Frucht führe, so Lavandero weiter, zu einer "verdammten Unverdaulichkeit."⁴⁵² Warum es für die Warao "verboten" sein sollte, sich mit ihren Criollo-Nachbarn sexuell und familiär zu verbinden, ist aus der Sicht der Menschen, die zumindest im westlichen Delta in enger Nachbarschaft und mit weitgehend gleicher Wirtschaftsweise zusammenleben, nicht nachvollziehbar. Lavandero geht zwar von der Situation des zentralen Deltas aus, wo Criollo-Männer jungen Warao-Frauen gern Hoffnungen auf eine vorteilhafte Verbindung machen, ohne diesen dann gerecht zu werden, doch müsste auch Lavandero die kulturinterne Logik hinter solchen Verbindungen klar sein. Er selbst beschreibt die traditionelle matrilocale Siedlungsform

⁴⁵² Lavandero 1992: 17.

der Warao, die einen kreolischen Schwiegersohn, der Brautdienst leistet, sicher als vorteilhaft empfindet. Dass die Criollos sich nicht an die Normen der Waraokultur halten, steht auf einem anderen Blatt. Auch sind, wie fürs westliche Delta gezeigt, Kinder, die zweisprachig aufwachsen, vorteilhaft für die Familien-Gruppe, da sie als kulturelle und sprachliche Vermittler auftreten können.

Lavaderos Schilderung dieser Verbindungen als sexuell (biologisch, triebgesteuert), statt heiratspolitisch (kulturell, wirtschaftlich motiviert) spielt wieder dem alten Argument zu, die Warao handelten aus emotionalen und irrationalen Gründen heraus. Zu den Punkten, die Lavaderos verständnisvolle Innensicht kippen lassen, gehört auch die Tatsache, dass er als Missionar davon überzeugt ist, dass die Warao sich ändern müssen. Und hier sind Christentum, Ackerbauern-Arbeitsmoral und spanische Sprache untrennbar miteinander verbunden wie eh und je. Für Lavadero kommt "der Warao" nicht darum herum, "den ihm zustehenden Teil der Arbeit zu erledigen" und Abstand zu nehmen von "seiner Eitelkeit, Sinnlichkeit und seiner Liebe zu einfachen Lösungen." Er muss "die Wehen der Geburt eines neuen Menschen erleiden". Denn wie ein "biologisch-biblischer Fluch" bringe das Aufeinandertreffen zweier solch ungleichen (*desnivelada*) Kulturen eine Krise hervor, die sich nur durch einen langen, schwerfälligen und schmerzlichen Reifungsprozess lösen lasse, welcher das neue kreolische Wesen hervorbringt (*el nuevo ser criollo*). Wie bei der Annahme des Christentums müssen auch in anderen kulturellen Aspekten die Warao selbst den Wandlungsprozess bewerkstelligen, in dem der Missionar nur verständnisvoller Begleiter sein kann. Interkulturelles Ritual befürwortet er dabei, interkulturelle Ehen nicht. Nur wenn es die Warao aus eigenem Antrieb schaffen und als Gruppe dabei homogen bleiben, werden sie auch stolz auf sich sein können.

Das biologische Bild der Schwangerschaft und schweren Geburt und der darauf folgende schmerzliche Reifungsprozess des Warao zum modernen Menschen sind recht eindrücklich und setzen die Argumentationslinie eines mental-biologischen Evolutionismus fort. Er selbst urteilt, dies sei "eine Geschichte, in der sich Kultur und Biologie verbinden".⁴⁵³ Lavaderos Stil nähert sich hier der religiösen Verbrämtheit von Barrals Schreibweise an. Wie dieser versucht er, mit biblischen Symbolen und Bildern die fremde Realität für Europäer anschaulich zu machen. Interessant bei der Symbolsprache Lavaderos ist die weitgehende Gleichsetzung der Warao mit dem kirchlichen Bild von Frauen, denen etwa zur Zeit der Hexenverfolgung nachgesagt wurde, schwach, eitel und anfällig für das Sinnliche und die sexuelle Verführung (durch Teufel und Dämonen) zu sein. Die Frau wird als der Natur näher stehend als der Mann wahrgenommen, so wie der Warao, der quasi biologisch mit dem Delta verwachsen ist und sich dadurch von dem

⁴⁵³ Lavadero 1992: 17.

Criollo (der hier den Mann repräsentiert) unterscheidet. Die Warao-Frau selbst geht den biologischen Weg, um sich zu modernisieren, indem sie sich einem "modernen" Sexualpartner hingibt. Wie es für die Frau in der Bibel formuliert wird, so muss der Warao leiden und mit Schmerzen für eine Art Erbsünde zahlen. Die Rolle des Missionars ist in dieser Symbolik die eines weitgehend passiven Schwangerschaftsbegleiters und Geburtshelfers. Dem könnte man entgegenhalten, dass die Missionare bei dieser Schwangerschaft eher die Rolle eines Fortpflanzungshelfers innehatten, der eine künstliche Befruchtung in der Retorte der Internate vornahm.

Tatsächlich wird Lavaderos Rhetorik an diesem Punkt nachgerade unheimlich. Sein "Neues kreolisches Wesen" gemahnt an die Bilder der filmischen Trilogie "*Alien*".⁴⁵⁴ In deren letztem Teil wird die vormals als Wirtstier des unheimlichen Parasiten gestorbene *Officer Ripley* (Sigourney Weavers) selbst zu einem Mischwesen geklont und ist nun ein Mensch mit Alien-Fähigkeiten. Eine offensichtlich ebenfalls genetisch veränderte "Königin" der insektenartigen Außerirdischen ist ihrerseits nun in der Lage, sich durch Lebendgeburt fortzupflanzen und leidet in einer Szene qualvolle Wehen. Das erste von ihr geborene hässliche Wesen (halb Alien halb Mensch) lehnt seine eigene Insekten-Mutter ab und folgt stattdessen Ripley. Die wiederum vernichtet ihren "Bruder", und hält zu den Menschen, obwohl diese sie so oft enttäuschten. Das Schicksal des kreolisierten Ureinwohners ist oft nur wenig erfreulicher. Wie in der Parabel der Fledermaus, die sich in Gestalt eines Vogels über ihr Mäusetum erheben wollte und dann, von Maus und Vogel gleichermaßen abgelehnt, einsam des Nachts fliegen muss, so bringt der Verlust der amerindischen Identität nicht nur Vorteile mit sich. Die Existenz als "Neues kreolisches Wesen" birgt stattdessen vernichtende Gefahren. Doch Lavadero sieht in dem Prozess der Modernisierung und Christianisierung, wie er ihn sich vorstellt, keine zerstörerischen Elemente. In seinem Denken wie in dem der Pioniere gibt es schlichtweg keine Alternative für die Warao. Die Notwendigkeit, "modern" zu werden, ist untrennbar mit der "christlichen Option" verbunden, die damit schlussendlich als nicht wirklich optional entlarvt wird. Auch wenn Lavadero es den äußeren Zwängen der neokolonialen Zeit überlässt, Druck auf die Warao auszuüben, und seine eigene Rolle als eher passiv umreißt, so ist er als Missionar doch an diesem Druck, der ihm die Menschen in die christlichen Arme treibt, seit Generationen maßgeblich beteiligt.

⁴⁵⁴ Ich erlaube mir hier mit einer ebenso assoziativ-bildlichen Sprache auf Lavadero einzugehen, wie er sie verwendet hat.

Fazit

Lavanderos Haltung den Warao gegenüber ist damit ambivalent. Seine Erläuterungen der kulturellen Eigenarten der Warao und das Einnehmen einer eher emischen Sicht zeigen, dass es ihm gelungen ist, zu einer tiefen Kenntnis dieser Menschen und ihrer Kultur zu gelangen. Dieses Verständnis endet jedoch radikal bei den Aspekten Wirtschaftsweise und Arbeitsmoral der Warao. Hier greift er - und dies ist vor dem Hintergrund seines modernen Missionsansatzes um so auffälliger - auf ein "psychobiologisches" Konzept zurück, das in Kontinuität zu Barrals mentalistischem Rassebegriff gesehen werden kann, welcher seinerseits auf die evolutionistischen Ansichten der kolonialzeitlichen Missionare zurückgeht. Wie für die kolonialzeitlichen Missionare und die Pioniere der nachkolonialen Mission sind auch für den nachkonzilischen Lavandero das Christentum, die Aufgabe der Lebensweise als Jäger und Sammler sowie das Erlernen des Spanischen untrennbar mit dem Konzept der Modernität verbunden. Da Lavandero, anders als Barral, dabei kaum Anklänge an eine evolutionistische Denkweise erkennen lässt, kann man bei ihm von einer Ideologie des "Modernismus" sprechen.

Diese Kontinuität einer ackerbäuerlichen iberisch-konservativen Wertungswelt überrascht bei einem Missionar der Saat der Worte, der eine "Inkulturation" des Evangeliums propagiert, bei der alte Blätter schmerzlos von Bäumen fallen und die Kultur der Warao in einem ihr gemäßen Tempo von innen heraus wandeln kann. Zu den toten Blättern zählt Lavandero auch die Sprache der Warao, deren Untergang er als besiegelt ansieht. Die Lebensweise als Jäger und Sammler und die Sprache werden als zwei Elemente der Waraokultur gesehen, die unvereinbar mit der Modernität sind. Ihre religiösen Glaubensvorstellungen und Ritualen müssen Christus und die christlichen Grundsätze inkorporieren, um den Warao ein Vorankommen zu ermöglichen. Die Option, die Lavandero anbieten will, entpuppt sich als zwingende Notwendigkeit.

Obwohl Lavanderos Missionsansatz kulturell angepasst und rücksichtsvoll sein will und er einen schmerzlosen Wandel propagiert, so spricht doch das Bild der Hervorbringung eines neuen kreolischen Wesens als schmerzhafter Geburtsprozess eine andere Sprache. Die Hauptlast haben die Warao zu tragen, trotz des Prinzips der gegenseitigen Inkulturation. Denn die Warao sind die Unmodernen und müssen daher einen größeren Schritt tun als die Gegenseite, obwohl auch diese moralisch gesehen durchaus von den Warao lernen könnte.

Lavanderos Angabe, die Warao nicht ändern zu wollen, ist nur insofern richtig, als dass er sie nicht persönlich dazu zwingen will, sich zu ändern. Er geht einfach davon aus, dass der allgemeine Modernisierungsdruck sie drängt. Es wäre theoretisch denkbar, dass Lavandero eine weniger fatalistische und modernitätskritischere Haltung einnimmt. Offene Kritik an der Konsumwelt der Criollos scheint er aber gegenüber den Warao nicht geübt zu haben. Auch lässt

er kein aktives Engagement für den Erhalt ihrer Sprache erkennen. Wie seine Vorgänger nimmt auch er keine eigene Position gegenüber der des Nationalstaates ein, dem er als Missionar untergeordnet ist. Wie Ripley trotz allem den Menschen die Treue hält, so hält auch Lavandero der spanischsprachigen Mehrheitsbevölkerung die Treue. Fatalistisch sieht er dem Untergang einer Sprache und Kultur entgegen, die er kennt, liebt und dokumentiert hat.

9.7 Lavanderos Zugang zur Sprache der Warao

"(...) y entonces yo como pasatiempo cuando estaba en Curiapo cuando llegaba algún indio yo le ponía (-) decía "¡grábame algo!" o "¡Cuéntame un cuento en warao!" Yo no entendía nada pero el contaba su cuento."⁴⁵⁵

In den vorangegangenen Abschnitten wurde auf Lavanderos Missionsansatz, dessen theologische Grundlagen und das Verständnis eingegangen, welches Lavandero den Warao entgegenbringt. Die folgenden Abschnitte stellen Lavanderos Beschäftigung mit der Sprache vor diesem Hintergrund dar. Denn obwohl Lavandero dem Warao den Tod voraussagte, so war (und ist) doch seit Anfang seines Kontaktes zu den Warao deren Sprache sehr lebendig. Zudem nimmt die einheimische Sprache in Lavanderos Missionsansatz eine solch herausragende Stellung ein, dass er ein großes Interesse an ihr haben musste, sei sie dem Untergang geweiht oder nicht. Darüber hinaus wird ihm die Beschäftigung mit sprachlichen Belangen großen Spaß bereitet haben, wie sein lebenslanges Interesse vermuten lässt. Sie nahm für ihn zweifelsohne einen ebenso hohen Stellenwert ein wie für den Pionier Barral, wenn auch mit anderen Schwerpunkten.

Zunächst einmal sollen nun die Voraussetzungen und Anfänge von Lavanderos Beschäftigung mit der Waraosprache geschildert werden, bevor im nächsten Punkt die Methode seiner Spracharbeit betrachtet wird.

Sprachliche Vorbildung

Ähnlich Barral kam Lavandero zunächst ohne eine systematische Sprachausbildung ins Feld. Im Priesterseminar hatte er vor allem Kenntnisse des Lateinischen⁴⁵⁶ erworben und auch das Griechische kennen gelernt. Auf die Frage, ob diese klassischen Sprachen ihm von Nutzen gewesen seien, antwortete er:

"No, bueno dicen que eso sirve mucho porque la gramática latina es la madre de la gramática del Español. Y uno no solamente estudia latín, estudia la técnica de la gramática, la técnica del lenguaje. Y estudiando latín y griego entonces uno entra en las lenguas indoeuropeas. Y uno hace mentalmente - sí- su sistema, ¿no? Y eso le sirve a uno después para el warao aún que sea distinta (-)"⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Herrmann (2003).

⁴⁵⁶ "Yo hice la carrera en latín. Sea mis libros de texto estaban en latín." (Herrmann (2003)).

⁴⁵⁷ Herrmann (2003).

Der zu erwartende Nutzen der Kenntnis klassischer Sprachen war demnach ein sehr allgemeiner: den Lernenden mit der Grammatikschreibung an sich vertraut machen. Was moderne Sprachen anging, so war das Englische zu Beginn seiner Ausbildung (er war etwa 20 Jahre alt) "noch nicht in Mode", man bevorzugte laut Lavandero das Französische oder Deutsche. Er lernte Ersteres, was ihm nach eigenen Angaben nie von Nutzen war. Gegen das Englische entwickelte er sogar eine regelrechte Antipathie:

"Pero yo no estudié inglés. Yo estudié inglés la primera página. Cuando yo vi que la 'a' no se decía 'a' que la 'e' no se decía 'e' que la 'i' no se decía 'i' dije: "¡No eso no es para mí!"⁴⁵⁸

Auf Lavanderos Ablehnung der am Englischen orientierten Umschrift des Warao werde ich noch gesondert eingehen. Hier sei nur kurz darauf hingewiesen, dass er eine Tradition der Ablehnung des Anglophonen fortsetzt, die ich für die Pionierzeit unter dem Stichwort des "Panlatinismus" beschrieben habe und die in der Gran Sabana mit einer wahren Kreuzzugromantik verknüpft war.

Anders als die Pioniere hatte Lavandero allerdings die Möglichkeit, sich auch nach seiner Ankunft in Venezuela in sprachlichen Belangen weiterzubilden. Er traf auf eine gewisse diesbezügliche Tradition seines Ordens, aber auch staatlicher Bildungsinstanzen. Als Lavandero am 04.08.1964 in Wayo und damit im eigentlichen Kernland der Warao eintraf, gab ihm kein geringerer als *Padre* Cesáreo de Armellada Tips zum Spracherwerb mit auf den Weg:

"Y desde que llegué seguí el consejo que me dieron: Un cuaderno en el bolsillo y un lápiz y todo lo que usted oiga anótelo aunque lo anote mal. Y después lo preguntas y después lo dices."⁴⁵⁹

Armellada, den Lavandero als "mein guter Lehrer und Mentor" bezeichnet,⁴⁶⁰ lehrte auch in der UCAB:

"El fue profesor mío también. Y yo estudié después unos cursillos en la Universidad Católica y él era profesor precisamente de lengua, de lengua indígena, de metodología indígena sobre la lengua indígena, para aprender."

Auf die Frage, inwieweit er seine spätere Methode der Spracharbeit dort lernte, antwortete Lavandero, so detailliert seien die Anleitungen nicht gewesen, vor allem habe es zu Armelladas Zeiten noch keine elektronischen Aufnahmegeräte gegeben. Und gerade Tonaufnahmen sollten zentral für Lavanderos Spracharbeit werden. Seine ersten diesbezüglichen Erfahrungen machte der junge Missionar zusammen mit dem damals in Amerika studierenden und aus Deutschland stammenden Ethnologen Dieter Heinen und dem Grammatikschreiber Vaquero:

"La primera transcripción que yo hice de warao fue con Jeino (...) y con un padre, con el padre Vaquero que el (-) el que hizo la gramática. (...) Y un día se me presentan los dos

⁴⁵⁸ Herrmann (2003).

⁴⁵⁹ Herrmann (2003).

⁴⁶⁰ Lavandero 1992:11.

con un motorcito de tres caballos y otro de nueve caballos y: "nosotros venimos hacer una excursión por allí y estamos buscando un (-) una persona, un Warao que hable bien el warao y que cuente bien los cuentos en warao. ¿Y tu nos puedes señalar?", dice. "Sí pues yo he oído que fulano de tal, pero eso no vive aquí, eso vive por allá por Las Piedritas." (...) Bueno, total que ellos traían su grabadorcito de rueda, eran aquellos de rueda que había. (...)Y grabamos tres, tres ruedas. Grabamos tres ruedas. Entonces yo era el técnico en grabación. Porque yo conocía mejor los grabadores que (-) que ellos. Entonces, bueno, pero esa grabación era para padre Vaquero y para (-) y para Heino. Pero Heino más bien era acompañante. El que tenía la (-) la (-) el interés por las (-) por las transcripciones era Vaquero. Y Heino, bueno, que estaba comenzando entonces su trabajo entre los Waraos. Y (...) "pues yo te acompaño para conocer y para ver y tal."⁴⁶¹

Später bekam Lavandero vom damaligen Bischof sein erstes Aufnahmegerät geschenkt, eine deutsche "UHER"⁴⁶² und begann mit eigenen Aufnahmen, die ihm zunächst einmal beim Spracherwerb halfen, da er sich die Aufnahmen wiederholt anhören konnte, ohne dass er einen Sprecher immer wieder hätte bitten müssen, das Gesagte zu wiederholen.⁴⁶³

"Yo lo escuchaba tres o cuatro veces hasta que el oído se acostumbraba a esos sonidos tan raros para mí que eran sonidos que (-) que no eran de mi (-) de mi sistema, ¿no? [*se ríe*]. Bueno así es como yo (-) yo hice y poco a poco, poco a poco cada vez uno va aprendiendo más, va aprendiendo más. Ya cuando después yo escuchaba otros cuentos y los transcribía ya casi lo hacía perfecto casi ya lo hacía bien (...)."⁴⁶⁴

Das hier Wiedergegebene zeigt, dass Lavandero die wichtigsten Kenntnisse über Feldforschung im Feld selbst erwarb. Dabei formte er sozusagen eine "*peer-group*" mit dem Ethnologen Dieter Heinen unter der Leitung des *Padre Vaquero*, der offensichtlich keine Berührungspunkte mit Ethnologen hatte. Mit Heinen verbindet Lavandero bis heute ein freundschaftlicher Kontakt, der sich unter anderem in mehreren gemeinsam verfassten Artikeln über die Kultur der Warao niederschlägt. Dieser Umstand sollte im Gedächtnis behalten werden, angesichts Lavanderos teilweise recht vehementer Abgrenzung gegen alles "Wissenschaftliche". Die aufgeführten Punkte zeigen, dass Lavandero anders als die Pioniere bei seinem Eintritt ins Feld auf schon bestehende Infrastrukturen zu sprachlichen Belangen zurückgreifen konnte. Neben ordenseigenen Vorreitern wie Armellada und Vaquero traf er auf an den Warao interessierte Akademiker. Auch technische Neuerungen erleichterten ihm die Arbeit. Dass Lavandero nicht zur Lehre an der Universität fand, ist eher Folge seiner persönlichen Einstellung denn fehlender Möglichkeiten. Denn universitär ausgebildete Linguisten waren und sind in Venezuela rar, obwohl ein großer Bedarf an solchen Experten besteht.

⁴⁶¹ Herrmann (2003). Heinen arbeitete zunächst mit Miguel Layrisse an einem Forschungsvorhaben zur Demographie der Warao (1967-1972). Die Reise mit Lavandero und Vaquero fand 1966 statt. (Heinen, persönliche Mitteilung, August 2006)

⁴⁶² Die deutsche Firma UHER stellte u. a. Tonbandmaschinen her. Die Firma gibt es nicht mehr.

⁴⁶³ Warao-Sprecher verstehen das Ansinnen einer genauen Wiederholung selten und tendieren eher dazu, das Gesagte zu variieren oder zu erklären, wie ich bei meinen eigenen Transkriptionsversuchen beobachten konnte.

⁴⁶⁴ Herrmann (2003).

Anfänge von Lavaderos Beschäftigung mit dem Warao

Meine Frage, warum er überhaupt begann, sich für das Warao zu interessieren, verblüffte Lavadero. Dies sei schon aus purer Notwendigkeit heraus geschehen, da in Ajotejana bis auf eine Person alle nur Warao sprachen:

"Yo trabajaba como maestro de escuela. (...) Entonces para poder enseñarles a los alumnos como es la gramática como es la lengua en castellano tenía primero que saber cómo se decía todo eso en warao. Entonces tenía que (-) que buscar la manera."

Zu der rein praktischen Notwendigkeit gesellte sich noch der Anspruch seines Missionsansatzes, wie er weiter oben geschildert wurde:

"Además yo quería aprender bien el warao porque si yo voy a trabajar entre los Warao lo lógico es que uno aprende la lengua con las personas con los que va trabajar. ¿Cómo va ser una promoción o cómo va hacer una evangelización o cómo cualquier trabajo que se va hacer con ellos si no comprende la lengua? Además de eso como misionero, como misionero católico yo tenía que transmitir un mensaje, u ofrecer un mensaje.(...) Cómo yo voy a ofrecer un mensaje sin conocer los (-) los sistemas de pensamiento y de religión que ellos tienen. Yo tengo que verter mis conocimientos o mis mensajes en el sistema de ellos. ¡No en el sistema mío porque ellos no lo van a entender, ve!"⁴⁶⁵

Lavadero erwarb seine weitreichenden Kenntnisse nicht über Nacht. Um die innere Struktur der Sprache und der Art zu Denken der Warao zu verstehen, brauchte es, wie er betont, viel Zeit des Zusammenlebens. Bei der Annäherung an die Warao war sein freundschaftlicher, gleichberechtigter Zugang zu den Menschen hilfreich. Gerade ein informeller Kontakt bot ihm "viel besser als Bücher" Gelegenheit, Kenntnisse der Sprache und Kultur der Warao zu erwerben. Wenn beispielsweise die Arbeiter der Gemeinschaftsprojekte in Ajotejana mit den anderen Dorfbewohnern des Nachts gegen 21:00 Uhr zusammen kamen und man sich mit Gesängen, Witzen und Erzählungen aller Art die Zeit vertrieb, war auch der junge Missionar mit von der Partie.⁴⁶⁶ Diese traditionelle Redesituation bot ihm Gelegenheit zu Tonaufnahmen in einem "natürlichen" Kontext der Darbietung mündlicher Literatur. Für die Darbietenden war die Technik der Tonbandaufnahmen neu. Es begeisterte sie, sich auf Band sprechen zu hören und motivierte sie, Beiträge sorgfältig vorzubereiten. Später faszinierte sie die Aussicht, ihre Texte in Caracas gedruckt zu sehen. So entstand in gemeinschaftlicher Arbeit und ausgehend von einer traditionellen Redesituation eine neue Art von Redeereignis, ein neues Genre mündlicher Literatur. Es ist mündlich, aber doch fixiert. Die Darbietung der Texte fand in einem Kontext der Mündlichkeit statt. Doch anders als bei spontanen traditionellen Redebeiträgen bereiteten sich die Sprecher vor und wählten ihre Themen nicht spontan. Sie brachten ihre Beiträge im Wissen

⁴⁶⁵ Herrmann (2003).

⁴⁶⁶ Lavadero 1991: 9.

darum vor, dass sie aufgezeichnet und später eventuell verschriftlicht, übersetzt und gedruckt werden würden.

Dass das Redeereignis sich trotzdem in Spontaneität und Lebendigkeit kaum von seinem traditionellen Ursprung unterschied, ist dem familiären Umgang zu verdanken, den Lavandero mit den Vortragenden pflegte. Nach eigenen Angaben verfügt er über eine große Menge an Material, welches er aufgrund seines "pikanten Inhalts" nicht veröffentlicht hat. Offensichtlich scheute man sich nicht, dem Missionar gegenüber auch Geschichten mit durchaus "unchristlichem" Inhalt zum Besten zu geben. Lavandero behielt durch die Auswahl des zur Veröffentlichung bestimmten Materials das letzte Wort und die Verantwortung für das Bild der Warao, welches er vermitteln würde. In einem Telefongespräch (2006) äußerte er, dass er daran denke, auch diese Texte nun zu veröffentlichen, da sich die Akzeptanz "heikler Inhalte" in der Gesellschaft verändert habe.

Lavanderos Zugang zur Sprache der Warao unterstreicht sein ganzheitliches Anliegen, Sprache in ihrem kulturellen Kontext zu erlernen. Sprache und Denkweise der Warao sind für ihn untrennbar miteinander verbunden. Dabei bediente er sich im Grunde der Methode der "*Immersion*", des ganzheitlichen Eintauchens in die Kultur und Sprache, welche auch die mündlichen, amerindischen Kulturen selbst praktizieren, wenn sie eine andere Sprache erlernen.⁴⁶⁷ Lavandero hielt sich meist ohne andere Missionare in Ajotejana auf und wurde weitgehend Teil der Dorfgemeinschaft. Um seinem Missionsvorhaben gerecht werden zu können, war zunächst einmal ein weitreichender Spracherwerb nötig, der über die reine Alltagskommunikation hinausgehen sollte und die "kulturelle Sprache" der Warao mit einschloss:

"Entonces no solamente es aprender palabras y aprender una conversación para defenderse que tengo hambre que voy a salir que vengo que voy, no. Yo tengo que buscar el sistema de pensamiento y el sistema mítico que ellos tienen. El sistema religioso, las formas de (-) ellos de expresarse para expresar en sus mismos moldes el (-), el pensamiento que yo les quiero (-), que yo les quiero dar que yo les quiero llevar, eso a sido mi preocupación siempre."⁴⁶⁸

Es ging Lavandero, wie dargelegt, nicht um eine Übersetzung des Evangeliums, sondern um eine Inkorporierung der frohen Botschaft in die Waraokultur. Die einheimische (kulturelle) Sprache der Warao als Medium der Evangelisierung war mehr als ein bloßes Übergangswerkzeug. Sie bestand zunächst einmal aus eigenem Recht und war für Lavandero gleichzeitig Metapher für

⁴⁶⁷ In mündlichen Kulturen wird eine Fremdsprache durch die Methode des Eintauchens (*immersion*) erlernt, indem man Kinder zu anderssprachlichen Verwandten schickt. Auf diesen Umstand haben Heeschen, aber auch Auroux hingewiesen, wie im ersten Teil dieser Arbeit besprochen.

⁴⁶⁸ Herrmann (2003).

kulturelles Verstehen. Die gemeinsame Spracharbeit wurde zu einer Praxis der gegenseitigen Annäherung und Wertschätzung. Denn Lavandero behielt das einmal aufgenommene Material nicht für sich, sondern teilte es mit allen daran Beteiligten. Seine nach und nach entstehende Methode band Sprecher und Zuhörer aktiv mit ein. Wie genau er dabei vorging, soll nun beschrieben werden.

Festhalten kann man, dass Lavandero im Grunde nicht um eine Beschäftigung mit der Waraosprache herum kam, dass jedoch sein sehr weitgehendes und lang anhaltendes Interesse weit über das absolut Notwendige hinausgingen. Dabei fiel ihm der Zugang zu Sprache und Kultur der Warao bedeutend leichter als den Pionieren. Neben technischen und infrastrukturellen Erleichterungen und der positiven Grundeinstellung aufgrund seines Missionsansatzes waren dafür vor allem seine persönliche Art des Umgangs mit den Warao und seine persönliche Neigung oder Begabung für Sprachliches hilfreich.

9.8 Lavanderos Methode der Spracharbeit

Im Laufe seines langen Missionarslebens bei den Warao widmet Lavandero der Sprache der Warao, vor allem ihrer mündlichen Erzähltradition, große Aufmerksamkeit und unendlich viel Zeit. Im Vorwort seiner dritten Textsammlung bezeichnet Lavandero seine Tonaufnahmen von mündlichen Warao-Erzählungen als "angenehmen Zeitvertreib, wenn auch einer von unverzichtbarer Wichtigkeit". Wie für die Pioniere, so war auch für Lavandero die Arbeit mit der Sprache eine vielschichtige Tätigkeit. Zunächst einmal half sie ihm, das Warao als mündliche Sprache im Kontext zu lernen. Die Kenntnis der Sprache ermöglichte ihm dann, die Lebensweise und das Denken der Warao nachzuvollziehen. Dieses Verständnis lieferte ihm wiederum die Grundlage für seine Missionsarbeit. Hinzu kam das weiter oben erläuterte Ziel, die Warao-Bevölkerung und ihre Lebensweise anhand ihrer eigenen Texte den kreolischen Nachbarn nahezubringen und Vorurteile gegen sie abzubauen. Nach und nach entwickelte Lavandero dabei eine eigene Methode der Spracharbeit, die Aufnahme, Transkription, Übersetzung und Redaktion der Texte bis hin zur Herausgabe umfasste.⁴⁶⁹

Tonaufnahme

Anfänglich nahm Lavandero alles auf, was ihm spontan bei den üblichen Abenderzählrunden angeboten wurde. Später, als sich der Reiz des Neuen etwas verloren hatte, lud er bestimmte Sprecher ein, die er auf bestimmte Themen ansprach und denen er einige Tage Zeit zur

⁴⁶⁹ Eine ausführliche Beschreibung der Methode findet sich unter anderem im Vorwort seiner ersten Textsammlung (Lavandero 1991: 10-12).

Vorbereitung ließ. Nach eigenen Angaben wurde ihm mit der Zeit klar, dass jeder Erzähler sich als Experte für das von ihm Erzählte sah und daher seine Lieblingsthemen und -Stile auswählte. Insgesamt griff Lavandero weder hinsichtlich der Thematik noch der Person des Vortragenden oder der verwendeten Stile regulierend ein. Aus diesem Grund ist das von ihm gesammelte Material sehr vielseitig. Sein erster Band enthält mythologische Texte. Der zweite Band umfasst allerlei Arten von Alltagserzählungen. Diese fielen Lavandero auf, als er in Ajotejana lebte. Dort beobachtete er, wie die Warao, wenn einige von ihnen von einer Reise heimkehrten, alle zusammenkamen, um die Erlebnisse der heimgekehrten Reisenden zu hören, zu kommentieren und zu feiern oder um sich über die Misshandlungen zu beschweren, die die Criollo-Welt über sie brachte.⁴⁷⁰

Neben Mythen und Alltagserzählungen (Reisebeschreibungen, Erzählungen über Arbeit, Fischen, Baumfällen, Sammeln, Liebesgeschichten, Freundschaftsgeschichten und Geschichten über die Familie) nahm Lavandero auch eine große Bandbreite an Gesangsdarbietungen auf.

Wie er selbst anmerkt, bilden diese Erzählungen trotzdem keinen systematischen oder kompletten Korpus, der eine erschöpfende Vision der Eigenarten der Warao bieten könnte.⁴⁷¹

Eine Vergütung der Darbietungen lehnte Lavandero ab. Sie sollten spontan und zur Unterhaltung vorgetragen werden, nicht aus Gründen des Gelderwerbs. Dabei taten sich mit der Zeit einige Personen besonders hervor, die einen Großteil des Materials beisteuerten, welches schlussendlich zur Veröffentlichung kam. Es waren dies vor allem zwei Personen: Evaristo Valor (alias Barrito) [Bild Nr. 67 Evaristo Valor] und sein Cousin Pedro (alias Akuabarabi). Wie im sozialen Leben, so konkurrierten sie auch auf dem Gebiet des sprachlichen Vortrages miteinander. Das neue von Lavandero mit den Sprechern gemeinsam geprägte Redereignis wurde so auch als Möglichkeit wahrgenommen, soziales Prestige im Rahmen eines mündlich-literarischen Wettkampfes zu erlangen. "Aus Höflichkeit" und zur Motivation spielte Lavandero jede Aufnahme sofort nach Fertigstellung ab. Nicht wenige Forscher sammeln ihre Daten und betrachten das einmal aufgenommene Material als ihren alleinigen Besitz. Sie spielen es dann höchstens zur Transkription und zur Übersetzung ihren (unter Umständen bezahlten) Helfern vor. Lavandero richtete sich hingegen nach den Bedürfnissen der Darbietenden, für die sich aufgenommen zu hören eine große Freude war.

Transkription

Im Folgenden hörte sich Lavandero das Material mehrmals alleine an, um sein Gehör an die spezielle Sprechtechnik des jeweils Darbietenden zu gewöhnen:

⁴⁷⁰ Einleitung Lavandero 1992: 9.

⁴⁷¹ Lavandero 1992: 9.

"Primero grabar. Después que uno lo grabe, entonces se reproduce con el indígena, a ver que dice el indígena, que comentarios hace el indígena y si tiene que corregir algo. Y después que pasan uso días yo digo al indígena: "Mira, yo voy a tratar de escribir esto. Y lo es(-) y lo escribo como yo lo oigo lo escribo." Después que yo lo escribí llamo al indígena y se lo leo, lo que yo he escrito se lo lee, y el se echa a reír y dice "¡No, así no!" Y dice "¡Así no!" "¿Entonces cómo es?" Y ponemos otra vez el grabador y escuchamos: "Pues yo oigo así." "Pero usted oye mal." [er lacht]⁴⁷²

Bei dem folgenden Schritt der Transkription wurden Sprecher und Publikum allerdings wieder miteinbezogen. Auch hier kam Lavandero offensichtlich sein freundschaftlich-familiäres Verhältnis zu der Gemeinschaft der Sprecher zu Gute. Man genierte sich nicht, den "bare" auf Fehler hinzuweisen.⁴⁷³ Zum Vergleich sei auf eine von Dieter Heinen gern erzählte Anekdote verwiesen, in der ihm ehemalige Informanten des Linguisten und Baptistenpredigers Henry Osborn auf die Frage, ob dieser gut Warao gesprochen habe, antworteten: Ja, wenn er auch manchmal rückwärts gesprochen habe, so habe man doch nichts gesagt, da er ja Gottes Wort verkündete.⁴⁷⁴

Lavandero spielte beim gemeinsamen Anhören vor Publikum und Urheber vor allem Passagen vor, die ihm Verständnisschwierigkeiten machten, um auf diesem Wege Hilfe bei der Transkription zu bekommen. War es ihm gelungen, eine provisorische Transkription zu erstellen, so las er diese wieder vor Publikum vor, um Erläuterungen und Korrekturen zu erhalten, und schließlich diskutierte er den Entwurf noch einmal mit dem Sprecher des Textes und holte dessen Einverständnis ein. Erst dann stellte er die endgültige Transkription fertig, die sich der Erzähler "mit kritischer Haltung und erfreuter Zufriedenheit" erneut anhörte. Die Vorstellung, ihre Erzählung als in Caracas gedruckte Schrift wieder zu sehen, verdoppelte laut Lavandero die Zufriedenheit der Erzähler. Hier wird das Prestige sichtbar, welches die schriftliche Form für die Sprecher des Warao hat, die sich und ihre Sprache ganz offensichtlich durch die Niederschrift aufgewertet oder wertgeschätzt fanden. Lavandero verließ sich seinerseits bei der Transkription zu keiner Zeit auf die eigenen Kenntnisse des Warao, sondern verblieb in der Rolle eines Studenten, der sein Wissen ständig mit Hilfe der wahren Experten kontrolliert. Lavanderos Arbeitsweise war hier ebenso akribisch wie demokratisch, da er den gesamten Prozess der Transkription mit den Sprechern teilte.

⁴⁷² Herrmann (2003).

⁴⁷³ "Sea ya, ya, ya éramos amigos. Porque cuando yo llegué a Ajotejana yo llegué porque ellos me buscaron." (Herrmann (2003)).

⁴⁷⁴ "Sí, aunque a veces hablaba al revés, pero como era la palabra da Dios ..." Das "Rückwärtssprechen" könnte sich auf Fragen beziehen, die Osborn den Sprechern im Zuge seiner Analyse der möglichen Morphemfolgen stellte.

Die große Sorgfalt und der große zeitliche Aufwand, den Lavandero für die Transkription aufbrachte, weist auf die Tatsache hin, dass dieser Arbeitsschritt sein Interessenschwerpunkt war:

"Más que la (-) la traducción - no es que lo tradujera mal - pero más me preocupaba por la transcripción, por la transcripción, porque eso uno le puede traducir de una manera o otra se puede traducir de mil formas pero que lo original que este lo más exactamente posible y por eso yo fue que yo comencé a utilizar sobre todo el sistema latino."⁴⁷⁵

Die mündlichen Texte sind für Lavandero der "wertvollste Schatz", den es durch eine detaillierte phonetische Transkription möglichst originalgetreu zu bewahren gilt. Übersetzung und Sprachanalyse (im Rahmen seiner eigenen Kommentare) erachtet er demgegenüber als weniger wichtig. Zu diesem Zwecke entwickelte Lavandero ein eigenes System der Umschrift. Um das Original nicht zu verfälschen, glättet Lavandero Versprecher oder unsaubere Aussprache der Vortragenden in der Transkription nicht. Solche Passagen werden vielmehr in den Anmerkungen kommentiert. Denn Manipulationen jeder Art am Originaltext oder die fehlerhafte Wiedergabe desselben gelten ihm als Hauptursache für Fehler und Rückschläge bei der Spracharbeit.

Lavanderos Schriftsystem

Lavanderos sah seine Aufgabe und Stärke darin, mündliche Texte im Sinne von Quellmaterial zu erheben. Da existierende Umschriften seinem Anspruch, bestimmte phonetische Charakteristika wiederzugeben, nicht gerecht wurden oder ihm allzusehr am Englischen orientiert waren, entwickelte er ein eigenes System.⁴⁷⁶ Tatsächlich gibt Lavandero durch Akzentzeichen Feinheiten wieder, die andere Systeme unter den Tisch fallen lassen. Nur die Nasalisierung im Warao, die nur bei einigen Wortpaaren bedeutungsunterscheidend ist, kodiert auch Lavandero nicht mit. Wie im ersten Teil dieser Arbeit angeführt, handelt es sich bei den durch Akzente kodierten Phänomenen um tonale Aspekte des Warao, die auf Wortebene bedeutungsunterscheidend sind und auch im suprasegmentellen Bereich eine Rolle spielen.

Lavandero benutzt sein System aber auch, um persönliche Eigenarten der Sprecher und ihres Vortrages wiederzugeben, Phänomene des mündlichen Vortrags also, die nicht bedeutungsunterscheidend auf Wort- oder Satzebene sind.

Seine Kenntnis der Phonologie des Warao erwarb Lavandero im Feld. Er gibt an, die Laute des Warao nicht aus Büchern oder in einem Labor herausgefunden zu haben, sondern dadurch, dass er den Sprechern auf den Mund schaute und sich mit dem Finger auf einer großen Zeichnung des menschlichen Artikulationsorgans zeigen ließ, wo der exakte Artikulationsort liege.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Herrmann (2003).

⁴⁷⁶ Er beschreibt dieses ausführlich in Lavandero 1991: 12f.

⁴⁷⁷ Lavandero 1991: 16.

Lavaderos Schriftsystem orientiert sich an der spanischen Orthographie. Er begründet dieses Vorgehen mit pragmatischen, phonetischen, aber auch ideologischen Argumenten.

Als ein wichtiges Ziel seiner Umschrift gibt Lavaderos an, praktisch und praktikabel für die Sprecher sein zu sollen. Er selbst alphabetisierte als Grundschullehrer in Ajotejana auf Warao und hielt auch den Unterricht in dieser Sprache ab.⁴⁷⁸ Seinem Selbstverständnis nach schreibt Lavadero vor allem für die Warao, die normalerweise auf Spanisch alphabetisiert werden und denen er ein problemloses Hin- und Herwechseln zwischen den beiden Schreibsystemen ermöglichen will. Weiter verweist er darauf, dass die Waraosprache in einem spanischsprachigen Nationalstaat zu Hause sei und äußert in diesem Zusammenhang die Befürchtung, die Warao könnten sich geringgeschätzt oder marginalisiert fühlen, wenn man für ihre Sprache Schriftzeichen verwende, die es in der Orthographie des Spanischen nicht gebe. Da rein theoretisch eine Gruppe auch stolz darauf sein könnte, dass ihre Sprache Laute kennt, die das Spanische nicht kennt, mag diese Befürchtung etwas befremdlich wirken. Doch geht Lavadero davon aus, dass das Spanische samt seiner Orthographie eine Modell- und Vorbildfunktion für die Warao hat. Sie sollen wohl den Eindruck gewinnen, dass sich ihre Sprache ganz selbstverständlich und leicht schreiben lässt, genauso wie das Kastilische. Auf die Idee, das Warao im Kontext anderer amerindischer Sprachen auf venezolanischem Gebiet zu sehen, kommt er nicht. Weiter will er wohl vermeiden, der spanischsprachigen Mehrheitsbevölkerung gegenüber eine zusätzliche Barriere für die Lektüre des Warao aufzubauen.

In der praktischen Umsetzung folgt aus Lavaderos Haltung, zunächst einmal, dass alle Buchstaben, die zur Umschrift des Warao benutzt werden, die gleichen Laute repräsentieren wie in der spanischen Orthographie. Die Inkonsistenzen derselben will er allerdings im Warao nicht beibehalten. Das Phonem /k/ etwa, wird immer "k" geschrieben.⁴⁷⁹ Überflüssige Zeichen des spanischen Alphabetes fallen weg.⁴⁸⁰ Lavadero überdifferenziert in seiner Schrift allerdings das Phonem /r/, für dessen Allophone⁴⁸¹ er die Schriftzeichen "r", "l" und "d" verwendet, die den jeweiligen Phonemen im Spanischen entsprechen. Lavadero gibt an, dem unerfahrenen Leser des Warao an dieser Stelle keine Probleme in Lektüre und Diktat bereiten zu wollen. Doch gerade Muttersprachler, die zuerst in Warao alphabetisiert werden, könnten durch diese

⁴⁷⁸ Damit war Lavadero ein Vorreiter des zweisprachigen Unterrichts, zu einer Zeit, als offizielle staatliche Stellen eine solche Methode noch nicht in Betracht zogen. Lavadero scheint diesen Ansatz sehr konsequent verfolgt zu haben, da manche seiner ehemaligen Schüler sich heute beschwerten, sie hätten nicht genug Spanisch in der Schule gelernt.

⁴⁷⁹ Im Spanischen wird der Laut [k] mit drei verschiedenen Zeichen(folgen) geschrieben (qu, c und k). In Guatemala bestand das SIL in seiner Umschrift für das Maya-K'iché darauf, diese Inkonsistenz zu übernehmen.

⁴⁸⁰ Es sind dies die Zeichen(folgen): "c", "f", "g", "ll", "ñ", "qu", "rr", "x", "z".

⁴⁸¹ Nach Osborn ist /r/ das sinnvollste Phonem für die Allophone [d], [r] und [l] im Warao.

Überdifferenzierung eines Phonems verwirrt werden. Lavandero hat hier wieder zweisprachige Schüler im Auge, die schon auf Spanisch alphabetisiert wurden. Muttersprachler sprechen das Phonem /r/ im Warao automatisch je nach lautlicher Umgebung als [r] oder [d] aus, wobei es regionale Unterschiede bei der Verteilung der Allophone gibt. Indirekt spricht sich Lavandero gegen eine rein phonemische Schreibweise aus, wenn er erklärt, er wolle nicht an phonemischen Vereinfachungen teilnehmen, die er als Schlachtfeld für Spezialisten sieht und die den drängenden Bedürfnissen der Warao fern lägen.

Es wird bis hierher deutlich, dass Lavandero sich zumindest genauso stark an den Bedürfnissen von Nichtmuttersprachlern und an den Vorgaben einer nationalen, immer noch weitgehend einsprachig spanischen Schulbildung orientiert, wie an dem emischen Sprachwissen der Sprecher.

An einem Punkt wird Lavanderos Umschrift ausgesprochen ideologisch im Sinne des von mir als "Panlatinismus" bezeichneten Phänomens. Der Verzicht auf die beiden Buchstaben "y" und "w" ist ein Hauptmerkmal Lavanderos Umschrift. Er verwendet stattdessen die Schriftzeichen "i" und "u" vor Vokal, die ansonsten Vokale bezeichnen. Insbesondere gegen den Buchstaben "w" ist Lavandero fast fanatisch eingestellt, da er nicht zur Orthographie des Spanischen gehört, sondern sich an der Schreibweise des Englischen orientiert. Der Stein des Anstoßes ist der stimmhafte bilabiale Reibelaut (Frikativ) [β] im Warao,⁴⁸² für den alle Umschriften außer Lavanderos das Schriftzeichen "w" verwenden. Das Spanische verwendet hierfür die Buchstabenfolge "gu" für aus dem Englischen oder aus amerindischen Sprachen übernommene Fremdwörter. Dementsprechend schreiben kolonialzeitliche Quellen "Guarao" und "Wayo" findet sich "Guayo" geschrieben.

Lavandero argumentiert nun, das "w" werde in jeder Sprache, die es als Schriftzeichen verwendet, unterschiedlich ausgesprochen. Natürlich gibt es keine einheitliche Definition dafür, welches Phonem (und welche dazugehörigen Laute) durch welches Schriftzeichen in einer bestimmten Schrifttradition dargestellt wird. Dies war immer vorrangig eine historisch-sprachpolitische Entscheidung und keine wissenschaftlich-linguistische. Was Lavandero verschweigt, ist, dass die spanischsprachigen Missionare nicht die Einzigen waren, die das Warao niederschrieben. Werke zu den Warao und ihrer Sprache sind auch von niederländischen (de Goeje) und deutschsprachigen Autoren (Wilbert, Heinen) erstellt worden. Die Warao selbst

⁴⁸² Die Aussprache ist ähnlich dem deutschen "w", allerdings mit beiden Lippen statt Schneidezähnen und Unterlippe. Diesen Laut gibt es auch als Allophon im Spanischen, etwa in "*labio*" [laβjo] (Lippe). Das Zeichen des Internationalen Phonetischen Alphabets (IPA) für diesen Laut ist [β]. [w] hingegen repräsentiert im IPA einen stimmhaften labio-velaren Approximanten.

haben keine originäre Warao-Schrift hervorgebracht oder eine Instanz geschaffen, die sich dieses Themas angenommen hätte. Wenn Lavandero angibt, es obläge im Endeffekt den Sprechern selbst, eine Entscheidung zu treffen, muss man sich fragen, auf welcher Grundlage sie dies tun sollen.

Lavandero führt neben sprachpolitischen noch sprachwissenschaftliche Argumente ins Feld. So fürchtet er, die Verwendung des "w" in der Umschrift könne die häufig auftretende Verschmelzung⁴⁸³ des durch diesen Buchstaben repräsentierten Halbkonsonanten mit den vorangehenden Vokalen o/u aus Sicht der Gebrauchsschrift unverständlich erscheinen lassen. Dieses Argument berücksichtigt wieder weniger die Sichtweise der Muttersprachler, die automatisch diese Verkürzungen in einer schnellen Lektüre herbeiführen würden, sondern scheint eher aus der Praxis einer Transkription zu stammen, die auch phonologische Regeln mittransportieren will. Der gleiche Grund wird von Lavandero auch für die Abschaffung des Buchstaben "y" angeführt, der seinerseits mit dem Vokal /i/ verschmilzt.⁴⁸⁴ Für den Laut [h], welcher im Warao ähnlich dem deutschen [h], nur etwas weicher ist, verwendet Lavandero das Schriftzeichen "j", welches in der venezolanischen Aussprache etwas stärker frikativ gesprochen wird als in der europäisch-spanischen. Das stumme "h" des Spanischen will Lavandero eigentlich eliminieren, verwendet es aber in seinen Transkriptionen dann doch, um anzuzeigen, dass es sich bei zwei aufeinanderfolgenden Vokalen nicht um einen Diphthong handelt. Im Warao ist dies aber nicht wirklich nötig, da die Vokalfolge "ia" nie ein Diphthong ist und, vorausgesetzt man verwendet die Schriftzeichen "w" und "y", es im Grunde auch sonst keine doppeldeutigen Fälle gibt.

Die Eliminierung der Schriftzeichen "y" und "w" durch Lavandero ist nicht nur patriotische Geschmackssache, sondern zieht einige Komplikationen nach sich. Denn das Warao verfügt über die Phoneme /i/ und /u/ als Vokale, die in allen Umschriften "i" und "u" geschrieben werden. In Lavandero System, in dem die Schriftzeichen "i" und "u" damit für jeweils zwei Phoneme verwendet werden, führt dies zu Doppeldeutigkeiten, die er wiederum durch eine Reihe von Regeln ausschließen muss.⁴⁸⁵ Die wichtigste lautet, dass "i" und "u" keine Vokale repräsentieren,

⁴⁸³ Lavandero verwendet das spanische Wort "sinalefa", welches das Auslassen einer Silbe oder eines Vokals am Anfang oder am Ende eines Wortes meint, vor allem, wenn ein Wort, welches auf Vokal endet, vor einem Wort steht, welches mit Vokal beginnt.

⁴⁸⁴ Am Deutschen orientiert, würde man wohl "j" schreiben. Im Spanischen wird durch "j" allerdings der Laut [h] wiedergegeben. Das "h" wiederum benutzt man in einer am Spanischen orientierten Warao-Umschrift, um einen Stimmabsatz zu markieren.

⁴⁸⁵ - "iu" und "ui" sind laut Lavandero wachsende Diphthonge. Allerdings nicht, wenn ihnen Vokale vorangehen und folgen: araiuaia: a-rai-ua-ia. (araiwaya). / - "i" und "u" formen keinen Diphthong, wenn ihren Konsonanten vorangehen, außer im Falle von "ku". / - Am Wortanfang stehende "i" und "u" werden, falls sie keinen wachsenden Diphthong formen, durch einen Bindestrich (-), Akzent (ó) oder zwei Punkte (ü) getrennt: i-aba, u-a; íaba, úa; iaba, üa. / - "i" plus V (Semikonsonanten) ist der gleiche Laut wie der Vokal "i". Mit vorangehenden Vokalen e/i wird das "i" immer getilgt. Sie haben die Varianten i +V (Semikonsonant) palatalisiert (oder alveolarisiert), den Lavandero

wenn sie selbst vor einem Vokal stehen. Doch da es im Warao Folgen von bis zu vier Vokalen gibt, können "u" und "i" auch vor einem Vokal stehen und selbst Vokal sein. Hier verwendet Lavandero im Zuge seines sich wandelnden Schriftsystems verschiedene Zusätze: zwei Punkte über dem Vokal (ü), einen Bindestrich zwischen zwei Vokalen (i-a) oder einen Akzent auf dem Vokal (ú) sowie ein "h" zwischen zwei Vokalen (iha). Diese Handhabung verkompliziert Lavanderos Schriftsystem und macht es inkonsistent im Falle der Verwendung des Akzentes auf Vokalen, den er eigentlich für die Notation der Tonunterschiede verwendet. Ganz abgesehen davon gibt es noch eine Ausnahme. Die Buchstabenfolge "ku" repräsentiert bei Lavandero (und auch bei Barral) das Phonem /k^w/.⁴⁸⁶ Damit steht diese Buchstabenfolge für einen Konsonanten, obwohl sie in Lavanderos System eigentlich als eine Folge von Konsonant und Vokal interpretiert werden müsste.

Etwas gewöhnungsbedürftig ist auch die Tatsache, dass Lavandero Suffixe und Präfixe (Affixe), die getrennt stehen könnten, auch getrennt schreibt, selbst wenn sie zusammen ausgesprochen werden. Ganz einleuchtend ist dies nicht, will man so nahe wie möglich an dem bleiben, was der Sprecher tatsächlich sagt. Auch die Regeln des Wortakzents verkomplizieren sich auf diese Weise. In diesem Punkt hat Lavandero seine Umschrift ebenfalls progressiv verändert. Zunächst schrieb auch er die Affixe zusammen mit dem Wort, zu dem sie gehören: "*mauka ajanokeku, ubaiakotaiuitu, uete akookoitu aranitumase íabanae*". Zum Vergleich den gleichen Text später: "*má uka*⁴⁸⁷ *a janok'eku*⁴⁸⁸ *ubaia ko tahi*⁴⁸⁹ *uitu, uete a kohoko 'itu, a rani tuma hase i-abanae*." Der Apostroph bezeichnet dabei einen ausgelassenen Vokal. Die von Lavandero angegebene "wissenschaftliche" Schreibweise - eine an der englischen Aussprache orientierte Schreibweise - wäre: "*mauka ahanokoeku ubajakotaiwitu, wete akohokowitu aranitumasi iabanae*."⁴⁹⁰

mit "y" wiedergibt. / - "u" + V (Semikonsonant) hat den gleichen Klang wie der Vokal "u". Tilgung tritt mit den vorangehenden Vokalen "o/u" auf. Er hat eine entspannte, bilabial-frikative Variante ("v"). / - "u-" wird nicht labialisiert. / - die Semivokale: "i-" und "u-" haben nach Vokalen den gleichen Klang wie die Vokale und Semikonsonanten, aber haben wie die Semikonsonanten weniger Dauer und formen keine Silbenkerne. (Lavandero 1991: 14f.)

⁴⁸⁶ Osborn definiert dieses Phonem, welches seltener als die anderen Phoneme des Warao vorkommt, als velaren, labialisierten Explosiv und schreibt ihn "kw" (Osborn 1966a: 109).

⁴⁸⁷ Wenn man "*má uka*" schreibt (gesprochen wird "*mauka*"), ist es nicht nötig den Akzent zu setzen, da der Wortakzent im Warao fast immer auf die vorletzte Silbe fällt. Auch die Kennzeichnung der Folge "au" als Semikonsonant ist nicht nötig, da es sich hier ja um einen Vokal handelt.

⁴⁸⁸ Vor nachfolgendem "e" wird so gut wie immer der Vokal getilgt, so dass man dies nicht extra kennzeichnen müsste, da es sich um eine phonologische Regelmäßigkeit des Warao handelt. Würde Lavandero sein Prinzip befolgen, müsste er außerdem: "*janok' eku*" schreiben.

⁴⁸⁹ Zu "*ko tahi*" (*kotai*) ist anzumerken, dass dieses Morphem nicht alleine vorkommt. Auch ist er hier inkonsequent, da er das stumme "h" abschaffen wollte.

⁴⁹⁰ Auch unter Wissenschaftlern gibt es keine allgemeingültige Umschrift für das Warao, meist nehmen sie aber auf ein englischsprachiges Publikum Rücksicht. Ich schreibe den Beispielsatz: "*mauka ajanokoeku ubayakotaiwitu, wete akojokowitu aranitumasi iabanae*." Ich benutze einen Apostroph, wenn ein Vokal am Ende eines Wortes ausgelassen wird und schreibe in der Mitte eines Wortes ausgelassene Vokale nicht. Also "*ajanokeku*" statt "*ajanokoeku*". Die Tatsache, dass hier etwas fehlt, wird dann erst bei der interlinearen Übersetzung in der Zeile der Morphemanalyse deutlich. Den Muttersprachlern ist sie klar.

Abschließende Bemerkungen zu Lavaderos Schriftsystem

Festzuhalten bleibt, dass Lavaderos Versuch, eine Umschrift zu entwickeln, die alle bedeutungsunterscheidenden Merkmale des Warao auf Wort- wie auf Satzebene wiedergibt, innovativ und sinnvoll ist. Als Hauptmotivation hierfür sehe ich sein Bestreben nach einer möglichst getreuen Transkription, die im Zentrum seines Interesses an der Herausgabe mündlicher Warao-Texte stand. Daneben ist Lavaderos Umschrift ein "nationalistisches Alphabet", welches auf der spanischen Orthographie fußt. Wie Lavadero schlüssig begründet, trägt dies der Tatsache Rechnung, dass das Warao heute in einem spanischsprachigen Nationalstaat gesprochen wird. Andererseits weist das Warao als amerindische Sprache phonetische Merkmale auf, die sich mit einer strikt spanischbasierten Umschrift nicht elegant wiedergeben lassen, wie etwa das Phonem [β], das bisher mit "gu" notiert wurde und in Lavaderos Schreibweise, in der ein Schriftzeichen verwendet wird, was gleichzeitig einen Vokal bezeichnet ("u") zu Inkonsistenzen führt. Die nationalistisch-ideologische Aufladung seines Alphabetes, die gegen "w" und "y" gerichtet ist, steht seinem erklärten Ziel, die Schrift vor allem für die Sprecher so einfach wie möglich zu machen, im Wege. Daneben verstößt er mit der Getrenntschreibung von Affixen gegen die von ihm postulierte möglichst phonemische Transkription.

Lavaderos Problem ist meines Erachtens, dass er versucht, mehrere Funktionen, die Schrift haben kann, mit einer "orthographischen Klappe" zu schlagen. Obwohl er angibt, zuallererst für die Sprecher zu schreiben, orientiert sich seine Umschrift mehr an den Bedürfnissen von spanisch alphabetisierten Muttersprachlern oder von Nichtmuttersprachlern, beziehungsweise an den Bedürfnissen einer möglichst detaillierten Transkription, die noch dazu phonetische Regeln plausibel darstellen soll. Das Primat liegt dabei bei seiner Muttersprache, dem Spanischen, das vor Chávez die einzige offizielle Landessprache Venezuelas war. Er schreckt daher vor einer unnötigen "Exotisierung" der Umschrift des Warao zurück, welches die Kluft zwischen den Sprechern des Warao und des *Castellano* vergrößern könnte. Lavaderos Haltung trägt der damals weitgehend üblichen, einsprachigen Bildung der Warao-Schüler Rechnung, die auf Spanisch alphabetisiert wurden. Anscheinend hatte er die Hoffnung auf eine Bildungspolitik aufgegeben, die dem Warao einen festen Platz in der Alphabetisierung einräumt. Trotzdem ist es nicht ersichtlich, warum Schüler, die eine komplett neue Sprache und zu ihrer Umschrift gehörende Schriftzeichen lernen müssen, mit der zusätzlichen Kenntnis eines einzigen Buchstabens ("w"), der im Spanischen nicht vorkommt, überfordern sein sollten.

Auch an anderer Stelle wird deutlich, dass Lavaderos Loyalität vor allem der politisch dominanten Sprache, dem *Castellano* gilt. An einer Stelle, an der er vehement gegen die falsche Schreibweise des Ortsnamens Ajotejana durch einen "Wissenschaftler" wettet, macht er gleichzeitig klar, dass die Aussprache und Verschriftlichung, die Criollos Warao-Namen angedeihen lassen, auf jeden Fall zu akzeptieren sei, auch wenn es sich dabei um noch so grobe "Verhörer" handelt. Wie im Falle des Konsumverhaltens bezieht Lavadero keine kritische, eigenständige Position dem Staat gegenüber. Obwohl er eine Verschriftlichung, die das Warao zu exotisch erscheinen ließe, kategorisch ablehnt, leistet er doch keinen Widerstand gegen eine Entstellung der Warao-Ortsnamen. Die Criollos dürfen nach Belieben mit der Waraosprache umspringen, wie sie auch geschichtlich über die Warao verfügten. Lavaderos höchste Loyalität gilt damit dem Staat Venezuela und seiner spanischsprechenden Criollo-Bevölkerung.

Wenn Lavadero solchermaßen auch eine fast übertriebene Rücksicht auf die Nationalsprache nimmt, so entspricht sein Versuch, eine eigene "phonetische" Umschrift des Warao zu entwickeln, auf der anderen Seite einer Konzentration auf das Mündliche, die der Sprachsicht der Sprecher entgegenkommt. Für sie beinhaltet Waraosprechen eben auch Phänomene des Vortrags, die er durch seine Transkription für folgende Generation von Warao-Lesern festzuhalten gedenkt, indem er auch individuelle Varianzen des Vortrags mitkodiert. Lavaderos Interesse an nichtphonemischen Phänomenen ist gegen eine Übervereinfachung in der Schrift gerichtet, die allen Gebrauchsschriften eigen ist, und als Teil der Verdinglichung von Sprache gewertet werden muss. Aber auch Lavaderos Umschrift ist naturgemäß ein Kompromiss zwischen Normalisierung und Detailwiedergabe. Denn jegliche schriftliche Niederlegung eines mündlichen Textes ist ein Akt der Normalisierung. Nur die Bandbreite der wiedergegebenen Charakteristika variiert.⁴⁹¹ Da also eine Umschrift an sich nicht alles leisten kann, was man unter Umständen ausdrücken will, verwenden Linguisten zur Wiedergabe von Feinheiten oder zur Aufschlüsselung von Wortstrukturen und phonologischen Phänomenen sogenannte interlineare Texte, wie ich sie auch in dieser Arbeit benutze. So kann man unterschiedliche Ebenen durch verschiedene Zeilen der Analyse angeben. Lavadero versucht, wie gesagt, mit einer einzigen Transkriptionszeile und einer einzigen Übersetzungszeile das zu leisten, was in einer interlinearen Übersetzung Morphemanalyse, Glossenübersetzung und freie Übersetzung beinhalten würde. Angesichts dieser Multifunktionalität hat er das Problem nicht unelegant gelöst.

⁴⁹¹ Neben den Hauptlauten des IPA gibt es beispielsweise eine Vielzahl diakritischer Zeichen, die es erlauben, kleinste Varianzen eines Lautes wiederzugeben.

Insgesamt wird auch an Lavaderos Bemühen deutlich, dass die Entscheidung für eine bestimmte Gebrauchsschrift letztendlich immer eine sprachpolitische ist. Rein linguistisch betrachtet, ist es sinnvoll, dass eine Schrift zumindest alle Phoneme wiedergeben kann. Doch in vielen Gebrauchsschriften fallen selbst bedeutungsunterscheidende Merkmale unter den Tisch, wie etwa in der Arabischen Schrift, die nur lange Vokale schreibt und kurze normalerweise unter den Tisch fallen lässt. Insgesamt werden Betonungen jenseits der Wortebene nicht mitgeschrieben, da sie ein Merkmal des mündlichen Vortrags und nicht der Schriftlichkeit sind. Dies kann, wie im Falle des Warao, dazu führen, dass man auch bedeutungsunterscheidende Merkmale nicht als solche erkennt und berücksichtigt. Viele Gebrauchsschriften, wie etwa die Französische Orthographie, schleppen eine Unmenge an sprachgeschichtlichem Gepäck mit sich, das in der Aussprache nicht zum Tragen kommt. So gesehen ist Lavaderos Schreibweise ohne "y" und "w" zwar nicht unbedingt konsistent, aber immer noch unkomplizierter als viele andere nationale Orthographien.

Es wäre in dieser Hinsicht interessant, die Meinung einheimischer Sprachexperten zu hören, die selbst auf Warao schreiben. Da eine solche Instanz aber bisher kaum existiert, sah sich Lavadero in seinem Kampf um eine angemessene Schreibweise des Warao vor allem "Wissenschaftlern" gegenüber und das Thema wurde zu einem symbolischen Zankapfel der Abgrenzung von der akademischen Welt. Das Thema wurde konstitutiv für seine Identität als Missionar, der unter den Warao lebt und ihr sprachliches, mündlich geprägtes Universum teilt.

Vielleicht ist gar die Tatsache, dass sich die Lektüre seiner Texte durch die chronologische Veränderung der Umschrift⁴⁹² und die Verwendung der Schriftzeichen "u" und "i" letztendlich erschwert, von Lavadero unterbewusst gewollt. Sie würde allzugut zu seiner Überzeugung passen, dass man sich die Waraosprache durch aufmerksame und ernsthafte Lektüre von Texten erarbeiten muss. Ganz im Sinne der ehrlichen Arbeit im Schweiß seines Angesichts, sollen auch dem am Waraosprechen interessierten nicht alle Früchte in den Schoß fallen. Ganz nebenbei macht es seine Texte auch für die Kritik von Seiten der Wissenschaftler schwer zugänglich.

Übersetzung, Redaktion und Veröffentlichung

Als letzter Schritt von Lavaderos Spracharbeit folgten Übersetzung und Redaktion. Die Übersetzung nahm er dabei wieder gemeinsam mit den Sprechern in Angriff. Zu diesem Zweck bereitete er zunächst eine mündliche Übersetzung mit zweisprachigen Personen vor, wobei er sich wieder Anmerkungen und Erklärungen notierte, die Eingang in die Anmerkung fanden, mit denen er die schlussendliche, getippte Übersetzung versah. Im Zuge seiner Bemühungen,

⁴⁹² Für die Herausgabe seiner Texte, die ja zu einem späten Zeitpunkt seiner Spracharbeit stattfand, systematisierte er sie leider nicht, da er es aus Zeitmangel vorzog, möglichst viele Texte herauszugeben.

möglichst nahe am Original zu bleiben, versuchte Lavandero bei der Übersetzung einen Mittelweg zwischen Wörtlichkeit und Lesbarkeit zu finden,⁴⁹³ was ihm meines Erachtens meisterhaft gelungen ist.

Bei der Auswahl des Materials für den Druck ließ er Texten aus Ajotejana den Vortritt und vermied solche mit heiklem oder missverständlichem Inhalt. Text und Übersetzung sollen weitgehend für sich stehen. Lavandero tritt als Herausgeber nur in den Kommentaren am Ende der Texte sowie im Vorwort in Erscheinung. So enthalten die über seine gesamten Publikationen verstreuten Anmerkungen sein gesamtes sprachliches Wissen. Eine Systematisierung desselben vermied er ganz bewusst. Trotz wiederholter Aufforderung durch Ethnologen und Ordensobere weigerte sich Lavandero, sein extensives Wissen hinsichtlich Wortschatz, Syntax, Stil und Gebrauch der Waraosprache in die linguistische Form eines Wörterbuchs oder einer Grammatik zu gießen. So antwortete er mir etwa auf die Frage, ob er nicht eine verbesserte Neuauflage des Wörterbuchs herausgeben könnte (er selbst hatte ja angemerkt, dass Barral zum Beispiel einige Herkunftsbezeichnungen der Wörter durcheinander gebracht hatte):

Eso es una cosa que el obispo quiso que yo hiciera. Y yo le dije que eso yo no le iba a hacer.

(...) Porque un diccionario a mí no me interesa. (...) No me interesa y una gramática, Jeino estaba detrás de mí para que haga una gramática. Yo le dije: "Mira Heino, lo último que yo haga en la vida del Warao será hacer una gramática." ¡Lo último!

¿Por qué? Más importante es transcribir un cuento que hacer una gramática. Más importante porque la gramática está en el cuento, lo que tiene que hacer usted, ponerse a estudiar warao. Por qué me sirve a mí hacer una gramática que nadie va leer y nadie va aprender warao con una gramática que yo escriba. ¡Nadie! El warao se aprende hablando y leyendo. Allí es que se aprende."⁴⁹⁴

Lavandero definiert im letzten Absatz dieses Zitats das Sprachlernen als ein Lernen im Kontext einer mündlichen Kultur. Warao lernt man, indem man spricht und (mündliche) Texte liest.

Er vertritt die Meinung, die Funktion, die Grammatik oder ein Wörterbuch beim Spracherwerb haben können, sei zur Gänze in seinen Texten enthalten. Der wirklich interessierte und aufmerksame Leser wird dort alles finden, was er zu einem weitreichenden Verständnis des Warao brauche. Er vertritt hier die gleiche Meinung wie Barral, der überzeugt davon war, dass er in seinem Wörterbuch durch die Auflistung der einzelnen lexikalischen Elemente des Warao die gesamte Sprache und die kulturellen Eigenarten der Warao erfasse. Lavandero ist der Meinung, jeder könne eine Grammatik schreiben. In der akribischen Transkription von Texten hingegen, sah er seine Berufung. Dabei war er nicht der Meinung, dies aufgrund einer besonderen Begabung leisten zu können und verweist vielmehr auf seine quantitative Erfahrung. Als ich

⁴⁹³ Lavandero 1991: 11f.

⁴⁹⁴ Herrmann (2003).

meiner Bewunderung Ausdruck verlieh, wie er hinter das ein oder andere grammatische Phänomen gekommen sei, entgegnete er: "*Más sabe el diablo por viejo que por diablo.*"⁴⁹⁵

Trotz dieser Bescheidenheit hat Lavandero sicher Grund, stolz auf seine jahrzehntelange Arbeit an den Texten und mit den Sprechern zu sein, die ihn so "alt" und erfahren machten. Und er ist sich als streitbarer Geist dieser Stärke auch bewusst, vor allem wenn er sie zur Abgrenzung gegen die Wissenschaft ins Feld führt.

Auch wenn Lavandero keinen theoretischen Ansatz formulierte, der seine Spracharbeit gesteuert hätte, so konzentrierte er seine Textkommentare auf bestimmte Arten sprachlicher Daten. Er kommentierte vor allem Daten, die er als neu erachtete oder anhand derer er eine von den "wissenschaftlichen Autoren" abweichende Meinung vertreten wollte. Auf diesem Wege führte er einen gewissermaßen verdeckten Disput in seinen Fußnoten. Angesprochen sind die "Wissenschaftler"⁴⁹⁶, von denen er sich abzugrenzen trachtete. Eine offene Diskussion auf deren eigenem (universitärem Terrain) vermeidet er, nicht zuletzt durch die Weigerung, sein Material und seine Argumente zu systematisieren. Da seine Argumente im Dschungel der Fußnoten kaum auffindbar sind, entziehen sie sich der Kritik Dritter. Lavandero hat sich durch seine Art der Spracharbeit abgegrenzt, wenn auch zum Preis einer weitgehenden Isolation. Anders als Armellada, der den Kontakt mit der Wissenschaft suchte und fand, arbeitete Lavandero zwar persönlich mit Vertretern der akademischen Welt wie dem Ethnologen Dieter Heinen zusammen, hielt sich aber von der Institution Universität fern. Zudem begrenzte er seine Zusammenarbeit auf das kulturelle Gebiet. Das einzige mit anderen vollbrachte sprachliche Projekt war seine Mitarbeit an der zweiten Auflage des Barralschen Wörterbuchs. Auch hier konnte er sich nicht mit seiner Umschrift durchsetzen, da die Publikation, wie er sagt, für die "Wissenschaftler" gedacht war. Dies stimmt nur zum Teil, da Barral nach eigenen Angaben seine Arbeit für alle am Warao Interessierte verfasste, womit er auch die Sprecher selbst meinte.

Weiter förderlich für Lavanderos Spracharbeit, war die Möglichkeit, Texte in der ordenseigenen Zeitung zu veröffentlichen:

"Y para publicar en Venezuela misionera que es la revista que nosotros todavía tenemos. Y entonces yo me (-) me esmeraba más porque eso lo iba a ver gente, lo iban a ver en Caracas y lo iban a ver los investigadores y tal y yo tra(-) yo trabajaba más."⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ "Der Teufel ist nicht schlau, weil er der Teufel ist, sondern weil er alt ist!" (Lavandero in einem Telefonat Anfang 2006).

⁴⁹⁶ Ich verwende die Anführungszeichen hier, um zu zeigen, dass es sich um eine von Lavandero konstruierte Gruppe handelt, für die ich auch das Synonym "universitäre Wissenschaftler" verwende. Für mich ist Lavandero als Missionarslinguist auch "Wissenschaftler".

⁴⁹⁷ Herrmann (2003).

9.9 Lavaderos Umgang mit einheimischen Kategorien

Auf das Problem der Übersetzung christlicher Konzepte in einheimische Sprachen nichtchristlicher Kulturen wurde unter dem Punkt der Sicht der Pioniere als wichtiges sprachpolitisches Moment eingegangen. Da Lavandero ein möglichst "reines" sprachliches Quellenmaterial bereitstellen wollte, hat er auf das Problem der angemessenen Übersetzung einige Gedanken verwandt. Für ihn war Übersetzen immer ein über das rein sprachliche hinausgehendes Unterfangen. Da ich schon im Rahmen der Besprechung Barrals auf dessen Kategorisierung der Warao-Schamanen eingegangen bin, soll nun zum Vergleich Lavaderos Sicht und "Übersetzung" dieser einheimischen religiösen Spezialisten dargelegt werden.

Das Problem der Übersetzung

Lavandero sieht Übersetzung an sich als problematisch. Denn jede Übersetzung verfälscht in seinen Augen zwangsläufig den ursprünglichen Text.⁴⁹⁸

"Cualquiera de los términos con los que queremos traducir al castellano las categorías de los oficiantes guaraos obligadamente necesita precisiones o matizaciones."⁴⁹⁹

Die Notwendigkeit der Präzisierung und Abstufung von übersetzten Begriffen (hier am Beispiel der Klassifizierung der Warao-Schamanen) nennt Lavandero die "Fronarbeit" (*servidumbre*) einer jeden Übersetzung. Sie ergibt sich aus der Tatsache, dass Kulturen ihre Konzepte unterschiedlich voneinander abgrenzen und dies auch in der Sprache kodieren. Wir Ethnologen versuchen das Übersetzungsproblem zentraler kultureller Kategorien gern dadurch zu lösen, dass wir die Originalausdrücke der fremden Sprache ausführlich erläutern und dann in unseren Texten beibehalten. Ein Beispiel hierfür liefert der von Dieter Heinen herausgegebene Band "*Oko Warao: Marshland People of the Orinoco Delta*." Thematisch ist er ähnlich dem zweiten Band von Lavandero auf das Alltagsleben der Warao ausgerichtet. Das Redeereignis ist allerdings ein anderes. Die Sprecher erklären ihren Alltag und ihre Geschichte dem Gegenüber Dieter Heinen, dem fremden Freund und Ethnologen. Sie schildern ihr Leben für einen Außenstehenden, der sie gut kennt. Heinen behält bei der einsprachig englischen Publikation zentrale Begriffe oder Wendungen in Warao bei und ergänzt sie durch englische Erklärungen:

"When I became a thinking being, ine maobonona dokukore, my father and mother told me about the Winikina River."⁵⁰⁰

Lavandero wollte in der Übersetzung "folkloristischer Texte" die "volkstümliche Einfachheit, Naivität und Frische" des Originals bewahren.⁵⁰¹ Anders als universitäre Linguisten und

⁴⁹⁸ Lavandero 2000: 29.

⁴⁹⁹ Lavandero 2000: 30.

⁵⁰⁰ Heinen 1988a: 28.

Ethnologen, die oft Begriffe der eigenen Wissenschaftsdisziplin verwenden, will Lavandero technische Begriffe vermeiden. Es ist eine von Lavandero angestrebte Kunst, einen fremdsprachlichen Begriff in der Übersetzung möglichst unmittelbar und "unverfälscht" mit umgangssprachlichen Wörtern zu vermitteln. Laut Lavandero eine Technik, die nicht jeder beherrscht. Hier führt er seine weitreichende Kenntnis von Kultur und Sprache der Warao, aber auch der kreolischen Bevölkerung des Deltas ins Feld.

Lavanderos Kategorisierung der Warao-Schamanen

Anhand der Klassifikation und Kategorisierung der Warao-Schamanen⁵⁰² will ich Lavanderos kulturell-sprachliche Übersetzung einer einheimischen religiösen Kategorie exemplarisch darstellen.

Lavandero selbst lehnt den Begriff "Schamane", wie er uns als technischer Begriff der Ethnologie geläufig ist, ab. Denn unter "Schamane" versteht er "ein psychisch gestörtes Individuum mit doppelter Persönlichkeit", das durch "paranoide Konzentration" in Trance gerät und sich nach seiner kataleptischen Reise an nichts erinnert. Der Schamane sei "frauenfeindlich" (er meint: homosexuell) und werde durch die Gesellschaft zur Übernahme seiner schamanistischen Rolle gezwungen. Er selbst zieht als Oberbegriff den Ausdruck *Zelebrant* (*oficiante*) vor.⁵⁰³

Wie aufgezeigt wurde, unterschied Barral in religiöse Praktikanten und Magier, die weiße beziehungsweise schwarze Magie verwenden. Eine Unterscheidung, die nicht der einheimischen Klassifikation der Warao entspricht, sondern im christlichen Weltbild wurzelt und sich auch in den Kategorien der spanischsprachigen, kreolischen Bevölkerung des Deltas niederschlägt, die die Begriffe "*brujo*" (Hexer) und "*piache*" (Zauberpriester) verwenden.⁵⁰⁴ Indem Lavandero zwischen Hexerei (*brujería*) und Zauberkunst (*hechicería*) unterscheidet, bemüht er religionsphänomenologische Konzepte: Unter Hexerei versteht er "eine primitive Religion von feministischem Typ", die eine Reaktion auf den "*machismo*" der Jäger darstellt. Zauberei hingegen definiert er als die Gesamtheit der Praktiken, die "mit angeblich diabolischen Mitteln" oder durch die Verbindung zu Geistern dazu dienen soll, das Leben der anderen negativ zu beeinflussen. Für ihn wäre damit der spanische Begriff "*hechicero*" die angemessene Übersetzung für einen "Zelebranten", der Schaden anrichtet.⁵⁰⁵ Zweisprachige Warao verwenden

⁵⁰¹ Lavandero 2000: 32.

⁵⁰² Lavandero äußert sich zu diesem Thema im Vorwort seines vierten Buches "noara" (Lavandero 2000).

⁵⁰³ Lavandero 2000: 29.

⁵⁰⁴ Lavandero 2000: 29.

⁵⁰⁵ Lavandero 2000: 30.

stattdessen in solchen Fällen den Begriff "*brujo*" (Hexer).⁵⁰⁶ Für den *wisiratu* hatte Barral den Begriff "einheimischer Priester" (*sacerdote étnico*) verwendet. Auch Lavandero findet ihn angemessen für die *wisimo* (Plural von "*wisiratu*"), in ihrer Eigenschaft als Vermittler zwischen dem Profanen und dem Heiligen, wobei er diese Art von Priester losgelöst von einem christlichen Inhalt verstanden haben will. Er erweitert hier also ein spanisches Wort in seiner Bedeutung. Im Warao selbst bedeutet der Begriff "*wisi-mo*" / "*wisi- datu*" von seiner etymologischen Grundbedeutung her "Herr/Herren des Schadens/Giftes".⁵⁰⁷ Eine wörtliche Übersetzung hält Lavandero an dieser Stelle für ungeeignet, da die Warao selbst diese Bedeutung nicht bemerken würden und sehr verwundert reagierten, wenn man ihre Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der Wortwurzel lenke. Für die Warao, so Lavandero, sei der *wisiratu* ein rein wohltätiger Zelebrant, für den sie im Spanischen den Begriff "*dotoru*" (Arzt) verwenden.⁵⁰⁸

Zelebrant, der schadet		Zelebrant, der hilft	
Lavanderos Übersetzung	Übersetzung zweisprachiger Warao	Lavanderos Übersetzung	Übersetzung zweisprachiger Warao
<i>hechicero</i>	<i>brujo</i>	<i>sacerdote</i>	<i>dotoru</i>

Wie die Tabelle zeigt, folgt Lavandero hier nicht Konzepten der religiösen Weltansicht der Warao. Je nachdem, ob der Schamane für sie persönlich negativ handelt, weil er ihnen schadet oder positiv handelt, indem er ihnen nützt, bezeichnen zweisprachige Sprecher ihn im Spanischen als "*brujo*" oder "*doctoru*". Doch obwohl der *wisiratu* normalerweise nur in seiner Funktion als Heiler öffentlich sichtbar wird, ist er nicht nur ein Heiler. Das Gleiche gilt für alle Schamanenklassen, deren Angehörige durch ihre Praktiken sowohl helfen als schaden können. Die spanischen Übersetzungen zweisprachiger Waraosprecher geben damit nicht die einheimischen Konzepte als Ganzes wieder, sondern nur bestimmte Funktionen der Schamanen, die mit kreolischen Konzepten des "guten Zaubers" und des "schwarzen Magiers" gleichgesetzt werden.

Lavandero begeht einen Denkfehler, wenn er meint, die Schamanenklassen so kulturell angemessen zu übersetzen. Sein Trick ist eine Auslassung. Er wählt einen neutralen Oberbegriff "Zelebrant", für den er eine Warao-Entsprechung "*anaminamo*" geltend macht. Dieser bezeichne

⁵⁰⁶ Lavandero 2000: 29.

⁵⁰⁷ Barral übersetzt das Wort "*wisiratu*" aus "*wisi*": "*dolor maléfico*" (angezauberter Schmerz), "*enfermedad maléfica*" (angezauberte Krankheit) und das Wort "*awisi*" im "Vocabulario Teúrgico-Mágico" im Sprachgebrauch der Zauberpriester (*piaches*) mit *dolor* (Schmerz) und *veneno* (Gift). (Barral 1958) J. Wilbert etwa übersetzt den "*wisiratu*" als "*master over pain*" (J. Wilbert 2004: 23).

⁵⁰⁸ Lavandero 2000: 31.

alle initiierten Personen, die wissen, wie man mit den Geistern umgeht.⁵⁰⁹ Der Begriff "*anaminamo*" aus *a- namina -mo* (Pos- wissen -Agent.Pl) bedeutet wörtlich: "die das Wissen [von etwas] haben". Meiner Feldforschungserfahrung nach ist dieser Begriff jedoch nicht auf religiöse Experten beschränkt, sondern bedeutet Experte allgemein: "*tai anaminamo*" bedeutet damit: der hat Ahnung davon/ ist ein Experte dafür. Gegen eine Deutung dieses Begriffes als Warao-Oberbegriff für alle Schamanen spricht auch die Endung "-*mo*", die eine Pluralendung für Menschen ist und keine Endung für eine Profession. Diese wäre "-*tu*" wie in "*inaminatu*" (der, der lehrt = Lehrer). Dies schließt natürlich nicht aus, dass es diese Oberbezeichnung im von Lavandero vertretenen Sinne tatsächlich gibt.

Nachdem er diese allgemeine Ebene definiert hat (*anaminamo*), lässt er nun die Ebene der emischen Klassifikation der Schamanentypen unter den Tisch fallen. Durch seinen Verweis darauf, dass die Warao selbst sich der Etymologie bestimmter Kategorien nicht bewusst sind, ist für ihn eine Rücksichtnahme auf diese einheimisch anders strukturierte Kategorie nicht mehr notwendig. Dies begründet er unter anderem mit der angeblichen Unschärfe der Bezeichnungen für diese Typen. Denn ein und dieselbe Person könne mehrere (oder alle) magisch-religiösen Rollen innehaben, also gleichzeitig *wisidatu*, *joarotu*, *bajanmarotu*, *jatabuarotu*, *kotubuarotu*, *ajitemoiarotu* und *najarima* sein (man beachte die Endung "-*tu*"). Für ihn ist diese Tatsache ein Beleg dafür, dass Konzepte in schriftlosen Kulturen unscharfe Umrisse haben und ständig den Umbilden der verschiedenen Dialekte und Sprecher ausgesetzt sind.⁵¹⁰ Natürlich gibt es in mündlichen Kulturen keine Instanz, die der "*Académie Française*" oder dem Duden entspricht und damit die Autorität hätte, allgemeingültige Definitionen für bestimmte Begriffe festzulegen. Auch sind die Grenzen von Konzepten in allen Sprachen einem Wandel ausgesetzt, ob sie über eine Schrifttradition verfügen oder nicht. Ein gutes Beispiel wäre hier gerade das Konzept des Schamanen, welches innerhalb der Ethnologie ständig diskutiert, erweitert und beschränkt wird. Daneben kann die Tatsache, dass einem Konzepte in einer fremden Kultur "unscharf" vorkommen, mehrere Ursachen haben. So kann es unter Umständen sein, dass man als Außenstehender die emischen Faktoren, die ein Konzept vom anderen abgrenzen, nicht ganz erfasst. Die Tatsache, dass eine Person mehrere religiöse Spezialgebiete ausübt, ist für sich genommen kein Beweis dafür, dass es keine klar definierten Kategorien gibt. Die ethnologische Literatur lässt demgegenüber eine sehr genaue Abgrenzung der religiösen Spezialisten der

⁵⁰⁹ Er beschreibt den Prozess der Initiation im Wesentlichen wie Wilbert und erwähnt die Hilfsgeister (*noje*) des Schamanen, ohne jedoch auf die von Wilbert beschriebene und unter Tabaktrance ausgeführte Reise zu den Wohnorten der Geister einzugehen. Frauen ist seines Wissens die Initiation verboten. Doch würden Frauen nach der Menopause geringere heilige Ämter ausüben, mit Kenntnissen, die sie bei Sitzungen ihre Ehemänner erlangt hätten (Lavandero 2000: 24f.).

⁵¹⁰ Lavandero 2000: 31.

Warao gegeneinander erkennen. Interessanterweise berichtet auch J. Wilbert davon, zunächst verwirrt gewesen zu sein, da Personen, die ihm als Spezialist einer bestimmten Schamanenklasse bekannt waren, gleichzeitig Regenschamane sein konnten. Er fand dann aber eine klare Definition des Gebiets und der Wirkungsweise eines Regenschamanen.

Es ist insgesamt problematisch, mündlichen Kulturen pauschal eine "Ungenauigkeit" der sprachlichen Konzepte zu unterstellen. Man gerät damit in die Nähe evolutionistischer Argumentationsweisen, die amerindischen Sprachen "Primitivität" unterstellen, indem wahlweise behauptet wird, diese hätten zu wenig abstrakte Oberbegriffe oder aber zu wenige konkrete Unterbegriffe.

Der letzte Schritt in Lavaderos Auslassungsargumentation ist es nun, von Übersetzungen auszugehen, die zweisprachige Warao verwenden und diese dann durch präzisere zu ersetzen. Doch die Muttersprachler standen vor dem gleichen Problem wie der Missionar, Linguist oder Ethnologe, als sie ihre eigenen Konzepte ins Spanische übersetzten, wo keine 1:1 Entsprechung existierte. Da sie aber die kulturellen Kategorien ihrer Criollo-Nachbarn hinreichend kannten und wussten, dass diese in Heil- und Schadenszauber unterscheiden, wählten sie die Begriffe "*brujo*" und "*doctoru*" als Übersetzung bestimmter Funktionen der Schamanen.

Zum Abschluss sei noch eine Anmerkung zu Lavaderos Definition des in der ethnologischen Fachliteratur verwendeten Begriffs "Schamane" gestattet. Lavadero hat nicht völlig Unrecht, wenn er die Angemessenheit des Begriffes in Zweifel zieht. Allerdings nicht, weil das Konzept ein homosexuelles, psychisch krankes Individuum bezeichnet, sondern weil amerindische Schamanen einige Besonderheiten gegenüber den Schamanen anderer Regionen aufweisen.

Die ethnologische Definition geht von den sibirischen Schamanen aus, genauer von dem tungusischen Wort "*Saman*", mit dem die Tungusen ihren religiösen Spezialisten bezeichneten. Sie übernahmen die Rolle des Vermittlers zwischen Menschen und Geistern. Während der Initiation unternimmt der sibirische Schamane eine Reise außerhalb seines Körpers, bei der er Prüfungen durch furchterregende Wesen ausgesetzt ist und auf der er sein Wissen für die spätere rituelle Praxis erlangt. Die verwendeten halluzinogenen Drogen konsumiert der Neophyt nach seiner Initiation dann in geringerem Maße. Eine solche Reise beschreibt J. Wilbert auch für die Warao-Schamanen während der Initiation. Anders als in Sibirien aber wird der Schamane in Südamerika nicht durch einen verführerischen, oft weiblichen Geist berufen, dessen er sich nicht erwehren kann, sondern er begibt sich aus eigenem Antrieb auf die Suche nach dem nötigen Wissen. Im Hinblick auf den Neophyten der *joarotu* bemerkt Wilbert:

"Young men embarking on this quest do so of their own accord and not in answer to a higher calling. Together with their chosen teacher, they retire for a week to an isolated hut and start the process of initiation."⁵¹¹

Auch bei den Warao konsumiert der Neophyt Unmengen von Tabakrauch bei gleichzeitigem Fasten und Wachen, was bis hin zu einer Katalepsie mit zeitweiligem Atemstillstand führen kann. Er befindet sich dabei unter Aufsicht eines Lehrers, eines erfahrenen älteren Schamanen, dem er für diesen Dienst zu Gegenleistungen verpflichtet ist. Auf seiner Reise erhält er außerdem (mit Ausnahme des Wetterschamanen) die von Lavandero erwähnten, wenn auch nicht so genannten Hilfsgeister: *noje*. Später setzen manche Schamanentypen den Tabakrauch für rituelle Zwecke ein.

Anhand der von J. Wilbert gelieferten Beschreibung der Initiation der Warao-Schamanen lässt sich Lavanderos Behauptung, die Warao-Schamanen träten generell nicht in Trance und verwendeten den Tabak nur, um sich in Stimmung zu bringen und sich mit den Geistern zu identifizieren, die sich durch diesen Rauch ernähren, ohne dass er wirklich benommen würde,⁵¹² nicht aufrecht erhalten. Als weiteren Unterschied führt Lavandero an, dass der Zelebrant keine geistigen Reisen unternähme, sondern im Gegenteil, die Geister dazu brächte, zu ihm zu kommen. Nun ist es nach Wilberts weiterer Beschreibung tatsächlich so, dass der Schamane diese Geister, die er (mit Ausnahme des Wetterschamanen) auf seiner ersten Reise erworben hat, permanent in seiner Brust beherbergt. Doch ist die erste Reise eine solch geistige Reise und auch nach dem Tod reist der Schamane zu den Geistwesen, die er auf seiner Initiation kennen gelernt hat.

Anmerkungen zu Lavanderos Übersetzungspraxis

"Los habitantes nativos del delta orinoqueño son los indios guaraos, llamados también guaraúnos desde los tiempos coloniales. Habitan principalmente en las playas cercanas al mar, de donde han tomado su nombre gentilicio por oposición a otros pueblos de la tierra alta o serrana: guarao, habitante de playa, "playeño".⁵¹³

Die im Hinblick auf die Kategorien der Schamanen zu beobachtende Übersetzungspraktik Lavanderos, die einheimische Kategorien nicht berücksichtigt, kontrastiert mit seiner ansonsten sehr präzisen Vorgehensweise. Diese wird anhand seiner Erklärung der Etymologie des Ethnonyms "Warao" deutlich, bei der er auf seine Kenntnis der phonologischen Regeln des Warao zurückgreift. Anders als Barral (und viele andere) analysiert er "Warao" nicht als < wa arao (Leute des Bootes) "Bootsleute". Er ist vielmehr der Ansicht, die Bedeutung müsse aus "waja arao" (Tiefeland, Leute) abgeleitet werden, als Gegenbegriff zu der Bezeichnung für die

⁵¹¹ J. Wilbert 2004: 36.

⁵¹² Lavandero 2000: 29.

⁵¹³ Lavandero 1991: 7.

Criollos "*jotaroo*" (*jota arao*: Hochland, Leute). Diese Ansicht wird unter anderem von Dieter Heinen und Antonio Vaquero geteilt. Sie ist nicht nur aufgrund der Phonologie und der semantischen Opposition zu *jotaroo* plausibel. Nicht zuletzt waren *Waraowitu* keine Bootsbauprofierten, da sie nicht an den großen Flüssen leben. Sie erlernten diese Kunst von den Siawani, wie Heinen von Antonio Lorenzano erfuhr.

Bleibt die Frage, warum Lavandero gerade bei der Übersetzung der Schamanenkategorien, also einer religiösen Kategorie, methodologisch so unsauber arbeitete. Denn nicht die Kategorien der Warao sind ungenau, sondern die Praxis Lavanderos, sie als Übersetzung der Gesamtkategorie zu verwenden. Vielleicht liegt dem sein missionarisches Wunschdenken zugrunde, die religiöse Welt der Warao der christlichen kompatibel zu machen, um eine Inkorporation des christlichen Rituals in das Warao-Ritual zu vereinfachen. Lavandero sieht einen neuen, kreolisierten und christianisierten Warao als wünschenswert für die Zukunft. Was schadet es da, schon jetzt die Gemeinsamkeiten zwischen Kategorien der Criollos und der Warao zu betonen?

9.10 Schwerpunkte und Charakteristika von Lavanderos Spracharbeit

Nachdem ich Lavanderos Spracharbeit detailliert beschrieben habe, möchte ich nun zu einer Bewertung derselben kommen. Vor dem Hintergrund des Besprochenen und anhand von Lavanderos Publikationen lassen sich bestimmte Schwerpunkte und besondere Charakteristika seiner Spracharbeit ausmachen. Besonderen Vorrang räumt Lavandero Phänomenen des Mündlichen ein. Der gesprochene Text als künstlerische, individuelle Darbietung bildet den Kern seiner Spracharbeit. Seine ersten drei größeren Publikationen (Lavandero 1991, 1992, 1994) sowie eine weitere (Lavandero 2002) sind dementsprechend zweisprachige Textsammlungen. Einen weiteren Schwerpunkt legte Lavandero auf das rituelle Leben der Warao, mit denen er zusammen lebte. Dies schlägt sich in seiner vierten Publikation nieder, einer kompletten Beschreibung des *Noara*-Rituals (Lavandero 2000). Einige Aspekte seines lebenslangen Engagements für eine angemessene Umschrift des Warao finden sich in Lavandero 2003 dokumentiert, einer Streitschrift zu der Schreibweise des Wortes "Warao", die auf historischen Quellen fußt. 1863 Seiten hat Lavandero damit der mündlichen Erzählkunst der Warao aus Ajotejana gewidmet und dabei etwa 900 Seiten Quellmaterial in sorgfältiger und akribischer Arbeit transkribiert, übersetzt, annotiert und veröffentlicht. Die orthographische Streitschrift umfasst zwar nur 172 Seiten, doch zeigt sie, wie wichtig Lavandero das Thema der Umschrift war und ist. Die drei Schwerpunkte seiner Spracharbeit sind damit benannt. Innerhalb des gewichtigsten, seiner Arbeit an mündlichen Texten, stand wiederum der Arbeitsschritt der

Transkription im Vordergrund. Ein weiteres Charakteristikum Lavaderos Zugangs zur Sprache der Warao stellt seine kategorische Weigerung dar, sein sprachliches Wissen zu systematisieren.

Lavaderos Konzentration auf die mündliche Erzählkunst

Die quantitative Gewichtung seiner Publikationen und der Vorrang, den Lavandero der Transkription einräumt, sind Ausdruck seiner Konzentration auf Phänomene des Mündlichen. Sie machen für Lavandero die Sprache der Warao aus.

Lavaderos Interesse für die mündliche Erzählkunst und bestimmte Rituale der Warao wurzelt in seinem Missionsansatz, der es notwendig macht, die "kulturelle Sprache" der Warao zu erlernen, um auf eine Inkulturation des Evangeliums, auf ein "interkulturelles Ritual" hinarbeiten zu können. In seiner scharfen Wahrnehmung individueller, regionaler und erzähltechnischer Aussprachevarianzen entspricht er Interessensschwerpunkten, die Sprecher mündlicher Kulturen selbst zeigen und folgt wohl auch seiner persönlichen Begabung. Wie Barral, dessen Musikalität einen "akustischen Menschen" verrät, so scheint auch Lavandero ein "musikalisches Ohr" zu haben. Lavandero folgt in seiner Konzentration auf die gesprochene Sprache und die mündliche Erzählkunst der Warao insgesamt dem Gewicht, welches die Sprecher selbst dem gesprochenen Wort und dem Reden beimessen und zeigt damit eine Perspektive auf das Warao als Waraosprechen, die sich der emischen Perspektive der Sprecher weitestgehend annähert.

Dies ist auch Folge seiner Methode der Spracharbeit, die durch die ständige Rückanbindung an die Muttersprache nicht nur methodologisch an Sorgfältigkeit kaum zu überbieten ist und Quellen ganz besonderer Qualität hervorbringt, sondern ihn auch stark der Sprachsituation der Sprecher selbst aussetzte. Voraussetzung für diese Arbeitsweise war das quasi familiäre, freundschaftliche Verhältnis, welches Lavandero zu den Sprechern aufbauen konnte. Anders als Barral fiel es Lavandero vor dem Hintergrund der Ideologie der "Saat der Worte" leichter, ein Vertrauensverhältnis zu der einheimischen Bevölkerung aufzubauen, welches durch gegenseitige Achtung geprägt ist. So musste er sich nicht mehr wie seine Vorgänger "allein unter Indianern" fühlen. Wie bei Ethnologen mit Langzeit-Engagement im Delta waren feste Freundschaften zu bestimmten Personen Teil dieser Interaktion. Doch anders als die Ethnologen, die immer nur für eine begrenzte Zeit vor Ort blieben, wohnte Lavandero zehn Jahre lang an einem Ort, Ajotejana. Diese andauernde räumliche Nähe brachte es mit sich, dass Lavandero fast sein ganzes Missionarsleben lang unbegrenzten Zugriff auf Sprecher und Darbietende des Warao hatte. Dass daraus noch nicht automatisch eine Konzentration auf das Mündliche folgt, zeigt das Beispiel des Linguisten und Baptisten-Missionars Henry Osborn, der ebenfalls etwa zehn Jahre lang mit den heutigen Bewohnern von Playa Sucia zusammen lebte. Zwar hat auch er einige mündliche

Texte aufgenommen, doch richtete er sein Hauptinteresse vor dem Hintergrund eines strukturalistisch-linguistischen Ansatzes auf Phänomene der Morphologie der Waraosprache. Über die Pragmatik des Waraosprechens oder gar über die Kunst des Vortrags ist bei ihm hingegen nichts zu finden.

Insgesamt kann keiner der im Feld tätigen Spracharbeiter daher Lavandero bei der Arbeit mit mündlichen Texten das Wasser reichen, weder qualitativ noch quantitativ. Lavanderos Konzentration auf die Transkription mündlicher Texte machte ihn zu einem unangefochtenen Meister auf diesem Gebiet. Die Beschäftigung mit dem Waraosprechen band wohl seine gesamte intellektuelle Energie und Freizeit.

Der Zankapfel: die eigene Umschrift

Ein Punkt der Auseinandersetzung mit anderen Spracharbeitern wurde für Lavandero das Thema einer eigens von ihm entwickelten Umschrift. Diese ideologisch aufgeladene Auseinandersetzung wurde weitgehend verdeckt geführt und hatte offensichtlich verschiedene Funktionen für Lavandero. Lavanderos Argumente für seine Art der Transkription sind zum Teil durchaus stichhaltig, doch verblüfft die Vehemenz und Verbissenheit, mit der er das Thema verfolgt. Die Vermutung liegt nahe, dass die Frage des richtigen Schriftsystems für Lavandero symbolischen Charakter hatte.

Charakteristisch ist, dass Lavandero einsamer Rufer in der Wüste bleibt. Weder die eigenen Ordensbrüder noch offizielle Stellen berücksichtigten sein Alphabet. Barral brachte ihm zwar im Rahmen der gemeinsamen Arbeit am Wörterbuch großes Interesse entgegen, doch verwendete er schließlich das "w" und "y", um (auch) für Wissenschaftler zu schreiben. In den 1980er Jahren, zu Zeiten des Erlasses über zweisprachigen, interkulturellen Schulunterricht (siehe Teil III dieser Arbeit) stellte Lavandero sein Umschriftsystem vor:

"Sí, y hubo (...) [u]n seminario en el año ochenta donde yo expuse mi (-) mi criterio y (-) y propuse después mi forma de transcribir y cuales eran las razones por las cuales. Y primero y principal porque es más fácil para el indígena."⁵¹⁴

Dass er sich nicht durchsetzen konnte und seitens der sprachwissenschaftlichen Welt auf wenig Interesse stieß, könnte ihn verbittert haben. Zumal die Ablehnung von Wissenschaftlern kam, die die Waraosprache und vor allem die Bedürfnisse seiner Sprecher so viel weniger kannten als er. Zumindest wird der Ton des Vorwortes zu seiner zweiten Textsammlung defensiver, wenn er den Leser "um Verzeihung und Respekt" für die möglichen Fehler seiner "seltsamen Rechtschreibung" bittet, mit der er die Warao zur Nationalen Kultur hinführen will.⁵¹⁵

⁵¹⁴ Herrmann (2003).

⁵¹⁵ Lavandero 1992: 7.

Lavandero betont auch noch einmal, es ginge ihm um die gesprochene Sprache "*el habla*", also um die "*parole*" im Saussurschen Sinne, nicht um die "*langue*" und weist auf den Wert seiner Texte als Quelle hin. Kritik an seinem System greift er mit der Begründung vor, er schreibe nicht für ein wissenschaftliches oder universitäres Publikum und es ginge ihm auch nicht darum, die Waraosprache zu normalisieren. Stattdessen wolle er die Lektüre erleichtern und "reines linguistisches Material" liefern. Lavandero hat sich entschlossen, seinen Streit polemisch weiterzuführen. Die Missachtung seines Sprachwissens mag ihn auch deshalb verbittert haben, weil sie als Anzeichen der schwindenden Anerkennung der Arbeit der Missionare im Allgemeinen interpretierbar ist. Denn statt der Kultur und Sprache der Warao sind es vielmehr die katholischen Missionare, die mehr und mehr zu einer aussterbenden Spezies werden. Die Säulen ihrer Mission, vor allem die Schulbildung, sind in staatliche Hände übergegangen, die Missionsverträge wurden nicht verlängert und die finanziellen Mittel versiegt. Dabei hatte Lavandero einen Missionsansatz vertreten, der so modern war, dass er als Akteur und Geburtshelfer des "Neuen kreolischen Menschen" unverzichtbar schien.

Lavanderos Beteuerung, vornehmlich für die Sprecher zu schreiben, unterstreicht seine Überzeugung, die realen Bedürfnisse der Waraosprecher zu kennen wie kein anderer. Doch wie gezeigt, nimmt seine Umschrift vor allem auf die Bedürfnisse der Sprecher angesichts einer fortschreitenden Hispanisierung Rücksicht. Da Lavandero der Meinung ist, das Warao werde nie zu einer richtigen Schriftsprache und sei daher zum Untergang verurteilt, geht er auch nicht davon aus, dass es eine eigene Schriftkultur entwickeln wird. Er bezieht daher auch keine klare Position für eine Stärkung des Waraosprechens.

Lavandero versagte sich die Möglichkeit, mit den Ergebnissen seiner Spracharbeit vor ein universitäres Publikum zu treten. Er befürchtete, im Streben nach akademischen Würden eitel zu scheitern. Daher distanziert er sich von einer Betätigung an den nationalen Universitäten. Das Festhalten an der Schrift, die Lavandero vornehmlich in der Praxis mit den Sprechern und damit auch für die Sprecher entwickelt hat, wird damit auch zum Ausdruck einer Abgrenzung gegen eine als egoistisch empfundene wissenschaftliche Welt, die mit seiner Rolle als Missionar der Worte in Konflikt geraten würde. Dass ihm intellektuelle Arbeit nicht liegen würde, kann nicht der Grund sein, wie seine gemeinsamen Veröffentlichungen mit Heinen und seine Analyse historischer Quellen beweisen. Seine Argumentation zum Thema Schreibweise des Warao ist in der Abgrenzung dem Englischen gegenüber ideologisch "panlatinistisch" aufgeladen und greift auf die anglophobe Haltung der Pioniere zurück, die zu Zeiten territorialer Konflikte in England eine Art "Erbfeind" der "panlatinischen" Sache sahen. So wurden für Lavandero seine Spracharbeit im Allgemeinen und seine Umschrift im Besonderen zu einem Mittel der

Abgrenzung gegenüber den Wissenschaftlern und dem anglophonen Einfluss, dem diese ausgesetzt sind. Gleichzeitig stärkte sie sein Verbundenheitsgefühl mit den Sprechern. Auch gegenüber Missionaren, die seine Missionsansichten nicht teilten, grenzte sich Lavandero ab. Damit unterscheidet sich die Funktion, die die Spracharbeit für Lavandero hatte, von der, die sie für die Pioniere innehatte. Sie hilft weniger bei der Konstituierung einer gemeinschaftlichen "Ingroup" an der Sprache interessierter Missionare, als vielmehr bei der persönlichen Abgrenzung von anderen Akteuren im Feld, ausgenommen den Sprechern selbst.

Lavanderos Weigerung, sein Sprachwissen zu systematisieren

Lavanderos zweisprachige Textsammlungen sind tatsächlich ein besonderes Format und das einzige, anhand dessen sich überhaupt weitreichende Aussagen zur mündlichen Erzählkultur der Warao machen lassen. Die Anmerkungen zu den Texten geben auch Einblicke in Lavanderos Feldforschungsprozess und erfüllen damit die Forderung der postmodernen Diskussion der 1980er Jahre nach einer größeren Transparenz der Erhebungsumstände. Lavandero selbst wertet seine Arbeiten vor allem auch als Quellematerial, als Primärdaten linguistischer Arbeit. So merkt er im Vorwort seiner zweiten Textsammlung an, dass man dort "verstreut" Elemente finden könne, "die interessant, notwendig oder doch wenigsten nützlich" für die Fundierung einer Warao-Phonologie seien, die auf der realen, gesprochenen Sprache (*el habla*) aufbaut. Diese Äußerung beinhaltet eine Kritik an Spracharbeiten, die sich nicht genug am tatsächlich gesprochenen Warao orientieren. Lavandero meint, es könnten aus seinen Daten Regeln auf dem Gebiet der Morphologie und Syntax (*la construcción de sintagmas*) abgeleitet sowie verbale, nominale und relationale Paradigmen erstellt werden. Außerdem sei es möglich, Derivationsregeln und Regeln der Entwicklung der Waraosprache aufzudecken. Wer sich für das Studium grammatikalischer und literarischer Formen interessiere, so schließt er, der habe hier sorgfältig transkribierte Texte zur Verfügung, wenn auch mit unvermeidlichen Fehlern, die vom Erzähler gemacht werden, sich aber in den Notizen erklärt finden.⁵¹⁶

Wie Barral der Meinung war, sein Wörterbuch erfasse die gesamten sprachlichen und kulturellen Eigenarten der Warao, so ist Lavandero der Überzeugung, die gesamte Grammatik des Warao sei in seinen Texten enthalten. Eine Grammatik, ein Wörterbuch oder eine sonstwie geartete systematische Arbeit zur Sprachbeschreibung lehnte Lavandero daher ab, obwohl er wiederholt von Ethnologen und Ordensoberen darum gebeten wurde. Sein extensives Wissen hinsichtlich Wortschatz, Syntax, Stil und Gebrauch des Warao bleibt so über die zahlreichen Anmerkungen seiner Textsammlungen "verstreut". Da die Systematisierung von Wissen und die

⁵¹⁶ Lavandero 1992: 7.

Regelformulierung eine andere, nicht automatisch in den Daten enthaltene Wissensebene und Wissensart ist, kann man Lavaderos Meinung, jeder könne auf der Grundlage der von ihm transkribierten Texte eine Grammatik schreiben, aus Sicht einer schriftlichen und vergrammatisierten Kultur nicht beipflichten. Ein Beispiel wäre das System der Demonstrativpronomen im Warao, das ich anhand verschiedener Quellen erforscht habe. Ohne eine systematische Befragung von Muttersprachlern in konkreten deiktischen Situationen wäre es mir nicht möglich gewesen, zu systematischen Ergebnissen zu kommen. Mein Datenmaterial hätte Lücken aufgewiesen, hätte ich nur transkribierte Texte oder nur Fragebogenantworten als Datentyp verwendet oder nur teilnehmend beobachtet.⁵¹⁷

Selbst in Hinsicht auf seine Umschrift ist Lavadero keine endgültige Systematisierung gelungen. Wichtiger war ihm die Veröffentlichung möglichst vieler mündlicher Texte, auch wenn diese nun in einer ständig sich wandelnden Schreibweise gedruckt wurden. Diese auffällige Weigerung Lavaderos, zu systematisieren, hat mehrere Gründe. Unter anderem kann man in ihr den Ausdruck eines Primats des Mündlichen sehen. Lavadero ist die Menge und damit auch die Vielfalt der Texte und der Darbietungen wichtiger als eine Vereinheitlichung in irgendeiner Hinsicht. Gerade die Vielfalt der regionalen Varianten und der stilistischen Mittel wurde im ersten Teil dieser Arbeit als herausstechendes Merkmal mündlicher Kulturen identifiziert und einer Sicht von Sprache als normierte Schriftsprache entgegen gestellt. Lavaderos Haltung entspricht damit der von Sprechern einer mündlichen Sprachökologie. Er hat sich gewissermaßen dem Kulturtyp der Warao als mündliche Kultur angepasst. Den Sprechern gegenüber empfindet Lavadero seine Weigerung zu systematisieren als Zeichen der Gleichheit und ist konstitutiv für seinen Missionsansatz.

Lavadero will sich nicht dem Vorwurf aussetzen, er befasse sich aus egoistischen Motiven mit dem Sprechen der Warao, etwa um einen Universitätstitel zu erlangen. Ihm ist hier eine Abgrenzung zu den "Wissenschaftlern" ausgesprochen wichtig:

"Ich bin kein Linguist, Anthropologe, Soziologe oder Geschichtswissenschaftler, ich bin Missionar und schreibe als solcher. Meine Ziele und Methoden sind nicht die eines Professionellen der reinen Wissenschaft. Es sind die eines Beobachters, der sich von ganzem Herzen dem gerechten und wahren Frieden und Wohlergehen der lebendigen und realen Warao verschrieben hat. (...) Ich maße mir nicht an, Linguisten, Geschichtswissenschaftlern und Anthropologen oder Folkloreforschern Unterricht zu erteilen. Ich will nur meine Sicht des Warao zeigen, so wie ich sie als Missionar während der Jahre des Aufenthalts in ihrer Umwelt erlebt habe. Der Missionar tritt nicht an den Ureinwohner heran, um Wissenschaft oder Demagogie zu praktizieren, noch um sein Prestige aufzuwerten. Ganz im Gegenteil, um einen Dienst zu erweisen, eine optionale und

⁵¹⁷ Herrmann (o. J.).

befreiende Botschaft anzubieten, um das Zusammenleben der verschiedenen Ethnien und Kulturen zu erleichtern."⁵¹⁸

Durch seine Beschränkung auf die "Herausgeberrolle" ist Lavandero nur Geburtshelfer eines kreativen Materials, welches die Warao als wahre Urheber hervorbringen. Ganz so wie es im Rahmen von Lavanderos Missionsansatz schlussendlich bei den Warao selbst liegt, Christus in ihre Kultur einzubauen. Die Tätigkeit eines "allwissenden" Grammatik- oder Wörterbuchschreibers würde diesem Selbstverständnis entgegenstehen. Durch seine Weigerung, zu systematisieren, erzeugt Lavandero so gewissermaßen eine *communitas* mit den Sprechern. Seine Transkriptionspraxis, die als Zeichen von Respekt die Sprecher demokratisch am gesamten Prozess der Spracharbeit beteiligt, sowie seine eigene Umschrift, die den Bedürfnissen der Sprecher und nicht der Wissenschaft entsprechen soll, unterstreichen dies.

Lavanderos Abgrenzung zu den von ihm als egoistisch und nach persönlichem Ruhm strebend wahrgenommenen "Wissenschaftlern" ist in gewisser Weise eine Fiktion. Seine lebenslange Freundschaft zu dem Ethnologen D. Heinen und seine Zusammenarbeit mit diesem auf kulturellem Gebiet zeigen, dass es ihm eher um eine Abgrenzung der universitären Linguistik gegenüber geht. Anders als Armellada strebte er hier keine Zusammenarbeit an.

Auf sprachphilosophischer Ebene kann man sogar so weit gehen, bei Lavandero eine Mimikry des Mündlichen und der Topographie des Deltas zu entdecken. In diesem Sinne kann seine Weigerung, sein Sprachwissen zu systematisieren, als Element jener Verschleierungstaktik verstanden werden, die so typisch für die Stilistik mündlicher amerindischer Literatur ist. Gleichzeitig evoziert die Art, wie Lavandero sein zweifelsohne wertvolles und teilweise exklusives Sprachwissen in die Fußnoten verbannt, das topographische Bild des Deltas. Die sich durch die chronologisch ändernde Umschrift noch erhöhende Unzugänglichkeit des Materials scheint eine wahre Mimikry des sumpfigen Lebensraums. Die Informationen sind auf zahllosen kleinen Inseln verteilt und im üppigen Dickicht der Fußnoten verborgen. Lavanderos Texte zwingen dem Sprachinteressierten Mühen auf, die denen des Missionars im Feld entsprechen, der sich mühsam einen Zugang zu der Denkweise und dem Sprechen der Warao erarbeiten muss. Auch dem Leser soll nicht alles in den Schoß fallen, nein, er soll sich im Schweiß seines Angesichts das Sprachwissen redlich erarbeiten. Dies, so meint Lavandero wohl, schreckt den universitären Wissenschaftler ab, der insofern unredlich arbeitet, als dass er nach persönlichem Ruhm trachtet. Die mühsame Lektüre wird zur Initiation oder Feldforschung.

Lavandero hat sich damit nicht nur hinsichtlich seiner Gewichtung auf die Sprachsicht der Warao als Vertreter einer mündlichen Kultur eingelassen, sondern auch auf der Ebene der

⁵¹⁸ Lavandero 1994: 7.

Stilistik hat seine Spracharbeit Züge amerindischer mündlicher Literatur angenommen, indem er die Verschleierung seines Wissens betrieb. In einer Art Mimikry der Topographie des Deltas lebte Lavandero eine Verbundenheit zu der Landschaft und den in ihr heimischen Menschen, die der gleicht, die man den Warao seit der Kolonialzeit nachsagt.

9.11 Funktionen von Lavanderos Spracharbeit

Die Hauptcharakteristika von Lavanderos Sprachsicht und Spracharbeit dürften damit dargelegt sein. Wenn Lavandero sich mit dem Warao nicht als mit einer klar abgrenzbaren, verdinglichten "Waraosprache" beschäftigte, sondern vielmehr mit dem Sprechen der Warao (vor allem der von Ajotejana) im Rahmen einer mündlichen Kultur, so hat dies eine Vielzahl von Funktionen für ihn. Diese Beschäftigung war ihm Mittel zur Annäherung und Abgrenzung gleichermaßen. Zusammengenommen bringen diese beiden gegensätzlichen Bewegungen seine Eigendefinition als religiöser Mittler, als Missionar der Worte hervor.

Diese Sicht der Sprache als "Waraosprechen" erwuchs Lavandero zum einen aus seinem Missionsansatz und zum anderen aus seinem intensiven und langjährigen Zusammenleben mit den Sprechern. Das Waraosprechen war für Lavandero Instrument und Medium der Mission, Instrument der Abgrenzung von anderen Akteuren und der Vergemeinschaftung mit den Sprechern. Insgesamt wurde die Spracharbeit zu einem konstitutiven Moment seines Selbstverständnisses als Missionar der Saat der Worte. Seine Mimikry der örtlichen Verhältnisse auf thematischer und stilistischer Ebene schließlich zeigt, dass die Spracharbeit Lavanderos intellektuelle und künstlerische Energie band.

Abgrenzung gegenüber anderen Akteuren

Lavandero kann sich anderen Spracharbeitern gegenüber auf eine methodologische Überlegenheit berufen, die ihm wie ein Rückzugsgebiet ist und ihn immun gegenüber etwaigen Kritiken macht. Von hier aus unternimmt er mehr oder weniger verdeckte Angriffe auf die Angehörigen der universitären Welt. Diese Vorstöße, kaum von den Adressaten bemerkt, führt er in Anmerkungen zu den transkribierten Texten oder in den Einleitungen seiner Bücher. Lavandero vermeidet eine offene Konfrontation oder einen offenen Wettbewerb. Ein Beispiel ist seine Polemik um die Schreibung der Ortsbezeichnung "Ajotejana", in der er sein phonologisches Wissen geltend macht, um "die Wissenschaftler" anzugreifen. Obwohl die spanische Schreibweise des Ortes etymologisch nicht korrekt ist, so hat man sie nach Lavanderos Meinung als geschriebene und gesprochene Form zu respektieren, die in das Inventar des Delta-Spanischen Eingang gefunden hat. Die Bewohner des Ortes selbst unterdrückten in schneller

Aussprache die "j"s und sagten eher "Aoteana" und da er als Leitlinie bei der Transkription die Vorgaben des Informanten respektiere, ohne zu versuchen, ihn zu verbessern, sei auch diese für ihn im Warao gültig. "Ajotejana" leitet er von "ajotoyajana" ("ajotoiajana" in seiner Schreibweise) ab. Dies bedeute "Flüsschen, welches rückwärts fließt". So werde der Name vor allem von den Alten und den Kindern ausgesprochen, die eine klare und langsame Aussprache haben. Dazu führt er an, die Vokalfolgen oya / aya ("oia-aia" in seiner Umschrift) hätten in der Phonetik des Warao die Tendenz, sich auf "e" zu verkürzen. Er beendet seine Ausführung mit der Entrüstung:

"Es inadmisibile que una persona que se considere exponente prestigiosa de la Ciencia no lo vea o lo haga objeto de burla."⁵¹⁹

Was diese Tirade gegen einen Linguisten auslöste, wird im Eifer von Lavaderos Polemik nicht ganz klar. Hatte eine linguistisch gebildete Person sich über die kastilische Schreibweise "Ajotejana" lustig gemacht? Oder hatte er einfach "h" statt "j" verwendet?

Lavandero hält den Linguisten vor, sie behandelten die Kultur der Warao nicht respektvoll, da sie etwas anderes transkribierten als sie von ihnen hörte und sie damit korrigiere. Damit ist er in seinen Augen kein echter Wissenschaftler. Er selbst gibt an, gar kein Wissenschaftler sein zu wollen, dafür aber umsomehr Wert darauf zu legen, den Informanten gegenüber respektvoll und nicht egoistisch zu sein. Man sieht hier, wie Lavandero eine unangemessene Schreibweise zum Anlass nimmt, sich vehement gegen die "egoistischen" und methodisch unsauber arbeitenden "Wissenschaftler" abzugrenzen.

In seiner letzte Veröffentlichung "*Guaraio versus Wáraw. Dos versiones usuales*" (Lavandero 2003) bezieht er dann gegen die Verwendung des Buchstabens "w" im Warao Stellung, wie sie vor allem in kolonialzeitlichen Quellen Usus ist. So grenzt sich Lavandero als Kenner der Mündlichkeit der Warao gegenüber der universitären Linguistik und den anglophonen kolonialzeitlichen Quellen ab. Dabei kann nur betont werden, dass Lavaderos Wissen und Erfahrung, welche ihm aus der jahrelangen Praxis seiner Quellenerhebung, aber auch seines Unterrichtens von Warao-Kindern erwachsen, wertvoll und einzigartig sind. Man hätte sie bei der Planung und Umsetzung des zweisprachigen Grundschulunterrichts berücksichtigen sollen. Wie im dritten Teil dieser Arbeit dargelegt wird, ist das Desinteresse an seiner Praxiserfahrung Folge einer nicht-nachhaltigen Planung, die in einer bestimmten staatlichen Haltung zu amerindischen Sprachen wurzelte.

Sein Missionsansatz der Saat der Worte und der Inkulturation des Evangeliums, die ein interkulturelles katholisches Ritual der Warao anstrebt, grenzen Lavandero aber auch gegen Mitmissionare ab, die eine andere Ideologie vertreten. Implizit vor allem gegen seine

⁵¹⁹ Lavandero 1991: 7.

kolonialzeitlichen und vorkonzilischen Vorgänger. Die Spracharbeit und das intensive Zusammenleben mit den Warao sind Kernstücke dieses Missionsansatzes.

Vergemeinschaftung mit den Sprechern

Lavandero hat sich viel weitergehend auf eine Gemeinschaft mit den Warao eingelassen als dies die Pioniere taten und vor ihrem geschichtlichen Hintergrund tun konnten. Er hat sich aber auch weitgehend auf die Warao zu bewegt, als andere seiner zeitgenössischen Mitstreiter. Grundlegend für ein solches Vorgehen war seine Eigendefinition als Missionar der Saat der Worte, die ihm ein weitgehendes Eintauchen in die Kultur und Sprache der Warao geradezu vorschrieb. Die Spracharbeit hatte für ihn daher andere Funktionen. Während die Pioniere sich durch das gemeinsame Interesse an der Waraosprache als "*ingroup*" konstituierten und dabei die Sprecher als Informanten nicht mit einschlossen, war die Spracharbeit für Lavandero ein Mittel der Vergemeinschaftung mit den Sprechern. Lavandero fand den Weg durch die Pioniere bereitet, die als verschworene Schicksalsgemeinschaft den Unbilden von Land und Leuten getrotzt hatten. Dies war nun nicht mehr notwendig, um körperlich und psychisch als Missionar zu überleben. Insgesamt hatte Lavandero einen viel größeren persönlichen Freiraum als die Pioniere, was unter anderem in seinem schnellen Entschluss, nach Ajotejana zu ziehen und seiner Weigerung, das Wörterbuch neu aufzulegen, sichtbar wird. So rückte für ihn die Gemeinschaft mit den Warao, den Sprechern der Waraosprache, in den Vordergrund. Mit ihnen formt er eine weitgehende *communitas*, indem er sie weitmöglichst in seinen Prozess der Spracharbeit einband und mit ihnen gemeinsam neue Formen der Sprachdarbietung schuf. Möglich wurde dies nur vor dem Hintergrund eines Zeitgeistes, wie er in den Verlautbarungen des II. Vatikanischen Konzils sichtbar wird.

Mimikry als intellektuelles und künstlerisches Unterfangen

Lavanderos weitgehende Annäherung an die Sprachsicht der Warao als Angehörige einer mündlichen Kultur habe ich mit dem Begriff der Mimikry zu fassen versucht. Diese kann im Rahmen der ethnologischen Theorie mit der Feldforschung in Zusammenhang gebracht werden. Hierbei ist das von Fritz Kramer für die Deutung afrikanischer Besessenheit verwendete Konzept der Mimikry von Bedeutung:

"Die primäre Erfahrung [einer Feldforschung] ist eine mimetische. Teilnehmende Beobachtung heißt, sich so wenig wie möglich auffällig zu machen. Das heißt Teilnahme. (...) Jedenfalls handelt es sich um einen körperlichen Vorgang, um handfeste Lebensgewohnheiten (...). Man verändert sich in eine Richtung, körperlich und sprachlich, und das ist die Basis für die Entschlüsselung des fremden Diskurses. Die Übersetzung einer

fremden Weltauslegung gelingt eigentlich nur aufgrund dieser körperlichen und sprachlichen Mimesis."⁵²⁰

Der zweite Schritt erst stellt den Feldforscher vor die Aufgabe, dies in einer europäischen Sprache für diejenigen zu formulieren, die eine solche Erfahrung nicht gemacht haben. Es ist dieser zweite Schritt, den Lavandero in "Ajotejana II: Relatos" (Lavandero 1992) vollzieht, indem er sein langes Vorwort mit den Erklärungen der Waraokultur und Mentalität hinzufügt. Hier versucht er, das Erlebte in den Kategorien der eigenen Kultur zu schildern und verstehbar zu machen. Was Lavandero fehlt oder nur in Ansätzen vorhanden ist, ist der dritte Schritt, eine Kritik an der eigenen Gesellschaft vor dem Hintergrund der fremden Kultur. So kritisiert er weder das kapitalistische Konsumverhalten mit seiner Überbewertung materieller Statussymbole, noch die Schreibung von Warao-Ortsnamen. Lavandero hat sich den Werten seiner eigenen Gesellschaft trotz seines intensiven Kontaktes zu den Warao nicht entfremdet oder sieht sich zumindest nicht in der Position, sie zu kritisieren. Vielleicht aus Angst, die Inkulturation der Warao so zu komplizieren.

Lavanderos Zugang zur Sprache der Warao hat insgesamt stark mimetische Züge. Indem er sich möglichst weitgehend mit dem Fremden identifiziert und bestimmte Charakteristika der Warao-Mündlichkeit auf sein eigenes Spracharbeiten überträgt, vollzieht er eine Mimikry, die man im Kramerischen Sinne als Kunstform betrachten kann. Lavanderos Spracharbeit verbindet damit intellektuellen Anspruch mit Kunst, wieder ein typisches Merkmal der amerindischen Mündlichkeit. Mimetisch ist vor allem die Weigerung, sein Sprachwissen im Sinne europäischer Linguistik zu systematisieren. Stattdessen versteckt er sein Wissen im Labyrinth der Fußnoten, eine Art Verschleierungstaktik, die dem stilistisch hervorstechendsten Merkmal mündlicher südamerikanischer Literatur entspricht. Auch spiegelt er auf der Ebene der Darstellung seines Wissens die schwer zugängliche, in Nebenflüsse verzweigte Topographie des Deltas. Auch in der Funktion als Rückzugsgebiet und Abgrenzung gegenüber der Wissenschaft verhält sich seine Spracharbeit wie das sumpfige Delta, das den Warao in Zeiten der Bedrängnis und Nachstellung Schutz bot und ihr Überleben als Kultur und sprachliche Gruppe garantierte. Lavandero verbirgt sich entsprechend in seinen Fußnoten vor der möglichen Kritik der Wissenschaftler, ganz so wie die kolonialzeitlichen Warao sich vor den Nachstellungen der Sklavenjäger und Missionare ins Innere des Deltas zurückzogen. Lavandero wird zu einer schwer zu fassenden Person, zu einem Wandler zwischen den Welten, ganz wie ein Schamane, den Barral so negativ schildert. Lavandero ist als Missionar und Sprachforscher eine Ausnahmefigur, die meines Erachtens in ihrer Radikalität und in seinem Innovationspotential bisher nicht ausreichend verstanden und beachtete wurde.

⁵²⁰ Kramer 2005b: 197f.

9.12 Ziele von Lavaderos Spracharbeit

Abschließend sollen noch einmal die Ziele zusammengefasst werden, die Lavadero mit seiner Spracharbeit erklärtermaßen verfolgte. Im Vorwort zu seiner ersten Textsammlung nennt Lavadero derer drei. Zunächst die Absicht, flüssige, spontane Erzählungen in natürlichem Umfeld als ethnographisches Material zu sammeln. Eine Aufgabe, zu der er sich aufgrund seiner besonderen Situation als Langzeitmissionar und seiner Erfahrung mit der Waraosprache berufen fühlt. Zweitens will Lavadero das von ihm erhobene "lebendige Material" mittels einer angemessenen Transkription und Übersetzung anderen Missionaren und an der Waraosprache und Kultur interessierten Personen zugänglich machen. Auch des Lesens mächtige Muttersprachler sieht er als mögliche Zielgruppe.⁵²¹ Schließlich sollen seine Textsammlungen dazu dienen, die Sprache und intellektuelle Kultur der Warao für die Nachwelt und die nationale Kultur zu bewahren.⁵²² Kurz gesagt will Lavadero also Quellmaterial sammeln, zugänglich machen und für die Nachwelt erhalten.

Auffällig an Lavaderos Zielen ist zunächst einmal das Fehlen eines unmittelbar pädagogischen Anspruchs. Sicher können sich Interessierte durch die Lektüre der von ihm herausgegebenen Texte weitreichende Kenntnisse verschaffen, vor allem, wenn sie vor Ort leben und so zusätzliche Möglichkeiten zum Spracherwerb haben. Explizit pädagogisches Material für Mitmissionare hat Lavadero aber hier nicht verfasst. Seine Weigerung, zu systematisieren, hat die Form der Darbietung seines Sprachwissens sehr weit von den klassischen pädagogischen Formaten entfernt. Natürlich kann man argumentieren, dass solche Formate schon von seinen Vorgängern Olea, Barral und Vaquero bereitgestellt worden waren. Doch Lavadero selbst weist auf die Verbesserungsmöglichkeit des Wörterbuchs hin und zeigt immer wieder Lücken in den bisher verfassten Grammatiken auf. Doch wie schon die Pioniere so folgt Lavadero in seiner Spracharbeit persönlichen Vorlieben und Begabungen. Er konzentriert sich auf phonetische Aspekte der Transkription. Wie Barral so hat auch Lavadero ein Format gewählt, welches ihm besonders lag und mit seinem Missionsansatz in Einklang stand.

Daneben nimmt Lavadero ausführlich auf das Ziel der Bewahrung des sprachlichen und kulturellen Erbes der Warao Bezug.⁵²³ Sein Textmaterial soll helfen, die Warao von Vorurteilen und Komplexen zu befreien, indem es ihre Lebensweise "enthüllt" und ihr "Geheimnis lüftet". Er möchte dabei den Warao selbst und fremden Betrachtern die "Werte und Begrenzungen" aufzeigen, von denen aus die Warao den Herausforderungen der neuen Zeit und dem Wandel begegnen. Die Warao sollen solchermaßen gewappnet den Neuerungen von einer sicheren Basis

⁵²¹ Lavadero 1991: 9. Dabei hatte er Waraoschüler, die damals mit dem Lesen anfangen, als Zielgruppe im Auge.

⁵²² Lavadero 1991: 10.

⁵²³ Lavadero 1991: 10f.

aus entgegnetreten können, statt sich von der Manipulation durch fremde Interessen bestimmen zu lassen. Seine Ziele sind damit die Aufwertung der Waraokultur in den Augen der Criollos und die Stärkung des Selbstbildes und Selbstwertgefühls der Warao als Schutz vor "unrealistischen und neurotischen Tendenzen". Als besonders wichtig erachtet er hierbei den "reichhaltigen Schatz" an mythischen Erzählungen, mit denen die Warao das Universum interpretieren und sich in ihm verorten. Sie stärken ihre Überlebensfähigkeit als eigene Nation, indem sie die Verbindung zu den Heldenfiguren der Vorfahren aufrechterhalten, die den heutigen Warao Energie und Leben zu übermitteln.⁵²⁴ Die Alltagserzählungen ihrerseits enthalten die Weisheit, die es den dynamischen Bürgern Ajotejanas erlaubt, durch die Zeitalter hindurch bis heute lebendig zu bleiben und dabei stolz darauf zu sein, Warao zu sein.

Lavandero gibt auch zu verstehen, was seine Arbeit nicht sein soll. Nach eigener Auskunft, wollte er nie eine "formal" wissenschaftliche Arbeit ausführen, noch Materialien bereitstellen, die akademischen Kriterien genügen, noch Karriere machen, noch Bücher veröffentlichen, noch berühmt werden oder schulmeisterlichen Unterricht geben. Gleichzeitig hat er die Methoden durchaus zur Kenntnis genommen, mit denen die "formelle" Wissenschaft arbeitet. Daher leugnet er nicht, dass Linguisten und Anthropologen in seinen Arbeiten wertvolles Informationsmaterial finden können, welches sie selbst weder persönlich noch durch ihre Institutionen, erheben könnten.

Lavandero streicht hier die Stärke der Missionarslinguistik heraus, die durch ihren engen Kontakt zu den Sprechern eine intime und langanhaltende Kenntnis ihrer Kultur erlangen kann wie kaum ein anderer Forscher.

Damit ist das letzte Ziel von Lavanderos Art der Spracharbeit noch einmal benannt, sein Bemühen um Abgrenzung zu den Wissenschaftlern des universitären Betriebs. Sein Beharren darauf, dass er all die Arbeit vornehmlich als Dienst an den Warao begreift und nicht egoistisch nach Ruhm oder Titeln strebt, kehrt die altruistisch-religiöse Grundhaltung des Missionars hervor, der sich für die Anderen aufopfert. Im Zuge der Besprechung der Missionarslinguistik wurde aufgezeigt, dass die Angst, sich durch Spracharbeit anmaßend in den Vordergrund zu stellen, bei manchen Orden so stark war, dass man intellektueller Arbeit an sich (wie im Falle der Hermannsbürger) misstrauisch gegenüber stand. Auch wenn eine solche Tradition für die Kapuziner nicht nachgewiesen werden kann, da sie durchaus stolz auf "Stars" der Spracharbeit wie Armellada sind, so tritt dies bei Lavandero als persönlicher Charakterzug stark zu Tage.⁵²⁵

⁵²⁴ Lavandero 1991: 7-9.

⁵²⁵ Es ist denkbar, dass Lavandero sich dem akademischen Milieu und seiner Kritik nicht gewachsen fühlte. Laut Heinen ist er ein eher rechthaberischer Mensch, der nicht wirklich auf Kritik oder Anregungen eingeht. Diese

Die Arbeit mit und an der Waraosprache ist konstitutiv für Lavaderos Selbstverständnis als Missionar.

Zusammenfassend muss gesagt werden, dass das von Lavandero an erster Stelle genannte Zielpublikum, die Waraosprecher, tatsächlich kaum die größte Leserschaft stellen wird. Sicher ist, dass sie stolz darauf waren und sind, ihre mündliche Erzähltradition durch die Niederschrift und Veröffentlichung "in Caracas" gewürdigt zu sehen. Die eigene Sprache gedruckt zu sehen, ist für die Sprecher einer "Volksprache" deshalb so motivierend, weil sie dem Druck einer Schrift- und Nationalsprache (Spanisch) ausgesetzt sind, die ein viel höheres Prestige und mehr Einfluss genießt als die eigene Sprache. Die Bereitstellung von transkribiertem Material in Sprachen mündlicher Kulturen kann daher auf nationaler Ebene wichtig werden. Es ist allerdings ein Trugschluss, dass die Sprache durch Niederschrift automatisch zu einer "Schriftsprache" würde, davon geht auch Lavandero nicht aus.

10 Abschließende Bemerkungen zu Lavaderos Perspektive

Lavandero sieht das Warao vor allem als mündliches Phänomen, das eng mit anderen Bereichen der Kultur verbunden ist, als "Waraosprechen" also. Er erfährt und beschreibt sprachliche Phänomene in der Darbietung des künstlerischen, individuellen Vortrags. Seine Konzentration auf Phänomene des Mündlichen kommt in der Wahl seines Themas der mündlichen Literatur der Warao zum Ausdruck und in dem Vorrang, den er der Transkription innerhalb seiner Methode der Spracharbeit widmet. Dies hängt mit seinem Anspruch zusammen, die Sprecher zu respektieren und sich nicht schulmeisterlich über sie zu erheben und findet seinen Ausdruck in dem Versuch einer möglichst exakten phonetischen Transkription des dargebotenen Materials. Hierin wurzelt auch Lavaderos Weigerung, sein Sprachwissen zu systematisieren.

Diese Schwerpunkte Lavaderos Spracharbeit grenzen ihn von einer universitären Linguistik ab, die sich hauptsächlich mit der Syntax und dem Wortschatz einer von ihr konstituierten Sprache befasst. Sie unterscheiden ihn aber auch von anderen Missionarslinguisten im Feld des Warao. Im Sinne der arbeitsteiligen Spezialisierung unter den Kapuzinern, wendet er sich einem komplementären Feld zu und ergänzt so durch seine Arbeit Formate wie Grammatik und Wörterbuch, die seine Vorgänger schon in Angriff genommen hatten.

Die Konzentration auf das Mündliche entspricht der Perspektive der Sprecher auf ihre Sprache und kann daher als Ausdruck Lavaderos Anpassung an den Kulturtyp der Warao als mündliche

Erfahrung machte auch ich im Interview, wobei zu berücksichtigen ist, dass Lavandero zu dieser Zeit schon ein älterer Herr war und die wenigsten älteren Menschen leicht neue Wege im Denken beschreiten.

Kultur gesehen werden. Dennoch führt sie bei Lavandero dazu, dass er das Warao als "unmodern", weil "ohne Schrift" dem Untergang geweiht sieht.

Trotzdem ist die Rolle der einheimischen Sprache in Lavanderos Missionsansatz eine hervorgehobene. Sie ist das vorzügliche Medium der Mission, wobei Sprache im Rahmen der Inkulturation des Evangeliums im weiteren Sinne als "kulturelle Sprache" verstanden wird. Die Einheit zwischen Sprache und anderen Kommunikationsmitteln, die so mitgedacht ist, entspricht dem Selbstverständnis der Sprecher des Warao als Angehörige einer mündlichen Kultur.

Innerhalb seines Missionsansatzes begreift Lavandero die Religiosität der Warao als allgemeine Volksreligiosität, bei der ein darbietungszentriertes Konzept von Religion vorherrscht. In diesem Sinne bestärkt sein Missionsansatz sein Interesse an mündlicher Sprache in der Darbietung. Im Sinne seines Missionsansatzes sieht er sich als Herausgeber, der hinter den kreativen Prozess der mündlich Darbietenden zurücktritt, analog zu seiner passiven Rolle bei der Christwerdung der Warao.

Obwohl Lavandero persönlich fasziniert vom Waraosprechen ist und sich ihm ebenso intensiv wie exzessiv widmet, so ist er doch gleichzeitig von der Zwangsläufigkeit des Verschwindens dieses kulturellen Elementes der Warao überzeugt. Wie die Pioniere hat er selbst kein Interesse am Verschwinden des von ihm geliebten Warao. Doch wie sie nimmt er keine unabhängige oder kritische Position diesbezüglich ein. Entsprechend kritisiert er auch den kapitalistischen Konsumismus der kreolischen Bevölkerung gegenüber den Warao nicht. Er betrachtet nicht das Warao *per se* im evolutionistischen Sinne als unterlegen, jedoch die Mündlichkeit an sich, die für ihn ebenso wie die traditionelle Wirtschaftsweise Zeichen einer "Unmodernität" sind. Ich habe seine Haltung daher als "Modernismus" bezeichnet. Hier wird eine Ambivalenz in Lavanderos Sicht des Waraosprechens fassbar, die die Grenzen seines Verständnisses der Warao und ihrer Sprache als eigenständiges, gleichwertiges Kultursystem markiert. Wie Barral erfasst auch Lavandero zweifelsohne die Eigenständigkeit des mündlichen Kulturstils, doch scheint beiden der schriftliche Kulturstil letztendlich überlegen. Wie es Lavandero nicht gelingt, über seinen Schatten als Angehöriger einer Ackerbauernkultur zu springen, so kann er auch die Schriftzentriertheit seiner eigenen Kultur nicht hinter sich lassen. Ackerbau und Schrift sind für ihn untrennbare Charakteristika der Modernität, die eng mit dem Christentum und der spanischen Sprache verbunden sind. So sieht Lavandero einen neuen, kreolisierten und christianisierten Warao als einzig mögliche und erstrebenswerte Zukunft und sein insgesamt sehr weitgehendes Verständnis der Waraokultur und -Sprache stößt an klare pragmatische Grenzen.

Denn Lavanderos ultimative Loyalität gilt eben nicht den Waraosprechern, sondern der "panlatinischen" venezolanischen Kultur, welche Christentum als untrennbar verbunden mit der

spanischen Sprache und der Wirtschaftsweise als Bauer begreift. Dies wird vor allem in der Diskussion um seine Umschrift für das Warao deutlich, die er vorgeblich für die Sprecher selbst erstellen möchte, tatsächlich aber an den sprachpolitischen Gegebenheiten einer Hispanisierung ausrichtet. Wenn Lavandero den sprachpolitischen Druck, dem das Warao seitens der Nationalgesellschaft ausgesetzt ist, als Hauptgrund des Verschwindens anführt, präsentiert er sich als nüchterner Realist. Wie auch die Pioniere, so begreift er sich nicht als an diesem Prozess aktiv beteiligt.

Trotz der aufgezeigten Ambivalenz muss betont werden, dass das Verständnis, welches Lavandero der Waraokultur entgegenbringt, deutlich weitgehender ist, als das der Pioniere. Doch wie diese kann er sich offensichtlich auf sprachlichem Gebiet weiter auf das Fremde einlassen als etwa auf dem Gebiet der Wirtschaftsweise oder Religion. Auch Lavandero ist etwa in seinem Umgang mit den Schamanen weniger um Verständnis (einheimischen Kategorien) als um Handhabe bemüht.

Insgesamt erarbeitete sich Lavandero eine intime Kenntnis des Waraosprechens. Er nutzte sein lebenslanges Engagement als Missionar zu einem intensiven Zusammenleben mit den Warao und erarbeitete sich auf dieser Basis eine Methode der Sprachforschung, die ihm zu einem Instrument der Abgrenzung gegenüber linguistischen Wissenschaftlern wurde. Die Distanzierung von seinen Vorgängern ist ebenfalls ein Aspekt seines Spracharbeitens, wenn auch eher implizit. Demgegenüber ist seine Abgrenzung von den Intellektuellen oder "Wissenschaftlern" vehement und ideologisch aufgeladen. Vor allem Lavanderos Feldzug gegen alles Englische im Kampf um ein lateinisches Schriftsystem setzt die Auseinandersetzung mit dem "Erbfeind" England fort, die für die Pioniere noch eine reale Grenzstreitfrage war.

Abschließend soll zusammengefasst werden, wodurch sich Lavanderos Perspektive auf die Waraosprache auszeichnet. Dies ist zum einen die herausgehobene Rolle, die Sprache für Lavanderos Missionsansatz spielt. Zum anderen seine Konzentration auf die Transkription und Phänomene des mündlichen Vortrags und die damit verbundene Weigerung, zu systematisieren. Seine Art der Spracharbeit spiegelt dabei insgesamt die Topographie des Deltas und stellt damit eine mimetische Art der Annäherung an das Fremde dar, wie es für Europäer eher untypisch ist.

Insgesamt ist Lavandero eine Ausnahmerecheinung unter den Missionaren seiner Zeit im Delta. Er ist zu einer vielschichtigen Mittlerpersönlichkeit zwischen den Welten der Criollos und der Warao geworden, zwischen mündlichem und schriftlichem Kulturtyp. Neu im Vergleich mit den Pionieren ist vor allem seine Forderung, dass auch der Missionar sich ändern muss, dass auch wir unsere christliche Kultur mit Elementen der Waraokultur bereichern müssen. Er selbst hat

diese Forderung hinsichtlich seiner Sicht der Sprache durchaus geleistet, indem er sich sehr weitgehend der Sicht der Sprecher angenähert hat. Daher wurde seine Spracharbeit gleichzeitig auch ein Merkmal der Abgrenzung gegenüber anderen Akteuren.

Lavandero weist aber wie die Pioniere Ambivalenzen in seinem Verständnis der Warao auf. Wie Barral, so ist er davon überzeugt, dass das Warao als "nichtschriftliche" Sprache zum Verschwinden verurteilt ist, ebenso wie die als überkommen gesehene traditionelle Wirtschaftsweise als Fischer und Sammler. Ebenfalls wie der Ältere tut sich Lavandero vor allem bei der Behandlung der Schamanen schwer, zu einer emischen Sicht zu finden. Wenn Lavandero auch die Schamanen nicht vernichten will, so definiert er sie doch gleich Barral so um, dass sie sich leichter in das polarisierte christliche Weltbild einpassen lassen.

11 Resümee zur Perspektive der Missionare

Barral und Lavandero als Fallbeispiele der vor- beziehungsweise nachkonzilischen Mission zeigen in ihrer Sicht auf das Warao sowohl Unterschiede und Veränderungen als auch Kontinuitäten. Beide charakterisiert damit die Gesamtsicht des Ordens auf das Warao.

Die Perspektive der katholischen Missionare stellt sich insgesamt als überraschend heterogen und vielschichtig dar. So gibt es Unterschiede sowohl zwischen den Generationen als auch innerhalb derselben. Schließlich weisen die Einzelpersönlichkeiten Lavandero und Barral eine Diskrepanz auf zwischen ausdrücklicher Begeisterung für das Warao und einer fatalistischen Sicht des Warao als unmodernes, zum Untergang verurteiltes Kommunikationssystem. In letzter Konsequenz gilt die Loyalität beider Generationen der christlichen und "panlatinischen" Sache.

Geschichtlich betrachtet gab es zwei Zäsuren, die von Bedeutung für die Haltung der Kapuzinermissionare im Delta waren. Die erste Zäsur war das Ende der Kolonialzeit. Auch wenn danach vieles, vor allem die gesetzlichen Grundlagen des Wirkens der Missionare und das Ziel, die amerindische Bevölkerung in die Nationalkultur zu akkulturieren, bestehen blieb, so wirkten die Kapuziner nun vor Ort im Delta. Die Waraosprache wurde von ihnen dabei zunächst biologisch-, dann mentalistisch- und schließlich modernistisch-evolutionär als rückständig beurteilt. Sie stand für die Kapuziner zusammen mit der Wirtschaftsweise als Fischer und Sammler im Widerspruch zu einer Modernität, die als Einheit von Christentum, Ackerbau, Marktwirtschaft und spanischer Sprache gesehen wurde.

Auch der ideologische Wandel des Missionsansatzes der katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil (1962-65), die zweite Zäsur, hat hieran nichts geändert. Immerhin wurden

nun die zu missionierenden Warao nicht mehr als unmündig, mondsüchtig und irrational begriffen, sondern als normale Menschen, die eine weitgehend selbständige und selbstbestimmte Entwicklung hin zum Christentum vollziehen sollten.

Wieder blieben die gesetzlichen Grundlagen erstaunlich, beziehungsweise wurden nicht erneuert. Der Prozess des Umdenkens, der nicht alle Mitglieder des Ordens gleichermaßen erfasst hat, fand in Lavandero einen radikalen Verfechter des Missionsansatzes der "Inkulturation des Evangeliums" und der "Saat der Worte". Begriffen sich die Pioniere noch als "Herren über die Indianer", so begreift Lavandero sich nurmehr als Mentor und "Geburtshelfer" eines neuen kreolischen Wesens.

Diese Kontinuitäten und Unterschiede in der Perspektive der katholischen Missionare sollen nun abschließend kurz gegenüber gestellt werden.

Zunächst scheinen die Unterschiede zwischen den Generationen zu überwiegen. Lavandero hatte einen im Vergleich zu Barral deutlich undramatischeren und selbstbestimmteren Eintritt ins Feld. Auf der Grundlage seines egalitäreren Missionsansatzes fiel es ihm entsprechend leichter, ein freundschaftliches Verhältnis zur einheimischen, amerindischen Bevölkerung aufzubauen. Die sprichwörtliche Einsamkeit inmitten der "Indianer", die Barral noch gequält hatte, empfand Lavandero nicht mehr. Da Lavandero nur eine neue Option auf der Grundlage vorhandener kultureller Elemente der Warao bereitstellen möchte, sah er die Notwendigkeit einer sehr weitgehenden Annäherung an die Warao, die ich mit dem Schlagwort der Mimikry bezeichnet habe.

Lavandero übernahm durch seine Konzentration auf mündliche, literarische Texte der Warao noch weitgehender Prioritäten der Mündlichkeit als Barral. Teil dieser Haltung ist die Weigerung, sein Sprachwissen zu systematisieren. Zusammen mit seinem Missionsansatz wurde die Spracharbeit für Lavandero zu einem Mittel der Abgrenzung von anderen Akteuren, insbesondere von einer anglophon dominierten Wissenschaft. Für Lavandero hatte die Arbeit mit der Waraosprache weniger die Funktionen einer *communitas* mit den anderen sprachinteressierten Kapuzinern und einer Abgrenzung von den Forderungen eines autoritären Ordens, als vielmehr die einer Vergemeinschaftung mit den Sprechern. Bei Barral überwiegt damit das Moment der Abgrenzung gegen die Sprecher, wohingegen bei Lavandero das der Annäherung an die Sprecher im Vordergrund steht. Er fand gemeinsam mit ihnen zu einer eigenen Methode der Spracharbeit und zu neuen Redeereignissen im Warao.

Lavandero selbst sieht vor allem den veränderten Zeitgeist als Grund für den Unterschied zwischen sich und Barral. Während der Ältere die Warao "mochte und sie ändern mochte",⁵²⁶ gab Lavandero zu Protokoll, die Warao nicht ändern zu wollen, sondern ihnen eine "Option" anzubieten, wenn sie sich ändern wollten. Barral war erklärtermaßen nicht gekommen, um wie die Warao zu werden. Lavandero wollte sich ihnen ein ganzes Stück annähern und übernahm dabei vor allem ihre mündliche Sicht auf Sprache.

Trotz der augenscheinlichen Unterschiede zwischen den Missionargenerationen überwiegen doch die Kontinuitäten in der Sicht Lavanderos und Barrals.

Insbesondere sehen beide dem als geschichtliche Notwendigkeit begriffenen Verschwinden der Waraokultur und -Sprache fatalistisch entgegen, obwohl sie sich der Sprache emotional stark verbunden fühlen. Barral tut dies aus der Ideologie eines abgeschwächten Evolutionismus heraus, wohingegen Lavandero eine Position bezieht, die ich als "Modernismus" bezeichnet habe. Die Diskrepanz zwischen Liebe und Fatalismus markiert die Grenzen von Lavanderos Annäherung und Barrals Annäherung an die Warao und ihre Sprache. Insbesondere bei Lavandero bewahrt sie ihn vor einer zu großen Mimesis der Mündlichkeit der Warao. Letztlich ist die postulierte Unmodernität des Warao eine Rechtfertigung für die Missionare und ihr Ziel der Christianisierung. Denn Christianisierung – von Barral weiterhin als "Zivilisierung", von Lavandero als "Modernisierung" verstanden – ist grundlegend für die Zukunft der Warao als akkulturierte Venezolaner oder als "neues kreolisches Wesen" respektive. Wie gesagt, half Lavandero und Barral die Spracharbeit sowohl, sich abzugrenzen, als auch, sich zu vergemeinschaften, wenn auch von beiden jeweils unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt wurden. Insgesamt ist die Vielfältigkeit der Funktionen überraschend, die die sprachliche Arbeit mit den Warao im Leben beider Missionare hatte. Beide suchten durch die Dokumentation des kulturellen Erbes der Warao zu einer Rehabilitierung derselben in den Augen der Nationalbevölkerung beizutragen. Beide nutzen die Beschäftigung mit der Sprache als Eintrittspforte zur Welt der Warao. Auch die intellektuelle Herausforderung, die das Verständnis der Sprache darstellt, war sicher für beide ein Anreiz und nährte ihr lebenslang währendes Interesse am Warao. Dies wurde sowohl von Barral als auch von Lavandero vornehmlich als "Waraosprechen" konzeptualisiert und kam damit der Sprachsicht der Sprecher als Angehörige einer mündlichen Kultur entgegen. Barral sah kein Problem mit regionalen Varianten und Lavandero interessierte sich für die regionale und idiosynkratische Vielfalt des Ausdrucks.

⁵²⁶ Herrmann (2003).

Eine der großen Gemeinsamkeiten zwischen Lavandero und Barral ist damit, dass ihnen die Annäherung an die Zu-Missionierenden vor allem auf sprachlichem Gebiet gelang. Durch die Schaffung neuer Redeereignisse zwischen mündlichem Vortrag und schriftlichem Festhalten konnte Lavandero in diesem Bereich das realisieren, was er sich im religiösen als interkulturelles Ritual wünschte. Beide haben "zäh" an ihrer Begeisterung für die Spracharbeit festgehalten, da für sie die Arbeit mit der Waraosprache von elementarer Bedeutung für ihren Missionsalltag war. Bei Barral kam ihr schon fast therapeutischer Charakter zu, bei Lavandero stand sie im Zentrum seines Missionsansatzes.

Langlebig waren auch bestimmte ideologische Einstellungen. So hielten Barral und seine Mitstreiter trotz widriger Umstände am "Primat des Ackerbauern" fest und gaben es an die nachkonzilische Generation weiter. Das gleiche gilt für den "Panlatinismus", im Rahmen dessen die Pioniere ihr neues Heimatland Venezuela territorial sicherten und der sich bei Lavandero auf sprachlichem Gebiet als Kampf um ein lateinisches Schriftsystem für das Warao wiederfindet.

Teil III: Perspektive des Staates auf die Waraosprache

1 Vorbemerkungen

Bei der Besprechung der geschichtlichen Hintergründe der Missionstätigkeit und deren Einfluss auf die Waraosprache wurde auch die damit verbundene Rolle des Staates schon mehrfach angesprochen. Denn der Staat schuf die gesetzliche Grundlage für die Tätigkeit des Kapuzinerordens und unterstützte die Missionare finanziell. Andererseits waren die Kapuzinermissionare lange Zeit die einzigen legalen Vertreter des Staates vor Ort. Erst nach und nach trat dieser stärker in Erscheinung. Trotz aller Gemeinsamkeiten in der Haltung der Kapuziner und der staatlichen Stellen traten diese beiden Akteure doch auch in Konkurrenz zueinander. In diesem Kapitel soll daher die Sicht des venezolanischen Staates auf das Warao ins Zentrum des Interesses rücken, wie sie sich anhand staatlicher Indianer- und Sprachpolitik darstellen lässt.

1.1 Verwendete Quellen

Wie die vorangehenden Teile über die Perspektive der Sprecher und der katholischen Missionare, so weist auch dieser dritte Teil zur Perspektive des venezolanischen Staates Besonderheiten hinsichtlich der verwendeten Quellen auf. Publikationen von staatlicher Seite, die sich ausschließlich mit der sprachlichen Situation der Warao beschäftigen, liegen mir nicht vor. Die notwendigen Details für eine Beurteilung der Lage im Delta stammen daher aus Beobachtungen meiner Feldforschung und aus gezielten Fragen, die ich beteiligten Personen stellte. Im zweiten Teil dieser Arbeit wurde schon auf das Interview verwiesen, das ich 2003 mit Julio Lavandero führte. Daneben sprach ich zweimal (1998 und 2000) mit dem Bischof von Tucupita, Monseñor Felipe González, über die Situation des Warao und der zweisprachigen Bildung.

Besonders schwierig stellte sich die Quellenlage zur aktuellen Regierung unter Hugo Chávez Frías dar (siehe Abs. 7.1), die seit 1999 im Amt ist. Da mir zu Beginn meiner Arbeit noch keine umfassenden Darstellungen vorlagen, greife ich für die Analyse dieser neueren Entwicklungen vor allem auf politikwissenschaftliche Aufsätze zurück. Im Sinne einer direkten Quellenanalyse untersuche ich weiter die neue Verfassung und analysiere ein Gesetz über die Sprachverwendung im öffentlichen Rundfunk und Fernsehen. Weitere Informationen stammen aus den im Internet einsehbaren venezolanischen Zeitungen "El Nacional" und "El Universal" sowie aus den Online-Archiven dieser Zeitungen, in denen auch älterer Ausgaben

eingesehen werden können. Da Chávez zur Zeit der Erstellung dieses Teils noch nicht lange im Amt war, ist es schwierig, etwas über die tatsächliche Umsetzung der von ihm postulierten Ziele zu sagen. Ich versuche dennoch auf der Grundlage der Berichte von Menschenrechtsorganisationen vor Ort eine Analyse.

1.2 Aufbau

Da sich die proklamierte Haltung des Staates auf der Grundlage schriftlicher Quellen nicht nach Ethnien spezifizieren lässt, behandelt der vorliegende Teil der Arbeit zunächst die allgemeine Sicht des venezolanischen Staates auf amerindische Sprachen. Als Hintergrund der staatlichen Perspektive skizziere ich zunächst den Platz, den die Sprachpolitik im Rahmen der staatlichen "Indianerpolitik" einnimmt, und gehe kurz auf gesellschaftspolitische und geschichtliche Gegebenheiten ein.

Es folgt eine detaillierte Besprechung der venezolanischen Indianerpolitik von 1940 bis zur Wahl des aktuellen Präsidenten, Hugo Chávez Frías, 1999. Diese wird als Zäsur begriffen, da der aktuelle Präsident den amerindischen Einwohnern Venezuelas gegenüber erklärtermaßen eine andere Haltung einnimmt als alle vorherigen. Besonders ausführlich wird das Kernstück sprachlicher Indianerpolitik besprochen, das "*Régimen de Educación Intercultural Bilingüe*" (Regelung zur zweisprachigen interkulturellen Bildung), kurz "REIB". Diese Regelung ist die einzige Verordnung von staatlicher Seite, die direkt auf den Gebrauch amerindischer Sprachen Bezug nimmt. Ein Gesetz hierzu existierte zunächst nicht.

Ebenfalls großen Raum nimmt die Erörterung der Indianerpolitik der neuen Regierung ein. Da zu diesem aktuellen Thema nur wenige Schriften vorliegen, die zudem kein umfassendes Bild entwerfen, musste ich hier eigene Grundlagenarbeit leisten.

2 Die amerindischen Sprachen in der Indianerpolitik

Seit der Eroberung und der Entsendung spanischer Missionare waren die amerindischen Bewohner des heutigen venezolanischen Staatsgebietes mit einer neuen, politisch immer mächtiger werdenden Sprache konfrontiert, dem Spanischen. Im Zuge der Kreolisierung der Bevölkerung entstand nach und nach eine eigene Variante des venezolanischen Spanisch, das die Criollos heute selbst als "Castellano" bezeichnen. Die Hispanisierungspolitik der ehemaligen spanischen Kolonialherren wurde, wie in Teil II dieser Arbeit dargelegt, nach der Unabhängigkeit von den Kapuzinermissionaren im Auftrag des neuen Nationalstaates weitergeführt. Grundlage dafür waren die ebenfalls dort besprochenen Missionsverträge, die

den Gebrauch des Spanischen in den Missionsstationen und Schulen sowie Internaten verbindlich vorschrieben. Insgesamt wurde in diesen Verträgen wenig auf sprachliche Belange Bezug genommen. Vor allem die amerindischen Sprachen finden sich erst spät erwähnt, als Objekt eines folkloristisch zu nennenden Interesses an deren Dokumentation und, begrenzter auch, an deren Erhalt.

2.1 Geschichtliche Grundlagen der Sprachpolitik

"La Conquista de América generó una tensión constante, profunda, aún irresuelta, entre el castellano y los idiomas indígenas."¹

Geschichtlich geht die Frage, welche Sprache von Seiten der Obrigkeit für den Umgang mit der amerindischen Bevölkerung vorzusehen sei, auf die Kolonialzeit zurück. Zwischen den mit Indianerfragen betrauten Missionaren und den Kolonisten war ein Streit entbrannt, der bis ins 18. Jahrhundert andauern sollte. Die Missionare plädierten für eine begrenzte Verwendung der Indianersprachen für eine effektive Bekehrung, die Kolonisatoren wollten die Kastilianisierung vorantreiben. Im 20. Jahrhundert wählten die nationalen Freiheitsbewegungen dann die Hispanisierung der amerindischen Bevölkerung als Mittel der Integration und Konsolidierung der entstehenden Republiken. Angesichts der geringen Erfolge dieses Ansatzes kam in den 1930er Jahren die Idee auf, die Indianersprachen im Unterricht einzusetzen.

Bis Anfang der 1980er Jahre ließ der venezolanische Staat kaum eine aktiv auf die indigenen Sprachen ausgerichtete Politik erkennen. Die Förderung des Spanischen in Schulen mit amerindischen Schülern stand im Zuge der angestrebten Eingliederung (Assimilierung) der amerindischen Bewohner und ihrer Erziehung zu guten Patrioten an den Grenzen des Landes im Vordergrund. Die amerindischen Sprachen, in der Umgangssprache als "*dialectos*" bezeichnet, existierten im staatlichen Bewusstsein überhaupt nicht als vollwertige menschliche Kommunikationssysteme. Sie wurden im Zuge der aggressiven Hispanisierung (passiv) ausgeblendet, eine Haltung, die, wie gezeigt werden wird, bis heute ihre Anhänger hat.

Erst mit dem Auftauchen des Konzeptes des REIB, einer Regelung für den zweisprachigen Unterricht in Grundschulen in Indianergebieten, kann überhaupt von einer aktiven Sprachpolitik für amerindische Gruppen gesprochen werden. Zu diesem Zeitpunkt werden anderssprachige Gruppen in Regelungen und Gesetzestexten als solche sichtbar. Ihre Sprachen werden beim Namen genannt und als "*lenguas indígenas*" bezeichnet. Als

¹ Villalón 1994: 6.

vollwertige Landessprachen gelten die amerindischen Sprachen Venezuelas allerdings erst, seit ihnen diesen Status jüngst in der neuen Verfassung eingeräumt wurde.

Da eine spezifische staatliche Sprachpolitik damit erst spät Gestalt annimmt, lässt sich die Haltung des Staates den amerindischen Sprachen gegenüber zum großen Teil nur indirekt über eine Besprechung der allgemeinen Indianerpolitik erschließen. Erschwert wird die Diskussion der staatlichen Perspektive auch dadurch, dass selbst dort, wo direkte Konzepte in Bezug auf die Sprache der indigenen Bevölkerung formuliert wurden, diese kaum umgesetzt wurden. Es ist daher notwendig, zwischen einer proklamierten Haltung des Staates, wie sie in Gesetzestexten und Erlassen zum Ausdruck kommt, und der tatsächlich praktizierten Umsetzung staatlicher Regelungen zu unterscheiden. Dies kann als Unterschied zwischen direkter und indirekter Haltung des Staates bezeichnet werden und bildet so zwei Aspekte der staatlichen Perspektive. Angesichts der Wahl von Hugo Chávez Frías zum Präsidenten im Jahre 1999 stellt sich weiter die Frage, inwieweit sich die staatliche Haltung in neuerer und neuester Zeit verändert hat. Kam es auf dem Gebiet der Sprachpolitik zu einem Bruch seitens der sich als revolutionär begreifenden Regierung oder überwiegen Kontinuitäten? Eine weitere Frage ist, inwieweit proklamierte Ansätze umgesetzt werden und wie sie sich auf die indigenen Sprachen, insbesondere auf das Warao, auswirken.

2.2 Die Rolle der venezolanischen Gesellschaft in der Sprachpolitik

Von einem Nationalstaat erwartet man vielleicht in größerem Maße, dass seine Haltung zumindest innerhalb einer Regierungsperiode normiert und einheitlich ist, als von anderen Akteuren. Da aber eine dezidierte Sprachpolitik erst einmal fehlte und auch später die in Caracas erarbeiteten Konzepte nicht konsequent umgesetzt wurden, war die Haltung des an der Umsetzung staatlicher Programme beteiligten Personals von großem Einfluss. Die Umsetzung der venezolanischen Indianerpolitik räumt persönlichen Vorlieben einzelner Akteure wie Verwaltungsbeamte und Lehrer großes Gewicht ein. So haben wir es auch im Falle des Staates mit einem vielschichtigen Akteur tun. Der abstrahierte Akteur "Staat" subsumiert verschiedene Arten von Akteuren. Es sind politische Entscheidungsträger auf nationaler bis hinunter zur regionalen Ebene beteiligt. Aber auch die Haltung der nationalen und insbesondere der regionalen Bevölkerung spielt in einem Nationalstaat, der an der Peripherie teilweise wenig präsent ist, eine gesteigerte Rolle. Diese Unfähigkeit des Staates, Aufgaben seinen Bürgern gegenüber selbst wahrzunehmen, die ihn veranlasste, Missionare zur Grenzsicherung und Verwaltung solch "peripherer" Gebiete wie des Deltas heranzuziehen, lud immer wieder andere Akteure ein, die Rolle des Staates einzunehmen.

Nicht nur evangelische und evangelistische Missionsgruppen, die ohne legale Grundlage agieren, sind hier zu nennen, sondern auch politisch einflussreiche regionale Persönlichkeiten profitieren von fehlender staatlicher Kontrolle. In Tucupita etwa regierte Emery Mata Millán 14 Jahre fast ununterbrochen als *Gobernador*, zog die Fäden der Macht und bestimmte die wirtschaftliche und politische Struktur der Region.

Auch müssen die Politiker selbst als Teil der venezolanischen Stadt- oder Landbevölkerung vor ihrem kulturellen und sozialen Hintergrund gesehen werden. Sie teilen bestimmte Vorstellungen über die in ihrem Land lebenden Indianer, deren Sprachen und Kulturen, die unter anderem im Zuge der Erörterung Julio Lavanderos angesprochen wurden (vgl. Teil II dieser Arbeit, Abs. 9.6). Politiker auf der nationalen Ebene sind meist Teil der städtischen "Bildungselite", auch wenn unter Chávez vermehrt "einfache Leute" in die Politik involviert werden. Sie leben in einer Welt, die wenig mit den Lebensumständen der amerindischen, aber auch der kreolischen Landbevölkerung zu tun hat. Viele Städter begegnen amerindischen Einwohnern des Landes erkennbar nur als Bettler in den größeren Städten, wo sie fern ab von ihrem Herkunftsgebiet nicht als Angehörige einer eigenständigen Kultur und als Sprecher einer dem Spanischen gleichwertigen Sprache wahrgenommen werden. Man begreift sie so leicht als Opfer ihrer eigenen Unwissenheit und kulturellen Rückständigkeit. Von in Caracas bettelnden und Altkleider sammelnden Warao etwa wird in der Presse immer wieder behauptet, sie würden von Criollos in die Städte gebracht und dort zum Betteln gezwungen. Als eigenständige Akteure werden sie nicht begriffen.

Die ländliche Bevölkerung in Regionen mit amerindischer Bevölkerung hat demgegenüber einen ganz anderen Erfahrungshorizont. Je nachdem, welcher Art der Kontakt zur amerindischen Bevölkerung ist, kennen sie ihre Nachbarn gut, gehen mit ihnen Heiratsverbindungen ein und sprechen zum Teil deren Sprache. Auch wenn die Beziehungen wie im Falle der Interaktion zwischen Warao und Criollos alte Ausbeutungsmuster weiterführen, so schließt dies persönlichen gegenseitigen Respekt nicht aus.

In der Umsetzung oder Nichtumsetzung der staatlichen Indianerpolitik kommt so immer auch die Haltung der kreolischen Bevölkerung der jeweiligen Region ihren amerindischen Nachbarn gegenüber zum Ausdruck. Und es sind die regionalen Machthaber, die die Verwirklichung der teilweise durchaus revolutionären Konzepte der Politikelite aus Caracas in der Hand haben. Vor allem dann, wenn diese Konzepte nur schwache politische und finanzielle Unterstützung aus der Hauptstadt erfahren.

Von der Perspektive des Staates zu sprechen muss daher eine Abstraktion bleiben. Es gilt, zwischen Stadt- und Landbevölkerung, gebildeter Elite und einfachen Leute zu unterscheiden.

3 Venezolanische Indianerpolitik ab 1940 bis 1999

Wie im zweiten Teil dieser Arbeit dargelegt, beschränkte sich die staatliche Indianerpolitik in grenznahen Gebieten mit überwiegend oder ausschließlich amerindischer Bevölkerung zunächst auf die Förderung und Reglementierung der Mission. Den katholischen Missionaren überließ man Bildung, Verwaltung inklusive Ausübung der geringeren Staatsgewalt und Gesundheitsversorgung. Mit einem Studium der Situation der amerindischen Bevölkerung wurde erst unter der revolutionären Junta des späteren Präsidenten Rómulo Betancourt (1945-1948) begonnen, als 1947 die "*Comisión Indigenista Nacional*" gebildet wurde. Während der Militärregierungen und Diktatur von Marcos Pérez Jiménez (1952-58) wurden dann erneut die katholischen Missionare begünstigt (Abkommen mit den Kapuzinern vom 2. Juli 1956). Dies änderte sich erst mit den demokratischen Regierungen von Rómulo Betancourt (1959-1964) und Raúl Leoni (1964-1969) die die staatliche Bürokratie ausweiteten und den Einfluss der Missionen speziell auf den Gebieten des Schul- und Gesundheitswesens zurückdrängten. Ab 1959, als die Schulen in den Missionsgebieten dem nationalen Erziehungsministerium unterstellt wurden und in ihnen der gleiche Lehrplan galt wie in allen anderen Schulen des Landes, geriet die amerindische Bevölkerung vermehrt in den Einflussbereich der staatlichen Politik [Bild Nr. 68 comedor]. Die Rechtssituation dieser Bevölkerungsgruppe war nach 1940 zunächst unsicher gewesen, da die "*Ley de Misiones*", obwohl abgelaufen, stillschweigend weitergalt. Und dies, obwohl ihre Regelungen mit verschiedenen anderen Gesetzen unvereinbar waren. Erst am 24. April 1959 wurde die amerindische Bevölkerung für voll mündig erklärt und erhielt alle Bürgerrechte.² Die amerindischen Sprachen Venezuelas wurden sogar erst unter der aktuellen Regierung des Präsidenten Chávez als nationale Sprachen in der Verfassung anerkannt.

3.1 Organisation

Ein Blick auf die organisatorische Geschichte der in Venezuela praktizierten Indianerpolitik³ liefert Anhaltspunkte über die Haltung des Staates der amerindischen Bevölkerung gegenüber.

Die Chronik der Organisation der venezolanischen Indianerpolitik beginnt 1947 in der ersten Amtszeit Rómulo Betancourts (1945-1948), eines der Gründer der sozialdemokratischen

² Heinen und Kasburg 1994: 16f.

³ Quellen für den geschichtlichen Abriss sind Schulz 1994 und die Seite der venezolanischen Regierung zur "Dirección General de Asuntos Indígenas" unter <http://www.me.gov.ve/>.

Partei *Acción Democrática* (AD). Es wurde die "*Comisión Indigenista Nacional*" (CI) gegründet, die innerhalb des "Ministeriums für innere Beziehungen" (*Ministerio de Relaciones Interiores*) der "*Dirección de Justicia*" unterstellt war. Die CI wurde zum Studium der Situation der Indianer geschaffen und geht auf eine Übereinkunft des "*Instituto Indigenista Interamericano*" von 1940 zurück. Die CI verpflichtet ihre Mitglieder dazu, Institutionen für die Angelegenheiten der Ureinwohner ins Leben zu rufen. 1951 wurde die CI im Vorfeld der Machtergreifung von Pérez Jiménez (1952-1958) dem neugegründeten Justizministerium unterstellt, wo später eine "*Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas*" eingerichtet wurde. Unter der Militärdiktatur von Marcos Pérez Jiménez reorganisierte die Militärjunta die CI und richtete ein Zentralbüro für indigene Angelegenheiten ein, die "*Oficina Central de Asuntos Indígenas*" (OCAI).

1959 reformierte der Präsident Rómulo Betancourt in seiner zweiten Amtszeit (1959-1964) die CI mittels des Gesetzesdekrets Nr. 20. Ein Jahr später wurde dann die "*Ley de la Reforma Agraria*" erlassen, die den amerindischen Gemeinden das Recht auf ihr Land bedingt anerkennt und die 1947 gegründete "*Oficina de Migraciones y Colonización*" wurde in das "*Instituto Agrario Nacional*" umgewandelt. In diesem Institut wurde dann 1972 in der ersten Amtszeit Rafael Calderas (1969 -1974), eines der Gründer der christdemokratischen Partei Venezuelas ("*Comité de Organización Política Electoral Independiente*": COPEI), ein Büro gegründet, dessen Aufgabe die Landzuteilung an amerindische Gemeinden war. Später wandelte man dieses in die "*Oficina de Dotación de Tierras y Desarrollo Indígena*" um.

1974-75 wurde dann während der ersten Amtszeit von Carlos Andrés Pérez (1974 - 1979, AD) auch die OCAI neu organisiert und ausgedehnt. Es wurden sechs regionale Büros als ausführende Organe der CI eingerichtet (1974), die Zahl der Angestellten stieg von 51 auf 320, die Zahl der lokalen Zentren wurde auf 22 erhöht. Die Kompetenzen zwischen der "*Oficina de Dotación de Tierras y Desarrollo Indígena*" und dem Justizministerium (OCAI) wurden dabei vertraglich geregelt. 1976 wurde im Zuge der "*Ley Orgánica de la Administración Central*" die Indianerbehörde im Justizministerium abgewertet und ein neues Büro der OCAI im Erziehungsministerium eingerichtet: die "*Oficina Ministerial de Educación para Zonas Fronterizas y para Indígenas*". Man spürt den Einfluss der Grenzkommission in dieser Entwicklung. 1977 wurde das Büro schon wieder umbenannt, in "*Oficina Ministerial de Asuntos Fronterizos y para Indígenas*" (OMAFI) und die regionalen Zentren hießen nun "*Oficinas Regionales de Asuntos Indígenas*" (ORAI). Die Programme des Agrarministeriums für die amerindische Bevölkerung wurden aufgehoben.

Nach einem erneuten Regierungswechsel 1979 - nun regierte wieder COPEI - wurde die Indianerbehörde unter Luís Herrera Campíns (1979-1984) wieder von der Grenzkommission abgetrennt und hieß fortan "*Dirección de Asuntos Indígenas*" (DAI). Am 20. September 1979 erließ der Präsident das Dekret 283, das die zweisprachige, interkulturelle Erziehung zumindest nominell einführt. Im Zuge dieses Programms wurden Alphabete für fast alle größeren amerindischen Sprachen festgelegt, auch für das Warao. Die Folgeregierung von Jaime Lusinchi (1984-1989) wurde wieder von der AD gestellt und entzog dem Projekt der zweisprachigen Bildung jegliche politische Unterstützung. Sie löste darüber hinaus systematisch alle pro-indianischen Interessengruppen auf.

Seit 2001, zwei Jahre nach dem Wahlsieg von Chávez (1999), trägt die Behörde für Indianerfragen nun den Namen "*Dirección General de Asuntos Indígenas*" (DGAI) und untersteht der "Allgemeinen Direktion indianischer Angelegenheiten" des "Ministeriums für Bildung, Kultur und Sport" (*La Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación, Cultura y Deportes*). Laut Information der aktuellen Regierung hat die DGAI den größten Teil ihrer Funktionen beibehalten, die heute aufgrund der Entwicklungen der nationalen und internationalen Indianerpolitik als diversifizierter gesehen werden. Insbesondere verpflichtet die Anerkennung der Rechte der amerindischen Gemeinden und Völker den Staat, sich deren Bedürfnisse auf den Gebieten der Bildung, Gesundheit, des Landrechtes, der Entwicklung, der Menschenrechte, der natürlichen Ressourcen, des kulturellen Erbes, der Sprache und des intellektuellen Urheberrechts anzunehmen.⁴ Zusätzlich zur DGAI wurde 2005 eine Koordinationsstelle für Gesundheitsfragen der Ureinwohner (*Coordinación de Salud Indígena*) innerhalb des Gesundheitsministeriums gegründet, die 2006 in "Leitstelle für interkulturelle Gesundheit" (*Dirección General de Salud Intercultural*) umgewandelt wurde.⁵

Anhand dieses chronologischen Abrisses der organisatorischen Einbindung venezolanischer Indianerpolitik fällt auf, wie unbeständig ihre institutionellen Grundlagen waren. Es entsteht der Eindruck, als hätten die wechselnden Regierungen Venezuelas nicht so recht gewusst, wohin mit den amerindischen Bürgern. Die Angelegenheiten der amerindischen Bevölkerung finden sich heute erneut unter dem Dach eines Erziehungsministeriums berücksichtigt (früher "*Ministerio de Instrucción Pública*", heute "*Ministerio del Poder Popular para la Educación*"), nachdem sie abwechselnd dem Innen- und Justizministerium unterstellt waren. Die Einrichtung einer eigenen Stelle für "interkulturelle Gesundheit" verweist zudem darauf, dass die Gesundheitsversorgung bis in allerjüngste Zeit weitgehend in der Hand der

⁴ <https://www.me.gov.ve/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=97> (01.06.2007)

⁵ <http://www.msds.gov.ve/ms/modules.php?name=News&file=print&sid=1414> (01.06.2007)

Missionare verblieben war und kaum von staatlichen Stellen kontrolliert wurde. Allgemein liegt angesichts der organisatorischen "Vielgestalt" der venezolanischen Indianerpolitik die Vermutung nahe, dass eine Umsetzung anvisierter Maßnahmen nicht ohne weiteres gewährleistet war.

Das erste für die amerindischen Sprachen wichtige eigene Dekret, das REIB, fällt offensichtlich einem Regierungswechsel zum Opfer. Ihm wird nur fünf Jahre nach seiner Erlassung jegliche politische und finanzielle Unterstützung entzogen. Dies wird unter 4. näher besprochen werden.

3.2 Ideologische Ansätze bis 1999

Die Unbeständigkeit der organisatorischen Grundlage der venezolanischen Indianerpolitik legt unter anderem Zeugnis ab von unterschiedlichen ideologischen Ansätzen seitens des Staates. Dem überhöhten Glauben an die Machbarkeit technokratischer Entwicklung der 1970er Jahre folgte die Ernüchterung der 1980er Jahre angesichts der ersten lateinamerikanischen Wirtschaftskrise, die andere, drängender erscheinende Probleme in den Vordergrund rückte. Und doch wurden hier erste zaghafte Versuche unternommen, stärker auf die amerindischen Kulturen und Sprachen Rücksicht zu nehmen.

Seit Ende der 60er Jahre bestimmten entwicklungspolitische Programme technokratischer Art (*desarrollismo*) das Bild der venezolanischen Indianerpolitik. Laut Heinen und Kasburg wurde zu dieser Zeit kein ernsthafter Versuch unternommen, eine klare Indianerpolitik zu formulieren. Stattdessen ging man davon aus, das "lästige" Problem der ethnischen Minderheiten werde sich mit der Zeit von selbst lösen,⁶ eine Haltung, die auch heute noch weit verbreitet ist. Sie entspricht der für die katholischen Missionare aufgezeigten Sicht, die amerindischen Kulturen und Sprachen würden als dem modernen Leben unangemessen verschwinden müssen und hätten nur modernisiert, kreolisiert und christianisiert eine Zukunft.

In der Periode von 1969-1974 prägten Auseinandersetzungen zwischen den "*desarrollistas*" und den "*nuevo-indigenistas*" die Indianerpolitik. Beide gingen in verschiedenen Behörden mit verschiedenen Zielsetzungen vor, was zu einer uneinheitlichen Entwicklung führte.⁷ Der "*Nuevo Indigenismo*"⁸ war eine neue Denkrichtung in Universitätskreisen und unter jüngeren Planern und Regierungsbeamten. Unter anderem wurden von dieser Seite die

⁶ Heinen und Kasburg 1994: 18.

⁷ Schulz 1994: 121.

⁸ Der Begriff wurde unter anderem von Esteban Emilio Mosonyi geprägt. Vergleiche Avalos de Matos 1975.

wirtschaftspolitischen Programme der "*autogestión indígena*" (indianische Selbstverwaltung) in Angriff genommen und die sogenannten "*empresas indígenas*"⁹ gegründet. Ihr Ziel war es, das Agrarreformgesetz (*Ley de Reforma Agraria*), ein Gesetz, welches auf die verarmte, ländliche Kreolbevölkerung zugeschnitten war, auf die amerindischen Gruppen anzuwenden. Eine Taktik, die von einer Gleichartigkeit der unterschiedlichen indigenen Gruppen untereinander und mit der kreolischen Landbevölkerung ausging und ihren organisatorischen Ausdruck darin fand, dass die neuen Indianerorganisationen unter dem Dach des sozialdemokratisch dominierten Bauernverbands (*Federación Campesina*) zusammengefasst werden sollten. Dies führte zu Widersprüchen bei der Durchführung der Selbstverwaltungsmaßnahmen. Denn obwohl ausdrücklich die Eigenarten der jeweiligen Gruppen hinsichtlich der Sozial- und Wirtschaftsorganisation in der Planung von Ethnologen angemahnt worden waren, wurde von staatlicher Seite über die Ethnien hinweg pauschalisiert:

"Man war offenbar der Ansicht, daß man den traditionellen Autoritätsstrukturen und den verschiedenen traditionellen Formen der Arbeitsorganisation gerecht werden könne, wenn man eine spezielle, aber für alle Gruppen einheitliche Organisationsstruktur einführte."¹⁰

Bezeichnenderweise führten die "*empresas indígenas*" nur in Ausnahmen zum Erfolg. Dann nämlich, wenn die betroffenen amerindischen Gruppen schon "von Kultur aus" über eine auf der Einheit der Gemeinde aufbauende Organisationsstruktur verfügten. Insgesamt wurde jedoch eine gezielte Schulung und Heranführung an die neuen wirtschaftlichen Strukturen versäumt. Heinen, der selbst als Ethnologe an der Durchführung der Programme im Delta beteiligt war, kommt zu dem vernichtenden Urteil:

"Resumiendo sin embargo hay que decir que ni medio siglo de rapacidad por parte de los intermediarios criollos, ni el fanatismo de ciertos misioneros fundamentalistas ha tenido un efecto tan desintegrante y devastador que diez años de programas gubernamentales bien intencionados, pero llevados a cabo de forma esporádica, contradictoria, e irresponsable."¹¹

Heinen und Kasburg sehen die "fatale Zwangsvorstellung", dass einzig eine Intensivierung der Landwirtschaft und die damit einhergehende Bevölkerungskonzentrierung die Lösung der Probleme der amerindischen Bevölkerung bringen könne, als Grund dafür, dass die Entwicklungsfrage in Venezuela im Folgenden in eine Sackgasse geriet. Diese Haltung entspricht der ackerbauzentrierten Ideologie des "*reducir y civilizar*", wie sie im zweiten Teil dieser Arbeit für die Kapuzinermission im Delta nachgewiesen wurde. Wie Heinen betont, stammten diese Missionare zum großen Teil selbst aus Bauernfamilien¹² und exportierten ihre

⁹ Heinen und Kasburg 1994: 20f. und Schulz: 101-113.

¹⁰ Schulz 1994: 102.

¹¹ Heinen 1980: 140. Zitiert in Schulz 1994: 105.

¹² Heinen und Kasburg 1994: 21.

eigenen kulturellen Wirtschaftsformen, ohne sie an die gesellschaftliche, kulturelle und umweltbedingte Umgebung anzupassen. Hier werden die Auswirkungen der engen organisatorischen, aber auch ideologischen Verflechtung von Mission und Staat besonders deutlich.

Durch die erste lateinamerikanische Wirtschaftskrise wurde die Aufmerksamkeit unter den Regierungen von Luis Herrera Campins (1979-1984) und Jaime Lusinchi (1984-1989) von der Indianerfrage abgelenkt. Gerade in dieser Zeit wurde die erste Regelung erlassen, die detailliert auf den Gebrauch amerindischer Sprachen in den Schulen eingeht (zu einer detaillierten Besprechung siehe Punkt 4.).

3.3 Umsetzung der Indianerpolitik aus Sicht der Regierungsstellen

Wie sahen die betroffenen Regierungsstellen die Situation? Eine Veröffentlichung der DAI aus dem Jahre 1992 kommt zu einem ausgesprochen kritischen Ergebnis.¹³ Auf rechtlichem und politisch-administrativem Gebiet müsse sich einiges ändern, sollte eine gerechte und effiziente Indianerpolitik erreicht werden. Notwendig sei vor allem die Errichtung einer breiteren, kohärenten gesetzlichen Grundlage, sowie die Schaffung einer Einrichtung auf höherer Ebene zur Planung und technischen Koordination der politischen Maßnahmen, die mit direkter Beteiligung von Spezialisten und amerindischen Abgeordneten funktionieren sollte.¹⁴

Im einzelnen beklagt man fehlende Kohärenz sowohl auf der Verwaltungsebene als auch hinsichtlich der Mittel in der Indianerpolitik sowie das Fehlen angemessener technischer und rechtlicher Grundlagen für die Umsetzung der nötigen Maßnahmen. Die venezolanische Indianerpolitik habe sich nach der jeweiligen politischen Konjunktur gerichtet und sei oft paternalistisch und kolonialistisch gewesen. Weiter heißt es: Auch wenn es in Venezuela immer eine ausgesprochenes Bewusstsein von der Situation der amerindischen Bevölkerung gegeben habe und seit den 1970er Jahren sogar noch stärker von Ethnologen und indianischen Führern auf diesen Teil der Bevölkerung Aufmerksam gemacht wurde, weise die Definition und Umsetzung der Indianerpolitik starke Defizite auf.

Hinsichtlich der rechtlichen Grundlagen merkt die DAI an, dass die damalige Verfassung zwar einen Paragraphen mit Bezug auf die amerindische Bevölkerung enthalten habe,¹⁵ als Grundlage der Politik jedoch im Grunde nur einige Artikel oder Absätze bestimmter Gesetze

¹³ DAI 1992: 12ff.

¹⁴ DAI 1992: 15.

¹⁵ Gemeint ist der Artikel 77. In ihm war eine Ausnahmeregelung vorgesehen, die für die Gesetze zum Schutz der amerindischen Gemeinden und für ihre Eingliederung in das nationale Leben entwickelt werden sollte.

dienten, die sich spezifisch auf die amerindische Bevölkerung bezögen. Gemeint sind die "*Ley de Misiones*" (1915), die "*Ley de Reforma Agraria*" (1960), die "*Ley Orgánica de Educación*" (1980), die "*Ley Orgánica sobre Sustancias Estupefacientes y Psicotrópicos*" (1984) und die "*Ley Penal del Ambiente*" (1992). Die zwei ältesten dieser Gesetze stammen noch aus der Zeit vor der damals geltenden Verfassung. Auch die "*Ley Orgánica de Administración Central*" (1976) hatte indianerpolitische Befugnisse nur in sehr knapper Form eingerichtet. Wenngleich einige dieser rechtlichen Regelungen politische Schritte vor allem im Bereich der Bildung und des Landbesitzes erlaubten, so taten sie dies immer nur teilweise und mit sehr begrenzter Reichweite. Manche Regelungen - vor allem im Bereich des Umweltschutzes - waren nach Meinung der Verfasser sogar kontraproduktiv, da sie unnötigerweise gegen die Interessen der amerindischen Bevölkerung verwendet wurden. Eine solide gesetzliche Grundlage der Indianerpolitik fehlte damit.

Als weiteres Hauptproblem wird das Fehlen einer ausreichenden zentralen und spezialisierten Struktur für die Planung und Koordination politischer Maßnahmen und Programme angeführt:

"La política indigenista del Estado venezolano actualmente se administra por medio de quince organismos públicos diferentes que implementan programas dirigidos a las comunidades indígenas; muchos de estos programas carecen de criterios especializados que les den sentido ante las necesidades de los indígenas y que les permitan mantener una continuidad."¹⁶

Hinzu kamen noch mehr als zehn private Organisationen, hauptsächlich religiöser Art, katholische wie auch fundamentalistisch protestantische, die Programme nach eigenen Kriterien entwickelten, die unter sich oft widersprüchlich waren und kaum vom Staat überwacht wurden. Die Mehrzahl dieser religiösen Organisationen war ausländischer Herkunft, einige handelten außerdem außerhalb ihres Kompetenzbereichs und des für sie gültigen rechtlichen Rahmens.

Die DAI berichtet, dass sie versucht habe, in der Jahresplanung eine Koordination zwischen den Institutionen zu erreichen. Sie sei dabei jedoch auf Widerstände in den hierarchischen Strukturen und Organisationen gestoßen. Außerdem fehlten wichtige Ressourcen, vor allem spezialisiertes Personal. Als Konsequenzen ergaben sich wenig kohärente, improvisierte und auf subjektiver Grundlage durchgeführte Handlungen. Es kam zu einem Verpuffen von Anstrengungen und Mitteln, und die Programme erfuhren nur geringe Ausbreitung und führten in der Regel zu mittelmäßigen Resultaten, manchmal seien sie sogar kontraproduktiv

¹⁶ DAI 1992: 14.

gewesen. Die Folgen seien Verwirrung, Frustration und Widersprüchlichkeiten in der amerindischen Bevölkerung.

3.4 Probleme und Eigenarten der venezolanischen Indianerpolitik 1940-1999

Es bleibt festzuhalten, dass die venezolanische Indianerpolitik bis in die 1990er Jahre hinein durch Versäumnisse und Konzeptlosigkeit seitens des Staates gekennzeichnet war. Das so aufbleibende Vakuum wurde von religiösen Gruppen, zum Teil ohne rechtliche Grundlage, genutzt und entzog sich staatlicher Kontrolle. Private Versuche und Ansätze verpufften ohne Synergieeffekte. Das Fehlen einer ausreichenden gesetzlichen und administrativen Grundlage sowie die ungenügende Einbeziehung von Experten und Betroffenen begünstigten das Fortbestehen althergebrachter Ideologien und Ansätze. Manche Vorstellungen von amerindischer Kultur und Sprache reichen bis in die Kolonialzeit zurück und wurden von Vertretern des Staates und der Mission weitgehend geteilt. An der Ideologie der politischen Eliten hat sich mithin nur wenig geändert. Sie war parteiübergreifend ohnehin recht homogen. Laut Schulz gab es zwischen den beiden bis zu Chávez Wahlsieg herrschenden großen Parteien COPEI und AD nur graduelle Unterschiede. Ihnen gemeinsam war die "Ideologie eines gütigen Paternalismus" mit dem Ziel der Integration der Indianer in die nationale Mehrheitsgesellschaft. Ein kultureller sprachlicher und politischer Pluralismus wurde nicht in Betracht gezogen.¹⁷ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen auch Heinen und Kasburg. Die Autoren resümieren, die Indianerpolitik der beiden großen Parteien unterscheide sich nicht substantiell, sondern nur stilistisch. Während die Christdemokraten (COPEI) eher technokratisch eingestellt gewesen seien und relativ wenig Verständnis für Lebensweise und Probleme der Indianer aufgebracht hätten, hätten sie andererseits nur selten direkte Interessen im Hinterland verfolgt, die mit denen der Indianer in Konflikt geraten konnten. Reformen gegenüber seien sie daher grundsätzlich offener gewesen. Anders die Sozialdemokraten (AD). Diese hätten zwar oft konkrete Maßnahmen zum Nutzen der Landbevölkerung und der Indianer ergriffen, jedoch hätte ihre politische Anhängerschaft im Hinterland, bestehend aus Händlern und niederen Beamten, ein direktes Interesse an der Abhängigkeit der Indianer gehabt und damit die Umsetzung von Reformen verhindert.

¹⁷ Schulz 1994: 71f.

Unter Lusinchi wurden gar zielstrebig jegliche amerindische Interessenvertretungen zerschlagen und sogar langjährige beamtete Spezialisten gerichtlich belangt und aus dem Dienst entfernt.¹⁸

Indem Heinen und Kasburg die "unsolidarische Haltung der Eliten" insgesamt beklagen, die nur die Korruption demokratisiert hätten, verweisen sie auf die gesellschaftliche Dimension der Indianer- und Sprachpolitik und auf das Grundproblem des fehlenden politischen Willens bei der Umsetzung an sich ambitionierter und innovativer Maßnahmen. Die venezolanischen Regierungen mögen den Kulturen und Sprachen der amerindischen Bevölkerung in ihren Proklamationen relativ wohlwollend gegenüber stehen, eine Diskrepanz zwischen direkt geäußelter Haltung und praktischer Umsetzung (indirekter Haltung) ist indes unübersehbar. Die Haltung der politischen Elite ist durch Unwissenheit geprägt, die entweder als Verherrlichung und kitschige Verbrämung oder aber als Diskriminierung auf der Grundlage evolutionistischen Gedankenguts in Erscheinung tritt.

Bis zum Regierungswechsel durch Chávez bleibt die rechtliche Grundlage, die die Situation der amerindischen Bevölkerung als Minderheit im angestammten Land regelt, ungenügend. Daneben sind auch die Instrumente zur Umsetzung einer wie auch immer gearteten Indianerpolitik sowie die hierfür zur Verfügung stehenden Ressourcen unangemessen. Insbesondere fehlt eine zentrale institutionelle Struktur und der Wille seitens der politischen Eliten lässt zu wünschen übrig. Manche Autoren sehen die Indianerpolitik des Landes trotz ihrer Versäumnisse und gerade wegen ihrer Inkohärenz positiv. So ist Schulz der Meinung, man könne die venezolanische Indianerpolitik im Vergleich mit anderen lateinamerikanischen Staaten nicht pauschal kritisieren, da sie eine weniger rigorose Gangart gegenüber den Indianern aufweise als in anderen lateinamerikanischen Staaten. Auch habe Venezuela wenigstens versucht, Teile des von Indianern bewohnten Territoriums für diese zu sichern, auch wenn sich seine Indianerpolitik ansonsten weitgehend durch Fehlen eines Gesamtkonzeptes auszeichne. Verschiedentlich wird der Ethnologe Paul Henley zitiert, es sei die Politik der venezolanischen Regierung, keine erkennbare Indianerpolitik zu betreiben.¹⁹ Angesichts der katastrophalen Folgen der "*empresas indígenas*" fragt sich Schulz, ob diese - euphemistisch ausgedrückt - "Zurückhaltung" des Staates nicht im Grunde von Vorteil für die Betroffenen ist, zumindest, solange keine wirklich langfristigen und mit den Betroffenen abgestimmten Strategien verfolgt werden. Tatsächlich kommt Schulz unter Bezug auf

¹⁸ Heinen und Kasburg 1994: 22f.

¹⁹ Henley 1982: 247.

Heinen²⁰ zu dem Schluss: "[...] im Gegenteil geht es den indianischen Gruppen umso besser, je weniger staatlich gelenkte Programme ihnen aufgezwungen werden."²¹

Vor dem Hintergrund meiner Erfahrungen und Gespräche mit Betroffenen kann ich die Ansicht, gar keine Hilfe sei besser als schlechte, nicht unwidersprochen lassen. Die Sogwirkung des von mir aufgezeigten staatlichen Vakuums auf konzeptueller und praktischer Ebene wird hier außer Acht gelassen. Insbesondere der Einfluss religiöser Gruppen ausländischer Herkunft und lokaler Machthaber wurde so vergrößert, und Rechtsunsicherheit und Willkür wurde Vorschub geleistet. Der Staat nahm seine Schutzfunktion gegenüber der amerindischen Bevölkerung nicht wahr, garantierte ihre Grundrechte und ignorierte ihre Grundbedürfnisse. Er untergrub so ihre Rechte als freie Bürger eines demokratischen Staates, sei es in Bezug auf die Religionsfreiheit oder die Freizügigkeit oder hinsichtlich des Rechts einer Minderheit auf eigene Identität, Kultur und Sprache. Von den Betroffenen wird die Ansicht von Schulz im Übrigen nicht geteilt. Sie begrüßen auch kurzfristige Erleichterungen in Situationen extremer Not und wollen ihre Interessen auf nationaler Ebene gebührend vertreten sehen.

Insgesamt führten die vereinzelt, inkohärenten Maßnahmen staatlicher Stellen in Gebieten mit amerindischer Bevölkerung zu bestenfalls mittelmäßigen oder kurzzeitigen Erfolgen. Während im Bereich der Gesundheitsversorgung und Bildung kaum ernsthafte Versuche unternommen wurden, war im Bereich der Wirtschaft mit den "*empresas indígenas*" immerhin ein, wenn auch gescheiterter, Versuch unternommen worden, den Lebensumständen der amerindischen Bevölkerung Rechnung zu tragen. Auf dem Bildungssektor generiert das Fehlen der "staatlichen Hand" ein Vakuum, welches insbesondere religiöse Organisationen katholischer wie protestantischer Provenienz dazu einlud, die Rolle des Staates zu übernehmen. Auch wenn die frühen Missionsgesetze nicht mehr in Kraft waren, so wurde religiösen Gruppen durch eine rechtlich nicht definierte Duldung das Feld überlassen. Die Nachlässigkeit des Staates in Bildung und Gesundheitsversorgung lieferte genug Vorwände, aktiv zu werden.

Für die Betroffenen entstand damit vor allem eine enge Verbindung zwischen Religion und Bildung, ja sogar zwischen Religion und Garantie der Grundrechte als venezolanische Staatsbürger. Nur als Angehöriger einer Religionsgemeinschaft konnte man auf eine Durchsetzung seiner Grundbedürfnisse und Rechte hoffen. Nur als Internatszögling konnte man Zugang zu Bildung und politischem Einfluss bekommen. All dies war eng mit der

²⁰ Heinen 1986.

²¹ Schulz 1994: 138f.

spanischen Sprache verbunden und verwies das Warao in den familiären Bereich. Eigene Religion und Sprache stellten sich als hinderlich bei dem Versuch dar, die eigene wirtschaftliche und politische Situation zu verbessern. Die staatliche Politik, die durch weitgehende Abwesenheit glänzte, bekräftigte damit das Bild der amerindischen Sprachen und Kulturen als rückständig und unmodern.

3.5 Auswirkungen der staatlichen Indianerpolitik im Delta

Vor dem Hintergrund der skizzierten Indianerpolitik verwundert es nicht, dass auch im Delta langfristige positive Folgen staatlicher Maßnahmen weitgehend ausblieben. So war etwa das Pilotprojekt der "*empresas indígenas*" mit Warao-Gruppen durchgeführt worden, doch hatten die Indianerkooperativen dort nie richtig funktioniert.²² Dies hatte mehrere Gründe.

Zum einen stellte die relative Gesetzlosigkeit in den Grenzgebieten ein großes Problem dar. Getreu dem kolonialen Spruch "*acato pero no cumpro*" (ich gehorche, aber ich führe nicht aus) herrschte die Willkür lokaler Regierungsvertreter und bisweilen der Militärs, die den intendierten Zentralismus der Regierung wie "reine Fiktion" erscheinen ließen.²³

"Wenn man einmal auf Seiten der kapitalistischen Organe eine Initiative im Sinne der Eingeborenen ergreift, kann man sicher sein, daß die zugrundeliegende Intention auf dem Weg zu den regional ausführenden Organen abgeschwächt bzw. verändert wird. Wenn einmal durch ein Wunder in der Hauptstadt eine Koordination zustande kommt, verliert sich diese sofort, sobald die Angelegenheit in den Verantwortungsbereich subalternen, regionaler Beamter übergegangen ist."²⁴

Auf nationaler Ebene ist Delta Amacuro, dessen Bevölkerung nur etwa 0,45 Prozent der nationalen Wählerschaft stellt, kaum repräsentiert. Seine vier Gemeinden (*municipios*) (Antonio Díaz, Casacoima, Pedernales und Tucupita) werden von einem Gouverneur, vier *Alcaldes* und neun *Concejales* verwaltet. Wie andere an der Peripherie der nationalen Politik liegende Gegenden Venezuelas, so leidet auch Delta Amacuro unter Klientelismus und Korruption. Carola Kasburg spricht in diesem Sinne von einem "System der wirtschaftlichen und politischen Ineffizienz", in das auch die Warao eingebunden sind, etwa wenn sie ihre Gehälter für politische Ämter in Tucupita abholen:

"Trotz hoher Bundeszuschüsse gelang es bisher noch nicht, eine sich selbst tragende und produzierende Wirtschaft in Tucupita zu etablieren. [...] Von all den Programmen und Maßnahmen profitieren bisher einzig und allein die Politiker, deren Zahl mit den Programmen exponentiell zunimmt."²⁵

²² Heinen und Kasburg 1994: 20.

²³ Heinen und Kasburg 1994: 28.

²⁴ Mosonyi 1980, zitiert und übersetzt von Jochen Schulz, in Schulz 1994: 74.

²⁵ Kasburg 1999: 159.

Besonders der Regionalpolitiker Emery Mata Millán (kurz Emery) führt dem Betrachter vor Augen, wie fehlende Kontrolle seitens der nationalen Regierung zu regionaler Willkür führt. Er kann auf eine 14-jährige, fast ununterbrochene Herrschaft als *Gobernador* des Estado Delta Amacuro zurückblicken. Der zur Zeit meiner Forschung inzwischen 57-jährige Agraringenieur wurde dabei abwechselnd von der christdemokratischen AD und von der sozialdemokratischen COPEI unterstützt. Erst 1999 wurde er wegen Korruptionsvorwürfen "vorzeitig" des Gouverneursamtes enthoben, für das er zu diesem Zeitpunkt ein Mandat bis 2002 hatte. Angeklagt hatte ihn unter anderem Yelitza Santaella, die seine Geschäfte dann zunächst übergangsweise führte und gegenwärtig als *Gobernadora* (2004 - 2008) fungiert. Emery hatte sich im Mai 2005 unverdrossen erneut zu den Gouverneurswahlen aufstellen lassen, als Vertreter einer eigenen, von ihm gegründeten regionalen Partei (MERI) und wieder einmal mit Unterstützung der COPEI. Er versprach Vollbeschäftigung als "*gobernador del pleno empleo*".²⁶

Seine fast ungetrübte Karriere als regionaler Machthaber lag vor allem darin begründet, dass der größte Teil der Bevölkerung des Estado Delta Amacuro von Geldern der *Gobernación* lebt, die monatlich verteilt werden.²⁷ Wer die öffentlichen Mittel kontrolliert und an seine Anhänger verteilt, kann sich daher leicht ein klienteles Netzwerk schaffen. Tatsächlich verstand es Emery, fast alle erwachsenen Bewohner des *Estados* inklusive der Warao-Bevölkerung als "*empleados*" (Angestellte) der *Gobernación* in sein System des "*Chiripero*"²⁸ zu integrieren:

"Durante 14 años de mandato casi todos los deltanos recibieron un favor de Mata Millán o indirectamente fueron beneficiados por éste."²⁹ <http://buscador.eluniversal.com/2000/05/14/delta.pdf>

Dabei wurde diese offiziellen "Löhne" sehr unregelmäßig ausgezahlt und die Bewohner bekamen ihre Abhängigkeit immer wieder schmerzlich zu spüren. Dass es bei einer solchen Umverteilung zu groben Unregelmäßigkeiten kam, ist Allgemeinwissen und brachte Emery den Spitznamen "Emery Mata Millón" (sinngemäß: Emery verbrät Millionen [Bolivares]) ein. Auch zur Zeit meiner Feldforschung fand eine regionale Wahl statt, in der Emery kandidierte. Gut erinnere ich mich an die Diskussionen, die ich mit von ihm betrogenen Wählern führte, und in denen mir unverständlich blieb, warum sie am Ende trotz ihrer Vorwürfe gegen Emery lachend zugaben, sie würden ihn wohl trotzdem wieder wählen. Die kolossale Abhängigkeit

²⁶ El Universal vom 14. Mai 2000: "Candidatos a gobernación".

²⁷ "(...) mucha gente crea que el dozavo (porción mensual de presupuesto regional) es una persona que cada mes lleva el dinero." (Maracara 2000)

²⁸ Dieser Ausdruck wurde in Anlehnung an die unzähligen Nachkommen der Küchenschabe, die *chiripas*, geprägt.

²⁹ Maracara 2000.

vor allem der kreolischen Bevölkerung des Deltas von Regierungsgeldern wurde mir erst nach und nach klar. Es ist sicher gerechtfertigt, von Emery als von einem modernen "*Caudillo*"³⁰ zu sprechen, ein Ausdruck, der den gesetzesfreien Zustand des Grenzgebietes Delta Amacuro betont. Selbst nach Emery überdauert die über lange Jahre etablierte politische Tradition. Auch heute noch macht das Delta Amacuro von sich reden. In einer Rede, in der Chávez kürzlich die Effizienz der *Alcaldes* einforderte, fand er deutliche Worte:

"El Presidente se refirió específicamente a las alcaldías de Pedernales y Tucupita en Delta Amacuro que permitieron que quedaran inconclusas una planta camaronera y otra de cría y engorde de camarón donde el Ejecutivo invirtió más de 5 millardos de bolívares."³¹

Die soeben umrissene politische Tradition oder Kultur des Delta Amacuro zeigt, wie sich das Fehlen von staatlicher Kontrolle auswirkt. Selbst wenn staatliche Maßnahmen für die amerindische Bevölkerung in Caracas beschlossen werden, so scheitert ihre Umsetzung vor Ort an der regionalen Verwaltung, die eintreffende Gelder gemäß den herrschenden, klientelen Strukturen umleitet. Im übertragenen Sinne kann man sich diesen Mechanismus als eine Art monetäres Bewässerungssystem vorstellen, in dem das Wasser, welches eingespeist wird, in unzähligen Seitenkanälen versickert.

Auch die von mir besuchte Warao-Bevölkerung des westlichen Deltas ist Teil dieses klientelen Netzwerkes, indem sie nominelle politische Posten innehat und Auftragsarbeiten für die Dörfer einwirbt. Kasburg schildert auch für die Missionsorte des zentralen Deltas solche meist mit keiner realen Arbeit verbundenen Posten als Hauptquelle des Gelderwerbs für die ortsansässigen Warao. Sie haben dort die Rolle übernommen, die früher vor allem dem Reisanbau zukam, und andernorts dem kommerziellen Fischfang oder der Palmito-Wirtschaft. Die frühere persönliche Bindung an einzelne Criollos und ihre Familien wurde aufgelöst, stattdessen zählt nun die Mitgliedschaft in einer Partei.³²

Wie sehr die Bewohner des Dorfes Wakajara in das System des politischen Klientelismus eingebunden waren, und wie virtuos sie es bisweilen zu nutzen verstanden, trat vor allem anlässlich der Präsidentschaftswahlen von 1999 offen zutage. Als "moderne Warao", als die sie sich sehen, kannten sie die Mechanismen des Spiels und versuchten, es zu ihren persönlich-familiären Gunsten zu beeinflussen. Dabei kam es unter anderem wiederholt zum Streit zwischen zwei Brüdern meiner Gastfamilie, die beide ein einflussreiches Amt in der

³⁰ *Caudillo* ist ein Ausdruck für in der venezolanischen Geschichte auftretende lokale politische Führer, nicht unähnlich den heute als "*war lords*" bezeichneten lokalen Machthabern, etwa in Afghanistan.

³¹ Díaz 2007.

³² Kasburg 1999: 202.

Politik anstreben,³³ sich aber verschiedenen Parteien zuwandten. Diese Zwistigkeiten wurden scharf von ihrer Mutter, der "Hausherrin" (*janoko arotu*) gerügt, die der Meinung war, Brüder sollten nicht untereinander streiten. Im Vorfeld der Wahlen wechselte der jüngere der beiden Brüder sogar zweimal die Partei. Politische Posten sind nicht überall und nicht zu jeder Zeit im Delta ein dominierender Faktor. So trat in Wakajara ihre Bedeutung vor allem im Vorfeld von Wahlen stark zutage. Eine weitere staatliche Einwirkung sind Gemeindearbeiten, die meist in Form des sogenannten "*rotativo*" organisiert werden, bei dem jeder nach und nach in den Genuss eines Arbeiterpostens kommen soll. In Wakajara wurden sie auf Wunsch der Dörfler oft von allen erwachsenen Männern und Frauen des Dorfes gemeinsam, in einer einzigen Arbeitsanstrengung ausgeführt. Neben diesen Geldquellen bleibt für das westliche Delta nur die Arbeit der erwachsenen Männer als Holzfäller für Sägewerke oder als Zulieferer für die Palmherzfabrik in La Horqueta. Je weniger staatliche Geldquellen zur Verfügung stehen, desto stärker ist man von diesen chronisch unterbezahlten Tätigkeiten abhängig. Die Tatsache, dass in Wakajara kaum Palmito geschlagen wurde, weist darauf hin, dass hier staatliche Quellen besser genutzt werden konnten als etwa in Waranoko, dem Nachbardorf Richtung Pedernales, in dem man regelmäßig aufgehäufte Palmherzen am Ufer liegen sah.

Die Bewohner von Wakajara verstanden tatsächlich, ihre Interessen gegenüber der lokalen Politik recht gut zu vertreten. Dies lag unter anderem an der langen politischen Karriere des ältesten Sohnes meiner Gastfamilie und daran, dass die jüngste Tochter mit einem örtlichen Funktionär der MAS (*Movimiento al Socialismo*) verheiratet war. Besonders geschickt waren Vertreter Wakajaras darin, sowohl in Tucupita als auch in Pedernales Gelder und materielle Unterstützung einzutreiben. Da der Ort bisweilen von beiden Bezirken als in ihrem Zuständigkeitsbereich liegend empfunden wurde, konnte man oft doppelt Mittel einwerben und sich an die jeweils aktivere *Alcaldía* wenden. Eine grundlegende Klärung der Verwaltungszuständigkeit lag naturgemäß nicht im Interesse der Bewohner Wakajaras.

Staatliche Verwaltungsaktivitäten wie etwa Wahlen und die herrschende politische Kultur der Region greifen verändernd in die politische Organisation des Dorfes ein und führen auch zu neuen Redepraktiken und Genres. Dem Spanischen kommt zunehmend größere Bedeutung zu. Neue Akteure, wie etwa die nationale oder regionale Regierung und die Parteien, haben

³³ Ein dritter Bruder hielt sich damals absichtlich aus der Politik heraus, engagierte sich dafür aber später um so stärker in der neuentstandenen Gemeinde, die von Baptisten der zweiten Generation aus El Pajál ins Leben gerufen worden war. Insgesamt handelt es sich damit um eine Familie, die es versteht, ihren Einfluss mit "modernen" Mitteln auszuweiten und zu festigen. Nicht zuletzt passt auch die Tatsache, dass der älteste der Brüder mich als Ethnologin eingeladen hatte, bei ihnen zu wohnen, in dieses Bild. Man nutzt alle Möglichkeiten, Allianzen nach außen aufzubauen.

sich in der Redeökonomie etabliert und beanspruchen große Wichtigkeit aufgrund der finanziellen Mittel, über die sie verfügen [Bild Nr. 69 MAS]. So kommt es zu einer Veränderung der Redetradition und des Entscheidungsfindungsprozesses und zu einer Umgewichtung des Spanischen und des Warao in der Sprachökonomie der Warao. Redesituationen, Verhandlungen etwa, die man mit den nationalen und regionalen Verwaltungsinstanzen führt, schließen all jene von einer Partizipation aus, die des Spanischen nicht mächtig sind. Auch Heiratsallianzen sind betroffen. In den Augen der jüngsten Tochter meiner Gastfamilie und ihrer Familie war die Heiratsallianz zu einem in einer Partei tätigen Criollo eine "gute Partie". Der Familie erwachsen dadurch zwar keine direkten finanziellen Vorteile, doch konnte sie ihre Stellung im Dorf festigen. Sie dienten als Anlaufpunkt, wenn Vertreter der MAS auf Besuch kamen. Während der Wahlen wurden hier auch die Lebensmittel, die im Zuge der Wahlpropaganda verteilt wurden [Bild Nr. 70 Wahlgaben], angelandet und aufgestapelt. MAS-treue Mitglieder der Familie übernahmen dann auch die Verteilung [Bild Nr. 71 Portion] und konnten dadurch Einfluss auf diesen Prozess nehmen. Im Sinne der traditionellen Umverteilung sicherte sich die Familie so "politische Ressourcen".

Und doch hat das Waraosprechen in Wakajara eine weitgehend unangefochtene Stellung und Warao-Redeformen strukturieren weitgehend auch die parteipolitische Versammlung. Wichtig ist auch festzuhalten, dass Schriftlichkeit nur sehr begrenzt eine Rolle spielt. Da zur Zeit der letzten Präsidentschaftswahlen die amerindische Bevölkerung mitnichten das einzige Segment der venezolanischen Gesellschaft war, welches zum großen Teil nicht alphabetisiert war, haben venezolanische Wahlzettel immer farbige Symbole, die die jeweilige Partei kennzeichnen. Nur wenn es um die Beantragung von Geldern, etwa Krediten, um die Gründung einer Kooperative oder Ähnliches geht, ist das Schreibenkönnen unverzichtbar. Da die venezolanische Kultur in weiten Teilen von Mündlichkeit geprägt ist, treten hier weniger Unvereinbarkeiten zwischen Waraosprechen und Spanischsprechen auf, als man annehmen könnte.

Dass der jüngere der politisch aktiven Brüder im Vorfeld der Wahlen die Parteizugehörigkeit mehrmals wechselte und der ältere im Laufe seiner politischen Karriere ebenfalls unterschiedlichen Parteien angehörte, zeigt zusätzlich, dass die politisch tätigen Persönlichkeiten in Wakajara die Ressource Parteiloyalität durchaus kreativ zu nutzen verstehen. Bei der Verteilung der Nahrungsmittel durch Parteigesandte im Vorfeld der Wahlen etwa konnte man beobachten, dass viele Familien sich jeweils der gerade verteilenden Partei zugehörig erklärten. Auch hier wurde mehrfach "abkassiert", ohne dass

die kreolischen Politiker von ihren tatsächlichen Wählern darüber aufgeklärt worden wären. Auch die Einflussnahme des älteren Bruders, der es zu verdanken war, dass viele für einige Einzelne konzipierte Arbeiten zur Gemeinschaftsarbeit umgewidmet wurden, zeigt hier durchaus den Ansatz eines Denkens im größeren Zusammenhang der Dorfsolidarität.

Insgesamt verstanden es die Bewohner von Wakajara dank ihrer politisch aktiven jüngeren Männer, politische Ressourcen optimal zu nutzen und einzelne Instanzen wie die Verwaltung von Tucupita und Pedernales gegeneinander auszuspielen. Diese Fertigkeiten sind eng mit der Beherrschung des Spanischen verbunden und stehen der alten Generation nicht zur Verfügung, die hier anders als im zentralen Delta keine Erfahrungen in spanischsprachigen Internaten sammeln konnte. Wie im Kapitel zur Sicht der Sprecher geschildert, hatte meine Gastfamilie die zweisprachige Ausbildung einiger ihrer Kinder aktiv gesteuert, indem sie diese in kreolische Gastfamilien gab.

4 Das "*Régimen de Educación Intercultural Bilingüe*"

Die soeben geschilderte staatlichen Indianerpolitik, oder besser ausgedrückt das Fehlen einer konsistenten Indianerpolitik, hat Auswirkungen auf die Stellung des Warao in der Sprachökologie des Deltas: Sie zeitigt die Entstehung neuer Redeformen und Redesituationen. Tatsächlich ist dem Thema der amerindischen Sprachen in der staatlichen Indianerpolitik bis 1999 kaum Aufmerksamkeit geschenkt worden. Erst 1979, in der Zeit der ersten lateinamerikanischen Wirtschaftskrise, wurde das "*Régimen de Educación Intercultural Bilingüe en Zonas Habitadas por Indígenas*" (Regelung zur interkulturellen, zweisprachigen Bildung in Zonen mit indigener Bevölkerung), kurz REIB, im Präsidialdekret Nr. 283 niedergelegt. 1982 wurde das Programm erstmals in neun Ethnien experimentell eingeführt. Doch bis zum heutigen Tag ist die Regelung nur in geringem Maße umgesetzt worden. Wie die folgende Betrachtung der Grundlagen und der Umsetzung des REIB zeigen soll, war das Scheitern dieser sprachpolitischen Maßnahme vorprogrammiert. Das REIB teilte das Schicksal anderer indianerpolitischer Maßnahmen und ist damit nur ein Fallbeispiel unter anderen, die auf die Defizite der venezolanischen Indianerpolitik verweisen. Es muss dabei zwischen proklamierten Absichten und tatsächlicher Umsetzung der Regelung unterschieden werden. Außerdem bleibt es zu klären, inwieweit das REIB tatsächlich Ausdruck einer neuen Perspektive des Staates auf die amerindischen Sprachen und Kulturen ist. War es vielleicht durchaus revolutionär und scheiterte nur in der Umsetzung an älteren Sichtweisen? Um diesen Fragen auf den Grund zu gehen, werde ich zunächst die Motivation sowie die gesetzlichen

und philosophischen Grundlagen des REIB betrachten, bevor ich auf die Umsetzung des Programms im Allgemeinen und im Besonderen im Delta eingehe.

4.1 Die Ausgangssituation

Angesichts des geringen Erfolgs einer Politik der bedingungslosen Kastilianisierung kam in den 1930er Jahren in Lateinamerika, allen voran in Mexiko, die Idee auf, die amerindischen Sprachen im Unterricht einzusetzen. Getragen von Ideen der einheimischen Intellektuellen und inspiriert von einer innovativen linguistischen Politik des revolutionären Russlands, wurde 1939 ein Programm zur zweisprachigen Bildung in Mexiko vorgeschlagen. Schon ein Jahr später wurde das berühmte "Tarasco-Projekt" gestartet, in dem die Sprecher dieser Sprache zuerst in Tarasco und dann in Spanisch alphabetisiert wurden.³⁴ Allgemein können zweisprachige Erziehungsprogramme seit dem ersten "Interamerikanischen Indigenismuskongress" 1940 in Pázcuaru, Mexiko, als anerkanntes Ziel staatlicher Indianerpolitik gelten.³⁵

Auch die damalige venezolanische Regierung sah sich aufgrund offensichtlicher Ineffizienz ihrer bisherigen Bildungspolitik in Gebieten mit amerindischer Bevölkerung dazu veranlasst, sich Gedanken über den Gebrauch amerindischer Sprachen im Schulunterricht zu machen. Die damals zuständige Behörde (DAI) stellt 1992 rückblickend fest, die Übertragung der für die städtische kreolische Bevölkerung gedachten Bildungskonzepte auf amerindische Gruppen habe zu negativen Ergebnissen geführt.³⁶ Die Konzepte seien dem Bezugsrahmen der Kinder so fremd gewesen, dass sie diese weder verstehen, noch nutzbringend in ihrer Umgebung hätten anwenden können. Außerdem hätten Inhalte dieser Programme implizit oder explizit eine Geringschätzung der amerindischen Kulturen zum Ausdruck gebracht. Die Vermittlung städtischer Werte hätte Verwirrung und ethnische Scham (*vergüenza étnica*) bei den Kindern zur Folge gehabt und dazu beigetragen, Sprache und Kultur der jeweiligen Gruppe zu verdrängen und letztlich Entwurzelung und Abwanderung in die Städte verstärkt.³⁷ Mosonyi et al. hingegen berichten auch von positiven Tendenzen. So habe sich ein Bewusstsein in der venezolanischen Bevölkerung hinsichtlich der Wichtigkeit der ethnischen Werte der amerindischen Bevölkerung gebildet und auch die Bewusstseinsbildung dieser selbst sei fortgeschritten. Seit den 70er Jahren stellen sie eine Konsolidierung verschiedener

³⁴ Villalón 1994: 6f.

³⁵ Schulz zum REIB 116-120.

³⁶ Zwar interessiert für diese Arbeit die Situation der amerindischen Ethnien, insbesondere der Warao, doch darf auch nicht vergessen werden, dass die venezolanische Landbevölkerung mit den auf die Hauptstadt ausgerichteten Lehrplänen oft ähnlich wenig anfangen konnte wie die amerindische Bevölkerung.

³⁷ DAI 1992: 9.

ethnischer Meinungs- und Organisationsbewegungen fest, die die Aufwertung der eigenen Sprache und Kultur als Teil eines Kampfes für eine bessere wirtschaftliche und soziale Situation sehen:

"(...) perciben con claridad que no existe contradicción alguna entre el hecho de participar en una sociedad nacional y mundial, y la conservación de un perfil étnico definido mediante el mantenimiento del patrimonio cultural propio, dentro del cual ocupa un lugar primordial la lengua nativa."³⁸

Die Situation der Bildung in Gebieten mit amerindischer Bevölkerung war zu Zeiten der Erlassung des REIB in der Tat prekär. Laut Zensus von 1982 waren 76 Prozent der Gemeinden ohne Lehrer. Dies galt selbst für 31 Prozent der Orte mit über 100 Einwohnern. Im Delta war der Lehrer in 64 Prozent der Fälle ein Warao,³⁹ in der Regel ein Angehöriger der neuen Elite, der seine Ausbildung in den Internaten der Kapuziner absolviert hatte. Ferner gab es erhebliche Probleme hinsichtlich der Lehrinhalte, denn für alle Schulen in Venezuela galt der gleiche Lehrplan. Eine kulturelle und sprachliche Anpassung an die Realität der amerindischen Kulturen oder auch nur eine Berücksichtigung der unterschiedlichen Situation von Stadt- und Landbevölkerung gab es nicht. Vor allem in den Missionsinternaten wurde das Spanische auch in Klassen mit hohem oder ausschließlichem Warao-Anteil in der Regel als einzige Unterrichtssprache verwendet. Ansätze einzelner Missionare wie Barral oder Lavandero, zumindest die Schulanfänger auf Warao zu unterrichten und zu alphabetisieren, blieben vereinzelt und wurden nicht systematisch verfolgt. So war auch noch zur Zeit meiner Feldforschung die Praxis eines an Sprache und Kultur der Kinder unangepassten Schulunterrichts die Regel in den von mir besuchten Warao-Dörfern.

4.2 Gesetzliche Grundlagen des REIB⁴⁰

Zwar konnten die venezolanischen Bemühungen Ende der 1970er Jahre auf lateinamerikanische Vorläufer zurückblicken, doch war die Lage in Venezuela anders als die in Mexiko. Das System ländlicher Schulen (*sistema escolar rural*), welches ab 1922 mit dem "Vicariato Apostólico del Caroní" durch die "Ley de Misiones" (1915) eingerichtet worden war, ist in Venezuela im Grunde bis heute in Kraft.⁴¹ Die Verantwortung für die Bildung hatte man, wie dargelegt, an religiöse Akteure delegiert. Der Staat hatte ein Vakuum in bildungspolitischer Hinsicht aufgelassen, welches andere besetzten. Er musste hier ein Terrain zurück gewinnen, das er im Grunde noch nie besessen hatte.

³⁸ Mosonyi et al. 2000: 57.

³⁹ Schulz 1994: 90.

⁴⁰ Vergleiche Schulz 1994 zum REIB: 116-120 und Villalón 1994: 7f.

⁴¹ Villalón 1994: 7.

In den 1960er Jahren hatte man damit begonnen, konkrete institutionelle Skizzen für das Vorhaben einer zweisprachigen Bildung zu entwerfen. 1975 arbeitete die OCAI ein experimentelles Projekt der "*Promoción y Educación Intercultural Bilingüe*" aus. 1977, als das OCAI durch OMAFI ersetzt wurde, schlug diese Stelle ein interkulturelles, zweisprachiges Erziehungsprogramm vor, und zwischen 1978 und 1979 brachten das Erziehungsministerium und die Stiftung "*Arte y Vida*" ein interkulturelles zweisprachiges Projekt für die Wayúu auf den Weg. 1979 wurden dann mit dem Dekret 283 (Verordnung des REIB für die indianischen Gebiete) und der nachfolgenden Ratifizierung des Beschlusses durch den Artikel 64 des "*Reglamento General de la Ley Orgánica de Educación*" im Jahre 1986 erste gesetzliche Grundlagen geschaffen.

Der zunächst zukunftsweisende Eindruck, der durch die Regelungen entsteht, wird bei genauerer Betrachtung der Texte relativiert. So handelt es sich bei dem Dekret 283 um einen ausgesprochen knapp gehaltenen Beschluss. Nach einigen wenigen Eingangsbetrachtungen, die die Rolle der amerindischen Kulturen bei der Gestaltung des nationalen kulturellen Erbes hervorheben, trifft das Bildungsministerium folgende Anweisung:

"Artículo 1. Implántese gradualmente en los planteles de educación que se encuentren en zonas habitadas por indígenas, un régimen de educación intercultural bilingüe, adaptado en su diseño a las características socio-culturales de cada uno de los correspondientes grupos étnicos, sin desmedro de los conocimientos propios de la cultura nacional."⁴²

Dies, so wird im zweiten Artikel ausgeführt, bedeutet, dass bei der Ausarbeitung der Unterrichtsprogramme und Normen für den Ablauf des Unterrichts sowie bei der Auswahl des didaktischen Materials die kulturellen Hauptcharakteristika, der Lebensrhythmus und die Umweltgegebenheiten einer jeden Gruppe zu beachten seien. Hierauf solle die Ausbildung der Lehrer ausgerichtet sein.

Damit beschränkt sich die gesetzliche Grundlage für einen zweisprachigen Unterricht auch 1979 noch auf ein Dekret, dessen substantieller Inhalt in nur zwei Artikeln gefasst ist. Auch der zweisprachige Charakter der Schulbildung, das Kernanliegen des REIB, wird nur sehr allgemein beschrieben: als Unterricht, der sich in der Volkssprache und dem Spanischen "entwickelt" (*desarrollar*).⁴³ Bemerkenswerterweise autorisiert das Dekret an keiner Stelle den Unterricht in amerindischen Sprachen ausdrücklich. Der Ausdruck "*lengua indígena*" (eingeborene Sprache) kommt sogar weder im Text des REIB, noch in dem des "*Reglamento General de la Ley Orgánica de Educación*" (1986) vor!

⁴² Venezuela 1979.

⁴³ Villalón 1994: 9.

Dies muss als eine sehr dünne Grundlage gewertet werden, zumal sowohl eine konzeptuelle Grundlage als auch eine Handlungsrichtlinie für die Umsetzung des REIB fehlten. Laut Villalón dauerte die Erarbeitung solcher Leitlinien zwei Jahre, ohne dass sie ganz zu Ende geführt worden wäre. Die Herausgeber eines Handbuchs der venezolanischen Sprachen⁴⁴ widmen noch 2000 den amerindischen Lehrern ein komplettes Kapitel, um diesem Mangel entgegenzuwirken. Laut Villalón war das Dekret schon aufgrund dieser Knappheit kaum dazu geeignet, große Erwartungen bei Betroffenen und Fachleuten zu wecken. Insgesamt ist man geneigt, sich zu fragen, wie realistisch die Urheber der Regelung deren Umsetzung sahen und ob sie diese überhaupt ernsthaft ins Auge fassten. War das Dekret 283 je mehr als ein halbherziger Versuch? Ging es im Grunde nur um einen Prestigegewinn, um eine "Modernisierung" der venezolanischen Indianer- und Sprachpolitik auf dem Papier?

Sicher ist, dass von Regierungsseite den amerindischen Sprachen kein gesellschaftlicher Platz zugedacht war, der über eine Hinführung auf die spanische Sprache und auf nationale Bildungsinhalte hinaus gegangen wäre. Es ging darum, ihnen sehr begrenzt im quasi halb-öffentlichen Raum der Grundschulbildung etwas mehr Geltung zu verschaffen. Aber auch in diesem Bereich wurde die Anwendung der Sprachen nur dekretiert, ohne dass die Art und Weise, wie dies zu geschehen habe, präzisiert worden wäre. Dass die Sprachfrage strikt auf den Schulunterricht begrenzt blieb, zeigt, wie gering man die Funktionalität dieser Sprachen im öffentlichen "modernen" Raum einschätzte. Symptomatisch ist weiter die Beschränkung des REIB auf die nicht-kreolischen Bewohner von Zonen mit amerindischer Bevölkerung, obwohl das Wort "interkulturell" eine gewisse Gegenseitigkeit der Annäherung signalisiert.

4.3 Philosophische und ideologische Grundlagen des REIB

Die philosophischen und ideologischen Vorstellungen, die dem REIB zugrunde liegen, verdienen eine gesonderte Betrachtung, vor allem hinsichtlich des Bildes, welches sie von Sprache und Kultur der amerindischen Gruppen vermitteln.

Als die DAI Ende der 1970er Jahre die Notwendigkeit sah, eine andere Art von Schulbildung für amerindische Gruppen zu entwickeln, erkannte sie zwar an, dass die amerindischen Kulturen über eigene pädagogische Systeme der Vermittlung ihrer Sprachen, Werte, Traditionen, Kenntnisse, Techniken und sozialen Normen verfügten. Doch, so bemängelte man, bereiteten diese Techniken das Kind ausschließlich auf das "traditionelle" Leben vor und seien nicht in der Lage, ihm alle Kenntnisse und Fertigkeiten zu vermitteln, die es in seiner Beziehung mit anderen Sektoren der venezolanischen Bevölkerung benötigte. Die

⁴⁴ Mosonyi et al. 2000.

Notwendigkeit, die institutionalisierte, "westliche", staatliche Bildung in andere Kulturen zu tragen, wurde nicht hinterfragt, und schon vorhandene Ansätze innerhalb der amerindischen Gesellschaften nicht zur Kenntnis genommen. Die venezolanische Linguistin und Kritikerin des REIB, Villalón, betont in diesem Zusammenhang den Unterschied zwischen "Erziehung" (*educación*) und "Schulunterricht" (*instrucción escolar*). Jede menschliche Gesellschaft verfügt über emische Erziehungstechniken, die Villalón als "Endokulturation" (*endoculturación*) oder Sozialisation bezeichnet:

"En las sociedades indígenas homogéneas no industrializadas, todo el conocimiento cultural se transmite a través de la endoculturación, la observación, la práctica y la tutoría personal."⁴⁵

Eine der westlichen Schule vergleichbare Institution gibt es in diesen Gesellschaften nicht und sie wird von diesen auch nicht benötigt. Es sei daher unsinnig, zu behaupten, der Erhalt und die Vermittlung der amerindischen Kulturen hänge von der Schule ab oder die Schule unterstütze den Prozess der Endokulturation. Im Gegenteil, so kritisiert sie, schaffe das schulische Umfeld oft eine zerrüttende Schizophrenie zwischen dem konkreten Leben und den Schulstunden.⁴⁶ Ein ungenügendes Verständnis der Lehrer leiste zudem der Folklorisierung amerindischer Kultur Vorschub. Sie mache die Minderheitenkulturen kompatibel für der Mehrheitskultur und lasse sie als etwas Zusätzliches, Ergänzendes in den Hintergrund treten wo sie schnell an Bedeutung verlören.

Anders formuliert es das Dokument "*Diseño Curricular del Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (Modelo Normativo)*" aus dem Jahre 1981.⁴⁷ Dort wird das soziokulturelle Phänomen Schulbildung idealerweise als schöpferischer, befreiender und kritischer Akt beschrieben. Das Individuum befindet sich laut dieser Schrift in einem permanenten Bildungsprozess im Schoße seiner Gemeinschaft (*endoculturación*). Die Schule stellt nur einen Teil dieser Bildungsgemeinschaft dar. Ihre Hauptaufgabe ist es, dem Indianer die komplementären Elemente zu liefern, die ihm eine bessere Kenntnis der nationalen Kultur erlauben. Die Gewichtung wird also hin zu einer Ergänzung der amerindischen Kultur durch Kenntnisse der nationalen Kultur verschoben.

Laut *Diseño Curricular* gründet die Schulbildung auf den sechs allgemeinen Prinzipien der Selbstbestimmung der Völker (*pueblos*), des Rechts auf das Fortbestehen der eigenen Kultur, der Ausübung der Freiheit, des kulturellen Pluralismus, der (Rechts-)Gültigkeit der eigenen

⁴⁵ Villalón 1994: 24.

⁴⁶ Sie zitiert hier Bonfil Batalla 1989: 180, 184.

⁴⁷ Venezuela (1981)

Tradition, der "Endokulturation" sowie auf dem Prinzip der Entfaltung der Persönlichkeit.⁴⁸ Diese Sicht der Schulbildung in amerindischen Gruppen betont das Komplementäre der Schule und geht von einem emanzipatorischen, pluralistischen Ansatz aus.

Villalón fasst die 27 im Dokument aufgeführten Ziele folgendermaßen zusammen:⁴⁹

- den Indianer sich über seine eigene Realität und den nationalen Kontext bewusst werden lassen
- den Pluralismus und das Zusammenleben anerkennen und fördern
- das amerindische kulturelle Erbe bewahren, retten und bereichern
- die patriotischen Gefühle der Indianer stärken
- den Paternalismus und die Abhängigkeit beseitigen
- das kulturelle Erbe der Ureinwohner verbreiten
- unter den Indianern die Kenntnis der nationalen Gesellschaft vertiefen, um ihnen eine aktive und informierte Partizipation zu erlauben

Dass paternalistische Strukturen und Haltungen als Erbe einer kolonialen Haltung den Indianern gegenüber überwunden werden sollen, beklagt deren zähes Fortbestehen. Das Ziel, patriotische Gefühle der Indianer verstärken zu wollen, steht seinerseits in der Tradition der Grenzsicherungspolitik. Villalón weist daneben auf die Betonung eines rettenden und erlösenden Moments des REIB hin, das mit Forderungen nach sozialem Ausgleich und sozialer Gerechtigkeit nicht nur pädagogische Ziele verfolgt, sondern auch soziale und politische.

Bewusstseinsbildung als emanzipatorisches Moment wird schwerpunktmäßig auf Seiten der amerindischen Bevölkerung anvisiert. Diese Formulierungen leisten ideologisch einer indianerpolitischen Erweiterung Vorschub, wie sie im nächsten Punkt dargestellt wird.

Die Bildungsziele, die die Mehrheitsgesellschaft betreffen, sind allgemein gehalten. Es geht um die Förderung des Pluralismus und um ein wie auch immer geartetes Verbreiten des kulturellen Erbes der amerindischen Bevölkerung. Ein systematischer Erwerb von Kenntnissen über die andere Kultur und Sprache wird von der Mehrheitsbevölkerung nicht gefordert. So bleibt der Ansatz der Interkulturalität auf die amerindische Bevölkerung begrenzt. Diese Unilateralität hatte weitreichende Folgen. Es kam zu einem tiefliegenden Widerspruch zwischen Ziel und Mitteln und zu einer Schwächung der philosophischen Stringenz des REIB. Denn eine einseitig ausgerichtete Definition von "Interkulturalität" ist im Grunde ein Paradox:

"Al postular al indígena como único sujeto y objeto de su esfuerzo, se desconocía en la práctica que el bilingüismo y, sobre todo, el interculturalismo implican relación, entendimiento y conocimiento recíproco entre grupos interactuantes medianamente

⁴⁸ Villalón 1994: 8ff.

⁴⁹ Villalón 1994: 10.

equiparados. Si lo que se quería era fomentar un nuevo modelo de convivencia, obviamente la tarea debía ser compartida."⁵⁰

Aufgrund der fehlenden Gegenseitigkeit ist es wieder an der amerindischen Bevölkerung, ihr kulturelles und linguistisches Verhalten zu ändern und so die Grundlage für Zweisprachigkeit und Interkulturalität zu schaffen. Damit ist der Ansatz des REIB eindimensional. Doch dies wird von Regierungsseite weder offen konstatiert, noch wahrgenommen. Stillschweigend wird davon ausgegangen, dass nur die Angehörigen der amerindischen Kulturen ein Wissensdefizit haben, welches behoben werden muss. Einsprachigkeit und Unkenntnis der Kulturen der amerindischen Nachbarn wird der kreolischen Bevölkerung selbst in Regionen mit überwiegend amerindischer Bevölkerung hingegen nicht als Manko angekreidet. Hier wird offensichtlich mit zweierlei kulturellem Maß gemessen. Amerindische Sprachen und Kulturen werden implizit der spanischsprachigen Mehrheitskultur untergeordnet. Einerseits, weil sie im nationalen Kontext "Minderheitensprachen" sind, andererseits, da sie nicht über eigene Schriftradiationen verfügten oder auch nur über eine allgemein anerkannte Umschrift. Dieser Umstand wird nicht explizit formuliert. Das Dekret enthält nur Alphabete für einen Teil der amerindischen Sprachen. Doch fehlt den amerindischen Sprachen aus der schriftzentrierten und verdinglichenden Perspektive gesehen etwas zu ihrer Vollwertigkeit als modernes Kommunikationsmittel.

Diese Haltung erinnert an den Standpunkt Lavanderos, der die Warao der Zukunft als neue kreolische Wesen sieht. Hier wie da liegt es an den amerindischen Kulturen, sich unterzuordnen und anzupassen. Plurikulturell und mehrsprachig soll nur die amerindische Bevölkerung werden. Ganz im Sinne Lavanderos, der den Warao den schmerzhaften Übergang in den modernen, kapitalistischen Nationalstaat erleichtern will, so scheint auch die Schule diesen Prozess, der letztlich bei den Warao liegt, nur vorbereiten zu wollen. Es wird die Idee einer prozesshaften und behutsamen Assimilation sichtbar. Sprachliche Heterogenität und Mündlichkeit bleiben damit, wenn auch nicht offen so formuliert, ein "Problem". Vielfältigkeit wird nicht positiv gesehen, wie dies typisch für mündliche Sprachökologien ist. Positiv ist bestenfalls das folkloristisch bunte Nebeneinander, in dem die Kulturen und Sprachen der Ureinwohner wohlwollend paternalistisch von der Mehrheitsbevölkerung geduldet werden. Die Tatsache, dass sie auch einen Teil der kreolischen Identität ausmachen, wird zwar angedacht, aber nicht, wie etwa unter der gegenwärtigen Regierung Chávez, offensiv herausgestellt.

⁵⁰ Villalón 1994: 11.

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass die Eindimensionalität des REIB die amerindischen Sprachen anders als die spanische Sprache nicht für das Leben in einem modernen Nationalstaat geeignet erscheinen lässt. Selbst in der Schule dürfen sie nur eine untergeordnete Rolle spielen, da in dieser Institution Inhalte und Techniken der Mehrheitskultur vermittelt werden sollen. Da die amerindischen Sprachen nicht über eine eigene Schrifttradition verfügen, nicht normiert sind und nur die Muttersprache von Minderheitengruppen darstellen, bleibt dem Spanischen die Rolle der modernen, öffentlichen Sprache vorbehalten. Diese implizite Unmodernität amerindischer Sprachen, entspricht der Sicht der Missionare und ist eine Erbe der überkommenen Vorstellung von der Existenz primitiven Sprachen. Zwar wird diesen Kommunikationssystemen nicht mehr abgesprochen, Sprache im eigentlichen Sinne zu sein, doch sind sie als "Volksprachen" (*dialectos*) der nationalen, mit einer Schrifttradition ausstatteten Sprache nicht ebenbürtig. Sie erscheinen weiterhin defizitär.

Und trotzdem markiert das REIB einen Wendepunkt in der venezolanischen Sprachpolitik. Denn es erkennt endlich die Wichtigkeit der Einbeziehung kultureller und sprachlicher Eigenarten der verschiedenen amerindischen Gruppen auf venezolanischem Boden an. Die Erkenntnis, dass amerindische Kinder pädagogisch sinnvoll in der eigenen Sprache alphabetisiert und zunächst auch unterrichtet werden sollen, bevor sie auf diesem Weg an die spanische Sprache herangeführt werden, muss als bahnbrechend gelten, auch wenn die Grundlegendokumente zu oberflächlich bleiben, um einer erfolgreichen Umsetzung dieser Erkenntnisse zu dienen.

4.4 Der indianerpolitisch erweiterte Ansatz

Auf die emanzipatorischen Momente des REIB habe ich soeben hingewiesen. Da die Indianerpolitik Venezuelas insgesamt eher durch Unterlassung denn durch greifbare Konzepte gekennzeichnet war, verwundert es nicht, dass diese Momente zum Ausgangspunkt von Bemühungen wurden, das REIB politisch zu erweitern. Die Hauptförderer des REIB, Esteban Emilio Mosonyi und Francisco Aurelio Rengifo versuchten entsprechend, dem Programm eine radikalere Ausrichtung zu geben.⁵¹ Für sie liegt dem REIB das Recht auf Selbstbestimmung und gleichberechtigte Partizipation der amerindischen Bevölkerung zu Grunde. Damit hat es insgesamt eine größere politische Partizipation der amerindischen Bevölkerung zum Ziel. Auch eine internationale Zusammenarbeit, die Internationalisierung ethnischer Bewegungen und die Möglichkeit einer internationalen Indianerpolitik werden ins

⁵¹ Mosonyi und Aurelio Rengifo 1982: 35-42.

Auge gefasst. Selbst die politische Forderung nach Anerkennung ethnischer Territorien wird von ihnen in das REIB mit einbezogen. Auf der Grundlage des REIB soll die Wertschätzung unterschiedlicher Kulturen und die Anerkennung des Rechts, verschieden zu sein und auch in Zukunft im Rahmen von Öko- und Ethno-Entwicklung alternative Wege historischer Entwicklung und technischen Fortschritts zu gehen, durchgesetzt werden. Ja die Autoren gehen so weit, kulturelle und sprachliche Vielfalt da, wo sie verloren zu gehen droht, wiederbeleben zu wollen. Ein solcher "*proceso de revitalización lingüística y cultural*" wird von ihnen als Teil der Grundlagen des REIB begriffen, und sie raten daher Lehrern in "stark akkulturierten" Gemeinden, die zweisprachige interkulturelle Bildung andersherum anzuwenden. Man solle hier mit dem Spanischen beginnen und erst danach die amerindische Sprache und die traditionellsten Teile der Kultur systematisch unterrichten. Grundorganisationsform soll der "Haushalt linguistischer Wiederbelebung" (*hogares de revitalización lingüística*) sein.⁵²

Hier wird eine positive Auffassung von Pluralismus der Kulturen und Sprachen in Venezuela vertreten. Statt der Hoffnung auf Vereinheitlichung soll die Vielfalt nicht nur geschützt, sondern auch gefördert werden. Diese Haltung konzeptualisiert die amerindischen Sprachen als *a priori* schützenswert um ihrer selbst willen und nicht nur als Instrument zur Heranführung an das Spanische. Solche Ansichten stehen in enger ideologischer Verbindung zu Versuchen des Erhalts der Biodiversität (*biodiversidad*) auf der Erde. Diese fordert, Lebensräume wie den Regenwald als genetische Datenbanken zu erhalten, es geht um Vielfalt der Arten, Vielfalt innerhalb der Arten sowie um Vielfalt von Ökosystemen. Das Wissen der Kulturen, die in den verschiedenen Lebensräumen wirtschaften, soll ebenfalls geschützt werden.

Ein Schlüsselbegriff der Diskussion um das REIB ist der der sogenannten "ethnischen Scham". Mit "*vergüenza étnica*" ist gemeint, sich zu schämen, Indianer zu sein. Die Brüder Mosonyi, die wohl bekanntesten Sprachwissenschaftler Venezuelas und prominente Unterstützer des zweisprachigen, interkulturellen Ansatzes, identifizieren einen kollektiven Minderwertigkeitskomplex als Folge einer rücksichtslosen technokratischen bis hin zu rassistischen Beherrschung, die sich auf brutale Macht und positivistische Ideologien stützt. Diese Erfahrungen machen den amerindischen Lehrer zu einem "kolonialisierten, verwirrten" Wesen. Durch eine Wiederaufwertung (*revalorización*) der Ethnien und ihrer kulturellen

⁵² Mosonyi et al. 2000: 99ff.

Beiträge⁵³ soll der kollektive Minderwertigkeitskomplex nach und nach einem aktiven Widerstand weichen, einem "*orgullo étnico*" (ethnischen Stolz).⁵⁴ Mosonyis Erfahrungen nach besitzen die Indianer wahre kulturelle "Antikörper" und es reichen einige Sitzungen mit sozio-historischen Erklärungen und die Dynamisierung des Kollektivs aus, um dem Problem zu begegnen.

Konkret wird von den zweisprachig arbeitenden Lehrern Immenses erwartet. So sollen sie in einer Art ethnologischer Selbsterforschung sogenannte "*libros de cultura*" erstellen, zweisprachige Essays, die die prinzipiellen Aspekte der traditionellen Kultur (Ethnohistorie, mythologisch-religiöse Weltansicht, Medizin, Sozialorganisation) zusammenfassen. Sie sollen als Lesestoff dazu beitragen, die Ethnie mit sich selbst zu versöhnen, indem die eigene Identität aufgewertet wird. Der Lehrer und ein Team von Freiwilligen, die ihn fast immer begleiten, sollen häufig das Tonband und die Kamera zum Einsatz bringen, eventuell auch andere Technologien wie Video, falls diese zur Verfügung stehen. Es geht den Autoren um Selbsterforschung und Selbstanalyse der gesamten Gemeinschaft unter Anleitung des Lehrers.⁵⁵ Der Lehrer wird zu einem Pionier ethnologischer, linguistischer und schulisch-pädagogischer Aufgaben. Er muss nicht nur unter Umständen Lesematerialien und Alphabete selbst erarbeiten (wenn auch unter Zuhilfenahme eines Linguisten), sondern auch Inhalte und Methoden der Materialien in der amerindischen Sprache erstellen, ohne Zuhilfenahme eines Ethnologen oder Pädagogen. Diese ambitionierten Vorstellungen verweisen den Ethnologen und Linguisten auf die Position eines Vorreiters, der wie die Avantgarde des Sozialismus im revolutionären Russland die Unterprivilegierten zu einer neuen Identität führen soll. Zwar soll die amerindische Bevölkerung dies selbst leisten, doch ist die ideologische Marschrichtung vorgegeben. Gegenüber der übermächtigen Mehrheitskultur und Sprache sehen die Autoren nur das Mittel einer Stärkung des Eigenen.

Diese Sicht des REIB ist interkulturell, da hier durchaus auch einmal die andere Richtung, vom Spanischen zur Belebung amerindischer Sprachen und Kulturen, gedacht ist. Die "indigene Schule" soll nicht mehr vornehmlich ein Instrument zur Vermittlung von Sprache und Wissensinhalten der Mehrheitskultur sein, sondern zu einem wahren Zentrum der Bezugnahme auf die eigene Kultur unter der Koordination der Lehrer werden. Die erfolgreich durchgeführte zweisprachige interkulturelle Bildung soll erreichen, dass man sich für die Verbesserung der eigenen wirtschaftlichen Lage und die Wiederbelebung kultureller Inhalte

⁵³ Mosonyi et al. 2000: 72.

⁵⁴ Mosonyi et al. 2000: 32.

⁵⁵ Mosonyi 2000: 94.

einsetzt. Die Kultur der Vorväter soll lebendig und kreativ gehalten werden, auch wenn es ebenfalls um eine selektive und allmähliche Einführung der sogenannten Mehrheitskultur geht.⁵⁶ Die amerindische Sprache soll nicht mehr nur Instrument einer dienstbaren Übersetzung von Inhalten der dominanten Sprache und Kultur sein und sich auch nicht mehr nur auf die Vermittlung von Tradition beschränken. Ansonsten laufe zweisprachige interkulturelle Bildung Gefahr, die amerindische Sprache in ein neues Instrument zu verwandeln, das sich selbst einen "würdigen Tod und ein christliches Begräbnis" bereitet.⁵⁷

Die Idee einer auf eine abgrenzbare Ethnie und Sprache beschränkten Identität, die von der Gleichwertigkeit aller in Venezuela vertretenen Kulturen ausgeht und den Staat als pluriethnisches Gebilde konzipiert, sieht Vielfalt grundsätzlich als wünschenswert. So wie die mündliche Sprachökologie des Pazifiks oder wie die Biodiversität, so sehen die Autoren des erweiterten Ansatzes auch Vielfalt als Wert an sich. Doch birgt der Moment der Abgrenzbarkeit auch Probleme mit der Vielfalt. So werden allzu "komplexe Verhältnisse" als bedrohlich für die Umsetzung der im REIB gefundenen emanzipatorischen Ziele erfahren. Nicht unähnlich dem Bild der Sprachverwirrung von Babel konstatieren die Autoren für manche Gemeinden einen Zustand der Instabilität und Übereinanderschichtung von Sprachen und kulturellen Codes. Die Muttersprache bleibe in solchen Gemeinschaften auf bestimmte soziale Situationen beschränkt, und es sei nicht ohne weiteres möglich, zwischen Sprecher und Nichtsprecher zu unterscheiden.⁵⁸

Für Gemeinden oder Stadtviertel mit mehreren Ethnien (*pluriétnico o multiétnico*) gibt es laut Mosonyi noch keine befriedigende Lösung. Sie sehen solche Situationen als ausgesprochen problematisch an und können es nicht nachvollziehen, wie "Personen ohne ethnologische Kenntnisse" diese Kollektive interessant, ja sogar positiv sehen können, da sie eine große Bandbreite menschlicher Erscheinungen vereine:

"Algunos sostienen que son los lugares ideales para estudiar en el mismo espacio, y dentro de un proceso de permanente intercambio, un conjunto de culturas que se renuevan sin cesar. Pocos se percatan de la tremenda ilusión que encubren tales 'laboratorios etnográficos y lingüísticos'."⁵⁹

Die Wortwahl der Autoren lässt auch an anderen Stellen erkennen, dass sie dem allzu ausufernden Sprachkontakt amerindischer Sprachen untereinander, aber vor allem mit dem Spanischen negativ gegenüber stehen. Auch wenn dieser Begriff nicht fällt, so warnen sie im Grunde vor einem allzu unregelmäßigen Synkretismus. In diesen problematischen

⁵⁶ Mosonyi et al. 2000: 95.

⁵⁷ Mosonyi et al. 2000: 97.

⁵⁸ Mosonyi et al. 2000: 102f.

⁵⁹ Mosonyi et al. 2000: 103.

Gemeinschaften herrscht ihrer Meinung nach ein unterschiedliches Maß an "Verschmutzung" (*contaminación*) und "Interferenzen" (*interferencias*) (Störungen), das im Grunde dem Zustand des "Verfalls" (*deterioro*) und der "Verdrängung" (*desplazamiento*) der Muttersprache Vorschub leiste. In ihren Ratschlägen an die zweisprachig arbeitenden amerindischen Lehrer warnen sie davor, diesen Weg der "Auflösung" (*disolución*) und "des Ruins" (*ruina*) der Sprache fortzusetzen, und ermuntern sie, für "eine wirkliche Interkulturalität" zu kämpfen. Gemeint ist eine starke autochthone Kultur, die fähig ist, Neuerungen konstruktiv anzunehmen. Auf sprachlichem Gebiet bedeutet dies einen disziplinierten Gebrauch der Muttersprache innerhalb der Gemeinde und die Beschränkung des Gebrauchs des Spanischen und anderer amerindischer Sprachen auf die Kommunikation mit der umgebenden Welt.

Die Autoren regieren mit ihrer puristischen Sicht auf die in manchen Sprechergemeinschaften stattfindenden Prozesse des Sprachtodes, der durch die in Mühlhäuslers Worten "Killersprache" Spanisch herbeigeführt wird. Minderheitensprachen werden von einer übermächtigen Nationalsprache in ihrer Existenz bedroht. Will man ein Programm zur Revitalisierung einer von solchen Prozessen geschwächten Sprache durchführen, so ist der möglichst ausschließliche Gebrauch einer Sprache pro Ethnie als Modell sicher hilfreich. In allen anderen Fällen jedoch läuft man Gefahr, ein statisches Bild amerindischer Sprachen zu propagieren und den Sprechern Vorschriften zu machen, wie sie ihre Mehrsprachigkeit zu gestalten haben. Es entsteht der Eindruck, Sprachkontakt und Sprachvielfalt sei auf zu engem Raum generell etwas Negatives. Ich konnte jedoch im ersten Teil dieser Arbeit zeigen, wie essentiell sprachliche Vielfalt für mündliche Sprachökologien ist. Der Kontakt amerindischer Sprachen untereinander ist auf lange Sicht überlebensnotwendig, da keine Sprache völlig selbstgenügend ist und sonst nur das Spanische als Quelle für Entlehnungen bleibt. Die schon fast moralisch wirkenden Verhaltensvorschriften für Lehrer orientieren sich nicht an einem solchen mündlichen Sprachverständnis. Auch die Vorstellung einer ethnischen Identität im Sinne der von den Ethnologen abgegrenzten Einheiten wird auf viele Betroffene befremdlich wirken. Im Falle der Warao konnte gezeigt werden, dass eine "Warao-Identität" im Sinne einer einheitlichen kulturellen Gruppe nicht gegeben ist. Man begreift sich als einer Untergruppe zugehörig und darüber hinaus nicht als "Indianer" im klassisch ethnologischen Sinn, sondern als "moderne Person", als "*warao moderno*".

4.5 Umsetzung des REIB

Auf der Grundlage dünner Gesetzesvorlagen und unzureichend ausgearbeiteter Richtlinien für die Umsetzung kam das REIB zunächst nur schleppend in Gang. Die meisten amerindischen Gemeinden wussten nichts von dem Projekt, und auf offizieller Ebene gab es sehr wenig technische Information hinsichtlich der amerindischen Sprachen und der angemessenen pädagogischen Methoden. Man musste fast bei Null anfangen. Nach einigem Zögern wurden verschiedene Arbeitskommissionen mit der Planung der Anfangsphase betraut. Sie bestanden aus Personal des Erziehungsministeriums, verschiedenen Spezialisten und amerindischen Lehrern. Man strebte zunächst die experimentelle Einführung des REIB in neun ethnischen Gruppen⁶⁰ an, über die man die beste linguistische und ethnologische Information besaß, unter ihnen die Warao. Anfang des Jahres 1982 verfügte die DAI über ein normatives Modell eines Unterrichtsplans mit neun experimentellen Alphabeten und Manuskripten für neun Lesebücher für die erste Klasse. Auch hatte man sich über die Erstellung von neun zweisprachigen Handbüchern der Kultur als Unterstützung für die Lehrer verständigt. Es wurden dann noch zwei Orientierungshandbücher herausgebracht, die zwei Klassenstufen abdeckten.⁶¹ Im Schuljahr 1982-83 führte die DAI formal das REIB an einigen ausgewählten Schulen ein. Villalón berichtet von Beschwerden der Lehrer und der indianischen Führung und spricht von schlechtem Funktionieren und quasi Lähmung des Programms. 15 Jahre nach Erlass des Dekrets 283 sieht sie die Regelung als gescheitert an. Sie zitiert Mosonyi, einen der prominentesten Verfechter des REIB:

"Si bien, legalmente la Educación Intercultural Bilingüe debería estar casi generalizada en este país, en la práctica, se trata tan sólo de un marco burocrático virtualmente desprovisto de contenido en la mayoría de los casos."⁶²

Leider war es schwierig, anhand des mir zur Verfügung stehenden Materials einen Eindruck von der tatsächlichen Umsetzung des REIB im Delta zu gewinnen. In einem Interview, das ich mit Julio Lavandero führte, der selbst als katholischer Missionar viele Jahre die Aufgaben eines Grundschullehrers wahrnahm, führte dieser aus, dass es kaum Unterrichtsmaterialien für den zweisprachigen Unterricht gegeben habe:

"Bueno, se ha salido por allí un material. (...) No he visto mucho material. El primero que sacó fue el padre Basilio. Sí, pero él escribía en castellano. Escribía con la ortografía castellana. El sacó dos cartillas, una en warao y otra en castellano."

Im Übrigen lässt sich Lavanderos Urteil über das REIB wie folgt zusammenfassen: Eine gute Absicht wurde durch ungenügend bis gar nicht ausgebildete Lehrer, fehlendes Material sowie

⁶⁰ Die neun amerindischen Gruppen waren: Hiwi, Wayúu, Kari'ña, Pemón, Warao, Yanomami, Pumé, Ye'kwana und Yukpa.

⁶¹ Villalón 1994: 11f.

⁶² Mosonyi und Jackson 1993: 302.

die Einsetzung von Lehrern nach Parteizugehörigkeit vereitelt. Zudem haben sich laut Lavandero gerade die Warao-Lehrer, die eine weiterführende Ausbildung erhalten hatten, so weit von ihrer eigenen Kultur entfernt, dass sie nur in der Lage sind, die nationalen Inhalte und das Spanische zu vermitteln, wie sie es selbst in der Schule gelernt haben. Sie sind also nicht in der Lage, zweisprachig und "interkulturell" zu unterrichten. Insgesamt, so urteilte er, handelte es sich beim REIB eher um ein Prestigeprogramm als um ein wohldurchdachtes und umgesetztes Konzept.

Die Nichtregierungsorganisation "Fundación Tierra Viva"⁶³ berichtete im Mai 2001 von einem Treffen von Lehrern und Bildungsstellen zur Diskussion der Situation der Schulbildung in den Warao-Gemeinden des Deltas vom 24. bis 25 Mai 2001. Auf diesem Forum sollte auch über das REIB gesprochen werden:

"La Educación Intercultural Bilingüe se estableció mediante decreto en 1979, sin embargo las evaluaciones que se han hecho a la misma han mostrado limitaciones en su implementación y han evidenciado que los alcances de su aplicación no han sido los esperados. En el caso de las comunidades warao, su educación es pensada y planificada por profesionales ajenos a la realidad del delta y a la cultura de esta etnia. Adicionalmente muchos de los docentes de esas comunidades no son warao."⁶⁴

4.6 Probleme bei der Umsetzung des REIB

War die Umsetzung des REIB bei den Warao ein bedauerlicher Einzelfall? Leider nein. Tatsächlich sah sich die Umsetzung des REIB einigen ideologischen, aber auch vielen handfesten praktischen Problemen gegenüber. Unter anderem spielte dabei auch eine unterschiedliche Auffassung von dem, was die amerindischen Sprachen sind oder sein sollten, eine Rolle.

Politische Instrumentalisierung des Ansatzes

Die fehlende politische Unterstützung oder Verwaisung des REIB ist sicher einer der Hauptfaktoren für das Scheitern des Programms. Schon der offizielle Beginn des Programms stand unter einem schlechten politischen Stern, da er mit einem Regierungswechsel zusammenfiel. Das Projekt war mit einer christdemokratischen Verwaltung verbunden gewesen, innerhalb derer auch nur einige Sektoren es vorangetrieben hatten. Aufgrund dieser schwachen Position konnte die sozialdemokratische Folgerregierung ihm still und leise jegliche Unterstützung entziehen, ohne dass dies zu einer nennenswerten Reaktion geführt hätte:

⁶³ www.tierraviva.org

⁶⁴ Tierra Viva 2001.

"De esa manera la educación intercultural bilingüe cesó de ser una política institucional del Estado a partir de 1983."⁶⁵

Obwohl offiziell nie die Abschaffung des Programmes verlautbarte und es auch immer wieder aufgegriffen wurde, war es kaum nach seiner Initialisierung schon wieder gestorben:

"En realidad la educación intercultural bilingüe nunca llegó a implantarse como régimen especial."⁶⁶

Bis heute wurde vom Bildungsministerium nichts unternommen, um das REIB wieder aufleben zu lassen. Nicht einmal die Einbeziehung von acht weiteren Sprachen im Zuge der "zweiten Etappe des REIB" und ein Ministerialerlass, der das REIB im Zuge eines sogenannten Projekts der "*Nicho Lingüístico*" auf die Vorschule "ausweiten" wollte, hat dies verändert.⁶⁷

Sein offizieller Start und das, was als seine Umsetzung bezeichnet wurde, gingen nicht über einige isolierte und improvisierte Aktionen in wenigen Schulen hinaus. Die Geschichte des REIB ist ein Beispiel für eine widersprüchliche Politik, die sich auf Formalitäten beschränkt, die keine tatsächlichen Auswirkung haben. Villalón spricht daher von einem typischen "doppelten Diskurs" des Staates. Die isolierten Aktionen, die von den verschiedenen Verwaltungsstellen unternommen wurden (unter anderem die kleinen Kurse, deren Aufgabe es war, die Lehrer zu "indianisieren") wertet sie als bloße Täuschungstaktiken, zum Aufrechterhalten einer Fassade und politischen Fiktion.⁶⁸ Die Linguistische Kommission der DAI etwa, die Alphabete für die amerindischen Sprachen sowie Lesebücher entwickeln sollte, definierte ihre Arbeit als unverzichtbar für die Umsetzung verschiedener politischer Ziele:

"La Comisión de Lingüística creyó posible, y de hecho proponía modificar conductas y valores sociales decretando alfabetos."⁶⁹

Vilallón wertet eine solche Haltung als naiv. Denn über Bildungssysteme seien die ideologische Auffassung oder nationale Entwicklungspolitik nicht zu ändern, im Gegenteil, diese bestimmten das Bildungssystem.⁷⁰

Für Villalón liegen die Wurzeln des Problems schon in den Formulierungen des REIB selbst. Sie sind ausgesprochen allgemein und vage gehalten und damit symptomatisch für fehlende politische Überzeugung und fehlenden Willen:

"El débil compromiso que se podía advertir en el lenguaje del decreto era ya un indicio de que la idea de una educación intercultural bilingüe en Venezuela carecía del suficiente arraigo y fuerza en las instancias de poder."⁷¹

⁶⁵ Villalón 1994: 14.

⁶⁶ Villalón 1994: 13.

⁶⁷ "espasmódica, intranscendente, contradictoria y formalista, sin impacto real sobre la población destinataria."

⁶⁸ Villalón 1994: 21.

⁶⁹ Villalón 1994: 16.

⁷⁰ Villalón 1994: 21.

⁷¹ Villalón 1994: 15.

Ihrer Überzeugung nach wurde eine tatsächliche Umsetzung gar nicht anvisiert, sondern es ging nur darum, Absichten zu formulieren. Struktur und Inhalt der Regelung blieben ein kalkulierbares Risiko bei dem Versuch, kurzzeitig zu gefallen.

Bleibt die Frage, welchen Sinn die Aufrechterhaltung einer solchen Fiktion hatte. Denkbar ist es, dass die Regelungen ein Zugeständnis an eine Gruppe von Intellektuellen waren, die für die Rechte der amerindischen Bevölkerung eintraten:

"El mensaje metalingüístico que emana del decreto es uno de premura, de evasión y de renuncia a entablar compromisos precisos. Luce una forma de atender presiones en demanda de un objetivo ideológico cuyas consecuencias son potencialmente inconvenientes, perturbadoras y bastante imprevisibles."⁷²

Daneben sieht Villalón das REIB und die mit ihm verbundenen Verordnungen als Versuch, gegenüber den Missionen, die die Schulbildung der amerindischen Bevölkerung bis dahin kontrolliert hatten, politisch an Einfluss zu gewinnen. Wie im zweiten Teil dieser Arbeit gezeigt, hatte der Staat die Missionare auf den Plan gerufen, sich ihrer bedient und wollte nun offensichtlich das gegenseitige Einvernehmen stillschweigend aufkündigen. Dies erklärt auch, dass man Vorarbeiten der Missionare nicht in die Erarbeitung der Materialien und Alphabete mit einbezog.

Neben der allzu "neutralen" Sprache des Dekrets gab es andererseits auch Diskurse von Seiten der glühenden Verfechter des Ansatzes, der Anhänger einer indianerpolitischen Erweiterung des REIB. Sie überschätzten die politische Öffnung, die das REIB zu signalisieren schien. Ihre Diskursstrategie auf einem ideologisch umstrittenen Gebiet weckte laut Villalón eher Ängste, beschwor etwa die Chimäre der nationalen Uneinigkeit herauf und wirkte sich so, wenn auch unbeabsichtigt, nachteilig auf die Akzeptanz des REIB innerhalb der Machtinstitutionen aus, von denen seine Umsetzung am stärksten abhing. Laut Villalón verhinderten im Endeffekt auch Verzögerungen, Improvisierungen und übertriebene Bürokratisierung die Einführung des REIB.⁷³

Tatsächlich gestaltete sich die Umsetzung des Programmes auch deshalb schwierig, weil die regionalen und lokalen Autoritäten für Bildungsangelegenheiten an vielen Orten Anhänger der direkten "*castellanización*" und eingleisigen Akkulturation sind und daher das Programm sabotierten. Vorgesetzte oder Aufsichtspersonen der amerindischen Lehrer, meist Criollos, fungierten so oft als Bremse interkultureller Bemühungen.⁷⁴ Auch alte Vorurteile, wie sie sich etwa in dem Sprichwort "*indio es indio*" (Indianer bleibt Indianer) niederschlagen, wirkten sich negativ aus. Sie zeigen, wie schwer es der kreolischen Bevölkerung fiel, Ideen über

⁷² Villalón 1994: 14.

⁷³ Villalón 1994: 21.

⁷⁴ Mosonyi et al. 2000: 72.

Mehrsprachigkeit und Interkulturalität zu verinnerlichen. Sie hält vieler Orten an der Vorstellung der amerindischen Sprachen als "unzivilisierter Dialekte" und der amerindischen Kulturen als "barbarischer Bräuche" fest. Die Ureinwohner werden als Vertreter eines fossilen Menschen begriffen. Allgemein scheint bei der kreolischen Bevölkerung keine Überzeugungsarbeit geleistet worden zu sein, nicht einmal bei den mit Sprachangelegenheiten befassten Beamten. Es bleibt festzuhalten, dass eine solche "Bewusstseinsbildung" bei der kreolischen Bevölkerung grundlegend für das Gelingen des REIB gewesen wäre. Die Eindimensionalität des Ansatzes verschleierte jedoch diese Notwendigkeit.

So war das Schicksal der zweisprachigen Bildung in Venezuela von vornherein besiegelt. Die ursprüngliche Intention des REIB war nie die wirkliche Durchsetzung zweisprachiger interkultureller Bildung gewesen. Die Tatsache, dass die Vertreter eines erweiterten, indianerpolitischen Ansatzes versuchten, über das Programm gar weitreichendere, emanzipatorische Ziele und eine Stärkung der amerindischen Kulturen und Sprachen durchzusetzen, schadete dem Ansatz ebenfalls. Die wenigen politischen Unterstützer wurden von der "revolutionären Avantgarde" verprellt. Für die Bewertung der venezolanischen Indianerpolitik insgesamt und für die Sprachpolitik im besonderen bedeutet dies, dass der Staat und einige Wissenschaftler zwar versuchten, den politischen Einfluss der Missionare zu schwächen, die die Bildungsgeschäfte bis dahin kommissarisch geführt hatten, andererseits aber über ihre Willensbekundung kaum hinaus kamen. Angesichts des Nachwuchsproblems der Kapuziner trugen diese Bemühungen bestenfalls zur Beschleunigung eines schon einsetzenden Abgangs der katholischen Missionare bei. So wurde das REIB einerseits zur politischen Waise und andererseits zum stilisierten Wunderkind einer wünschenswerten Indianerpolitik. Beide Varianten fanden nicht die notwendige politische Unterstützung.

Mangel an geeigneten Lehrkräften

Neben diesen ideologischen Fallstricken hatte man sich auf der Ebene der praktischen Umsetzung mit handfesten Problemen auseinanderzusetzen. Eines war der Mangel an geeignetem Lehrpersonal. In vielen amerindischen Gemeinden unterrichteten weiterhin kreolische Lehrer, da nur eine ungenügende Zahl angemessen ausgebildeter Lehrer zur Verfügung stand. Diese beherrschten in der Regel die Sprache der amerindischen Gruppe nicht, eine Situation, die ich auch für Wakajara bestätigen muss.

Die Frage ist, ob sich so wenige amerindische Lehrer für das Programm begeisterten oder ob andere Gründe ausschlaggebend waren. Wie Schulz berichtet, verfügte die DAI noch 1982 über nicht mehr als vier Ausbilder für zweisprachige Lehrer und die abgehaltenen Seminare

waren von nur zweiwöchiger Dauer.⁷⁵ Diese Kapazität und Intensität waren sicher ungenügend. Noch 2000 konstatieren die Brüder Esteban Emilio Mosonyi und Jorge Mosonyi: "*la mayoría aún no está preparada*".⁷⁶ Sie berichten, dass in den meisten Ethnien noch nicht genügend Lehrer mit Abschluss vorhanden seien. Es wäre denkbar, übergangsweise amerindische Lehrer ohne Abschluss einzustellen, doch träfe dies auf starken Widerstand seitens der Gewerkschaft, die das Nicht-Beherrschen eines "Indianerdialekts" nicht als Einstellungshindernis für nichtindianische Lehrer akzeptieren würde.⁷⁷ Die Mosonyis weisen darauf hin, dass es Fälle gibt, in denen die Lehrer eine rassistische Einstellung gegenüber der amerindischen Gemeinschaft zeigten, in der sie unterrichteten. Allerdings überwiege ihrer Meinung nach die Zahl der Gleichgültigen. Der kreolische Lehrer hat in den Augen der Autoren die Tendenz, sich seine Arbeit zu erleichtern, indem er sich zeitweise oder permanent von der Gemeinde zurückzieht und seine sozialen Beziehungen auf ein Minimum beschränkt. Er betrachtet seine Funktion eher als eine Art Praktikum denn als eine wirkliche Herausforderung. Doch auch ein Lehrer, der nicht aus der Ethnie stammt und/oder die Sprache nicht oder nicht genügend beherrscht, wäre laut Mosonyi et al. dazu in der Lage, etwas im Sinne der zweisprachigen interkulturellen Bildung zu tun, indem er Mitarbeiter aus der Gemeinde mit einbezieht.⁷⁸ Für ein solches zwischen-ethnisches Engagement wäre es allerdings notwendig, dass diese Personen eine positive Einstellung zu den amerindischen Sprachen hätten und bereit wären, diese zumindest im Ansatz zu erlernen.⁷⁹

Doch auch die Haltung der ausgebildeten amerindischen Lehrer selbst, soweit vorhanden, sehen sie als problematisch. Denn diese Personen strebten in der Regel einen sozialen Aufstieg und letztendlich höhere Löhne und bessere Arbeitsbedingungen in der Stadt an. Nicht zuletzt meinen amerindische Lehrer daher oft, sich von ihrer Kultur distanzieren zu müssen. Tatsächlich sieht sich das REIB bei der Wahl seines Personals einem Dilemma gegenüber. Sind die Lehrer im staatlichen System hinreichend ausgebildet, so schleppen sie eine methodologische Last mit sich herum, die es ihnen erschwert, das neue System anzunehmen. Andererseits kämpfen Lehrer ohne hinreichenden Abschluss mit Aufgaben und Pflichten, die schon für einen erfahrenen Lehrer eine Herausforderung wären. Hinzu kommen die schlechte ökonomische Situation der Lehrer und ein niedriges Prestige des Berufes.

⁷⁵ Schulz 1994: 119.

⁷⁶ Mosonyi et al. 2000: 23.

⁷⁷ Mosonyi et al. 2000: 72.

⁷⁸ Mosonyi et al. 2000: 98f.

⁷⁹ Mosonyi et al. 2000: 72f.

Fehlende sprachlich-technische Grundlagen

Die hinreichende Ausbildung der Lehrer für die Durchführung des REIB wurde dadurch behindert, dass es zu Beginn des REIB auf offizieller Ebene kaum technische Information hinsichtlich der amerindischen Sprachen gab.⁸⁰ Für die meisten Sprachen gibt es nicht einmal verbindliche Alphabete. Besonders fatal war die Tatsache, dass die Alphabete und Lesematerialien offizialisiert wurden, obwohl sie provisorischen Charakter hatten. So autorisierte die Verordnung 83 des Erziehungsministeriums den Gebrauch der amerindischen Sprachen als Kommunikationsmittel in den interkulturellen Schulen⁸¹ und verfügte die provisorischen Alphabete als obligatorisch für alle zu entwickelnden Schulmaterialien. Diese Verordnung war mehr als das Dekret selbst (das ja die Indianersprachen nicht einmal erwähnte hatte) das Schlüsseldokument der Hoffnungen der Vertreter des REIB. Mit dieser Verordnung wurde all jenes Material deautorisiert, das staatliche Lehrer, evangelische und katholische Missionen bis dahin verwendet hatten. Das Spanische war nicht mehr alleinige Schulsprache:

"Dado este posible impacto, no debe sorprender que la Resolución 83 nunca apareciera en la *Gaceta Oficial de la República de Venezuela* y que por lo tanto nunca llegase a ser ley de la república [...]"⁸²

Auch die Handbücher zur zweisprachigen Bildung wurden bis heute nicht publiziert.⁸³ Die DAI resümiert 1992, also zehn Jahre nach Beginn der Pilotprojekte, dass bis dahin nur die ersten Lesebücher für die neun Pilotgruppen herausgegeben waren. Dies liegt unter anderem an der Knappheit der Ressourcen für Projekte in Zonen mit amerindischer Bevölkerung, letztlich eine Folge mangelnder politischer Unterstützung.⁸⁴ So beschwerten sich die meisten Lehrer, dass sie selbst nicht gut in ihrer eigenen Sprache lesen und schreiben können. Insgesamt seien die Veröffentlichungen in allen amerindischen Sprachen von so geringer Zahl, dass kein Leser auf der Grundlage ihrer Lektüre mehr als ein mittleres Leseniveau erreichen kann.⁸⁵

Es gibt allerdings auch kaum venezolanische Linguisten, die die vielen noch kaum beschriebenen amerindischen Sprachen auf venezolanischem Gebiet erforschen und die bei der Erstellung von Materialien mitwirken könnten. So traf ich 1997 auf einem Kongress der Nichtregierungsorganisation UNUMA⁸⁶ kreolische Lehrer, die versuchten, mit minimalen linguistischen und sprachlichen Kenntnissen zusammen mit den Sprechern Lesematerialien in

⁸⁰ Villalón 1994: 11.

⁸¹ "el uso de las lenguas indígenas vigentes correspondientes a cada grupo étnico"

⁸² Villalón 1994: 18.

⁸³ Villalón 1994: 20.

⁸⁴ DAI 1992: 10.

⁸⁵ Mosonyi et al. 2000: 82f.

⁸⁶ Sociedad Civil de Apoyo al Indígena.

amerindischen Sprachen zu erstellen, um ihren Unterricht besser an die Bedürfnisse der Kinder anzupassen. Natürlich fehlen in den amerindischen Sprachen viele technische Begriffe für die Darstellung von Themen der staatlichen Schulbildung. Die Schaffung solch eines Vokabulars benötigt Zeit. Will man die Sprachen selbst zum Unterrichtsgegenstand machen, so wäre auch die Erarbeitung einer grammatikalischen Metasprache notwendig. Etwas, das, wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt, durchaus auf der Grundlage des sprachlichen Wissens stattfinden könnte, welches auch die Sprecher in mündlichen Kulturen von ihrer Sprache haben.

Allerdings hängt die Umsetzung solcher sprachpolitischen Maßnahmen mit einem bestimmten Verständnis der Planbarkeit von Sprache zusammen. Ebenfalls auf dem Kongress der UNUMA erlebte ich eine peruanische Linguistin, die vehement eine Politik von Linguisten verordneter, künstlich neugeschaffener Termini in amerindischen Sprachen vertrat. Erreicht werden sollte, dass die Sprachen in der Schule ohne Einschränkung verwendet werden können, bei gleichzeitiger puristischer Vermeidung der Aufnahme von fremdsprachigen Termini aus dem Spanischen. Man stelle sich vor, in Deutschland würde von oben verordnet, statt Computer nur noch "Rechner"⁸⁷ zu sagen oder statt Telefon "Fernsprecher"⁸⁸ oder statt Email "elektronische Post".

Tatsächlich sind ja in vielen Sprachgemeinschaften schon Lehnwörter vorhanden und die Erfahrung lehrt, dass sich Sprechergemeinschaften hinsichtlich des Gebrauchs der Sprache keine Vorschriften machen lassen. Dies zeigt etwa das Beispiel der *Académie Française*, die regelmäßig "französische" Wörter für technische Neuerungen vorschlägt, wie etwa "*courriell*" für Email, die sich trotzdem nicht völlig durchsetzen können. Insgesamt ist eine Aufoktroierung von oben durch Linguisten, die die betroffene Sprache zwar studieren, sie aber meist nicht sprechen, in höchstem Maße problematisch. Die Übernahme von Lehnwörtern aus anderen Sprachen mag aufgrund der machtvollen Position des Spanischen problematisch sein, doch kann man die amerindischen Sprache sicher nicht künstlich davor bewahren, da Entlehnung normal für eine vitale Sprache ist. Letztendlich können nur die Sprecher sozusagen "mit den Mündern" abstimmen. Dass sie das Idealbild eines möglichst puristischen Sprachgebrauchs propagieren, ist nicht zu erwarten.

Die Frage ist auch, ob man die eigene amerindische Sprache wirklich in eine Schriftsprache umwandeln möchte, ob man die eigene Kultur wirklich zu einer schriftzentrierten Kultur mit einer schriftzentrierten Auffassung von Sprache machen will. Der eigene Kulturstil der

⁸⁷ Tatsächlich benutzen deutsche Computerspezialisten fachsprachlich das Wort "Rechner", um sich wieder von der Allgemeinheit der Laien abzuheben, die das Wort "Computer" verwenden.

⁸⁸ Tatsächlich gab es dieses Wort ja.

Mündlichkeit mit seinen vielfältigen Genres und Redarten, mit seiner Redekunst und anderen Faktoren, die seine Vitalität ausmachen, kann dadurch nachhaltig verändert werden. Wie im Teil I, Abs. 3 dieser Arbeit aufgezeigt wurde, so ist die Verschriftlichung einer Sprache eine Sache, die Verschriftung eine andere.

Schriftlichkeit und Grammatisierung

Es muss immer wieder betont werden, dass die amerindischen Sprachen Teil mündlicher Kulturen sind und damit, wie im Falle des Warao, Sprache von den Sprechern eher als "Sprechen" verstanden wird, denn als klar abgrenzbare, normierte Einheit. Die Tatsache, dass es keine allgemeingültige Hochsprachenvariante etwa des Warao gibt, wird aber im Rahmen der Erarbeitung von Schulmaterialien zum Problem. Entweder man gibt einer Variante den Vorzug und benachteiligt damit andere, oder man muss eine Fülle von Varianten ein und desselben Materials erstellen. Die Sperrigkeit des Mündlichen, das sprachpolitisch motivierte Durchsetzung von sprachlichen Normen nicht kennt, wird zum Problem. Bisher zog die Verschriftlichung und die Erstellung einer Grammatik in einer Volkssprache notwendigerweise eine Normierung nach sich. Die Befürworter und Verfechter des REIB sind aus verständlichen Gründen geneigt, die Bedeutung von "dialektalen" Varianten als gering zu bewerten. Ihrer Meinung nach betonen einige Ethnien wie die Pemon und die Warao kleine, leicht zu überwindende Dialektunterschiede maßlos. Andere wie die Kariña und Guajiro seien im Allgemeinen eher bereit, Unterschiede zu tolerieren. Die Autoren verkennen dabei die Tatsache, dass Gruppen wie "die Warao" sich nicht als alle zur gleichen Ethnie gehörig betrachten und Sprachunterschiede für sie eine wichtige identitätsstiftende Funktion haben. Diese emische Sicht ist wichtiger als die etische der Ethnologen und Linguisten, da sie letztlich über die Akzeptanz entscheidet, die die Sprecher zweisprachigem Schulunterricht entgegenbringen werden. Auch kann die Reduzierung regionaler Varianten in Sprachen, die ansonsten nur noch das Spanische als Quelle für Entlehnungen haben, die Vitalität dieser Sprachen schwächen. Sie kann dazu führen, dass sie einen Teil ihres Wertes und ihrer Attraktivität für die Sprecher verlieren.

Damit ist schon die Einführung der Schrift, die Verschriftlichung also, in einer mündlichen Kultur nicht unproblematisch, da sie sehr weitreichende Veränderungen bewirken und unter Umständen den Tod einer Sprache besiegeln kann. Dieser Aspekt wurde, so Villalón, von den Planern des REIB außer Acht gelassen. Sie verweist auf Mühlhäuslers Studie zur Sprachsituation in Polynesien. In seinen Beispielen entspricht Alphabetisierung selten den Bedürfnissen der lokalen Bevölkerung, sondern wird zum Erreichen anderer (politischer)

Ziele eingesetzt, etwa der religiösen Missionierung. Auf lange Sicht kam es in Polynesien zum Verfall von Sprachen als Folge der Alphabetisierung. In Venezuela ist dies allerdings noch nicht der Fall:

"(...) ni la alfabetización en castellano ni la alfabetización en el idioma materno han logrado hasta ahora alentar la creatividad y continuidad de la producción cultural indígena. Aún no han prosperado iniciativas nativas para usar la escritura en la creación de nuevas y autóctonas formas de expresión, o para propagar y conservar la cultura, el pensamiento o el discurso propios."⁸⁹

Die amerindischen Gemeinschaften sind damit zwar mit Verschriftlichung konfrontiert worden, haben aber noch keine Verschriftung vollzogen. Was, wenn dies ein Moment der von den Befürwortern des REIB gern zitierten indianischen Resistenz ist? Für Villalón ist die zweisprachige Bildung und die Alphabetisierung in der Muttersprache durchaus ein zweiseitiges Schwert und wirft die Fragen auf, welche Rolle die Schule in einer amerindischen Gemeinschaft spielen sollte und ob überhaupt alle amerindischen Gruppen die Institution Schule brauchen. Des Weiteren bezweifelt sie, dass die Schule der alleinige Raum ist, in dem alphabetisiert werden kann. Villalóns grundlegende Kritik am REIB führt zu der Frage, wie eine "indigene Schule" auszusehen hätte, und legt die Vermutung nahe, dass das REIB als reine sprachliche Modifizierung einer ansonsten westlichen Bildungsinstanz weit davon entfernt ist, kulturell kompatibel zu sein. Offensichtlich waren den Planern des REIB die soziokulturellen Implikationen von Schriftlichkeit und Grammatik nicht bewusst. Unter Verkennung der spezifischen Charakteristika einer oralen Kultur ging man von der naiven Sicht aus, die Sprache trage Grammatik und Schrift quasi schon in sich und die Einführung neuer Techniken habe keine weitreichenden Implikationen. Doch weder gibt es ein objektiv richtiges Alphabet noch eine endgültige Grammatik. Immer sind sprachpolitische Entscheidungen und methodologische Präferenzen beteiligt. Es fragt sich nur, in wessen Hand diese liegen. Wie mehrfach erwähnt, stellt sich auch die Akzeptanz durch die Bevölkerung angesichts der "wunderbaren" technischen Neuerungen nicht automatisch ein. Vor allem in Kulturen wie der der Warao, in der Entscheidungen und Neuerungen weitgehend durch Konsens angenommen werden, kann die Einführung eines bestimmten Alphabets oder einer Sprachvariante als Hochsprache ohne die Beteiligung der Betroffenen nur wenig Erfolg haben.

Fehlende Akzeptanz bei den Betroffenen

In der Tat trifft die Idee des zweisprachigen Unterrichts bei den Betroffenen nicht auf ungeteilte Zustimmung. Viele amerindische Lehrer scheitern am Widerstand der Eltern oder

⁸⁹ Villalón 1994: 25.

Älteren einer Gemeinschaft, wenn sie die amerindische Muttersprache im Schulunterricht einsetzen wollen. In Wakajara etwa waren viele Erwachsene der Meinung, der Einsatz des Warao verhindere, dass die Kinder das Spanische erlernen, und es sei sinnlos, die Muttersprache in der Schule durchzunehmen, da die Kinder sie ja schon beherrschten. Sie sehen die Aufgabe der Schule darin, den Kindern Spanisch, Lesen und Schreiben sowie Rechnen beizubringen, damit man sie in Transaktionen mit den Criollos nicht betrügen kann, wie es den Eltern und Großeltern geschah. Die Rolle der Schule als Instanz, die zu den eigenen kulturellen Wissensinhalten komplementäres Wissen liefern sollte, war in Wakajara offensichtlich. Für andere amerindische Gruppen berichten Mosonyi et al., sie sähen die Schule als Agentur der Mehrheitskultur, die den Kindern beibringen solle, sich wie Criollos zu betragen, so zu denken und zu handeln. Je weiter sie sich im Zuge dieses Prozesses sprachlich und kulturell von der Gemeinde entfernten, desto besser.⁹⁰ Für diese Autoren ist die "ethnische Scham" die Wurzel solcher Probleme. Die Schule wird offensichtlich nicht ergänzend, sondern als kulturelle Umerziehungsinstanz verstanden, ganz so, wie von den früheren katholischen Internaten bekannt. Es ist sicher auch die geschichtliche Erfahrung, die eine Gemeinschaft mit der westlichen Institution Schule gemacht hat, die Erwartungen hinsichtlich der von der Schule zu leistenden Aufgaben formt.

Meiner Meinung nach handelt es sich dabei nicht nur um ein Problem der geringen kulturellen Selbstachtung oder um eine Geringschätzung der eigenen Sprache als "Dialekt" ohne Schrift. Es werden hier unterschiedliche Auffassungen von den Konzepten "Sprache" und "Spracherwerb" deutlich. Die Sicht der Eltern, das Erlernen der Muttersprache sei Aufgabe der eigenen kulturellen Wissensvermittlungstechniken, entspricht der Erfahrung der Mündlichkeit. Die amerindischen Eltern verknüpfen Schule und Spanisch zu Recht mit Schrift. Man erinnere sich an den Anfang des ersten Teils dieser Arbeit, in dem deutlich wurde, dass die Kulturen des südamerikanischen Tieflandes durchaus nicht den Versuch machten, Schrift für ihre eigenen Sprachen einzuführen. Sie sahen dazu innerhalb ihres Kulturstils der Mündlichkeit einfach keinen Bedarf. Und tatsächlich entsteht die Notwendigkeit, zu schreiben und zu lesen, erst im Kontakt mit der Verwaltung des Nationalstaates.

Die Skepsis der Eltern wird durch die Haltung kreolischer Vorgesetzter und "paternalistischer Criollos" unterstützt, die, laut Mosonyi et al., eine Benachteiligung des Spanischen im zweisprachigen Unterricht befürchten. Die Autoren raten den amerindischen Lehrern, dieser Haltung mit der Bitte um Geduld zu begegnen. In einer ersten Etappe von etwa zwei bis drei

⁹⁰ Mosonyi et al. 2000: 73f. und 79.

Jahren werde das Spanische weniger berücksichtigt, doch werde es am Ende dieses Zeitraumes viel einfacher und perfekter erlernt und zwar ohne das Trauma einer gewaltsamen Aufoktroierung. Der Schüler wird die Möglichkeit haben, koordiniert zweisprachig erwachsen zu werden, und schnell die "verlorene Zeit" aufholen und am Ende mehr wissen als sein kreolischer Altersgenosse, da er zwei Sprachen und zwei Kulturen kennen wird.⁹¹ Man könnte nun ergänzen, dass gerade mündliche Kulturen es zu einem erstaunlichen Maß an Zweisprachigkeit bringen. Durch die Methode des Eintauchens in eine andere Sprache erlernen die Angehörigen solcher Kulturen nicht nur die Sprache im strukturalistischen Sinne, sondern vor allem das der Situation angemessene Sprechen. In einem wirklich interkulturellen Ansatz wäre daher eine Art Austauschprogramm wohl ein sinnvoller Ansatz. Kinder könnten in kreolische Familien gehen und umgekehrt die Kinder dieser Familien eine Zeit lang bei sich aufnehmen. In diesem Sinne hatte, wie erwähnt, meine Gastfamilie zwei ihrer Kinder in kreolische Familien gegeben. Sie waren allerdings eine sehr lange Zeit von ihrer Familie getrennt, ähnlich den Kindern in den katholischen Internaten, was für sie traumatisch war.

Nichteinbeziehung der Betroffenen

Mit das größte Problem bei der Umsetzung des REIB war sicher die Tatsache, dass die eigentlich betroffenen Gemeinschaften nicht in den Prozess der Erarbeitung des REIB einbezogen wurden. Politiker, Linguisten und Ethnologen entschieden im Vorfeld, welche Art von Schule das Beste für amerindische Gemeinschaften sei. Dabei ist es natürlich durchaus denkbar, dass Angehörige unterschiedlicher Kulturen unterschiedliche Modelle des interkulturellen Wissenserwerbs wünschen und diese unterschiedlich in ihre Kulturen einzubinden gedenken. Laut Villalón hatte man aber auch bei der Einführung des neuen Schulsystems kulturelle Unterschiede, wie etwa das Niveau der "Akkulturation", nicht genügend berücksichtigt. Man ging von einer offensichtlichen Überlegenheit des neuen Systems aus und nahm daher eine automatische Akzeptanz seitens der Betroffenen an.⁹² Zur großen Überraschung der Planer waren nicht alle Gruppen bereit, mit dem neuen Bildungssystem zu experimentieren. Mosonyi et al. raten daher den betroffenen Lehrern, die Gemeinde vorab von Sinn und methodologischen Vorteilen der Alphabetisierung in der eigenen Sprache zu überzeugen. In einer Reihe von Versammlungen mit den Führern, Lehrern und Mitgliedern der Gemeinde sollten sie sich deren Unterstützung versichern.⁹³

⁹¹ Mosonyi et al. 2000: 81f.

⁹² Villalón 1994: 18.

⁹³ Mosonyi et al.: 79.

Auch bei der Entwicklung der Alphabete wurden die Betroffenen nicht ausreichend mit einbezogen. Man hatte die experimentellen Alphabete vorher nicht eingehend getestet oder mit den Gruppen der Muttersprachler besprochen. Eine Folge war, dass sie von den Sprechern vielfach als etwas von oben Verordnetes zurückgewiesen wurden. Sie traten außerdem in Konflikt mit schon gebräuchlichen Alphabeten, etwa evangelischer Missionare. Auch die Missionare spielen im Rahmen der Sprachökologie der amerindischen Sprachen Venezuelas ja wie dargelegt aufgrund der geschichtlichen Entwicklung eine wichtige Rolle. Diese Missionen fürchteten nicht zu Unrecht einen Machtverlust durch die Annahme der offiziellen Alphabete und Texte eines Bildungssystems, das sie nicht kontrollieren konnten. So veranlassten gerade protestantische Gruppen verschiedene Gemeinschaften zum Widerstand. Andere Missionare wie Lavandero fühlten sich einfach übergangen, da man ihre Erfahrung und ihr Potential nicht bei der Entwicklung des REIB berücksichtigte.

Die kulturelle und geschichtliche Dimension des Phänomens "indigene Sprache" wurde offensichtlich nicht in ihrer ganzen Komplexität erkannt und berücksichtigt. Das war wohl auch nicht die Absicht der Regierungsstellen gewesen, die es aus einer Position der strukturellen Macht und aus dem Gefühl ideologischer Überlegenheit heraus nicht für nötig befanden, die Sprecher und Missionare in die Planung mit einzubeziehen. Wie das Beispiel der Warao und der Yukpa im ersten Teil dieser Arbeit gezeigt hat, können die amerindischen Gruppen des Landes vielfach auf eine lange Geschichte des Kontakts mit der kreolischen Kultur und der spanischen Sprache zurückblicken. Sie haben daher eigene Techniken für den Umgang mit der Mehrheitskultur entwickelt. Insbesondere konnte am Beispiel des westlichen Deltas gezeigt werden, dass die Warao eigene Taktiken für die Ausbildung kultureller Mittler einsetzen. Die Planer des REIB, aber auch die Vertreter des erweiterten Ansatzes lassen hingegen den Eindruck einer insgesamt traditionell lebenden, weitgehend abgeschotteten amerindischen Bevölkerung entstehen. Der Begriff "traditionell" ist problematisch, wenn er statisch interpretiert wird und kulturellen Wandel nicht mit einbezieht. Denn zum "traditionellen" Wissen solcher Gruppen wie der der westlichen Warao gehören Techniken im Umgang mit anderen Kulturen. Solches Wissen wird unter anderem in der "traditionellen" Form der Mythen weitergeben, die - weit davon entfernt, eine Instanz der Vermittlung unveränderlicher Inhalte und Werte zu sein - ein durchaus "modernes" Instrument kultureller Kommunikation sind.

Auch soziale Probleme wurden bei der Umsetzung des REIB nicht genügend berücksichtigt. So konzentrierte sie sich übermäßig auf die Probleme der Alphabetisierung von Schulkindern

und ließ die Erwachsenen außer Acht. Die Gefahr eines solchen Vorgehens, so Villalón, ist die Fetischisierung der Institution Schule und der Kulturtechnik der Schrift als magische Sprungbretter zur Modernisierung und zum Fortschritt. Eine "belesene" Jugend könne so bei der Mehrzahl der analphabetischen Älteren Minderwertigkeitsgefühle hervorrufen oder verstärken.⁹⁴ Wir kennen eine solche Dynamik aus unserer eigenen Gesellschaft, in der sich manche Ältere von der schönen neuen Computerwelt ausgeschlossen fühlen und ohnmächtig den technischen Neuerungen gegenüberstehen, die ihren Alltag mehr und mehr mitbestimmen. Die Missionare der *New Tribes Mission* in Pepeina hatten diese Gefahr erkannt. Bei der Erarbeitung ihrer Materialien und Alphabete wurden die Betroffenen zwar ebensowenig als Planer beteiligt, doch plante man, diese zuerst einmal bei den Erwachsenen einzusetzen, damit sie sich nicht als hinter ihren Kindern zurückstehend empfinden. Erst dann wollte man mit der Alphabetisierung der Kinder beginnen. Vor diesem Hintergrund ist auch die Mission "Robinson"⁹⁵ der aktuellen Regierung Chávez besonders wichtig. Obwohl sie den Mangel aufweist, nur auf Spanisch zu alphabetisieren, so wendet sie sich doch an all jene Erwachsenen auch in amerindischen Gebieten, die immer schon gerne lesen und schreiben lernen wollten, da sie ihre fehlenden Kenntnisse als Manko begriffen.

4.7 Folgen der staatlichen Sprachpolitik im Delta

Die Nichtregierungsorganisation "Tierra Viva" schildert die Folgen der venezolanischen Sprachpolitik im Delta folgendermaßen:

"Como consecuencia de ello la cultura warao se ha visto afectada manifestándose esto en pérdida de identidad étnica, alta deserción escolar, pérdida de la lengua autóctona, así como la confusión de valores y conceptos que definen a los warao."⁹⁶

Das REIB konnte aufgrund der dargelegten Probleme auch im Delta nicht umgesetzt werden. Die Folgen der Nichtumsetzung des REIB oder eines ähnlichen Programms liegen auf der Hand. Wird das Spanische in Klassen mit hohem oder ausschließlichem Warao-Anteil als einzige Unterrichtssprache verwendet, so ist dies methodologisch sehr unbefriedigend und führt kaum zu Lernerfolgen. Laut Grohs-Paul waren interkulturelle Kommunikationsprobleme zum größten Teil für die fehlende Motivation der Lehrer in Wayo verantwortlich, obwohl dort nur eine Minderheit der Schüler einsprachig Warao ist und immerhin einige der

⁹⁴ Villalón 1994: 19.

⁹⁵ Der Name der Offensive zur Reduzierung des Analphabetentums leitet sich von dem Pseudonym (Samuel Robinson) ab, welches Simón Rodríguez, der Lehrer des Nationalhelden und Befreiers Simón Bolívar, verwendete, nachdem er aus Venezuela ausgewiesen worden war.

⁹⁶ Tierra Viva 2001.

Lehrkräfte Warao sprachen.⁹⁷ Trotzdem hatten die Schüler selbst in den höheren Klassen große Sprachprobleme.⁹⁸

In Wakajara, wo nur Warao leben, frustrierte die Kommunikationsproblematik alle Beteiligten gleichermaßen: die Lehrer, die kein Warao sprachen, die Kinder, die kein Spanisch sprachen, und sogar die Eltern, für die das Erlernen des Spanischen den erklärten Hauptzweck des Schulbesuchs darstellte. Gerade dieses Ziel wurde in der Schule nicht erreicht, da der Lehrplan der nationalen Schulen ganz andere Ziele verfolgt.

Die Eltern in Wakajara waren unzufrieden mit den Lernerfolgen ihrer Kinder. Diese konnten oft auch nach jahrelangem Schulbesuch nicht lesen oder schreiben, geschweige denn in ganzen Sätzen Spanisch sprechen. Die wenigen zweisprachigen Kinder, die etwa schon einmal längere Zeit in der Stadt gelebt hatten, wurden von den Lehrern nicht dazu ermuntert, ihr Wissen für die Verbesserung der Kommunikation in der Klasse einzusetzen. Eine Verbindung zwischen dem Alltag der Kinder und dem Schulalltag gab es nicht. Als Folge hiervon blieben sogar bei den Kindern beliebte Lerninhalte wie Mathematik auf der Strecke. Der Fehler wurde von den Lehrern bei den Kindern gesehen und von den Eltern bei den Lehrern. Das methodologisch mangelhafte System einer einsprachigen Schule mit den gleichen Lehrinhalten für alle Kulturen und Regionen des Landes wurde nicht in Frage gestellt. So verteidigten sich die Lehrer im Laufe einer erhitzten Diskussion mit den Eltern in Wakajara mit dem Argument, es läge an den Kindern, die einfach kein Interesse zeigten und nicht lernen würden. Um das Gegenteil zu beweisen, erklärte ein Dorfbewohner, der selbst einmal als Lehrer gearbeitet hatte, aber aufgrund seiner politischen Affiliation entlassen worden war,⁹⁹ einem Kind in das Zusammenzählen auf Warao. Mit Erfolg! Die kreolischen Lehrer riefen daraufhin empört aus: "*¡Pero está metiendo el guarao!*"¹⁰⁰ Ganz so, als handele es sich um einen unerlaubten Trick. Sie selbst hatten trotz ihrer zum Teil langjährigen Tätigkeit im Dorf keinen Grund dafür gesehen, Warao zu lernen, auch nicht die einfachsten Grundbegriffe. Diese Option war in ihrer Unterrichtsgestaltung einfach nicht vorgesehen.

Die Lehrer, nicht die Kinder, hatten mangelndes Interesse bezeugt. Ein Bewusstsein für die mehrsprachige und plurikulturelle Situation fehlte ihnen.

Die Eltern warfen ihrerseits den Lehrern fehlende Arbeitsmoral vor, da diese nie die ganze Schulwoche über anwesend waren. In der Regel kamen sie erst am Dienstag und gingen

⁹⁷ Grohs-Paul 1979: 137-146.

⁹⁸ Grohs-Paul 1979: 167.

⁹⁹ Es ist in Venezuela gang und gäbe, die unteren Lehrerposten bei jedem Regierungswechsel neu zu besetzen.

¹⁰⁰ In der Regel schreibe ich "warao", doch wird von den Spanischsprechern oft tatsächlich "gu" gesprochen, was ich hier wiedergegeben habe.

schon Donnerstagabend wieder. Die Lehrer verwiesen auf das Problem, dass sie die Woche über getrennt von ihren Familien leben mussten, da diese nicht bereit waren, in einem Dorf ohne Versorgung mit Wasser und Strom zu wohnen. Hinzu kam, dass sie ihr Gehalt, wie alle öffentlichen Bediensteten, nicht regelmäßig erhielten, was auch noch den letzten Rest an Motivation beseitigt haben mag.

Auch Grohs-Paul berichtet für Wayo von großen Sprachproblemen der Schüler, selbst in den höheren Klassen,¹⁰¹ obwohl dort nur eine Minderheit der Schüler einsprachig Warao war. Sie erklärt die fehlende Motivation der Lehrer vor allem durch interkulturelle Kommunikationsprobleme.¹⁰² Auch beobachtete sie häufiges Ausfallen der Lehrkräfte und großen Bedarf an Ersatzkräften. Zur Zeit ihrer Forschung bestand der Lehrkörper aus einer recht inhomogenen Gruppe (drei Warao, zwei Arawak, drei Criollos und einer eingebürgerten Kolumbianerin, sowie zwei Spanierinnen), aus der nur die Warao- und Arawak- stämmigen Lehrer, die in Wayo aufgewachsen waren, Warao und Spanisch sprachen. Von den von außen kommenden Lehrerinnen sprach eine Spanierin (Nonne) kein Warao. Ausgerechnet sie leitet auf eigenes Engagement die Vorschulklasse im Dorf, die die Kinder auf den Schulbesuch vorbereiten soll. Die andere Spanierin gab sich Mühe, Warao zu lernen. Und die drei Kreolinnen sprachen nur Spanisch. Abgesehen von den Nonnen, die es als ihre religiös motivierte Aufgabe sehen, die Warao zu unterrichten, kapitulieren viele von außen kommende Lehrer und Lehrerinnen vor dem Kommunikationsproblem. Besonders traf dies auf Lehrer zu, die wie die in Wakajara keine Anstrengungen unternommen hatten, den kulturellen Hintergrund ihrer Schüler zu verstehen. Criollos, die nach Wayo versetzt worden waren, arbeiteten deshalb generell nur ungern dort und reichten sofort ein Gesuch um Versetzung ein. Sie waren, wie die Lehrkräfte in Wakajara, methodologisch völlig unvorbereitet in die neue Gegend gekommen und versuchten nicht, Kontakt zu den örtlichen Warao aufzubauen.¹⁰³

Die Schuld kann damit nicht einfach bei den Lehrern gesucht werden. Weder ihre Ausbildung noch ihre bisherigen Erfahrungen als Angehörige der Mehrheitsbevölkerung haben sie auf eine "interkulturelle" oder "zweisprachige" Lehrsituation vorbereitet. Im Gegenteil steht ihnen die verbreitete Sicht im Weg, die Waraosprache und die Waraokultur seien defizitär. So sind sie nicht dazu motiviert, sich an Sprache und Kultur der Warao anzunähern, sondern begreifen die Kultur- und Sprachunterschiede als eine Behinderung des Schulalltags, die von

¹⁰¹ Grohs-Paul 1979: 167.

¹⁰² Grohs-Paul 1979: 137-146.

¹⁰³ Grohs-Paul 1979: 143f.

den Kindern überwunden werden muss, indem diese Spanisch lernen. Die Tatsache, dass sie mit dem Warao eine zusätzliche Sprache lernen und Einblicke in eine andere Kultur erlangen könnten, stellt keinen positiven Anreiz für sie dar. Denn beides ist ihnen aus Sicht der Mehrheitskultur die Anstrengung nicht wert. Den kreolischen Lehrern kann eine solche Haltung kaum zum Vorwurf gemacht werden, da sie nur das umsetzen, was auch dem REIB philosophisch zugrunde liegt. Das Defizit wird von staatlichen Planern rein auf Seiten der amerindischen Minderheiten gesehen. Die Mehrheitskultur ist nicht motiviert, zusätzliche interkulturelle Kenntnisse zu erwerben.

Hinzu kommt die Skepsis der Eltern, die die Schule als komplementäre westliche Wissensinstanz sehen und daher den Nutzen der Verwendung ihrer eigenen Muttersprache in dieser bezweifeln. Wiederholt sagte man mir auf einen solchen Vorschlag meinerseits hin, dass die Kinder ja schon Warao sprechen könnten. Die Eltern sahen nicht das Problem, dass der Zusammenhang von Sprechen und Schreiben in einer fremden Sprache kaum zu erfassen ist, obwohl sie es selbst unter Umständen genauso erlebt hatten. Es fehlte ihnen an einer Vergleichserfahrung, anhand derer sie die angewandten Methoden hätten kritisieren können. Vielleicht suchten sie den Fehler bei sich und waren der Meinung, ihnen sei die Schule schwer gefallen, weil sie nicht die nötigen Anlagen mitgebracht hatten. Die Ablehnung der eigenen Sprache als pädagogisches Medium habe ich in Wakajara nicht als Folge einer sogenannten "ethnischen Scham" erlebt. Es handelte sich einfach um Erwartungen, die auf der Erfahrung dessen aufbauten, was Schule in den Augen der Dorfbewohner sein sollte und leisten konnte. Wie erwähnt, ist in den Augen der Eltern das Erlernen und der Gebrauch des Spanischen eines der wichtigsten Ziele des Schulbesuchs. So äußerten sich auch die Eltern in Wakajara. Grohs-Paul berichtet die gleiche Haltung von den Warao in Wayo und Umgebung, die nicht schon seit mehreren Generationen in die Schule gehen, wie dies etwa die Einwohner des "*pueblo de los casados*" tun. Schule wird als Ort wahrgenommen, in dem man vor allem Spanisch sprechen lernen soll. Doch der nationale Lehrplan verfolgt eigene, ganz andere Ziele. Patriotisches Wissen steht im Vordergrund, und es wird großer Wert auf das Erlernen guten Benehmens nach westlichem Muster gelegt.¹⁰⁴ Es geht der Schule darum, die Kinder aller Regionen und Ethnien auf eine patriotische Haltung als venezolanische Staatsbürger einzuschwören. Die Fahne und das Konterfei Simón Bolívars fehlen dementsprechend in keinem Klassenzimmer.

Entsprechend wird die Vorstellung, auf Warao alphabetisiert zu werden oder zu schreiben, nicht in Betracht gezogen. Grohs-Paul berichtet, dass nur einer aus einer Gruppe von

¹⁰⁴ Grohs-Paul 1979: 153, 155.

Männern, die die Erwachsenenklasse in Wayo besuchten, Interesse zeigte, auf Warao schreiben zu lernen. Er war an den mündlichen Überlieferungen seiner Kultur interessiert, die er gerne aufschreiben wollte. Bei den anderen beobachtete sie ein ambivalentes Verhältnis zu ihrer Muttersprache. Einer meinte sogar, man solle nur noch Spanisch sprechen.

"Der Gebrauch von Warao wird als negatives Unterscheidungsmerkmal zum Kreolen angesehen. Viele glauben, den Abstand zwischen beiden Gruppen abbauen zu können, indem sie die Symbole der Gruppe übernehmen, die ihnen als Vorbild dient - in diesem Falle die Sprache."¹⁰⁵

Die Sprache ist ihrer Meinung nach als Entscheidungsmerkmal so wichtig, weil die Unterschiede zwischen beiden Gruppen weniger entlang "rassischer" als entlang kultureller und sprachlicher Merkmale gezogen werden. Ich stimme Grohs-Paul zu, dass das Beharren von Warao, die im öffentlichen nationalen Raum, etwa in den Städten Tucupita und Barrancas, auf dem Gebrauch des Spanischen auch untereinander bestehen, eine Strategie zur Nivellierung von Unterschieden ist. Doch kann eine solche Nivellierung zumindest bei den Warao aus dem westlichen Delta neben dem Versuch, sich anzugleichen, um gleichberechtigt behandelt zu werden, auch andere Funktionen haben. Zum Beispiel können auch Höflichkeit oder Eigeninteresse der Grund sein, zu betonen, dass man gleich ist. Man kann diese Taktik beispielsweise auf Seiten kreolischer Händler oder Politiker zur Zeit der Wahlen beobachten. Auf einmal kramen diese Leute ihre manchmal gar nicht unerheblichen Kenntnisse des Waraosprechens hervor. Es ist also nicht von vornherein gesagt, dass der Sich-Angleichende sich unterlegen fühlt. Eine weitere Frage ist, wie tief diese Angleichung geht. Im ersten Teil dieser Arbeit habe ich argumentiert, dass die Warao-Männer aus Wakajara Spanischsprechen, urbane Kleidung und Alkoholkonsum im Rahmen eines interkulturellen Übergangsrituals als zeitlich begrenzte Praktiken der Annäherung an die kreolische Welt praktizieren. Ihre Identität als "moderne Warao", ihre Muttersprache, ihre Wirtschaftsweise und ihre ländliche Kleidung wollen sie aber im Dorfalltag deshalb keineswegs aufgeben. Offen zur Schau gestellte Ambivalenz der eigenen Sprache gegenüber kann in diesem Sinne auch Ausdruck der interkulturellen Taktik sein, die dem Criollo oberflächlich Recht gibt. Denn die Warao sind an Neuem durchaus interessiert und deuten die Vehemenz, mit der viele Criollos den Warao gegenüber als Besserwisser auftreten, im Sinne ihrer eigenen Redepraxis der Konsensfindung als Kompetenz. Nach dem Verschwinden des Criollos geht dieser Entscheidungsfindungsprozess weiter und orientiert sich am Konsens der Verbliebenen. Oft wird daher dann gegen den Rat oder die Ansichten des Criollo gehandelt, auch wenn man zuerst den Eindruck erweckte, man sei völlig seiner Meinung. Dieses Beispiel verweist noch

¹⁰⁵ Grohs-Paul 1979: 172.

einmal auf die kulturell weitere Dimension des "Sprachproblems" als Verständnisproblem zwischen verschiedenen Redepraktiken, hier kulturell unterschiedlicher Entscheidungsfindungsprozesse: Konsens auf der einen Seite, autoritäre Anweisung auf der anderen. Sprache kann nicht einfach mit Identität oder Zugehörigkeit zu einer "Ethnie" gleichgesetzt werden. Sie ist nur ein Element der amerindischen Identitätsverortung unter anderen, wie die Ausführungen zum amerindischen Perspektivismus im ersten Teil dieser Arbeit gezeigt haben.

5 Zusammenfassung der staatlichen Perspektiven bis 1999

Die venezolanische Indianerpolitik im Allgemeinen und die Sprachpolitik im Besonderen zeichnen sich mehr durch Vermeidungen und Versäumnisse aus, als durch eine klar erkennbare Linie. Der Bereich der Schulbildung war dabei neben dem wirtschaftlichen Bereich (mit den "*empresas indígenas*" und den Kreditvergaben) einer der wenigen Bereiche, in denen überhaupt größere systematische Bemühungen erkennbar wurden. Projekte wie die *empresas indígenas* oder das REIB waren allerdings unzureichend konzipiert. Vor allem nahmen sie nicht genügend Rücksicht auf die kulturellen Unterschiede zwischen den verschiedenen amerindischen Kulturen oder warfen diese mit der kreolischen Landbevölkerung in einen Topf. Auch die durchaus unterschiedlichen Traditionen des Kontaktes mit der kreolischen Bevölkerung wurden nicht berücksichtigt. Ganz abgesehen davon waren die Maßnahmen meist von kurzer Dauer, da ihr politischer Rückhalt gering war. Zudem waren die meisten Versuche, indianerpolitische Inhalte umzusetzen, vereinzelt und schlecht koordiniert. Im Falle des REIB konnte gezeigt werden, wie der Grundstein für das Scheitern der Einführung einer zweisprachigen interkulturellen Bildung schon in den philosophischen und gesetzlichen Grundlagen der Maßnahmen gelegt worden war.

5.1 Konkurrierende Sprachbilder im Umfeld des REIB

Die Besprechung der gesetzlichen und philosophischen Grundlagen des REIB sowie seiner problematischen Umsetzung ließ durchaus unterschiedliche Perspektiven auf die amerindischen Sprachen bei den staatlichen Akteuren erkennen. So unterscheidet sich das Sprachbild der politischen Planer des REIB von dem der Hauptbefürworter des REIB aus dem universitären linguistischen Umfeld. Die Funktion der amerindischen Sprachen in einer "indigenen Schule" wird unterschiedlich konzipiert. Kritiker wie Villalón stellen die

Notwendigkeit ihrer Einführung in amerindischen Gemeinschaften gar generell in Frage. Und nicht zuletzt herrschte ein bestimmtes Bild von den amerindischen Sprachen in der kreolischen Unter- und Oberschicht vor.

Die philosophische Grundlage des REIB proklamiert das Programm zwar als zweisprachig interkulturell, belässt es aber in letzter Instanz eindimensional bei einer Zweisprachigkeit und Interkulturalität der amerindischen Bevölkerung. Dieses widersprüchliche Konzept entlarvt ein dem Programm zugrundeliegendes Bild der amerindischen Sprachen als unmodern und defizitär. Ihre Funktionalität für das "moderne" und vor allem nationale Leben wird als begrenzt auf die Alphabetisierung und Hinleitung zum Spanischen gesehen. Dies liegt, wenn auch unausgesprochen, an ihrer Kondition als Sprachen mündlicher Kulturen, die weder normiert sind, noch über eine Tradition der Schriftlichkeit verfügen. Sie erscheinen dem Sprachplaner zu "sperrig", als dass man sie für den Unterricht in den höheren Klassen, der mit einem bestimmten Niveau von Schriftlichkeit assoziiert ist, gebrauchen könnte. Daneben fehlen Fachtermini für Wissensgebiete der Mehrheitskultur, wenn sie nicht bereits aus dem Spanischen entlehnt wurden. All dies macht die amerindischen Sprachen zu einem beschränkt funktionalen Werkzeug für die Schule, wenn man diese weitgehend unverändert aus der Mehrheitsgesellschaft übernimmt. Aus genau diesem Grunde wird auch kein Gedanke an die Verwendung amerindischer Sprache in Klassen mit kreolischen Kindern verschwendet. So klar war den Planern dieses Manko der amerindischen Sprachen, dass ihnen die Unilateralität ihres Ansatzes überhaupt nicht auffiel.

Auch bezogen die Planer des REIB die Betroffenen nicht in die Planung und Ausarbeitung mit ein. Dies zeigt, dass sie die amerindische Bevölkerung insgesamt nicht als kompetente Partner ansahen, die an der Gestaltung einer Sprachpolitik hätten mitwirken können. Es wurde die Tatsache verkannt, dass die amerindischen Kulturen über eigene historisch gewachsene Erfahrungen im Umgang mit der Mehrheitsgesellschaft und ihrem Staatsapparat verfügen. Im Delta hätte man außerdem auf Erfahrungen zurückgreifen können, die die Sprecher mit Zweisprachigkeit, Schrift und Verschriftlichung gemacht hatten. So etwa auf die Arbeit Julio Lavanderos, der unter anderem gemeinsam mit den Sprechern eine neue Redesituation in seiner Aufnahme- und Transkriptionspraxis geprägt hatte. Wie im ersten Teil dieser Arbeit gezeigt wurde, hatten diese das Genre-System der Warao um eine Redeform bereichert, die zwischen mündlichem und schriftlichem Text steht: Mündlicher Text, der gesprochen wurde, um transkribiert, übersetzt und gedruckt zu werden. Diese Erfahrungen der Sprecher wären unter Umständen dazu geeignet gewesen, den Betroffenen bestimmte Implikationen von

Verschriftlichung zu erläutern und hätten eine Grundlage für ihre Annahme oder Ablehnung eines zweisprachigen Unterrichts sein können. Auch hätten diese Erfahrungen mit Verschriftung hilfreich bei der Beantwortung der Frage sein können, ob alle Genres eine Verschriftlichung vertragen und wie Textbücher für den Schulunterricht als neues Genre unter Mitwirkung der amerindischen Muttersprachler zu gestalten seien. Vielleicht wäre man gar auf die Idee gekommen, der Mündlichkeit mehr Raum im Unterricht zu geben oder Gemeindemitglieder, die keine ausgebildeten Lehrer sind, in die Schulpraxis zu integrieren. In letzter Instanz wäre auf dieser Grundlage eine Modifizierung der westlichen Institution Schule im Sinne einer Anpassung an kulturelle Gegebenheiten vor Ort denkbar gewesen. So aber verharrte man in genau der paternalistische Haltung der amerindischen Bevölkerung gegenüber, die man überwinden zu haben vorgab. Ihre Kulturen und Sprachen wurden zwar an sich als schützenswert erachtet, doch als "traditionell" und unmodern angesehen. Dies barg die Gefahr einer Folklorisierung und letztendlich einer Verdrängung. Die spezifischen Charakteristika und Implikationen des mündlichen Kulturstils hingegen wurden außer Acht gelassen.

Dass die durchaus vorhandenen emanzipatorischen Elemente des REIB dadurch verschüttet zu werden drohen, führte zu einer Gegenreaktion auf Seiten der Hauptbefürworter des Programms, die ihrerseits in einem indianerpolitisch erweiterten Ansatz die Sprachpolitik als Allheilmittel der Indianerpolitik propagieren. Sprachphilosophisch betonen sie dabei die enge Verbindung zwischen amerindischer Identität, Kultur und Sprache. Die Rolle der amerindischen Sprachen im Unterricht sehen sie zwar prominenter und nicht auf eine schiere "Übergangs-Zweisprachigkeit" beschränkt,¹⁰⁶ ansonsten ähnelt ihr Sprachbild aber dem der ursprünglichen Planer.

Insbesondere werden auch von ihnen amerindische Sprachen als "traditionell" charakterisiert. Die Brüder Mosonyi vertreten dabei als Linguisten ein strukturalistisches Sprachbild, welches Sprache als klar abgrenzbare Einheit begreift. Auch werden die amerindischen Sprachen als Symbolsysteme und Träger von Kulturen begriffen, die seit tausenden von Jahren Bestand haben. In ihrem Bestreben, die amerindische Bevölkerung von der Geißel der "ethnischen Scham" zu befreien, propagieren sie auch ein verdinglichendes Konzept von "Ethnie" als klar abgegrenzte Einheit. Durch eine verstärkte Liebe zur eigenen Ethnie (*amor a la etnia*)¹⁰⁷ soll die "ethnische Resistenz"¹⁰⁸ gefördert werden. Analog zu nationalistischen Ansätzen, die die

¹⁰⁶ Mosonyi et al.: 79f.

¹⁰⁷ Mosonyi et al. 2000: 106.

¹⁰⁸ Mosonyi et al. 2000: 104.

Liebe zum Vaterland propagieren, könnte man diesen Ansatz "ethnozentristisch"¹⁰⁹ nennen. Führt man den Gedanken der Ideologisierung der amerindischen Lehrer durch Linguisten und Ethnologen weiter, so fungieren diese als kulturelle Vorreiter der Identität amerindischer Gruppen. Ein solch "ethnozentristischer Regularismus" hätte viel gemeinsam mit der sozialistischen Avantgarde der Arbeiterklasse, wie sie uns aus der Russischen Revolution bekannt ist. Obwohl an sich emanzipatorisch, so ist auch dieser Ansatz im Grunde bevormundend. Denn die Ethnologen und Linguisten glauben hier, besser als die Betroffenen zu wissen, was gut für letztere als "Indianer" ist. Dass eine völlige Abschottung der amerindischen Ethnien und Sprachen untereinander und vom Spanischen nicht praktikabel ist, leuchtet ihnen indessen selbst ein. Denn die pessimistische Weiterführung ihrer Gedankengänge würde zur Bildung von ethnisch endogamen "Ghettos" führen, was sie als "unmenschlich" ablehnen.¹¹⁰

Das verdinglichende Bild von Sprache und Ethnie führt dazu, dass die Hauptbefürworter des REIB, obwohl sie den Wert von kultureller und sprachlicher Vielfalt an sich betonen, doch ausgedehnten Sprachkontakt bei der Umsetzung des REIB als störend empfinden. Indem sie sich zu einer sprachlich-puristischen Haltung versteigen, lassen eine insgesamt ambivalente Haltung zu Sprachkontakt und Sprachwandel erkennen. So haben auch die Befürworter eines pluriethnischen Staates im Moment der Umsetzung ihrer Ideologie Probleme mit der Vielfalt eines "mündlichen Durcheinanders". Denn dies ist nicht vereinbar mit einem strukturalistischen Bild von Sprache. Insgesamt scheint für sie der Kontext des westlichen schriftdominierten Schulunterrichts maximal Zweisprachigkeit zu vertragen.¹¹¹ Wenn die mündliche Sprechpraxis, um auf eine Formulierung aus dem ersten Teil dieser Arbeit zurückzugreifen, allzu "sperrig" wird, droht sie ideologisch operationale Konzepte wie "Ethnie" und "Sprache" aufzulösen. Sie scheint dem Ziel der Stärkung der ethnischen Identität und der amerindischen Sprachen gefährlich zu werden. So lassen die Hauptbefürworter des REIB eine typisch westliche und nationalstaatlich motivierte Sicht von Sprachvielfalt als grundlegend problematisch erkennen. Mündliche Lösungen der Mehrsprachigkeit ziehen auch sie nicht in Betracht. Überhaupt nehmen sie keine Rücksicht auf die Sprachsituation der Betroffenen, für die die Vorstellung einer klar abgrenzbaren Ethnie, die je eine "Sprache" spricht, fremd ist. Denn eine solche Sicht entspricht nicht den Gegebenheiten mündlicher

¹⁰⁹ Nicht zu verwechseln mit ethnozentristisch.

¹¹⁰ Mosonyi 2000: 104. Dem deutschen Leser stehen da mit Recht reflexhaft die Haare zu Berge, da er mit dem Begriff "Ghetto" geschichtlich die Stigmatisierung und Vernichtung der Juden verbindet.

¹¹¹ Jüngste Studien der Universität Luxemburg zeigen methodologische Möglichkeiten auf, auch mehr als eine Sprache in den Schulunterricht und Schriffterwerb zu integrieren (Portante et al. (2005)).

Sprachökologien, in denen Vielfalt unabdingbar für die Vitalität der einzelnen Sprachen oder regionalen Varianten ist.

Eine generell negative Sicht des Sprachkontakts mit dem Spanischen steht außerdem im Widerspruch zu den Zielen eines zweisprachigen Programms. Auch wenn historische Erfahrungen und die aktuelle sprachpolitische Übermachtstellung des Spanischen eine solche Haltung verständlich machen, so müssen auch die Vertreter des erweiterten Ansatzes zugeben, dass eine Ghettoisierung oder Isolierung amerindischer Kulturen und Sprachen undenkbar und unmenschlich wäre.

Es wird deutlich, dass das Bild der Hauptbefürworter des REIB von den amerindischen Sprachen vor allem wunschgeleitet ist. Es ist eine Reaktion auf die Omnipräsenz und die sprachpolitische Überlegenheit des Spanischen. Dass sie trotzdem den amerindischen Sprachen zutrauen, in allen Bereichen des modernen Lebens als adäquates Kommunikationsmittel zu funktionieren und ihren Raum in Unterricht und Öffentlichkeit bedeutend weiter fassen als die ursprünglichen Planer des REIB, lässt einen Widerspruch entstehen. Denn entweder strebt man an, die amerindischen Sprachen möglichst "traditionell" oder "rein" zu erhalten, oder aber man geht davon aus, sie werden neue Begriffe und Genres bilden oder entlehnen, um in der westlichen Schule als Kommunikationsmittel fungieren zu können. Denn auch die Vertreter des erweiterten Ansatzes stellen die Notwendigkeit der westlichen Schule in amerindischen Gemeinschaften nicht in Frage. Dass dieser Widerspruch den professionellen Linguisten Mosonyi nicht auffiel, liegt vor allem daran, dass für sie die Forderung nach dem Gebrauch der amerindischen Sprachen im Rahmen einer zweisprachigen, interkulturellen Schulbildung stark instrumental für die Durchsetzung allgemeinerer indianerpolitischer Forderungen war. Die "indigene Schule" sollte zum Mittel des Kampfes für politische Gleichberechtigung, Landrechte und kulturelle Identität werden. Die Radikalität dieses Diskurses wirkte sich allerdings letztendlich hemmend auf die Umsetzung des REIB aus, da er die Akzeptanz beim lokalen behördlichen Personal sinken ließ.¹¹²

Manche Kritiker des REIB sehen die amerindischen Sprachen als untrennbar von kultureigenen Lernpraktiken. Ein zweisprachiger Unterricht führt hier zu einer Infragestellung des Prinzips der westlichen Schule als einzige Instanz der Wissensvermittlung. So fordert Villalón etwa eine "Entmystifizierung" der Schrift und der Schule als Allheilmittel der Modernisierung. Sie hält es für notwendig, die philosophischen Grundlagen wie das Konzept

¹¹² Villalón 1994.

der Zweisprachigkeit, die Beziehung von Kultur, Sprache und Wissen und die soziologischen Folgen der Alphabetisierung kritisch unter Mitwirkung der Indianer zu überdenken.¹¹³ Es sei Zeit nötig, damit die amerindische Bevölkerung sich den Neuerungen, die ihr auf dem Gebiet der Sprache und des Denkens angeboten werden, kritisch nähern kann. Dabei müsse es in einem emanzipatorischen Bildungsprojekt prinzipiell möglich sein, auch andere Optionen in Betracht zu ziehen als die westliche Schule mit ihrer oft mechanischen Auffassung formaler Bildung. Die Bildung in amerindischen Gesellschaften sollte ihrer Meinung nach aus dem bürokratischen Apparat des Staates ausgegliedert werden, so dass in Führung und Organisation autochthone Leitgedanken Platz finden.¹¹⁴ Da dies letztendlich bedeuten kann, dass der Staat Verantwortung und Kompetenz an Vertreter der amerindischen Kulturen abgibt, ist dies ein Standpunkt, der von dem der Planer des REIB am weitesten entfernt ist. Allerdings ist Villalóns Haltung die einzige, die paternalistische Traditionen der Indianerpolitik überwindet und Rücksicht auf den Stil der Mündlichkeit in diesen Kulturen nimmt.

6 Die venezolanische Sprachpolitik jenseits des REIB

Wie ging es nach dem Scheitern des REIB weiter? Die Brüder Mosonyi als Hauptbefürworter des REIB konstatieren im Jahre 2000, dass es durchaus staatliche Initiativen gebe, die auf eine Verbesserung und Weiterentwicklung des zweisprachigen, interkulturellen Bildungssystems hinarbeiteten. Nach einigen Höhen und Tiefen sei dies vor allem die "*Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación*". Sie konstatieren einen wachsenden politischen Willen bei verschiedenen offiziellen Stellen und sehen ernsthafte Anstrengungen auf organisatorischer, forschender und ausführender Ebene. Es werde Verantwortung in Bezug auf die Programme wie auch auf die Ausbildung der Lehrer übernommen. Auch die Herausgabe ihrer eigenen Arbeit, eines Handbuchs zu zehn der 30 Sprachen auf venezolanischem Gebiet wird als Frucht dieser wiedererstarteten Anstrengungen der "*Dirección de Asuntos Indígenas*" dargestellt.¹¹⁵

Diese Einschätzung scheint sehr optimistisch. Man ist geneigt, anzunehmen, dass hier der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Denn wie früher wird das Programm der zweisprachigen Bildung mit weitergespannten indianerpolitischen Forderungen und Zielsetzungen verknüpft.

¹¹³ Mosonyi et al. 2000: 73.

¹¹⁴ Villalón 1994: 26f.

¹¹⁵ Mosonyi et al. 2000: 107.

Aber auch Villalón berichtet, dass die Idee der Zweisprachigkeit durchaus weiter Bestand hat und das Konzept der zweisprachigen Bildung nicht ganz von der nationalen Bildfläche verschwunden ist. Es entwickeln sich Initiativen unter Indianern und Fachkräften und in den Missionen, die Unterricht in den amerindischen Sprachen vorantreiben. Die vom offiziellen REIB enttäuscht zurückgelassenen amerindischen Lehrer beginnen teilweise, mit dem Gebrauch ihrer Muttersprache im Unterricht zu experimentieren.

Forschungsgruppen und Missionare leisten, gestützt durch öffentliche und private Mittel, in einigen amerindischen Gruppen qualitativ hochwertige Arbeit. So wurden katholische Missionare sich dessen bewusst, dass zweisprachiger Unterricht auch ihren Zielen entgegenkommt. Denn die von den Missionaren durchgeführten Programme rechtfertigen deren Anwesenheit in den Gebieten mit amerindischer Bevölkerung und erleichtern die nationale und internationale Finanzierung. Außerdem wecken sie den guten Willen bei der amerindischen Bevölkerung und treiben so insgesamt das Ziel der Bekehrung voran.¹¹⁶

Der Versuch des Staates, den katholischen Missionaren das Heft der Bildung der amerindischen Bevölkerung aus der Hand zu nehmen, muss damit als gescheitert angesehen werden. Dies gilt auch hinsichtlich evangelischer Gruppen wie der *New Tribes Mission*. Das Vakuum, das der Staat in Bildung und Gesundheitsversorgung der amerindischen Bevölkerung aufgelassen hatte, wurde durch halbherzige Programme wie das REIB nicht gefüllt. Es fühlten sich zunächst weiter religiöse, aber auch private Gruppen dazu berufen, diese Lücken zu füllen. Die Folge war eine "momentan punktuelle, nicht vernetzte Entwicklung der zweisprachigen Bildung".¹¹⁷ In dieser Vielfalt und Freiheit von absoluter staatlicher Ägide liegt wohl auch eine Chance auf mehr Selbstbestimmung und Selbstbeteiligung der amerindischen Gemeinden.

6.1 Weiterführende Projekte

Ein Beispiel für die Arbeit einer Nichtregierungsorganisation auf dem Gebiet der amerindischen Sprachen ist die UNUMA. Bei meiner Teilnahme am erwähnten Kongress der Organisation 1997 wurden wunderschöne, kunstvoll und bunt bebilderte Bücher in amerindischen Sprachen vorgestellt. Wie die Vorsitzende Heide Sejas ausführte, waren sie einsprachig gehalten, um zu verhindern, dass der zweisprachige erwachsene Leser auf den spanischsprachigen Text ausweicht. Aber auch, um zu zeigen, dass man ein Buch rein in einer amerindischen Sprache erzeugen kann, welches dann für sich selbst steht. Nur in einer einsprachigen Ausgabe sahen sie eine "Gleichberechtigung" mit Publikationen in Spanisch.

¹¹⁶ Villalón 1994: 22.

¹¹⁷ Villalón: 23.

Die neue Erfahrung für die Muttersprachler, mit einem Druckerzeugnis in der eigenen Sprache etwas Exklusives in den Händen zu halten, das nur sie verstehen konnten, nicht aber einsprachig spanische Sprecher, stieß offensichtlich auf große Resonanz. Es ging den Initiatoren klar um die Hebung des Prestiges der amerindischen Sprachen vor allem in den Augen der Muttersprachler und um eine damit verbundene Aufwertung der amerindischen Identität an sich. Material in amerindischen Sprachen wurde bisher meist schwarz-weiß und in minderer Druckqualität produziert. Dagegen sind die von UNUMA herausgegebenen Schriften auf Glanzpapier gedruckt und farbig mit Bildern von Künstlern aus den jeweiligen Ethnien bebildert. Dies führte zu einem Aha-Erlebnis bei den betroffenen Sprechern und bei Außenstehenden. Während missionarische Organisationen wie das SIL die Alphabete selbst von ihren Experten entwickeln ließen, bezog die UNUMA Lehrer aus den Ethnien aktiv in den Prozess der Erarbeitung der Alphabete mit ein. Hier kam unter anderem die von mir viel zitierte Linguistin María Eugenia Villalón als Beraterin zum Einsatz.

Die UNUMA sieht wie die Vertreter des erweiterten Ansatzes des REIB eine enge Verbindung zwischen Sprache und Identität, doch bezieht sie die Muttersprachler aktiv auf allen Ebenen in die Erarbeitung des Materials in amerindischen Sprachen ein.

Kritiker auf dem Kongress merkten an, der von der UNUMA vorgelegte Standard sei finanziell nicht durchzuhalten. Auch der Ausschluss der spanischen Leserschaft stieß einigen Besuchern des Kongresses negativ auf. Die UNUMA hatte ihr Ziel erreicht, sie hatte die einsprachig spanischen Besucher des Kongresses mit einer Erfahrung der Ausgeschlossenheit konfrontiert, die die Angehörigen amerindischer Kulturen nur allzu gut kennen.

Ein weiteres Beispiel ist das von den Brüdern Mosonyi im Rahmen der DAI herausgegebene Handbuch amerindischer Sprachen Venezuelas.¹¹⁸ Es stellt einen Versuch dar, eine breitere politische Öffentlichkeit für die Idee der zweisprachigen Bildung zu gewinnen. Die Herausgeber sehen die Aufgabe ihrer Veröffentlichung darin, das eingeborene linguistische Erbe Venezuelas auf systematische Art und Weise verständlich und dem nichtspezialisierten Publikum zugänglich zu machen.¹¹⁹ Es geht ihnen darum, dem Publikum die komplette, reichhaltige und nuancierte Natur der Ausdruckskodes einer jeden Ethnie in ihren Grundzügen nahezubringen. Die beschriebenen Sprachen sollen anhand der Grammatiksysteme von der Kreativität der amerindischen Völker zeugen und eine zusammenfassende und symbolische Version ihrer tausendjährigen Kultur bieten.¹²⁰ Dabei

¹¹⁸ Mosonyi et al. 2000.

¹¹⁹ Mosonyi et al. 2000: 15.

¹²⁰ Mosonyi et al. 2000: 21 und 18.

beschränkt sich das Werk auf zehn der 30 vorkommenden Sprachen. Einerseits sei die Darstellung aller Sprachen nicht möglich, andererseits werden diese zehn als repräsentativ genug angenommen. Das Hauptaugenmerk bei der Darstellung liegt auf Klarheit und Transparenz, da neben der Allgemeinheit die Hauptzielgruppe amerindische Lehrer und Führer sowie Angehörige der Sozialwissenschaften sind, die ebenfalls nicht immer über Kenntnisse der Linguistik verfügen. Mittlere Kenntnisse der spanischen Grammatik halten Mosonyi et al. allerdings für vorteilhaft, will man das Werk verstehen. Die vorgestellten Grammatiken eignen sich nicht zur Lehre der jeweiligen Sprachen zu kommunikativen Zwecken, sie wollen vielmehr einen Überblick geben und ideologisch den Boden für eine positivere Sicht und eine breitere Akzeptanz der amerindischen Sprachen bereiten.¹²¹ Das Werk soll amerindische Sprachen als Systeme und Strukturen darstellen, die in der Lage sind, jegliche Art von Diskurs hervorzubringen. Es richtet sich damit gegen die Idee der "unmodernen" Indianersprachen. Texte in der jeweiligen Sprache werden nur knapp illustrativ beigegeben. Sprache im Kontext hingegen wird kaum gezeigt. Damit bleibt das Buch einer weitgehend strukturalistischen Sicht auf Sprache treu.

Ziel des Werkes ist es auch, die amerindischen Lehrer zu ermutigen, sich für ihre "ethnische" Sprache und Kultur einzusetzen und im Rahmen einer sich formierenden, pluralistischen, interkulturellen Politik für ihre Bürgerrechte zu kämpfen.¹²² Sie erstellen dazu im ersten Teil des Werkes (Seiten 69-108) einen Katalog von Ratschlägen, der den mehr oder weniger alleingelassenen amerindischen Lehrern helfen soll, die Effizienz und Akzeptanz einer zweisprachigen Bildung in den Gemeinden zu steigern. Er ist explizit an den "*educador indígena*" gerichtet, der zweisprachig unterrichten will. In zwei Stufen der Arbeit müssen zuerst die Gemeinden vom Sinn und den methodologischen Vorteilen, in der eigenen Sprache alphabetisiert zu werden, überzeugt werden.¹²³ Wenn der Lehrer es geschafft hat, seine Schüler in der Muttersprache zu alphabetisieren, folgt die zweite Etappe der Arbeit. Hier sehen die Autoren die zentrale Rolle des Lehrers darin, eine große Zahl von Texten in der Muttersprache zu sammeln und zu editieren. Die Autoren visieren die Erschaffung einer Schriftliteratur für die Lehre und für weitere Bedürfnisse einer amerindischen Leserschaft an.¹²⁴ Sie wollen mit anderen Worten nach der Verschriftung eine Verschriftlichung der amerindischen Sprache erreichen.

¹²¹ Mosonyi et al. 2000: 22.

¹²² Mosonyi et al.: 107.

¹²³ Mosonyi et al. 2000: 79.

¹²⁴ Mosonyi et al. 2000: 87. Sie nennen als Beispiel Veröffentlichungen der Salesianer zum Yanomami.

Der Ansatz der Brüder Mosonyi wurde schon ausreichend besprochen. Sie sind nicht nur die wohl bekanntesten Linguisten Venezuelas, sondern vor allem Esteban Mosonyi ist einer der glühenden Verfechter des REIB.

Bleibt zu konstatieren, dass die Fraktion der Befürworter des REIB nicht aufgegeben hat. Neue Impulse und Hoffnungen erfährt sie, seit Hugo Chávez Frías 1999 die Präsidentschaftswahlen gewinnen konnte. Die amerindischen Sprachen des Landes wurden in den Status von offiziellen Landessprachen erhoben und dem amerindischen Erbe wird eine herausgehobene Rolle bei der nationalen Identitätsbestimmung zugesprochen. Wie es dazu kam und inwieweit diese neue Politik Folgen für die Sicht der amerindischen Sprachen zeitigt, soll nun Thema sein.

7 Staatliche Indianerpolitik unter Chávez

"Nur eine generelle Erneuerung der Gesellschaft ließe in Lateinamerika überhaupt noch etwas hoffen. Nachdem wir uns jahrelang als sogenannte Peripherie über die Bevormundung durch die hochentwickelten Industrieländer beklagt haben, müssen wir uns heute fragen, wie weit wir damit gekommen sind. Die Kolonialgeschichte hat uns eine tief gespaltene Gesellschaft hinterlassen, und die Elite orientiert sich nach Europa oder Nordamerika, während sie auf die restliche Masse der Bevölkerung wie auf die Bewohner eines fremden Erdteils schaut. Auch Revolutionen, die an diesen Strukturen nichts verändern, lassen im Grunde alles beim Alten."¹²⁵

Tatsächlich ist in jüngster Zeit die politische Szene in Venezuela enorm in Bewegung geraten. Seit 1999 befindet sich die "revolutionäre" Regierung von Chávez trotz vehementem Widerstand der Opposition im Amt. Sie hat begonnen, mit fast "manischer" Energie Neuerungen auf den Weg zu bringen. Unter anderem wurde eine neue Verfassung erarbeitet und vom Volk ratifiziert, in der den amerindischen Gruppen ein stärkeres Mitbestimmungsrecht garantiert wird und die ihre Sprachen in der Verfassung verankert. Die neue Regierung nimmt sich verstärkt der Bedürfnisse der armen Landbevölkerung und der amerindischen Bevölkerung ihres Landes an. Sie traf dabei erwartungsgemäß auf starken Widerstand der bisherigen Eliten, die die Früchte des Ölreichtums des Landes bis dahin weitgehend kontrollieren konnte. Allerdings ist es diesen Eliten bisher nicht gelungen, einen kohärenten, mehrheitsfähigen politischen Gegenentwurf zu liefern. Die Ablehnung von Chávez fand ihren Höhepunkt in einem Abwahlreferendum gegen den Präsidenten (*referéndum revocatorio*) am 15.08.2004, das der amtierende Präsident mit 58,25 Prozent der Stimmen für sich entscheiden konnte. Seither ist eine möglicherweise trügerische Ruhe eingeleitet. Es ist daher nicht unerheblich, zu fragen, welche Chancen auf Erfolg die neue Richtung der Indianerpolitik letztendlich hat. Dabei spielt neben der Regierbarkeit des Landes auch die Frage eine Rolle, ob die Umsetzung der in Angriff genommenen Maßnahmen der neuen Regierung tatsächlich am Herzen liegt oder ob die Maßnahmen möglicherweise dem Schicksal der "schönen Worte" (denen keine Taten folgen) anheimfallen werden, wie etwa im Falle des REIB exemplarisch geschildert. Es geht darum, Motivation und Zukunft der Maßnahmen zum Schutz der Minderheiten und ihrer Sprachen seitens der neuen Regierung im Rahmen der veränderten politischen Verhältnisse in Venezuela zu beleuchten. Dabei soll auch auf eine bisher fehlende Analyse einiger typischer soziokultureller Merkmale des Landes eingegangen werden.

¹²⁵ Heinen und Kasburg 1994: 28.

7.1 Die Quellenlage: Chávez in den Medien

"Sein Bild ist sowohl in der deutschen als auch in der spanischen und englischsprachigen Presse mehrheitlich von Skepsis geprägt. Dies gilt gerade auch für als linksliberal geltende Zeitungen wie die 'Süddeutsche Zeitung' oder 'El País' [...]"¹²⁶

Die Aktualität der gegenwärtigen Verhältnisse ermöglicht nur begrenzt ein Zurückgreifen auf zusammenfassende Arbeiten, auch wenn erste Sammelbände im Rahmen der Politikwissenschaft erschienen sind.¹²⁷ Hinzu kommt, dass sich die Polarisierung der venezolanischen Gesellschaft vor allem in den nationalen Medien niederschlägt, die dem neuen Präsidenten mehr als kritisch gegenüberstehen. Dies setzt sich auch in der internationalen Presse und der Fachliteratur fort:

"Most of the reports about this revolution over the past six years, at home and abroad, have been uniquely hostile, heavily influenced by politicians and journalists associated with the opposition. (...) At best, Chávez is seen as outdated and populist. At worst, he is considered a military dictator in the making."¹²⁸

Die (u. a. französischsprachige) "*Monde Diplomatique*" bietet ein etwas breiteres Spektrum an Stimmen.¹²⁹ Hier kommen auch venezolanische Journalisten und Schriftsteller zu Wort.¹³⁰ Eher kritisch ist die nordamerikanische Presse. Den USA ist Chávez naturgemäß ein Dorn im Auge, trägt er doch der Großmacht gegenüber eine demonstrativ selbstbewusste, oft gezielt provokante Haltung zur Schau.¹³¹ Sie liegt im Trend eines neuen Selbstbewusstseins in Lateinamerika der benachbarten Großmacht gegenüber.¹³² Teil dieser Haltung ist eine offen demonstrierte Freundschaft zu Fidel Castro, die sich auch in logistischer Zusammenarbeit mit Kuba niederschlägt. Insbesondere im Projekt "Öl gegen Ärzte", bei dem Kuba Öllieferungen zu 30 Prozent unter dem Weltmarktpreis erhält¹³³ und dafür Tausende Ärzte in die Armenviertel und ländlichen Regionen Venezuelas entsendet. Berichte über Erfolge dieser Maßnahmen gelangen kaum in die internationale Presse, die wie die nationale Presse des Landes ihre Aufmerksamkeit ganz politischen Manövern der Regierung und der Opposition

¹²⁶ Welsch und Werz 2002.

¹²⁷ Besonders aufschlussreich: Diehl und Muno 2005.

¹²⁸ Gott 2005a.

¹²⁹ Dies ist keine erschöpfende Erörterung der gesamten deutschsprachigen Presse, sondern ein Eindruck.

¹³⁰ Zu Wort kam unter anderem die Ikone der venezolanischen Literatur, Arturo Úslar Pietri (Pietri 1998). Jahrgang 1906, leitete er als Journalist die Tageszeitung von Caracas, "El Nacional".

¹³¹ Boeckh weist darauf hin, dass eine solche "Brüskierung der USA" in der Tradition "populistischer Regime" steht, die in den 60er und 70er Jahren ihre Beziehungen zu Kuba symbolisch nutzten, um ihre Souveränität und Eigenständigkeit den USA gegenüber zu unterstreichen (Boeckh 2005: 92).

¹³² Dies kann am Beispiel der Haltung lateinamerikanischer Staaten dem gegenüber nachvollzogen werden. Wie in Oettler nachzulesen, so lehnte Venezuela gemeinsam mit Brasilien und Kuba die Invasion von Anfang an energisch ab. Später blieb Venezuela mit Kuba bei dieser Kritik (Oettler 2003).

¹³³ Chávez wird von der Opposition vorgeworfen, Öl an Kuba zu verschenken. Dabei hat diese Politik durchaus eine Tradition in Venezuela. Wie Boeckh aufzeigt, knüpft sie an eine Politik der 70er Jahre an, als Venezuela einigen Ländern Zentralamerikas und der Karibik Öl unter dem Weltmarktpreis anbot, um sich in der Region als Mittelmacht zu etablieren (Boeckh 2005: 90, 93).

widmet und pauschale Zahlen wirtschaftlichen Wachstums, wie sie die Weltbank und andere Organisationen liefern, anführt.

So werden Chávez allgemein autoritäre, demokratiefeindliche Neigungen unterstellt und man sieht international die Gefahr, das Land stehe an der Schwelle zur Diktatur.¹³⁴

"Festzuhalten ist, dass es sich bei der venezolanischen Demokratie um eine 'defekte Demokratie' (Merkel) handelt, deren autoritärer Regress vorgezeichnet scheint."¹³⁵

Andere bezeichnen das politische Projekt Chávez' als "postdemokratisches Entwicklungsmodell".¹³⁶ Fortschritte der Regierung bei der Gesundheitsversorgung und Bildung, bei der Bekämpfung von Ungleichheit und Armut, wie etwa die Klärung der Landrechtsfrage der Bauern und die Versorgung der ärmeren städtischen Bevölkerung, bleiben weitgehend unerwähnt oder werden eher gering beurteilt, auch wenn erste Erfolge bisweilen eingeräumt werden.¹³⁷ In diesem Sinne berücksichtigen die meisten Arbeiten von Außenstehenden genau wie die Opposition im Lande soziokulturelle Faktoren nur ungenügend. Aber erst diese Faktoren machen das "Phänomen Chávez" verständlich.¹³⁸

Die Unausgewogenheit der internationalen Presse ist zum Teil darauf zurückzuführen, dass ausgewogene Information im Land selbst nicht erhältlich ist. So beklagen professionelle Auslandskorrespondenten, die normalerweise auf die lokale Presse als Hauptquelle zurückgreifen:

"Das kann ich in Venezuela nicht, denn in der Presse finde ich keine Information. Alles ist aus dem Zusammenhang gerissen, nichts wird belegt, die andere Seite kommt nicht zu Wort. Der Gegner wird niedergemacht, und der Leser und Zuschauer permanent betrogen. Statt Information präsentiert man ihm Meinung. Die Journalisten erklären nicht Ereignisse, die vor der eigenen Haustür oder in der Welt passieren, ordnen sie nicht in die Geschichte ein. Sie sind politische Akteure."¹³⁹

Diese Entwicklung der venezolanischen Medien ist offensichtlich kein isoliertes Phänomen. Sahen die Medien früher als "vierte Gewalt im Staate" ihre Aufgabe darin, eine unabhängige Gegenmacht bereitzustellen, so haben sie diese Funktion im Zuge der Globalisierung mehr und mehr eingebüßt:

"Globalisierung heißt also auch Globalisierung der Massenmedien, der Kommunikation, der Information. Da sie stets nur das eigene Wachstum im Auge haben, bleibt den

¹³⁴ Bodmer und Nolte 1999.

¹³⁵ Röder Rösch 2001. Die Autoren gehen noch einen Schritt weiter und fragen sich, ob nicht die "Rückentwicklung" in Venezuela einen generellen Umschwung in Lateinamerika ankündigt (ebenda: 11). Auch Boeckh spricht von einer "delegativen", beziehungsweise "defekten" Demokratie (Boeckh 2000/01).

¹³⁶ Welsch und Carrasquero 2001: 4.

¹³⁷ Chávez-freundliche Ausnahmen sind die Veröffentlichungen von Richard Gott (Gott 2000, 2005a, 2005b) und hierzulande der Ökonomin und PDS-Politikerin Sahra Wagenknecht (Wagenknecht 2004).

¹³⁸ Hierzu: Diehl 2005.

¹³⁹ Weber 2004.

Mediengiganten gar keine andere Wahl: Sie müssen die Dreifaltigkeit der Staatsgewalt umwerben und sich vom einstigen Ziel der Presse verabschieden, nämlich als 'vierte Gewalt' zu agieren. Nichts liegt ihnen daher ferner, als Rechtsbeugung und Machtmissbrauch zu denunzieren, nichts ferner, als die Funktionsmängel der Demokratie zu korrigieren, nichts ferner, als das politische System zu vervollkommen. Die Medien als Gegenmacht? Fehlanzeige."¹⁴⁰

So wurde auch in Venezuela der Journalismus nach der Wahl von Chávez zu einer politischen Waffe. Die privaten Medien traten im Putschversuch vom April 2002 selbst als Akteure in Erscheinung. Zusammen mit dem Unternehmerverband "*Fedecámaras*", dem Gewerkschaftsdachverband "*Confederación de Trabajadores de Venezuela*" (CTV) und einigen Militärs waren sie aktiv an den Vorbereitungen und der Durchführung des Putsches beteiligt. Kritiker werfen den Medien den Versuch vor, künstlich eine Situation der Unregierbarkeit herbeiführen.¹⁴¹ Ein Ziel, das sie mit legitimen wie auch illegitimen¹⁴² Mitteln vorantrieben. Tatsächlich beherrscht die Opposition weitgehend die audiovisuellen Medien mit nationaler Reichweite, die sich größtenteils in der Hand des Medienzars Gustavo Cisneros konzentriert finden. Auch er spielte eine aktive Rolle im "Medienputsch".¹⁴³ Andererseits sind alle Sender gezwungen, Regierungserklärungen des Präsidenten in voller Länge auszustrahlen. Dies galt zwar schon unter vorherigen Regierungen, doch strapaziert der Präsident in stundenlangen öffentlichen Ansprachen¹⁴⁴ die Geduld der Privaten. Auch in seiner wöchentlichen Sendung "*Aló Presidente*" zeigt sich immer wieder, dass er die Waffe der medialen Kommunikation durchaus zu gebrauchen weiß. In dieses Bild passt die jüngst von ihm angeregte und vorangetriebene Gründung eines gesamtlateinamerikanischen Senders, "*Telesur*", der die Region unabhängiger von den spanischsprachigen Sendern Europas und Nordamerikas machen soll.¹⁴⁵

Gegen das von der Regierung empfundene Ungleichgewicht der Medien und ihre Verantwortungslosigkeit versucht sie unter anderem mit dem neuen "Gesetz der sozialen Verantwortung in Radio und Fernsehen" ("*Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión*") vom 07.12.2004 vorzugehen, auf das ich noch zu sprechen komme.

¹⁴⁰ Ramonet 2003.

¹⁴¹ Lemoine 2002.

¹⁴² Etwa mit gefälschten Videoaufnahmen, die die Schuld der Regierung an den ominösen Todesfällen bei der Demonstration vom 11. April 2002 und den Schüssen vom 6. Dezember 2002 belegen sollten (Lemoine 2004).

¹⁴³ Weber 2004.

¹⁴⁴ So berichten Welsch und Werz etwa, dass die "Frankfurter Allgemeine Zeitung" am 19.03.2002 berichtete, Chávez habe sich mit einer siebenstündigen Ansprache "ins Guinness-Buch der Rekorde geredet" (Welsch und Werz 1999: 63).

¹⁴⁵ Malcher 2005: 15.

In jüngster Zeit ist der Ton der nationalen und internationalen Presse etwas milder geworden. Nicht zuletzt wohl deshalb, weil sich in Venezuela ein wirtschaftliches Wachstum abzeichnet, wird die Lage des Erdöllandes auch politisch positiver eingeschätzt.¹⁴⁶ So erklärt die Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik (CEPAL)¹⁴⁷ in ihrer am 15. Dezember 2004 vorgestellten "Vorläufigen Bilanz der Volkswirtschaften Lateinamerikas und der Karibik" Venezuela mit 18 Prozent zum absoluten Spitzenreiter des Wirtschaftswachstums in der Region. Da eine solche Entwicklung aufs engste mit dem internationalen Ölpreis verknüpft ist, können daraus allerdings kaum Zukunftsprognosen abgeleitet werden.

7.2 Die Lage in Venezuela nach der Wahl von Hugo Chávez Frías 1999

Die neue Regierung unter Hugo Chávez Frías ist seit 1999 im Amt. Chávez bezeichnet sein politisches Projekt in einem "messianischen Diskurs"¹⁴⁸, in dem er sich mit dem Befreier Simón Bolívar identifiziert, als "Bolivarianische Revolution" (*revolución bolivariana*). Sie hat sich die Errichtung einer partizipativen Demokratie auf ihre Fahnen geschrieben, die den Bürgern institutionell größere Mitbestimmung einräumt und auch die Rechte der amerindischen Bevölkerung des Landes neu regelt und ihnen eine in bisher ungekanntem Maße verfassungsrechtlich abgesicherte politische Vertretung garantiert. Dies passt zu einer Aufwertung der Volkskultur im Allgemeinen und der regionalen Vielfalt im Besonderen. Beides sind wichtige Bestandteile einer neuen "bolivarianischen" Identität des Landes, die sich von westeuropäischen und nordamerikanischen Einflüssen abzuheben sucht.

Warum bezeichnet sich die Regierung Chávez als "revolutionär"? Als am 6. Dezember 1998 Hugo Chávez Frías mit 56 Prozent der Stimmen zum neuen Präsidenten von Venezuela gewählt wurde,¹⁴⁹ bedeutete dies für Venezuela das Ende der politischen Ära der "paktierten Demokratie".¹⁵⁰ Chávez Sieg setzte dem politische "Oligopol"¹⁵¹ der beiden venezolanischen Traditionsparteien AD (Sozialdemokraten) und COPEI (Christdemokraten), die die Politik von 1958 bis Mitte der 1990er Jahre dominiert hatten, ein Ende. Die Wähler hatten den beiden Parteien, die ihre Macht 1958 im sogenannten "Pakt von Punto Fijo" (*Pacto de Punto*

¹⁴⁶ Ein sehr positiver Artikel etwa von Marie Delcas in der französischen Zeitung "Le Monde" vom 04.01.05.

¹⁴⁷ <http://www.eclac.cl/>

¹⁴⁸ Welsch und Carrasquero 2001: 3.

¹⁴⁹ Gefolgt von Henrique Salas Römer, der 40 Prozent der Stimmen auf sich vereinigen konnte.

¹⁵⁰ Für einen Überblick über die Geschichte der venezolanischen Demokratie: Muno 2005.

¹⁵¹ Bodmer und Nolte 1999.

Fijo) konsolidiert hatten, bewusst einen Denkkzettel für Misswirtschaft und Korruption ausgestellt. Zwar war der Pakt zur Sicherung der Demokratie ins Leben gerufen worden:

"Die paktierte Demokratie führte jedoch zu einem Übergewicht der informellen Einflusskanäle, einem hohen Maß an Korruption und Ämterpatronage und in der Folge zu einer Korrumpierung der Gesellschaft auf allen Ebenen."¹⁵²

In Tucupita nannten Gesprächspartner, die die Absicht hatten, Chávez zu wählen, als Motiv immer vorrangig, sie wollten einen Wechsel. Inhaltliche Punkte des Parteiprogramms von Chávez wurden so gut wie nie diskutiert. Wie wichtig den Wählern ein Neubeginn war, zeigt die Tatsache, dass eine Kandidatin in Umfragen zunächst mit 50 Prozent der Stimmen vorn lag, bis sie von den Christdemokraten (COPEI) unterstützt wurde.¹⁵³ Das Bündnis mit einer der zwei Traditionsparteien wurde ganz offensichtlich von den Wählern als Makel empfunden.

Chávez' Person kam dem Bedürfnis nach einem Bruch mit dem alten System auf ideale Weise entgegen. Nach dem gescheiterten Putschversuch von Offizieren der mittleren Ränge vom 4. Februar 1992 hatte man ihm Gelegenheit zu einer Ansprache im Fernsehen gegeben, in der er die Verantwortung übernahm und die Revolution "*por ahora*" (für nur momentan) gescheitert erklärte. Diese Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, hinterließ großen Eindruck bei vielen Venezolanern, "die die verbalen und politischen Ausweichungen der traditionellen Politiker gewöhnt waren."¹⁵⁴

Nach der Wahl kam es zu großer Unruhe und Polarisierung in der politischen Szene Venezuelas und die Politisierung der Gesellschaft nahm insgesamt zu. Kurz nach der Wahl und nachdem er den Amtseid auf die "todgeweihte Verfassung" geschworen hatte, begann der neue Präsident einige einschneidende Veränderungen vorzunehmen, zum Zwecke der "revolutionären" Umformung des Landes in eine "Bolivarianische Republik". Als Ziel seiner Politik gab er einen Kapitalismus mit menschlichem Antlitz an und sprach sich für eine partizipative Demokratie aus. Er versprach unter anderem eine Vertiefung des von seinem Vorgänger eingeleiteten Dezentralisierungsprozesses und die Stärkung einer unabhängigen Justiz.¹⁵⁵ Dabei sollte die Einberufung einer verfassungsgebenden Versammlung eine grundlegende Reform des politischen Systems erlauben und den Kampf gegen Klientelismus,

¹⁵² Röder und Rösch 2001: 5.

¹⁵³ Es handelte sich um die ehemalige Miss Venezuela, Irene Sáez Conde, die seit 1992 Bürgermeisterin des Viertels "Chacao" in Caracas ist.

¹⁵⁴ Naím 1993b: 150, zitiert in Muno 2005.

¹⁵⁵ "Laut einer Studie des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) hatten 1998 gerade noch 0,8 Prozent der Bürger Vertrauen in ihre Justiz." (Schmid 2004)

Korruption und Steuerhinterziehung ermöglichen.¹⁵⁶ Die Maßnahmen folgten Schlag auf Schlag. Kurz nach den Wahlen fand eine Volksbefragung (*referéndum*) über die Einberufung einer verfassungsgebenden Versammlung statt, die dann im Juli 1999 gewählt wurde. Schon am 15. Dezember 1999 wurde die neue Verfassung durch eine weitere Volksabstimmung (*referéndum*) mit über 71 Prozent der Stimmen (bei einer Wahlbeteiligung von 46 Prozent) angenommen und trat am 1.1.2000 in Kraft. Am 30. Juli 2000 legitimierten sich der Präsident und alle staatlichen Gewalten durch Neuwahlen, aus denen Chávez mit etwa 60 Prozent der Stimmen als Sieger hervorging. Chávez' Wahlbündnis errang bei den Parlamentswahlen die absolute Mehrheit, so dass ihm erlaubt wurde, mit einem Ermächtigungsgesetz¹⁵⁷ (*Ley Habilitante*) zu regieren. Er unterzeichnete unter anderem am 13. November 2001 drei neue Gesetze - zur Bodenreform, zur Erdölförderung und zu den Fischfangrechten - und erließ im Dezember 2001 kurz vor Ablauf des Ermächtigungsgesetzes noch 49 Gesetze.

Diese Maßnahmen wurden von den bisherigen Eliten nicht widerstandslos hingenommen. Insbesondere die Gesetze zur Agrarreform und zur Regulierung der Gas- und Ölvorkommen sowie die Fischereigesetze und die Regelung der Grundeigentumsverhältnisse an Flussufern und Meeresküsten reizten die Opposition und begründeten den folgenden Streik.¹⁵⁸ *Fedecámaras* rief aus Protest gegen die "Einschränkung der Marktfreiheit" am 10. Dezember zum Generalstreik auf und legte, unterstützt von den Medien und der Gewerkschaft (CTV), das Land für einen Tag lahm. Da es Chávez nicht gelungen war, Einfluss im Unternehmerverband "*Fedecámaras*" und im Gewerkschaftsdachverband (CTV)¹⁵⁹ zu erlangen, wurden diese Organisationen zum Zentrum des Widerstandes. Hinzu kamen die Kirche, die Mittelschichten und die privaten Medien sowie einige Militärs.¹⁶⁰ Am 5. März 2002 unterzeichneten der neugewählte Führer der Gewerkschaft und der Chef des Unternehmerverbands in Gegenwart von Vertretern der katholischen Kirche einen Pakt, der es sich zum Ziel setzte, die "verfassungsmäßige und demokratische Ablösung" des Präsidenten zu erwirken.¹⁶¹ Chávez' durchaus notwendiger Versuch, die ausgesprochen korrupte Leitung des staatlichen Ölkonzerns PDVSA zu entfilzen, brachte das Fass aus Sicht der Opposition

¹⁵⁶ Bodmer und Nolte 1999.

¹⁵⁷ Wird mit einer Zwei-Drittel-Mehrheit nach Artikel 203 der neuen Verfassung gewährt. Der Präsident kann über einen festgelegten Zeitraum hinweg in bestimmten Bereichen Dekrete und Gesetze erlassen. Dies war auch in der Verfassung von 1986 schon möglich gewesen (Röder und Rösch 2001: 7).

¹⁵⁸ Sánchez López 2001: 266.

¹⁵⁹ Die Gewerkschaft gilt als ausgesprochen korrupt und als verlängerter Arm der AD (Lemoine 2002).

¹⁶⁰ Kurz vor dem Putsch stießen vier hohe Militärs zu der Gruppe. Das Gros des Militärs stellte sich am Ende allerdings auf die Seite des Präsidenten.

¹⁶¹ Lemoine 2002.

zum Überlaufen.¹⁶² Als dann am 9. und 10. April 2002 die Regierung den Vorstand der staatlichen Ölfirma PDVSA erneuerte, riefen die Gewerkschaft (CTV) und der Unternehmerverband *Fedecámaras* zu einem landesweiten Streik auf, der am 11. April 2002 zum unbegrenzten Generalstreik verlängert wurde. Ein vom Arbeitgeberverband, der Gewerkschaft und der Opposition organisierter Demonstrationzug zum Sitz der PDVSA wurde von den Veranstaltern zum Präsidentenpalast umgeleitet, wo er auf eine Gegendemonstration von Chávez-Anhängern traf. Es kam zu einem Drama, Heckenschützen schossen von den Dächern, es gab zahlreiche Tote und Verletzte. Wer geschossen hatte, blieb unklar, man beschuldigte sich gegenseitig. Der Widerstand der Opposition gipfelte einen Tag später, am 12.04.2002 in einem Putschversuch, im Zuge dessen der Präsident des Arbeitgeberverbandes zum neuen Präsidenten ausgerufen wurde. Er löste sofort das Parlament und das Oberste Gericht auf, annullierte die von Chávez erlassenen Dekrete und ließ Chávez-Anhänger verhaften. Daraufhin strömten am 14.04.2002 Hunderttausende von Bürgern aus den Armenvierteln um Caracas zum Regierungspalast und forderten die Rückkehr von Chávez. Die Militärs stellten sich mehrheitlich auf Chávez' Seite und der rechtmäßig gewählte Präsident kehrte zurück.

Die Richter des Obersten Gerichts weigerten sich allerdings, die Putschisten zu verurteilen und die Opposition gab nicht auf. Ab Dezember 2002 betrieb sie die Lahmlegung der Erdölindustrie, es entstanden Einnahmeverluste von rund zehn Milliarden Dollar.¹⁶³ Ein vorläufiges Ende fanden die bürgerkriegsähnlichen Zustände am 15.08.2004 durch das Abwahlreferendum gegen Chávez (*referéndum revocatorio*)¹⁶⁴, das dieser mit 58,25 Prozent der Stimmen (gegen 41,74 Prozent bei einer Wahlbeteiligung von mehr als 80,3 Prozent)

¹⁶² Die staatliche Ölgesellschaft PDVSA ist eine riesige Behörde, innerhalb deren man sich im System der sogenannten "*meritocracia*" hochdiente. Zur Geschichte der PDVSA vergleiche auch: (Mommer 1983, 2001). Bis zu Chávez' Eingreifen verfügte sie über 870 Führungskräfte in der Verwaltung und hatte sich zu einem Staat im Staate entwickelt. Die PDVSA machte unerklärliche Milliardenverluste im Ausland. Geleitet wurde sie von einer Gruppe von vierzig Managern, "Erdölgenerälen" mit fast unumschränkter Macht, denen vorgeworfen wird, ausländische Interessen begünstigt zu haben und mit Produktionssteigerungen gegen die Opec-Vereinbarungen verstoßen zu haben: "Sie verkauften mit Verlust, schwächten das Unternehmen und betrieben aktiv dessen Privatisierung. [...] Während vor etwa zwanzig Jahren noch 75 Prozent der Gewinne in die Staatskassen flossen (und 25 Prozent bei der Aktiengesellschaft verblieben), kamen zuletzt 70 Prozent der Firma und nur noch 30 Prozent dem Fiskus zugute." (Lemoine 2002). Die Position der Regierung zu diesem "Ölputsch" ist unter "http://www.soberania.info/golpe_petrolero1_portada.htm" zu finden.

¹⁶³ Lemoine 2004.

¹⁶⁴ Die Möglichkeit, einen jeden gewählten Machthaber nach der Hälfte der Legislaturperiode durch ein Referendum abwählen zu können, ist eine der Neuerungen der Verfassung von 1999. Dazu sind die Unterschriften von 20 Prozent der Stimmen der Wählerschaft notwendig. Die Koalition der Chávez-Gegner, *Coordinadora Democrática* schaffte es im Juni, die nötigen Stimmen zu sammeln, um das Abwahlreferendum anzustoßen. Um es zu gewinnen, hätten die Antragsteller der Opposition mindestens die gleiche Anzahl an Stimmen erreichen müssen, mit der der Präsident seine Wahlen gewonnen hatte (3,75 Millionen) (El Mundo 2004, Pfeiffer 2004).

gewann. Die Opposition kündigte an, das Ergebnis anzuzweifeln, obwohl es von unabhängigen internationalen Wahlbeobachtern bestätigt wurde.¹⁶⁵

Abschließend kann festgehalten werden, dass sowohl die Politisierung als auch die Polarisierung der venezolanischen Bevölkerung weiter zugenommen haben.

7.3 Der Politikstil des Präsidenten

"(...) [D]ie im Umgang miteinander traditionell egalitären Venezolaner begannen, sich in zwei einander immer feindlicher gegenüberstehende Lager zu spalten, nämlich das 'souveräne Volk' und die 'Oligarchie' - in der effekthascherischen Terminologie des Staatspräsidenten."¹⁶⁶

Für die turbulenten Zustände im Land und die Wahrnehmung von außen, aber auch für den ungebrochenen Zuspruch aus dem einfachen Volk ist der Politikstil des Präsidenten verantwortlich. Ganz allgemein scheint Chávez nicht auf Diplomatie, sondern auf eine kompromisslose Durchsetzung seiner Interessen zu setzen. So kommt Sánchez López hinsichtlich der 49 vom Präsidenten unter der "*Ley Habilitante*" (dem Ermächtigungsgesetz) erlassenen Gesetze zu dem Schluss:

"Chávez hat unter Anwendung der ihm übertragenen Legislativbefugnisse gehandelt. Keine Konfrontation scheuend und getreu seiner Freund-Feind-Logik nutzte Chávez das Verfahren ohne jedes Fingerspitzengefühl zu einer Demonstration seiner Macht. Oder warum hatte er bis zum letzten Tag gewartet, um die 49 Gesetze zu verkünden?"¹⁶⁷

Die messianische Demagogie des Präsidenten stößt auch solchen Beobachtern unangenehm auf, denen Chávez' politische Maßnahmen und Intentionen durchaus nachvollziehbar erscheinen.¹⁶⁸

Ein weiteres Merkmal ist die revolutionäre Rhetorik des Präsidenten, die weiter zur Polarisierung des Landes beiträgt. In Chávez' Sicht zerfällt die venezolanische Gesellschaft einerseits in Revolutionäre (seine Anhänger, stereotypisch die bisher Benachteiligten) und andererseits in Konterrevolutionäre (seine Gegner, vor allem die ehemaligen Eliten, all diejenigen, die von der Ölrente profitierten). Diese schematische Unterteilung in Freund und Feind lässt auch nach gewonnener Wahl keinen Platz für "Augenmaß, Ausgleich, Toleranz und Verhandlungen".¹⁶⁹ Obwohl sich beide Seiten im Grunde weiter auf die gleichen demokratischen Werte berufen, wie aus Umfragedaten hervorgeht.¹⁷⁰

¹⁶⁵ El Mundo 2004.

¹⁶⁶ Welsch und Carrasquero 2001: 3.

¹⁶⁷ Sánchez López 2001: 267.

¹⁶⁸ So Sánchez López über die 49 vom Präsidenten erlassenen Gesetze 2001 (Sánchez López. 2001: 266).

¹⁶⁹ Welsch und Werz 2002: 62.

¹⁷⁰ Welsch und Carrasquero 2001: 21.

Denn Chávez' Rhetorik bezieht sich auf eine Realität. Venezuela wurde letztlich immer mehr zu einem Land mit extremer sozialer Ungerechtigkeit, die sich unter anderem in einer konkurrenzlos hohen Kriminalitätsrate in den Großstädten¹⁷¹ niederschlug. Zur Zeit der Wahl lebten schätzungsweise rund 80 Prozent der Bevölkerung in Armut, auf die 20 ärmsten Prozent der Bevölkerung entfielen 1998 nur knapp über drei Prozent der Einkünfte und des Verbrauchs, wohingegen auf die 20 reichsten Prozent 53 Prozent entfielen.¹⁷² Für die Amtszeit Calderas (1994-1999) betrug die Inflation 900 Prozent und die Arbeitslosigkeit lag Ende 1998 offiziell bei 11,3 Prozent.¹⁷³ Zwar waren die Erdöleinnahmen einer für lateinamerikanische Verhältnisse relativ breiten Mittelschicht zugute gekommen und man hatte durchaus Anstrengungen unternommen, getreu dem Leitsatz von Úslar Pietri "*sembrar el petróleo*" mittels der Ölrente eine einheimische Wirtschaft aufzubauen.¹⁷⁴ Doch erreichte das Geld die Masse der ärmeren Schichten nicht in ausreichendem Maße. Hinzu kam die Selbstherrlichkeit, mit der die Ölmanager des staatlichen Betriebes PDVSA walteten. Neu sind also nicht die Verhältnisse in Venezuela, sondern der Diskurs, der in der Gesellschaft über sie geführt wird. Der vorherige, wenn man so will "nichtrevolutionäre Diskurs" stellte den Führungsanspruch der Polit- und Wirtschaftseliten nicht in Frage. So wurde beispielsweise über die horrende Kriminalität kolumnenfüllend in allen Zeitungen lamentiert, doch wurde sie gleichzeitig billigend als ein immer höher steigender Preis der venezolanischen Gesellschaftsordnung in Kauf genommen. Kaum wurde auch Kritik an den USA und ihrem Welt- und Wirtschaftsverständnis geübt.¹⁷⁵ Dabei macht die lateinamerikanische Bevölkerung schon lange die ökonomische Globalisierung und den Einfluss der Wirtschaftsmacht USA für Missstände in der Region verantwortlich.¹⁷⁶

Im Westen ist vielen bis heute trotzdem unklar, was die Wähler vor allem aus der Unterschicht an Chávez anspricht. Es ist offensichtlich etwas, was von außen schwer einschätzbar ist und dazu führt, dass er von Politikwissenschaftlern im Ausland, auch in Deutschland, unterschätzt wurde:

¹⁷¹ Zur Zeit der zweiten Regierung von Rafael Caldera (1994-1999) herrschten teilweise bürgerkriegsähnliche Zustände. In einer Woche gab es mehr Tote als im damaligen Bosnienkrieg, jedes Wochenende gab es zwanzig bis fünfzig Tote allein in Caracas. (Ramonet 1995)

¹⁷² PNUD-Jahresbericht, zitiert in: Pfeiffer 2004.

¹⁷³ Welsch und Werz 1999: 10.

¹⁷⁴ "*Sembrar el petróleo*" war der Titel eines am 14. Juli 1936 in der Tageszeitung "*Ahora*" erschienenen Leitartikels von Úslar Pietri. Er wurde zum geflügelten Wort in Venezuela.

¹⁷⁵ Welsch, Friedrich und Nikolaus Werz. 2002. "Staatsstreich gegen Chávez". In: Brennpunkt Lateinamerika. Institut für Iberoamerika-Kunde Hamburg. Nr. 7, 24. April 2002: 61-75:63.

¹⁷⁶ Oettler, Anika. 2003. "Neuer Imperialismus, neuer Antiamerikanismus? Lateinamerika und der Irakkrieg." In: Brennpunkt Lateinamerika. Institut für Iberoamerika-Kunde Hamburg. Nr. 8, 30. April 2003: 69-76.

"Da es aber die Ähnlichkeiten sind, die unseren vielbeschworenen kulturellen und historischen Bande zur Neuen Welt [...] bestimmen, muss die Andersartigkeit eines Hugo Chávez auch für den deutschen Beobachter ein zunächst schwer zu ertragendes Schauspiel sein."¹⁷⁷

Chávez vorschnell als Eintagsfliege abzutun, wertet Diehl als schwerwiegenden ethnozentrischen Fehler, da Chávez der Region länger erhalten bleiben könnte. Chávez selbst gibt 2021 als Ende seiner politischen Karriere an.¹⁷⁸ Diehl analysiert eine Verschiebung der soziokulturellen Schranken, die vormals zwischen Außenbeobachter und venezolanischem Volk verliefen. Sie verlaufen nun zwischen Chávez und dem Volk "*el pueblo*" einerseits und Oberschicht und Außenstehenden andererseits. Die Opposition, so Diehl, ist durch eine soziokulturelle Schranke sowohl emotional als auch kommunikativ vom Volk getrennt, so dass massive Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Opposition und Volk bestehen.¹⁷⁹ Die Lebensstile der beiden Schichten haben kaum mehr etwas miteinander zu tun. Die wirtschaftliche Krise ab Mitte der 80er Jahre führte auch im Stadtbild immer stärker zu einer Polarisierung der Lebensformen. So wird etwa eine zunehmende Segregation der beiden Gruppen anhand der Wohnsituation in Caracas deutlich.¹⁸⁰ Grob gesehen teilt sich Caracas in einen reichen Westen und einen armen Osten. Konfliktpotential entstand durch die "Selbstsegregation" der höheren Einkommensgruppen, durch die Absperrung öffentlicher Zufahrtsstrassen zu Wohnvierteln der Mittelklasse und der Oberschicht. Demgegenüber wurde die Tatsache, Bewohner eines Elendsviertels, eines "*barrios*", zu sein, immer mehr zum sozialen Stigma.¹⁸¹ Chávez' revolutionäre Bewegung mobilisiert nun die Barrio-Bevölkerung durch die sogenannten "*misiones*". Sie haben die "soziale Inklusion und den Aufbau einer Bürgerschaft der armen Bevölkerung zum Ziel" und sind nicht in eine ministeriale Struktur eingebettet, lassen also eine Parallelstruktur entstehen. Eine einheitliche, integrative Stadtpolitik wird nicht betrieben.¹⁸²

Soziokulturell besteht also eine Verbindung zwischen Chávez und dem Volk. Soziolinguistisch ausgedrückt, spricht Chávez als Mann des Volkes die Sprache des Volkes, die sich von der Sprache der Gebildeten, die zum Teil im Ausland studiert haben und vor allem auf ihre Englischkenntnisse stolz sind, unterscheidet. Diese enge Verbindung von Volk und Chávez half ihm, den Putsch zu überstehen und das Abwahlreferendum abzuschmettern.

¹⁷⁷ Diehl 2005: 58.

¹⁷⁸ Diehl 2005: 61.

¹⁷⁹ Diehl 2005.

¹⁸⁰ Siehe Studie von Jungemann (2005).

¹⁸¹ Jungemann 2005: 142f.

¹⁸² Jungemann 2005: 146f., 147.

Durch ein Verständnis soziokultureller Normen wird der Politstil des Präsidenten transparenter. Laut Diehl richten sich Diskurs und Auftreten von Chávez bewusst an die Mehrheit der ungebildeten und verarmten Unterschicht und eben nicht an die gebildete Mittel- und Oberschicht und schon gar nicht an ausländische Beobachter.¹⁸³ Anhand eines betriebswirtschaftlichen Ansatzes aus der interkulturellen Zusammenarbeit und anhand emischer Merkmale wie *simpatía*, *respeto* und *vínculo* analysiert Diehl das Kommunikationsverhalten des Präsidenten.¹⁸⁴ Er charakterisiert die Venezolaner dabei als ausgeprägte Kollektivist, für die Gruppenziele eindeutig Priorität über individualistische Erfolge haben, und bei denen Bedürfnissen von Personen aus Freundeskreis und Familie Vorrang vor geschäftlichen Verabredungen eingeräumt wird. Des Weiteren seien Latinos allgemein autoritäts- und klassenorientierter als Europäer und Klassenschranken könnten nur in Ausnahmefällen überwunden werden. Im Falle Chávez etwa durch eine militärische Laufbahn. Auch Diehl fällt auf, dass Statussymbole große Bedeutung haben und öffentlich zur Schau gestellt werden. Ein Merkmal, das uns im amerindischen Kontext als betont "urbane" Kleidung beim Stadtbesuch bekannt ist. Weiter konstatiert Diehl, dass trotz eines "Instinkts für Flexibilität und Improvisation" die Venezolaner gleichzeitig Unsicherheit als Bedrohung empfinden. Ihr Zeitverständnis sei vor allem gegenwartsorientiert und zeitliche Abläufe würden als von außen bestimmt wahrgenommen. Weiter führt er noch den Machismo als zentrales Muster lateinamerikanischer Identität an, wobei er Hofstede dahingehend korrigiert, dass die Gleichstellung von Mann und Frau schon recht weit fortgeschritten sei. Interessanterweise hält sich nun Chávez nicht an alle skizzierten emischen Normen. Die einzelnen Standards werden von ihm nicht eindeutig oder stringent eingehalten. Eindeutig an seinem Verhalten ist, dass er sich als Teil des venezolanischen Kollektivismus begreift, wobei er sich in die Mitte einer verschworenen Gemeinschaft gegen Globalisierung und Imperialismus stellt. Sein spontanes, humorvolles Auftreten bringt ihm die Sympathie ein, "die für Latinos wesentlich mehr bedeutet als für den durchschnittlichen Mitteleuropäer". Anders als die Opposition, die nach politischer Ernsthaftigkeit nach westlichem Vorbild strebt, positioniert sich Chávez als "Vertrauensmann der Angesprochenen". Auch bedient er als ehemaliger Militär das Bild vom "ganzen Kerl" (Machismo) und verschafft sich durch seine Schwarz-Weiß-Malerei Respekt, da diplomatisches Taktieren mit dem alten System assoziiert wird. Dadurch, dass Chávez weiter deutlich macht, dass er "die Zügel fest in der Hand hält" (Faktor "Machtdistanz") entspricht er der Vorstellung der einfachen Leute von klaren politischen Machtverhältnissen.

¹⁸³ Diehl 2005: 59.

¹⁸⁴ Diehl 2005: 67-73.

Nicht vereinbar mit der kulturellen Norm der "*simpatía*" ist Chávez' Aggressivität, vor allem im Sprachgebrauch der Opposition gegenüber. Auch im Bereich des "*vínculo*" verstößt er gegen kulturelle Normen, da er bestehende politische Netzwerke und Allianzen nicht akzeptiert. Statt sich auf familiär geprägte Clanstrukturen zurückzuziehen, präsentiert er sich vor allem als Einzelkämpfer, wie etwa in seiner wöchentlichen Sendung "*Aló Presidente*". Im Gegensatz zu seinen Vorgängern versucht er vehement, seine politischen Ziele durchzusetzen. "Für lateinamerikanische Verhältnisse muss dies als Ausdruck einer eher seltenen *Tun*-Orientierung gewertet werden." Damit liegt Chávez' Erfolgsrezept in einer Veränderung der Kulturstandards in wenigen Bereichen, die, so Diehl, Chávez und seine Anhänger für die Ober- und Mittelschicht zu einer "Outgroup" werden lassen. Das Phänomen Chávez ist seiner Meinung nach nicht die Vorhut eines Kulturwechsels, sondern verkörpert längst eingetretene Werteveränderungen, die das Land kennzeichnen. Die Bolivarianische Revolution sieht er als "Produkt des Auseinanderdriftens gesellschaftlicher Realitäten zwischen Arm und Reich" und Chávez wertete er als Phänomen mit längerfristiger Bedeutung.¹⁸⁵

Auch die Opposition versucht sich in einer Deutung. Sie stellt Chávez gern als krankhaft abweichende Persönlichkeit dar und will die Vertreter des "*Movimiento Quinta República*" (MVR) als "abnorme, fanatische Minderheit" entlarven.¹⁸⁶ Diese Sicht wird von den ausländischen Medien aufgegriffen und ist prägend für das europäische Verständnis vom Präsidenten. Das englische Intellektuellenmagazin *Prospect* etwa spricht in Bezug auf Chávez als von einem "von einer eklektischen Mischung aus Thatcherismus und Castro-Ideologie beseelten Tölpelmarxisten und postmodernen Showman".¹⁸⁷ Und so begegnet er uns in der internationalen Presse ab 2002 als Zerrbild von Clown, Witzfigur bis hin zum Diktator.¹⁸⁸ Damit ist auch die Strategie der Opposition eine stark polarisierende, die dem einzelnen Chávez-Gegner kaum Spielraum lässt. Der erhöhte Druck der Opposition wirkt sich sogar kontraproduktiv für ihre eigenen Ziele aus, denn er verstärkt den Zusammenhalt im Gruppeninneren und bindet selbst "weiche Sympathisanten" enger an den Präsidenten:

"Hugo Chávez hat durch die Polarisierung der Medien mindestens ebenso an Sympathien gewonnen wie die Oppositionsbewegung."¹⁸⁹

Denn die Chávez von außen vorgeworfene revolutionäre und despotische Attitüde wirkt nach innen, auf das einfache Volk, positiv. Statt die demokratiegeprüften Venezolaner zu verschrecken, sehen sie in Chávez den richtigen Mann, die angeschlagene Demokratie zu

¹⁸⁵ Diehl 2005: 79ff.

¹⁸⁶ Diehl 2005: 65.

¹⁸⁷ Zitiert in: Luyken 2002.

¹⁸⁸ Diehl 2005: 65.

¹⁸⁹ Diehl 2005: 63.

stärken. Eine Aufgabe, die in der Geschichte Venezuelas schon mehrmals das Militär bewältigt hat.

7.4 Die neue Verfassung

Was ist aber nun tatsächlich revolutionär an den Maßnahmen der neuen Regierung, und wie wirkte sich dies auf die Rechte der amerindischen Minderheiten und ihre Sprachen aus? Dazu werde ich einen Blick auf die Verfassung des in "Bolivarianische Republik" (*República Bolivariana de Venezuela*) umbenannten Landes werfen, die seit Januar 2000 in Kraft ist.¹⁹⁰

Wesentliche Punkte sind eine neue Gewaltenteilung und die neue Rolle des Militärs.

Statt der üblichen drei Staatsgewalten (Exekutive, Legislative und Judikative) sieht die neue Verfassung fünf vor. Hinzugekommen sind der "*Poder Electoral*" (Gewalt, die für Wahlen zuständig ist) und der "*Poder Ciudadano*" (bürgerliche Gewalt), die durch den "*Consejo Moral Republicano*" (Moralischen Rat der Republik) ausgeübt wird, dem ein Ombudsmann (*Defensor del Pueblo*), der Generalstaatsanwalt (*Fiscal General*) und der Oberste Rechnungsprüfer (*Contralor General*) angehören. Dies greift inhaltlich und terminologisch auf Bolívars Verfassungsvorstellungen zurück. Die Aufgabe dieser Instanzen ist es, Handlungen zu sanktionieren, die sich "gegen die öffentliche Ethik und die administrative Moral richten" (Art. 274) sowie über die korrekte Verwendung öffentlicher Mittel und "die Einhaltung des Legalitätsprinzips durch die staatliche Verwaltung" zu wachen. Die Legislative entscheidet über die Zusammensetzung des Obersten Gerichts, des "*Poder Electoral*" und des "*Poder Moral*".

Das Volk übt seine Souveränität über "die Wahl von Personen in öffentliche Ämter, über das Referendum und auch über Bürgerversammlungen aus, deren Entscheidungen bindenden Charakter haben" (Art. 279). Ziel ist eine partizipative Demokratie, die dem Bürger neue Rechte garantiert. Gleichzeitig stärkt die neue Verfassung jedoch auch die Stellung des Präsidenten. Dieser wird nun statt auf bisher fünf Jahre auf sechs Jahre gewählt und kann sofort im Anschluss für eine zweite Amtszeit kandidieren. Auch darf er das Parlament jederzeit auflösen, welches keine Kontrolle mehr über Beförderungen in der Armee hat. Vom Rang des Obersts an aufwärts ist dies alleinige Kompetenz des Präsidenten. Nachdem das Oberste Gericht (*Tribunal Supremo de Justicia*) die Protagonisten des Putsches nicht verurteilt hatte, beschloss das Parlament am 20. Mai 2004 ein Gesetz, das die Zahl der

¹⁹⁰ Zu dem Folgenden vergleiche: (Schmid 2004) sowie (Welsch und Carrasquero 2001).

Mitglieder des Obersten Gerichts von 20 auf 32 erhöht.¹⁹¹ Die Menschenrechtsorganisation "Human Rights Watch" sieht in diesen Neuerungen die Gefahr, dass die Judikative von der die Exekutive unterworfen wird.¹⁹²

Auf der Grundlage dieser Neuerungen befürchten Kritiker, dass die Mechanismen demokratischer Machtkontrollen ausgehebelt werden. Manche sehen die Gewaltenteilung seit August 1999 als quasi aufgehoben.¹⁹³ Es wird kritisiert, dass die Einführung zweier neuer Gewalten nichts an der Praxis der Gewaltenfusion geändert habe. Das Parlament beherrsche weiter die übrigen Gewalten durch seine Zuständigkeit für deren Besetzung, werde selbst wiederum von der Exekutive beherrscht und die Mitwirkungsrechte der Bevölkerung verflüchtigen sich, wenn es um tatsächliche Machtfragen gehe.¹⁹⁴ Man befürchtet, Chávez' Regierung laufe durch die Stärkung der ohnehin dominierenden Position des Staatspräsidenten letztlich auf ein autoritäres, kommunistisches Regime hinaus.

Chávez' Kritiker im In- und Ausland sehen vor allem den Machtzuwachs des Präsidenten in der neuen Verfassung und die neuen Rolle des Militärs¹⁹⁵ mit Besorgnis. Der Präsident ist ein ehemaliger Soldat und die Streitkräfte sind für ihn die tragende Institution seiner Revolution. Sowohl das Personal als auch die Infrastruktur der Streitkräfte sollen im Rahmen des Infrastruktur-, Sozial- und Bildungsprojektes "*Proyecto Bolívar 2000*" zivil genutzt werden. Hierin sehen manche Autoren den Versuch, eine "Parallel-Exekutive" aufzubauen. Sie räumen allerdings ein, dass es sich beim "*Plan Bolívar*" auch um einen Versuch handeln könnte, dem Staat wieder mehr Autonomie zu verschaffen. Denn das politische Projekt der neuen Regierung beißt vor allem bei der Umsetzung sozialreformerischer Pläne auf den Granit der ab 1958 gewachsenen und zementierten informellen Klientelstrukturen. Sie gilt es zu umgehen.

Auch muss man bedenken, dass sich gerade die Angehörigen der venezolanischen Streitkräfte mehrmals als progressive Kraft gegen rechte Diktaturen hervortaten. Dies erklärt sich unter anderem aus der sozialen Herkunft der Militärs. Sie stammen durchweg aus den unteren und mittleren Schichten der Gesellschaft, da für diese das Militär oft die einzige Möglichkeit zum sozialen Aufstieg bietet. Auch besteht in Venezuela eine fließende Grenze zwischen ziviler

¹⁹¹ Die Wahl der Richter erfolgt dabei durch das Parlament mit Zweidrittelmehrheit. Kommt in drei Abstimmungsdurchgängen keine entsprechende Mehrheit zustande, reicht im vierten Durchgang die einfache Mehrheit aus. Auch kann das Parlament "künftig Richter mit einfacher Mehrheit abwählen, wenn ihr öffentliches Benehmen der Würde, dem Prestige oder der Funktionsfähigkeit des Obersten Gerichts widerspricht." Nach Meinung Schmid steht das venezolanische Justizsystem ohnehin auf "tönernen Füßen", da 80 Prozent aller Richter sich in provisorischer oder temporärer Anstellung befinden und von der Justizkommission des Obersten Gerichts problemlos ausgewechselt werden können. (Schmid 2004)

¹⁹² www.hrw.org/spanish/informes/2004/venezuela0604.

¹⁹³ Hellemann und Gucker 2000.

¹⁹⁴ Welsch und Carrasquero 2001: 7-9.

¹⁹⁵ Für die folgende Passage vgl. Sánchez López 2001: 265 und Pfeiffer 2004.

und militärischer Bildung. Aus diesem Milieu ging im Dezember 1982 auch Chávez' "Revolutionäre Bolivarianische Bewegung 2000" hervor, mit der er den Putschversuch vom Februar 1992 unternahm, der ihm neben zwei Jahren Gefängnis auch eine gewisse Popularität bei der Bevölkerung einbrachte.

7.5 Indianerpolitische Inhalte in der neuen Verfassung und Gesetzgebung

Ein Artikel von Alexander Luzardo,¹⁹⁶ dem Präsident der ständigen Kommission für Umwelt und Territorialordnung des venezolanischen Senates, kommt zu dem Schluss, dass alle früheren Verfassungen hinsichtlich der Rechte der amerindischen Bevölkerung eine eurozentristische und diskriminierende Haltung erkennen ließen. Er spricht sogar von "einem brutalen Prozess des Genozids und Ethnozids, [...] der bis in unsere Zeit andauert." Obwohl die Verfassungen von 1947 und 1961 die Möglichkeit zur Anerkennung der amerindischen Völker zugelassen hätten, so wirft er doch den Regierungen vor, wirtschaftliche Pläne entwickelt zu haben, deren Ziel es gewesen sei, das Land der amerindischen Bevölkerung zu enteignen. Dieser juristische Ethnozentrismus und Rassismus habe sich aus der Annahme gespeist, diese Völker seien zum Verschwinden verdammt. So herrschte bis in die 1970er Jahre auch im Verfassungsrecht die These vor, die Indianer müssten dem nationalen Leben eingegliedert werden. Dieses Konzept von Assimilation baut laut Luzardo auf paternalistischen Konzepten des alten *Indigenismo* der 1940er Jahre auf. Zwar sieht Luzardo solche Ansichten heute als überwunden an, doch weist er gleichzeitig darauf hin, dass das im Juni 1978 vorgeschlagene Projekt eines "Gesetzes der indianischen Gemeinden, Dörfer und Kulturen" (*Ley de Comunidades, Pueblos y Culturas Indígenas*) vom Kongress abgelehnt wurde, ebenso wie die ILO-Konvention Nr. 169 über Rechte der indianischen Völker.¹⁹⁷ Abschließend fordert er die Verfassungsgebende Versammlung auf, nun endlich die historische Schuld gegenüber den Ureinwohnern des Landes einzulösen und der 500 Jahre währenden Geschichte der Enteignung und Diskriminierung ein Ende zu bereiten. Hierzu sei die Einbeziehung einer indianischen Vertretung notwendig, die es erlaube, die Verfassung im Einklang mit den internationalen Verträgen und Abkommen sowie den Erklärungen der Vereinten Nationen zu aktualisieren.

¹⁹⁶ Luzardo 1999. Hintergrund des Artikels war eine Klage gegen das Dekret (Decreto) 1.850, das die Rechte der amerindischen Bevölkerung in der Sierra de Imataca negativ betraf.

¹⁹⁷ Das "Abkommen Nr. 169 über indianische und Stammesgesellschaften in unabhängigen Ländern" der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) wurde am 27. Juni 1989 von der Hauptkonferenz angenommen und trat am 5. September 1991 in Kraft. Als erstes Land ohne indigene Bevölkerung traten 1997 die Niederlande dem Abkommen bei. In Deutschland wurde der Beitritt 1993 abgelehnt.

Wendet man sich der neuen Verfassung der "Bolivarianischen Republik von Venezuela" von 1999 zu und betrachtet die für die Indianer- und Sprachpolitik relevanten Passagen, so sticht eine deutliche Veränderung des Diskurses seitens des Staates ins Auge.¹⁹⁸ In Übereinstimmung mit der Aufwertung der kulturellen Vielfalt des Landes, die neben der regionalen auch die ethnische Vielfalt betrifft, findet sich "... eine tiefgreifende Veränderung der politischen und kulturellen Perspektive, die die Lenkung des venezolanischen Staates neuorientiert, indem sie seinen multiethnischen, plurikulturellen und vielsprachigen Charakter anerkennt."¹⁹⁹ Tatsächlich stärkt die neue Verfassung deutlich die Position der amerindischen Gruppen Venezuelas, und zwar im Hinblick auf ihr Selbstbestimmungsrecht im kulturellen und sprachlichen Bereich, aber auch hinsichtlich ihrer politische Vertretung und ihrer Rechte an dem von ihnen bewohnten und genutzten Land:

"Der Staat erkennt die Existenz der indianischen Dörfer und Gemeinden, ihre soziale, politische und wirtschaftliche Organisation, ihre Kulturen und Gebräuche, Sprachen und Religionen an, wie auch ihren Lebensraum und ursprüngliche Rechte auf den Boden, den sie von alters her und traditionellerweise besetzen und der notwendig ist, um ihre Lebensnormen zu entwickeln und zu garantieren."²⁰⁰

Die Indianer haben ein Recht darauf, ihre Lebensformen und ihre ethnische Identität zu bewahren und weiter zu entwickeln. Besonders erwähnt findet sich unter anderem ihr Recht auf eine eigene Bildung mit interkulturellem, zweisprachigem Charakter, die Rücksicht nimmt auf ihre soziokulturellen Eigenheiten, Werte und Traditionen.²⁰¹ Dieser Passus knüpft offensichtlich an die Ideen des REIB an, die nun in der Verfassung verankert werden sollen. So stand 2001 das Gesetzesprojekt einer "*Ley de Educación Intercultural Bilingüe Anteproyecto*"²⁰² auf dem Arbeitsplan des Parlaments.²⁰³ Um der Angst vor Unabhängigkeitsbestrebungen vorbeugen, die in der Vergangenheit immer wieder als Argument gegen die Anerkennung regionaler und kultureller Vielfalt des Landes ins Feld geführt wurden, betont die Verfassung, dass die Indianer als "Kulturen mit altüberlieferten Wurzeln" Teil des einzig souveränen venezolanischen Staates und Volkes sind und als solche die Verpflichtung haben, die Integrität der nationalen Souveränität zu gewährleisten.²⁰⁴

¹⁹⁸ Ich stütze mich hierbei vor allem auf einen Vortrag von Dieter Heinen (Heinen (2005)).

¹⁹⁹ Kapitel VIII, "*Exposición de Motivos*" (grundlegende Erwägungen), veröffentlicht in (Venezuela 2000). Zitiert nach (Heinen (2005)). Problematischerweise sind mehrer Versionen der Verfassung im Umlauf.

²⁰⁰ Título III: "De los derechos humanos y garantías, y de los deberes", Capítulo VIII: "De los derechos de los pueblos indígenas", Artículo 119. (Venezuela 2000). Übersetzung von mir.

²⁰¹ Título III: "De los derechos humanos y garantías, y de los deberes", Capítulo VIII: "De los derechos de los pueblos indígenas", Artículo 121. (Venezuela 2000).

²⁰² Eingesehen unter <http://www.asambleanacional.gov.ve/>

²⁰³ <http://www.asambleanacional.gov.ve/ns2/cronoanual2001.asp> (10. Dezember 2001)

²⁰⁴ Título III: "De los derechos humanos y garantías, y de los deberes", Capítulo VIII: "De los derechos de los pueblos indígenas", Artículo 126.(Venezuela 2000)

Die Regierung Chávez erkennt auch zügig einige überfällige internationale Übereinkünfte zum Schutz der amerindischen Bevölkerung an. Unter anderem die ILO-Konvention Nr. 169 (Gesetz Nr. 37.305 der Anerkennung der ILO-Konvention Nr. 169 vom 17. Oktober 2001) und die "*Ley Aprobatoria del Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, para América Latina y del Caribe*",²⁰⁵ die am 17.05.2001 verabschiedet wurde.

Die Hebung des Prestiges der amerindischen Sprachen kommt aber vor allem durch die Anerkennung dieser als offizielle Landessprachen in der Verfassung zum Ausdruck. Zwar beginnt der betreffende Passus mit der Feststellung, dass die offizielle Landessprache das Kastilische sei, doch "auch die indigenen Sprachen sind von offiziellem Gebrauch für die indigenen Völker und müssen im gesamten Gebiet der Republik respektiert werden (...)." ²⁰⁶

Diese Regelung wurde durch einen Präsidentenerlass vom 27. Mai 2002 "zur Förderung und dem verstärkten mündlichen und schriftlichen Gebrauch von indigenen Sprachen (...)" noch erweitert. Als Vorbild dieser Regelung vermutet Heinen ein peruanisches Dekret (Dekret 21.156) aus den 1970er Jahren, in dem das Quechua neben dem Spanischen zur offiziellen Landessprache erklärt worden war.²⁰⁷ 2002 unterschrieb der Präsident im Anschluss an eine Tagung des IV. Nationalen Kongresses Indianischer Völker (*Congreso Nacional de Pueblos Indígenas*) einen Erlass zur Schaffung des "Nationalen Rates für indianische Bildung, Kultur und Sprachen" (*Consejo Nacional de Educación, Cultura e Idiomas Indígenas*) und unterzeichnete ein Dekret zum Gebrauch der amerindischen Sprachen im Bildungssystem im Lebensraum der amerindischen Völker. Er bezeichnete diese Maßnahmen als notwendig zur Stärkung dieser "Volkskraft" (*fuerza popular*).²⁰⁸

Weitere Regelungen, die sich auf den Gebrauch der amerindischen Sprachen beziehen, finden sich im: "*Reglamento General de la Ley Orgánica de Educación*"²⁰⁹ sowie in der "*Ley orgánica de la cultura*", in der sich ebenfalls die Stellung des Kastilischen versus anderer Sprachen im Land geregelt findet. Das Gesetzesprojekt der *Ley orgánica de la cultura* beruft sich auf die in der Verfassung garantierte Gleichberechtigung der Kulturen.²¹⁰ Hieraus werden in seinem Artikel 18 die Förderung und der Schutz der kulturellen Vielfalt abgeleitet, wie

²⁰⁵ <http://www.asambleanacional.gov.ve/ns2/leyes.asp?id=193>

²⁰⁶ Título I: Principios Fundamentales, Artículo 9 (Venezuela 2000). Übersetzung von mir.

²⁰⁷ Heinen (2005).

²⁰⁸ El Universal 2002.

²⁰⁹ Es wurde als Präsidialdekret No 313, vom 15. September 1999 verabschiedet und in der "Gaceta Oficial N° 36.787 veröffentlicht. Vergleiche: (Leclerc 2005).

²¹⁰ In seinem Título I: "De las bases constitucionales", Capítulo I: "Disposiciones generales", Artículo 17: "Garantía a la igualdad de las culturas." (Ich beziehe mich hier auf dessen fünfte Version vom 14 Juni 2001: http://www.analitica.com/bitbliblioteca/conac/proy_ley_cultura.asp)

auch die Anerkennung und Garantie der kulturellen Identität der indianischen Völker (*pueblos indígenas*) (Art. 19).

Im Artikel 36 der *Ley orgánica* werden die Ziele des nationalen Kultursystems umrissen. Zu ihnen gehört es, den amerindischen Bevölkerungsteilen und Kulturen Raum für einen Dialog und eine aktive Teilnahme an den zivilen und kulturellen Prozessen des Landes zu bieten (Abs. 22).²¹¹ Auch die Pflichten des Staates gegenüber den amerindischen Kulturen werden präzisiert.²¹² Zu ihnen gehören der Schutz der kulturellen Identität (Art. 128) sowie folgende staatlichen Verpflichtungen (Art. 129): Die Förderung der Wertschätzung und Verbreitung der kulturellen Äußerungen der indianischen Völker (Punkt 1), die Errichtung eines interkulturellen und zweisprachigen Bildungsprogrammes, welches Rücksicht nimmt auf die soziokulturellen Besonderheiten, Werte und Traditionen dieser Völker (Punkt 2), der Schutz der kollektiven, intellektuellen Urheberchaft traditionellen Wissens, Technologie und Neuerungen der indianischen Völker (Punkt 3) und die Garantie, dass jegliche Aktivitäten in Bezug auf die genetischen Ressourcen und damit verbundenen Kenntnisse das kollektive Wohl zum Ziel haben (Punkt 4). Der Schutz des traditionellen Wissens taucht auch im folgenden Artikel (Art. 130) auf, in dem der Staat "Schutz althergebrachten Wissens"²¹³ durch spezielle Maßnahmen zu gewährleisten verspricht. Und die Ausbeutung natürlicher Ressourcen in Zonen mit indianischen Gemeinden wird in Artikel 135 dahingehend geregelt, dass alle Projekte der Ausbeutung von Ressourcen, welche den angestammten Lebensraum der amerindischen Bevölkerung betreffen, vorher mit den betroffenen Siedlungen beraten werden müssen. Im Falle einer nicht stattgefundenen Hinzuziehung derselben wird die Zustimmung zu einem Projekt für nichtig erklärt. Hintergrund dieses Passus bildet die Auseinandersetzung um den "*tenido eléctrico*", ein Hochspannungskabel, das durch die Gran Sabana führt und Brasilien mit venezolanischem Strom versorgen soll. Es traf auf den vehementen Widerstand der Pemón-Gemeinschaften, durch deren Gebiet die Leitung führen soll.

Ganz allgemein werden auch Verbesserungen der Lebensumstände der indianischen Bevölkerung (Art. 131) hinsichtlich Gesundheit und Ernährungslage durch Programme angekündigt, welche wiederum ohne Schaden für ihre kulturelle Integrität durchzuführen sind und zum Ziel haben, ihre Lebensweise in ihrem angestammten Lebensraum zu erhalten.

²¹¹ Título III: "Del sistema nacional de la cultura y de la administración pública cultural", Capítulo I: "Del sistema nacional de la cultura", Artículo 36.

²¹² Título X: "De la cultura y educación de los pueblos indígenas", Capítulo único.

²¹³ "Protección de conocimientos ancestrales."

Wie in der Verfassung, so wird auch in der *Ley orgánica de la cultura* in Bezug auf die amerindischen Sprachen zunächst die Schützungswürdigkeit des Kastilischen (*castellano*) als "kultureller Wert der Nation" hervorgehoben, allerdings "im Kontext der afrokaribischen, hispanoamerikanischen und iberoamerikanischen Kulturen". Es soll ausdrücklich nicht der Schutz der althergebrachten Sprachen der indianischen Völker und das Recht auf ihren Gebrauch beeinträchtigt werden (Art. 21).²¹⁴ Im gleichen Atemzug wird auch den Gemeinden ausländischer Bürger der Gebrauch ihrer Nationalsprachen und Dialekte garantiert.

Die Stellung des Kastilischen soll demnach durch die Einführung anderer offizieller Sprachen und ihren Gebrauch nichts an ihrer Wichtigkeit einbüßen, gleichzeitig wird weiteren Sprachen ein grundsätzliches Existenz- und Gebrauchsrecht eingeräumt.

Im Hinblick auf die politische Vertretung der venezolanischen Indianer wird in der Verfassung festgestellt, dass diese ein Recht auf politische Partizipation haben. Es wird eine Vertretung sowohl auf nationaler Ebene als auch auf föderaler Ebene in Orten mit amerindischer Bevölkerung,²¹⁵ also auf Gemeindeebene (*municipios*) festgeschrieben. Die Indigenen verfügen über drei Vertreter in der nationalen Verfassungsversammlung (*Asamblea Nacional Constituyente*: ANC), entsprechend der drei Regionen des Landes (Westen, Süden und Osten).²¹⁶ Weiter garantiert Artikel 125 des Kapitels VIII der Verfassung die indigene Vertretung in der Nationalversammlung (*Asamblea Nacional*). Daneben gibt es auf Gemeindeebene in den Gemeinderäten (*Consejos Municipales*) verschiedene indigene Abgeordnete. Bedenkt man, dass die amerindische Bevölkerung Venezuelas heute immer noch nur etwa 2,3 Prozent der Bevölkerung stellt, so wird ihnen damit ein nicht unerhebliches politisches Gewicht eingeräumt.

Von größerer Wichtigkeit als kulturelles Selbstbestimmungsrecht und politische Vertretung erscheint den Betroffenen laut Heinen die Landrechtsfrage. Die Exekutive muss zusammen mit den amerindischen Dörfern das Recht auf kollektiven Besitz garantieren, welcher unveräußerlich ist. Die Nutzung natürlicher Ressourcen darf nicht die kulturelle, soziale und wirtschaftliche Integrität der Indianer verletzen und sie müssen bei entsprechenden Projekten hinzugezogen werden.²¹⁷ Heinen beurteilt die Rechtslage trotzdem als zunächst weiter

²¹⁴ Título I: "De las bases constitucionales", Capítulo II: "De los principios rectores, los derechos y garantías fundamentales y los principios de políticas culturales.", Artículo 21: "La protección del castellano."

²¹⁵ Título III: "De los derechos humanos y garantías, y de los deberes", Capítulo VIII: "De los derechos de los pueblos indígenas", Artículo 125 (Venezuela 2000).

²¹⁶ Festgelegt in Titel IX, "von der Verfassungsreform" und Kapitel III "von der nationalen Verfassungsversammlung" (*Asamblea Nacional Constituyente*), "Übergangsverfügungen".

²¹⁷ Título III: "De los derechos humanos y garantías, y de los deberes", Capítulo VIII: "De los derechos de los pueblos indígenas", Artículo 120.

unsicher. Zwar existiere der Entwurf eines Landgesetzes²¹⁸, es ist laut Heinen jedoch nicht bekannt, ob dieser Entwurf im Gesetz über Ländereien (*Ley de Tierras*) eingegangen ist, das am 10. Dezember 2001 im Rahmen der Ermächtigungsverfügungen erlassen wurde. Gegner einer solchen Regelung vertreten die Meinung, die amerindische Bevölkerung bräuchte nicht so viele Ländereien.

Es wurde weiter ein Nationalinstitut für Ländereien (*Instituto Nacional de Tierras*) gegründet, das im Begriff ist, Besitztitel für landwirtschaftliche Ländereien in größerem Umfang zu vergeben. Damit setzt die Bolivarianische Republik "entgegen der fast einhelligen Meinung der Oppositionskräfte" ihren Versuch fort, der indigenen Bevölkerung Garantien zu verschaffen.²¹⁹ Ein Punkt von nicht unerheblicher Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass auch die neuen Regelungen das alte koloniale Gesetz nicht aufheben, nach dem alles, was sich unter der Oberfläche befindet, Eigentum des Königs (in diesem Falle des venezolanischen Staates) bleibt. Dies betrifft naturgemäß die Frage nach den Rechten der Ausbeutung von Bodenschätzen. Immerhin sollen die Indianer in Zukunft Anspruch auf eine gerechte Vergütung für den Gebrauch ihrer Ländereien haben. Interessant für die Zukunft scheint auch die Einrichtung einer "*Defensoría del Pueblo*",²²⁰ einer Art Ombudsbüro (Schlichtungssamt). Eine Institution, die laut Heinen nicht unumstritten ist, jedoch von den Indianern des Landes sehr häufig in Anspruch genommen werde.

Zur Zeit meiner Feldforschung (1998-1999), die im Jahr der Wahl Chávez' endete, war eine Regelung in Kraft, die Unternehmen, die im Delta Öl fördern wollen, dazu verpflichtete, entweder der Regierung Geld für soziale Projekte zur Verfügung zu stellen oder aber selbst solche Projekte anzustrengen. In der Gegend meiner Feldforschung befinden sich Schwerölvorkommen, deren Ausbeutungsmöglichkeiten zu dieser Zeit im Rahmen der "*Apertura Petrolera*" von einer Ölfirma ausgelotet wurden. Das Unternehmen errichtete unter anderem in einigen Orten Schulgebäude und Krankenstationen und half bei der Erledigung der Formalitäten für die Eröffnung einer Schule. In Wakajara wurden zwei von Regenwasser gespeiste Wassertanks errichtet. Die Maßnahmen können als an die Bedürfnisse der in der Gegend lebenden Warao angepasst bezeichnet werden und fanden nach Absprache mit den

²¹⁸ CONIVE 2001.

²¹⁹ Heinen (2005).

²²⁰ Vor kurzem wurde in diesem Zusammenhang das "organische Gesetz der Verteidigung des Volkes" (*Ley orgánica de la Defensoría del Pueblo*) von der Nationalversammlung (*Asamblea Nacional*) verabschiedet (Venezuela 2004) und (Heinen (2005)).

Betroffenen statt [Bild Nr. 72 ÖI01, Bild Nr. 73 ÖI02].²²¹ Die Ölfirma passte sich auch in der Vergabe von Hilfsarbeiten an und organisierte diese als "rotativo", das heißt, reihum kamen mehrere Männer in den Genuss kleinerer Aufträge.

Dieses Beispiel macht deutlich, wie wichtig solche Regelungen für die in den Gebieten mit Bodenschätzen lebende Bevölkerung sein können, vor allem, wenn sie weiter als bisher reichen.

Es ist daher nachzuvollziehen, dass neben Risiken für die Umwelt, wie sie vor allem von Ökologen und Vertretern von Minderheiteninteressen hierzulande gesehen werden, auch mögliche positive Aspekte bei einer Ausbeutung der Vorkommen für die ortsansässigen Warao erwachsen könnten, wie Heinen u. a. schon am Anfang der "Apertura Petrolera" zu bedenken gab.²²²

7.6 Das Gesetz der sozialen Verantwortung in Radio und Fernsehen

Im Zuge der Besprechung der neuen Regierung Chávez und ihres politischen Projektes wurde auch das Gesetz der sozialen Verantwortung in Radio und Fernsehen (*Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión*) erwähnt. In dem am 07.12.2004 verabschiedeten Gesetz²²³ finden sich an mehreren Stellen Regelungen hinsichtlich der amerindischen Sprachen und Kulturen.

In Bezug auf Material, das zur Bildung von Kindern und Heranwachsenden dienen soll, wird beispielsweise festgelegt, dass solches Material lehren soll, die Menschenrechte (...) und Zivilisationen, die sich von der ihren unterscheiden, zu respektieren. Auch sollen sie zur Toleranz gegenüber anderen ethnischen Gruppen erzogen werden, hier werden "Personen indianischer Herkunft" (*personas de origen indígena*) noch einmal extra genannt.²²⁴

Weiter sollen einem zu bildenden "Rat für soziale Verantwortung" (*Consejo de Responsabilidad Social*) auch Vertreter von amerindischen Dörfern und Gemeinden angehören.²²⁵

²²¹ Auch ich wurde wiederholt um meine Meinung gefragt und betonte immer wieder, man müsse mit den Leuten selbst reden. Da allerdings nicht genug Öl gefunden wurde, zog sich die Firma im folgenden Jahr wieder zurück.

²²² Heinen und Garcia-Castro (1998).

²²³ Es erschien in der "Gaceta Oficial", ich zitiere nach dem Abdruck in der Tageszeitung "El Universal" vom 08.12.2004. Inzwischen gibt es eine Version vom 11.01.2005:
<http://www.analitica.com/va/sociedad/documentos/7555744.asp>

²²⁴ Kapitel I (*Disposiciones Generales*), Art. 3 (*Objetivos generales*), Abs. 4.

²²⁵ Daneben soll der Rat aus Vertretern verschiedener Institutionen bestehen, die die Interessen unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen, wie Frauen, Kinder, der Kirche u. a. repräsentieren. Kapitel V (*Órganos con competencia en materia de responsabilidad social en radio y televisión*), Art. 21 (*Consejo de Responsabilidad Social*)

Es finden sich auch ausdrückliche Regelungen hinsichtlich der Sprachen, in denen gesendet werden darf beziehungsweise muss. So wird generell festgelegt, dass in Spanisch (*idioma castellano*) gesendet werden muss, außer in von der nationalen Kommission für Telekommunikation genehmigten Fällen, wenn etwa die Nachrichten speziell an amerindische Dörfer und Gemeinden gerichtet sind. In diesem Fall sind auch die amerindischen Sprachen erlaubt.²²⁶ Gleichzeitig werden Sanktionen angedroht, wenn bestimmten Verpflichtungen nicht nachgekommen wird, unter anderem eben der Verpflichtung, in Spanisch oder den offiziellen amerindischen Sprachen zu senden.²²⁷

Weiter wird eine Quote für venezolanische Musik festgesetzt, unter die auch Lieder in den offiziellen amerindischen Sprachen fallen. So wird verfügt, dass Radio- und Fernsehprogramme in Grenzregionen mindestens 60 Prozent venezolanische Musikstücke spielen müssen. Von diesen müssen wiederum mindestens 50 Prozent Stücke der traditionellen venezolanischen Musik sein. Sie sollen unter anderem Liedarten der verschiedenen Landesteile Venezuelas enthalten und den Gebrauch des Spanischen oder der offiziellen amerindischen Sprachen aufweisen. Auch sollen die Werte der venezolanischen Kultur, venezolanische Autoren und Kompositionen sowie venezolanische Interpreten vertreten sein.²²⁸

7.7 Reaktionen auf die Neuerungen

"Das Unglück der venezolanischen Eigenart ist die Ablehnung des kulturellen Erbes als Nachfahren der ursprünglichen Einwohner, ein Erbe, das außerordentlich wertvoll sein könnte und sich in einer detaillierten Kenntnis der ökologischen Umwelt des Landes ausdrückt sowie sich in den autochthonen Religionen manifestiert, die eine den menschlichen Verhältnissen besser entsprechende Handhabung der Natur ermöglichen würden."²²⁹

Die skizzierten Neuerungen blieben nicht ohne Reaktion von Seiten der Betroffenen und der nationalen Öffentlichkeit. Dabei wird durchaus ein Interessenskonflikt zwischen amerindischen Emanzipationsbestrebungen und den Ansprüchen der Mehrheitsbevölkerungen sichtbar.

Reaktionen der Öffentlichkeit

²²⁶ Kapitel I (*Disposiciones Generales*), Artikel 4 (*Idioma, lengua, identificación, intensidad de audio e Himno Nacional*)

²²⁷ Kapitel VII (*Del Procedimiento Administrativo Sancionatorio*), Art. 28 (*Sanciones*), Abs. 1

²²⁸ Kapitel IV (*De la democratización y participación*), Art. 14. (*Democratización en los servicios de radio y televisión*) (...)

²²⁹ Heinen (2005).

Auch wenn einige der Regelungen nicht neu sind, so zeigen sie doch, wie der neue offizielle Status der amerindischen Sprachen und die neue offizielle Wertschätzung kultureller, regionaler und ethnischer Vielfalt nun Berücksichtigung im Detail einzelner Gesetze finden. War Venezuela bisher ein Land, in dem die Betonung von regionalen und ethnischen Unterschieden eher als Bedrohung für die nationale Einheit gesehen wurde, so herrscht nun ein anderer Diskurs von Seiten der Regierung vor. Es sei noch einmal an das negative Bild von der amerindischen Bevölkerung erinnert, welches Personen wie Lavandero oder Mosonyi dazu motivieren, ein anderes, positiveres Bild auf der Grundlage sprachlicher Arbeiten zu propagieren. Auch heute noch ist das Bild des "Indianers" in der venezolanischen Öffentlichkeit entweder von Romantismus oder aber von althergebrachten Vorurteilen geprägt. Letztere resultieren unter anderem aus handfesten wirtschaftlichen Interessen, die es sinnvoll erscheinen lassen, die amerindische Bevölkerung als minderbemittelte, unmündige Kinder zu sehen, die von kreolischen Akteuren bevormundet werden müssen. Es ist nicht unwichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass sich die Gruppe der Mitglieder bestimmter Parteien, etwa der *Acción Democrática* (Sozialdemokraten) und ihre Stammwählerschaft im Landesinneren vor allem aus kleinen Händlern und niederen Beamten zusammensetzt, die traditionell die amerindische Bevölkerung für ihre Ziele ausbeutete.²³⁰ Man sieht sich hier über Jahrhunderte gewachsenen Strukturen gegenüber, die mit ungeahnter Zähigkeit fortbestehen. So kann man im Delta von der Kolonialzeit über die Unabhängigkeit bis heute, von Balatá-Epoche über Reisanbau bis Holzausbeutung und Sägewerken und in neuerer Zeit Palmito-Fabriken die immer gleichen Muster der Ausbeutung der Warao-Arbeitskraft beobachten. Konstanten sind etwa die Entlohnung im Voraus in Naturalien und das Anschreiben in den Läden der Arbeitgeber. In einer nicht enden wollenden Schuldenfalle bleiben die Arbeiter in der Pflicht des Arbeitgebers und Ladenbesitzers. Bei diesem System der modernen Schuldknechtschaft trifft man auch immer wieder auf die gleichen kreolischen Familiennamen. Kurz: Die amerindische Bevölkerung war die wichtigste Ressource des Deltas für die dort ansässigen Criollos:

"El jumentillo del rancho, [...] eran los indios [...] Pero al indio, por aquellas latitudes y más en aquellos tiempos se quería como se quiere al borriquillo, porque de ellos han estado viviendo."²³¹

Zu den vor diesem Hintergrund gepflegten Vorurteilen gegen die Warao gehören Wildheit, Unzivilisierbarkeit, fehlendes Moralbewusstsein, angeborene Faulheit, mentale

²³⁰ Heinen (2005).

²³¹ Barral 1972: 153. *jumento*: Lasttier, Esel.

Unterlegenheit sowie fehlende Kultur.²³² Beide Sichten, die des "Indianers" als edlem Wilden und die als Barbar wurzeln unter anderem in der Unkenntnis der kreolischen Bevölkerung. Außer denjenigen, die in direkter Nachbarschaft mit der amerindischen Bevölkerung leben, haben sie kaum je einen "Indianer" zu Gesicht bekommen.

Diese Bilder und Interessen stehen auch hinter dem Widerstand, auf den die neuen Regelungen zu Gunsten der amerindischen Bevölkerung in der Nationalversammlung stießen. So argumentierte ein General Visconti im Zuge der Debatte um die neue Verfassung in der Nationalversammlung, dass hinter den amerindischen Abgeordneten die Interessen transnationaler Unternehmen stünden und dass die Absteckung der indianischen Gebiete die Souveränität Venezuelas bedrohe.²³³ Weiter meldete sich in einem Zeitungsartikel zum gleichen Thema die "Asociación Pro Venezuela" zu Wort, welche die Anerkennung der Existenz der indianischen Völker als eine "offensichtliche Desintegration der venezolanischen Nationalität" zurückweist. Als besonders gravierend wird empfunden, dass einem "winzigen Prozentsatz der Bevölkerung" die Kontrolle über den größten Teil der natürlichen Reichtümer zugestanden werde. Eine Folge, so der Artikel, werde die Teilung der Völker und die Betonung schon überwundener rassischer Unterschiede sein. Damit fände ein historischer Rückschritt in die Zeiten vor der "*Capitanía General*" statt:

"Indiscutiblemente está en juego la visión histórica y futura de lo que significará la identidad nacional."²³⁴

Die Befürchtung, die nationale Identität oder Souveränität stehe auf dem Spiel, ist eine der traditionell vorgebrachten, wenn es um Regelungen zur Selbstbestimmung der amerindischen Bevölkerung geht, vor allem um Landfragen, aber auch um Fragen der Sprachvielfalt. Der reale Hintergrund dieser Befürchtungen ist die Tatsache, dass die amerindischen Bewohner Venezuelas sich hauptsächlich in die weniger dicht besiedelten, aber strategisch wichtigen Grenzgebiete des Landes (zu Kolumbien, Brasilien und Guyana) zurückgezogen haben und fast ein Drittel der Gesamtfläche des Landes bewohnen.²³⁵ So leben schätzungsweise etwa 96,6 Prozent der venezolanischen Indianer in Grenzgebieten.²³⁶

In diesen Gebieten finden sich auch die reichsten mineralischen Vorkommen. Laut Schulz wird von der venezolanischen Bevölkerung die Wirtschaftlichkeit dieser Vorkommen häufig überschätzt, die ökologischen Gefahren ihrer Ausbeutung hingegen unterschätzt. Die allmähliche Landaneignung amerindischer Gebiete durch den Staat wurde bisher von der

²³² Schulz 1994: 88.

²³³ Bericht von Noélí Pocatererra. In: Socorro 2002.

²³⁴ El Universal 1999a.

²³⁵ Heinen und Kasburg 1994: 7.

²³⁶ Clarac (1998).

Öffentlichkeit positiv bewertet, da man den Eindruck hatte, es werde etwas für die Entwicklung des Hinterlandes getan.²³⁷ Für die Meisten handelt es sich um brachliegendes, aber fruchtbares "Brachland", welches entsprechend der Ideologie einer Ackerbauernkultur und des *Desarrollismos* entwickelt werden muss. Historisch gesehen hatte die Elite des Landes nach der Unabhängigkeit die koloniale Gesetzgebung unter der Ideologie des Wirtschaftsliberalismus aufgehoben. Während die koloniale Gesetzgebung den Indianern immerhin einen gewissen Schutz gewährt und ihnen die Nutznießung ihrer gemeinschaftlichen Ländereien zugebilligt hatte, wurden diese nun zu "*tierras baldías*" umdefiniert. Ein Zustand, der sich erst unter Rafael Caldera (1969-1974), damals COPEI, änderte, als Entwicklungsprogramme in Gebieten mit amerindischer Bevölkerung eingerichtet wurden.²³⁸ Doch immer noch fällt es der Mehrheitsbevölkerung schwer, die Rechte der amerindischen Bevölkerung anzuerkennen:

"Es difícil para muchos aceptar pero cuan importante es para todos entender que los pueblos indígenas son los legítimos titulares de los derechos sobre sus tierras y sus recursos naturales, sobre su pasado, su presente y su futuro. Lo cual implica reconocer les plenamente el derecho de decidir sobre sus alternativas de desarrollo y de administrar los recursos que les corresponden hoy a nivel local y subregionalmente."²³⁹

Ein weiterer Zeitungsbeitrag kritisiert die "Eile", mit der die Regelungen zur Offizialisierung der amerindischen Sprachen verabschiedet wurden ("nach nur 500 Jahren", so ist man versucht, ironisch hinzuzufügen), ohne dass die Konsequenzen bedacht worden seien. Besonders bedenklich erscheint dem Verfasser, dass es keine Voraussetzungen wie Wohnort oder Zugehörigkeit zu einer Ethnie gibt, die regeln, wer eine amerindische Sprache zur Kommunikation auswählen darf. Es reiche, Indigener (*indígena*) zu sein, um eine amerindische Sprache wählen zu dürfen, sei es die eigene oder eine andere. Er fragt sich, was passieren würde, wenn die amerindischen Abgeordneten der Nationalversammlung, die ja einer amerindischen Sprache mächtig sein müssen, forderten, in den Parlamentsdebatten in ihren jeweiligen Sprachen sprechen zu dürfen. Und was passiere, wenn Indianer einer Ethnie in andere Zonen umsiedeln und dort ihre Sprache verwenden wollten. Und dies sei nur die Spitze eines Eisberges an Fragen, die Kosten, Personal und Infrastruktur betreffen:

"(...) todo ello porque unos señores (y señoras) constituyentes se pusieron a inventar que Venezuela es un Estado multiétnico y pluricultural, lo cual obedece a corrientes de moda política que podrán ser muy aplicables en Guatemala, Bolivia o Perú pero definitivamente nada tienen que ver con la realidad venezolana, donde existen otras minorías muchísimo más numerosas que la indígena, tales como los 'gay', los

²³⁷ Schulz 1994: 88.

²³⁸ Heinen (2005).

²³⁹ Clarac (1998): 2.

discapacitados, los naturalizados, etcétera, cuyo trato igualitario se rige por la norma general del respeto a los derechos de las minorías sin necesidad de una específica consagración en el texto constitucional."²⁴⁰

Hier wird die geringe Zahl der amerindischen Bevölkerungsgruppen als Gegenargument für eine Sonderregelung ins Feld geführt. Die Vorstellung, Venezuela werde willkürlich als multiethnisch und plurikulturell "erfunden", ist Teil einer Strategie, die die Existenz der amerindischen Bevölkerung, ihrer Kulturen und Sprachen weiterhin "wegdiskutieren" möchte. Ihre Vertreter haben es noch eiliger, sich der unliebsamen Nachbarn zu entledigen, als die der vielzitierten Auffassung, die "Indianer" seien dem Untergang geweiht und würden ohnehin in der nationalen Bevölkerung aufgehen. Vor diesem Hintergrund werden die amerindischen Kulturen und Sprachen in ihrer Pluralität immer noch nicht als integraler oder gar wertvoller Teil der nationalen Identität gesehen. Daher fordert der Ethnologe Gerald Clarac Maßnahmen:

"De modo que se internalize y apuntale en la colectividad la firme convicción de que los pueblos indígenas no son 'partes estancas' de la nación, ni mucho menos 'rémoras del pasado' por las cuales avergonzarse. Sino más bien, pueblos y culturas con capacidades coartadas y de amplias potencialidades que pueden y deben ser dinamizadas en beneficio de ellos, de nosotros, de todos."²⁴¹

Dieser Standpunkt des "unsichtbaren Indianers" hat historische Wurzeln. Der Meinung der Einwohner des "Zentralgebietes", vor allem der Hauptstadt, es gebe in Venezuela überhaupt keine "Indianer", wurde erst 1964 die Grundlage entzogen. In diesem Jahr trat Venezuela dem Abkommen von Pázcuaró bei.²⁴² Tatsächlich hatte die amerindische Bevölkerung Venezuelas mit heute etwa 2,3 Prozent bisher nicht allzu großes politisches Gewicht. Anders als in anderen lateinamerikanischen Ländern hat sie sich bisher nicht mit der bäuerlichen Bevölkerung ihres Landes verbünden können. Heinen macht dafür unter anderem die Haltung des einflussreichen Bauernverbandes "*Federación Campesina*" verantwortlich. Dieser wollte in den 1970er Jahren ungeachtet kultureller Unterschiede die Indigenen pauschal als arme Bauern vereinnahmen.

Der Standpunkt des zitierten Artikels verweist auch auf die Problematik, dass es verschiedene Auffassungen von Minderheitenschutz gibt. UN-Gremien definieren Minderheitenschutz menschenrechtlich als Schutz von Individualrechten, nicht als Garantie von Gruppenrechten. Ein konkurrierender Begriff von Minderheitenschutz sieht diesen primär als Schutz

²⁴⁰ Salgueiro (2000).

²⁴¹ Clarac 1998: 5.

²⁴² Heinen (2005).

gesellschaftlicher Organismen.²⁴³ Was die vom Verfasser des zweiten Artikels genannten zahlenstärkeren anderen Minderheiten angeht, so sprechen hier wohl nur die Eingebürgerten und von den Behinderten die Taubstummen eine andere Sprache. Und diese Gruppen finden sich in der neuen Verfassung durchaus ebenfalls bedacht.

Insgesamt hat die Weigerung, die venezolanische Gesellschaft als plurikulturell und mehrsprachig zu begreifen, verschiedene kulturelle und historische Wurzeln in der Ober- wie der Unterschicht. Von besonderer Bedeutung ist dabei das Konzept der "*mestizaje*" (Mestizentum). Wie Heinen ausführt, geht dieses Konzepts auf die sozialen und physischen Veränderungen Guyanas durch die Einführung großer Mengen exotischer Tiere zurück. Analog wird der Charakter der venezolanischen Bevölkerung als Produkt einer unproblematischen Mischung aus europäischen, indigenen und afrikanischen Elementen konzeptualisiert. Heinen entlarvt diesen Standpunkt als kulturelle Erbschaft der Oberklasse, besonders aus Europa stammender Familien. Das Konzept ziehe zwei Tatsachen nicht in Betracht: Erstens den Umstand, dass es immer europäische Männer waren, die sich amerindische Frauen nahmen, und zweitens das daraus resultierende Trauma für die Volkspsyche.²⁴⁴ Als Beispiel für ein durchaus ambivalentes Verhältnis zur "Mischung" führt er die Haltung an, die Viehhirten aus den Llanos ihrem indigenen Erbe gegenüber haben. Sie wurden von einer amerindischen Mutter aufgezogen, ihr Vater hatte eine weiße Frau in der Stadt und behandelte ihre Mutter mit Verachtung. Der Sohn wuchs im Hass gegen den Vater auf, bei gleichzeitiger Ablehnung des indigenen Erbes.²⁴⁵

Als weitere Wurzel der Ablehnung und Verachtung amerindischer Traditionen sieht Heinen einen Antagonismus zwischen Gartenbauern einerseits und Jägern und Sammlern andererseits. Amerindische Gartenbauern haben danach eine Tradition der Verachtung gegenüber anderen amerindischen Gruppen, die Wildbeuter sind oder waren. So blickten im Delta die Criollos als Nachkommen karibischer und arawakischer Gartenbauern auf die sammelnden und fischenden Warao herab, die sie als "*animalitos*" (Tierchen) bezeichnen.²⁴⁶

Reaktionen der Betroffenen

Meinungen wie die oben zitierte wurden von Vertretern amerindischer Gruppen als rassistisch, neokolonial und faschistisch zurückgewiesen. Denn wenn einerseits mit

²⁴³ Heinen und Kasburg. In: Schulz: 8f.

²⁴⁴ Heinen 1992: 77.

²⁴⁵ Heinen (2005).

²⁴⁶ Ein Ausdruck, der uns im ersten Teil dieser Arbeit bei Barral in der Wendung "*animalitos de Dios*" begegnete.

Widerstand gegen Gesetzesmaßnahmen zu rechnen ist, die die rechtliche Position der amerindischen Gruppen verbessern, so sehen andererseits die Betroffenen selbst die Wichtigkeit und Chance dieser Neuregelungen. In diesem Sinne leisten Vertreter amerindischer Gruppen Aufklärungsarbeit in den eigenen Reihen. So war in der Presse von Maßnahmen zu lesen, die der amerindische Abgeordnete der Verfassungsgebenden Versammlung (*Asamblea Nacional Constituyente*), José Luis González, in dieser Hinsicht ergriff.²⁴⁷ Man hatte regionale Treffen zunächst unter der Leitung der "*Federación de Indígenas del Estado Bolívar*" abgehalten, auf denen man die amerindische Bevölkerung informierte und Workshops (*talleres*) ausrichtete.

In einem Zeitungsinterview²⁴⁸ bringt die Wayúu-Abgeordnete²⁴⁹ der Nationalversammlung und bekannte Indianer-Rechtlerin Noelí Pocaterra²⁵⁰ die Unterstützung der amerindischen Vertreter für den von Chávez angestrebten politischen Prozess zum Ausdruck. Der CONIVE (*Consejo Nacional Indio de Venezuela*) unterstütze demnach den neuen Präsidenten, da er der amerindischen Bevölkerung die Möglichkeit gegeben habe, ihre Rechte in der Verfassung zu verankern. Pocaterra bezeichnet Chávez als Verbündeten und Beschützer der Indianer (*indios*) und gibt zu verstehen, die amerindische Bevölkerung werde angesichts einer Bedrohung von Chávez nicht untätig bleiben. Dabei berief sie sich auf Chávez' frühere Taten 1989, als dieser in Elorza, im Staat Apure, als Militär tätig war. Apure gilt als einer der rassistischen Staaten Venezuelas, in dem es immer noch als Sport gilt, die dort ansässigen Indianer, die Cuivas (nomadische Untergruppe der Hiwi), zu jagen ("*guajibear*"). Ein Vergehen, das auch in neuerer Zeit bisweilen noch ohne rechtliche Konsequenzen bleibt.²⁵¹ Der "Gute Soldat" Chávez trat als Beschützer der Cuiva auf und stand in Kontakt mit den Gemeinden.

Pocaterra bezeichnet die Berufung amerindischer Abgeordneter in die Nationalversammlung und in die verfassungsgebende Versammlung sowie die Verankerung der Rechte der amerindischen Bevölkerung in der Verfassung als etwas nie Dagewesenes in Venezuela:

²⁴⁷ El Universal 1999b.

²⁴⁸ Socorro (2002).

²⁴⁹ Die Wayúu (Fremdbezeichnung: "Guajiro"), sind die größte amerindische Gruppe in Venezuela. Sie leben beiderseits der Grenze mit Kolumbien und betreiben Viehzucht, Handel und Schmuggel. Sie genießen großen Respekt in der kreolischen Bevölkerung, da sie auf Vergehen gegen ihre Mitglieder mit Sanktionen im Rahmen ihrer eigenen Rechtsnormen (Rache) antworten. Angehörige der Wayúu sind auch relativ stark an den Universitäten vertreten.

²⁵⁰ Noelí Pocaterra (*1936) wird auch in anderen Ländern als wichtige Vertreterin indianischer Angelegenheiten anerkannt. 1992 wurde sie von der UNO als Rednerin anlässlich des „Internationalen Jahres der Indianer“ (1993) ausgewählt. Sie ist ausgebildete Sozialarbeiterin und studierte vier Jahre lang Jura an der Universität von Zulia (LUZ). 2000 wurde sie in die Nationalversammlung gewählt und zur Vorsitzenden der "Ständigen Kommission indigener Völker" (*Comisión Permanente de Pueblos Indígenas*) ernannt (Socorro 2002).

²⁵¹ In den 1960er Jahren ergingen mehrere Gerichtsurteile, die diese Aktivität unter Strafe stellten. 1967 fand in La Rubiera ein Massaker von kolumbianischen und venezolanischen Viehhirten an zahlreichen Cuiva statt (Heinen und Kasburg 1994: 12).

"Nadie lo había hecho antes. No hay un discurso de Chávez donde no mencione los indígenas. Y fue él quien presentó una propuesta de Constitución incluyendo los derechos de los pueblos indígenas. Antes de Chávez, nosotros éramos invisibles: en la Constitución del 61 sólo aparecíamos en el artículo 77, donde decía que los indígenas se someterían a un régimen de excepción mientras se incorporaban. Chávez reconoció nuestra cultura, nuestros idiomas, fue un aliado."²⁵²

Die neue Verfassung trug so auch zur Stärkung der politischen Organisation der Lobby der amerindischen Bevölkerung bei, die aber insgesamt noch in einer Entwicklungsphase steckt:

"Durch die neue Verfassung und den politischen Aufbruch haben sich die Indianer mobilisiert. Es gibt nun viele verschiedene indianische Organisationen, die um die Anerkennung ihrer Landrechte kämpfen. Die Situation wäre aber günstiger, wenn diese Organisationen gemeinsam und kontinuierlich an der Sache arbeiten würden. Das ist derzeit nicht der Fall. Auch in den Behörden gibt es wenig Erfahrung in der Zusammenarbeit. Zusätzlich wurde das Gesetz zur Landrechts-Demarkierung leider sehr übereilt ausgearbeitet und enthält sehr viele innere Widersprüche."²⁵³

Laut Heinen gibt es auch Unstimmigkeiten zwischen den amerindischen Vertretern und ihrer Basis. Die amerindischen Vertreter in der Nationalversammlung und andere indigene Führungsgruppen liefen Gefahr, die Verbindung zu den Basisgemeinden zu verlieren und sich politisch zu verzetteln. Denn diese Führung rekrutiert sich vor allem aus der Bildungselite der amerindischen Lehrer, Krankenpfleger und kleinen Beamten, die bei den Warao etwa aus den Missionsinternaten hervorging.²⁵⁴ In Tucupita fand ich bei meinem letzten Aufenthalt 2004 vor Ort in der Tat Hinweise auf eine Zersplitterung verschiedener Warao-Organisationen. So hatten sich diese offensichtlich zum Teil auch gewalttätig auf einem "*Congreso Warao*" in Tucupita gestritten. Sicher kompliziert die Tatsache, dass die Warao nicht über eine Gruppenidentität im Sinne einer Ethnie aller Warao verfügen, das Unterfangen, eine gemeinsame politische Stimme zu finden. Die Lage der Warao weist daraufhin, dass jede Gruppe oder "Ethnie" nach verschiedenen Lösungsansätzen verlangt. Dies verkompliziert die Umsetzung indianerpolitischer Maßnahmen.

8 Die Umsetzung der neuen Indianerpolitik

"Die Regierung der bolivarianischen Republik Venezuela hat große Anstrengungen unternommen, einige der enormen Ungerechtigkeiten auszugleichen, die die indigene Bevölkerung während fünf Jahrhunderten erlitten hat. Trotzdem kann man große Widersprüche in der Durchführung der Bestimmungen der neuen Verfassung beobachten."²⁵⁵

²⁵² Socorro (2002).

²⁵³ Kuppe (2005).

²⁵⁴ Heinen (2005).

²⁵⁵ Heinen (2005).

Die Umsetzung indianerpolitischer Maßnahmen hängt nicht allein von der Regierung in Caracas ab. Vielmehr spielen dabei Instanzen der Regionalpolitik und der Verwaltungen eine wichtige Rolle, die der neuen Politik unter Umständen Widerstand entgegensetzen. Im westlichen Delta etwa gehören einige Warao-Dörfer zum *Municipio* Tucupita, andere werden von Pedernales aus verwaltet. Da in Tucupita mit Yeliza Santaella eine Chávez-Gegnerin an der Spitze der *Alcaldía* stand, verzögerte sich in dieser Region die Umsetzung von Maßnahmen. In Pedernales hingegen war man pro-Chávez, weshalb hier bessere Voraussetzungen herrschten. Insgesamt sieht sich die Regierung Chávez wie alle ihre Vorgängerregierungen einem über Jahrzehnte gewachsenen Parteiklientelismus gegenüber, der eng mit den wirtschaftlich dominanten Schichten verwoben ist. Dies gilt für periphere Regionen wie das Delta sogar noch stärker als in der Hauptstadt. Wie anhand des Beispiels Emery gezeigt, können regionale Politgrößen das von der Zentralregierung aufgelassene Machtvakuum einer relativen Gesetzlosigkeit über Jahrzehnte hinweg zu ihrem Vorteil nutzen. Obwohl Chávez erklärtermaßen auszog, die Korruption zu bekämpfen, ist er ihr bisher ebensowenig Herr geworden wie seine Vorgänger. Vielmehr, so konstatiert der Tübinger Politikwissenschaftler Boeckh, sind die früher von Parteien und Verbänden sowie lokalen Politgrößen kontrollierten klientelen Netzwerke mit dem "*Plan Bolívar*" nun zentralisiert und gewissermaßen verstaatlicht worden.²⁵⁶

Ein weiteres Problem für die Umsetzung neuer indianerpolitischer Maßnahmen stellt die teilweise fehlende Instanz einer legitimen Vertretung der amerindischen Bevölkerung dar. Je nach Kultur sind solche Strukturen nicht immer vorhanden, wie etwa bei den Warao, und haben auch nicht immer eine kulturelle Grundlage, auf der sie ohne weiteres aufbauen könnten.

Vor diesem Hintergrund ist es sicher nicht übertrieben pessimistisch, zu befürchten, dass die Umsetzung der neuen Indianerpolitik sich in Zukunft noch erheblichen Problemen gegenüber sehen wird.

Unterstützung findet Chávez bei der Umsetzung seiner Programme für die arme städtische, ländliche und amerindische Bevölkerung des Landes vor allem in Kuba. So wurde im Jahre 2000 ein Abkommen zwischen den beiden Ländern getroffen und dasselbe am 14. Dezember 2004 in La Habana modifiziert. Es erleichtert den Handel und das Reisen zwischen den beiden Ländern ebenso wie die Bildung binationaler Unternehmen. Daneben wird eine enge Kooperation auf dem Bildungssektor durch den Austausch von Studenten angestrebt. Kuba garantiert Venezuela einen Mindestpreis für sein Öl und willigt ein, mehr als 15.000 Ärzte

²⁵⁶ Boeckh 2005: 95.

nach Venezuela zu entsenden. Dafür gewährt Venezuela Kuba "*condiciones y términos económicos altamente preferenciales que deberán ser mutuamente acordados.*"²⁵⁷ Diese bestehen de Facto in günstigen Rohöllieferungen.

8.1 Jüngste Maßnahmen auf dem Bildungs- und Gesundheitssektor

Teil des Abkommens zwischen Venezuela und Kuba ist ein *de facto* Tausch kubanischer Ärzte gegen venezolanisches Öl. Die von kubanischen Ärzten betriebenen Gesundheitszentren in den Armenvierteln sind Teil des Programmes "*Barrio Adentro*" und tragen zur wesentlichen Verbesserung der Gesundheitsversorgung in den Armenvierteln bei. Aber auch in den Grenzregionen und Gebieten mit amerindischer Bevölkerung arbeiten inzwischen kubanische Ärzte. Die Behandlung ist kostenlos. Die venezolanischen Kollegen sind wenig begeistert und geben an, die Kubaner nähmen ihnen die Arbeitsplätze weg und würden es ihnen erschweren, Gehaltserhöhungen durchzusetzen. Die Regierung ihrerseits argumentiert, dass die kubanischen Ärzte dort arbeiteten, wo venezolanische Ärzte sich weigern, tätig zu werden. Ich selbst kann durchaus bestätigen, dass die medizinische Versorgung im Delta dort, wo keine Missionsstationen der Kapuziner funktionierten, alles andere als gewährleistet war.

Organisatorisch gründete die Regierung 2005 zusätzlich zur DGAI eine Koordinationsstelle für Gesundheitsfragen der Indigenen (*Coordinación de Salud Indígena*) innerhalb des Gesundheitsministeriums. Sie wurde 2006 in die Leitstelle für interkulturelle Gesundheit (*Dirección General de Salud Intercultural*) umgewandelt und soll die Gesundheitsversorgung in amerindischen Dörfern und Gemeinden sicherstellen. Im Rahmen der Zusammenarbeit mit Kuba wurden auch 30 Stipendien an Angehörige verschiedener Ethnien vergeben, die in der "*Escuela Latinoamericana de Medicina de La Habana*" in Kuba zu Ärzten ausgebildet werden sollen. 15 Ärzte der Wayuú studieren zudem einen "*Postgrado de Medicina General Integral*" in Venezuela selbst.²⁵⁸ In Maracaibo wurde auch ein Projekt zur Ausbildung von "*Facilitadores Interculturales Bilingües*" gestartet, welches die sprachlichen und kulturellen Hindernisse beseitigen soll, denen sich die amerindische Bevölkerung in den Krankenhäusern gegenüber sieht. Dabei wird unter anderem eine Einbeziehung traditioneller amerindischer Medizin angestrebt, eine an die Kultur angepasste Ernährung und der Einsatz von Hängematten. Familienangehörige sollen im Krankenhaus übernachten können und die Beschriftung soll "interkulturell" sein. Auch das medizinische Personal soll für interkulturelle

²⁵⁷ Text des Abkommens unter http://www.gobiernoenlinea.gob.ve/cartelera/acuerdo_cuba_vzla.html (01.06.2007).

²⁵⁸ <http://www.msds.gov.ve/ms/modules.php?name=News&file=print&sid=1414> (01.06.2007)

Fragen sensibilisiert werden. Das Projekt konnte im ersten Jahr auf diese Weise gratis und interkulturell 15.617 Patienten behandeln. Der Staat Zulia wurde ausgewählt, weil in ihm die größte Zahl an "Indigenen" (390.000) verteilt auf fünf Ethnien leben.²⁵⁹

Es wird deutlich, dass die Regierung versucht, die Gesundheitsversorgung in amerindischen Gebieten, die bisher zum großen Teil den dort operierenden Missionaren oblag, nun vollständig unter staatliche Ägide zu stellen. Man kann daher durchaus von einer Offensive der Regierung auf dem Sektor der Gesundheitsversorgung der benachteiligten Bevölkerungsschichten sprechen.

Im Bereich der Bildung initiierte die Regierung am 1. Juli 2003 offiziell den "Außerordentlichen Alphabetisierungsplan" (*Plan Extraordinario de Alfabetización*) "Simón Rodríguez", bekannt unter dem Namen "*Misión Robinson*". Der kubanische Staat leistet auch hierbei solidarische Hilfe durch die Spende von Unterrichts- und Lesematerialien, Fernseh- und Videogeräten, Videokassetten und Bibliothekseinheiten sowie Lesebrillen.²⁶⁰ Die Methode des Video- Alphabetisierungsprogrammes "*yo sí puedo*" wurde vom "*Instituto Pedagógico Latinoamericano y del Caribe*" (IPLAC) der Republik Kuba entwickelt und an die venezolanischen Verhältnisse angepasst. Am 28. Oktober 2005, zum 236. Jahrestag der Geburt von Simón Rodríguez (des Lehrers des Nationalhelden und Befreiers Simón Bolívar) erklärte sich das Land zum "*Territorio Libre de Analfabetismo*". Denn Venezuela unterschritt nur zwei Jahre nach Beginn der "*Misión Robinson*" die von der UNESCO festgelegte Rate von vier Prozent.²⁶¹ Wie ich während meines letzten Feldforschungsaufenthaltes 2004 beobachten konnte, hatte das Programm auch amerindische Gemeinden erreicht. Es war bis nach Wakajara vorgedrungen, wo Videokassetten inklusive Videorecorder und Fernsehgeräte zur Verfügung gestellt und sogar für Strom in Form von Dieselgeneratoren gesorgt worden war. Zwar handelt es sich um ein Programm in spanischer Sprache, doch wurde im Rahmen der Anpassung an venezolanische Verhältnisse Wert darauf gelegt, amerindische Mitbürger zu repräsentieren. Eine der Schülerinnen der Beispielklasse, die die Unterrichtseinheiten präsentiert, erscheint etwa in indianischer Tracht. Im Folgeprogramm "*yo si puede seguir*" (ich kann sehr wohl weiter machen) wurde ebenfalls Wert auf die Vermittlung einer multiethnischen Realität gelegt. Dort sind etwa Tanz und Gesang (*maremare*) einer Kariña-Gruppe zu sehen. Die Bewohner von Wakajara sahen sich diesen Passus in unermüdlicher Wiederholung an. Obwohl die Kariña als Karib-Gruppe zu den traditionellen Feinden der

²⁵⁹ Ministerio del Poder Popular para la Salud. 2006. "Atendiendo la Salud de Nuestros Herederos Ancestrales" Noticia, Martes, 28 noviembre. (<http://www.msds.gov.ve/ms/modules.php?name=News&file=print&sid=1414>)

²⁶⁰ Navarro (2005).

²⁶¹ Navarro (2005).

Warao gehören, so war doch offensichtlich, dass sie die Repräsentation amerindischer Kultur "im Fernsehen" als Aufwertung auch der eigenen Lebensweise deuteten. Es wurde begeistert die Art und Weise kommentiert, in der diese fremden "Indianer" sangen und tanzten.

8.2 Das REIB

Die Nichtregierungsorganisation PROVEA²⁶² berichtet von einem Papier, welches Chávez und dem Erziehungsminister Aristóbulo Isturiz, von einer amerindischen Delegation (u. a. bestehend aus Warao) überreicht wurde. Das Schreiben wurde im Juli 2003 auf dem "Ersten Pädagogenkongress indianischer Bildung" (*Primer Congreso Pedagógico Educación Indígena*) ratifiziert und es bemängelt, dass, obwohl der Staat versprochen habe, die Alphabetisierung der amerindischen Bevölkerung gleichzeitig in Spanisch und den jeweiligen amerindischen Sprachen durchzuführen, die *Misión Robinson I* und *II* weiterhin nur in Spanisch stattfänden. Das REIB würde weder im *Plan Robinson*, noch in anderen Bildungsprogrammen wie dem *Plan Simoncito* oder *Sucre* zur Anwendung kommen.²⁶³ Immerhin öffnete die "Bolivarianische Universität" Zweigstellen in Maracaibo und Ciudad Bolívar, wo amerindische Studenten die Möglichkeit haben werden, ihre eigenen Sprachen zu verwenden. Auch initiierte die *Defensoría del Pueblo* 2003 ein Ausbildungsprojekt zu indianischen Belangen, das Funktionäre und indianische Führungspersonen anspricht. Es wurde vom Hochkommissar der Vereinten Nationen gefördert.²⁶⁴

Insgesamt kommt PROVEA hinsichtlich des Rechts auf eine eigene Bildung für den Zeitraum 2002/2003 zu dem Ergebnis, dass in diesem Bereich lediglich einige Richtlinien der DGAI und DEI (*Dirección de Educación Indígena*) vorliegen und konstatiert gerade erst beginnende gemeinsame Aktivitäten. Dazu gehörte auch eine Neuauflage des REIB in den Schulen. PROVEA sieht bisher die indianische Identität und Selbstbestimmung aufgrund des Fehlens einer interkulturellen mehrsprachigen Vision in der privaten und öffentlichen Bildung nicht gewährleistet. Die Organisation bemängelt, dass in den Schulen weiterhin Lehrmaterialien verwendet werden, die die Sicht vermitteln, alle Bewohner des Landes gehörten einer Mischbevölkerung an und seien "unterschiedslos Venezolaner". Dies verzerre und kolonialisiere die eigene amerindische Identität und leiste Rassismus und

²⁶² "Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos" <http://www.derechos.org.ve/>

Die Organisation mit Sitz in Caracas untersucht in jährlichen Berichten die Umsetzung und Einhaltung der den amerindischen Gruppen garantierten Rechte in den Bereichen Selbstverwaltung, Landrecht, Gesundheit, soziale Entwicklung, Rechtssicherheit, intellektuelles Eigentumsrecht und Recht auf Bildung.

²⁶³ PROVEA 2003/2004.

²⁶⁴ PROVEA 2003/2004.

Minderwertigkeitsgefühlen Vorschub.²⁶⁵ Der für die Anfangszeit des REIB ausgeführte Mangel einer klaren Vision der reziproken Interkulturalität bestehe weiter, weil immer noch ein Konzept fehle, welches auch die nicht-amerindische venezolanische Bevölkerung in den Prozess einbezieht. Auch bemängelt PROVEA, dass die finanziellen Mittel viel zu gering seien, um dem Bedarf an Material seitens der Gemeinden gerecht werden zu können. Auch gebe es keine übergeordnete Kontrolle des Schulbetriebs und der Bekleidung des Lehramtes hinsichtlich der Rechte, die in der Verfassung festgeschrieben sind.²⁶⁶ Als Fortschritt wird gewertet, dass nun der Versuch gemacht werde, die betroffene amerindische Bevölkerung am Prozess der Erarbeitung und Überarbeitung der Lehrpläne des REIB zu beteiligen. Dies geschieht mittels Workshops. Hierbei sind unter anderem im Zeitraum 2002/2003 pädagogische Leitlinien für die Warao und Kari'ña publikationsreif geworden.²⁶⁷ Für 2003/2004 berichtet die Organisation von der Erarbeitung zweier neuer pädagogischer Leitfäden für die Warao und Kari'ña durch die DAI, welche auch die Einrichtung eines Kultur- und Kinderkanals innerhalb des nationalen Radios vorantreiben. Für die Barí und Wayúu sind vom "*Ministerio Venezolano de Educación Cultural y Deportes*" MECD im Rahmen eines Publikationsprojektes²⁶⁸ Schultexte zur Verfügung gestellt worden. Das MECD bildete bisher 3.500 amerindische Lehrer in linguistischen Workshops und in Kursen für das REIB aus. Des Weiteren wurde dort ein "*Consejo Editorial Indígena*" für die Erarbeitung offizieller Veröffentlichungen in Indianersprachen eingerichtet.²⁶⁹

Zu einer weitgehend positiven Einschätzung der Situation der amerindischen Sprachen kommt der Rechtsethnologe René Kuppe:

"Die Sprachen haben in den Siedlungsgebieten nun offiziellen Status und könnten theoretisch in allen anderen Landesteilen, etwa vor Gericht, ebenfalls verwendet werden. In der Praxis ist das jedoch schwierig, weil viele Indianersprachen wissenschaftlich noch nicht erfasst sind. Es gibt keine Dolmetscher, die zum Beispiel die schwierigen juristischen Fachtermini während einer Gerichtsverhandlung aus dem Spanischen übersetzen könnten. Im Bildungsbereich zeigen sich jedoch Fortschritte. Es gibt eine Stärkung von interkulturellen Schulen, die sich nicht mehr ausschließlich auf das westliche Geschichts- und Weltbild konzentrieren. Auf alle Fälle hat sich die Überzeugung unter der jungen Generation gestärkt, dass ihre Kultur das Recht hat, zu überleben."²⁷⁰

²⁶⁵ PROVEA 2003/2004. Die Formulierung "unterschiedslos Venezolaner" lässt die Deutung zu, es sei unvereinbar mit der amerindischen Identität, Venezolaner zu sein. Dies ist sicher nicht der Fall. Rein rechtlich gesehen muss die Gleichstellung der amerindischen Bürger durchaus als Fortschritt gewertet werden, wie die historischen Betrachtungen gezeigt haben.

²⁶⁶ PROVEA 2003/2004.

²⁶⁷ PROVEA 2002/2003.

²⁶⁸ "*Proyecto de Producción y publicación de Materiales en Lenguas Indígenas y Bilingües*"

²⁶⁹ PROVEA 2002/2003.

²⁷⁰ Kuppe (2005).

Insgesamt sind also sowohl Fortschritte als auch Stagnation bei der Umsetzung des REIB zu beobachten. Der politische Wille, das REIB stärker voran zu treiben, ist gewachsen und schlägt sich konkret in der Ausbildung des benötigten Personals und in der Erarbeitung pädagogischer Leitfäden und Materialien nieder. Problematisch bleibt allerdings die Finanzierung. So beklagt PROVEA, die finanziellen Mittel seien immer noch viel zu gering, um den Bedarf aller Gemeinden zu decken.²⁷¹ Daher kommt die Organisation unter Bezug auf Esteban Emilio Mosonyi zu dem Schluss, dass die amerindische Bevölkerung immer noch immensem öffentlichem und privatem Druck seitens der Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt sei, die sie zum Gebrauch des *Castellano* nötigt und ihre eigenen Sprachen zu verdrängen trachtet. Daneben wird die ungenügende Beherrschung des Spanischen gleichzeitig als Faktor gesehen, der zu sozialer Ausgrenzung, Rassismus und Diskriminierung beiträgt und die Bildungschancen der amerindischen Bevölkerung verringert.²⁷²

Bei all ihrer Kritik lassen die Berichte der PROVEA für den Zeitraum 2002-2004 aber auch erkennen, dass es deutliche Versuche gibt, das REIB wiederzubeleben. Frei nach dem Motto "Totgesagte leben länger" hat der Ansatz offensichtlich im intellektuellen und regionalen Untergrund überlebt, um nun im Rahmen einer neuen Indianerpolitik erneut zu keimen. Dass eine stringente Umsetzung des Programms auch unter Chávez bis zum Jahr 2004 noch nicht erreicht worden ist, muss vor dem Hintergrund der skizzierten Schwierigkeiten sicher nicht verwundern.

8.3 Die aktuelle Lage der amerindischen Bevölkerung

"(...) se mantiene la situación estructural de violación de los derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas, debido a la ausencia de políticas explícitas del Estado destinados a garantizarlos (...), unida a las condiciones estructurales que los menoscaban."²⁷³

Die Frage, wie ernst es einer Regierung mit der Umsetzung indianerpolitischer Maßnahmen ist und wie gut ihre Erfolgchancen stehen, entscheidet sich aber auch vor dem Hintergrund der allgemeinen gesundheitlichen und wirtschaftlichen Lage der amerindischen Bevölkerung. Denn das Recht auf Selbstbestimmung und auf die Entwicklung und Beibehaltung der eigenen Kultur und Sprache kann insgesamt nur gewährleistet werden, wenn die minimalen materiellen Bedürfnisse der Betroffenen garantiert sind. Dazu gehört nicht nur die Sicherstellung einer ausreichenden Gesundheitsversorgung und Versorgung mit Nahrungsmitteln, sondern auch die Möglichkeit, im Rahmen der eigenen kulturellen

²⁷¹ PROVEA 2003/2004.

²⁷² PROVEA 2002/2003.

²⁷³ PROVEA 2003/2004.

Vorgaben wirtschaften zu können. Letzteres ist eng mit der Landrechtsfrage verbunden. Fehlen diese Grundlagen, führen extreme Armut und katastrophale Gesundheitslage zu Abwanderungen in die Städte, wo eigene Kultur, Sprache und Identität kaum mehr aufrecht erhalten werden können.

Die Landrechtsfrage ist laut PROVEA im Zeitraum 2002-2004 ins Stocken geraten. Die daraus resultierende Rechtsunsicherheit führe vereinzelt immer wieder zu territorialen Konflikten. Verantwortlich hierfür sind in den Augen der Organisation sowohl der Staat als auch Vertreter der amerindischen Gemeinden. Dem Staat wird vorgeworfen, keine stringente Umsetzung der Indianerpolitik erkennen zu lassen, insbesondere wird die mangelnde Koordination der öffentlichen Stellen untereinander kritisiert. Hinsichtlich Gesundheit und sozialer Entwicklung kommt PROVEA für 2003/2004 zu dem vernichtenden Schluss:

"(...) los planes en general para las regiones con Pueblos indígenas se encuentran paralizados."²⁷⁴

Diese mangelnde logistische Unterstützung der amerindischen Gemeinden führt immer wieder zum Verlust von Leben. Ob man deshalb wie PROVEA von "indirektem Ethnozid" durch staatliche Versäumnisse sprechen muss,²⁷⁵ bleibe dahingestellt. Klar ist, dass die Diskrepanz zwischen proklamierter und tatsächlich umgesetzter Politik schwerwiegende Folgen für die Betroffenen haben kann und die weiter oben zitierte Meinung, keine Indianerpolitik sei besser als schlechte, zynisch ist. Es führt kein Weg daran vorbei, dass Staat und amerindische Gemeinden zu einem gemeinsamen Handlungsmodus finden.

Speziell für die Warao berichtet PROVEA von verstärkter Abwanderung in die Städte.²⁷⁶ Sie führt dafür strukturelle Gründe wie die ungeklärte Landrechtsfrage, kulturelle Entwurzelung und Armut, aber auch akute Probleme wie Krankheitsepidemien, Umweltverschmutzung und von außen kommende Manipulation an. Auch im Gebiet der Warao beobachtet sie von Seiten der Regierung nur gelegentliche Aktionen, bei gleichzeitigem Fehlen jeglicher formeller Planung.²⁷⁷

Hinzu kommen die vielbeschworene Inkompetenz seitens der lokalen Verwaltung und die Korruption in der *Alcaldía* des *Municipios* Antonio Díaz. Die Gesundheitssituation im Delta wird sogar als noch schlechter als in anderen Regionen mit amerindischer Bevölkerung bewertet.

²⁷⁴ PROVEA 2003/2004.

²⁷⁵ PROVEA 2003/2004.

²⁷⁶ Die Gobernadora Yelitza Santaella spricht laut PROVEA von einer Zahl von 4.000 Warao, die emigriert wären, was 25 Prozent der Warao-Bevölkerung entsprechen würde. (Yeliza Santaella im "El Carabobeño" vom 14.03.2003: 1-5.)

²⁷⁷ PROVEA 2002/2003.

In Delta Amacuro wurde laut PROVEA das "*Instituto Autónomo de Atención Indígena*" (IAAI) zur Lösung der die Warao betreffenden Probleme neu gegründet, dem der Arzt und Warao Jesús Jiménez vorsteht.²⁷⁸ Für die Region der Warao zeigt sich somit die gleiche uneinheitliche Situation wie im Rest des Landes. Erste Schritte der Planung und Umsetzung werden unternommen, doch kommen auch Projekte zum Stillstand oder werden ungenügend gefördert.

So entsteht insgesamt für den Zeitraum von 2002-2004 ein widersprüchliches Bild der Umsetzung indianerpolitischer Maßnahmen der aktuellen Regierung. Es wurde eine für die amerindische Bevölkerung vorteilhafte Gesetzeslage geschaffen, in allen Bereichen wurden Richtlinien erarbeitet und einige Pilotprojekte in Angriff genommen. Von einer umfassenden Umsetzung der anvisierten Maßnahmen kann jedoch noch nicht gesprochen werden. Wie bereits der Indianerpolitik der Vorgängerregierungen, so mangelt es auch der der Regierung Chávez noch an Stringenz:

"... una ausencia total de articulación, que impide la formulación de políticas públicas coherentes, que recojan la diversidad cultural de la Nación y garanticen la participación activa y coresponsable de los Pueblos y Comunidades indígenas en su definición y decisión."²⁷⁹

Trotzdem stimmte ich nicht mit PROVEA darin überein, die bisherigen Hilfsprogramme als rein kompensatorische Maßnahmen zu werten. Die von Villalón als "doppelter Diskurs" gegeißelte Attitüde ist meiner Meinung nach unter Chávez klarer geworden. Sicher versucht auch diese Regierung die Indianerfrage für die eigenen politischen Ziele zu instrumentalisieren. Auch hat sie ein starkes Sendungsbewusstsein, nicht unähnlich dem der Missionare. Doch ist es nicht das einer Ackerbauernkultur oder reiner Technokraten. Teil des sozialistisch-bolivarianischen Projektes ist der Versuch, die Identität des Venezolaners neu zu bestimmen. Dabei wird das amerindische Erbe aufgewertet und der "Indianer" gewissermaßen bewusst in den Kreolen hineingenommen. Die amerindischen Kulturen und Sprachen sind damit nicht mehr Spaltungspotential, sondern konstitutiv für die venezolanische Nationalidentität.²⁸⁰

Die von Chávez angestrebten indianerpolitischen Maßnahmen, insbesondere die rechtliche Verankerung kultureller und sprachlicher Vielfalt ist damit mehr als ein Lippenbekenntnis. Und wenn auch in vielen Bereichen nur kleine oder graduelle Verbesserungen umgesetzt werden, so sind sie doch nicht unerheblich. Angesichts der starken Ablehnung, die Person

²⁷⁸ PROVEA 2002/2003.

²⁷⁹ PROVEA 2003/2004.

²⁸⁰ Es wäre eine interessante Frage, inwieweit sich afroamerikanische Anteile ebenfalls berücksichtigt finden.

und Politstil des Hugo Chávez in der venezolanischen und internationalen Presse erfahren, ist es durchaus legitim, die Erfolge dieser Regierung auf dem Gebiet der Indianerpolitik zu betonen.

Aber auch der Regierung Chávez ist klar, dass die amerindische Bevölkerung weniger als drei Prozent des Landes ausmacht und demgegenüber die arme städtische und ländliche kreolische Bevölkerung größeres Gewicht hat. Sie wird damit immer der Schwerpunkt ihrer Politik der *Misiones* bleiben. Diese Programme für die unterprivilegierten Teile der venezolanischen Bevölkerung kommen aber eben auch der amerindischen Bevölkerung zugute.

Es zeigt sich ein ums andere Mal, dass es mit der Schaffung gesetzlicher Grundlagen nicht getan ist. Denn insgesamt haben die Umstände der Umsetzung von anvisierten Regelungen eine weitaus größere Auswirkung auf die Lage der amerindischen Bevölkerung, ihre Kultur und Sprache, als Gesetzestexte. Und doch sind solche Grundlagen bedeutsam für den Prozess der Bewusstseinsbildung innerhalb der kreolischen und amerindischen Bevölkerung Venezuelas. Vielleicht nimmt ja mit der Zeit die Akzeptanz amerindischer Kulturen und Sprachen in der venezolanischen Öffentlichkeit zu und reduziert so den Druck in Richtung spanische Einsprachigkeit, der immer noch auf die Sprecher amerindischer Sprache ausgeübt wird. Vielleicht bilden sich auch legitime politische Vertretungen im Inneren der amerindischen Sprachgemeinschaften, die für die Sprachinteressen der Sprecher eintreten können.

9 Resümee zur Perspektive des Staates

Im Folgenden werde ich die unterschiedlichen Sichtweisen innerhalb der staatlichen Perspektive noch einmal kurz skizzieren und die Sicht der aktuellen Regierung hinsichtlich Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu bisherigen Sichten zusammenfassen.

Der Staat und seine Sprachplaner begreifen die amerindischen Sprachen und Kulturen als homogenen Block gegenüber der kreolischen Mehrheitskultur und ihrer Sprache, dem Spanischen. Auch wurde die amerindische Bevölkerung bisweilen bei der Planung und Umsetzung bestimmter Entwicklungsmaßnahmen mit der armen kreolischen Landbevölkerung in einer Gruppe zusammengefasst. Beide Haltungen führten dazu, dass Maßnahmen für die amerindische Bevölkerung nicht genügend an die unterschiedlichen kulturellen Gegebenheiten der jeweiligen Gruppen angepasst wurden. Man kann in dieser Hinsicht wortspielerisch von der Diskontinuität indianerpolitischer Maßnahmen als Hauptkontinuität

der venezolanischen Indianerpolitik sprechen. Die medizinische und schulische Versorgung der Grenzregionen des Landes mit amerindischer Bevölkerung wurde bis in jüngste Zeit weitgehend den katholischen Missionaren überlassen. Als kommissarische Vertreter des Staates im Delta vertraten die Kapuziner eine Sicht der Kultur und Sprache der Warao als "unmodern" und zum Verschwinden verdammt. Diese Sicht deckte sich weitgehend mit der der Zuständigen in Caracas. Zunächst tauchen die amerindischen Sprachen daher nur knapp in Gesetzestexten auf, im Sinne eines folkloristischen Interesses an der Dokumentation dieser Sprachen. Konkret berücksichtigt werden sie zum ersten Mal Anfang der 1980er Jahre im REIB. Das REIB ist daher trotz all seiner Defizite der erste Schritt hin zu einer aktiven und konkreten Sprachpolitik, die die amerindischen Sprachen explizit berücksichtigt. Durch die Versuche, das Programm einzuführen, wurde außerdem eine Diskussion angestoßen, die weiterhin ihre Wellen schlägt und unter der aktuellen Regierung Impulse geben kann. Befürworter wie die Brüder Mosonyi, die versuchten, Überzeugungsarbeit bei der kreolischen Bevölkerung und den amerindischen Lehrern zu leisten, wirken weiter.

Das REIB war aber insgesamt eher der politische Versuch seitens des Staates, die Schulbildung in Gebieten mit amerindischer Bevölkerung stärker an sich zu nehmen.

Die Diskrepanz zwischen proklamiertem Ziel und tatsächlichen Intentionen führte zu einer Zahl unterschiedlicher Haltungen den amerindischen Sprachen gegenüber. Insbesondere gab es Unterschiede zwischen der proklamierten Sicht der Sprachplaner, der emanzipatorischen Sicht der Hauptbefürworter des REIB und der skeptischen Haltung lokaler Politiker und des Verwaltungspersonals, die die Maßnahme hätten umsetzen sollen.

Die Auffassung, Sprache sei untrennbar mit der Kultur verbunden, ist den Sprachplanern und Befürwortern gemeinsam. Trotzdem wurde bisher von den Planern zu wenig Rücksicht auf kulturelle und sprachliche Besonderheiten der jeweiligen amerindischen Gruppen genommen. Trotz der Adjektive "interkulturell" und "zweisprachig" war der Ansatz eindimensional gedacht. Zweisprachigkeit und Interkulturalität wurde bisher unilateral nur auf Seiten der amerindischen Bevölkerung anvisiert. Dies setzt eine Sicht der amerindischen Sprachen als unmodern und defizitär fort. Hierzu gehört auch die Tatsache, dass der Unterschied zwischen mündlichem und schriftlichem Kulturstil als einer zwischen "traditionell" und "modern" missverstanden wird. Verschriftlichung und Grammatisierung wurden dementsprechend bisher als unproblematische Maßnahmen eingeschätzt. Die Haltung der Planer des REIB hatte auch paternalistische Züge, da die Betroffenen nicht in Prozesse der Planung und Gestaltung eingebunden wurden. Auch die Einbeziehung der zumindest im Delta in zweisprachigem Unterricht erfahrenen katholischen Missionare wurde versäumt.

Die Hauptbefürworter des REIB, die durch die Einführung der amerindischen Sprachen eine umfassendere, emanzipatorische Indianerpolitik vorantreiben wollen, sehen hingegen Sprachpolitik als Allheilmittel der Indianerpolitik. Dies führt zu einer Sicht der amerindischen Sprachen, die stark von Wunschdenken geprägt ist. Als "linguistisch-ethnologische Avantgarde" will man für die Betroffenen kämpfen. Auch diese Sicht versäumt es, die amerindischen Akteure und ihre Sicht von Sprache einzubeziehen. Sprachbeschreibung wird von diesen Akteuren außerdem auch als Mittel zur Rehabilitation der amerindischen Bevölkerung eingesetzt. Die Folge ihres Wunschdenkens ist ein puristisches Bild von Sprache und Ethnie als klar abgrenzbare und schützenswerte Einheiten und eine auffallend negative Sicht von Sprachkontakt. Die Brüder Mosonyi zeigen hier als universitär ausgebildete Linguisten ein strukturalistisches, verdinglichendes Sprachbild. Die Nützlichkeit der Institution Schule in amerindischen Gesellschaften stellen auch sie nicht in Frage und fordern im Grunde eine komplett in amerindische Sprachen übersetzte westliche Schule. Auf die Eigenarten der Mündlichkeit nehmen sie kaum Bezug.

Die Tatsache, dass Planer wie Befürworter ein Problem mit der Vielfalt der Einzelsprachen und mit der Variation in ihnen haben, resultiert zum großen Teil aus der von ihnen anvisierten Institution Schule, die als schriftzentrierte Lerninstitution gedacht ist. Trotz der grundlegend positiven Bewertung der amerindischen Sprachen, werden sie weiter als statisch und "traditionell", weil *schriftlos* und *unnormiert*, gesehen. Es ist dies ganz die Sicht des Warao "unmodern", die wir von den katholischen Missionaren des Deltas kennen. Das Warao wurde vom venezolanischen Staat unter den Vorzeichen eines Mangels verstanden und im nationalen Kontext weiterhin marginalisiert, denn eine Gleichstellung der amerindischen Sprache neben dem Spanischen war nicht vorgesehen.

Der Wahlsieg des aktuellen Präsidenten muss auch in Hinsicht auf indianerpolitische Maßnahmen als Zäsur begriffen werden. Eine substantielle Neuerung im Sprachbild der aktuellen Regierung ist ihre Sicht der amerindischen Kulturen als wichtiges Element eines neuen nationalen Selbstbewusstseins. Denn die von Chávez in Angriff genommene "Bolivarianische Revolution" trachtet nach einer von Europa und Nordamerika unabhängigen nationalen Identität. Ein Zeichen dafür ist auch Chávez' am 12. Oktober 2002 in seinem Radioprogramm "*Aló Presidente*" verkündete Entscheidung, den 12. Oktober, der früher wie in vielen Ländern Südamerikas als "*Día de la Raza*" gefeiert wurde, in "*Día de la Resistencia Indígena*" umzuwidmen. Kulturelle und sprachliche Vielfalt wird nicht mehr geleugnet, sondern im Gegenteil positiv hervorgehoben und instrumentalisiert.

Hinzu kommt, dass die aktuelle Regierung ihre Politik auf die bisher unterprivilegierten Schichten der venezolanischen Bevölkerung ausrichtet. Dies führt zu einem stärkeren Willen zur Umsetzung indianerpolitischer Maßnahmen. Auch sprachpolitische Maßnahmen werden daher von der Regierung Chávez gesetzlich und institutionell besser verankert. Die interkulturelle zweisprachige Bildung ist so von einem Präsidentendekret zu einer Verankerung in der Verfassung des Landes fortgeschritten. Ein umfassender, auf den Menschenrechtskonventionen aufbauender Katalog von Grundrechten auf politischem, sozialem, kulturellem, bildungspolitischem, wirtschaftlichem und ökologischem Gebiet ist in der neuen Verfassung festgeschrieben.²⁸¹ Dazu gehört auch die Regelung der Rechte der amerindischen Minderheiten. Sie sind nun durch eine Quotenregelung auf allen Ebenen der parlamentarischen Instanzen vertreten und haben ein Recht auf den Gebrauch ihrer Muttersprachen im Verkehr mit öffentlichen Institutionen und in der Schule. Kurzum: Die amerindischen Sprachen wurden in der Verfassung als offizielle Sprachen des Landes verankert. Diese gesetzlichen Grundlagen zusammen mit bereits eingeleiteten Maßnahmen tragen bei aktiverer Beteiligung der Betroffenen an Planung und Umsetzung zu einer Politisierung und Bewusstseinsbildung bei der amerindischen Bevölkerung bei. Insgesamt ist die amerindische Bevölkerung sichtbarer geworden. Innerhalb der Indianerpolitik lässt sich ein deutlicher Umsetzungsschwerpunkt im Bereich der Bildung konstatieren, eine Tatsache, die sich unter anderem in der in Angriff genommen (Wieder-) Belegung des REIB niederschlägt.

Allerdings gibt es ideologische Altlasten in den Reihen der kreolischen Bevölkerung, vor allem in Regionen mit amerindischer Bevölkerung. Kontinuitäten alter Sprachbilder wurzeln in der über Jahrzehnte gewachsenen politischen Kultur des Landes, die sich daran gewöhnt hat, die amerindische Bevölkerung als Fortschrittsbremse zu begreifen. Auch der Zustand der relativen Gesetzlosigkeit in den Grenzregionen fernab der Hauptstadt, der zu einer Machtfülle lokaler Politiker wie Emery führt, ist hieran beteiligt. Insgesamt muss auf Seiten der kreolischen Bevölkerung ein Umdenken oder zumindest Überdenken der althergebrachten Sicht amerindischer Sprachen als defizitäre und unmoderne Kommunikationssysteme (*dialectos*) in Gang kommen, um eine Umsetzung sprachpolitischer Maßnahmen realistisch erscheinen zu lassen. Wie ich anhand von Stichproben zeigen konnte, sind noch nicht alle Teile der venezolanischen Bevölkerung bereit, sich an einem solchen Prozess zu beteiligen. Hier wirkt sich auch die Polarisierung zwischen Opposition und Chávez-Anhängern negativ

²⁸¹ Pfeiffer (2004).

aus. Ganz wie im Falle der Hauptbefürworter des REIB können allzu weitgehende Ziele große Opposition in den Reihen derer hervorrufen, die die Maßnahmen umsetzen sollen.

Teil IV: Das Kaleidoskop der Perspektiven

Im nun folgenden, letzten Teil der Arbeit sollen die Ergebnisse für die einzelnen Perspektiven zusammengestellt werden, die im Rahmen dieser Arbeit erarbeitet wurden. Die Perspektiven der Sprecher, der katholischen Missionare und des venezolanischen Staates werden dabei durch die Zusammenfassung der *en passant* gesammelten Erkenntnisse zur Sprachsicht der westlichen Sprachbetrachter, der evangelischen Missionare und der kreolischen Bevölkerung ergänzt. Auch werde ich hier auf die Perspektive der im Delta forschenden Ethnologen eingehen. In diesem Teil geht es dabei vor allem um Wechselwirkungen und Überschneidungen zwischen den einzelnen Perspektiven. Auf diese Weise soll ein finales "Kaleidoskop" der verschiedenen Sichtweisen auf das Warao entstehen.

1 Die Perspektive der Sprecher: "*maribu noko!*"¹

Die Perspektive der Sprecher des Warao wurde vor dem Hintergrund von Mündlichkeit als eigenständigem kulturellem System erörtert und in den regionalen Zusammenhang einer südamerikanischen Mündlichkeit eingeordnet. Dabei zeichneten sich auch Besonderheiten der Mündlichkeit der Warao ab, inklusive der Unterschiede zwischen den einzelnen Untergruppen der Warao. Diese hängen vor allem mit der unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrung mit Mission im zentralen beziehungsweise westlichen Delta zusammen. Während in der Region meiner Feldforschung, dem westlichen Delta, baptistische und evangelistische Missionen dominieren, übt im zentralen Delta der katholische Orden der Kapuziner großen Einfluss aus. Insbesondere durch die Internate, in denen Kinder der Warao oft jahrelang getrennt von ihren Eltern lebten und zu "Kindern der Missionare" (*bare anoboto*) wurden.

Die Perspektive der Sprecher des Warao ist klar die Perspektive einer mündlichen Kultur. Dementsprechend wird das Warao als "*karibu*" von den Sprechern als "Waraosprechen" wahrgenommen, als sprachliche kommunikative Praxis, die in enger Verbindung zu außersprachlichen Mitteln der Darbietung steht. Im Genre-System der Warao spielt hier vor allem die Musik eine wichtige Rolle. In einigen Genres, wie dem *sana*-Klagegesang, dem *joa*-Heil- und Schadensgesang und der *denobo*-Mythe, bilden Wort und Musik eine untrennbare Einheit von künstlerischem Ausdruck und intellektuellem Anspruch in der

¹ Dieser Ausdruck, den ich hier *dem* abstrahierten Warao-Sprecher fiktiv in den Mund lege, kann gemäß der Mehrdeutigkeit der Wortwurzel "*noko*" bedeuten: "Höre meine Worte/Rede!" oder "Befolge meine Worte!".

Vermittlung von gesellschaftlichen Normen und weltanschaulichen Inhalten. Dabei kann sich das Wort der Musik unterordnen (*dokotu*) oder die Musik dem Wort (*joa*).

Wie Überlegungen zur Natur sprachlichen Wissens in schriftlichen und mündlichen Kulturen zeigen konnten, so existiert ein metasprachliches Bewusstsein weltweit unabhängig von Schrift in allen Sprechergemeinschaften. Allerdings ist das Interesse an Sprache in mündlichen Kulturen anders gelagert als in schriftlichen. Für sie sind dem Satz übergeordnete Ebenen wie Arten zu Sprechen, also Stil und Genre, Situation und Ablauf einer sprachlichen Darbietung, sowie metapragmatische Ausrichtung von Interesse. Die Sprecher des Warao interessieren sich dementsprechend vor allem für die Ebene der Darbietung (*wara*), bei der alle Ebenen der Sprache (Satzbau, Phonologie und Lexikon) ineinander greifen, um bestimmte kommunikative Ziele umzusetzen. In diesem Rahmen sind verschiedene Redestile und Genres sowie verschiedene regionale Arten zu sprechen zentral für das Sprachwissen der Warao. Dies äußert sich unter anderem in der Benennung emischer Genres und in metapragmatischen Diskussionen. Sprachliche Vielfalt und Variation sind wichtige, funktionale Elemente im Sprechen der Warao und garantieren seine Lebendigkeit. Sie ermöglichen stilistischen, künstlerischen Ausdruck, sind Quelle für ein anderssprachliches Lexikon und Elemente der Identitätsabgrenzung zwischen den Warao-Untergruppen. So etwa die Identitätsabgrenzung der *Wakajararao* zu den *Mariusarao*. Neben sprachlichen Kriterien spielen hierbei vor allem auch Unterschiede in der Lebensweise und sich daraus ergebendem "Essen von" bestimmter Nahrung eine Rolle (vgl. den Ausdruck "*aida anajoromo*" (Seekuhesser) für die *Mariusarao*).

Eine "Waraosprache" im Sinne einer klar abgrenzbaren Einheit spielt damit in der Wahrnehmung der Sprecher ebenso wenig eine Rolle wie eine alle Warao-Gruppen umfassende Ethnie. Dies wurde anhand der Besprechung des Ethnonyms "*warao*" und seiner Eigenschaft als kosmisches Deiktikon deutlich. Vielmehr ist die Fähigkeit (Warao) zu sprechen ein Merkmal aller Wesen, die einen Standpunkt und ein Bewusstsein haben. Vor allem Tiere und Geister sind damit für die Waraosprecher "Personen" (*warao*) und potentielle Adressaten und Absender von sprachlichen Äußerungen. Spezialisten wie die Schamanen haben hierfür eigene Praktiken und Genres entwickelt, das *joa* und das *miana*. Die Tatsache, dass alle Wesen auf der Grundlage von Menschen entstanden sind, wird in den *denobo* ständig ins Bewusstsein gerufen. Obwohl das Thema der Transformation ein allgemeines Charakteristikum der mündlichen Kulturen des südamerikanischen Tieflandes zu sein scheint,

ist die Begeisterung für Transformation bei den Warao auffällig und hat sich in einem eigenen Genre der Transformationsmythe (*anamonina*) niedergeschlagen.

Auch die Mythe im Sinne einer Einzelerzählung sperrt sich gegen eine Verdinglichung. Ihre Struktur als Themenkomplex mit variablen thematischen Versatzstücken macht sie flexibel. Die Verzahnung verschiedener Handlungsebenen und die mannigfaltigen Techniken der Verschleierung machen die Mythe zu einem vielschichtigen, intellektuell anspruchsvollen Kunstgenuss. Auch wenn nicht jeder alles und nicht alle das Gleiche verstehen, so ist ihre Kombination von Offenheit und Diskretion dazu geeignet, die Zuhörer im Rahmen des gemeinsamen Hörerlebnisses zu fesseln. Mit den Stilmitteln der Tonhöhe, der Wiederholung, des Wortspiels, des besonderen Wortschatzes und der Onomatopoetika und Ausrufe stellt der Redekünstler die Urzeit-Atmosphäre her und verschleiert gleichzeitig bestimmte Inhalte und Intentionen. So bleibt die Interpretation einer Mythe für alle eine offene Angelegenheit.

Daneben fallen eine relative Offenheit der Genre-Grenzen und vielfältige Verbindungen zwischen den Genres als typisch für das Genre-System der Warao auf. Bestimmte Genres, wie die *sana*-Klagegesänge, zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie Zitate aus einer Vielzahl von anderen Genres einbinden. Andere, wie die *monikata nome anaka*-Schlichtungsversammlung müssen verschiedene Redestile und Sprechaktarten kombinieren. Wieder andere Genres, wie die schamanischen *joa*, zeichnen sich durch Exklusivität aus. Auch bestimmt "gemeinsames Reden/Singen" den Charakter einiger Genres (*sana*, im Chor gesungenes *dokotu*, Wahlversammlung), wohingegen andere Genres das Zuhören dem Vortragen des Einzelnen gegenüberstellen (*denobo*, einzeln vorgetragenes *dokotu*, *dibubia*-moralisierende Rede).

Diese Charakteristika lassen sich zu der egalitär-komplementären Geschlechterstruktur der Waraogesellschaft in Beziehung setzen, in deren Rahmen jedem Geschlecht eigene Genres zur politischen Einflussnahme zur Verfügung stehen. Für die Frauen waren und sind dies insbesondere die *sana*-Trauergesänge, aber auch die moralische Schelte bei Streitigkeiten. Für Männer waren dies vor allem die *denobo*. Heute spielt die moralisierenden Haushaltsrede und die politische Wahlversammlungsrede zunehmend diese Rolle. Das exklusive Genre des schamanischen *joa*, welches früher eine Quelle des gesellschaftlichen Einflusses der alten Männer und Frauen (nach der Menopause) war, ist zumindest in Wakajara im Schwinden begriffen. Dies ist Ausdruck einer Verschiebung der Machtverhältnisse in Richtung der jüngeren Generation, die mit ihren Spanischkenntnissen den Älteren in der heutigen Zeit bisweilen überlegen scheint.

Waraosprechen mit seinen intellektuellen und künstlerischen Aspekten erweist sich für die Warao so als machtvolles Instrument zum Sprachhandeln in allen Bereichen des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens und zur Identitätsbestimmung. Mit sprachlichen Mitteln werden weltanschauliche Inhalte aktualisiert und die Kraft des kreativen Chaos wird den Zuhörern zugänglich gemacht. Das hochperformative Sprechen mit den Geistern heilt durch Benennung und schützt vor gefährlichen Wesen oder aber bringt Krankheiten und Tod. Moral und Kritik können dezent "in Richtung auf das Ohr" der Hörer plaziert (in der *denobo*) oder aber in außergewöhnlicher Direktheit zum Ausdruck gebracht werden (in den *sana*). Gemeinsames Sprechen, Erzählen und Singen haben daneben auch hohen Unterhaltungswert. Insgesamt ist das Waraosprechen eine kreative Angelegenheit, Spaß am Sprechen aber auch am Zuhören werden in dieser Kultur von klein an gefördert. Es herrscht das Primat des Hörens!

2 Die Perspektive der katholischen Missionare: Geliebtes, zum Untergang verurteiltes Waraosprechen²

Die Perspektive der Missionare ist einerseits von großer Kontinuitäten über die einzelnen Generationen hinweg geprägt, zeichnet sich aber andererseits auch durch starke individuelle Unterschiede innerhalb derselben aus.

Das Lexikon Barrals sowie seine Liedersammlungen und Lavaderos Textsammlungen sind missionarslinguistische Arbeiten, da sie im Umfeld einer praktischen missionarischen Tätigkeit entstanden. Sie waren dabei von einer ordensspezifischen Haltung dem Warao gegenüber geprägt, die das Sprechen der Einheimischen nicht als Haupt-, sondern nur Übergangsmittel der Mission betrachtete. Es gab daher keine Notwendigkeit, diese Sprachpraxis zu reglementieren, zu vereinheitlichen oder auch nur zu verschriftlichen. Im Gegenteil, das Warao wurde als Waraosprechen konzipiert und seine Umformung in eine Schriftsprache aufgrund der Unmodernität der Kultur seiner Sprecher nie als Möglichkeit betrachtet. Spracharbeit konnte so zum idealen Mittel der Annäherung an die zu Missionierenden werden. Sie war ein ideologisch weitgehend neutrales Gebiet. Anders als der Bereich der einheimischen Religion oder Wirtschaftsform wurde sie nicht als im Widerspruch zum eigenen Missionsvorhaben stehend gesehen. Dies führte auch zu einer Zusammenarbeit der sprachinteressierten Missionare mit den Muttersprachlern, die Rücksicht auf deren mündliche Interessenschwerpunkte nahm. Daraus resultierte eine Konzentration auf Texte

² Auch dies ist ein fiktiver Ausspruch, der die Haltung der katholischen Missionare auf den Punkt bringt.

der mündlichen Erzählkunst der Warao und auf Lieder beziehungsweise auf die lexikalischen Einheiten der Sprache. Lavaderos Einbeziehung der einheimischen Sprecher war so intensiv, dass sie eine eigene, innovative Qualität entfalten konnte. Dieser Stärken ist sich Lavandero auch durchaus bewusst. Er nutzte sie zur Abgrenzung von anderen Akteuren, vor allem von den universitären Linguisten. Vom linguistischen wie auch ethnologischen Standpunkt aus sind Barrals Wörterbuch und die Arbeiten Lavaderos unverzichtbare, hochwertige Quellen, die einmal mehr das Vorurteil widerlegen, missionarslinguistische Arbeiten seien qualitativ minderwertig.

Ein für viele Missionarslinguisten typisches Interesse an Alphabetisierung und Übersetzung religiöser Texte war hingegen nur in Ansätzen vorhanden. Im Delta erarbeiteten die Kapuziner zwar waraosprachige Katechismen,³ und es gibt sogar eine Übersetzung des neuen Testaments,⁴ doch war diese als reine Übergangslösungen gedacht, bis die amerindische Bevölkerung die spanische Sprache ausreichend beherrscht. Für die katholischen Missionare stand weniger das buchstabentreue Wort als vielmehr das christlich-katholische Ritual im Vordergrund. Für Lavandero und Barral standen damit andere Funktionen der Spracharbeit im Zentrum ihres Interesses. Das Ziel der Rehabilitation der Sprecher, mit dem sie unter anderem ihre Arbeit rechtfertigen, ist zwar ein typisch missionarslinguistisches, daneben konnten aber noch eine Vielzahl von Funktionen der Spracharbeit für die Kapuziner im Delta aufgezeigt werden, die in der Literatur bisher noch keine Erwähnung gefunden haben. Hierbei sticht vor allem die Funktion der Spracharbeit als intellektuelles Rückzugsgebiet und identitätsstiftendes Element der Missionare hervor, die das psychische Überleben der Missionare im von Einsamkeit und vor allem im Falle der Pioniere allerlei Gefahren geprägten Alltag vielfach erst ermöglichte. Dies und die Tatsache, dass der Ansatz der Missionarslinguistik seine Gültigkeit auch für die Betrachtung sprachforscherischer Arbeiten von Missionaren jenseits der Kolonialzeit erwiesen hat, sind Ergebnis der vorliegenden Arbeit.

Sprache und Kultur bilden im Denken der Sprachexperten der Kapuziner eine untrennbare Einheit. Dies gilt für alle, für Armellada, den Erforscher des Pemón, für Vaquero, den Schreiber der ersten modernen Warao-Grammatik, für Barral, den Pionier und Wörterbuchschreiber sowie für Lavandero, den Missionar der "Saat der Worte" und Experten der mündlichen Erzählkunst der Warao.⁵ Von einer einheitlichen sprachphilosophischen Sicht der Kapuziner im Delta kann trotzdem nicht die Rede sein.

³ Barral 1960 (zweisprachig Warao und Castellano).

⁴ Sociedad Bíblica de Venezuela 1974.

⁵ Das Werk Oleas lässt aufgrund seiner Knappheit hier keine genaueren Schlüsse zu.

So operiert Barral mit einem schwer zu fassenden, mental-biologischen Rassebegriff, und Vaquero lässt kultur-evolutionistische Ansichten erkennen, die es ihm schwer machen, bestimmte Eigenarten des sprachlichen Systems des Warao zu erfassen. Lavandero schließlich vertritt in seiner Sicht auf die Warao-Kultur und Sprache eine Modernismusideologie. Lavandero und Barral, die als Vertreter ihrer jeweiligen Generation untersucht wurden, sind sich allerdings einig in ihrer Einschätzung des Warao als unmodern und zum Verschwinden verurteilt. Angesichts ihrer emotionalen Bindung an das Warao und vor dem Hintergrund der vielfältigen Funktionen, die die Spracharbeit für sie hatte, erscheint ihre fatalistische Akzeptanz dieser "Tatsache" bemerkenswert.

Beide Beispielpersönlichkeiten nehmen das Warao vor allem als "Waraosprechen" wahr. Sie haben sich aufgrund der Tatsache, dass der Kapuzinerorden über keine einheitliche Sprachausbildung verfügte, die Sprachpraxis mit den Sprechern selbstbestimmt erarbeitet. Den Einfluss universitärer Linguistik lassen sie nur sehr beschränkt erkennen. Selbst Vaquero schreibt seine Grammatik im Grunde fernab jeder modernen linguistischen Theorie, auch wenn er solche nominell erwähnt. Vielmehr übernahmen sowohl Barral als auch Lavandero sehr weitgehend das typisch mündliche Interesse an Sprache von den Warao-Sprechern in all ihrer regionalen und stilistischen Variation. So interessierte sich Barral für das Lexikon und für die Lieder der Warao (vor allem *dokotu*), und Lavandero beschäftigte sich mit ihrer mündlichen Erzählkunst (*deje* und *denobo*). Anders als ihre Ordensbrüder Olea und Vaquero, die als Grammatikschreiber stärker an das westliche, universitäre Sprachbild gebunden waren, entsprechen sie damit nicht dem Klischee des am lateinischen Vorbild klebenden missionarischen Spracharbeiters. Sie konnten den Gegebenheiten des Mündlichen mit "offenen Ohren" gegenüberreten.

Wenn auch das Verhältnis der Missionare zu den Sprechern vor allem im Falle Barrals nicht immer konfliktfrei war, so erlaubte ihnen doch ihre Sicht des Waraosprechens als ungefährliches kulturelles Merkmal, welches nicht mit ihren Missionszielen in Konflikt zu geraten drohte, einen entspannten Umgang mit der Sprache ihrer Missionszielgruppe. Denn das Warao war von ihnen zu keiner Zeit als Hauptmittel der Mission vorgesehen. Dies erklärt auch die, verglichen mit den baptistischen und evangelistischen Missionaren, äußerst zurückhaltende Einführung von Fremdwörtern ins Warao sowie den behutsamen Umgang mit einheimischen Begriffen. Für die katholischen Missionare bestand keine Notwendigkeit, normierend in die Sprechpraxis der Warao einzugreifen. Daneben visiert Lavandero eine sehr

weitgehende kulturelle Übersetzung christlicher Glaubensinhalte in ein interkulturelles Ritual an. Und auch die Suche Barrals nach einem Gottesbegriff im Warao zeigt, wie dieser versucht, auf einheimischen Vorgaben aufzubauen.

Die Rolle der Missionsprache kam aber trotzdem unbestritten dem Spanischen zu; das Warao blieb eine Übergangslösung. Denn die Missionare sahen christliche Religion, die Wirtschaftsweise als Ackerbauern und die spanische Sprache als untrennbare Bestandteile eines Fortschritts, den sie den Warao bringen wollten. Auch wenn zu Zeiten Barrals noch Zwangsmaßnahmen zum Einsatz kamen, wohingegen Lavandero nur noch von einer "Option" spricht, so bleibt doch beiden die Überzeugung, dass die Warao sich letztendlich "zivilisieren" beziehungsweise "modernisieren" müssen. Es war dies auch die Rechtfertigungsgrundlage ihres Missionsvorhabens.

So wurde die Beschäftigung mit dem Waraosprechen sowohl für den vorkonzilischen Barral als auch für den nachkonzilischen Lavandero zu einem idealen Instrument der Annäherung an die zu Missionierenden. Daneben bot sie die Möglichkeit des intellektuellen Ausgleiches im harten, von persönlichen Entbehrungen und Einsamkeit gekennzeichneten Missionsalltag. Sie erleichterte das Verständnis der zunächst fremden Warao und ihre Dokumentation war Teil des universalen missionslinguistischen Bemühens um eine Rehabilitation der "Wilden". Denn die Missionare im Delta begriffen sich nicht nur als Beschützer, sondern vor allem auch als Mittler und Fürsprecher der "Indianer". In diesem Sinne ist Spracharbeit keine Frage der persönlichen Neigung oder Veranlagung des jeweiligen Missionars, sondern als notwendiges Werk der Nächstenliebe eine Christenpflicht.

Insgesamt gelang beiden die Annäherung an die zu Missionierenden auf sprachlichem Gebiet am besten. Lavandero erarbeitete durch seine Methode Textaufnahme und Transkription gemeinsam mit den Sprechern eine neue "interkulturelle" Redesituation.

Daneben war die Beschäftigung mit dem Waraosprechen für beide auch ein Instrument der Abgrenzung. Barral verwahrte sich durch sie gegenüber einem sein Leben und seine Persönlichkeit vereinnahmenden Orden, und Lavandero setzte sie als identitätskonstituierendes Mittel gegenüber anderen Missionsansätzen und gegen universitäre Warao-Forscher ein.

Für beide wurde die Spracharbeit als Instrument der Annäherung und Abgrenzung zu einem Bezugspunkt ihrer Definition als Missionar.

Die sprachinteressierten Kapuzinermissionare begreifen sich als Sprachdokumentatoren, die durch ihre Arbeiten zur Rehabilitierung der Warao beitragen. Eine aktive Rolle im Prozess der Sprachverdrängung hingegen sehen sie für sich nicht. Das Erlöschen des Waraosprechens

wird als Folge eines unpersönlichen, abstrakten Modernisierungsprozesses verstanden. Und doch haben die katholischen Missionare mit ihrer Sicht des Warao als "unmodern" eine Haltung fortgesetzt, die ihren Ausgang in der kolonialzeitlichen Ideologie des "*civilizar y reducir*" nahm. So haben die Kapuziner als kommissarische Verwalter des Staates Druck hin auf eine ausschließliche Verwendung des Spanischen im öffentlichen Raum ausgeübt. Ihre Sicht des Waraosprechens ist mitnichten ohne Folgen auf die Sprachpraxis der Betroffenen geblieben. Gerade im zentralen Delta, der Region des größten Einflusses der Kapuziner, gibt es Teile der Warao, die ihre Muttersprache aufgeben. Hierzu hat auch die Erfahrung in den Missionsinternaten beigetragen.

Die Ambivalenz der Haltung der Missionare liegt im Missionsunterfangen selbst begründet. Denn Bekehrung ohne tiefgreifende Veränderung der betroffenen Kultur ist nicht möglich. Sie ist auch keine Frage der freiwilligen Wahl, sondern wird durch die herrschenden Machtverhältnisse gefördert. Nachkonzilische Missionare wie Lavandero können vor diesem Hintergrund eine gewisse *Laissez-faire*-Haltung einnehmen und auf aktive Zwangsmaßnahmen, wie sie noch in der Anfangszeit der Pioniere zum Einsatz kamen, verzichten.

Vor diesem Hintergrund nivellieren sich denn auch die Unterschiede zwischen Lavandero und Barral. Denn letztlich sehen beide keine Alternative zu einer Mission, die sich als Teil eines unabdingbaren Modernisierungsprozesses versteht. Genauso zäh wie beide Missionare an ihrer Begeisterung für die Spracharbeit festhalten, so verfolgen sie auch das Ziel, die Warao zu christlichen, venezolanischen Staatsbürgern zu machen. In dieser Hinsicht ist die Heterogenität der Sprachsicht der Kapuzinermisionare schlussendlich doch wieder Zeichen einer gemeinsamen Perspektive. Jeder arbeitet mit den ihm in seiner Zeit am adäquatesten erscheinenden Mitteln auf ein gemeinsames Ziel hin. Lavandero reagiert mit seinem emanzipatorischen Missionsansatz darauf, dass die ältere Generation im Vergleich zu anderen Missionsgebieten wie etwa der Gran Sabana, eine recht altmodische Form der Mission pflegte. Dies war unter anderem auch Folge der topographischen Gegebenheiten des Deltas mit seiner schweren Zugänglichkeit und der sozialen Organisation der Warao, die sich nicht leicht über eine alle Gruppen umfassende Führerschaft ansprechen und kontrollieren ließ. Nicht nur die Sprache und Wirtschaftsweise der Warao müssen der jüngeren Generation "unmodern" vorgekommen sein, sondern auch die Missionsansätze der älteren Ordenskollegen. Die Tatsache, dass der Orden keine einheitliche Sprachpolitik vertrat, machte die Beschäftigung mit dem Warao zu einem idealen Ort, eigene Akzente in der Missionsarbeit zu setzen.

Charakteristisch für die Perspektive der katholischen Missionare ist damit zweierlei: Die Unterschiedlichkeit des Missionsansatzes bei gleichzeitiger Beibehaltung der Ziele und die Diskrepanz zwischen Begeisterung für das Waraosprechen und fatalistischer Akzeptanz seines Untergangs. Somit überwiegen schlussendlich die Gemeinsamkeiten unter den Kapuzinern.

3 Die Perspektive der baptistischen und evangelistischen Missionare: Waraosprechen als Missionsinstrument

Eine ganz andere Sicht auf das Warao findet sich in der Missionsarbeit baptistischer und evangelistischer (New Tribes Mission, im folgenden NTM) Missionare.

Die der *New Tribes Mission* angegliederten fundamentalistisch-protestantischen Missionare operieren weltweit und sind seit 1946 auch in Venezuela aktiv.⁶ Die NTM ist ausgesprochen umstritten, aber auf organisatorischem Niveau schwer fassbar. Auf undurchsichtige Weise ist sie mit anderen Organisationen verwoben, die sich offiziell jedoch als unabhängig voneinander darstellen. Die wissenschaftlich-logistische Seite wird dabei vom "*Summer Institute of Linguistics*" (SIL) abgedeckt, welches Missionare zur Spracharbeit ausbildet und unter anderem auch Software für die ethnolinguistische Spracharbeit entwickelt.⁷ 1999 kam eine Gruppe ihrer Missionare auch in den Nachbarort Wakajaras, Pepeina. In mehreren Gesprächen mit der Missionarin Lori Higham, die damals im Rahmen der NTM linguistische Pionierarbeit in Pepeina leistete, konnte ich Einblick in ihren Missionsansatz erhalten.⁸

US-amerikanische Missionare der Baptisten sind im westlichen Delta seit den 1950er Jahren tätig. Als erster kam der universitär ausgebildete Linguist und Baptist Henry Osborn Anfang der 1950er Jahre ins westliche Delta. Zur Zeit meiner Feldforschung lebte noch ein US-amerikanischer Baptist in El Moriche und eine US-amerikanische Baptistin in El Pajal. Warao-Missionare aus El Pajal [[Bild Nr. 74 Baptisten](#)] sowie US-amerikanische Missionare der NTM wirkten zu Zeiten meiner Aufenthalte in Wakajara bzw. Pepeina. Da der westliche Teil des Deltas nicht zum Kerngebiet der Mission der Kapuziner zählte, wurde er nur sporadisch von diesen betreut, und auf lange Sicht konnten sich dort keine größeren Missionsstationen etablieren. Die nichtkatholischen Missionare stießen in das solchermaßen aufgelassene Vakuum vor. Sie operierten dabei ohne ausdrückliche Erlaubnis des Staates im

⁶ Schulz 1994: 83.

⁷ Beispiele hierfür sind die Programme "LinguaLinks" und "Shoebox". Daneben verfügt die Organisation über eine eigene Infrastruktur, die u. a. Flugzeuge und Funkstationen bereitstellt, die es Missionaren ermöglichen, bis in entlegene Gebiete Amazoniens vorzudringen und dort Missionsstationen zu errichten.

⁸ Higham überließ mir freundlicherweise auch Tonaufnahmen, die sie als Pionierin der Spracharbeit zu ihrem Lehrwerk für ihre Mitmissionare angefertigt hatte.

Rahmen einer stillschweigenden Duldung.⁹ Diese wurde jüngst von Chávez beendet.¹⁰ Die katholische Kirche kritisierte seit 1982 massiv das Vorgehen der protestantischen Missionare in Venezuela, die dort in Gebieten missionieren, die den Salesianern und Kapuzinern vertraglich zustanden. Auch venezolanische Indianeraktivisten¹¹ und die betroffenen amerindischen Gruppen haben wiederholt schwere Vorwürfe gegen die NTM erhoben.¹² Die Warao haben sich, soweit ich weiß, bisher nicht gegen die NTM¹³ oder Baptistenmission "verwahrt". Sie erlaubten den Fremden, sich in ihrem Dorfgebiet anzusiedeln und damit Einfluss auf ihr Dorfleben zu nehmen. Sie erhofften sich von einem solchen Kontakt materielle und politische Vorteile. Vor allem die Sicht der christlichen Religion und der spanischen Sprache als "Modernitätsmarker" nimmt sie positiv für die Missionare ein.

Die NTM baute in Pepeina zwei Häuser, in denen eine Familie mit Kindern aus den USA und ein alleinstehender Missionar wohnten. Sie versuchten aktiv, die kulturelle und sprachliche Praxis der Warao vor Ort zu christianisieren. Anders als die katholischen Missionare verfolgten sie dabei nicht das Ziel, spanischsprachige Staatsbürger im Sinne des venezolanischen Staates heranzubilden oder die nationale Schulbildung in Sinne des Staates durchzuführen.¹⁴ Das Leben der Missionare mit ihren Familien in den Dörfern ist Missionstätigkeit im Sinne eines "Zeugnis-Ablegens". Ihr Lebenswandel propagiert auch die Annehmlichkeiten des nordamerikanischen Lebensstils. Ihre Häuser verfügen über Klimaanlage, Kühlschränke und fließendes Wasser sowie WCs und sie besitzen Boote mit großen Außenbordmotoren. Alle diese Güter haben in den Augen der Warao ein hohes Prestige und weisen ihre Besitzer als Person beträchtlichen Reichtums und politischen Einflusses aus. Der neue Glaube erscheint damit als Garant für Wohlstand und Modernität.

Auch die zweite Generation der Baptisten, die selbst Warao sind, hat massiv in das Dorfleben in Wakajara eingegriffen. Sie ließen eine Kirche bauen und versuchten, die Dörfler im

⁹ Die Tatsache, dass der Staat so lange untätig zusah, wie unautorisierte Gruppen auf seinem nationalen Territorium agierten, setzt Schulze zu der Angst in Bezug, die die kulturelle und sprachliche Vielfalt der amerindischen Bevölkerung in vielen Politikern und kreolischen Bürgern erzeugt. Kulturelle und sprachliche Vielfalt wurde als bedrohlicher für die nationale Einheit gesehen als die Präsenz illegal operierender US-amerikanischer Missionare (Schulz 1994: 88).

¹⁰ Am 12. Oktober 2005 gab der Präsident diese Entscheidung bekannt. Der 12. Oktober, früher als "*Día de la Raza*" bekannt, war von Chávez am 12. Oktober 2002 in den "*Día de la Resistencia Indígena*" umgewidmet worden.

¹¹ Vergleiche Esteban E. Mosonyi 1981. Mosonyi beschuldigt die New Tribes Mission unter anderem, Ethnozid zu betreiben und Vorhut US-imperialistischer Interessen zu sein.

¹² Schulz 1994: 84.

¹³ Unter anderem leisteten die Ye'kuana, die 1964 als erste Gruppe von New-Tribes-Mission-Vertretern missioniert wurden, Widerstand. Ihr Protest führte 1979 dazu, dass von Wissenschaftlern und Politikern das "*Movimiento por la Identidad Nacional*" gegründet wurde, welches sich für die Ausweisung der protestantischen Missionare einsetzte (Schulz 1994: 86).

¹⁴ Osborn wollte nach Angaben der Bewohner von Playa Sucia, die ihn noch kannten, als Grundschullehrer arbeiten, ihm wurde jedoch keine Genehmigung erteilt.

Rahmen ihrer Gottesdienste auch gesellschaftlich und politisch umzuorganisieren. Hierzu hielten sie sich mehrmals einige Wochen im Dorf auf, brachten Spenden, vor allem Kleidung, mit und regten unter anderem auch die Gründung einer Kooperative an, die allerdings bisher nicht aktiv wurde. Das Amt des örtlichen Predigers wurde eine neue Autoritätsinstanz. Es wurde von dem bisher in der Parteipolitik nicht aktiven, zweitältesten Sohn meiner Gastfamilie ausgefüllt und gab diesem die Möglichkeit, Prestige und gesellschaftlichen Einfluss zu gewinnen. Als gutes Vorbild nahm er eine größere Zahl an Kindern auf, die von ihren Eltern verlassen worden waren. Zusammen mit den Spenden werden damit Ansätze einer mildtätigen Gemeindefarbeit sichtbar. Das Missionarseehepaar selbst nahm ein Kind auf, das von seiner Mutter weggegeben wurde.

Das grundlegende Charakteristikum der Perspektive der baptistischen und der NTM-Missionare ist die Rolle des Warao als Missionssprache. In einer fundamentalistischen christlichen Religionsauffassung wird die Bibel als direkt von Gott kommendes heiliges Wort betrachtet, das es buchstabengetreu zu lesen und nicht zu interpretieren gilt. Das Wort Gottes, wie es sich in der Bibel manifestiert, muss jedem (potentiellen) Gläubigen unmittelbar in seiner Muttersprache zugänglich gemacht werden. Dafür sind zwei Dinge Voraussetzung: die Alphabetisierung auch der Erwachsenen und die Übersetzung der Bibel in die jeweilige regionale Sprache. Dies hat sich das SIL zum Ziel gesetzt. Die einheimische Sprache wird so zum einzig möglichen Instrument der Bekehrung. Ihre Verwendung im Prozess der Übersetzung und Missionierung muss daher klar geregelt sein. Dies führt dazu, dass die "heidnischen" Sprachen über kurz oder lang in "christliche" Sprachen umgebildet werden müssen. Anders als der Missionsansatz Lavaderos, der die "Saat der Worte" Gottes in der einheimischen Kultur als Anknüpfungspunkt nutzen möchte, formen die Baptisten und die NTM dafür den semantischen Gehalt einheimischer Wörter radikal um und ersetzen alte weltanschauliche Implikationen durch ihre eigenen. So etwa im Falle der Übersetzung von Teufel durch *jebu*. Auch Warao-Redeereignisse, wie etwa Lieder und *joa*, werden durch eigene, christliche ersetzt. Eine solch präskriptive Übersetzungspraxis greift tiefer in die Sprechgewohnheiten und das Denken der Betroffenen ein als die Etablierung fremdsprachlicher Lieder durch die katholischen Missionare. Auch wenn eine Normierung im Sinne einer Standardsprache nicht von den NTM angestrebt wird, die ist dafür bekannt sind, für jede regionale Sprachvariante eine neue Grammatik erstellen zu wollen.

Die methodologische Grundlage der Arbeit der NTM bietet der Ansatz der Tagmemik von Kenneth Pike,¹⁵ der sprachliches Handeln zusammen mit nichtsprachlichem Handeln analysiert.

Kultur und Sprache werden so als Einheit erfasst und im Sinne des eigenen, christlichen Weltbildes beeinflusst. Zunächst begibt sich dabei eine linguistische Vorhut ins Feld, die die Sprache der zu Missionierenden analysiert und beschreibt. Das von ihnen erstellte Lehrmaterial erleichtert dann den nachfolgenden Missionaren das Erlernen der einheimischen Sprache. Bei der missionarslinguistischen Arbeit dieser Richtung steht der missionspraktische Aspekt im Vordergrund. Linguistische theoretische Diskussionen werden nicht berücksichtigt, denn es geht nur darum, die fremde Sprache für die Missionare verständlich und handhabbar zu machen. Schulz berichtet, dass dabei auch erste Bekehrte als "linguistische Helfer" unter den Einheimischen zu zweisprachigen Lehrern ausgebildet werden. Sie sind oft der Anfang einer neuen Elite, die traditionelle Autoritätsstrukturen ablösen soll. Unter anderem würden die Heirat zwischen Christen und Nichtchristen verboten und Patron-Klientel-Beziehungen etabliert, durch die die Missionare ihre amerindischen Partner materiell abhängig machen.¹⁶ Spracharbeit stand bei den Missionaren in Pepeina in der Anfangsphase in einem Maß im Vordergrund, das den Dorfbewohnern unverständlich war. Sie hatten erwartet, dass die Neuankömmlinge predigen würden, stattdessen arbeiteten sie jahrelang an Material zur Erwachsenenalphabetisierung und an einer Bibelübersetzung. Nach den Erwachsenen sollten die Kinder alphabetisiert werden, und auf dieser Grundlage wollten sie dann die bis dahin (neu-)übersetzte¹⁷ Bibel einsetzen und mit ihrer inhaltlichen Mission beginnen.

Die Sprachsicht der nichtkatholischen Missionare im Deta ist damit weniger von persönlichen Faktoren bestimmt als vielmehr einheitlich vorgegeben. In einer speziellen Ausbildung werden bei den NTM bestimmte Personen als linguistische Vorhut geschult. Sie unterrichten dann ihrerseits ihre Ordensgenossen. Das Interesse an der einheimischen Sprache ist streng pragmatisch und einzig auf die Ziele der Mission ausgerichtet.

¹⁵ Pike 1967.

¹⁶ Schulz 1994: 85.

¹⁷ Higham arbeitet nach eigenen Angaben an einer Neuversion der Übersetzung von 1996 (Bibles International 1996) zusammen mit Osborn, der diese ältere Version erarbeitet hatte.

4 Die Perspektive des Staates: amerindische Ethnizität und neue nationale Identität

Nachdem die amerindischen Sprachen zunächst nur knapp in Gesetzestexten auftauchten, wo ihnen ein rein folkloristisches Interesse entgegengebracht wurde, fanden sie sich zum ersten Mal Anfang der 1980er Jahre konkret im REIB berücksichtigt. Das REIB ist daher trotz all seiner Defizite der erste Schritt hin zu einer aktiven Sprachpolitik seitens des Staates. Durch die Versuche, das Programm einzuführen, wurde außerdem eine Diskussion angestoßen, die weiterhin ihre Wellen schlägt und unter der aktuellen Regierung Impulse geben kann.

Der Staat und seine Sprachplaner haben eine weitgehend verdinglichende und schriftzentrierte Sicht auf Sprache erkennen lassen. Sprache und Kultur sind für sie untrennbar miteinander verbunden und werden als klar voneinander abgrenzbare Einheiten wahrgenommen. Jede Ethnie hat in dieser Sicht genau eine Sprache, die sich möglichst rein erhalten sollte, damit sie nicht von der Übermacht des Spanischen ausgelöscht werden kann.

Das REIB als sprachpolitische Maßnahme hatte weniger die Sprachen selbst im Visier als vielmehr über die Regelung durchzusetzende politische Ziele. Seitens der Planer war es der Versuch, die Schulbildung in Gebieten mit amerindischer Bevölkerung aus den Händen der Missionare zu nehmen. Die emanzipatorische Interpretation der Hauptbefürworter des REIB versuchte, allgemeinere indianerpolitische Belange über die Sprachfrage durchzusetzen.

Trotz der Adjektive "*interkulturell*" und "*zweisprachig*" war der Ansatz eindimensional gedacht. Zweisprachigkeit und Interkulturalität wurden unilateral auf Seiten der amerindischen Bevölkerung angestrebt. Dies setzt die Sicht der amerindischen Sprachen als unmodern fort. Sie sind stattdessen das relativ statische Erbe einer Jahrtausende alten amerindischen Tradition. Letztlich wird hier der Unterschied zwischen mündlichem und schriftlichem Kulturstil als einer zwischen "*traditionell*" und "*modern*" missverstanden. Verschriftlichung und Grammatisierung werden dementsprechend als unproblematische Maßnahmen eingeschätzt. Trotz gegenteiliger Beteuerung setzten die Planer und Befürworter des REIB paternalistische Haltungen gegenüber der amerindischen Bevölkerung fort. Sie banden die Betroffenen nicht in Prozesse der Planung und Gestaltung mit ein oder versuchten, sie im Sinne ihrer eigenen Ideologie zu schulen.

Vor allem die Sprachsicht der Hauptbefürworter des REIB ist stark vom Wunschdenken einer "*linguistisch-ethnologischen Avantgarde*" geprägt, die Rechte für die Betroffenen erstreiten will. Sprachbeschreibung wird von diesen Akteuren als Mittel zur Rehabilitation der amerindischen Bevölkerung gesehen, ganz wie dies die nachkolonialen Kapuziner taten. Die Folge ihres Wunschdenkens ist ein puristisches Bild von Sprache und Ethnie und eine damit

verbundene auffallend negative Sicht von Sprachkontakt. Die Brüder Mosonyi zeigen hier als universitär ausgebildete Linguisten ein strukturalistisches, verdinglichendes Sprachbild. Auf die Eigenarten der Mündlichkeit nehmen sie keinen Bezug. Hieraus resultieren Probleme, die Planer wie Befürworter mit der Vielfalt der regionalen Varianten amerindischer Sprachen hatten. Sie kollidierte mit der schriftzentrierte Lerninstitution "westliche Schule". Trotz der grundlegend positiven Bewertung der sprachlichen Vielfalt des Landes war ihre Sicht der amerindischen Sprachen als statisch und "traditionell", weil *schriftlos* und *unnormiert*, weiterhin die des "unmodernen" Warao. Das Warao wurde weiterhin unter den Vorzeichen eines Mangels verstanden und im nationalen Kontext marginalisiert, denn eine Gleichstellung der amerindischen Sprache neben dem Spanischen war nicht vorgesehen.

Der Wahlsieg von Hugo Chávez im Jahr 1999 brachte eine substantielle Neuerung im Sprachbild des Staates. Die amerindischen Kulturen werden nun als wichtiges Element einer neu zu konstituierenden nationalen Identität wahrgenommen. Die von Chávez in Angriff genommene "Bolivarianische Revolution" trachtet danach, auch ideologisch von Europa und Nordamerika unabhängig zu werden. Kulturelle und sprachliche Vielfalt wird nicht mehr geleugnet, sondern im Gegenteil hervorgehoben und instrumentalisiert.

Die Ausrichtung der Politik auf die bisher unterprivilegierten Schichten der venezolanischen Bevölkerung nimmt auch die amerindischen Bewohner des Landes stärker ins Visier. Daher wurden von der Regierung Chávez auch sprachpolitische Maßnahmen wie das REIB gesetzlich und institutionell auf bessere Grundlagen gestellt und die Regelung der Rechte der amerindischen Minderheiten vorangetrieben. Amerindische Vertreter sind nun durch eine Quotenregelung auf allen Ebenen der parlamentarischen Instanzen vertreten und haben ein Recht auf den Gebrauch ihrer Muttersprachen im Verkehr mit öffentlichen Institutionen und in der Schule. Die amerindischen Sprachen wurden in der Verfassung als offizielle Sprachen des Landes festgeschrieben. Insgesamt ist die amerindische Bevölkerung sichtbar geworden.

Allerdings gibt es ideologische Altlasten in den Reihen der kreolischen Bevölkerung. Man hatte sich daran gewöhnt, die amerindische Bevölkerung als Fortschrittsbremse zu begreifen und gleichzeitig von ihrer Arbeits- oder Stimmkraft zu profitieren. Auch der Zustand der relativen Gesetzlosigkeit in den Grenzregionen fernab der Hauptstadt, der zu einer Machtfülle lokaler Politiker führte, ist noch ein Problem, auch wenn nun verstärkte Kontrollen sichtbar werden. Die Frage ist, ob auch bei den lokalen Politikern ein Umdenken oder zumindest Überdenken der althergebrachten Sicht amerindischer Sprachen in Gang kommen wird. Wie

anhand von Stichproben deutlich wurde, sind noch nicht alle Teile der venezolanischen Bevölkerung bereit, sich an einem solchen Prozess zu beteiligen. Hier wirkt sich auch die Polarisierung zwischen Opposition und Chávez-Anhängern negativ aus. Ganz wie im Falle der Hauptbefürworter des REIB können allzu weitgehende Ziele große Opposition in den Reihen derer hervorrufen, die die Maßnahmen umsetzen sollen. Vor allem die bisherige Elite des Landes, die der neuen Regierung unversöhnlich gegenüber steht, ist seit jeher kulturell stark an Europa und Nordamerika orientiert gewesen und stand aufgrund ihrer Ideologie des Mestizentums ("*mestizaje*") einer plurikulturellen und mehrsprachigen Gesellschaft ablehnend gegenüber.

Insgesamt werden von den staatlichen Akteuren, den alten wie den neuen, amerindische Sprachen vornehmlich in ihrer Funktion als identitätsstiftend und emanzipatorisch gesehen. Sei es einzeln zur Stärkung einer amerindischen ethnischen Identität oder in ihrer Gesamtheit als unverzichtbares Element eines neuen "bolivarianischen" Selbstbewusstseins.

5 Die Perspektive der kreolischen Bevölkerung: Waraosprechen als "*dialecto*"

Vor allem im Zuge der Besprechung der Perspektive der Missionare und des Staates wurde in dieser Arbeit ein Akteur mitberücksichtigt, der verallgemeinernd als "die Criollos" oder die kreolische Mehrheitsbevölkerung bezeichnet wurde. Sie lässt sich regional und sozial differenzieren. So gibt es einen deutlichen Unterschied zwischen der Wahrnehmung der amerindischen Bevölkerung durch die kreolische Stadtbevölkerung und der durch die kreolische Landbevölkerung. Dieser Punkt ist der ländlichen kreolischen Bevölkerung gewidmet, die im Delta in enger Nachbarschaft mit den Warao lebt. Die Bevölkerung in großen Städten der Zentralregion, wie Caracas, kennt die Warao nur als Bettler im Stadtbild. Zudem wurden Vertreter der Bildungselite bereits unter der Perspektive des Staates besprochen, da sie die politischen Planer und auch Hauptverfechter des REIB stellen.

Im westlichen Delta geht das Siedlungsgebiet der kreolischen Landbevölkerung in das der Warao über. In einigen Dörfern wie El Moriche überschneiden sich beide Gruppen, dort leben etwa gleich viel Warao- und Criollo-Familien zusammen. Und fährt man von Wakajara nach La Horqueta, so ist Buena Aventura der Ort, an dem Warao und Criollo-Familien zusammenleben. Bei Fahrten von Wakajara nach La Horqueta ist es eine Selbstverständlichkeit für die Bewohner von Wakajara, Mitglieder der kreolischen Bevölkerung im Boot mitzunehmen, wenn man ein Plätzchen frei hat. Diese winken dann vom Ufer aus, wenn sie das Boot nahen hören. Der Umgang miteinander ist sehr

freundschaftlich-nachbarschaftlich, auch wenn es sicher unterschwellige Konflikte gibt.¹⁸ Andererseits leben heute viele Warao, vor allem aus dem zentralen Delta, dauerhaft in Tucupita und Barrancas. Auch in La Horqueta gibt es einige Warao-Familien. In den Städten lebt der Großteil der Warao in Elendsvierteln direkt am Fluss. Daher gibt es dort eine stärkere räumliche Trennung zwischen kreolischer und Warao-Bevölkerung als im ländlichen Gebiet des westlichen Deltas, wo es auch einige dauerhafte Ehen zwischen Warao-Frauen und kreolischen Männern gibt. Zwischen den ländlich lebenden Criollos, aber auch zu in den Bezirksstädten Tucupita und Barrancas lebenden Criollo-Familien gibt es Heirats- und Tauschbeziehungen. Ein Beispiel ist die Ehe der jüngsten Tochter meiner Gastfamilie mit einem Criollo, der Vertreter der MAS war und mit dem sie in La Horqueta wohnte.

Die beiden Bevölkerungen überlappen sich also räumlich und verwandtschaftlich und übernehmen auch bis zu einem gewissen Punkt Wirtschaftsweisen voneinander. Wie allerdings die Besprechung der Rolle des "Essens von" in der Identitätsbestimmung der Warao gezeigt hat, gibt es immer noch einige grundsätzliche Unterschiede. So fischen die Criollos ebenso wie die Warao, wenn sie sich auch auf die offenen Flüsse beschränken und nicht ins Innere der Inseln vordringen. Sie essen die Früchte der Moriche-Palme, auch wenn sie sie nicht selbst sammeln. Warao-Familien halten dagegen keine Kühe, und auch sonstige Tierhaltung haben die Warao des westlichen Deltas nur sehr begrenzt übernommen. In Wakajara gab es neben Hühnern und Enten nur ein Schwein, welches als Haustier jedoch voraussichtlich eher an Alter sterben wird. Auch das eigene Geflügel wird als "*domu*" (Vogel, Haustier) nicht gegessen, sondern höchstens verkauft.

Das Verhältnis zwischen Criollos und Warao im zentralen Delta ist geschichtlich von struktureller Gewalt geprägt. Vor allem die Erfahrungen der Ausbeutung und Dezimierung der Warao im Zuge des Kautschukbooms und später des Reisanbaus verweisen auf die asymmetrischen Machtverhältnisse vor Ort. Selbsternannte kreolische "Kaziquen" betrachteten ganze Dörfer als ihr Eigentum und verfügten nach Belieben über die Arbeitskraft der Warao. Diese Strukturen wirken nach. Auch heute noch lassen sich Methoden der Ausbeutung beobachten, wie etwa die Praxis einer modernen Schuldknechtschaft (*debe*) in der Holz- und Palmito-Gewinnung. Immer noch rechnet man Arbeitskraft gegen (oft überbewertete) Waren ab. Daneben gibt es sicher auch Elemente friedlichen Zusammenlebens und gegenseitiger Annäherung. Vor allem Kasburg hat auch auf die symbiotische gegenseitige Abhängigkeit von kreolischer und Warao-Bevölkerung im zentralen Delta hingewiesen. Criollos und Warao verstrickten sich in ein Netz familiärer und monetärer

¹⁸ Es wäre in dieser Hinsicht wichtig, das Zusammenleben beider Gruppen einmal ethnologisch zu untersuchen.

Verpflichtungen. Es haben sich dabei bestimmte interkulturelle Arbeitsorganisationsformen auch in der Stadt herausgebildet. Ein Criollo-Chef, der mit Warao-Tagelöhnern arbeitet, betonte mir gegenüber, dass man mit autoritärem Befehlen nicht weit komme. Stattdessen habe er gute Erfahrungen damit gemacht, sich als relativ gleichberechtigter Partner zu verhalten. Aus Warao-Perspektive entspricht die Rolle des "ältesten" Schwiegersohns¹⁹, der der Gruppe der Co-Schwiegersöhne (*dawatuma*) vorsteht, am besten der eines Chefs, eines *Primus inter pares*. Der Schwiegervater hingegen tritt als Autoritätsperson nicht direkt an die Schwiegersöhne heran, sondern vermittelt traditionell sein Anliegen über seine Töchter. Oder gibt indirekt über das Erzählen von *denobo* zu verstehen, welches Verhalten er von seinen Schwiegersöhnen wünscht.

Auch sprachlich wirkte sich das enge Zusammenleben der beiden Gruppen im zentralen Delta aus. Die Kinder der vor Ort lebenden Criollos wuchsen mit Warao-Kindern auf und lernten deren Sprache.²⁰ Criollos, die im westlichen Delta reisten, etwa als Händler, waren ebenfalls auf Warao-Kenntnisse angewiesen. Spuren solcher Kenntnisse sind in La Horqueta auf Nachfrage bei älteren Männern zu finden. Allerdings wird dabei deutlich, dass die Kenntnis des Warao, welches als "*dialecto*" mit geringem Prestige gesehen wird, nicht gern zugegeben oder gar als Wissensvorsprung gesehen wird.

In der Stadtbevölkerung Tucupitas hingegen ist der Kontakt zwischen kreolischen Familien und Warao, falls man nicht untereinander geheiratet hat, sehr beschränkt. Hier trifft man auch auf das Konzept des minderwertigen, unzivilisierten, faulen und widerspenstigen, aber auch gerissenen "Indios", der den Fortschritt des modernen Venezuelas behindert. Die kreolische Bevölkerung betrachtet sich generell als fortschrittlicher, moderner und damit ihren Warao-Nachbarn überlegen, auch wenn sie tatsächlich eine sehr ähnliche Lebensweise wie diese praktiziert. Sicher spielt hier eine Rolle, dass man Spanisch spricht, zur Schule geht und lesen und schreiben kann. Ein solches Gefühl, kulturell überlegen zu sein, wurde auch von den Missionaren gestärkt. Man denke etwa an Lavaderos Praxis, die Aussprache und Verschriftlichung der Warao-Ortsnamen durch Criollos in jedem Fall zu akzeptieren, auch wenn es sich dabei um noch so grobe "Verhörer" handelte, und an sein Versäumnis, die moderne Konsumkultur der Criollos den Warao gegenüber zu kritisieren.

Doch dieses Überlegenheitsgefühl ist sehr relativ. Ländliche und kleinstädtisch lebende Criollos fühlen sich ihrerseits den Stadtbewohnern, vor allem den *Caraqueños*, gegenüber als

¹⁹ Mann der ältesten Tochter des Hauses, der aber jünger sein kann als seine Mitschwiegersöhne.

²⁰ Während einer gemeinsamen Taxifahrt von Tucupita nach Maturín konnte ich mich mit einem Angehörigen einer der alteingesessenen Criollo-Familien aus dem zentralen Delta unterhalten. "Chano" Renault war selbst noch im Delta aufgewachsen und sprach hervorragend Warao.

Hinterwäldler unterlegen. In Caracas wiederum blickte die Elite bisher neidvoll nach Europa und Nordamerika. Diese relative Einschätzung gilt auch in Bezug auf die Sprache. So äußerten mehrere kreolische Gesprächspartner im Delta, sie würden gar kein "richtiges Spanisch" sprechen. Sie sehen ihr Sprechen als "*dialecto*", also unter ganz ähnlichen Vorzeichen, wie sie das Waraosprechen beurteilen. Wie von Mühlhäusler für den Pazifik geschildert, so gibt es auch in Venezuela eine Hierarchie zwischen Sprachen und regionalen Varianten. Am unteren Ende steht amerindisches Sprechen wie das Waraosprechen, verstanden als "*dialecto*", als defizitär, weil ohne Schrift. Es folgt die regionale Variante des *Castellano*, die ebenfalls als "*dialecto*" begriffen wird, und dann die Variante der Städter und *Caraqueños*.

Halbmeyers Vorschlag, die Beziehung zwischen amerindischer Bevölkerung und der nichtindianischen Welt durch ein Konzept vielzähliger Grenzen und einer daraus resultierender "Polykontextualität" von Ein- und Ausschließung zu beschreiben, lässt sich auch auf die Beziehungen der ländlichen zur städtischen Bevölkerung ausweiten. So gesehen ist heute keiner, ob Warao oder Criollo, völlig integriert oder völlig ausgeschlossen. Wie mehrfach erwähnt, benutzen Warao und ländliche Criollos die gleichen Symbole, um sich als modern und als Nicht-Hinterwäldler zu konstituieren. Die Praxis einer überkorrekten und betont sauberen Kleidung lässt sich sowohl bei Warao beobachten, die in die Bezirksstädte fahren, als auch bei Criollos aus kleinen Orten. Der Gebrauch solcher städtischer Statussymbole ist nicht nur für die westlichen Warao eine Art Verkleidung, mit der man sich dem Anderen zeitweise nähert, ohne tiefgreifend wie er selbst zu werden. Dies gilt ebenso für die ländlichen Criollos. Zusammen mit einer partiell geteilten Wirtschaftsweise und der Übernahme bestimmter sprachlicher Praktiken von den Warao kommt es so zu Annäherungen an die amerindische Bevölkerung auf mehreren Ebenen. Dazu gehört auch, dass die kreolische Bevölkerung Sprechpraktiken ihrer amerindischen Nachbarn übernommen hat. So etwa den sehr weitgehenden Gebrauch von Spitznamen in der Öffentlichkeit zur Anrede oder die Modulation der Stimme zur Betonung und zur Markierung von Kleinheit. Auch auf den auffallenden Gebrauch des Wörtchens "*según*" (so sagt man), das gern einer kompletten Äußerung nachgeschoben wird und verdächtig an den Quotativ des Warao gemahnt, habe ich hingewiesen. Interessant ist in dieser Hinsicht auch, dass sich kreolische Männer im Delta liebevoll mit "*marico*" (Schwuler) necken, obwohl insgesamt kein entspannter Umgang mit Homosexualität bei ihnen zu beobachten ist.

Tatsächlich ist die venezolanische Bevölkerung vor allem auf dem Land und in den Kleinstädten stark von Mündlichkeit geprägt. Das amerindische Erbe der ursprünglich zu

großen Teilen aus Margarita stammenden kreolischen Bewohner des Deltas mag hier auch eine Rolle spielen. Tatsächlich sind Mündlichkeit und Redefertigkeit, insbesondere die Fähigkeit, mit Hilfe von Wortspielen doppeldeutige Aussagen zu machen, eine hochgeschätzte Eigenschaft. In der Beurteilung meiner Spanischkenntnisse bezogen sich meine kreolischen Freunde dementsprechend auf meine Fähigkeit, "wie sie zu reden", nicht auf meine Grammatik oder Wortschatzkenntnisse im eigentlichen Sinne. Wie die Warao, so zogen sie das Beherrschen bestimmter Redeakte und Genres zur Beurteilung meiner Sprachkenntnisse heran.

In der Beurteilung sowohl des eigenen bzw. fremden Sprechens als auch generell der eigenen bzw. fremden Kultur gibt es damit zwei gegenläufige Diskurse. Einmal werden Unterschiede hervorgehoben, einmal Ähnlichkeiten betont, je nach Kontext. Vor allem das gemeinsame Trinken von Alkohol von Warao und Criollos in der Stadt habe ich als eine Art interkulturelles Übergangsritual mit zeitweise gemeinsamer fiktiver Identität gedeutet. Eine zeitlich begrenzte gemeinsame Warao-Criollo-Gesellschaft wird als Gegenentwurf zu der alltäglichen Betonung trennender Elemente geschaffen. Ich habe darauf hingewiesen, dass solche Nivellierungsversuche unter anderem auch bei kreolischen Politikern zur Zeit der Wahlen zu beobachten sind, wenn diese ihre Warao-Kenntnisse "hervorkramen".

Dass es zwischen Warao und Criollos im westlichen Delta zu einer starken Annäherung gekommen ist, liegt sicher daran, dass beide weiterhin ihre eigenen kulturellen, auch räumlich definierten Bereiche haben, die sich nur temporär oder punktuell überschneiden. Im zentralen Delta war das Verhältnis der beiden Gruppen hingegen durch asymmetrische Patron-Klient-Verhältnisse geprägt. Im westlichen Delta wurde zudem die Mittlerrolle zwischen den beiden Gruppen nicht von den Kapuzinermissionaren monopolisiert. Kinder aus Verbindungen zwischen Warao und Criollos oder aber Warao-Kinder, die eine Zeit lang in kreolischen Familien lebten, fungierten als einheimische Mittler auf Seiten der Warao, und kreolische Männer, die als Händler oder als Partner einer Warao-Frau intensiven Kontakt zu den Warao hatten, taten dasselbe auf Seiten der Criollos. Dies kann vorläufig als interkulturelle Tradition des westlichen Deltas beschrieben werden, auch wenn hier noch einiges an Forschung zu leisten wäre.

Es kann festgehalten werden, dass dem Waraosprechen von den im Delta lebenden Criollos ein geringes Prestige zugesprochen wird. Das Warao wird als "*dialecto*" unter den Vorzeichen des Mangels einer "Sprache ohne Schrift" gesehen. Gleichzeitig wird diese Kategorisierung aber auch auf die eigene regionale Variante des *Castellano* angewandt. Es handelt sich bei der Bewertung des Waraosprechens also um eine relative Hierarchie. Indem zwischen "*dialecto*"

und Schriftsprache unterschieden wird, konzipiert man das Waraosprechen ähnlich dem eigenen regionalen Sprechen des *Castellano* als Tradition der Mündlichkeit. Auch wenn die Nützlichkeit von Warao-Kenntnissen im Delta - wie etwa im Falle der in Wakajara zur Rede gestellten Criollo-Lehrer oder im Zuge von Wahlen - immer wieder offen zutage tritt, vertreten die kreolischen Bewohner des Deltas die Meinung, die amerindische Bevölkerung stehe in der Bringschuld und solle Spanisch lernen. Sie selbst sieht keinen Sinn darin, einen Schritt in Richtung Zweisprachigkeit zu unternehmen. Dies entspricht ganz der Haltung der Planer des REIB. Fragt man Nicht-Warao im Delta etwa, was sie von Warao-Unterricht in der Schule halten, so empfinden sie diesen Vorschlag als absurd und betonen die Wichtigkeit, das Englische zu erlernen.²¹ Von der kreolischen Bevölkerung des Deltas wird die Mehrsprachigkeit in Warao-*Castellano* nicht als positiv gesehen, sondern die Existenz des Waraosprechens gilt als Faktor, der den täglichen Umgang mit den Nachbarn erschwert und damit den Fortschritt der Region hemmt. Selbst ältere Criollos, die Warao sprechen können, sehen diese Kenntnisse heute nicht mehr als Vorteil. Kenntnisse des Warao waren früher in der kreolischen Bevölkerung weiter verbreitet als heute. Da sich die einflussreichen Criollo-Familien weitgehend aus dem zentralen Delta zurückgezogen haben, sind dort die Kontexte des "Eintauchens" für die kreolische Bevölkerung weniger geworden. Daneben sprechen heute fast alle Warao-Männer ausreichend gut Spanisch, um eine grundlegende Kommunikation zu gewährleisten. Im westlichen Delta führt der enge Kontakt zwischen Criollos und Warao zu vermehrten Kenntnissen des Spanischen seitens der Warao, nicht aber zu nennenswerten Kenntnissen des Warao bei den Criollos.

6 Die Perspektive der Ethnologen: Waraosprechen als Forschungsinstrument und Untersuchungsobjekt

Die vorliegende Arbeit ist, wie zu Anfang dargelegt, aufgrund ihrer Konzeption als Ausdruck einer ethnologischen Perspektive auf Sprache zu werten. Tatsächlich ist die Einbeziehung verschiedener Nachbarwissenschaften und die Suche nach der jeweiligen emischen Innensicht von Akteuren ein Hauptmerkmal ethnologischen Arbeitens. Das Erlernen der Sprache als Instrument der teilnehmenden Beobachtung ist zudem eine alte Forderung der Zunft, auch wenn vielfach mit Dolmetschern gearbeitet wird. Die Sprache selbst zum Gegenstand ethnologischen Forschens zu machen, ist hingegen nicht jedes Ethnologen Sache. So setzen

²¹ Der deutsche Leser kann sich als Gedankenexperiment vorstellen, sein Kind solle Schwäbisch oder sonst einen deutschen "Dialekt" in der Schule lernen und in diesem alphabetisiert werden. Andererseits zeigt ein Blick über die Grenze nach Luxemburg, dass dort alle Kinder, auch aus Migrantenfamilien, im Kindergarten erst einmal das Lëtzebuergesch erlernen, welches sich zunehmend auch als Schriftsprache etabliert.

gerade die Arbeiten der im Delta tätigen Ethnologen ganz unterschiedliche Schwerpunkte und verwenden die einheimische Sprache auch jeweils unterschiedlich intensiv als Forschungsinstrument. Im Folgenden soll die Perspektive der Ethnologen im Delta, der in dieser Arbeit kein eigener Teil gewidmet ist, anhand von vier Beispielen erörtert werden. Zusätzliche Einzelheiten zu den Ansätzen der besprochen Ethnologen und zu den weiterer Ethnologen finden sich unter dem Punkt der Wechselwirkungen zwischen Ethnologen und Kapuzinermissionaren. Beispielhaft stelle ich die beiden Pioniere der ethnologischen Warao-Forschung, Johannes Wilbert und H. Dieter Heinen vor und bespreche eine Ethnologin der jüngeren Generation, Claudia Kalka, sowie mich selbst (Herrmann) als Vertreterin der jüngsten Generation.

6.1 Sprache und Sprechen in den Forschungen Johannes Wilberts

Johannes Wilbert muss als Pionier der ethnologischen Warao-Forschung gelten. Als er 1954 seine erste Feldforschung im Delta begann, war gerade die erste, systematische Studie zur Kultur der Warao aus der Feder eines Kapuziners erschienen.²² J. Wilbert ist Deutscher, siedelte aber später dauerhaft in die USA um. Er beschäftigt sich schon sein ganzes Forscherleben lang mit den Warao. Nach eigenen Angaben studierte er in Köln zunächst Ethnologie, Philologie (Anglistik, Germanistik) und etwas Sprachwissenschaft.²³ Seine Doktorarbeit über "Die Fischerei der Indianer im tropischen Urwald von Südamerika", die er 1955 in Köln fertigstellen sollte, war schon fast abgeschlossen, als er 1953 mit einem Fulbright Stipendium in die *Yale Graduate School* aufgenommen wurde. Dort studierte er unter anderem ein Jahr lang Linguistik bei Floyd G. Lounsbury, einem Experten für amerikanische Sprachen. Sein Betreuer (*student advisor*) war der Ethnologe George P. Murdock. Nachdem J. Wilbert eine Hausarbeit über die in Brasilien lebenden Gê geschrieben hatte, in der er auf einen von Lounsbury behaupteten Zusammenhang zwischen der Warao- und der Gê-Sprache hinwies, kam es zu einer Diskussion mit Murdock, welcher ihm riet, das Ganze vor Ort nachzuprüfen. So fuhr Wilbert erstmals 1954 ins Orinokodelta, um zu beweisen, dass das Warao eine unabhängige Sprache ist. Zusätzlich sollte er Daten über die Sozialstruktur und Ergologie der Warao sammeln und für das Kölner Rautenstrauch-Joest-Museum eine Sammlung ihrer materiellen Kultur anlegen. Auch die Tatsache, dass die Warao das damals wohl einzige Fischervolk in Südamerika waren, dessen Hauptbevölkerung im Orinokodelta zudem noch nicht ethnologisch beschrieben war, sprach für diese Forschungsreise.

²² Turrando Moreno 1945.

²³ Quelle sind ein Interview und ein längeres Telefongespräch, welches ich 2002 in Los Angeles mit J. Wilbert führen konnte. Da er ein Aufnahmegerät dabei als störend empfand, machte ich mir schriftliche Notizen.

J. Wilbert begann im Winikina-Gebiet zunächst damit, sich die Sprache durch das Transkribieren mythologischer Geschichten anzueignen. Mit dem ihm eigenen Humor erinnert er sich seines Lehrers, eines alten Schamanen mit "erstaunlichem Sitzfleisch", der jeden Morgen pünktlich um 4:30 mit der rhetorische Frage "*mate ubaya?*" (schläfst du noch?) an seiner Hängematte erschien. Bis 11:00 Uhr transkribierte der Ethnologe dann, und zwei bis drei Mal pro Woche las er das Transkribierte in dem Dorf, in dem er ansässig war, sowie im Nachbardorf des Schamanen einer größeren Zuhörerschaft vor. J. Wilbert gibt an, wenig Probleme mit der Phonetik des Warao gehabt zu haben. Die Sprachdaten brachten das von ihm vermutete Ergebnis, und nachdem seine Mission solchermaßen beendet war, blieb er noch zwei Monate "ohne Geld" und erlebte damit beide deltaisichen Regenzeiten, während derer er die damit verbundenen Probleme von Nahrungsknappheit und Erkrankungen am eigenen Leibe kennen lernte. Gegen Ende der großen Regenzeit fand das *Najanamu*-Fest statt. Diese Erfahrungen legten sicher den Grundstein seines Interesses an der Religion der Warao. Er, der gemeint hatte, nun schon einiges von der Sprache zu verstehen, verzweifelte an der bei dieser Gelegenheit verwendeten Ritualsprache. Zunächst (1954) notierte er die Gesänge so, als seien sie Warao-Wörter. Dann vermutete er, es handele sich um eine andere, vielleicht karibische Sprache.²⁴ Doch war sein Ehrgeiz erwacht. Als er 1955 nach seiner Promotion mit seiner Gattin für 6 Jahre nach Venezuela zurückkehrte, forschte er zunächst zu Blutgruppen. Doch blieb es sein Wunsch, tiefer in die Ritualsprache der Warao einzudringen, weshalb er immer wieder rituelle Texte aufnahm. Vor allem zwischen 1958 und 1970 reiste er wiederholt ins Delta. Als Schwerpunkte seines Forschens gab er mir gegenüber an, in den späten fünfziger und frühen sechziger Jahren linguistisch, kulturell und genetisch in den dem Delta peripher gelegenen Gebieten sowie auf Margarita und (1974) in Trinidad nach den Nachfahren der mythologischen Warao (Jaburi, Wauta und der jüngeren Natue) geforscht zu haben. In den Jahren zwischen 1971-1980 habe er dann sechs weitere Reisen ins Orinokodelta unternommen, um sich intensiv mit dem Studium des religiösen Weltbildes der "*Morichaleros*"²⁵ (Winikina, Arawabisi, Mariusa) zu beschäftigen. Seine Veröffentlichungen zeigen eine entsprechende ethnolinguistische und religionsethnologische Fokussierung.²⁶ Festhalten kann man, dass Wilbert während seines gesamten Studiums stark an Sprache interessiert war. Seinen Eintritt ins Feld verdankte er einer linguistischen Fragestellung, und

²⁴ Bis heute ist weder Wilbert noch ein anderer Forscher wirklich hinter das Geheimnis der Ritualsprache gekommen. Vgl. (Teil I: Abs. 6.3.4)

²⁵ Im *morichal* (Moriche-Palmhain) geboren. J. Wilbert gibt an, bis in die siebziger Jahre hinein viele *Joanarao*, getroffen zu haben, die noch fern der großen Flüsse aufgewachsen waren. (Persönliche Mitteilung vom 11.11.04)

²⁶ Zur mündlichen Literatur etwa 1964, 1969, 1970 und 1975b, religionsethnologische Veröffentlichungen 1973, 1981, 1982, 1987, 1993 und 1996.

vor Ort legte er großen Wert auf einen sorgfältigen und intensiven Spracherwerb. Daneben war Sprache immer auch Untersuchungsgegenstand. Außer zu Anfang seiner Karriere hat sich J. Wilbert dabei mit ethnolinguistischen Themen und der Erzählkultur der amerindischen Kulturen befasst. So edierte er 1968 die *“Classification of South American Indian Languages“* des tschechischen Linguisten Āestmír Loukotka. Sein Buch *“Yupa Folktales“* erschien 1974, und seine Sammlung mythologischer Warao-Texte von 1970 bildete den Auftakt einer 24-bändigen Reihe *“Folk Literature of South American Indians“*, die die mündliche Literatur verschiedenster amerindische Gruppen erfasst²⁷ und hinsichtlich der vorkommenden erzählerischen Inhalte und Motive analysiert. Sprache ist damit für J. Wilbert gleichermaßen Instrument und Thema ethnologischen Arbeitens.

6.2 Sprache und Sprechen in den Forschungen H. Dieter Heinens

Auch H. Dieter Heinen stammt aus Deutschland, emigrierte allerdings später dauerhaft nach Caracas, Venezuela. Zunächst studierte er ab 1950 in Köln, Barcelona und Paris Politik, Geschichte und Soziologie.²⁸ 1965 kam er an die "University of California", wo er die "Latin American Studies" 1972 mit einem *Ph. D. in Anthropology*²⁹ abschloss. Schon 1950-1954 hatte er in Köln Erfahrung im Bankwesen und der Industrie gesammelt, die seine spätere Ausrichtung auf Wirtschaftsethnologie vorweg nahmen. Seit 1972 war Heinen mit dem *"Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas"* (IVIC) in Caracas, Venezuela, assoziiert, dessen *"Laboratorio de Etnología"* er von 1980 bis zu seiner Emeritierung leitete. Daneben lehrte er immer wieder auch an deutschen Universitäten, vor allem in Münster und Freiburg. Heinen war ursprünglich von J. Wilbert gefragt worden, ob er nicht Lust hätte, ihn ins Delta zu begleiten. Schließlich begleitete er aber zusammen mit drei *graduate*-Studenten, die sich hauptsächlich für physische Anthropologie interessierten, eine Exkursion des Mediziners Larysse. Seine Aufgabe als Ethnologe war es, die Genealogie der Warao zu studieren.

Wie Heinens Arbeiten und Interessenschwerpunkte zeigen, fühlt er sich einer materialistisch-marxistischen Forschungstradition verpflichtet. Schwerpunktmäßig arbeitete er zunächst vor allem zur Wirtschaftsethnologie³⁰ und im Bereich der angewandten Ethnologie (*antropología aplicada*). Doch als dies Ende der 70er/Anfang der 80er Jahre wissenschaftspolitisch

²⁷ In den Jahren 1970 – 1992 gab J. Wilbert diese Reihe zusammen mit Karin Simeneau heraus.

²⁸ Quelle für die folgenden Beobachtungen sind mehrere Unterhaltungen mit Dieter Heinen (unter anderem in Blaubeuren, am Fr. 13.06.2003) sowie sein auf der Internetseite des IVIC veröffentlichter Lebenslauf. (www.ivic.ve) Hier wird sein Geburtsdatum mit 01.07. 1929 angegeben.

²⁹ Heinen 1972a. Die deutsche Konzeption der "Ethnologie" weicht etwas von der amerikanischen "anthropology" ab, welche neben dem Studium des Kulturellen auch physische und linguistische Anthropologie sowie Archäologie beinhaltet.

³⁰ Vergleiche Heinen 1972b, 1972c und 1975.

schwierig wurde, begann er auf Anregung des englischen Ethnologen und Filmemachers Paul Henley zur Verwandtschaft verschiedener amerindischer Gruppen in Venezuela zu forschen.³¹ Erst später, als Heinen sich wieder den Warao zuwandte, fing er an, die Tonaufnahmen, die er über die Jahre hinweg spontan gesammelt hatte, aufzuarbeiten und fragte zusätzlich gezielt nach weiteren Themen.³² Zu dieser Zeit begann er, sich verstärkt für geschichtliche Themen zu interessieren.

Er besetzte damit zu J. Wilberts Arbeiten thematisch komplementäre Felder. Eine Arbeitsteilung der unter den im Delta forschenden Ethnologen begann. Wie sein Vorgänger, so forschte Heinen vor allem im Zentralen Delta, schwerpunktmäßig in der Gegend Winikina/Jobure. Die Waraosprache erwarb er vor Ort im praktischen Umgang mit den Sprechern. Heinen spricht Deutsch, Spanisch, Französisch, Englisch und Warao fließend und hat damit offensichtlich eine Begabung zum Erlernen fremder Sprachen. Obwohl er angibt, sich schon immer für Linguistik interessiert zu haben, hatte er doch keine Zeit gefunden, sich mit ihr zu beschäftigen, nachdem er sich auf Wirtschaftsethnologie spezialisiert hatte.³³

Wie sein Vorgänger und Lehrer J. Wilbert, so forschte auch Heinen sein Forscherleben lang zu den Warao. Er begann allerdings erst relativ spät, sich der Arbeit an sprachlichen Themen zuzuwenden. Insgesamt war das Warao für Heinen zunächst einmal Forschungsinstrument. Es erleichterte ihm die Kommunikation mit den Einheimischen und ermöglichte einen langjährigen, freundschaftlichen Kontakt zu einer ganzen Reihe von Warao-Persönlichkeiten.

6.3 Sprache und Sprechen in Claudia Kalkas Forschungen

Von den Pionieren komme ich nun zu einer jüngeren Ethnologengeneration, zu Claudia Kalka, die von April 1989 bis 1990 und Juli bis Oktober 1991 in den Dörfern Jubasujuru, Morichito und Wayo im Zentralen Delta lebte. Kalka kam durch ihren Doktorvater U. Köhler, Freiburg, mit Heinen in Kontakt, welcher sie vor Ort unterstützte. Anders als ihre Vorgänger arbeitete Kalka nicht hauptsächlich mit männlichen Informanten,³⁴ sondern forschte zur Rolle der Frau, indem sie das Leben von Frauen teilte und mit Frauen sprach. In ihrer Doktorarbeit beschreibt sie die Warao-Gesellschaft als komplementär, da Frau und Mann an allen wirtschaftlichen wie rituellen Prozessen gleichermaßen beteiligt sind. Sie zeigt die wichtige

³¹ Später arbeitete er mit Henley an der Entstehung von Filmen über die Warao zusammen. (Henley 2000).

³² Nachzulesen in "Oko Warao" (Heinen 1988a). Heinen verfügt nach eigenen Angaben über sehr viele unbearbeitete Aufnahmen und Texte. Tonmaterial von ihm ist allgemein verfügbar im Archiv der Universität Texas: <http://www.ailla.utexas.org/site/welcome.html> (unter dem Suchbegriff "Warao").

³³ Interview mit Heinen 2003.

³⁴ Obwohl sehr viele weibliche Ethnologen bei den Warao geforscht haben, so arbeiteten sie doch mit überwiegend männlichen Informanten oder mit Hilfe eines männlichen Dolmetschers. (Kalka 1995: 31.)

Position der Frauen in einer matrilinearen und matrilocalen Gesellschaft auf. Da in einer solchen strukturell kein Platz für eine von außen kommende Frau ist, spielt die Beherrschung der Frauenkommunikation eine umso größere Rolle:

"Um mit den Frauen arbeiten zu können, musste ich von ihnen als solche akzeptiert werden, also ihr Verständnis von weiblichem Verhalten erfüllen. Ein erster Schritt dazu war, von einer Frau die Sprache zu lernen. Die Beherrschung der Sprache (und der Sprechweise der Frauen) und die Einbindung in die Frauengruppe des Haushaltes [...] waren wichtig, um von den Warao als Frau angesehen zu werden."³⁵

Kalka schildert weiter, wie parallel zu ihrem Hineinwachsen in die Rolle einer verheirateten Frau die Männer die Bereitschaft zurückzogen, mit ihr zu arbeiten. Die Erfahrungen, die man in der Gegend mit ihren ethnologischen Vorgängern gemacht hatte, führten zunächst dazu, dass sich ihr männliche Informanten förmlich aufdrängten.³⁶

Kalkas Kenntnisse des Warao müssen exzellent sein. Sie selbst gibt an, ihre Interviews auf Warao geführt zu haben und erwähnt statt Dolmetschern nur die Hilfe, die sie von den sie begleitenden Frauen im Erinnern des Erlebten erfuhr.³⁷ Nach Angabe von Mitgliedern ihrer Gastfamilie, die ich vor Ort traf, sprach Kalka besser Warao als Spanisch und verhielt sich, wie man es von einer verheirateten Warao-Frau erwartete. Nicht zuletzt die hervorragende Rolle, die die Waraosprache in Kalkas Forschungen spielte, zeigt, dass das Reich der Frauen das Reich des Waraosprechens ist. Um zur Rolle der Frau forschen zu können und in teilnehmender Beobachtung ihren Lebensalltag und ihre Gespräche zu teilen, ist die Fähigkeit, wie eine Warao-Frau zu sprechen, methodologisch grundlegend. Auffällig an Kalkas Herangehensweise ist, dass sie im Gegensatz zu anderen Forschern der Kenntnis des Waraosprechens Vorrang vor der Beherrschung des *Castellano* gab.³⁸ In diesem Punkt und indem sie die in mündlichen Kulturen übliche Technik des "Eintauchens" zum Spracherwerb nutzte, übernahm Kalka das Sprachverhalten der Warao-Frauen. Wenn so auch die einheimische Sprache für sie ein ausgesprochen wichtiges Forschungsinstrument war, so forschte sie doch nicht spezifisch zu sprachlichen Themen.³⁹ Auch die von ihr aufgenommenen Texte arbeitete sie meines Wissens nicht linguistisch auf.

³⁵ Kalka 1995: 6.

³⁶ Kalka 1995: 6f.

³⁷ Kalka 1995: 6: FN 7.

³⁸ Münzel wies mich darauf hin, dass dies auch Ausdruck einer gewissen Abneigung gegen die spanischen Teile der venezolanischen Kultur sein könnte, da Ethnologen bisweilen meinen, die Partei der von ihnen Untersuchten ergreifen zu müssen. Auch ich konnte diese Tendenz bei mir beobachten, sie ließ aber mit der Zeit nach.

³⁹ So konnte sie beispielsweise die Frage, ob es eine spezifische "Frauensprache" bei den Warao gibt, wie dies für andere Kulturen dokumentiert ist, nicht für sich beantworten. (Kalka 1995: 6: FN 4)

6.4 Sprache und Sprechen in meiner eigenen Forschung

Anders als die meisten meiner Vorgänger forschte ich im westlichen Delta und unternahm nur kurze Ausflüge ins zentrale Delta, hier vor allem nach Wayo, Arawaimuju und Morechito. Insgesamt sprach ich während meiner Feldforschung wohl etwas mehr mit Frauen als mit Männern. Allen gegenüber bestand ich von Anfang an darauf, in Warao zu sprechen. Spanisch, so sagte ich (auf Spanisch), könne ich schon. Mein Interesse am Warao stieß in Wakajara zunächst auf wenig Erstaunen, wurde allerdings Criollos gegenüber thematisiert. Ihnen wurde vorgehalten, dass sie trotz ihres lebenslangen Kontaktes mit den Warao-Nachbarn keine Versuche unternommen hatten, Warao sprechen zu lernen. Im Nachhinein mag die Entscheidung, bei der Feldforschung auf das Spanische zu verzichten, wie eine unnötige Erschwernis erscheinen. Allerdings lohnte sich die Mühe, da ich mich weitgehend in den Alltag meiner Gastgeber und vor allem Gastgeberinnen integrieren konnte.⁴⁰ Allerdings habe ich durch mein Verhalten die Hoffnungen einiger Frauen enttäuscht, durch mich besser Spanisch zu lernen.

Insgesamt legte ich besonderen Wert darauf, die Sprache und Sprachgewohnheiten meiner Gastgeber zu erlernen. Nicht zuletzt, da Prof. Heinen mein Interesse auf diesen Aspekt der Warao-Kultur gelenkt hatte. Sprache und Sprechen war damit für mich von vornherein nicht nur Forschungsinstrument, sondern auch Untersuchungsgegenstand. Insbesondere waren ich und Prof. Heinen an Unterschieden zur Sprechkultur des zentralen Deltas interessiert. So fuhr ich 1998 ins Delta, um eine "Ethnographie des Sprechens der Warao" zu erarbeiten, ging also mit einer ethnolinguistischen Fragestellung ins Feld.

Um ein Gefühl für die sprachlichen Eigenarten meiner Region zu entwickeln, zog ich existierende Grammatiken und Wörterbücher zunächst nicht zum Spracherwerb heran, sondern nur zum Verständnis selbst erhobener Daten. Meinen Spracherwerb dokumentierte ich auf Karteikarten, auf denen ich neben der Äußerung und der Übersetzung in Deutsch und *Castellano* auch Ort und Situation festhielt. In der Anfangszeit schrieb ich bis zu 83 Karten täglich. Eine Durchsicht der Karteikarten aus erster Zeit bestätigt J. Wilberts Erfahrung, dass der Erwerb des Warao für Deutschsprecher phonologisch relativ problemlos ist.⁴¹ Nach meiner Rückkehr nach Deutschland arbeitete ich an der linguistischen Analyse mehrer

⁴⁰ Meiner Erfahrung nach ist es sehr schwer, mit einer Person, mit der man zunächst auf Spanisch kommuniziert, auf Warao umzuschalten, zumal im Falle der Männer, die oft das Spanische besser beherrschen als ich das Warao. Animierten Unterhaltungen mit mehreren Gesprächsteilnehmern im Detail zu folgen bereitet mir immer noch Schwierigkeiten. Immerhin kann ich erfassen, von was gesprochen wird und gegebenenfalls auf Warao nachfragen.

⁴¹ Hörfehler traten bei rund 22 Prozent der Karten der Anfangsphase auf. Im zweiten Monat (02.05.1998 - 23.05.1998) schrieb ich 319 Karten, von denen 53 (rund 16 Prozent) Hörfehler aufwiesen, im dritten Monat (09.06.1998 - 29.06.1998) sank die Rate dann auf 9,4 Prozent und wurde immer weniger.

Warao-Texte, unter anderem des sehr langen, von Heinen transkribierten Textes über das *Najanamu*-Ritual. Insgesamt ist ein einjähriger Aufenthalt eine recht kurze Zeitspanne, um eine fremde Sprache einer mündlichen Kultur zu erlernen. Es scheint mir daher sinnvoll, vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeit weiter zum Waraosprechen zu forschen. Besonders nützlich wären hierbei Filmaufnahmen, die den situativen Kontext, insbesondere Gesten, mitdokumentieren.

6.5 Fazit: Sprachsicht der Ethnologen im Delta

Dieser Überblick lässt einige interessante Charakteristika der Sprachsicht der im Delta arbeitenden Ethnologen erkennen. Anhand der institutionellen Affiliation und Betreuungsbeziehungen kann man eine Art "Stammbaum" visualisieren. Ausgehend von J. Wilbert (UCLA, Los Angeles und La Salle, Caracas⁴²) verzweigt der Stamm zu Heinen, Grohs-Paul, Olsen, Briggs und Werner Wilbert (La Salle, jetzt IVIC). Von Heinen (IVIC) wiederum zweigen die deutschen Ethnologinnen Kasburg (Freiburg), Kalka (Freiburg) und Herrmann (Marburg) ab. Hierbei spielte Heinens Freund Prof. Dr. Köhler, der in Freiburg lehrt, eine Rolle als Verbindungsmann. Eine weitere, unabhängige Person wäre Suárez (IVIC),⁴³ die meines Wissens keine weiteren Forscher ins Feld brachte, die wiederum größere Arbeiten veröffentlicht hätten. Suárez erwarb 1961 eine *Licencia* in Soziologie an der Universidad Central de Venezuela (UCV), legte 1965 ihre Doktorarbeit in Ethnologie an der Université de Paris ab⁴⁴ und bestritt dann ihre weitere Karriere am IVIC, wo sie schon im September 1965 als Forscherin eintrat. Ihre Forschungen begann sie mit Untersuchungen bei den Warao, zu denen sie bis 1983 veröffentlichte,⁴⁵ ihre letzte größere Arbeit zu den Warao ist eine strukturelle Analyse der Verwandtschaft und der Heiratsallianzen im Anschluss an einen vom IVIC finanzierten Aufenthalt in Oxford bei Rodney Needham.⁴⁶ Ausgehend von Heinen lässt sich eine sehr produktive Linie ausmachen, die drei deutsche Ethnologinnen ins Feld brachte. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, warum so wenig venezolanische Studenten oder Forscher vom IVIC aus für längere Zeit ins Feld gingen. Dazu ist anzumerken, dass die venezolanischen Ethnologen weniger Praxisorientiert sind als ihre deutschen Kolleginnen.⁴⁷

⁴² Fundación La Salle, Caracas.

⁴³ <http://www.ivic.ve/galeriaemeritos/suarez.html> und <http://www.ivic.ve/antropologia/mariasuarez.htm>

⁴⁴ Suárez 1965.

⁴⁵ Suárez 1966a/b, 1967a/b, 1968a/b, 1970, 1971, 1972, 1979, 1983.

⁴⁶ Suárez 1972. Später wandte sie sich dem Studium der ländlichen venezolanischen Bevölkerung und kritischen Betrachtungen der venezolanischen Ethnologie zu.

⁴⁷ Ausnahmen, die mir bekannt sind, sind Alvaro Castro Garcia, der schon mehrere Schriften mit Heinen zusammen veröffentlicht hat und eine Studentin, die ein paar Wochen in Wakajara verbrachte.

Institutionell gesehen ist zunächst die *University of California*, von der aus sowohl J. Wilbert als auch Heinen und später W. Wilbert⁴⁸ ins Feld gegangen sind, wichtig. Olsen und Briggs kommen von US-amerikanischen Universitäten. Grohs-Paul, Kasburg, Kalka und ich selbst (Herrmann) hingegen studierten in Deutschland und gingen von dort aus ins Feld. Vor Ort spielte dann das IVIC in Caracas eine wichtige Rolle, welches Warao-Forschungen finanzierte und ausrichten half. Suárez, Heinen und W. Wilbert, der die Nachfolge Heinens angetreten hat, arbeiteten, beziehungsweise arbeiten hier und alle von Heinen oder J. Wilbert mitbetreuten Personen standen mit dieser Institution in Kontakt und wurden teilweise logistisch von ihr unterstützt.

Diese institutionellen und personellen Beziehungen bedingten eine regional homogene, thematisch jedoch arbeitsteilige Ausrichtung der Forschungen⁴⁹ (siehe nachfolgende Tabelle). Alle nach J. Wilbert und Suárez ins Delta gekommenen Forscher konnten auf ein komplexes Netzwerk vorhandener Kontakte zurückgreifen, mussten sich aber komplementär zu den Interessen ihrer Vorgänger ausrichten. In Deutschland und USA wird von den Doktoranden gefordert, Lücken in der bestehenden Forschung zu füllen. So genannte "*restudies*"⁵⁰ wie sie zu Zeiten der Postmodernen Debatte in der Ethnologie ein Thema waren, gibt es für das Delta nicht. Tatsächlich haben alle Forscher in der Nachfolge J. Wilberts und Heinens in der gleichen Region, zum Teil in den gleichen Dörfern und bei den gleichen Familien im Zentralen Delta geforscht oder unterhielten dort zumindest ihre Basis. Wie aus der Besprechung von Claudia Kalkas Fall deutlich wurde, hat sich in dieser Gegend mithin eine jahrzehntelange Tradition der Interaktion zwischen Ethnologen und Informanten etabliert. Bestimmte Warao-Männer (etwa Tirson Gomez) wurden so zu professionellen Informanten oder, wie Antonio Lorenzano, zu einer Art "einheimischem Ethnologen".⁵¹ Indem Heinen mich ins westliche Delta vermittelte, versuchte er, diese regionale Beschränkung zu überwinden und kulturelle sowie sprachliche Vergleichsdaten aus einer anderen Region zu erhalten. Indem er mir eine Beschäftigung mit im engeren Sinne sprachlichen Themen nahelegte, führte er die arbeitsteilige Tradition fort.⁵²

⁴⁸ Werner Wilbert absolvierte hier sein Studium, das er dort 1986 mit dem *Ph. D.* Titel abschloss. Er arbeitete in der Stiftung *Fundación La Salle* der Kapuziner, bevor er Heinens leitende Stelle am IVIC übernahm.

⁴⁹ "Wir haben immer Glück mit denen, die zu den Warao forschen, jeder bekommt etwas Neues heraus." (Interview mit J. Wilbert 2002)

⁵⁰ Gemeint ist, dass ein Ethnologe das Gebiet (thematisch wie regional) eines Vorgängers erneut untersucht.

⁵¹ Über die einheimische Linguistik ist in dieser Arbeit geschrieben worden, genauso kann man fragen, welches ethnologische oder metakulturelle Wissen sich in einer bestimmten Gesellschaft findet. Der Film "*The Legacy of Antonio Lorenzano*" (Henley 2000) handelt von der Vision einer solchen Persönlichkeit.

⁵² Auch hinsichtlich der Erforschung des Sozialsystems sieht er noch Bedarf. Die Arbeit von Suárez (Suárez 1972) bezieht sich auf eine nach seiner Einschätzung kulturell recht untypische Warao-Gruppe.

In Bezug auf die Sprachsicht wurde für alle westlich beeinflussten Akteure (Linguisten, Missionare und Staat) eine Tendenz zur Verdinglichung konstatiert. Tatsächlich haben die Ethnologen ihrerseits die Vielfältigkeit und kulturelle Heterogenität der verschiedenen Warao-Gruppen in der Forschung unterbetont. Ähnlich den Linguisten, die am liebsten über ein klar abgrenzbares Objekt "Waraosprache" schreiben, sprechen die Ethnologen oft allzu verallgemeinernd über "die Warao". Die Langzeit-Warao-Forscher J. Wilbert und Heinen bereisten viele Teile des Deltas, auch wenn sie schwerpunktmäßig in der Region um Winikina forschten. Auch innerhalb des Zentralen Deltas wurde auf kulturelle Unterschiede zwischen den einzelnen Warao-Gruppen hingewiesen. Grohs-Paul etwa merkte an, dass ihre Beschreibungen der Warao sich von J. Wilberts unterscheiden, da dieser im Winikina-Gebiet bei einer Gruppe mit sehr komplexer Kosmologie forschte, die ihrer Meinung nach wenig Kontakt mit Criollos hatte. Sie selbst arbeitete in Wayo mit Ataisi-Warao aus dem Südosten des Deltas, die seit vielen Jahrzehnten in engem Kontakt mit Criollos und Missionaren stehen.⁵³

Obwohl alle Erforscher der Warao ihre Feldforschungsorte erwähnen (siehe Tabelle weiter unten), so legen doch ihre Arbeiten den Schluss nahe, sie sprächen über "die Warao". So spricht J. Wilbert immer verallgemeinernd von "den Warao" oder "*Warao Indians*" (*of Venezuela*). Olsen spezifiziert in seiner ersten Arbeit noch die "*Winikina-Warao Indians*" (1973), spricht dann aber nur noch von den "*Warao Indians of Venezuela*" (1974) respektive den "*Warao Indians*" (1980, 1981) oder den "*Warao of Venezuela*" (1996). In den Titeln von Heinens Veröffentlichungen wird häufiger auf die Winikina-Warao hingewiesen⁵⁴ oder explizit von "Untergruppen" gesprochen,⁵⁵ sieht man einmal von Übersichtsartikeln⁵⁶ und wenigen verallgemeinert formulierten Titeln⁵⁷ ab.

⁵³ Grohs-Paul 1979: 14f.

⁵⁴ Heinen 1972a/b/c.

⁵⁵ Heinen und Lavandero 1973. Heinen, Salas und Layrisse 1980

⁵⁶ Heinen 1988b, 1994.

⁵⁷ Heinen 1975, 1980a, Heinen und Ruddle 1974. Heinen, Hortensia Caballero Arias und Montes 1995.

Ethnologe	Feldforschungen	Dauer	Region	Hauptorte	Hauptthemen
J. Wilbert	1954, 1958-1970 (wiederholt), 1971-1980 (6 Reisen)	1 Jahr (erste)	Zentrales Delta u. a.	Winikina, Arawabisi, Mariusa	Religion, mündliche Literatur, Blutgruppen.
Suárez	1963/1964 1966 (4 Monate) 1968 (3 Monate)	7 (16) Monate	Zentrales Delta	Sakupana, Winikina	Wirtschaft, Verwandtschaft, Sozialsystem.
Heinen	ab 1966	1 Jahr (erste)	Zentrales Delta	Winikina	Blutgruppen, Wirtschaft, Verwandtschaft.
Olsen	Sommer 1972	einige Monate	Zentrales Delta	Winikina	<i>Joa</i> der Schamanen (Musikethnologie)
W. Wilbert	Sommer 1974, 1977, 1981	einige Monate (erste)	Zentrales Delta u. a.	Winikina	Krankheiten, Pflanzenmedizin der Frauen
Grohs-Paul	1974/75	8 Monate	Zentrales Delta	Wayo	Schulische Integration
Briggs	1987, 1989	einige Monate	Zentrales Delta	Mariusa, Murako, Kwamuju	<i>Sana</i> -Klagegesänge (Soziolinguistik)
Kasburg	1994/95	1 Jahr	Zentrales Delta u. a.	Jubasujuru u. a.	Akkulturation, Wandel
Kalka	1989/90, 1991	1 (1½) Jahre	Zentrales Delta	Jubasujuru, Morichito, Wayo	Rolle der Frau (Gender-Forschung)
Herrmann	1998/99, 2000, 2003, 2004	1 (1½) Jahre	Westliches Delta u. a.	Wakajara	Sicht der Sprache (Ethnolinguistik)

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Ethnologen die regionale Vielfalt zwar nicht ignorierten, sie aber unterschätzten und daher sehr zurückhaltend thematisiert haben.⁵⁸ Hinsichtlich der Rolle, die das Waraosprechen für die einzelnen Forscher methodologisch im Feld spielte, ist meine Quellenlage heterogen. Während ich im Falle von Wilbert, Heinen, Kalka und meiner eigenen Person über ausführliche Informationen verfüge, bin ich bei den übrigen Personen teilweise auf indirekte Schlussfolgerungen angewiesen. Insgesamt urteilt Kalka über das Sprachwissen ihrer Vorgängerinnen, dass deren mangelnde Kenntnisse der Waraosprache sie daran hinderten, eine adäquate Darstellung von Frauen in der Warao-Gesellschaft zu bewerkstelligen, und außerdem einige von ihnen nicht direkt mit den Warao gelebt hätten.⁵⁹ Grohs-Paul, die acht Monate lang in der Missionsstation Wayo forschte,

⁵⁸ Heinen äußerte mir gegenüber einmal, er sei sich des Ausmaßes der Heterogenität unter den Gruppen erst in jüngerer Zeit bewusst geworden.

⁵⁹ Kalka 1995: 32.

fürte ihre meisten Interviews direkt in Spanisch und ohne Übersetzer durch, da die örtlichen Warao in der Regel sehr gut Spanisch sprachen:

"In allen anderen Fällen wurden einheimische Übersetzer herangezogen, die sich bereits in anthropologischer Feldarbeit mit anderen Kollegen bewährt hatten, denn meine eigenen Kenntnisse der Waraosprache sind zu gering, um solche Interviews selbständig durchführen zu können."⁶⁰

Grohs-Paul greift hier bewusst bestehende Netzwerke ihrer Vorgänger auf. Carola Kasburg, die von Jubasujuru aus das Delta "von Pedernales bis Wausa" bereiste, dankt ihrerseits einem Salvador Gómez, der ihr Boot steuerte und bei der Zensuserhebung geholfen, gedolmetscht, transkribiert und übersetzt hat. Es handelt sich bei ihm um einen Sohn von Tirson Gomez, einer der Hauptinformanten von Heinen. Weiter erwähnt Kasburg auch "Librado Moraleda" aus Nabasanuka. Ein Mann, der selbst didaktisches Material in Warao veröffentlicht hat⁶¹ und auch am Kapitel über die Waraosprache des Handbuchs "*Manual de lenguas indígenas de Venezuela*" mitgearbeitet hat. Aus diesen Informationen geht hervor, dass auch Kasburg es verstand, auf geeignete einheimischen Experten zurückzugreifen. Inwieweit Kasburg Warao sprach, kann ich nicht nachvollziehen, doch ist die Arbeitsweise von Grohs-Paul beziehungsweise Kasburg nicht so stark auf das Waraosprechen angewiesen, da sie nicht dauerhaft in einer Warao-Familie lebten. Wie Grohs-Paul hat auch Suárez in der Mission Wayo gewohnt. Sie blieb zunächst (1963-1964) nur sieben Monate vor Ort. Bei ihrer Feldforschung befragte sie vor allem Informanten in der Mission und unternahm in die umliegenden Dörfer nur Ausflüge.⁶² Daher hat sie sehr wahrscheinlich das Spanische als Kontaktsprache verwendet. Die beiden US-amerikanischen Ethnologen Briggs und Olsen haben zwar beide inhaltlich sprachliche Themen ins Zentrum ihrer Forschungen gestellt, waren aber aufgrund der schwierigen Texte (*sana*-Klagelieder und schamanistische *Joa* sind für den Nichtmuttersprachler beziehungsweise Nichtschamanen nicht auf Anhieb verständlich) weitgehend auf eingeweihte Übersetzer angewiesen. Über die Sprachkenntnisse W. Wilberts ist mir nichts bekannt, doch hat er auf Wunsch seiner Informantinnen seine Liste der von den Warao-Heilerinnen verwendeten Heilpflanzen auch auf Warao veröffentlicht, was zumindest auf eine intensive Arbeit mit der Sprache hinweist.

Sicher ist, dass sowohl die beiden männlichen Pioniere der modernen Warao-Forschung J. Wilbert und D. Heinen sowie die von Heinen mitbetreuten Ethnologinnen Kalka und meine Person auf die alltägliche Verwendung des Waraosprechens angewiesen waren. Ganz abgesehen von der Tatsache, dass in den 1950er Jahren, als J. Wilbert mit seinen Forschungen

⁶⁰ Grohs-Paul 1979: 13.

⁶¹ Moraleda Izco 1979 sowie Moraleda Izco und Lopéz 1982.

⁶² nach persönlichen Auskünften von Heinen.

begann, die Kenntnisse des Spanischen unter den Warao weniger weit verbreitet waren, galt es für ihn und Heinen, erste Kontakte zu knüpfen und ein Vertrauensverhältnis aufzubauen. Dies wurde durch ein sprachliches Entgegenkommen der Forscher begünstigt. Kalka und ich selbst haben eine klassische Feldforschung mit engem Zusammenleben bei einer Familie durchgeführt und waren daher vor allem als Frauen methodologisch auf eine - wenn auch unterschiedlich weitgehende - Integration in die Welt der Warao-Frauen und des Waraosprechens angewiesen. Kalka tauchte dabei am konsequentesten in die Frauenwelt ein, so dass das Waraosprechen hier eine prominentere Rolle als Untersuchungsinstrument einnimmt als bei allen anderen Forschern. Darüber hinaus beschäftigten sich sowohl J. Wilbert als auch Heinen sowie auch ich mit der mündlichen Erzählkunst der Warao. Für uns alle spielte daher das Waraosprechen auch als Untersuchungsobjekt eine wichtige Rolle.

Wenn sich auch viele meiner ethnologischen Vorgänger mit der mündlichen Tradition der Warao beschäftigt haben, mythologische Texte, Klagelieder, Schamanengesänge und anderes aufnahmen, so ist doch die hier vorliegende Arbeit die erste, die versucht, einen umfassenden Einblick in die Perspektive der Warao als mündliche Kultur zu geben und in den Kontext anderer Perspektiven zu stellen. Sie hat damit den Diskurs, der sich am "Waraosprechen" entzündet, zum Untersuchungsgegenstand erhoben.

Will man die einzelnen Ethnologen hinsichtlich ihrer Sprachsicht den drei im Hauptteil dieser Arbeit besprochenen Perspektiven zuordnen, so nehmen vor allem Heinen und Kalka eine mündliche Perspektive auf Sprache ein. Indem sie die Sprache im Feld im alltäglichen Umgang ohne linguistische Hilfsmittel für ihre jeweiligen Belange lernten, teilen sie die Perspektive der Waraosprecher auf Fremdsprachen. Sie verwendeten die Methode des "Eintauchens". J. Wilbert, Briggs und Herrmann hingegen konnten auf Kenntnisse der universitären Linguistik zurückgreifen. J. Wilbert verwendete von ihm transkribierte Texte als Mittel des Spracherwerbs. Ich selbst verwendete neben dem "teilnehmenden Zuhören" auch linguistische Techniken. Während meines zweiten Aufenthaltes forschte ich systematisch zu bestimmten sprachlichen Themen. Auch Briggs hat eine linguistisch inspirierte Feldforschung durchgeführt, deren Einzelheiten mir allerdings nicht bekannt sind. Diese drei Personen stehen damit der westlichen Perspektive auf Sprache etwas näher, wurden aber gleichzeitig auch von der emischen Perspektive der Mündlichkeit erfasst und verändert.

7 Interaktion zwischen Ethnologen und Missionaren im Delta

Als Beispiel für die Interaktion zweier westlicher Akteure möchte ich als Ethnologin das Verhältnis zwischen Ethnologen und Missionaren im Delta ansprechen. In den meisten Gegenden sind Missionare vor den Ethnologen im Feld gewesen. Im Delta etwa begann die nachkoloniale Mission rund 30 Jahre vor der ethnologischen Forschung. Nicht selten haben Missionare als erste Europäer ethnologischen Forschungen den Boden bereitet, die neu ankommenden Ethnologen freundlich aufgenommen und sie durch ihre Infrastruktur gestützt. Das Verhältnis zwischen beiden Akteuren ist indes häufig von Spannungen gekennzeichnet. So löste Claude E. Stipe 1980 eine Debatte über das Verhältnis zwischen Missionaren und Ethnologen aus,⁶³ indem er nach den Ursachen einer unterschwellig negativen Haltung von Ethnologen Missionaren gegenüber fragte. Eine systematische Indoktrination während der Ausbildung schloss er als Ursache aus. Missionare glänzten nicht nur in Lehrbüchern, sondern auch in Ethnographien eher durch Abwesenheit, und negative Stereotypen würden von den Ethnologen kaum in der Öffentlichkeit vertreten. Die Ursache des Konflikts sah Stipe in einer unterschiedlichen Auffassung von Kultur und Religion. Ethnologen gingen in ihrer Arbeit davon aus, "primitive Kulturen" seien organische Einheiten, und betrachteten außerdem religiöse Vorstellungen als im Grunde bedeutungslos. Dies erkläre, warum Ethnologen Missionaren immer dann negativ entgegenträten, wenn sie diese als Verursacher kulturellen Wandels identifizierten. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen stellt sich die Frage, inwieweit sich das Konzept der Kultur als organische Einheit bei den vor Ort tätigen Ethnologen nachweisen lässt und ob dies tatsächlich ein Faktor ist, der die Haltung zu den im Feld tätigen Missionaren beeinflusste. Es kommt dabei auch ein Punkt zur Sprache, der uns in der Sprachsicht des Kapuziners Lavandero begegnete, nämlich die Idee der freien Wahl, die die Einheimischen in Bezug auf die "Option" der christlichen Religion haben sollten.

7.1 Kultur als organische Einheit und das Konzept der freien Wahl

Stipe⁶⁴ kritisiert eine Sicht "vor-schriftlichen" Lebens als organische Ganzheit, die der Heterogenität und Weitschweifigkeit der "modernen" Zivilisation gegenübergestellt wird. So werde Kultur als etwas verstanden, dessen Teile sich im Gleichgewicht befinden und jeder Wandel wird als Störung eines funktionierenden Organismus gewertet. Für diese ahistorische Sicht, die die Gegenwart aus sich selbst heraus erklärt, macht Stipe zum großen Teil die kurze Verweildauer der Ethnologen im Feld verantwortlich.

⁶³ In: *Current Anthropology* (Vol. 21, No. 2 (1980) - Vol. 24, No. 2 (1983)).

⁶⁴ Stipe 1980: 166f.

Im Delta muss in dieser Hinsicht unterschieden werden zwischen Langzeit-Warao-Forschern wie J. Wilbert, Heinen oder W. Wilbert, die ein lebenslanges Engagement zeigen und zahlreiche Feldforschungen durchgeführt haben, und solchen Ethnologen, die nur einmal und dann relativ kurz vor Ort waren. Außerdem ist nicht nur die Länge eines Feldaufenthaltes von Belang. Nur wenige Missionare haben wie Lavandero länger allein in einem Warao-Dorf gelebt. Ein Jahr intensiven ethnologischen Zusammenlebens kann daher vergleichbar tiefe, wenn auch andere Einsichten in die einheimische Kultur und Sprache geben. Dies wurde vor allem im Falle Kalkas deutlich. Nur ihre sehr weitgehende Integration in die Gesellschaft der Warao-Frauen ermöglichte es ihr, die Rolle der Frau zu erforschen. Kasburg hat wie Heinen viele Orte des Deltas bereist. Beide wurden hierdurch auf die historische und regionale Dimension des heutigen Warao-Lebens gestoßen. Wie die Besprechung der Ethnologen gezeigt hat, haben außerdem die Ethnologen, ähnlich wie die Missionare, eine Generationen übergreifende Struktur der Wissensvermittlung und der Vermittlung ins Feld aufgebaut. Stipes Argumentation müsste daher um die Frage nach der Qualität oder Intensität eines Aufenthaltes ergänzt werden, auch stellt er sich die ethnologischen Forscher wohl als isoliert vor.

Außerdem richtet sich seine Kritik offensichtlich gegen den funktionalistischen Ansatz der britischen Anthropologie, wie er von Redcliff-Brown oder von Malinowski vertreten wurde. Jüngere Ethnologen weisen dementsprechend die Sicht einer Kultur als organisches Ganzes für sich zurück.⁶⁵ Ethnologen der älteren Generation hingegen heben den historischen Kontext hervor. Man sei damals nicht gegen Wandel an sich gewesen, sondern nur gegen ungewollten, aufoktroierten Wandel und gegen die ethnozentristisch motivierte Unterdrückung bestimmter einheimischer Institutionen durch Missionare. Malinowskis Haltung etwa müsse als Korrektur zur damaligen Meinung, "Zivilisation" bringe den "rückständigen" Menschen ungetrübten Segen, verstanden werden.⁶⁶ Man sollte solche Ansätze auch vor dem Hintergrund der vorkonzilischen Haltung der katholischen Kirche sehen, die unmündige Wilde zivilisieren und sesshaft machen wollte, um sie zu guten Christen zu erziehen. Die Besprechung kolonialzeitlicher und vorkonzilischer Missionspraktiken im Delta hat gezeigt, wie die Kapuziner aufgrund ihrer eigenen kulturellen und religiösen Vorstellungen enormen Druck auf die Warao-Bevölkerung ausübten. Vor allem gegen die Institution der Polygamie und gegen die Schamanen gingen sie dabei gezielt vor. Stipe hingegen betont, bestimmte Veränderungen fänden innerhalb einer Kultur immer sowohl Für- als auch Widersprecher und

⁶⁵ Grottanelli 1980: 169; Rynkiewich 1980: 173f.

⁶⁶ Mair 1980: 171.

fragt, wie man entscheiden solle, welcher Wandel "ungewollt" sei.⁶⁷ Auch widerspricht er der Vorstellung, die Eingeborenen seien rein passive Zuschauer und Erleider des Akkulturationsprozesses und der Missionierung. Es ist sicher ein Unterschied, ob Warao-Eltern ihre Kinder heute in Missionsinternate schicken, weil sie sich davon Vorteile für ihre Zukunft versprechen, oder ob Kinder ihren Eltern zwangsweise weggenommen werden, wie dies zu Anfang der nachkolonialen Mission geschah, zudem mit der ausdrücklichen Absicht, sie für immer ihrer Kultur und Sprache zu entwurzeln.

Dies wirft die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Macht und Entscheidungsfreiheit auf. Die Vorstellung einer freien Wahl ist naiv, da ahistorisch und unpolitisch. Und die immer wieder anzutreffende Vorstellung einer größeren Funktionalität oder Modernität bestimmter Sprachen verkennt die komplexe Natur der Verflechtung von Sprache, Kultur und Identität. Vor allem aber wird häufig die Tatsache übersehen, dass mündliche Kulturen und ihre Sprachen ebenso "funktional" und vollständig sind wie solche, die im Rahmen einer Schriftkultur stehen. Viele sehen es als natürlich und unabwendbar an, dass Menschen ihre Sprache aufgeben, weil sie als den neuen Lebensverhältnissen nicht mehr angepasst empfunden wird - ganz im Sinne der von Lavandero und anderen Kapuzinermissionaren vertretenen Ansicht der Unmodernität der Waraosprache und Kultur, die auf Dauer dem Spanischen und der Nationalkultur weichen muss. Wie ich nachgewiesen habe, übten die Kapuziner jedoch selbst durch ihre Praktiken Druck auf die Warao in Richtung auf Hispanisierung und Assimilation aus. Auch ihr Bild des Warao als unmodern hatte direkte Folgen für die Identitätspraktiken der Betroffenen.

Tatsächlich provozierte Stipe mit seinen Ausführungen eine Diskussion über Machtverhältnisse im Feld und reale Wahlmöglichkeiten der von den Aktivitäten der Ethnologen und Missionare Betroffenen. Rynkiewich etwa argumentiert, dass jedes Auswählen in einem Umfeld politischen, ökonomischen und sozialen Drucks stattfindet. Es gelte daher, die Art von Macht und Einfluss der Missionare zu bedenken, über die sie hinsichtlich des Entscheidungsprozesses in Vergangenheit und Gegenwart jeweils verfügen:

"Anthropologists should treat missionaries as they do any other enigmatic group; they should do ethnographies of missionaries *before* justifying or condemning, if either needs to be done."⁶⁸

Die Forderung, Ethnographien missionarischen Wirkens an die Stelle von Vorurteilen zu setzen, dürfte zumindest für die Warao in dieser Arbeit eingelöst worden sein.

⁶⁷ Stipe 1980: 177.

⁶⁸ Rynkiewich 1980: 173f.

7.2 Die Berücksichtigung des Kulturwandels durch die Ethnologen

Wandel bei J. Wilbert, W. Wilbert und D. Heinen

J. Wilbert, W. Wilbert und D. Heinen sind Ethnologen mit langjähriger Forschungspraxis vor Ort. Sie haben den Wandel im Delta daher direkt beobachten können und es steht zu erwarten, dass sie ihn in ihre Beschreibung und Analyse der Warao-Kultur miteinbeziehen. Kasburg bemängelt allerdings, dass die maßgeblichen Warao-Forscher (sie nennt explizit J. Wilbert, Heinen und Kalka) immer noch "Gleichgewichtsprinzipien der Warao-Gesellschaft" herausarbeiten würden.⁶⁹ Sie erwähnt Wilberts Konzept der "*ecology of mind*" und eine Stelle bei Heinen, an der dieser von einem "Weltbild der Harmonie" spricht.⁷⁰ Dessen Haltung führt sie auf den "Ökoansatz" der 70er Jahre zurück, in dem Jäger und Sammler als Gruppen gesehen wurden, die in optimaler Anpassung an ihre Umwelt lebten, und Kontakt zu anderen Lebens- und Wirtschaftsweisen als störender Einfluss gewertet wurde. So würde die Interaktion mit den Criollos zwar Erwähnung finden, doch werde diese kaum analysiert, obwohl sowohl Heinen als auch J. Wilbert direkt in diese Prozesse involviert waren.⁷¹ Beide Autoren, so Kasburg, hätten auf eine genauere Beschreibung der Interaktionen mit den dortigen Criollos verzichtet, und vielmehr ein eher traditionelles Bild vermittelt, wie es dies damals nicht mehr gegeben habe. In Schilderungen der Beziehungen zwischen Warao und Criollos würden Repression, Ausbeutung und Desintegration hervorgehoben.⁷² Sie selbst bezeichnet Patron-Clientel-Beziehungen zwischen Warao-Siedlungen und Criollo-Familien als "Symbiose". Ein Aspekt, der nicht von der Hand zu weisen ist.

Tatsächlich ist das Konzept von Kultur als organische Einheit in den von Kasburg zitierten Publikationen nachweisbar, ob es allerdings bestimmend für die Arbeiten der Forscher insgesamt ist und ob nicht auch in diesem Fall der historische Kontext eine erklärende Rolle spielt, bleibt zu prüfen. Sicher arbeiten sowohl J. Wilbert als auch Heinen in den von Kasburg erwähnten Publikationen Systeme heraus, die den Status von abstrahierten Idealvorstellungen haben,⁷³ diesen stellen sie allerdings andere Arbeiten zur Seite, die sich aktiv mit kulturellem Wandel auseinandersetzen. Wilberts historische und kulturvergleichende Untersuchung der

⁶⁹ Kasburg 1999: 214.

⁷⁰ Sie bezieht sich dabei auf J. Wilbert 1993 und Heinen 1988b.

⁷¹ Heinen war mit an Regierungsprogrammen zum Aufbau von Reiskooperativen beteiligt und J. Wilbert führte seine Feldforschung im Jahre 1954 durch, in dem ein neues Sägewerk der Mission eröffnet wurde und Vertreter einiger einflussreicher Criollo-Familien Anteile an einem neuen Sägewerk in Winikina erwarben und dort den Reisanbau erweiterten. 1962, während der Hochkonjunktur der Sägewerke und des Reisanbaus, verbrachte Heinen beträchtliche Zeit in Winikina. (Kasburg 1999: 24)

⁷² Kasburg 1999: 214f.

⁷³ Die Publikation von Heinen, die Kasburg zitiert, ist ein Artikel in einem Sammelband von Walter Coppens, der passend zum Format das Typische einer Kultur im Gegensatz zu den anderen im Band aufgeführten indianischen Kulturen Venezuelas herausarbeitet.

Religion der Warao⁷⁴ bezieht sehr breit europäische und amerindische Einflüsse in die Analyse ein. Auch Heinen hat sich mehrfach mit dem Einfluss der Criollos beschäftigt⁷⁵ und sich jüngst verstärkt ethnohistorischen Themen zugewandt.⁷⁶ Seine offene Haltung gegenüber Einflüssen von Außen zeigt sich etwa in seiner Einschätzung der Aktivitäten von Ölfirmen im Delta, die er als Chance für die örtlichen Warao begreift.⁷⁷

Wie Kasburg erwähnt,⁷⁸ hat J. Wilbert eine eigene These von Enkulturation, die er ihrer Meinung nach vorwiegend auf Erzählungen und Mythen stützt. 2002 ging er in einem Interview mir gegenüber auf die Veränderungen der Umwelt der Warao ein und hob die verheerende Wirkung des Alkohols hervor. Da die Warao-Gruppen des zentralen Deltas in den 1960-70er Jahren die *morichales* (die Haine der Morichepalme im Inneren der Inseln des Deltas) aufgaben und an die großen Flüsse zogen, nahm die Bedeutung der Moriche-Palme für die Subsistenz immer mehr ab und die des Ackerbaus zu. So sei auch in der Religion ein Vakuum entstanden und der Alkohol habe zunehmend an Bedeutung gewonnen und viel verdorben. Er habe zunächst keine traditionelle Entsprechung gehabt und sei mit dem Tanz *jojomare* eingeführt worden, der ohne Alkohol nicht denkbar ist. J. Wilbert unterscheidet zwischen Neueinführungen wie dem Alkohol, unproblematischen Ersetzungen und Ersetzungen, die zum Verlust kultureller Inhalte führen. So konnten einige kulturelle Elemente ohne Schwierigkeiten ersetzt werden (etwa die rituelle Klarinette *isemoi* durch die Violine), andere jedoch verloren durch die Ersetzung an symbolischer Bedeutung. Ein Beispiel hierfür ist die Ersetzung der Stärke der Morichepalme im Ritual durch Bittermaniokmehl, welches anders als die Stärke der Palme keine mythologische Bedeutung hat. Durch solche Ersetzungen werden laut J. Wilbert symbolische Beziehungen gekappt, die Verbindung mit der Mythologie sowie kulturelles Wissen gehen verloren. Auffällig ist, dass J. Wilbert im Interview weder Missionare noch Criollos als Ursache der verschiedenen Formen des Wandels benannte.

Mit Werner Wilbert sprach ich im Zuge meiner ersten Feldforschung am 02.10.1998 in Caracas am IVIC. Mir als Anfängerin im Feld der Warao-Forschung, gab er zwei Hauptratschläge: "Sei fair zu den Missionaren und bringe dich in die Situation eines Schülers gegenüber den Warao." Auch kam er auf kulturellen Wandel zu sprechen. Dabei betonte er die Wichtigkeit einer soliden Ethnographie als Basis der Beschreibung von Wandel. Anders

⁷⁴ J. Wilbert 1996.

⁷⁵ Heinen 1980b, 1982.

⁷⁶ Heinen 1992. Heinen und Garcia-Castro 2000.

⁷⁷ Heinen und Garcia-Castro (1998).

⁷⁸ Kasburg 1999: 214.

als sein Vater benannte er als Hauptinstanzen des Wandels den Einfluss der Criollos sowie der Kapuzinermissionare. Es war ihm allerdings außerordentlich wichtig, mich wiederholt darauf hinzuweisen, dass es nicht angebracht sei, die Missionare zu "verteufeln". Auch wenn ihr Werk anthropologisch gesehen ein Desaster gewesen sei, so argumentierte er, müsse man doch deren Ausbildung und Herkunft berücksichtigen sowie auch ihre derzeitige Situation.⁷⁹ Er erwähnte die armer Herkunft der Missionare, ihre Indoktrination, sie müssten "den Wilden" begegnen und ihre fehlende universitäre Ausbildung. Heute, so urteilte er, seien die Kapuzinermissionare von Frustration über ihr Scheitern geplagt, doch seien sie immer noch die besten Vertreter der Interessen (*representantes*) der Indianer.⁸⁰ Auf Alkoholismus kamen wir nur am Rande zu sprechen.

Der Fall der beiden "Wilberts" ist aufschlussreich. Das Nicht-Erwähnen der Missionare seitens J. Wilberts kann man als diskrete Rücksichtnahme auf die Missionare werten. Ihre aktive Rolle bei der Ansiedlung der Warao an den großen Flüssen und die Folgen ihrer wirtschaftlichen Einflussnahme werden nur implizit in seinen Aussagen thematisiert, als schuldig oder mitverantwortlich werden sie nicht bezeichnet. J. Wilbert zog stattdessen eine Diskussionslinie der Arten von Wandel vor. Im Lichte der Aussagen seines Sohnes kann dies als unausgesprochener Hinweis darauf gewertet werden, die Missionare mit Respekt zu behandeln. W. Wilbert nennt zwar das Werk der Missionare ein "anthropologisches Desaster", betont aber gleichzeitig die Notwendigkeit, diese Akteure vor ihrem kulturellen und geschichtlichen Hintergrund zu sehen und zu bewerten. Sie, die ihr Leben einem Werk geopfert hätten, verdienten unseren Respekt. W. Wilbert wollte offensichtlich einer feindlichen Einstellung den Missionaren gegenüber vorbeugen, die er bei mir befürchtete. Beide Interviews bestätigen die Beobachtung Stipes', dass das Thema der Beziehung zwischen Missionaren und Ethnologen selten offen angesprochen wird.

Gleichzeitig verweist W. Wilberts Betonung der Notwendigkeit einer soliden Ethnographie als Basis der Beschreibung von Wandel darauf, dass es Pioniere wie sein Vater J. Wilbert als ihre Aufgabe betrachteten, eine Grundlagenforschung zu betreiben. In diesem Sinne sprechen sie von "den Warao". Damit hat eine in Teilen homogene Darstellung der Warao-Kultur durch J. Wilbert und Heinen zunächst rhetorische Gründe.⁸¹

⁷⁹ Tatsächlich habe ich im Nachhinein all diese Aspekte in meiner Arbeit berücksichtigt und versucht, die Missionare ebenso von innen heraus zu verstehen wie die anderen Akteure.

⁸⁰ Als ich einwarf, der der Ausdruck "*representantes*" sei vielleicht nicht ganz glücklich gewählt und stattdessen "Mittler" (*mediadores*) vorschlug, war er damit einverstanden. Später wurde mir klar, dass er wohl "Fürsprecher" der Indianer gemeint hatte.

⁸¹ Professor Heinen wies mich zu Anfang meiner eigenen Feldforschung darauf hin, dass es noch keine klassische Ethnographie zu "den Warao" gebe. Vgl. auch den Titel seiner ersten Publikation "*Aportes para una etnografía Warao*" (Heinen 1980a).

Wandel bei den jüngeren Ethnologinnen

Gerade die Titel der Arbeiten, die Ethnologinnen verfassten, die nur über einen relativ kurzen Zeitraum im Delta verweilten, zeigen eine starke Berücksichtigung des kulturellen Wandels. Carola Kasburg etwa schrieb über "Akkulturation, Abwanderung und Verelendung bei den Warao im Orinoko-Delta, Venezuela."⁸², Waltraud Grohs-Paul über die "Familiale und schulische Sozialisation bei den Warao-Indianern des Orinoko-Delta, Venezuela"⁸³ und María Matilde Suárez beschäftigt sich ihrerseits mit "Heiratsterminologie, Heiratsallianzen und Wandel in der Warao-Gesellschaft".⁸⁴

Einzig Claudia Kalkas Arbeit "Frauen und Geschlechtersymmetrie bei den Warao-Indianern Venezuelas"⁸⁵ scheint Harmonie oder Kultur als organische Einheit zu betonen.

Tatsächlich bemängelt Kasburg an Kalka eine Überbetonung des Gleichgewichtsprinzips. Sie moniert, dass Kalka einer Analyse der Beziehung der Warao zu den wirtschaftlich dominanten Criollo-Familien noch weniger Aufmerksamkeit widme als Heinen, und damit implizit die generationenlangen Beziehungen der Warao zu den Criollos nicht als elementaren Bestandteil der Warao-Kultur werte.⁸⁶ Allerdings widmet Kalka dem Einfluss des Kulturwandels auf die Geschlechtersymmetrie ein Kapitel am Ende ihres Buches.⁸⁷ Dort geht sie auf Veränderungen in den Bereichen der Wirtschaft (Einführung des Ackerbaus und der Geldwirtschaft), der Religion und Politik, der Demographie und der Medizin ein. Durch die Entflechtung der Arbeitsteilung im Zuge moderner Lohnarbeit sieht sie die Mechanismen, die das Verhältnis zwischen den Geschlechtern aufrecht erhalten, gefährdet. Der Wegfall des matrilocalen Wohnsitzes hingegen treffe die Machtbasis der Frauen und die Einführung eines hierarchischen Weltbildes wirke sich auf die Legitimation der Geschlechtersymmetrie aus. Dabei wertet sie die Veränderungen auf der Ebene der Machtbasis der Frauen und der Legitimation der Geschlechtersymmetrie als die folgenschwerste.⁸⁸ Die Mission wirke vor allem auf die Legitimationsebene ein. Denn die Einführung eines neuen Weltbildes mit hierarchischen Beziehungen zwischen Gott/Mensch, Mensch/Natur, Mann/Frau verdränge schleichend das alte, auf Gleichgewicht zwischen Geistwesen, Natur, Mensch und Geschlechtern gründende Weltbild.⁸⁹ Die Beeinflussung durch die Mission sieht Kalka bei

⁸² Kasburg 1999.

⁸³ Grohs-Paul 1979.

⁸⁴ Suárez 1972, 1979.

⁸⁵ Kalka 1995.

⁸⁶ Kasburg 1999: 214, 216.

⁸⁷ Kalka 1995: 331-353.

⁸⁸ Kalka 1995: 350.

⁸⁹ Kalka 1995: 351.

den Frauen stärker ausgeprägt als bei den Männern, da erstere häufiger und länger in den Internaten weilten.⁹⁰ Abschließend kommt sie zu der Einschätzung:

"Erstaunlicherweise ist trotz dieser und einer Vielzahl weiterer Einflüsse die Geschlechtersymmetrie der Warao weitgehend erhalten geblieben. Zu der traditionellen Form der Machtverteilung (mit der Dominanz der Frau in den Bereichen der Wirtschaft und Reproduktion und der des Mannes im politisch-religiösen Bereich) sind neue Kombinationen getreten. So dominieren in einigen Haushalten die Frauen in den Riten und der Reproduktion, die Männer dagegen in der Wirtschaft und der Politik."⁹¹

Dass Kalka Pionierarbeit auf dem Gebiet der Geschlechterforschung bei den Warao geleistet hat, machte es notwendig, das von ihr entdeckte System der Geschlechtersymmetrie zuerst einmal als Einheit zu beschreiben. Vor diesem Hintergrund geht sie dann auf verschiedene Agenten des kulturellen Wandels ein. Die von ihr analysierte, überraschend große Resistenz des traditionellen Geschlechtersystems macht eine extrem negative Haltung den Missionaren gegenüber unnötig. Sie werden zudem als ein Agent des Wandels unter anderen gesehen.

Auch Grohs-Paul, die den Einfluss der Internate auf die Sozialisation der Warao-Kinder untersucht, lässt keine negative Voreingenommenheit den Missionaren gegenüber erkennen. Der allgemeine Ton ihrer Arbeit ist der einer sachlichen Bestandsaufnahme. Es werden im Sinne einer detaillierten ethnographischen Beschreibung Details zu den einzelnen in Wayo arbeitenden Nonnen und Padres geliefert. Von einer pauschal vorurteilsbehafteten Beurteilung kann nicht die Rede sein. Vielmehr entsteht von den Missionsinternaten und -Schulen ein differenziertes Bild mit historischer Tiefe.

Die venezolanische Ethnologin María Matilde Suárez lässt als Einzige eine pauschal negative Auffassung von kulturellem Wandel erkennen. Dabei identifiziert sie Kapuzinermisionare und Criollo-Unternehmer als Hauptverantwortliche und fasst sie als Vertreter der venezolanischen Nationalgesellschaft zusammen:

"En la actualidad los Warao están sujetos a un vigoroso proceso de aculturación bajo la influencia de los misioneros capuchinos y los 'criollos', quienes representan para los Warao la sociedad global venezolana."⁹²

Der Einfluss dieser Akteure zerrüttet ihrer Meinung nach sukzessive die Warao-Gesellschaft, so dass sie am Ende ihre Identität verlieren und in der allgemeinen Criollo-Bevölkerung des Deltas aufgehen werden:

"Este resumen etnográfico ha señalado algunos indicios del rápido proceso de cambio social y cultural que tiene lugar entre los Warao, a consecuencia de las presiones

⁹⁰ Kalka 1995: 352.

⁹¹ Kalka 1995: 352f.

⁹² Suárez 1972: 102.

externas ejercidas por los misioneros y los 'criollos'. Puede decirse que la cultura tradicional de estos indígenas desaparece paulatinamente (...)"⁹³

Der zu befürchtende Wandel wird von Suárez als Motivation ihrer Studien des Verwandtschaftssystems angeführt. Vor allem sexuelle Verhältnisse mit Criollos tragen ihrer Meinung nach dazu bei, dass die traditionellen Regeln des Heiratsaustausches verloren gehen.⁹⁴ Auch die Hauptthese ihres Buches arbeitet mit dem Konzept des Wandels. Das Verwandtschaftssystem der Warao erscheint ihr außergewöhnlich, da es inkonsistent in der Verteilung der linearen Unterscheidung ist.⁹⁵ Aus diesem Grund diagnostiziert sie einen sich im Anfangsstadium befindlichen strukturellen Wandel des Verwandtschaftssystems von einem "Zwei-Sektionen-System" mit präskriptiven Heiratsallianzen hin zu einem nicht präskriptiven Kognaten-System.⁹⁶ Dies passt zu ihrer generellen Aussage, dass die Warao-Gesellschaft sich in einem irreversiblen soziokulturellen Wandel befindet. In einer kleineren Publikation von 1979 mit dem Titel "*Los Warao: ¿Qué ha pasado con ellos durante los últimos diez años?*"⁹⁷ bespricht sie erneut soziokulturellen Wandel unter den Warao. Dabei behält sie ihre negative Wertung und den düsteren Ton ihrer Voraussagen für die Zukunft bei:

"[...] al insertar definitivamente a los Warao en la sociedad nacional impulsaron un proceso de destrucción socio-cultural del cual definitivamente no podrán sustraerse durante las próximas décadas."⁹⁸

Neben dem Einfluss der Criollos und Missionare wertet sie vor allem auch die staatlichen Maßnahmen als "absurd unnütz".⁹⁹ Sie spricht hier hauptsächlich die Agrarkredite des Staates an erwachsene Männer an, die individuell zum Reisanbau gewährt wurden und die jungen Schwiegersöhne der Kontrolle durch die *jefes* und Schwiegerväter entzog.¹⁰⁰ Das Auftauchen von Formen der Individualität habe die traditionelle Hierarchie rissig werden lassen und mache die Warao - sind die traditionellen Verbindungen der sozialen Solidarität gegenseitiger Hilfe erst einmal verloren - zu einer Lohnarbeiterschaft, die endgültig in den Bedürfnissen des Konsums der Nationalgesellschaft verwurzelt sei.¹⁰¹ Die Position der *jefes* werde zusätzlich durch das Zurückgehen der traditionellen Glaubensvorstellungen geschwächt, die die Grundlage der traditionellen Macht der Älteren über die *nebu* gebildet hatten. Suárez macht

⁹³ Suárez 1972: 51.

⁹⁴ Suárez 1972: 89.

⁹⁵ Die ersten aufsteigenden und absteigenden Ebenen sind durch bestimmte lineare Merkmale charakterisiert, wohingegen das zentrale Niveau die kognatische Seite der Verwandtschaft zum Ausdruck bringt. (Suárez 1972: 96). In der Generation von Ego wird terminologisch nicht zwischen Brüdern, Schwestern einerseits und Cousins und Cousinen andererseits unterschieden. In der ersten Generation über und unter Ego wird jedoch unter anderem zwischen Verwandten väterlicherseits und mütterlicherseits unterschieden.

⁹⁶ Suárez 1972: 96.

⁹⁷ Suárez 1979.

⁹⁸ Suárez 1979: 6.

⁹⁹ Suárez 1979: 5.

¹⁰⁰ Suárez 1979: 20.

¹⁰¹ Suárez 1979: 17.

die Schulbildung als Instrument des ideologischen Wandels dafür mitverantwortlich. Schon 1968 sei der Kult des Opfern an *kanobo* auf die Warao des zentralen Deltas beschränkt gewesen,¹⁰² wobei es damals schon kleine Zentren alphabetisierter Warao gegeben habe, die absolut keine Kenntnis von den fundamentalen magisch-religiösen Glaubensvorstellungen hatten. Unter Berufung auf Olsen¹⁰³ konstatiert sie für den Anfang der 1970er Jahre ein offensichtlich fortschreitendes Verschwinden rituellen Wissens. Am Ende des Prozesses sieht sie ein Aufgehen der Warao in der Criollo-Bevölkerung des Deltas:

"Los Warao se saben indígenas porque son hijos de indígenas pero hablan el castellano además del idioma Warao, aprenden a leer y escribir, se visten como los 'criollos', adquieren como venezolanos cédulas de identidad y también como los 'criollos' se emborrachan con ron y tienen concubinas mientras las mujeres Warao se prostituyan en Tucupita."¹⁰⁴

Zweisprachigkeit, Alphabetisierung, moderne Kleidung und das Trinken von Alkohol sowie Prostitution stehen in dieser Passage gleichberechtigt als Indizien eines Identitätsverlustes nebeneinander.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Suárez Missionare, Criollo-Unternehmer und den Staat als Verantwortliche eines von der Nationalgesellschaft ausgehenden Wandels benennt, den sie durchweg als negativ und zersetzend für die Kultur und Gesellschaft der Warao wertet. Da sie Probleme der Warao in der traditionellen Ordnung und Wirtschaftsweise nicht thematisiert, wird das traditionelle Leben implizit als positiv und unproblematisch idealisiert. Missionare werden als Vertreter der Nationalgesellschaft mit anderen Akteuren zusammengefasst und die Internatsschulen tauchen nur am Rande der Diskussion auf, ohne dass das Ausmaß ihres Einflusses genauer beschrieben würde. Es sticht dabei ins Auge, dass die von Suárez 1968-1979 beobachteten Veränderungen innerhalb der Warao-Gesellschaft durchaus mit denen übereinstimmen, die auch Kalka in ihrer Arbeit von 1995 erwähnt. Die Schlussfolgerungen, die die Autorinnen jeweils ziehen, sind allerdings diametral entgegengesetzt. Während Suárez den unabwendbaren Zerfall der Warao-Gesellschaft und auch den Verlust der eigenen Sprache voraussagt, arbeitet Kalka die Flexibilität der Warao-Gesellschaft als stabilisierendes Mittel im Wandel heraus.

Die Tatsache, dass sich die Ethnologen im Delta insgesamt weitreichend mit Prozessen und Folgen des Wandels auseinandersetzten, zeigt, dass sie keine Sicht von Kultur als organische

¹⁰² Aufgrund der regionalen Unterschiede zwischen den verschiedenen Warao-Gruppen ist es nicht möglich, heute mit letzter Sicherheit zu sagen, ob die *Kanobo*-Religion und die damit verbundenen zentralen Feste wie dem *Najanamu* und *Noara* früher tatsächlich unter allen Gruppen verbreitet war.

¹⁰³ Olsen 1973.

¹⁰⁴ Suárez 1979: 21.

Einheit vertreten. Wo entsprechende Töne anklingen, müssen sie meist als Rhetorik verstanden werden, die die Tatsache hervorhebt, dass man Grundlagenforschung betreibt.

7.3 Die "Verwaltungs-Ethnologen"

Neben den außer Suárez durchweg aus dem Ausland stammenden Ethnologen, die zu den Warao veröffentlicht haben, gibt es noch eine weitere Gruppe von ethnologisch oder soziologisch ausgebildeten Akteuren. Sie haben eine der *maestría* in *Antropología* oder *Sociología* und arbeiten in der Verwaltung, etwa in den örtlichen Indianerbehörden. Sie haben keine eigene Feldforschung durchgeführt, sprechen nicht Warao und publizieren nicht im internationalen akademischen Umfeld. Ihre Vorstellungen von den Warao gründen daher nicht so sehr auf persönliche Erfahrungen, sondern auf bestimmte ideologische Bilder der amerindischen Bevölkerung, die sie in ihrem Studium kennen lernten. So war etwa der Mitarbeiter einer örtlichen Indianerbehörde in Tucupita der Ansicht, die Warao verkörperten den "Urkommunismus". Es ist dies Ausdruck eines lateinamerikanischen Indigenismus, der die amerindischen Gemeinschaften als Gesellschaftsmodelle konstituiert und nicht rein als Studienobjekte begreifen möchte. Dieser Ansatz ist durchaus Ausdruck einer positiven Haltung der amerindischen Bevölkerung gegenüber. Er führt aber auch dazu, dass man die "Modelle" als solche gerne erhalten möchte und so sollten auch die Warao nach Meinung des zitierten Soziologen nicht von außen verändert werden. Gleichzeitig arbeiten Personen wie er an von der Regierung vorgesehenen Maßnahmen, wie etwa der Verleihung von Krediten mit. Da sie sich nicht gegen den Staat als solchen wenden können, der ja ihr Arbeitgeber ist, richtet sich ihre Kritik vor allem gegen die Missionare. In dieser Hinsicht machte Padre Julio Lavandero Erfahrungen mit venezolanischen Ethnologen und Soziologen, die er als ärgerlich empfand. In einem Interview berichtete er, er sei einmal von einem Ethnologen kritisiert worden, da er Unterwäsche, unter anderem BHs, für die Insassen des Mädcheninternats besorgt hatte.

L: No, yo desde del principio (*se ríe*) yo tengo anécdotas por allí que les habrías leído [...] en los libros. [...] De aquél antropólogo - pseudo-antropólogo - que se fue a Curiapo decir cómo yo les compraba ropa a las niñas de la escuela. [...] Y cómo les compraba plumas y les compraba brasien. [...] bueno porque ellas lo quieren. Porque eso es un signo de superación. Váyase usted al monte y [-] y [-] y aguante la plaga y aguante sol y aguante todo en [-] en eso. Pero no solamente el vestido es [-] es una protección contra el ambiente es un signo de distinción, es un signo de elevación social. Entonces se lo ponen como elevación social. Claro.¹⁰⁵

Lavandero empfand die Haltung seines Gegenübers als diskriminierend. Dass er ihn als "Pseudoethnologe" bezeichnete, zeigt, dass er zwischen solchen „Verwaltungs-Ethnologen“

¹⁰⁵ Interview mit Lavandero 2003.

und ethnologischen Forschern wie Dieter Heinen oder J. Wilbert unterscheidet. Auch mir brachte er große Offenheit entgegen.

7.4 Das Verhältnis von Ethnologen und Missionaren

Sieht man einmal von der Beziehung zwischen Missionaren und "Verwaltungs-Ethnologen" ab, so ist das Verhältnis zwischen den Kapuzinermissionaren im Delta und den vor Ort forschenden Ethnologen ein relativ entspanntes. Seit J. Wilbert scheint es eine Tradition des gegenseitigen Respekts und der Toleranz zu geben, die sich auch in einer früh beginnenden und fortgesetzten Zusammenarbeit zwischen den Akteuren niederschlägt. So schrieb J. Wilbert 1957 das Vorwort zu Barrals erstem Wörterbuch und nahm die Hilfe des Kapuziners Vaquero respektive des Baptisten Osborn für die Erarbeitung seiner zweisprachigen mythologischen Textsammlungen Spanisch- respektive Englisch-Warao in Anspruch.¹⁰⁶ Der Linguist und Baptistenmissionar Briggs dankt seinerseits Lavandero für logistische Hilfe bei der Feldforschung.¹⁰⁷

Während Wilbert vor allem in sprachlichen Fragen mit religiösen Sprachforschern zusammenarbeitete, stehen bei der Zusammenarbeit zwischen den jüngeren Akteuren Heinen und Lavandero nichtsprachliche, kulturelle Belange im Mittelpunkt. Heinen veröffentlichte einen seiner ersten Artikel zusammen mit Lavandero¹⁰⁸ und arbeitet immer wieder mit ihm zusammen.¹⁰⁹ In seinen Arbeiten dankt er Lavandero für hilfreiche Hinweise¹¹⁰ und erwähnt persönliche Mitteilungen des Padre an ihn¹¹¹ oder verweist mehrfach auf dessen Publikationen. Heinen und Lavandero traten zusammen ins Feld des Waraosprechens ein, indem sie Vaquero bei der Aufnahme von Sprachmaterial halfen. W. Wilbert arbeitete viele Jahre lang in der Stiftung der Kapuziner *La Salle*. Es lässt sich so ein langjähriges, relativ entspanntes Neben- und Miteinander von Langzeit-Warao-Forschern und Missionaren beobachten.

Auch das Verhältnis zwischen den „Kurzzeit-Ethnologinnen“ und den Missionaren ist nicht gespannt. Die Missionare werden zwar als Agenten kulturellen Wandels identifiziert, aber nicht besonders herausgehoben. Sie sind ein Agent unter anderen oder werden wie im Fall von Suárez mit anderen Akteuren zusammengefasst. Auch Suárez, die als einzige Ethnologin das von Stipes thematisierte Verständnis von Kultur als organische Einheit vertritt, scheint daraus keine persönlichen Probleme im Umgang mit den Missionaren abgeleitet zu haben.

¹⁰⁶ J. Wilbert 1964, 1969.

¹⁰⁷ Briggs 1992: 357.

¹⁰⁸ Heinen und Lavandero 1973.

¹⁰⁹ Heinen 1992. Heinen und Lavandero (2005).

¹¹⁰ Heinen 1992: 51.

¹¹¹ Heinen 1992: 73.

Als Hinweis auf ihr Verhältnis zu den Missionaren vor Ort findet sich nur eine Stelle, an der sie aus einem Brief Julio Lavanderos zitiert, in dem er Stellung zu einem strittigen Verwandtschaftsterminus genommen hatte. Suárez bezeichnet Lavandero respektvoll als großen Kenner der Waraosprache und zitiert seine Antwort ausführlich in einer Fußnote.¹¹² Nicht zuletzt veröffentlichte sie ihre Studie im Verlag der katholischen Universität von Caracas (UCAB), wo sie von 1966-1971 auch als Assistenzprofessorin lehrte.

Bei der Gruppe der „Langzeit-Ethnologen“ wurde die partnerschaftliche Beziehung sicher durch die lange gemeinsame Erfahrung im Feld begünstigt. Die Gruppe der „Kurzzeit-Ethnologinnen“, die außer Suárez alle durch J. Wilbert und Heinen ins Feld kamen, knüpften ihrerseits an eine solche Tradition an. Ein Hinweis auf die bewusste Pflege des guten Verhältnisses ist W. Wilberts Äußerung mir gegenüber. Auf Seiten der Missionare ist die Kritik auf ganz bestimmte Ethnologen beschränkt. Auch hier wird nicht pauschalisiert.

So sehen insgesamt die im Delta arbeitenden Ethnologen davon ab, Missionare als Hauptschuldige negativer Auswirkungen auf die Warao-Kultur zu benennen. Sie werden als ein Akteur unter anderen beschrieben und man versucht, ihnen gerecht zu werden, indem man ihren geschichtlichen und kulturellen Hintergrund mitbedenkt. Auch die vorliegende Arbeit hat sich bei der Besprechung der Sicht der Missionare um ein solches Vorgehen bemüht. Missionare sind im Delta von den Ethnologen generell als Mitakteure respektiert worden. Darüber hinaus wurden sie zu Partnern in der ethnologischen und linguistischen Arbeit. Dies gilt auch für Osborn, der von J. Wilbert als linguistischer Experte und Kenner der Waraosprache geschätzt wurde. Lavanderos auffällige Abgrenzungsrhetoriken gegenüber den "Wissenschaftlern" stellen sich vor dem Hintergrund seiner Zusammenarbeit mit Heinen als auf die universitäre Linguistik beschränkt heraus. Nur der Pionier Barral hatte den damals jungen "Jeino" (Heinen) nicht als Partner akzeptiert.

Es sei hier noch etwas zum Verhältnis der Konfessionen untereinander angemerkt. Die Missionarlinguisten der verschiedenen Konfessionen und sogar Sprachforscher innerhalb der einzelnen Konfessionen ignorieren sich auffällig. So kannte der Kapuziner Vaquero die Arbeiten Osborns¹¹³ offensichtlich wenigstens zum Teil, wie man aus einer Stelle seiner Arbeit indirekt schließen kann, doch er zitiert ihn weder, noch scheinen die beiden in wissenschaftlichem Austausch miteinander gestanden zu haben. Noch befremdlicher scheint die Tatsache, dass Higham als protestantische Nachfolgerin (*New Tribes Mission*) sogar angab, Osborn persönlich zu kennen und bei der Bibelübersetzung mit ihm zusammen

¹¹² Suárez 1972: 67: FN 9.

¹¹³ Osborn 1966a, 1966b, 1967. Osborn verließ Venezuela 1961.

arbeiten zu wollen, ihre eigene Grammatikarbeit in Pepeina im Jahre 2000 aber ganz von Null begann, ohne irgendwelche Vorgänger zu Rate zu ziehen. Auf die Frage, ob sie das Wörterbuch von Barral kenne, meinte sie damals nur, sie habe von ihm gehört.

Für das Delta lässt sich jedenfalls Stipes Analyse eines schwelenden Konfliktes zwischen Missionaren und Ethnologen aufgrund bestimmter Vorstellungen von Kultur als organische Einheit nicht bestätigen. Wichtiger als bestimmte ethnologische Konzepte scheinen hier Faktoren wie die Dauer des Aufenthaltes der ethnologischen Forscher und regionale Tradition der Ethnologen als Forschergruppe.

Vor diesem Hintergrund wird Heinens Beitrag zur Stipe-Debatte verständlich. Heinen bezeichnete die Tatsache, dass einige Ethnologen mit einigen Missionaren uneinig sind, als reines Oberflächenphänomen, dem tatsächlich eine enge Symbiose zugrunde liege. Er betont darüber hinaus die Gemeinsamkeiten beider Gruppen im Umgang mit den Einheimischen. So hätten beide ihre übergeordnete ethnische und Klassen-Zugehörigkeiten ausgenutzt, um sich Eingeborenen auf der ganzen Welt aufzunötigen. Manche Missionare seien außerdem inzwischen zu dem Schluss gekommen, dass sie zwar "gesandt wurden", aber nicht notwendigerweise, um zu bekehren. Sie gäben an, das grundlegende Glaubenssystem der einheimischen Religion als gegeben hinzunehmen, wobei zusätzliche Inhalte von den Leuten selbst in dieses integriert werden müssten (hier ist sicher Lavandero gemeint). Solche Missionare, so Heinen weiter, seien in ihrem Respekt für die fremde Religion weiter fortgeschritten als Ethnologen in Bezug auf einheimische Wissenssysteme. Fundamentalisten beider Seiten, so prophezeit Heinen, würden bald von den Eingeborenen heimgeschickt werden, die sowohl des religiösen als auch des wissenschaftlichen Paternalismus überdrüssig seien.¹¹⁴

¹¹⁴ Heinen, Vol. 23, No3.: 338f.

8 Wechselwirkungen und Überschneidungen zwischen den Perspektiven

Die im Anschluss an die Einzelteile gelieferten Zusammenfassungen und Analysen haben einige Wechselwirkungen und Überschneidungen zwischen der Sprachsicht der einzelnen Akteure erkennbar werden lassen. Sie sollen hier abschließend noch einmal zusammengefasst werden. Dabei sind einige Konzepte hilfreich, die perspektivenübergreifend auftreten.

So spielt das Begriffspaar Modernität/Tradition eine Schlüsselrolle in der Sicht aller Akteure. Ein weiteres Begriffspaar, anhand dessen sich verschiedene Perspektiven gemeinsam betrachten lassen, ist Schriftlichkeit/Mündlichkeit, welches im Spanischen durch den Gegensatz "*idioma/dialecto*" wiedergegeben wird und den Unterschied zwischen offizieller Schriftsprache und mündlicher Alltagssprache meint.

8.1 Das Konzept der Modernität

Das Konzept der Modernität ist zentral in der Perspektive der Kapuzinermissionare und des Staates. Es wird von diesen Akteuren als im Gegensatz zu "traditionell" stehend gesehen, ein Adjektiv, mit dem amerindische Sprachen belegt werden. Das Konzept der Modernität spielt aber auch eine Rolle in der Identitätskonstitution der Warao-Sprecher. Sie sehen allerdings zumindest im westlichen Delta keinen Gegensatz zwischen der Identität als "moderne Warao" und dem Gebrauch ihrer amerindischen Muttersprache.

Wie diese Arbeit gezeigt hat, gibt es große Überschneidungen zwischen der Perspektive des Staates und der der katholischen Kapuziner. Die Kapuziner vertraten im Delta ja ab 1922 kommissarisch den unabhängigen Nationalstaat Venezuela in allen indianerpolitischen Angelegenheiten. Vor allem waren sie in den Bereichen der Bildungs- und Gesundheitspolitik tätig und versahen die Verwaltung und niedere Gerichtsbarkeit. Der Versuch einer eigenen staatlichen Sprachpolitik wird erst durch die geplante Einführung des REIB sichtbar. Die amerindischen Sprachen wurden zwar als Medium des Unterrichts angedacht, es fehlte aber alles, was zur Umsetzung dieser Idee notwendig gewesen wäre. Die amerindischen Schüler und Lehrer waren damit nicht die Hauptadressaten dieser Verordnung. Das REIB schien sich vielmehr im Sinne einer Absichtserklärung an die Missionare zu richten, deren Einfluss in der Schulbildung man beenden wollte. Hier sollte also zunächst einmal die Indianerpolitik des venezolanischen Staates selbst modernisiert werden. Dieses Motiv wurde umso stärker von den Hauptbefürwortern des REIB um die Brüder Mosonyi vertreten.

Die amerindischen Sprachen wurden als im unterschiedlichen Maße geeignet für die Grundschulbildung angesehen. Klar war aber auch, dass sie erweitert werden mussten, worunter man die Erstellung von Alphabeten und schriftlichem Material, also eine Verschriftung und Verschriftlichung verstand. Es ging also im Grunde um eine Modernisierung der amerindischen Sprachen, um eine Übertragung der Ideen des wirtschaftlichen *Desarrollismo* auf sprachliches Gebiet. Anders als Missionare wie Barral und Lavandero, die den Charakter des Warao vor Ort als den einer mündlichen Sprache kennen gelernt hatten, machten sich die staatlichen Sprachplaner keine rechte Vorstellung von der Natur dieser Sprachen.

Die amerindischen Kulturen wurden als "traditionell"¹¹⁵ begriffen und in klar abgrenzbare Ethnien unterteilt wahrgenommen. Dies entspricht der westlich-wissenschaftlichen verdinglichenden Sicht. Tatsächlich sind die Mosonyis ihrem Ansatz nach Strukturalisten. Wandel und Sprachkontakt, aber auch eine allzu große regionale Vielfalt der Sprachvarianten werden von ihnen nicht als wünschenswert gesehen. Sie vertreten daher ein puristisches, statisches Bild der amerindischen Sprachen als Jahrtausende alte kulturelle Phänomene.

Die Meinungen darüber, inwieweit sich die amerindischen Sprachen modernisieren ließen, gingen auseinander. Sahen die ursprünglichen Planer des REIB deren Rolle vor allem als Sprache der Erstalphabetisierung und Hinführung zum Spanischen, so wollten die Hauptverfechter ihre Rolle auf alle Fächer und Stufen der Grundschule ausdehnen. Sie wollten die Schule an sich übersetzen. Die amerindischen Kulturen und Sprachen waren nun in den Augen des Staates zwar nicht mehr zum Verschwinden durch Assimilation verurteilt, aber sie würden sich modernisieren müssen, unter paternalistischer Mithilfe des Staates. Man denke hier an das Beispiel der Peruanischen Linguistin, die den Ansatz propagierte, neue Fachtermini für amerindische Sprachen zu designen, um eine Übernahme von Lehnwörtern aus dem Spanischen zu verhindern.

Eine ganz ähnliche Haltung vertreten im Grunde die baptistischen und evangelistischen Akteure, deren Ziel es ist, die einheimischen Sprachen der zu Bekehrenden zu christianisieren. Sie zweifeln nicht daran, dass sich die amerindischen Sprachen als Werkzeug für ihre Mission eignen. Was in ihren Augen zählt, ist der Glaube an Gott und die heilige Schrift. Da sie schriftgläubig sind, führt der Weg der Mission zwangsläufig über das

¹¹⁵ Die venezolanische Linguistin und Kritikerin des REIB, Villalón, versucht, den Begriff "traditionell" durch eine Definition der amerindischen Gesellschaften als "homogen" und "nichtindustrialisiert" zu umgehen (Villalón 1994: 24). Bleibt die Frage, ob "nichtindustrielle" Kulturen unbedingt "homogen" sind. Diese Sicht wird der Tatsache nicht gerecht, dass etwa die Warao durchaus Unterschiede im Zugang zu Wissen kennen. Etwa wenn Mittler durch das "Eintauchen" in Fremde Kulturen oder durch den Besuch der Internate über Kenntnisse des Spanischen verfügen, die nicht allen Mitgliedern der Gemeinschaft zugänglich sind. Auch das schamanische Heilwissen ist ja Männern und Frauen eines gewissen Alters vorbehalten.

geschriebene, in die einheimischen Sprachen übersetzte Wort Gottes. Alle einheimischen Sprachen müssen in diesem Sinne Schriftsprachen werden, zu Sprachen der heiligen Schrift.

Die Sicht der amerindischen Sprachen als "traditionell" impliziert also weiterhin ihre "Unmodernität". Sie setzt damit zum Teil die Sicht der Kapuziner fort, die den damaligen Konsens auch der staatlichen Akteure vertraten. Die amerindischen Sprachen waren für sie folkloristische Phänomene, Volkssprachen, Volkskultur (vgl. Lavaderos Beschreibung der Warao-Kultur als Volkskultur wie jede andere). Diese folklorisierende Sicht kann auch teilweise in damaligen ethnologischen Ansätzen zur Erforschung der Warao-Erzählkunst nachgewiesen werden, wie ihre Bezeichnung als "*folk literature*" durch Wilbert zeigt. Sie war es wert, in einer Art vorausseilender Nostalgie dokumentiert zu werden, denn sie trug den Keim ihres Verschwindens schon in sich. Bestimmte Charakteristika der Warao-Kultur machten auch die Waraosprache in den Augen von Staat und Kirche besonders rückständig, allem voran die Lebensweise der Warao als Fischer und Sammler, die sie als auf einer kulturevolutionistisch unterlegenen Stufe stehend auswies. Die Waraosprache wurde nicht als komplettes Kommunikationssystem begriffen. So bezeichnet Olea sie als "*dialecto*" und Vaquero spricht zwar vom "*idioma Warao*", lässt aber immer noch ein - wenn auch gemäßigtes - evolutionistisches Bild der Waraosprache erkennen. Etwa, wenn er davon ausgeht, die Sprache hinke dem Denken seiner Sprecher hinterher, weil sie sich nicht im gleichen Maße des satzkombinatorischen Mittels der Konjunktion bedient wie das Lateinische oder Spanische.

Anders als diese beiden Grammatikschreiber fanden die sprachinteressierten Kapuziner aber bald zu einer Sicht, die das Waraosprechen in den Mittelpunkt des Interesses rückte. Schon Barral schätzte literarische Ausdrucksformen der Mündlichkeit, wenn er etwa von der poetischen Kraft der *joa* schwärmt. Lavadero schließlich konzentriert sich ganz und gar auf die mündliche Erzählkunst der Warao, die ihn Zeit seines Lebens begeistert. Obwohl auch Lavadero nicht von der Ideologie der aussterbenden Spezies lassen kann, beschreibt er im Grunde die mündliche Erzählkunst der Warao nicht unter den Vorzeichen des Mangels.

Diese massiv von mehreren Akteuren vertretene Sicht der Unmodernität des Warao blieb nicht ohne Folgen für die Selbstwahrnehmung der Warao. Vor allem in den Missionsinternaten des zentralen Deltas wurde ihnen die Unvereinbarkeit der Warao-Lebensweise und -Sprache mit dem "modernen" und "fortschrittlichen" kreolischen Leben gepredigt. Die frühen Internate waren als wahre Umerziehungsanstalten zum Ackerbau und Spanischsprechen konzipiert. Sie wollten die Warao-Schüler zu guten Christen und

Staatsbürgern machen, die im Schweiß ihres Angesichts den Fortschritt des Landes betrieben und die Grenzen sicherten. Diese Ideologie der Modernität zeigt sich heute bei den Sprechern in der Verknüpfung des Spanischsprechens mit anderen Statussymbolen wie makelloser, kompletter Kleidung und anderen Paraphernalien wie Uhren und Schreibutensilien. Die "Bildungselite" der Warao aus dem zentralen Delta hat daher die Tendenz, das Warao als Sprache aufzugeben.

Auch bei den Bewohnern des westlichen Deltas spielt das Konzept der Modernität eine wichtige Rolle in der Bestimmung der eigenen Identität. So verstehen sich die *Wakajarao* explizit als "warao" oder "*indígenas*" im Gegensatz zu rückständigen "*indios*" oder Hinterwäldlern (*daunarao*). Auch die Warao des westlichen Deltas verwenden bei ihrem Besuch in der Stadt die Statutssymbole der Modernität, auch hier sind sie nur temporäre Verkleidung. Sie sind gerade deshalb moderne Warao, weil sie anders als die Hinterwäldler den Umgang mit diesen Techniken der Transformation beherrschen. Dies beinhaltet aber nicht, dauerhaft wie die Criollos zu werden und die eigene Sprache und kulturelle Identität aufzugeben. Untereinander spricht man auch in Tucupita auf Warao.

Anders als die Bewohner des zentralen Deltas, für die die Reise in die Stadt nicht selten der Auftakt einer endgültigen Migration ist, können es sich die Bewohner des westlichen Deltas leisten, "moderne Warao" zu sein, ohne ihre Kultur, Sprache und gemischte Wirtschaftsweise aufzugeben. Im westlichen Delta wuchsen die Kontexte, in denen Warao-Sprecher Spanisch sprachen, insgesamt organischer. Zwar war auch hier das Verhältnis zur kreolischen Bevölkerung und Verwaltung durch ein Machtgefälle zu Ungunsten der Warao gekennzeichnet, doch konnte man trotzdem selbstbestimmter den Kontakt mit dem Spanischen suchen als im zentralen Delta, wo der Zugang zum Spracherwerb des Spanischen durch die Missionare monopolisiert war.

Da die Warao im westlichen Delta in engem Kontakt mit der kreolischen Bevölkerung leben, sind diese es, die ihre Sicht der eigenen Sprache bisher am stärksten beeinflussten, nicht die spanischen Missionare. Waraosprechen wird von der ländlichen Bevölkerung des westlichen Deltas als mündliche Kommunikationsform mit dem eigenen regionalen Spanischsprechen oder "*dialecto*" auf eine Stufe gestellt. Beide sind dem Schriftspanischen untergeordnet, wie man es aus Schule und Verwaltung kennt. Daher zeigen sie auch wenig Interesse, es zu lernen.

Eine wichtige Frage ist in dieser Hinsicht, wie sich die evangelische und evangelistische Mission auf die Sprachsicht der westlichen Warao auswirken wird. Obwohl die Baptisten seit den 1950er Jahren im westlichen Delta präsent sind, haben sie nur einen begrenzten Einfluss.

Die NTM konnten ihrerseits, bis sie von Chávez des Landes verwiesen wurden, kaum ihre Anfangsphase bei den Warao zu Ende bringen. Die Einflüsse, die von einer Ideologie der Christianisierung des Warao ausgehen, könnten allerdings auf lange Sicht von größerer Konsequenz für das Waraosprechen sein, als es die Internate der Kapuziner im zentralen Delta waren. Denn wenn solche Instanzen das Waraosprechen nach ihren Vorstellungen umformen, indem sie die einheimischen lexikalischen Einheiten mit ihren eigenen weltanschaulichen Inhalten füllen und neue Redestile etablieren, dann ist es den Sprechern nicht mehr möglich, das Waraosprechen als kulturelles Rückzugsgebiet zu nutzen, wie sie dies unter den katholischen Missionaren tun konnten. Auch betrafen diese Veränderungen nicht eine zahlenmäßig begrenzte Gruppe im Sinne einer "Bildungselite", sondern die gesamte Sprechergemeinschaft. Von den Warao des westlichen Deltas, die ich kennen lernte, wurden die Baptisten als Agenten der Modernität und des Fortschritts wahrgenommen. Ihre Verwendung modernster Technik verbindet Religion mit technokratischem Fortschritt. Zur baptistischen Religion überzutreten, wird dementsprechend als Teil der eigenen Modernisierung begriffen, die einen von den Hinterwäldlern abhebt.

Schwer einzuordnen ist vor diesem Hintergrund die Haltung der gegenwärtigen Regierung Chávez. Sie sieht die Einbindung amerindischen Erbes inklusive der amerindischen Sprachen in eine neue venezolanisch-bolivarianische Identität als unverzichtbar. Zum ersten Mal ist der Staat der Ansicht, dass die amerindischen Sprachen ein Element der (modernen) Zukunft sein werden. Zwar fehlen in den ersten Jahren der neuen Regierung noch weitgehend Programme, die dieser Haltung Ausdruck verleihen, doch stärkt sie den amerindischen, politischen Vertretern den Rücken. Auch diese Haltung ist - typisch staatlich - stark ideologieaufgeladen und beruht nicht etwa auf einer genauen Kenntnis dessen, was diese Sprachen ausmacht, nämlich ihre Mündlichkeit.

8.2 Mündlichkeit versus Schriftlichkeit

Während manche Akteure von einer klar abgrenzbaren Waraosprache ausgehen, sehen andere vor allem das Waraosprechen als soziale und kulturelle Praxis. Das Konzept einer klar abgrenzbaren Einzelsprache ist eng mit dem schriftzentrierten Sprachbild verbunden, das Konzept des Warao als "Waraosprechen" hingegen entspricht der Perspektive der Warao-Sprecher. Allerdings lassen sich die einzelnen Perspektiven nicht in schriftzentrierte und mündliche unterteilen, sondern es gibt vielfältige Wechselwirkungen zwischen mündlichem und schriftlichem Sprachbild.

Besonders stark ist das schriftzentrierte westlich-universitäre Sprachbild bei den staatlichen Akteuren. Sie sehen Schriftlichkeit als kulturelle "Errungenschaft", die den amerindischen Sprachen und Kulturen fehlt. Die einzelnen amerindischen Sprachen sehen sie als klar voneinander abgrenzbare Einheiten, die es möglichst rein zu bewahren gilt.

Auch die baptistischen und die NTM-Missionare können sich ein Leben ohne Schrift nicht vorstellen, und zur "Christianisierung" der einheimischen Sprachen gehört für sie vor allem auch eine Verschriftung. Sie wollen den Warao nicht nur die "frohe", sondern auch die "geschriebene" Botschaft bringen. Im Rahmen des Ansatzes der Tagmemik wird gleichzeitig sprachliches und außersprachliches Handeln als Einheit begriffen. Dies kommt der einheimischen Perspektive auf Sprache weitgehend entgegen und macht die Sprachpolitik der NTM zu einer machtvollen Bekehrungstechnik. Die katholische Religiosität ist hingegen weniger vom Wort und stärker vom Ritual geprägt.

Insgesamt zeigten Missionarslinguisten, die versuchten, eine Grammatik des Warao zu schreiben, eine stärker verdinglichende, strukturalistische Sicht auf Sprache, als ihre Kollegen, die andere Formate der Spracharbeit wählten. Dies gilt für die katholischen Grammatikschreiber Olea und Vaquero ebenso wie für den Linguisten und baptistischen Missionar Henry Osborn. Gerade er schloss aufgrund seiner strukturalistischen Analyse seine ohne Zweifel reichhaltigen Erfahrungen im Bereich des Lexikons, der Semantik und des Sprachgebrauchs aus. Regionale Besonderheiten beschreibt keiner der Grammatikschreiber. Auch der Linguist Romero Figueroa leugnet das Vorkommen regionaler Varianten des Warao. Demgegenüber konzentriert sich die linguistische Vorhut der NTM auf die Variante eines einzelnen Dorfes, wie etwa Higham in Wakajara.

Briggs als Soziolinguist kommt hingegen in seiner Spracharbeit dem einheimischen Verständnis von Sprache als mündliche Darbietung weitgehend entgegen. Seine Warao-Daten haben ihn seinen Ansatz weiterentwickeln lassen, insbesondere hinsichtlich eines erweiterten Verständnisses von Genre. Im Rahmen seines Agens-zentrierten Ansatzes begreift er den Sprachhandelnden selbst als Individuum und Künstler, ganz so, wie Münzel dies als charakteristisch für den mündlichen Sprachstil analysiert hat. In diesem Sinne eröffnen Wechselwirkungen zwischen dem Sprachbild von Sprechern in mündlichen Kulturen und dem westlicher Forscher neue Erkenntnismöglichkeiten.

Auch die Missionarslinguisten Barral und Lavandero haben sehr weitgehend die mündliche Perspektive der Warao-Sprecher übernommen. Sie interessieren sich für das Waraosprechen

in all seinen regionalen und stilistischen Varianten. Auch Lavandero hat sich intensiv mit Phänomenen der Darbietung mündlicher Texte beschäftigt und sie als Einziger in seiner Umschrift des Warao mitkodiert. Er weigerte sich auch explizit, eine verdinglichende Perspektive auf das Warao einzunehmen, indem er es ablehnte, sein Wissen über das Warao zu systematisieren.

Für die Ethnologen war das Warao als Waraosprechen vor allem Untersuchungsinstrument. Daneben haben sie ein auf mündliche Praktiken ausgerichtetes Forschungsinteresse am Warao. Vor allem Heinen und Kalka haben die Sprache rein als mündliche Praxis erlernt. Sie verwendeten zum Spracherwerb die Technik des "Eintauchens", ganz wie dies in mündlichen Kulturen praktiziert wird. J. Wilbert hat sich der Sprache zwar systematisch vor dem Hintergrund linguistischer Ausbildung genähert, doch stellte er mit seiner Sammlung und Analyse mythologischer Texte ein Genre der mündlichen Tradition der Warao in den Mittelpunkt seines Spracherwerbs. Er begreift diese Texte allerdings eher als Ausfluss eines Kollektivs denn als individuelle künstlerische Leistung des Vortragenden. Hierauf verweist die Wendung "*folk literature*" im Titel seiner Textsammlung. J. Wilbert griff hier Material auch anderer Forscher auf, so dass er eine Analyse im Sinne der sprachlichen Darbietung schon aufgrund der Quellenlage nicht hätte leisten können. Dementsprechend beschränkt er sich auf die Identifizierung thematischer Versatzstücke (*motives*), die ich als wesentliches Charakteristikum der mythologischen Erzählung herausgestellt habe.

Die ländlichen Criollos im Warao-Gebiet schließlich teilen zwar die Bewertung von Schriftsprachen als einer den mündlichen "*dialectos*" überlegenen Ausdrucksform, sind aber selbst Angehörige einer weitgehend durch Mündlichkeit geprägten Alltagskultur. Sie sind auch auf dem Land besser beschult als die Warao und werden zudem in ihrer Muttersprache alphabetisiert. Dies erleichtert ihnen den Zugang zum Schriftlichen. Trotzdem ist ihr Alltag weitgehend von Mündlichkeit geprägt. Nur in den Städten dominieren von Schriftlichkeit geprägte Kontexte. So spielen auch für die kreolische Bevölkerung des Deltas mündliche Rede- und Kunstformen eine große Rolle. Auffällig ist insbesondere die Kunst des Spiels mit anzüglichen Doppeldeutigkeiten. Die Criollos des Deltas haben sich auch durch Praktiken ihrer amerindischen Nachbarn beeinflussen lassen. Und sie haben ihrerseits das Sprechen der Warao beeinflusst. So etwa durch neue Sprechereignisse und Redesituationen im Rahmen der Regionalpolitik und der Geldwirtschaft. Im Bereich des Narrativen wurde gezeigt, wie die Trickster-Geschichten um "*tío conejo*" (Onkel Hase) kreolische Erzähltraditionen aufgreifen.

Die Warao-Sprecher des westlichen Deltas und ihre kreolischen Nachbarn leben damit auch in einem geteilten mündlichen Raum. Allerdings sind die schriftdominierten Kontexte in der Stadt besonders prestigeträchtig und mit Macht besetzt.

Für die Warao in dieser Region ist nur die Schule, sofern sie funktioniert, ein Vorposten des Schriftlichen. Nur Verwaltungsgeschäfte in der Stadt erfordern die Beherrschung der Schrift. Da die Kinder der Warao in einer für sie fremden Sprache alphabetisiert werden, lernen sie Schreiben zunächst rein im Sinne von Abschreiben. Und da sie Schrift im Alltag kaum verwenden, vergessen viele ihre Kenntnisse wieder. Die Warao des zentralen Deltas, die in nächster Umgebung der Missionsstationen leben, und vor allem diejenigen, die längere Zeit in den Internaten und unter Umständen in weiterführenden Schulen außerhalb des Deltas verbracht haben, tauchen dauerhafter in die Welt des Schriftlichen und des Spanischen ein.

9 Schlusswort

Die vorliegende Arbeit erhebt keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Und doch meine ich, Aspekte anzusprechen und zu Ergebnissen kommen, die (mit der nötigen Vorsicht) durchaus auf anderes Sprechen in mündlichen Kulturen weltweit übertragbar sind. Sprachen und Sprechen von Minderheiten sehen sich überall im nationalen Kontext ähnlichen Szenarien gegenüber, insbesondere dem Druck verschriftlichter und grammatisierter (in neuester Zeit auch computerisierter) Nationalsprachen. Wie das Warao, so sollten auch sie aus dem heraus wertgeschätzt und beachtet werden, was sie sind. Insbesondere sollte man sich der Tatsache bewusst sein, dass Verschriftung und Verschriftlichung sowie Grammatisierung keine sprachpolitisch neutralen Maßnahmen sind. Auch ist eine Erforschung mündlicher Genres in unseren eigenen Kulturen von großer Wichtigkeit, um unser eigenes Sprachverständnis zu erweitern. Den Blick hierfür können ethnolinguistische Erfahrungen mit der Mündlichkeit anderer Kulturen schärfen.

Außereuropäischen Sprachen in mündlichen Kulturen, aber auch sogenannten "Volksprachen" in Europa selbst wird gern das Verschwinden prophezeit. Sicher muss man Veränderungen und Beeinflussung von mündlichen Sprachen nicht generell als Zeichen des Sprachverfalls werten. Im Gegenteil lebt gerade die Mündlichkeit von der Integration immer neuer regionaler und stilistischer Varianten aus anderen gesprochenen Sprachen. Doch hat die vorliegende Arbeit auch gezeigt, dass solche Beeinflussungen vor dem Hintergrund klarer Machtkonstellationen und Ideologien (der Schriftlichkeit) stattfinden und keine Frage einer wie auch immer gearteten freien Wahl sind. Gleichzeitig habe ich in dieser Arbeit Wert darauf gelegt, Zeichen der Resistenz, der Kreativität und des Selbstbewusstseins der Sprecher

des Warao aufzuzeigen, um nicht den Eindruck einer passiv erleidenden Warao-Bevölkerung entstehen zu lassen. Das Beibehalten der eigenen Sprache und Sprachsicht muss vor diesem Hintergrund als bewusste Wahl der Vielfalt und Akt des unaufdringlichen Widerstandes gewertet werden. Es ist auch ein Hinweis darauf, wie wichtig das Waraosprechen seinen Sprechern ist. Vor allem in Belangen der Identität, in denen es eng mit Körper- und Essenspraktiken verbunden ist. Eine zusammenfassende Aussage über die Vitalität oder die Zukunftsaussichten der Waraosprache und des Waraosprechens möchte ich nicht treffen. Ganz so wie die amerindische Mythe am Ende auf ein explizites moralisches Schlusswort verzichtet, so überlasse ich dieses Fazit dem Leser, dem ich genug Material "in Richtung auf seine Augen hin" plaziert habe.

Das Ergebnis dieser Arbeit ist aber vor allem, wie eingangs versprochen, die Erkenntnis, dass es eine "Waraosprache" als universelles Objekt der Sicht aller Akteure nicht gibt. Eine solche Einheit hat nur in der Sichtweise bestimmter westlicher Akteure eine dauerhafte Existenz. Andere sehen an ihrer Stelle hingegen das "Waraosprechen" als vorherrschendes Konzept. So unterstützt die vorliegende Arbeit die amerindische Sichtweise, dass es keine allgemeingültige Realität gibt, sondern nur viele Wahrheiten (auch wenn der Sprachinteressierte der Chimäre einer objektivierbaren Sprache noch weiterhin im tiefen Dschungel universitärer Institutionen begegnen kann...).

10 Literaturverzeichnis

Bibliographie

Adam, Lucien. 1887. "Esquisse grammaticale et vo. de la langue guaraouno." In: Congr. Int. Amér., Sess. 11, Mexico, 1895: 479-489.

Ágel, Vilmos und Oskar Reichmann. 2002. Das Wort. Seine strukturelle und kulturelle Dimension. Festschrift für Oskar Reichmann zum 65. Geburtstag. Tübingen: Niemeyer.

Ágel, Vilmos und Roland Kehrein. 2002. "Das Wort - Sprech- und/oder Schreibzeichen? Ein empirischer Beitrag zum latenten Gegenstand der Linguistik." In: Ágel und Reichmann: 3-28.

AILA: <http://www.ailla.utexas.org/site/welcome.html> (Abgerufen: 23. März 2007)

Alexandre, Astrid. 2007. "Hat die rätoromanische Sprache Jugend-Prestige?" In: Pogrom, bedrohte Völker. No 240, 38. Jahrgang, Heft 1/2007: 32-33.

Anonymus. 2004. "Hugo Chávez se proclama ganador del referéndum entre acusaciones de fraude de la oposición." In: El Mundo vom 16.08.2004.

- 1999a. "Debate constituyente: reacciones y posiciones. Adversan artículos de pueblos indígenas." In: El Universal vom 13.11.1999. Caracas

- 1999b. "Con encuentros regionales en Amazonas, Delta Amacuro y otras entidades Constituyentes indígenas difunden texto fundamental." In: El Universal vom 21.11.1999. Caracas.

- 2002. "Consejo Nacional Indígena defenderá sus idiomas." In: El Universal vom 28.05.2002.

Arizpe, Lourdes und Carlos Serrano. 1993. Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México.

Armellada, Cesáreo de. 1943-1944. Gramática y diccionario de la lengua pemón (arekuna,

taurepán, kamarakoto) (familia caribe). Caracas, C. a. Artes gráficas. Series: Estudios venezolanos indígenas (E.V.I.)

- 1946. Cómo son los indios Pemones de la Gran Sabana: estudio etnográfico. Caracas: Ed. Elite, 100 S. Colección: Tercera Conferencia Interamericana de Agricultura, Serie nacional; 57.
- 1964. Tauron panton; cuentos y leyendas de los indios pemón, Gran Sabana, Estado Bolívar, Venezuela. Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes, Departamento de Publicaciones. 274 S. Serie: Biblioteca venezolana de cultura.
- 1965. "Presentación". In: Vaquero 1965: 7-9.
- 1972. Pemontón taremurú (los tarén de los Indios Pemon). Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas. 333 S.
- 1973. Taurón pantón II (así dice el cuento). Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas. 286 S. Series: Lenguas indígenas de Venezuela, 10 "Publicado en texto bilingüe (pemón-castellano)"
- 1975. Literaturas Indígenas venezolanas. Caracas: Monte Avila.
- 1988. Cuentos y no cuentos: cuentos y relatos de los indios pemones (Gran Sabana, Estado Bolívar). Pantón, pantón neke-ré / recopilados, anotados y traducidos al castellano por Cesáreo de Armellada. Caracas: Instituto Venezolano de Lenguas Indígenas, Universidad Católica Andrés Bello. 237 S.
- 1989 (2. Auflage). Taurón Pantón: cuentos y leyendas de los indios Pemón, Gran Sabana, Estado Bolívar, Venezuela. Quito, Ecuador : Ed. Abya-Yala, Roma: Movimientos Laicos para América Latina (MLAL). 274 S. Colección 500 años; 15

Armellada, Cesáreo de und Carmela Bentivenga de Napolitano. 1975. Literaturas indígenas de Venezuela (visión panorámica actual de las literaturas indígenas venezolanas). Caracas: Monte Avila Ed. 358 S. Colección temas venezolanos.

Armellada, Cesáreo de und Mariano Gutiérrez Salazar. 1981 (2. Auflage). Diccionario pemón: pemón-castellano, castellano-pemón / Cesáreo de Armellada. Caracas: CORPOVEN, en colaboración con el Centro de Lenguas Indígenas del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Católica Andrés Bello. 298 S.

Armellada, Cesáreo de und Jesús Olza Zubirí. 1999. Gramática de la lengua pemón: morfosintaxis. Caracas: Vicariato apostólico del Caroní: Universidad Católica Andrés Bello: Universidad Católica del Táchira. 289 S.

Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela:
<http://www.asambleanacional.gov.ve/>

Auroux, Sylvain. 1994. La révolution technologique de la grammatisation: introduction à l'histoire des sciences du langage. Liège: Mardaga. 216 S.

Austin, John L. 1962. How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvad Univ. in 1955. Cambridge, Mass.: Harvard U.P. 166 S.

Avalos de Matos, Rosalía (Hg). 1975. Lingüística e Indigenismo moderno en América Latina. XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Lima: Lima Instituto de Estudios Peruanos.

Barral, Basilio de. 1957a. "Canciones de Cuna de los Warrau (Guarao, Guaraonos)". In: Antropológica, 2: 1-38.

- 1957b. Diccionario Guarao-Español, Español-Guarao. (Mit einem Vorwort von Johannes Wilbert). Monografías: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Caracas: Ed. Sucre. 275 S.

- 1958. "Vocabulario Teúrgico-Mágico de los Indios Guaraos." In: Antropológica, 4: 27-36.

- 1961. Karata Guarakitane naminaki. (Aprendamos a leer). Cartilla guarao-castellana. Caracas: 111 S.

- [1964] (Deposito legal 1964). Los indios Guaraúnos y su cancionero: historia, religión y alma lírica. Biblioteca "Missionalia Hispánica", Vol.15. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Dep. De Misionología Espanola. 583 S.

- 1969. Guarao A-Ribu (Literatura de los Indios Guaraos). Serie Lenguas Indígenas de Venezuela, 1. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. 303 S.

- 1972. Mi batalla de Dios; reflejos de la vida afanes de un misionero. [Vigo: Artes Gráf. Galicia], 320 S.

-1979a Los Indios Guaraúnos y su cancionero. Colección de lenguas Indígenas no 28. Caracas. 331 S.

- 1979b. Diccionario Warao-Castellano, Castellano-Warao. Caracas: UCAB. 730 S.
- 2000. [Reprint] Diccionario Warao-Castellano, Castellano-Warao. Caracas: UCAB. 730 S.

Bauman, Richard und Joel Scherzer (Hrsg). 1998². Explorations in the Ethnography of Speaking. Cambridge: Cambridge University Press. 501S.

Bodmer, Klaus und Detlef Nolte. 1999. "Politischer Umbruch in Venezuela. Der Wahlsieg von Hugo Chávez und seine Folgen." In: Brennpunkt Lateinamerika. Institut für Iberoamerika-Kunde Hamburg, No 1., 18. Januar 1999.

Boeckh, Andreas. 2000/01. "Venezuela auf dem Weg zu einem autoritären Neopopulismus?" In: WeltTrends, 29: 79-96.

- 2005. "Die Außenpolitik Venezuelas: Von einer "Chaosmach zur regionalen Mittelmacht und zurück." In: Diehl und Muno 2005: 85-98.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. México Profundo. Una civilización negada. Ciudad de México: Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 217 S.

Bonilla, Víctor Daniel. 1968. Siervos de Dios y amos de indios; el Estado y la misión capuchina en el Putumayo. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo. 317 S.

Briggs, Charles L. 1988. "Análisis sociolingüístico del discurso Warao." In: Montalban 20. Caracas: 103-120.

- (1990) MS. Personal Sentiments and Polyphonic Voices in Warao Women's Ritual Wailing: Musical and Poetic Pattering in a Critical and Collective Discourse. Submitted for Possible Inclusion in a Book on Laments. Edited by Steve Feld. New York.
- 1992. " 'Since I am a woman I will chastise my relatives': Gender, Reported Speech and the (Re)production of Social Relations in Warao Ritual Wailing." In: American Ethnologist, 19(2): 337-957.
- 1993a. "Generic versus Metapragmatic Dimensions of Warao Narratives: Who Regiments Performance?" In: Lucy, John A. (Hg.). Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics. Cambridge: Cambridge Univ. Pr.: 179-212.
- 1993b. "The Pattering of Variation in Performance." In: Dennis R. Preston. American

dialect Research. Amsterdam: Benjamins: 379-431.

Castaneda, Carlos. 1968. The teachings of Don Juan: a Yaqui Way of Knowledge. Berkeley u.a.: Univ. of California Press. 196 S.

Cathomas, Benard und Mateo Taibon. 2007. "Als Kleinsprache müssen wir sprachlich alles selber schaffen." Interview von Mateo Taibon mit Benard Cathomas In: Pogrom, bedrohte Völker. No 240, 38. Jahrgang, Heft 1/2007: 34-37.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) Vereinte Nationen:
<http://www.eclac.cl/>

Chomsky, Noam. 1957. Syntactic Structures. 's-Gravenhagen: Mouton. 116 S.
- 1965. Aspects of the Theory of Syntax. Cambridge: The MIT Press. 251 S.

Chávez Frías, Hugo. 2004. "Worte des Bürgers und Präsidenten der Bolívarischen Republik Venezuelas Hugo Chávez Frías auf dem Weltsozialforum in Porto Alegre, Brasilien." 26. Jan. 2003. Übersetzt von Albert Köstler. In: Wagenknecht: 59-95.

Clarac, Gerald. (1998). "Pueblos Indígenas, Fronteras y Estado Venezolano." Vortrag auf dem "Congreso Nacional de Antropología, Universidad de los Andes Mérida, Venezuela. 30 Mai bis 04 Juni 1998. 10 S.

CONIVE, el. 2001. "Ley de demarcación y garantía del hábitat y tierras de los pueblos indígenas." In: EL CONIVE, No 2, 2000-2001.

Coppens, Walter (Hg.). 1988. Los Aborígenes de Venezuela. Vol. III. Etnología Contemporánea. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Monografía no. 35. Caracas: Monte Avila.

DAI (Dirección de Asunto Indígenas). 1992. Situación actual de los indígenas y la política indigenista en Venezuela. Caracas: Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población (CEVIAP). Documentos de Trabajo, No 7. 1992² (erste Ausgabe 1989). 19 S.

Dalby, David, Lee Gillam, Christopher Cox und Debbie Garside. 2004. "Standards for Language Codes: Developing ISO 639." In: Proceedings of 4th International Language Resource and Evaluation Conference (LREC), Lissabon 2004: 127-130.

De Castro, Viveiros. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". In: Journal of the Royal Anthropological Institute: 469-488.

Delcas, Marie. 2005. "Venezuela: dopée par le pétrole et par les urnes, la 'révolution bolivarienne' n'a plus d'entraves." In: "Le Monde" vom 04.01.05.

Delfendahl, Bernard. 1981. "On Anthropologists vs. Missionaries." In: Current Anthropology, Vol. 22, No. 1: 89.

Delfendahl, Bernard, H. Dieter Heinen, Claude E. Stipe. 1982. "On Anthropologists, Missionaries, and Indigenous Peoples." In: Current Anthropology, Vol. 23, No. 3: 338-340.

DGAI: http://www.me.gov.ve/contenido.php?id_seccion=16&id_contenido=8&modo=2 (Juni 2007)

Díaz, Sara C. 2007. "Presidente Reclama Eficiencia a Alcaldes." In: El Universal vom 29.01.2007: Nacional y Política, Noticias.

Diehl, Oliver. 2005. "Hugo Chávez - Charisma als soziokulturelles Phänomen." In: Diehl und Muno: 57-83.

Diehl, Oliver und Wolfgang Muno (Hrsg.). 2005. Venezuela unter Chávez - Aufbruch oder Niedergang? Institut für Iberoamerikakunde. Schriftenreihe, Bd. 61. Frankfurt a. M.: Vervuert. 175 S.

DOBES: <http://www.mpi.nl/DOBES/> (Abgerufen: 17. Februar 2007)

Duden - Die Grammatik der deutschen Gegenwartssprache. 1998. <http://stabikat.sbb.spk-berlin.de/DB=1/SET=1/TTL=1/MAT=/NOMAT=T/CLK?IKT=1008&TRM=%3C&cvtourl%3E>Mannheim (u.a.): Dudenverlag. 912 S.

Duranti, Alessandro. 1999². *Linguistic Anthropology*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press. 398 S.

Dwyer, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore u. a.: Johns Hopkins Univ. Pr. 296 S.

Ersen-Rasch, Margarete I. 2004. *Türkische Grammatik für Anfänger und Fortgeschrittene*. Ismaning: Max Hueber, 299 S.

Fe y Alegria: www.feyalegria.org/

Foertsch, Henrike. 1998. "Missionare als Sprachsammler. Zum Umfang der philologischen Arbeit der Jesuiten in Asien, Afrika und Lateinamerika - Auswertung einer Datenbank". In: *Wendt 1998b*: 43-74.

Foucault, Michel. 1974 (original 1973). *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 470 S.

- 1981 (original 1973). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 301 S.

García-Ruiz, Jesús. 2002. "Missionare, Mayasprachen und Übersetzung." In: Scharlau, Birgit (Hrsg.) *Übersetzen in Lateinamerika*. (Frankfurter Beiträge zur Lateinamerikanistik ; 9). Tübingen: Narr. 225 S.: 27-51.

Gawora, Dieter. 2002. "Traurige Bilanz - Die Zerstörung Amazoniens hält an." In: Kurella und Neitzke: 279-290.

Geertz, Clifford. 1990. *Die künstlichen Wilden: Anthropologen als Schriftsteller*. München, Wien: Hanser 157 S. (Original: 1988. *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Pr. 157 S.)

Gobierno de Venezuela:

http://www.gobiernoenlinea.gob.ve/cartelera/acuerdo_cuba_vzla.html (01. Juni 2007)

Goeje, C.H. de. 1930. "The Inner Structure of the Warau Language of Guiana." In: Journ. Soc. Amér. Paris. Vol.22: 33-72.

- 1930-31. "Het Merkwaardige Warau." In: Rep. 'De West-Indische Gids'. Vol. 12, No.1. Den Hague: 1-16

Gott, Richard. 2000. In the Shadow of the Liberator: Hugo Chavez and the Transformation of Venezuela. London: Verso. 246 S.

- 2005a. "Chávez leads the way". In: The Guardian. Monday, May 30, 2005. 2 S.

- 2005b. The Bolivarian Revolution in Venezuela. London: Verso. 192 S.

Grohs-Paul, Waltraud. 1979. Familiäre und schulische Sozialisation bei den Warao-Indianern des Orinoko-Delta, Venezuela. 234 S.

Grottanelli, Vinigi. 1980. [Kommentar zu Stipe 1980]. In: Current Anthropology Vol. 21, No. 2: 169f.

Halbmayer, Ernst. (2004). "Creolisation and Diversification: Othering and Nostrification in the Transformation of Personhood and Identities among the Yukpa, Venezuela." 7 S. (Vortrag auf der 8th Biannual EASA Conference, Workshop 17: The Creolisation of Identity and Personhood.

Hanzeli, Victor E. 1969. Missionary Linguistics in New France: a Study of Seventeenth- and Eighteenth-Century Descriptions of American Indian languages. <http://stabikat.sbb.spk-berlin.de/DB=1/SET=1/TTL=1/MAT=/NOMAT=T/CLK?IKT=1008&TRM=%3C&cvtourl%3E>The Hague (u. a.): Mouton. 141 S.

Harris, Marvin. 1976. "History and Significance of the Emic/Etic Distinction." In: Annual Review of Anthropology, Vol. 5: 329-350.

Heeschen, Volker 2001. "Talking about language in Papua speech communities. Or: the emergent phase of an 'Indigenous Grammar' ". In Kniffka: 261-295.

Heinen, H. Dieter 1972a. Adaptive Changes in a Tribal Economy: A Case Study of the Winikina-Warao. 2 Vols. Ph. D. Diss. University of California, Los Angeles: University

Microfilms. Ann Arbor.

- (1971) "Formal Education among the Warao Indians of the Orinoco Delta, Venezuela", unpublished report. (o. S.)
- 1972b. "Residence Rules and Household Cycles in a Warao Subtribe: The Case of the Winicina. In: *Antropología* 31: 21-86.
- 1972c. "Economic Factors in Marriage Alliance and Kinship System among the Winikina Warao." In: *Antropología* 32: 28-67.
- 1975 "The Warao Indians of the Orinoco Delta: an Outline of their Traditional Economic Organization and Interrelation with the National Economy." In: *Antropología* 40: 25-55.
- 1980a. *Aportes para una etnografía Warao*. Caracas: ICAS. 267 S.
- 1980b. "La Penetración Criolla en las Sociedades Indígenas." In: *SIC* 427: 314-316.
- 1982. "Estructura social y mecanismos de desintegración en la sociedad Warao." In: *Acta Científica Venezolana* 33(5): 419-423.
- 1988a. *Oko Warao: Marschland People of the Orinoko Delta*. Münster: Lit Verlag. 131 S.
- 1988b. "Los Warao." In: Coppens (Ed. Ge.), Vol III: 585-709.
- 1992. "The early colonization of the Lower Orinoco and its impact on present day indigenous peoples." In: *Antropológica*, 78: 51-86.
- 1994. "Warao". In: J.Wilbert (Volume Ed.) *Encyclopedia of World Cultures*. Vol. VII. South America. Boston, Massachusetts: G.K.Hall & Co: 356-359.

Heinen, H. Dieter und J. Lavandero. 1973. "Computación del tiempo en dos subtribus Warao". In: *Antropológica* 35: 3-24.

Heinen, Dieter und Kenneth Ruddle. 1974. Ecology, Ritual and Economic Organization in the Distribution of Palm Starch among the Warao of the Orinoco Delta. *Journal of Anthropological Research* 30(2):116-138.

Heinen, Dieter, George Salas und Miguel Larysse. 1980. "Migration and Cultural Distance: a Comparative Study of Five Warao Subtribes ". In: Johannes Wilbert und Miguel Layrisse (ed.) *Demographic and Biological Studies of the Warao Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California: 48-59.518

Heinen, Dieter und Walter Coppens. 1986. "Indian Affairs". In: Venezuela, the Democratic Experience. Praeger Cientific, John D. Martz und David J. Myers (Hrsg.) (2. überarb. Aufl.) New York [u.a.]: Praeger. 489 S.: 364-383.

Heinen, Dieter, Héctor Hurtado und Roberto Lizarralde. 1991. "El Ecosistema Morichalero Del Delta Orinoco y su Utilización Humana." In: J.J. San José und J.Celecia, (eds.). Enfoques de Ecología humana aplicados a los sistemas agrícolas tradicionales del trópico americano. Caracas: Centro Internacional de Ecología: 481-526.

Heinen, Dieter und Hortensia Caballero Arias. 1992. Informe sobre los indígenas del Estado Delta Amacuro. Caracas: IVIC. 99 S.

Heinen, Dieter. und Carola Kasburg. 1994. "Die Lage der indigenen Bevölkerung in Venezuela zum 500. Jahrestag der Reise des Kolumbus." In: Schulz 1994: 7-29.

Heinen, Dieter, José J. San José, Hortensia Caballero Arias und Rubén Montes. 1995. "Subsistence Activities of the Warao Indians and Anthropogenic Changes in the Orinoco Delta Vegetation." In: H. D. Heinen u. a. (Hrsg.): 312-334.

Heinen, Dieter, José J. San José und Hortensia Caballero Arias (Hrsg.). 1995. Naturaleza y Ecología Humana en el Neotrópico / Nature und Human Ecology in the Neotropics. Scientia Guaianæ. No 5. Caracas: IVIC. 425 S.

Heinen, Dieter und Alvaro Garcia-Castro. (1998). "Retos y Oportunidades de la 'Apretura Petrolera' en las Zonas Warao de Delta Amacuro." Ponencia presentada en el Congreso Nacional de Antropología: "Hacia la Antropología del Siglo XXI", Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 30. Mayo - 4. Junio 1998. 14 S.

- (2001). Vortrag über die wirtschaftlichen Aktivitäten der Warao auf der DGV Tagung 2001, Göttingen. (o. S.)

Heinen, Dieter; Werner Wilbert und Tirso Rivero. 1998. Idamo Kabuka. El "Viejo Corto." In: Caracas: Fundación La Salle: Antropológica, Suplemento No 6. 107 S.

Heinen, Dieter, u.a. (1999). Vocabulario Warao referente al petróleo / Warao petroleum vocabulary. Versión Trilingue. (unveröffentlichtes Manuskript) (o. S.)

Heinen, Dieter und Alvaro García-Castro. 2000. "The Multiethnic Network of the Lower Orinoco". In: Ethnohistory, 47: 561-579.

Heinen, H. Dieter und Julio Lavandero. (2005). "Zur Lage der Indigenen Bevölkerung unter der neuen Verfassung Venezuelas." Erscheint in Tagungsband zu Tagung in Blaubeuren. (o. S.)

Heinen, H. Dieter und Paul Henley. (o. J.)

Hellemann, M. und C. Gucker. 2000. "Venezuela und Hugo Chávez: Ein Portrait zur Wahl". http://www.lak-ulm.de/forum_220500.html (erschienen 22. Mai 2000)

Henley, Paul. 1982. The Panare: Tradition and Change on the Amazonian Frontier. New Haven, London: Yale Univ. Pr. 263 S.

Hernández, Pablo; Elie Habalián und Víctor Poleo. 2002. "En Venezuela el golpe de Estado fue petrolero." In: Soberania.info, Caracas, noviembre 2002:
http://www.soberania.info/golpe_petrolero1_portada.htm

Herrmann, Stefanie. (1997). Besessenheit als Problem von Analyse und Theorie in der Ethnologie. Magisterarbeit an der Universität Tübingen. MS.

- (1998). Interview mit Werner Wilbert am 02.10. 1998 in Caracas.
- (2002). Interview mit Johannes Wilbert in Los Angeles.
- (2003). Interview mit Julio Lavandero am 08.10.2003 in Tucupita.
- (1998). Interview mit Mons. Felipe González am 14.09.1998 in Tucupita.
- (1999). Interview mit Mons. Felipe González am 12.02.1999 in Tucupita.
- (o. J.) "Warao Demonstratives." In: Volume on Demonstratives. Max Planck Institute for Psycholinguistics, Nijmegen.

Herrmann, Stefanie; Hartmut Keck und Stephan Kepser. 2004. "A Multi- Modal Documentation System for Warao". In: Maria Teresa Lino et al. (Hg.), Proceedings LREC 2004, Vol. IV. Lissabon: LREC: 1377-1380.

Higham, Lori. (2000). El idioma Warao. En 25 Lecciones. Escrito en Inlgés y Español.MS. 342 S.
- (2003). El idioma Warao. En 25 Lecciones. Escrito en Inlgés y Español.MS. 359 S.

Hofstede, Geert. 1993. Interkulturelle Zusammenarbeit - Kulturen, Organisationen, Mangement. Wiesbaden: Gabler Betriebswirtschaftlicher Verlag. 328 S.

Hovdhaugen, Even (Hrsg.). 1996. ... and the Word was God: Missionary Linguistics and Missionary Grammar. Münster: Nodus-Publ., Serie: Studium Sprachwissenschaft: Beiheft; 25., 128 S.

Human Rights Watch: www.hrw.org

- 2004. Manipulando el Estado de Derecho: Independencia del Poder Judicial amenazada en Venezuela: www.hrw.org/spanish/informes/2004/venezuela0604/

Hymes, Dell. 1979. Soziolinguistik: zur Ethnographie der Kommunikation. Eingeleitet und hrsg. von Florian Coulmas. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 278 S.

- 1962. "The Ethnography of Speaking". In: Thomas Gladwin and William C.

Sturtevant (Hrsg.): Anthropology and human behavior. Washington D.C: Anthropological Society of Washington: 1962: 214 S.

- 1964. "Introduction: toward ethnographies of communication." In: J. J. Gumperz y D. The ethnography of communication. Publicación especial, American Anthropologist, 66 (6), Washington D.C: Anthropological Society of Washington: 1-34.

IVIC: <http://www.ivic.ve/galeriaemeritos/suarez.html> (Abgerufen: 09. Januar 2005)

- <http://www.ivic.ve/antropologia/mariasuarez.htm>; (Abgerufen: 09. Januar 2005)

Jungemann, Beate. 2005. "Caracas zwischen Polarisierung und Globalisierung." In: Diehl und Muno 2005: 127-153.

Kahl, Christian. 1998. "FERDINAND II." In: BBKL, Bd. XIV. Herzberg: Bautz: Spalten 299-311.

- Kalka, Claudia. 1995. "Eine Tochter ist ein Haus, ein Boot und ein Garten": Frauen und Geschlechtersymmetrie bei den Warao-Indianern Venezuelas. Münster, Hamburg: Lit. 401 S.
- 1997a. " 'Beide zugleich' Das Gleichgewicht der Geschlechter bei den Warao in Venezuela." In: Völger (Hg.): 269-272.
 - 1997b. "Das Bewusstsein, wichtig zu sein." In: Stormarns Töchter Kreisfrauenzeitung. Oktober 1997, Nr. 6: 4-5 und 26-27.
- Kampfhammer, Wolfgang. 2002. "Wai masa, von Fischen und Menschen in Nordwest-Amazonien." In: Kurella und Neitzke: 141-171.
- Kasburg, Carola. 1999. Akkulturation, Abwanderung und Verelendung bei den Warao im Orinoko-Delta, Venezuela. Bonn: Holos. 238 S.
- Kirchner, Friedrich. 1907⁵. Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe
Leipzig : Dürr , 708 S.
- Kneebone Heidi. 1998. "Wenn wir nur erst den Waffenträger der Sprache in unserer Gewalt hätten!": Erste Verschriftungsversuche beim Dieri-Stamm im Norden Süd-Australiens, 1867-1871. En: Wendt 1998: 221-259.
- Kniffka, Hannes. 2001. Indigenous Grammar Across Culture. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- Kornai, András; P. Halacsy, L. Nemeth, A. Rung, I. Szakadat, und V. Tron. 2004. Creating open language resources for Hungarian." In: Proceedings of 4th International Language Resource and Evaluation Conference (LREC), Lissabon 2004: 1201-1204.
- Kramer, Fritz W. 1987. Der rote Fez: Über Besessenheit und Kunst in Afrika. Frankfurt am Main : Athenäum. 296 S.
- 2005a. Schriften zur Ethnologie. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Tobias Rees. Frankfurt a. M.: Surkamp. 419 S.
 - 2005b. "Gespräch II. Fritz W. Kramer und Tobias Rees. Formen der Fremderfahrung: Begegnungen mit Besessenheit." In: Fritz W. Kramer 2005a: 196-207.

Kuppe, René (Interview mit). 2005. "Einserfrage: Späte Gerechtigkeit für die Indigenas?". In: Der Standard vom 13. August 2005: <http://derstandard.at/?url=/?id=2152629>

Kurella, Doris. 2002. "Amazonien - Eine indianische Kulturlandschaft." In: Doris Kurella und Dietmar Neitzke (Hrsg.): 39-46.

Kurella, Doris und Dietmar Neitzke (Hrsg.). Amazonas Indianer LebensRäume, LebensRituale, LebensRechte. Ausstellungskatalog des Lindenmuseums, Stuttgart. Berlin: Reimer. 332 S.

Labov, William. 1972. Sociolinguistic Patterns. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press. 344 S.

Langenscheidt Fremdwörter online: www.almg.org.gt

Lavandero, Julio Perez (Hg.). 1991. I Ajotejana, Mitos. Caracas: Hermanos Capuchinos. 298 S.

- 1992. II Ajotejana, Relatos. Caracas: Hermanos Capuchinos. 318 S.

- 1994. III Uaharaho. Ethos Narrativo. Caracas: Hermanos Capuchinos. 492 S.

- 2000. IV Noara y otros rituales. Caracas: Hermanos Capuchinos. 641 S.

- 2002. V Humor y Furor en los Caños. Caracas: UCAB. 114 S.

- 2003. VI Guarao versus Wáraw. Dos versiones usuales. Tucupita: Viceministerio de la Cultura. Consejo Nacional de Cultura. Gobernación del Estado Delta Amacuro. 172 S.

Leclerc, Jacques. 2005. "Venezuela". In: L'aménagement linguistique dans le monde.

Québec: TLFQ, Université Laval: <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amsudant/venezuela.htm>

(Januar 2005)

Lemoine, Maurice. 2002. "Der Herbst des Populisten Hugo Chávez. Kein Putsch in Venezuela." In: Le Monde diplomatique, Nr. 6751, 17.5. 2002.

- 2004. "Die Stunden der Richter. Vergeblich stürmt die venezolanische Opposition gegen Präsident Chávez." In: Le Monde diplomatique, Nr. 7330, 8.4: 18-19.

Leu, Urs. 1992. "KARL V." In: BBKL, Bd. III, Spalten 1140-1151. Herzberg: Bautz.

Lévi-Strauss, Claude. 1973. *Das wilde Denken*. Frankfurt (a. M.): Suhrkamp. 334 S.

Lobo Da Fonseca, Roberto und H. Dieter Heinen. 1983. "More on Anthropologists and Missionaries." In: *Current Anthropology*, Vol. 24, No. 2: 242-243.

Luyken, Reiner. 2000. "Der Narziss von Caracas" In: *Die Zeit*, Nr. 43, 2002.

Luzardo, Alexander. 1999. "Constituyente y derechos indígenas". In: *El Universal*, 12.03.1999.

Mackert, Michael. 1996. "The First Grammatical Sketch of Mimipu-tímt". In: *Hovdhaugen* 1996: 45-76.

Mair, Lucy. 1980. [Kommentar zu Stipe 1980]. In *Current Anthropology* Vol. 21, S.171f.

Malcher, Ingo. 2005. "Total kontinental. Mit dem länderübergreifenden Fernsehsender 'Telesur' will Venezuelas Präsident Hugo Chávez Lateinamerika eine eigene Stimme geben." In: *Die Tageszeitung*, 5./6. Februar 2005: S. 15.

Maracara, Luisa Amelia. 2000. "Santaella intenta legitimar su mandato a costa del MVR". In: *El Universal*, vom 14. Mai 2000.

Maranhão, Tullio und Bernhard Streck (Hrsg.). *Translation and Ethnography: the Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tucson: Univ. of Arizona Press. 220 S.

Margolies, L. und María M. Suárez. 1978. "Historia de la Etnología Contemporánea en Venezuela." In: *Montalbán* 6: 703-705.

Martín, Elías. 1977. *En las bocas del Orinoco. 50 años de los misioneros capuchinos en el Delta Amacuro: 1924-1974*. El Hatillo: Ediciones Paulinas. 223 S.

Ministerio del Poder Popular para la Salud. 2006. "Atendiendo la Salud de Nuestros Herederos Ancestrales" Noticia, Martes, 28 noviembre.
(<http://www.msds.gov.ve/ms/modules.php?name=News&file=print&sid=1414>) (Juni 2007)

Mommer, Bernhard. 1983. Die Ölfrage. Baden-Baden: Nomos. 260 S.

Mommer, Bernhard. 2001. "Venezuelan Oil Politics at the Crossroads." In: OIES Monthly Comment- April 2001: <http://assocints.ox.uk.energy>

Mönnich, Uwe, Stephan Kepser und Stefanie Herrmann. 2002. Ergebnisbericht der ersten Phase. In: Arbeits- und Ergebnisbericht. SFB 441. Tübingen: Universität Tübingen: 43-63.

Mosonyi, Esteban Emilio. 1983. "Problemas y perspectivas de la educación intercultural bilingüe en la coyuntura venezolana actual." In: Boletín Antropológico, Universidad de los Andes, 3. Mérida: ULA: 21-27.

Mosonyi, Esteban Emilio und Gisela Jackson. 1993. "Del positivismo al patrimonialismo en la lingüística antropológica del norte suramericano." In: Lourdes Arizpe und Carlos Serrano: 277-309.

Mosonyi, Esteban Emilio, Jorge C. Mosonyi, coautores indígenas, Basilio Arintero ... [et al.]. 2000. Manual de lenguas indígenas de Venezuela. Serie Orígenes (Caracas, Venezuela); 3. Caracas: Fundación Bigott. 664 S.

Mosonyi, Esteban Emilio und Francisco Aurelio Rengifo. 1982. "Un enfoque interdisciplinario sobre los fundamentos teóricos y programáticos de la educación intercultural bilingüe en Venezuela." In: Anuario Indigenista, 42: 31-57.

Mosonyi, Esteban Emilio und Daisy Barreto. 1980. Literatura Warao. Ediciones del Consejo Nacional de la Cultura, Coordinación de Literatura. Caracas: Editorial Saman. 250 S.

Mosonyi, Esteban Emilio (u.a.). 1981. El caso Nuevas Tribus. Caracas: Ateneo de Caracas. 259 S.

Mühlhäusler, Peter. 1996. *Linguistic Ecology*. London: Routledge. 396 S.

Münzel, Mark. 1986. "Indianische Oralkultur der Gegenwart." In: Scharlau, Birgit und Mark Münzel. *Qellqay: mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*. Frankfurt am Main: Campus-Verl.: 156-258.

- 2003. "The Patience of a Koranic School: Waiting for Light in the Jungle." In: Tullio Maranhão und Bernhard Streck (Hrsg.). *Translation and Ethnography: the Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tucson: Univ. of Arizona Press. 220 S: 102-114.

Muno, Wolfgang. 2005 "Öl und Demokratie - Venezuela im 20. Jahrhundert." In: Diehl und Muno: 11-34.

Navarro, Ernesto J. 2005. "La Venezuela libre de Analfabetismo: Un logro a los ojos del mundo." In: *Agencia Latinoamericana de Información y Análisis-Dos (alia2)*: 10.11.2005. (<http://www.alia2.net/article130751.html>)

Novak, Elke. 1996. "Considering the Status of Empirical Research in Linguistics." In: *Hovdhaugen*: 23-44.

Oesterreicher, Wulf und Roland Schmidt-Riese. 1999. "Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionärslinguistik im Epochenbruch der Frühen Neuzeit." In: *Schlieben-Lange und Dümmler*: 62-100.

Oettler, Anika. 2003. "Neuer Imperialismus, neuer Antiamerikanismus? Lateinamerika und der Irakkrieg." In: *Brennpunkt Lateinamerika*. Institut für Iberoamerika-Kunde Hamburg. Nr. 8, 30. April 2003: 69-76.

Olea, Bonifacio Ma de. 1928. *Ensayo gramatical del dialecto de los indios Guaraúnos*. Compuesto por el R.P.-O.M.C., misionero apostólico del Caroní. Caracas. 432 S.

Olsen, Dale A. 1973. *Music and Shamanism of the Winikina-Warao Indians: Songs of Curing and Other Theurgy*. 2 Vols. Ph.D.Diss. University of California, Los Angeles. University Micro Films. Ann Arbor.

- 1974. "The Function of Naming in the Curing Songs of the Warao Indians of Venezuela". In: Anuario-Yearbook of Inter-American Musical Research, 10: 88-122.
- 1980. "Magical Protection Songs of the Warao Indians. Part I: Animals". In: Latin American Music Review, Vol. 1, No. 2: 131-161.
- 1981. "Magical Protection Songs of the Warao Indians. Part II: Spirits". In: Latin American Music Review, Vol. 2, No. 1: 1-10.
- 1996. Music of the Warao of Venezuela: Song People of the Rain Forest. Gainesville: University Press of Florida. 444 S. und CD.

Ong, Walter J. 1987. *Oralität und Literalität: Die Technologisierung des Wortes*. Opladen: Westdt. Verl. 194 S.

Ortner, Sherry B. 1982. "Theory in Anthropology Since the Sixties." In: *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-66.

Osborn, Henry. 1955-1957. "Textos Folklóricos en Guaraos I". In: *Bolletín Indigenista Venezolano*. Años III, IV, V, tomos III, IV, V, nos. 1-4 (1955, 1956, 1957). Caracas: Ministerio de Justicia: 163-175.

- 1958. "Textos Folkloricos en Guaraos II". In: *Bolletín Indigenista Venezolano*. Año VI, tomo VI, nos. 1-4. Caracas: Ministerio de Justicia: 157-173.
- 1959a. "Textos Folkloricos en Guaraos III". In: *Bolletín Indigenista Venezolano*. Año VII, tomo VII, nos. 1-4. Caracas: Ministerio de Justicia: 169-189.
- 1959b. "Singular-Plural in Warao verbs." In: *Antropológica* 6.: 1-6.
- 1960a. "Textos Folkloricos Guaraos". In: *Antropológica*, 9: 21-38.
- 1960b. "Textos Folkloricos Guaraos II". In: *Antropológica*, 10: 71-80.
- 1960c. "Suplemento al Diccionario Guaraos-Español." In: *Antropológica*, 10: 81-85.
- 1964-65. "Adivinanzas de los Guaraos? "Textos Folkloricos en Guaraos IV?". In: *Bolletín Indigenista Venezolano*. Año IX, tomo IX, Nos.1-4. Caracas: Ministerio de Justicia: 37-59.
- 1966a. "Warao I: Phonology and Morphophonemics". In: *International Journal of American Linguistics* 32: 108-123.
- 1966b. "Warao II: Nouns, Relationals, and Demonstratives." In: *International Journal of American Linguistics* 32: 253-261.

- 1967. "Warao III: Verbs and Suffixes." In: *International Journal of American Linguistics* 33: 46-64.
- 1969. "The Warao Self". In: *The Bible Translator*, 20: 74-83.
- 1970. "Textos Folkloricos Guarao V". In: *Antropológica*, 27: 24-43.

Pastior, Oskar. 2006. *Das Unding an sich. Frankfurter Vorlesungen.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 127 S.

Pfeiffer, Otto. 2004. "Venezuela nach dem Referendum." In: *Sozialismus*, Nr. 10: 4-5.

Pietri, A. Úslar. 1998. "Venezuela für Chávez und gegen Korruption. Eine Protestwahl bringt das Ende einer politischen Ära." In: *Le Monde diplomatique*, Nr. 5709, 11.12.1998, Seite 18.

Pietri, A. Úslar. 1936. "Sembrar el petróleo". In: "Ahora". 14. Juli 1936. Caracas: http://www.analitica.com/bitbliblioteca/uslar/sembrar_el_petroleo.asp

Pike, Kenneth. 1967². *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior.* The Hague: Mouton. 762 S.

Pobladura, Pacífico de. 1978. *De la universidad de la selva a la Academia de la Lengua: homenaje a Fray Cesáreo de Armellada.* León: Delegación de Propaganda de Misiones Capuchinas. 63 S.

Portante, Dominique; Charles Max und Brigitte Stammel. (2005). "Literacy Learning in Three Languages". (Paper presented at the dissemination conference for the ESRC-funded Multilingual Europe seminar series at the Department of Educational Studies, Goldsmiths College. London, November 12, 2005) 16 S.

Preston, Dennis R. (Hrsg) 1993. *American Dialect Research.* Amsterdam: Benjamins. 460 S.

PROVEA: <http://www.derechos.org.ve/>

- PROVEA 2002/2003. "Derechos de los Pueblos Indígenas." In: *Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Informe Anual*: 253-273.

- PROVEA 2003/2004. "Derechos de los Pueblos Indígenas." In: Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Informe Anual: 243-262.

Ramonet, Ignacio. 1995. "Zwischen Gangstertum und Populismus. Venezuela steckt in einer tiefen Krise." In: Le Monde diplomatique, Nr. 4669, 14.7.1995.

- 2003. "Kontrolle ist besser. Nach der Verschmelzung von Schrift, Ton und Bild." In: Le Monde diplomatique, Nr. 7178, 10.10.2003.

Röder, Jörg und Michael Rösch. 2001. "Neopopulismus in Venezuela - Aufbruch in die Dekade der Illusionen?" In: Brennpunkt Lateinamerika. Institut für Iberoamerika-Kunde Hamburg. Nr. 1, 10. Januar 2001: 5-12: 9.

Romero Figueroa, Andrés. 1997. A Reference Grammar of Warao. München, Newcastle: Lincom. 146 S.

Rossbach de Olmos, Lioba. (1998). Indigene Völker und die ILO-Konvention Nr. 169. (Informationen für das Klimabündnis). Klimabündnis. Frankfurt am Main:
<http://www.klimabuendnis.org>

Rynkiewich, Michael. 1980. [Kommentar zu Stipe 1980]. In: Current Anthropology Vol. 21, No. 2: S. 173f.

Salgueiro, Adolfo P. 2000. "Acerca del derecho a utilizar las lenguas indígenas. De conformidad con el texto constitucional no existe requerimiento ni de residencia ni de pertenencia a una etnia para elegir un lenguaje indígena en particular." In: El Universal, 12.08.2000.

Sánchez López, Francisco. 2001. "Drei Jahre 'Bolivarianische Revolution' in Venezuela: Trabajadores y empresarios unidos jamás serán vencidos." In: Brennpunkt Lateinamerika. Institut für Iberoamerika-Kunde Hamburg. Nr. 24, 31. Dezember 2001: 261-268.

Sapir, Edward. 1927. "Speech as a personality trait." In: American Journal of Sociology, 32: 892-1005.

- 1928. "The unconscious pattering of behavior in society." In: C. M. Child, Kurt

- Koffka, John E. Anderson et al. (Hrsg.). *The unconscious: a symposium*. New York: A. A. Knopf: 114-142.
- 1929. "Male and female forms of speech in Yana." In: St.W. Teuwen (ed.), *Nonum naticium schrijnen*. Nijmegen-Utrecht: N. v. Dekker and van de Vegt: 79-85.
- Scharf, Hans-Werner. 1994. *Das Verfahren der Sprache. Humboldt gegen Chomsky*. Paderborn, München u. a.: Schöningh. 267 S.
- Scharlau, Birgit und Mark Münzel. 1986. *Qellqay: mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*. Frankfurt am Main: Campus-Verl. 294 S.
- Schlieben-Lange, Brigitte und Christiane Dümmler (Hrsg.). 1999. *Katechese, Sprache, Schrift. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 116 = Jg. 29. Stuttgart, Weimar: Metzler. 169 S.
- Schlieben-Lange, Brigitte. 1999a. "Einleitung". In: Schlieben-Lange und Dümmler: 5-8.
- 1999b. "Missionarslinguistik in Lateinamerika. Zu neuen Veröffentlichungen und einigen offenen Fragen." In: Schlieben-Lange und Dümmler: 34-61.
- Schmid, Thomas. 2004. "Die Macht des Präsidenten." In: *Le Monde diplomatique*, Nr. 7458, 10.9.2004.
- Schreyer, Rüdiger. 1996. "Take Your Pen and Write. Learning Huron: A Documented Historical Sketch." In *Hovdhaugen*: 77-112.
- Schulz, Jochen. 1994. *Indianerpolitik in Venezuela: Ansätze zur Mitsprache der Betroffenen?* Mit Beitr. von H. Dieter Heinen und Carola Kasburg. Münster, Hamburg: Lit. 162 S.
- Schütze, Carson T. 1996. *The empirical Base of Linguistics. Grammaticality Judgments an Linguistic Methodology*. Chicago und London: The Univ. of Chicago Press. 237 S.
- Searle, John R. 1969. *Speech Acts: An essay in the Philosophy of language*. London: Cambridge Univ. Pr., 203 S.

Sociedad Bíblica de Venezuela. 1974. Ajute Jiro. El Nuevo Testamento en Warao. Caracas: Sociedad Bíblica de Venezuela. 611 S.

Socorro, Milagros. 2002. "Entrevista: Noelí Pocaterra, desde la vicepresidencia de la AN. 'Antes éramos invisibles'." In: El Universal, 21.01.2002.

Stipe, Claude E. 1980. "Anthropologists Versus Missionaries: The Influence of Presuppositions, pp. 165-179." In: Current Anthropology, Vol. 21, No. 2: 156-179.

- 1981. "More on Anthropologists vs. Missionaries." In: Current Anthropology, Vol. 22, No. 2: 181.

Suárez, María Matilde. 1966a. "Las Alianzas Matrimoniales en un Poblado Warao." In: Boletín Informativo. Caracas: Depto. Antropología. IVIC, No 4: 3-9.

- 1966b. "Les Utilisations du Palmier 'Moriche' chez les Warao du Delta de l'Orénoque." In: Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée 13, No 1, 2, 3: 33-38.

- 1967a. "Los Warao: sus Creencias Mágico-Religiosas sobre la Enfermedad." In: Boletín Indigenista Venezolano 9, No 14: 59-67.

- 1967b. "Aspectos económicos de los Warao." In: Boletín Informativo. Caracas: Depto. Antropología. IVIC, No 5: 6-10.

- 1968a. Los Warao. Indígenas del Delta del Orinoco. Caracas: Departamento de Antropología, IVIC.

- 1968b. "Le Traitement Surnaturel des Maladies et l'Usage des Plantes Médicinales chez les Warao du Delta de l'Orénoque." In: Proceedings of the 8th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. 1968 in Tokyo and Kyoto. Vol. II. Tokyo: Science Council of Japan: 279-283.

- 1970. "La Organización Social de los Warao." In: Acta Científica Venezolana 21, 4: 135-138.

- 1971. "Terminology, Alliance and Change in Warao Society." In: Nieuwe West-Indische Gids 48, 1: 56-122.

- 1972. Terminología, alianza matrimonial y cambio en la sociedad Warao. Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Caracas. 109 S.

- 1979. Los Warao: ¿Qué ha pasado con ellos durante los últimos diez años? Colección de lenguas Indígenas, Serie menor: 16. Caracas: UCAB: 29 S.

- 1983. "La economía en el mundo Warao." In: Voz Indígena Internacional, 5, No 20: 18-23.

Sullivan, Gerald. 1999. Margaret Mead, Gregory Bateson and Highland Bali Fieldwork Photographs of Bayung Gedé, 1936-1939. Chicago: Univ. of Chicago Press. 213 S.

Tabuas, Mireya. 2002. "Un solo país con 31 lenguas." In: El Nacional, 24.05.2002.

Thiemer-Sachse, Ursula. 1997. "El Vocabulario castellano-zapoteco y el Arte en lengua zapoteca de Juan de Córdova - intenciones y resultados (Perspectiva antropológica)". In: Klaus Zimmermann: 147-174.

Tierra Viva, Fundación: <http://tierraviva.org/>

- 2001. "Situación Educativa en las comunidades Warao del Delta será discutida por docentes y organizaciones educativas." Tucupita, 21.05.2001.

- Tierra Viva, Fundación. 2004. Informe anual:

<http://tierraviva.org/index.php?s=&page=quienes&subprogram=informes>

Turner, Victor. 1969: *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. London: Routledge u.a. 213 S. (Deutsch. 2005. (2. Aufl.) *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M., New York: Campus, 2005. 209 S.)

Van Gennep, Arnold. 1991. (Nachdruck der Originalausgabe von 1909) *Les rites de passage: étude systématique des rites*. Paris : Picard. 288 S.

Deutsch: 2005. (3., erw. Aufl.) *Übergangsriten*. Frankfurt a. M., New York: Campus. 258 S.

Vaquero, Antonio. 1965. *Idioma Warao. Morfología, sintaxis, literatura*. Caracas: Estudios Venezolanos Indígenas. 342 S.

- 2000a. *Vocabularios incunables del idioma Warao*. Caracas: UCAB. 93 S.

Venezuela 1979. *Gaceta Oficial de la República de Venezuela*, No 31.825:239.958. (20. September 1979).

- 1993. Oficina Central de Estadística e Informática. *Censo Indígena de Venezuela 1992. Tomo I*. Caracas: OCEI.

- 2000. "Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, No 5.453 Extraordinario". (24.3.2000)

- 2004. "Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión." In: "El Universal" vom 08.12.2004.

Venezuela (1981). Diseño Curricular del Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (Modelo Normativo). Ministerio de Educación. Dirección de Asuntos Indígenas.

Verswijver, Gustaaf. 2002. "Die Rites de Passage der Kaiapó". In: Kurella und Neitzke: 173-205.

Villalón, María Eugenia. 1994. Educación para indígenas en Venezuela: una crítica razonada. Caracas: Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población (CEVIAP). Documentos de Trabajo, No 9. 48 S.

Völger, Gisela (Hg.). 1997. Sie und Er: Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich. (Zweibändige Materialiensammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln vom 25. November 1997 bis 8. März 1998.)

Volkswagenstiftung:

(<http://www.volkswagenstiftung.de/foerderung/auslandsorientiert/bedrohte-sprachen.html>)

(Abgerufen: 17. Februar 2007)

Wagenknecht, Sahra (Hg.). 2004. Aló Presidente. Hugo Chávez und Venezuelas Zukunft. Berlin: Edition Ost. 223 S.

Weber, Gaby. 2004. "Gustavo Cisneros, der amerikanische Medienzar." Feature von Gaby Weber. Gesendet im Deutschlandfunk-Köln, DeutschlandRadio, Sendung: Freitag, 20. Februar 2004, 20.10 - 21.00 Uhr.

Welsch, Friedrich und Nikolaus Werz. 1999. "Der Wahlsieg und der Regierungsbeginn von Hugo Chávez Frías in Venezuela." In: Rostocker Informationen zu Politik und Verwaltung, Heft 12: 5-56.

- 2002. "Staatsstreich gegen Chávez". In: Brennpunkt Lateinamerika. Institut für

Welsch, Friedrich und José Vicente Carrasquero. 2001. "Venezuela unter Chávez: zwischen demokratischer Revolution und Caudillismo." In: Ibero-Analysen. Ibero-Amerikanisches Institut, Preußischer Kulturbesitz, Berlin., Heft 7, Januar 2001: 3-24.

Wendt, Reinhard (Hrsg.). 1998a. "Wege durch Babylon oder: Waldläufer im Dschungel der Idiome. In Wendt" In: Wendt 1998b: 7-42.

- 1998b. Wege durch Babylon: Missionare, Sprachstudien und interkulturelle Kommunikation. Tübingen: Narr. ScriptOralia, 104. 259 S.

Whitehead, Neil L. und Robin Wright (Hrsg.). 2004. In Darkness and Secrecy. Durham, NC u.a.: Duke University Press 327 S.

Wilkins, David. (1999). (MS) Manual for the 1999 Field Season. Version 1.0. Nijmegen: Language and Cognition Group of the Max Planck Institute for Psycholinguistics. 144 S.

Wilbert, Johannes. 1964. Warao Oral Literature. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Monograph no 9 Caracas: Editorial Sucre. 199 S.

- 1969. Textos Folklóricos de los Indios Warao. Los Angeles: Latin American Center. University of California. Latin American Studies, Vol.12.

- 1970. Folk Literature of the Warao Indians. Narrative Material and Motive Content. Los Angeles: Latin American Center. University of California. Latin American Studies Vol.15.

- 1973. "Eschatology in a Participatory Universe" In: Elisabeth P. Benson (ed.). Death and the Afterlife in Pre-Columbian America. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, Research Library and Collections, Trustees for Harvard University: 163-189. (pp.174-182)

- 1975b. "The Metaphoric Snare: the Analysis of a Warao Folktale." In: Journal of Latin American Lore, 1: 1-17. - 1993. Mystic endowment: Religious Ethnography of the Warao Indians. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Center for the Study of World Religions. 308 S.

- 1996. Mindful of Famine: Religious Climatology of the Warao Indians. Religions of

- the World. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 363 S.
- 2004. "The Order of Dark Shamanism among the Warao". In: Whitehead und Wright: 21-50.
 - 1956. "Los Instrumentos Musicales de los Warrau (Guarao, Guarauno)". In *Antropológica*, 1: 2-22.
 - 1957. "Prologo". In: Barral 1957b: 7-18.
 - 1964. *Warao Oral Literature*. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Monograph no 9 Caracas: Editorial Sucre. 199 S.
 - 1969. *Textos Folklóricos de los Indios Warao*. Los Angeles: Latin American Center. University of California. Latin American Studies Vol.12.
 - 1970. *Folk Literature of the Warao Indians. Narrative Material and Motive Content*. Los Angeles: Latin American Center. University of California. Latin American Studies Vol.15. A - 1972. *Survivors of Eldorado. Four Indian Cultures of South America*. London u.a: Praeger Publishers.
 - 1973. "Eschatology in a participatory universe: Destinies of the Soul among the Warao Indians of Venezuela." Reprinted from the *Dumbarton Oaks Conference on Death and Afterlife in Precolumbian America*. Washington D.C.: Trustees for Harvard University: 163-189.
 - 1975b. "The metaphoric snare: the analisis of a Warao folktale." In: *Journal of Latin American Lore*, 1: 1-17. - 1976. *Manicaria saccifera and its Cultural Significance Among the Warao Indians of Venezuela*. In: *Botanical Museum Leaflets* 24: 275-335.
 - 1975a. "El violín en la cultura Warao: Un préstamo cultural complementario". In: *Montealban* 4: 189-215.
 - 1976. "Manicaria saccifera and its Cultural Significance Among the Warao Indians of Venezuela". In: *Botanical Museum Leaflets* 24: 275-335.
 - 1977. "Navigators of the Winter Sun." In: Elizabeth P.Benson (ed.) *The Sea in the Precolumbian World*. Washington D.C.: Trustees for Harvard University: 17-46.
 - 1981. "Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism. In: *Journal of Latin American Lore* 7 (1): 37-72.
 - 1982. "The Warao Lords of the Rain." In: G.Buccellati, Ch.Speroni. *The Shape of the Past. Studies in Honor of Franklin D.Murphy*. Los Angeles.
 - 1987. *Tabacco and Shamanism in South America*. London: Yale University Press.
 - 1993. *Mystic endowment: Religious Ethnography of the Warao Indians*. Cambridge,

Mass.:Harvard Univ. Center for the Study of World Religions.

- 1996. Mindful of Femine: Religious Climatology of the Warao Indians. Religions of the World. Cambridge, MA: Havard University Press.
- 1979. "Illuminative Serpents: Tobacco Hallucinations of the Warao." In: Jornal of Latin American Lore 20: 2: 317-332.

Wilbert, Johannes.und Miguel Layrisse (Hrsg.). 1980. Demographic and Biological Studies of the Warao Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California

Wright, Winthrop R. 1990. Café con leche. Race, Class and National Image in Venezuela. Austin: University of Texas Press. 167 S.

Zimmermann, Klaus (Hg.). 1997. La Descripción de las Lenguas Amerindias en la Época Colonial. Bibliotheca Ibero-Americana, Vol. 63Frankfurt a. M: Vervuert; Madrid: Iberoamericana. 450 S.

Filmographie

Henley, Paul. 2000. The legacy of Antonio Lorenzano. Regie/Ton/Kamera: Paul Henley. Ethnologische Forschung: Dieter Heinen. Online-Editor: Mark Woolstencroft. Sound Mix: Paul Gibson Hodges. Länge 46 Minuten. English, Spanisch und Warao mit englischen Untertiteln. Manchester: Granada Centre for Visual Anthropology, University of Manchester, Großbritannien.

Schley, Gernot. Die Macht der Warao-Frauen – Wie ein Indianervolk überlebt (auch: Die Warao – Volk der starken Frauen). TV-Doku, Bayerischer Rundfunk & Adveniat 1997. 44 Min., Regie & Buch: Gernot Schley.

Preloran, Jorge. 1975. Los Warao. Spanisch. Argentinien. Regie, Schnitt: Jorge Preloran.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 01: dakatai	631
Abb. 02: Wakajara.....	632
Abb. 03: IneNamuya	632
Abb. 04: IneJabataya.....	633
Abb. 05: mejokoji.....	633
Abb. 06: Karte des Orinoko-Deltas.....	12
Abb. 07: okoma_01	634
Abb. 08: okoma_02.....	635
Abb. 09: ojiru	636
Abb. 10: ojiruamutu	637
Abb. 11: Wayo heute.....	634
Abb. 12: Junger Vater	638
Abb. 13: Palmito	639
Abb. 14: Trinkwasser	640
Abb. 15: Reisen	639
Abb. 16: dajikaba01	641
Abb. 17: dajikaba02	642
Abb. 18: namuya	643
Abb. 19: Najanamu	641
Abb. 20: Schreiben.....	644
Abb. 21: Zeitung	645
Abb. 22: Stadtfahrt	646
Abb. 23: Motorreperatur	647
Abb. 24: Jotubakatu.....	646
Abb. 25: domu.....	648
Abb. 26: Ruman	649
Abb. 27: dejiro.....	650
Abb. 28: Motor kaputt.....	650
Abb. 29: dewara	651
Abb. 30: Schamanenrassel	652
Abb. 31: mujusemoi	653
Abb. 32: Instrumente.....	651
Abb. 33: wana	654
Abb. 34: Wahlrede01	655
Abb. 35: Wahlrede02	656
Abb. 36: mono.....	657
Abb. 37: mo.....	654
Abb. 38: yuruma.....	658
Abb. 39: nobojo.....	658
Abb. 40: oji.....	659
Abb. 41: jiakwaja	660
Abb. 42: doi.....	659
Abb. 43: inenajoroya.....	661
Abb. 44: monajoroya.....	661
Abb. 45: je.....	662
Abb. 46: jau01	663
Abb. 47: jau02.....	664
Abb. 48: ja.....	665

Abb. 49: janokoarotu.....	666
Abb. 50: Fluss	666
Abb. 51: Kleine	667
Abb. 52: Reisanbau	667
Abb. 53: Jungeninternat	668
Abb. 54: Nonnen	668
Abb. 55: ExterneSchüler	669
Abb. 56: Heirat.....	669
Abb. 57: PedroCrisologo.....	670
Abb. 58: SelbstbildMissionar	671
Abb. 59: Barral.....	672
Abb. 60: Barral Warao	672
Abb. 61: Bajanarotu	673
Abb. 62: Ketten	674
Abb. 63: Schamane	675
Abb. 64: Barral+Baldomero	676
Abb. 65: Damián Heinen.....	673
Abb. 66: uju.....	677
Abb. 67: Lavandero.....	678
Abb. 68: EvaristoValor	679
Abb. 69: comedor	678
Abb. 70: MAS	680
Abb. 71: Wahlgaben.....	681
Abb. 72: Portion	682
Abb. 73: Öl01	683
Abb. 74: Öl02.....	683
Abb. 75: Baptisten.....	684

Glossar

Abkürzung

AD
AN
ANC
CEVIAP
COPEI
CONIVE
CEPAL
CI
CTV
DAI
DGAI
IAAI
IAN
IDH
IVIC
LUZ
MAS
MECD
MVR
OCAI
OCEI
OMAFI
OPEC
ORAI
PDSDO
PDVSA
PNUD
PROVEA
REIB
SIL
UCAB
UCV
ULA
UNUMA

Ganzer Ausdruck

Acción Democrática
Asamblea Nacional
Asamblea Nacional Constituyente
Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población
Comité de Organización Política Electoral Independiente
Consejo Nacional Indio de Venezuela
Comisión Económica para América Latina y el Caribe
Comisión Indigenista (Nacional)
Confederación de Trabajadores de Venezuela
Dirección de Asunto Indígenas
Dirección General de Asuntos Indígenas
Instituto Autónomo de Atención Indígena
Instituto Agrario Nacional
Índice de Desarrollo Humano
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas
Universidad del Zulia
Movimiento al Socialismo
Ministerio Venezolano de Educación Cultura y Deportes
Movimiento Quinta República
Oficina Central de Asuntos Indígenas
Oficina Central de Estadística e Informática
Oficina Ministerial de Asuntos Fronterizos y para Indígenas
Organization of the Petroleum Exporting Countries
Oficinas Regionales de Asuntos Indígenas
Programa Desarrollo Sustentable Delta del Orinoco
Petróleos de Venezuela
Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos
Régimen de Educación Intercultural Bilingüe
Summer Institute of Linguistics
Universidad Católica Andrés Bello
Universidad Central de Venezuela
Universidad de los Andes
Sociedad Civil de Apoyo al Indígena

Teil V: Anhang des interlinearisierten Textes "Mako"

Der Text "Mako" stammt aus Lavaderos erster Textsammlung¹ und wurde ihm 1967 von Jaime Zapata in Ajotejana erzählt.

Die hier angehängten interlinearisierten Texte wurden in dem Programm "*The Linguists Shoebox*" erstellt. Es automatisiert einige Schritte auf der Grundlage eines mitwachsenden Lexikons.

Die Sätze bestehen jeweils aus einer Nummerierungszeile und fünf Textzeilen (`\ot \t \m \g \f`). Jeder Textzeile geht ein Feldmarker voran, der durch den Schrägstrich "/" als solcher kenntlich ist. Dabei kennzeichnet "\ot" den Originaltext, wie ihn Lavadero transkribierte, "\t" den Text in meine Schreibung² überführt, "\m" die Morphemanalyse und "\g" die Glossen oder wortwörtliche Übersetzung. Als letzte Zeile findet sich "\f", eine freie Übersetzung, die versucht, das Witzige und allgemein stilistisch Kunstvolle des Textes so weit wie möglich einzufangen.

Verwendete Glossen

Die in meinen interlinearen Texten verwendeten Glossen habe ich selbst erarbeitet. Ich stützte mich dabei vor allem auf die morphologischen Arbeiten von Osborn (1966a, 1966b und 1967) und auf die Einträge des Wörterbuchs von Barral (1979b) aber auch auf die unveröffentlichten Arbeiten von Higham ((2000), (2003)) und die Anmerkungen in den Textsammlungen von Lavadero (1991, 1992).

Die Abkürzungen sind auf der Grundlage englischer und spanischer Begriffe gebildet und noch nicht "eingedeutscht". Manche Abkürzungen sind aber auch in der gegenwärtigen Version als deutsche Abkürzungen verständlich, sie stehen ohne den englischen Begriff.

Allgemeine Abkürzungen in den Glossen:

Interj.: Interjektion, Ausruf

onem.: onemapoetisch, lautmalerisch

Spk: Sprecher/Sprecherin

SpkM: männlicher Sprecher

SpkF: weibliche Sprecherin

¹ Lavadero 1991: 19-23.

² Meine Schreibung entspricht der im REIB niedergelegten offiziellen Schreibweise, ergänzt durch Akzentzeichen zum Kennzeichnen von bedeutungsunterscheidenden Tönen und von Betonungen, die vom normalen Betonungsmuster des Warao abweichen.

Glosse	Morphem	Erklärung
<u>1.Pl</u>	ka- / ~ k-	Erste Person Plural (Personenmarker: funktioniert als Possesivmarker an Nomen. Als Objektmarker und Marker für indirektes Objekt an Verben)
<u>1.Sg</u>	ma- / m-	Erste Person Singular (Personenmarker: funktioniert als Possesivmarker an Nomen. Als Objektmarker und Marker für indirektes Objekt an Verben)
<u>2.Sg</u>	jia- / ~ji-	Zweite Person Singular (Personenmarker: funktioniert als Possesivmarker an Nomen. Als Objektmarker und Marker für indirektes Objekt an Verben)
<u>Agent.Pl</u>	-ejemo / -ijemo	Agentiv Plural (Bildet aus Verb Bezeichnung der Ausführenden einer Tätigkeit: Agens, Beruf)
<u>Agent.Pl</u>	-mo	Agentive Plural
<u>Agent.Sg</u>	-(jo)tu / -tu / -jotu	Agentive Singular (Jemand der eine Aktion Ausführt, als Agens, Amt, Beruf)
<u>Aug</u>	-era / -ira / -ida / -ra	Augmentativ (Steigerung)
<u>Caus</u>	i-/e- / i- / e-	<i>causative</i> (Kausativ) (transitiviert intransitive Verben: eine Handlung verursachen)
<u>Dem.NotProx.SpK</u> <u>Det.NotProx.SpK</u>	ama	<i>demonstrative not proximal to speaker</i> (Demonstrativpronomen und Determinierer, der anzeigt, dass das Objekt nicht in Reichweite des Sprechers ist)
<u>Dem.Prox.SpK</u>	tama / tamá	<i>demonstrativ proximal to speaker</i> (Objekt ist in Reichweite von Sprecher)
<u>Det.3.Sg /</u> <u>Pron.3.Sg</u>	tai	Determinierer dritte Person singular / Pronomen dritte Person singular
<u>Dim</u>	-uka / -ika	Diminutiv (verkleinernd, präzisierend)
<u>Dir.1</u>	se- / si-	Direktional (in Richtung auf Subjekt hin)
<u>Dir.2</u>	je-	Direktionalpartikel (an Verben)
<u>Dir.3</u>	ne- / (ni- ?)	Direktionalpartikel [Bedeutung unklar]
<u>Dir.4</u>	te-	Direktionalpartikel [Bedeutung unklar]
<u>Dir.5</u>	we-	Direktionalpartikel [Bedeutung unklar]
<u>Distr</u>	-ya / ~ -ia / ~-a	Distributiv (steht an Nomen: "verteilt über")
<u>Distr.V</u>	-komo	Distributives Verb (etwas hier und dort tun)
<u>Dur</u>	-ya / ~ -ia	Durativ (nichtabgeschlossene Handlung in Präsens und Vergangenheit)
<u>Emph</u>	-ja	Emphatisch (betonende)
<u>Emph</u>	seke/ sike/ -seke / -sike	Emphatisch
<u>EmphN</u>	-´	emphatisch Nomen

<u>Exh.Pl</u>	-ki	Exhortativ Plural (lasst uns Verb!)
<u>Fut</u>	-te	<i>future</i> , (nicht abgeschlossene Zukunft)
<u>FutIm</u>	-kitia	<i>immediate future</i> (unmittelbar bevorstehende Zukunft: "kurz davor sein zu Verb")
<u>Gen.Pl</u>	-tuma	Generischer Plural (die zu Nomen gehörenden)
<u>Ger</u>	-ne	Gerundium
<u>GoalMrk</u>	-si/ma/to	<i>goal marker</i> (Nomen an dem er steht ist <u>nicht</u> Subjekt des Satzes)
<u>Habit</u>	-tiji	<i>habitual</i> (gewohnheitsmäßig)
<u>Imp.2.Pl</u>	-kotu	Imperativ zweite Person Plural
<u>Imp.2.Sg</u>	-u/-0	Imperativ Singular
<u>Inf</u>	-kitane / - kisá	Infinitiv (telisch: "um zu Verb")
<u>Instr/Loc</u>	-noko	Instrumental, Locativ (Instrument einer Handlung oder Ort einer Handlung/ Instrument oder Ort, der zu einem Nomen gehört)
<u>Int</u>	-ki	Intentional (absichtlich)
<u>Intens</u>	-u	<i>intensifier</i> (intensiviert Nomen oder Verb)
<u>InterDuda</u>	-risa	<i>interrogativo duda</i> (fragend, zweifelnd)
<u>Konj</u>	-kuna	Konjunktiv (irreal)
<u>LngAct</u>	-i	<i>long action</i> (lange Handlung)
<u>Loc</u>	-te	Lokativ (adverb des Ortes, Bestandteil von Demonstrativa und Lokativa: z.B. tamate)
<u>Neg.N</u>	-ana / -ena /-na	Negation des Nomens
<u>Neg.N</u>	-yana	Negation Nomen (nicht, nicht sein)
<u>Neg.Part</u>	-naka / -yanaka	Negativ-Partizip (nicht seiend)
<u>Neg.V</u>	-na	Negation Verb
<u>NotProx.SpK</u>	-´	<i>not proximal to speaker</i> (nicht nahe Sprecher)
<u>Nzer</u>	-na	<i>nominalizer</i> (Nominalisierer)
<u>Orig</u>	-mo	<i>origin</i> (Herkunft)
<u>Part</u>	-ja	Partizip (Partizip der Nichtvergangenheit, oft mit perfektivischer Bedeutung. Ordnet Verb als Nebensatz unter.)
<u>Past.Dur</u>	-ji	<i>past durative</i> (nichtabgeschlossene Vergangenheit)

<u>PastCompl</u>	-ae / -e	<i>past complete</i> (abgeschlossene Vergangenheit)
<u>Pl./Indv.Act</u>	-ubu / -bu / -ub / -b	<i>Plurality of Action/individual action</i> (Pluralität der Aktion: entweder einer macht etwas wiederholt oder viele machen das gleiche)
<u>Pos</u>	a- / ~ 0 / ~au-	Possessiv-Marker
<u>Pron.1.Pl</u>	oko / -ko	Pronomen erste Person Plural (unabhängig oder an Verb angehängt)
<u>Pron.1.Sg</u>	ine / -ine	Pronomen erste Person Singular
<u>Pron.2.Pl</u>	yatu / yetu	Pronomen zweite Person Plural
<u>Pron.2.Sg</u>	iji	Pronomen zweite Person Singular
<u>Pron.3.Pl</u>	tatuma	Pronomen dritte Person Plural
<u>Quest</u>	-ra	<i>question mark</i> (Fragepartikel)
<u>Quot</u>	-yama	Quotativ (von Hörensagen)
<u>Rec/Refl</u>	ori- / or- /yori-	Reziprok und Reflexiv (steht vor Verben)
<u>Reit.V</u>	na-	Reiterativ (wiederholt Verb)
<u>Forc.V</u>		<i>forcefully</i> (stark ausgeführte Handlung)
<u>Reit/Prol</u>	-kati	<i>reiterative / prolonged</i> (wiederholt V / lange V)
<u>Rel.Phr</u>	-kotai/-kota	Relativphrase (Verwandelt die Phrase, an die es gehängt wird, in Relativphrase oder relativiert das einzelne Wort)
<u>Rel.Pron</u>	-kota/ kotai	Relativpronomen
<u>Rep/Inv/Vert</u>	ye-	<i>repliativ / involed / vertical movement</i> (wiederholt Verb, vertikale Bewegung)
<u>Result.V</u>	letzte Vokal betont	Resultativ (Verschiebung des Akzentes auf letzten Vokal: Handlung vollendet)
<u>Sg.(V)</u>	a/e	Singularität des Verbs (einmaliges Ausführen der Handlung)
<u>Sg.V</u>	-n	<i>singulizer verb</i> (einmaliges Ausführen von Verb)
<u>Sim/Kond</u>	-kore	<i>simultaneous / conditional</i> (simultan / konditional)
<u>Subord</u>	-i	<i>subordination</i> (beordnend)
<u>Sup</u>	-kata	<i>suposición</i> (Annahme: so als ob)
<u>Trans</u>	ya-	<i>transitivizer</i> (macht intransitives Verb transitiv)
<u>Unint</u>	-ka	unintentional (unabsichtlich)

Mako

[noch Fehler bei Satz 138, 141, 165, 174, 179, 209. 267, 280, 281]

Mako 001

\ot Ine, ma-uai (...)

\t Ine mawai (...)

\m ine ma- wai (...)

\g Pron.1.Sg 1.Sg- Name [Pause]

\f **Was mich betrifft, so ist mein Name (...)**

Mako 002

\ot Bisikarinanoko atamo.

\t Bisikarinanoko

\m bisi -kari -na -noko a- ta -mo

\g Cachicamo Baum -brechen -Nzer -Instr/Loc Pos- sein -Orig

\f **Ich komme aus "Bisikarinanoko" (der Ort an dem der Cachicamobaum brach).**

Mako 003

\ot Ma-riauaranoko Aroi.

\t Mariawaranoko Aroi.

\m ma- diwara -noko Aroi

\g 1.Sg- geboren_werden -Instr/Loc Aroi

\f **Mein Geburtsort ist "Aroi".**

Mako 004

\ot Ama, Ajotejana a-kojo ine dehe uarakitía.

\t Ama Ajotejana akojo ine deje warakitia

\m ama Ajotejana a- kojo ine deje wara -ki -ti -ya

\g jetzt Ajotejana Pos- Mündung Pron.1.Sg Geschichte vortragen -Exh.Pl -Habit -Dur

\f **Nun will ich eine Geschichte von der Mündung des Ajotejana erzählen.**

Mako 005

\ot Ajá!

\t Ajá

\m ajá

\g Das_ist_es!

\f **Ja, das ist es.**

Mako 006

\ot Ka-idamotuma a-reniabu ine uarakitía.

\t Kaidamotuma areniabu ine warakitia.

\m ka- ida -mo -tuma a- deniabu ine wara -ki -ti -ya

\g 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl Pos- Geschichte Pron.1.Sg vortragen -Exh.Pl -Habit -Dur

\f **Es ist eine Geschichte unserer Vorfahren, die ich jetzt erzählen will.**

Mako 007

\ot Iasa monika uarate

\t Yasa monika warate.

\m yasa monuka wara -te

\g Witz ähnlich vortragen -Fut

\f **Ich werde sie nach Art eines Witzes erzählen.**

Mako 008

\ot Ka-idamomotumaiama, ebe, k'ebe, oko ekidakore, a-nobotomo oto konaríaiama, Otoida.

\t Kaidamotumayama, ebe, kebe, oko ekidakore,

\m ka- ida -mo -tuma -yama ebe ka- ebe oko ekida -kore

\g 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl -Quot vor/nah 1.Pl- vor/nah Pron.1.Pl nicht -Sim/Kond

\t anobotomo oto konariayama, Otoida.

\m a- noboto -mo oto konaru -ya -yama oto -ida

\g Pos- Kind(er) -Agent.Pl (amerikan.)Falke mitnehmen -Dur -Quot (amerikan.)Falke -Aug

\f **Zu Zeiten unserer Vorfahren, so erzählt man, vormal, vor unserer Zeit, als es uns noch nicht gab, da verschleppte, so erzählt man, ein Falke die Kinder unserer Vorfahren. Es handelte sich um einen Riesenfalken.**

Mako 009

\ot Naoia.

\t Naoya.

\m nao -ya

\g kommen -Dur

\f **Er hatte die Gewohnheit zu kommen.**

Mako 010

\ot "Iatu a-janoko ejobakore, dihana oto inajakaia, noboto nisaia, isiko naría.

\t "Yatu ajanoko ejobakore, dijana oto
\m yatu a- janoko ejobo -Va/e -kore dijana oto
\g Pron.2.Pl Pos Haus herauskommen -Sg.V -Sim/Kond schon Falk
e

\t inajakaya, noboto nisaya, isiko naria.
\m i-/e- na- jaka -ya noboto nisa -ya isiko naru -ya
\g Caus- Forc.V- laufen -Dur Kind(er) auswählen -Dur mit weggehen -Dur
\f **"Wenn ihr eure Häuser verlasst, dann verschleppt der Falke sofort die Kinder, schnappt die Kinder und trägt sie fort**

Mako 011

\ot A-najoronoko ..."
\t Anajoronoko ..."
\m a- najoro -noko ...
\g Pos- essen -Instr/Loc [Pause]
\f **[zu] seinem Fressplatz."**

Mako 012

\ot A-noboto ja idu iridaja a-kuata, ajanoko.
\t Anoboto ja idu iridaja akwata, ajanoko.
\m a- noboto ja idu irida -ja a- kwa -ata a- janoko
\g Pos Kind(er) ist/hat Ceiba-Baum groß -Emph Pos- Kopf -dort Pos- Haus
-
\f **Seine Küken hatte er auf einem riesigen Ceiba-Baum, das war sein Zuhause.**

Mako 013

\ot Tata oto, a-nobotomo ja, juji kabaidatuma.
\t Tata oto anobotomo ja, wiji kabaidatuma.
\m tata oto a- noboto -mo ja wiji kaba -ida -tuma
\g dort(hin) Falke Pos- Kind(er) -Agent.Pl ist/hat Federn kurz -Aug -Gen.Pl
\f **Dort befanden sich die Küken des Falken. Sie hatten sehr kurze Federn (hatten noch Flaum).**

Mako 014

\ot Taisaba seke, ka-idamotuma a-nobotomo konaría, najorokitane.

\t Taisaba seke, kaidamotuma konaria najorokitane
\m tai -saba seke ka- ida -mo -tuma konaru -ya najoro -kitane
\g Pron.3.Sg -für Emph 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl mitnehmen -Dur essen -Inf
\f **Für sie nahm er die Kinder unserer Vorfahren mit, auf dass sie gefressen würden.**

Mako 015

\ot Taitane, ama jisaka ka-idamotuma ' uisidatu.

\t Taitane, ama jisaka kaidamotuma wisidatu
\m tai ta -ne ama jisaka ka- ida -mo -tuma wisiratu
\g Pron.3.Sg sein/tun -Ger jetzt ein 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl Schamane
\f **Da war aber einer unter unseren Vorfahren, der Schamane war.**

Mako 016

\ot Dihana obonekoae.

\t Dijana obonekoae.
\m dijana obono eko -ae
\g schon Bauch leer -PastCompl
\f **Er hatte schon gefastet [um Visionen zu erlangen].**

Mako 017

\ot Obonekoae, ama seke dihana a-uarao isía dibunae:

\t Obonekoae, awarao isia ama seke dijana awarao isia dibunae:
\m obono eko -ae a- warao isia ama seke dijana a- warao isia dibu -n -ae
\g Bauch leer -PastCompl Pos- Familie mit jetzt Emph schon Pos- Familie mit sprechen -Sg.V -PastCompl
\f **Er hatte über das Problem visioniert und sprach daher zu seiner Familie:**

Mako 018

\ot "Ma-iaimarakotu.

\t "Mayaimarakotu.
\m ma- yaimara -kotu
\g 1.Sg- fesseln -Imp.2.Pl
\f **"Fesselt mich!**

Mako 019

\ot Ma-jataburu, ma-jatabu isiko ma-iaimarakotu, jutu kabasa nonaitane."

\t Majataburu, majatabu isiko mayaimarakotu, jutu kabasa nonaítane."

\m ma- jatabu -du ma- jatabu isiko ma- yaimara -kotu jutu kabasa nona -ae -ta -ne

\g 1.Sg- Pfeil -Baum 1.Sg- Pfeil mit 1.Sg- fesseln -Imp.2.Pl Schnur Geflochtenes anfertigen -PastCompl -sein/tun -Ger

\f **Fesselt mich zusammen mit meinem Pfeil und Bogen, nachdem ihr eine geflochtene Schnur hergestellt habt!"**

Mako 020

\ot A-rabai saba kabasatae.

\t Arabai saba kabasatae.

\m a- dabai saba kabasa -ta -ae

\g Pos- Schwiegermutter für Geflochtenes -tun -PastCompl

\f **Seine Schwiegermutter flocht für ihn.**

Mako 021

\ot Ukusita nonae, isiko iejimarae.

\t Ukusita nonae, isiko yeimarae.

\m uku sita nona -ae isiko ye- i- mara -ae

\g gedrehter_Strick_aus_Morichfasern Imitation anfertigen -PastCompl mit Rep/Inv/Vert- Caus- einrollen -PastCompl

\f **Sie drehte einen falschen Strick aus Morichfasern und sie fesselten ihn sorgfältig damit.**

Mako 022

\ot Dihana a-iakar'eku abakore, oto nabakanae.

\t Dijana ayakareku abakore oto nabakanae

\m dijana a- yakara -eku aba -kore oto nabaka -n -ae

\g schon Pos- Umgebung -in hinlegen -Sim/Kond Falke ankommen -Sg.V -PastCompl

\f **Als sie ihn in der Umgebung abgelegt hatten, kam schon der Falke.**

Mako 023

\ot Otoida konaría.

\t Otoida konaria

\m oto -ida konaru -ya

\g Falke -Aug mitnehmen -Dur

\f **Der Riesenfalke trug ihn fort.**

Mako 024

\ot Isiko naruae, idu a-uaku arai abanae, íabanae.

\t Isiko naruae idu awaku arai abanae iabanae
\m isiko naru -ae idu a- waku arai aba -n -ae i- aba -n -ae
\g mit weggehen -PastCompl Ceiba-Baum Pos- Ast auf hinlegen -Sg.V -PastCompl Caus- hinlegen -Sg.V -PastCompl
\f **Er flog mit ihm fort und legte ihn auf einem Ast des Ceiba-Baumes ab, er ließ ihn dort liegen.**

Mako 025

\ot Taitane omi duae.

\t Taitane omi duae
\m tai tane omi duju -ae
\g Pron.3.Sg so ohne jagen -PastCompl
\f **Und ging ohne ihn jagen.**

Mako 026

\ot Ama tatuka ka-idamotuma dihana uite ori-jajinae, a-koia jakotai jajinae.

\t Ama tatuka kaidamotuma dijana wite orijajinae akoya jakotai jajinae
\m ama tata -uka ka- ida -mo -tuma dijana wite yori- jaji -n -ae a- koya ja -kotai jaji -n -ae
\g jetzt dort(hin) -Dim 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl schon selbst Rec/Refl- lösen -Sg.V -PastCompl Pos- Verknotung ist/hat -Rel.Phr lösen -Sg.V -PastCompl
\f **Da befreite sich unser Vorfahr sofort selbst, die Verknotung löste er.**

Mako 027

\ot Jataburu nisanae, a-jatabu nisanae, otoida a-noboto kubae

\t jataburu nisanae ajatabu nisanae otoida anoboto kubae
\m jatabu -du nisa -n -ae a- jatabu nisa -n -ae oto -ida a- noboto kuba -ae
\g Pfeil -Baum auswählen -Sg.V -PastCompl Pos- Pfeil auswählen -Sg.V -PastCompl Falke -Aug Pos- Kind(er) töten -PastCompl
\f **Er holte den Bogen hervor, er nahm seinen Pfeil und tötete die Küken des Riesenfalcken.**

Mako 028

\ot Kubae, yiuaranae a-jarako ' uaiida.

\t Kubae yiuaranae ajarako waiida
\m kuba -ae yiwara -n -ae a- jarako wai -ida
\g töten -PastCompl zu_Ende_gehen -Sg.V -PastCompl Pos- Beute roter_Brüllaffe -Aug
\f **Er tötete sie, als er damit fertig war, [bemerkte er,] dass sie einen großen Brüllaffen als Beute [im Nest] hatten.**

Mako 029

\ot Ama seke nisanae, dihana a-idamotuma uakaia, otoida uakaia.

\t Ama seke nisanae dijana aidamotuma wakaya otoida wakaya
\m ama seke nisa -n -ae dijana airamo -tuma waka -ya oto -ida waka -ya
\g jetzt Emph auswählen -Sg.V -PastCompl schon Ältester -Gen.Pl warten(auf) -Dur Falke -Aug warten(auf) -Dur
\f **Da schnappte er sich diesen und wartete auf die Eltern, er wartete auf die Riesenfalke.**

Mako 030

\ot Tiakore iaronae, uajabara a-rani iaronae.

\t Tiakore yaronae wajabara arani yaronae
\m ti -ya -kore yaro -n -ae wajabara a- dani yaro -n -ae
\g so_sein -Dur -Sim/Kond ankommen -Sg.V -PastCompl Erster Pos- Mutter ankommen -Sg.V -PastCompl
\f **So kamen sie, zuerst kam die Mutter.**

Mako 031

\ot Tai nae.
\t Tai nae
\m tai na -ae
\g Pron.3.Sg töten -PastCompl
\f **Diese tötete er.**

Mako 032

\ot Iaronae, a-rima, otoida nibora
\t Yaronae arima otoida nibora
\m yaro -n -ae a- dima oto -ida nibora
\g ankommen -Sg.V -PastCompl Pos- Vater Falke -Aug Mann
\f **Er kam an, der Vater, der männliche Riesenfalke.**

Mako 033

\ot Tai nae.
\t Tai nae
\m tai na -ae
\g Pron.3.Sg töten -PastCompl
\f **Diesen tötete er.**

Mako 034

\ot Atae uakae ekida.
\t Atae wakae ekida
\m atae waka -ae eko -ida
\g mehr warten(auf) -PastCompl leer -Aug
\f **Er wartete weiter: nichts!**

Mako 035

\ot Dihana kokotuka.
\t Dijana kokotuka
\m dijana kokotuka
\g schon alle
\f **Das waren schon alle gewesen.**

Mako 036

\ot Ama seke a-jutu idu a-uaku isía koianae.

\t Ama seke ajutu idu awaku isia koyanae

\m ama seke a- jutu idu a- waku isia koya -n -ae

\g jetzt Emph Pos- Schnur Ceiba-Baum Pos- Ast von festbinden -Sg.V -PastCompl

\f **Nun knotete er aber sein gedrehtes Seil an den Ast des Ceiba-Baumes.**

Mako 037

\ot Nanakanae, joika.

\t Nanakanae joika

\m na- naka -n -ae joika

\g Forc.V- fallen -Sg.V -PastCompl unten

\f **Und ließ sich nach und nach zu Boden gleiten.**

Mako 038

\ot Otoida a-raku, uai, nisanae.

\t Otoida araku wai nisanae

\m oto -ida a- daku wai nisa -n -ae

\g Falke -Aug Pos- Onkel(Mutters_älterer_Bruder) roter_Brüllaffe auswählen -Sg.V -PastCompl

\f **Er nahm den Brüllaffen auf, der der Onkel mütterlicherseits des Riesenfalken war**

Mako 039

\ot Isiko nará, nará, nará, nará, nará, jojisi ejobonae.

\t Isiko naria, naria, naria, naria, naria, jojisi ejobonae.

\m isiko naru -ya naru -ya naru -ya naru -ya naru -ya jojisi ejobo -n -ae

\g mit weggehen -Dur weggehen -Dur weggehen -Dur weggehen -Dur Holzplankenpfad herauskommen -Sg.V -PastCompl

\f **und ging und ging und ging und ging und ging mit ihm, bis er an einem Holzplankenpfad herauskam.**

Mako 040

\ot Dorô, iakarê ... ojisi iakeraja.

\t Doró yakaraé ... jojisi yakeraja.

\m doró yakara ja -ae ... jojisi yaka -era -ja

\g Sich_sehen_lassen gut ist/hat -PastCompl [Pause] Holzplankenpfad gut -Aug -Emph

\f **Er sah sehr gut aus. Es war ein hervorragender Pfad..**

Mako 041

\ot Ai ...:
\t Ai ...:
\m ai ...
\g Ah [Pause]
\f **Ah!** (...)

Mako 042

\ot "A! Tamatika ine ubate."
\t "Aj Tamatika ine ubate."
\m aj tama -te -uka ine uba -te
\g (Interj.)ahh Dem.Prox.SpK -Loc -Dim Pron.1.Sg schlafen -Fut
\f "**Ah, genau hier will ich schlafen.**"

Mako 043

\ot Ka-idamotuma á-re!
\t Kaidamotuma are
\m ka- ida -mo -tuma a- deje
\g 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl Pos- Geschichte
\f **Dies ist eine Geschichte unserer Vorfahren!**

Mako 044

\ot Iburuhi eku orikuare bakoae.
\t Iburuji eku orikware bakoae
\m iburu - wiji eku yori- kware bako -ae
\g Balsabaum - Flügel in Rec/Refl- bei/zu mit Temiche_Blätter_(be)decken -PastCompl
\f **Zwischen den Flügelartigen Wurzeln des Balsabaumes deckte er sich selbst mit Temicheblättern zu.**

Mako 045

\ot Tatuka dihana bakoae.
\t Tatuka dijana bakoae
\m tata -uka dijana bako -ae
\g dort(hin) -Dim schon mit Temiche_Blätter_(be)decken -PastCompl
\f **Nun war er dort mit Temicheblättern zugedeckt.**

Mako 046

\ot Tatuka dihana dujunae.
\t Tatuka dijana dujunae
\m tata -uka dijana duju -n -ae
\g dort(hin) -Dim schon sitzen -Sg.V -PastCompl
\f **Dort hatte er sich nun niedergelassen.**

Mako 047

\ot Bakoae.
\t Bakoae
\m bako -ae
\g mit_Temiche_Blätter_(be)decken -PastCompl
\f **Er war mit Temicheblättern bedeckt.**

Mako 048

\ot Ima daitáu takore, dihana iburuhi kabae...
\t Ima daitau takore dijana iburuji kabae
\m ima daita -u ta -kore dijana iburu - wiji kaba -ae ...
\g Nacht Kaltes -Intens sein/tun -Sim/Kond schon Balsabaum - Flügel fällen -PastCompl [Pause]
\f **Als die Nacht sehr kalt wurde (gegen 3:00 Uhr morgens), da schlug jemand gegen die flügelartigen Wurzeln des Balsabaumes...**

Mako 049

\ot Imautu dihana iburuji eku orikuare bakoae, uai oto... oto a-raku isiko.
\t Imautu dijana iburuji eku orikware bakoae
\m ima utu dijana iburu - wiji eku yori- kware bako -ae
\g Nacht Mitte schon Balsabaum - Flügel in Rec/Refl- bei/zu mit_Temiche_Blätter_(be)decken -PastCompl

\t wai oto ... oto araku isiko
\m wai oto ... oto a- daku isiko
\g roter_Brüllaffe Falke [Pause] Falke Pos- Onkel(Mutters_älterer_Bruder) mit
\f **Um Mitternacht hatte er sich zwischen den Wurzeln des Balsabaumes mit Temicheblättern zugedeckt mit dem Brüllaffen, dem Onkel mütterlicherseits des Falken.**

Mako 050

\ot A-darakó abanae.
\t Adarakó abanae
\m a- dara - kojo aba -n -ae
\g Pos- Zaun - Mündung hinlegen -Sg.V -PastCompl
\f **Er hatte ihn an den Eingang gelegt.**

Mako 051

\ot Ama seke tai, Jebu Mumujida, dihana naoae.
\t Ama seke tai Jebu Mumujida dijana naoae
\m ama seke tai Jebu mumuji -ira dijana nao -ae
\g jetzt Emph Pron.3.Sg Geist Augenbrauen -Aug schon kommen -PastCompl
\f **Da kam er schon, der Geist Mumujida (Große Augenbrauen).**

Mako 052

\ot Iburuhi kabane kuare nabakanae.
\t Iburuji kabane kware nabakanae
\m iburu- wiji kaba -ne kware nabaka -n -ae
\g Balsabaum- Flügel fällen -Ger bei/zu ankommen -Sg.V -PastCompl
\f **Er war gekommen, um die flügelartigen Wurzeln des Balsabaumes zu fällen.**

Mako 053

\ot Tai uarao a i... ubaiakotai, a-iburuhi ajinae: Tae!
\t Tai warao ai... ubayakotai aiburuji ajinae Taê
\m tai warao ai... uba -ya -kota -i a- iburu - wiji aji -n -ae taê
\g Det.3.Sg Mensch [Pause] schlafen -Dur -Rel.Phr -subord Pos- Balsabaum - Flügel schneiden -Sg.V -PastCompl Bong!
\f **Er schlug auf die Wurzeln, zwischen denen der Warao schlief: Bong!**

Mako 054

\ot Takore, uarao jakotai uai uaba a-obono sinakatanae.
\t Takore warao jakotai wai waba aobono sinakatanae
\m ta -kore warao ja -kotai wai waba a- obono sinakata -n -ae
\g sein/tun -Sim/Kond Mensch ist/hat -Rel.Phr roter_Brüllaffe Toter Pos- Bauch drücken_auf -Sg.V -PastCompl
\f **Da drückte der Warao auf den Bauch des toten Brüllaffen.**

Mako 055

\ot Boo! Tanae.
\t Boo Tanae.
\m boo ta -n -ae
\g Pfff sein/tun -Sg.V -PastCompl
\f **Es machte "pfft".**

Mako 056

\ot Tanaê:
\t Tanae
\m ta -n -ae
\g sein/tun -Sg.V -PastCompl
\f **Er [der Geist] sagte:**

Mako 057

\ot "Ae! Ama iburuhi a-kabanoko, ma-bijitajoro tai!
\t "Ae Ama iburuji akabanoko mabijitajoro tai!
\m ae ama iburu - wiji a- kaba -noko ma- bitajoro tai!
\g Quietschender_Laut jetzt Balsaholz - Flügel Pos- fällen -Instr/Loc 1.Sg- Hexerei Pron.3.Sg
\f **„Oh, jetzt ist mein Instrument zum Schneiden der Wurzeln des Balsabaumes aber wie verhext.**

Mako 058

\ot Atae mate isata mikitine!
\t Atae mate isata mikitine
\m atae mate isata mi -ki -te -ine
\g noch_mal noch nur_einmal sehen -Exh.Pl -Fut -Pron.1.Sg
\f **Ich werde schnell noch einmal sehen.**

Mako 059

\ot Miki!
\t Miki!
\m mi -ki
\g sehen -Exh.Pl
\f **Lass mal sehen.**

Mako 060

\ot Isata!
\t Isata!
\m isata
\g nur_einmal
\f **Nur noch einmal**

Mako 061

\ot Taneana, ebe!
\t Taneana, ebe!
\m ta -ne -ana ebe
\g sein/tun -Ger -Neg.N vor/nah
\f **So war es vorher nicht!**

Mako 062

\ot Ma-iburuhi-kabanoko, tamaja!"
 \t Maibirujikabanoko tamaja!"
 \m ma- iburu - wiji kaba -noko tama -ja
 \g 1.Sg- Balsabaum - Flügel fällen -Instr/Loc Dem.Prox.SpK -Emph
 \f **Dieses mein Werkzeug zum Fällen der Wurzeln des Balsa-Baumes.“**

Mako 063

\ot Aatae ajinae.
 \t Aatae ajinae
 \m a- atae aji -n -ae
 \g Pos- nochmal schneiden -Sg.V -PastCompl
 \f **Er schlug noch einmal zu.**

Mako 064

\ot Tae!
 \t Taê!
 \m taê
 \g Bong!
 \f **Bong!**

Mako 065

\ot takore, kaikajase uai a-obono teuanae.
 \t takore, kaikajase wai aobono tewanae.
 \m ta -kore kayuka -jese wai a- obono tewa -n -ae
 \g sein/tun -Sim/Kond genau -ebenfalls roter_Brüllaffe Pos- Bauch ausdrücken -Sg.V -PastCompl
 \f **Genau wie vorher drückte der Warao Luft aus dem Bauch des Brüllaffen.**

Mako 066

\ot Boo! tanae.
 \t Boo! tanae.
 \m boo ta -n -ae
 \g Pffft! sein/tun -Sg.V -PastCompl
 \f **Pffft! Machte es.**

Mako 067

\ot Tatuka ka-idamotuma dihana iasáu tanae.
 \t Tatuka kaidamotuma dijana yasau tanae
 \m tata -uka ka- ida -mo -tuma dijana yasa -u ta -n -ae
 \g dort(hin) -Dim 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl schon Witz -Intens sein/tun -Sg.V -PastCompl
 \f **An dieser Stelle begann unser Vorfahr damit, den Geist hinters Licht zu führen.**

Mako 068

\ot "Ajá!" "Iji tatuka, Mako?"
 \t "Ajá!" "Iji tatuka, Mako?"
 \m ajá iji tata -uka Mako
 \g aha Pron.2.Sg dort(hin) -Dim Mako
 \f **"Aha!" "Bist du das dort, Mako (meine Beute)?"**

Mako 069

\ot "Ine tamatika.
 \t "Ine tamatika.
 \m ine tama -te -uka
 \g Pron.1.Sg Dem.Prox.SpK -Loc -Dim
 \f **"Ja, ich bin hier.**

Mako 070

\ot Tane ine sanamatane tamatika dihá ine ubaia."

\t Tane ine sanamatane tamatika dija' ine ubaya."

\m ta -ne ine sanama -ta -ne tama -te -uka dijana ine uba -ya

\g sein/tun -Ger Pron.1.Sg Misshandlung -sein -Ger Dem.Prox.SpK -Loc -Dim schon Pron.1.Sg schlafen -Dur

\f **So leide ich hier, ich bin schon dabei zu schlafen."**

Mako 071

\ot "Aa, iakera!"

\t "Aa yakera

\m aaa yaka -era

\g ach_so gut -Aug

\f **"Ach so, gut!"**

Mako 072

\ot Ama ji-uai ekida?

\t Ama jiwai ekida

\m ama ji(a)- wai eko -ida

\g jetzt 2.Sg- Name leer -Aug

\f **Hast du im Übrigen keinen Namen?**

Mako 073

\ot Tamaja ma-jojisi."

\t Tamaja majojisi."

\m tama -ja ma-jojisi

\g Dem.Prox.SpK -Emph 1.Sg- Holzplankenpfad

\f **Das hier ist mein Weg."**

Mako 074

\ot "Aa, iakera."

\t "Aa yakera."

\m aaa yaka -era

\g ach_so gut -Aug

\f **"Ach so, gut!"**

Mako 075

\ot "Taisikuare ama ji-mojo miki!"

\t "Taisikware ama jimojo miki!"

\m tai -si/ma/to kware ama ji(a)- mojo mi -ki

\g Pron.3.Sg -GoalMrk bei/zu jetzt 2.Sg- Hand sehen -Exh.Pl

\f **"Lass deshalb mal deine Hand sehen."**

Mako 076

\ot Ama uarao jakotai nakitane obonoia.

\t Ama warao jakotai nakitane obonoya

\m ama warao ja -kotai na -kitane obono -ya

\g jetzt Mensch ist/hat -Rel.Phr töten -Inf wollen -Dur

\f **Er wollte den Menschen [unseren Vorfahren] töten.**

Mako 077

\ot Takore uarao, obojona taera.
 \t Takore warao obojona taera
 \m ta -kore warao obojona ta -era
 \g sein/tun -Sim/Kond Mensch Willenskraft Stärke -Aug
 \f **Aber der Warao hatte einen scharfen Verstand.**

Mako 078

\ot Ka-idamotuma, obojona taera!
 \t Kaidamotuma, obojona taera!
 \m ka- ida -mo -tuma obojona ta -era
 \g 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl Verstand Stärke -Aug
 \f **Unsere Vorfahren: ja, die hatten einen scharfen Verstand!**

Mako 079

\ot Ama, uai a-mojo emiae.
 \t Ama wai amoj o emiae
 \m ama wai a- mojo i-/e- mi -ae
 \g jetzt roter_Brüllaffe Pos- Hand Caus- sehen -PastCompl
 \f **So zeigte er die Hand des Brüllaffen vor.**

Mako 080

\ot A-dara, boou!
 \t Adara boou!
 \m a- dara boo -u
 \g Pos- Zaun Peng! -Intens
 \f **Die Wand aus Temicheblättern knallte: Peng!**

Mako 081

\ot Doró!
 \t Doró!
 \m doró
 \g sich_sehen_lassen
 \f **und die Hand wurde heraus geschleudert!**

Mako 082

\ot "Uéeeee!
 \t "Wéeeee!
 \m wéeeee!
 \g Oh, oh!
 \f "Oh, oh!

Mako 083

\ot Ji-mojo jauanera!
 \t Jimojo jawanera
 \m ji(a)- mojo jawana era
 \g 2.Sg- Hand Angst_haben/machen viel
 \f **Deine Hand macht mir ziemlich Angst.**

Mako 084

\ot Ji-mojo, mojo monikaiana, e! Mako?"
 \t Jimojo mojo monikayana, e! Mako?"
 \m ji(a)- mojo mojo monuka -yana e! Mako
 \g 2.Sg- Hand Hand ähnlich -Neg.N ej! Mako
 \f **Deine Hand sieht nicht aus wie eine Hand, nicht wahr, Mako?"**

Mako 085

\ot "Dihana ma moja, moja monikaiana, Ma!"
\t "Dijana mamajo, moja Monikayana, Ma!"
\m dijana ma- moja moja monuka -yana ma!
\g schon 1.Sg- Hand Hand ähnlich -Neg.N Donnerwetter!
\f "**Donnerwetter, jetzt soll meine Hand auf einmal nicht wie eine Hand aussehen!**"

Mako 086

\ot "Ama ji-omu miki, Mako!"
\t "Ama jiomu miki, Mako!"
\m ama ji(a)- omu mi -ki Mako
\g jetzt 2.Sg- Fuß sehen -Exh.Pl Mako
\f "**Jetzt lass mal deinen Fuß sehen, Mako!**"

Mako 087

\ot Dihana omu ebojinae, uai omu.
\t Dijana omu ebojinae wai omu
\m dijana omu i-/e- boji -n -ae wai omu
\g schon Fuß Caus- erscheinen -Sg.V -PastCompl roter_Brüllaffe Fuß
\f **Da ließ er einen Fuß sehen, einen Affenfuß.**

Mako 088

\ot Bouu! Doró!
\t Boouu! Doró!
\m boo -u doró
\g Peng! -Intens sich_sehen_lassen
\f **Peng! Wurde der Fuß herausgeschleudert.**

Mako 089

\ot "Uêeeee! Ji-mojo ...
\t "Wéeeee! Jimojo ...
\m wéeeee! ji(a)- moja ...
\g Oh, oh! 2.Sg- Hand [Pause]
\f "**Oh, oh! Deine Hand [Versprecher]**"

Mako 090

\ot ji omu, omu monikautuana, ne! Mako!"
\t jiomu omu monikautuana, ne! Mako!"
\m ji(a)- omu omu monika -witu -ana ne! Mako
\g 2.Sg- Fuß Fuß ähnlich -wirklich -Neg.N nicht_wahr? Mako
\f **Dein Fuß sieht überhaupt nicht wie ein Fuß aus, nicht wahr, Mako?"**

Mako 091

\ot "Monida, tai m'omu!"
 \t "Monida, tai m'omu!"
 \m monida tai ma- omu
 \g nicht_(sein)können Pron.3.Sg 1.Sg- Fuß
 \f "**Das ist unmöglich, dies ist mein Fuß!**"

Mako 092

\ot "Omu monikaiana, Mako!"
 \t "Omu monikayana, Mako!"
 \m omu monuka -yana Mako
 \g Fuß ähnlich -Neg.N Mako
 \f "**Also es sieht aber nicht aus wie ein Fuß.**"

Mako 093

\ot Ama jí mu miki, Mako!"
 \t Ama jimu miki, Mako!"
 \m ama ji(a)- mu mi -ki Mako
 \g jetzt 2.Sg- Auge sehen -Exh.Pl Mako
 \f "**Dann lass jetzt mal deine Augen sehen, Mako!**"

Mako 094

\ot A! Uai á-mu ebojía.
 \t A! Wai amu ebojia
 \m A! wai a- mu eboji -ya
 \g Zack! roter_Brüllaffe Pos- Auge hervorholen -Dur
 \f "**Da steckte er das Gesicht des Brüllaffen heraus.**"

Mako 095

\ot Boou! Doró!
 \t Boou! Doró!
 \m boo -u doró
 \g Peng! -Intens sich_sehen_lassen
 \f "**Peng! Wurde er sichtbar.**"

Mako 096

\ot "Uéeeee! \ot Iji jí mu, uarao á-mu monikaiana, tai."
 \t "Wéeeee! \t Iji jimu warao amu monikayana tai."
 \m Wéeeee! \m iji ji(a)- mu warao a- mu monuka -yana tai
 \g Oh, oh! \g Pron.2.Sg 2.Sg- Auge Mensch Pos- Auge ähnlich -Neg.N Pron.3.Sg
 \f "**Oh, oh! \f Dein Gesicht sieht aber einem menschlichen Gesicht nicht ähnlich.**"

Mako 097

Mako 098

\ot "Tai are má mu."

\t "Tai are mamu."

\m tai are ma- mu

\g Pron.3.Sg immer 1.Sg- Gesicht

\f "**Das war aber schon immer mein Gesicht.**"

Mako 099

\ot "Uai á-mu, uete uarao á-mu monikaiana, Mako!"

\t "Wai amu, wete warao amu monikayana, Mako!"

\m wai a- mu wete warao a- mu monuka -yana Mako

\g roter_Brüllaffe Pos- Gesicht selbst Mensch Pos- Gesicht ähnlich -Neg.N Mako

\f "**Das Gesicht eines Brüllaffen ist aber wahrlich nicht dem eines Menschen ähnlich, Mako!**"

Mako 100

\ot Dihana ka-idamotuma, kokotuka ... tuatane ... a jutuma kokotuka emibuae.

\t Dijana kaidamotuma kokotuka ... tuatane ... a-jutuma kokotuka

\m dijana ka- ida -mo -tuma kokotuka ... tua -ta -ne ... a- ju -tuma kokotuka

\g schon 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl alle [Pause] sein -sein -Ger [Pause] Pos- Schwanz -Gen.Pl alle

\t emibuae.

\m i-/e- mi -ubu -ae

\g Caus- sehen -Pl./Indv.Act -PastCompl

\f **Da zeigte unser Vorfahr alle ... auf diese Weise zeigte er alle Gliedmaßen einzeln vor.**

Mako 101

\ot Ama seke a-jotokobo emiae.

\t Ama seke ajotokobo emiae.

\m ama seke a- jotokobo i-/e- mi -ae

\g jetzt Emph Pos- After Caus- sehen -PastCompl

\f **Nun kam der After an die Reihe.**

Mako 102

\ot A-jotokobo emiae, ama Jebu Mumujida dibunae:

\t Ajotokobo emiae, ama Jebu Mumujida dibunae:

\m a- jotokobo i-/e- mi -ae ama Jebu mumuji -ira dibu -n -ae

\g Pos- After Caus- sehen -PastCompl jetzt Geist Augenbrauen -Aug sagen -Sg.V -PastCompl

\f **Als er den After zeigte, sagte der Geist mit den großen Augenbrauen:**

Mako 103

\ot "Mako, ine sanamataia.

\t "Mako, ine sanamataya.

\m Mako ine sanamata -ya

\g Mako Pron.1.Sg leiden -Dur

\f **"Mako, ich leide.**

Mako 104

\ot Ine najoroiakotai, ma-rok'ekuhase ine uebotoia.

\t Ine najoroyakotai marokekujase ine webotoya

\m ine najoro -ya -kota -i ma- doko eku -jese ine weboto -ya

\g Pron.1.Sg essen -Dur -Rel.Phr -subord 1.Sg- Mund in -ebenfalls Pron.1.Sg wegwerfen -Dur

\f **Das, was ich esse, kommt mir zum Mund wieder heraus.**

Mako 105

\ot Katukane ji-jotokobo monika?"

\t Katukane jijotokobo monika?"

\m katukane ji(a)- jotokobo monuka

\g wie 2.Sg- After ähnlich

\f **Wie ist dein After beschaffen?"**

Mako 106

\ot Ama uarao, dihana, Jebu Mumujida nakitane obonoiatiji, ama dibunaeta(ne):

\t Ama warao dijana Jebu Mumujida nakitane obonoyatiji ama dibunaetane

\m ama warao dijana Jebu mumuji -ira na -kitane obono -ya -ti -ji ama dibu -n -ae -ta -ne

\g jetzt Mensch schon Geist Augenbrauen -Aug töten -Inf wollen -Dur -Habit -Past.Dur jetzt sagen -Sg.V -PastCompl -sein -Ger

\f **Da wollte der Warao den Geist mit den großen Augenbrauen schon töten und sagte so:**

Mako 107

\ot "Ine ma-jotokobo nonaia ... uite ine nonaia.
\t "Ine majotokobo nonaya ... wite ine nonaya.
\m ine ma- jotokobo nona -ya ... wite ine nona -ya
\g Pron.1.Sg 1.Sg- After anfertigen -Dur [Pause] selbst Pron.1.Sg anfertigen -Dur
\f **"Ich mache meinen After ... ich selbst mache mir meinen After.**

Mako 108

\ot Taisikuare ma-kuare jotokobo a-nonakoina ja, Mako."
\t Taisikware makware jotokobo anonakoina ja, Mako."
\m tai -si-ma-to kware ma- kware jotokobo a- nona -koina ja Mako
\g Pron.3.Sg -GoalMrk bei/zu 1.Sg- bei/zu After Pos- anfertigen -Instrument ist/hat Mako
\f **Zu diesem Zweck habe ich ein Afteranfertigungswerkzeug bei mir, Mako."**
[Jetzt wo der Geist Opfer des Warao werden soll, nennt er ihn "meine Beute"]

Mako 109

\ot Ama Jebu Mumujida, kaiamoni tihi, uabakitane obonoia tiji, jebu dibiakotai: "Ma-jotokobo nonau."
\t Ama Jebu Mumujida, kayamonitiji, wabakitane obonoyatiji, jebu
\m ama Jebu mumuji -ira ka- yamoni -ti -ji waba -kitane obono -ya -ti -ji jebu
\g jetzt Geist Augenbrauen -Aug 1.Pl- zweifeln -Habit -Past.Dur sterben -Inf wollen -Dur -Habit -Past.Dur Geist

\t dibiakotai: "Majotokobo nonau."
\m dibu -ya -kota -i ma- jotokobo nona -u/0
\g sprechen -Dur -Rel.Phr -subord 1.Sg- After anfertigen -Imp.2.Sg
\f **Da der Geist mit den großen Augenbrauen ein Dummkopf war, wollte er sterben und so sagte er: "Mach mir einen After."**

Mako 110

\ot "Iakera. Miki!"
\t "Yakera. Miki!"
\m yaka -era mi -ki
\g gut -Aug sehen -Exh.Pl
\f **"In Ordnung, dann wollen wir mal sehen."**

Mako 111

\ot Jataburu nisanae, a-jataburu.
\t Jataburu nisanae, ajataburu.
\m jatabu -du nisa -n -ae a- jatabu -du
\g Pfeil -Baum auswählen -Sg.V -PastCompl Pos- Pfeil -Baum
\f **Der Warao holte einen Bogen hervor, seinen Bogen.**

Mako 112

\ot Taitane dibunae: "Eko-ekó tanu."
\t Taitane dibunae: "Ekoekó tanu."
\m tai tane dibu -n -ae eko -eko -' ta -n -u/0
\g Pron.3.Sg so sagen -Sg.V -PastCompl leer -leer_sein -Result.V sein/tun -Sg.V -Imp.2.Sg
\f **Dann sagte er: "Atme tief!"**

Mako 113

\ot Eko-ekó tanae.
\t Ekoekó tanae.
\m eko -eko -' ta -n -ae
\g leer -leer_sein -Result.V sein/tun -Sg.V -PastCompl
\f **Er atmete tief.**

Mako 114

\ot Takore, a-jotokobo iakaráu tia.
\t Takore ajotokobo yakarau tia.
\m ta -kore a- jotokobo yaka -era -u ti -ya
\g sein/tun -Sim/Kond Pos- After gut -Aug -Intens so_sein -Dur
\f **Da war sein After ganz unverletzt (man sah keinen After).**

Mako 115

\ot Ama seke eko-ekó, tobo-tobó tia.
\t Amaseke ekoekó, tobotobó tia.
\m ama -seke eko -eko -' tobo - tobo -' ti -ya
\g jetzt -Emph leer -leer_sein -Result.V (an)schwellen - (an)schwellen -Result.V so_sein -Dur
\f **War er erst nicht vorhanden gewesen, so war er nun doch angeschwollen.**

Mako 116

\ot "Atae eko-ekó tanu."
\t "Atae ekoekó tanu."
\m atae eko -eko -´ ta -n -u/0
\g Noch_mal leer -leer_sein -Result.V sein/tun -Sg.V -Imp.2.Sg
\f "Atme noch mal tief!"

Mako 117

\ot Eko-ekó takore, dihana natinae jataburu isía, ijidó!
\t Ekoekó takore, dijana natinae jataburu isia, ijidó!
\m eko -eko -´ ta -kore dijana nati -n -ae jatabu -du isia ijiro -´
\g leer -leer_sein -Result.V sein/tun -Sim/Kond schon stechen -Sg.V -PastCompl Pfeil -Baum mit Schärfe -EmphN
\f Als er eingatmet hatte, da stach er ihn mit dem spitzen Pfeil an.

Mako 118

Mako 119

\ot "Iiiii! \ot Iji ma-nisanáú tanae. Makô!"
\t "Iiiii! \t Iji manisanau tanae. Mako!"
\m Iiiii! \m iji ma- nisa -na -u ta -n -ae Mako
\g Auaa! \g Pron.2.Sg 1.Sg- auswählen -Nzer -Intens sein/tun -Sg.V -PastCompl Mako
\f "Autsch! \f Du hast mich erwischt, Mako!"

Mako 119

\ot "Tai oko uabauakata tamate, taisía uabanajarone, oko uabanajorone, Mâko!"
\t "Tai oko wabawakata tamate, taisia wabanajarone, oko wabanajarone, Mako!"
\m tai oko waba wakata tamate tai -isia waba -ana -ja -rone oko waba -ana -ja -rone Mako
\g Pron.3.Sg Pron.1.Pl sterben zu_sein_scheinen hier Pron.3.Sg -mit sterben -Neg.N -Part -obwohl Pron.1.Pl sterben -Neg.N -Part -obwohl Mako
\f "Wir scheinen zu sterben, obwohl wir nicht sterben, Mako!"

Mako 120

\ot Uai á-so ebororoae, tai a-jotokobo natinajakotai, Jebu Mumujida, dihana uai á-so jakotai ejoae.
\t Wai aso ebororoae, tai ajotokobo natinajakotai,
\m wai a- so i-/e- bororo -ae tai a- jotokobo nati -na ja -kotai
\g roter_Brüllaffe Pos- Ausscheidung Caus- hervorquellen -PastCompl Det.3.Sg Pos- After stechen -Nzer ist/hat -Rel.Phr

\t Jebu Mumujida dijana wai aso jakotai ejoae.
\m Jebu mumuji -ira dijana wai a- so ja -kotai ejo -ae
\g Geist Augenbrauen -Aug schon roter_Brüllaffe Pos- Ausscheidung ist/hat -Rel.Phr einschmieren -PastCompl
\f **Er ließ die Ausscheidungen des Brüllaffen hervorquellen und schmierte den After, den er angestochen hatte, den des Jebu mit den großen Augenbrauen, mit den Ausscheidungen des Brüllaffen ein.**

Mako 121

\ot "Dihana ine naria, Mako."
\t "Dijana ine naria, Mako."
\m dijana ine naru -ya Mako
\g schon Pron.1.Sg weggehen -Dur Mako
\f **"Also, Mako, ich geh dann."** [Verabschiedungsfloskel]

Mako 122

\ot "Iakera dihana."
\t "Yakera dijana."
\m yaka -era dijana
\g gut -Aug schon
\f **"In Ordnung."** [Verabschiedungsfloskel]

Mako 123

\ot Jâ! \ot Iburuhi kabâi, jehebuanâu inarê...
\t Jaa! \t Iburuji kabae jehebuanau inaré ...
\m jaa \m iburuji kaba -ae jejebu ana -u inare -´ ...
\g ha \g Balsaholz_Wurzeln fallen -PastCompl Spiegelung dunkel_werden -Intens still_sein -Result.V [Pause]
\f **Haa!** \f **Indem er die Wurzeln des Balsabaumes schlug, verblasste seine Erscheinung, es war still geworden.**

Mako 125

\ot a janoko tata nabak...
 \t ajanoko tata nabaka...
 \m a- janoko tata nabaka ...
 \g Pos- Haus dort(hin) ankommen [Pause]
 \f **Er gelangte zu seinem Haus ...**

Mako 126

\ot a uarao kuare nabakanae ...
 \t awarao kuare nabakanae ...
 \m a- warao kuare nabaka -n -ae ...
 \g Pos- Familie bei/zu ankommen -Sg.V -PastCompl [Pause]
 \f **Er kam bei seiner Familie an ...**

Mako 127

\ot uabaiakore denokoa: "Katukane tanae?"
 \t wabayakore denokoa: "Katukane tanae?"
 \m waba -ya -kore denoko -ae katukane ta -n -ae
 \g sterben -Dur -Sim/Kond fragen -PastCompl wie sein/tun -Sg.V -PastCompl
 \f **Als er im sterben lag, fragen sie ihn: "Wie ist es passiert?"**

Mako 128

\ot "Uarao ma-nae.
 \t "warao manae.
 \m warao ma- na -ae
 \g Mensch 1.Sg- töten -PastCompl
 \f **"Ein Warao hat mich getötet.**

Mako 129

\ot Tatuka ja jojisi á-utu, uarao."
 \t Tatuka ja jojisi autu, warao."
 \m tata -uka ja jojisi a- utu warao
 \g dort(hin) -Dim ist/hat Holzplankenpfad Pos- Mitte Mensch
 \f **Dort in der Mitte des Holzplankenpfades befindet er sich."**

Mako 130

\ot "Aa, iakera." Amaiana uabae, Jebu Mumujida uabae.
 \t "Aa yakera." Amayana wabae Jebu Mumujida wabae.
 \m aaa yaka -era ama-yana waba -ae Jebu mumuji -ira waba -ae
 \g ach_so gut -Aug danach sterben -PastCompl Geist Augenbrauen -Aug sterben -PastCompl
 \f **"Dann wissen wir das." Danach starb er, der Geist mit den großen Augenbrauen starb.**

Mako 131

\ot Ama, a-uarao karamunae.
 \t Ama awarao karamunae.
 \m ama a- warao karamu -n -ae
 \g jetzt Pos- Familie sich_erheben -Sg.V -PastCompl
 \f **Da erhoben sich seine Angehörigen.**

Mako 132

\ot Dihana naoae mikitane.
 \t Dijana naoae mikitane.
 \m dijana nao -ae mi -kitane
 \g schon kommen -PastCompl sehen -Inf
 \f **Schon kamen sie, um nachzusehen.**

Mako 133

\ot Ama uarao jakotai a-objona taera tiji, uinamoru a-uere ja.

\t Ama warao jakotai aobjona taera tiji winamoru awere ja.

\m ama warao ja -kotai a- obojona ta -era ti -ji winamoru awere ja

\g jetzt Mensch ist/hat -Rel.Phr Pos- Verstand Stärke -Aug So_sein -Past.Dur Palme(Euterpe_spp.) nah ist/hat

\f **Da nun aber der Warao einen scharfen Verstand hatte, befand er sich in der Nähe einer [langen und dünnen] Palme.**

Mako 134

\ot Ama seke iaburuae, uinamoru a-mono arai dujunae.

\t Ama seke yaburuae winamoru amono arai dujunae

\m ama seke yaburu -ae winamoru a- mono arai duju -n -ae

\g jetzt Emph hinaufsteigen -PastCompl Palme(Euterpe_spp.) Pos- Frucht(Manaca-Palme) auf sitzen -Sg.V -PastCompl

\f **Er kletterte die Palme hinauf und setzte sich auf ihre Fruchtstände.**

Mako 135

\ot Ata nokone tobô.

\t [t]ata nokone tobó

\m tata noko -ne tobó

\g dort(hin) hören -Pron.1.Sg voll

\f **Dort hörte er alles.**

Mako 136

\ot Inareuakatarone, tatuka, abane, kurae nabakanae.

\t Inarewakatarone tatuka abane kware nabakanae

\m inare wakata -rone tata -uka aba -ne kware nabaka -n -ae

\g still zu_sein_scheinen -obwohl dort(hin) -Dim hinlegen -Ger bei/zu ankommen -Sg.V -PastCompl

\f **Obwohl alles still schien, kamen sie langsam in seine Nähe.**

Mako 137

\ot Dihana dose isiko tei, tei.

\t Dijana dose isiko tei, tei.

\m dijana dose isiko tei tei

\g schon Stock mit (onem.)klappern (onem.)klappern

\f **Mit Stöcken machten sie Lärm.**

Mako 138

\ot Tai, ama, uai uabajakotai a-obono jokojokonaē tía.

\t Tai, ama, wai wabajakotai aobono jokojokonaē tia

\m tai ama wai waba ja -kotai a- obono jokojoko -n -ae ti -ya

\g Pron.3.Sg jetzt roter_Brüllaffe Toter ist/hat -Rel.Phr Pos- Bauch anschwellen -Sg.V -PastCompl so_ sein -Dur

\f **Der Bauch des toten Brüllaffen aber war angeschwollen.**

Mako 139

\ot Dihana a-jibi hakore, dihana koitaia bo, bo.

\t Dijana ajibi jakore, dijana koitaya bo, bo.

\m dijana a- jibi ja -kore dijana koita -ya bo bo

\g schon Pos- Furz ist/hat -Sim/Kond schon rufen -Dur knallendes_Geräusch knallendes_Geräusch

\f **Als seine Gase entweichen, da tönt es wie ein Furz: knatter, knatter.**

Mako 140

\ot Ama jebu mumujida (a raisa) dibía kotai:

\t Ama jebu Mumujida araisa dibia kotai:

\m ama jebu mumuji -ira a- daisa dibu -ya kotai

\g jetzt Geist Augenbrauen -Aug Pos- Anderer sprechen -Dur Rel.Pron

\f **Da sprachen die anderen Geister mit den großen Augenbrauen:**

Mako 141

\ot "Ka-raisama nisaná tanaē tiji!"

\t "Karaisama nisanau tanaē tiji

\m ka- daisa -si-ma-to nisa -na -u ta -n -ae ti -ji

\g 1.Pl- Anderer -GoalMrk auswählen -Nzer -Intens sein/tun -Sg.V -PastCompl so_ sein -Past.Dur

\f **"Da nun unser Freund tatsächlich getötet wurde!"**

Mako 142

\ot "Ka-raisama nisaná tanaē tiji!"

\t "Karaisama nisanau tanaē tiji!"

\m ka- daisa -si-ma-to nisa -na -u ta -n -ae ti -ji

\g 1.Pl- Anderer -GoalMrk auswählen -Nzer -Intens sein/tun -Sg.V -PastCompl so_ sein -Past.Dur

\f **"Da nun unser Freund getötet wurde!"**

Mako 143

\ot "Ka-raisama nisaná tanae!"
\t "Karaisama nisanau tanae."
\m ka- daisa -ma nisa -na -u ta -n -ae
\g 1.Pl- Anderer -GoalMrk auswählen -Nzer -Intens sein/tun -Sg.V -PastCompl
\f **"Du hast unseren Freund getötet!"**

Mako 144

\ot Tía tiji, dihana dihaka abanae.
\t Tia tiji dijana diaka abanae.
\m ti -ya ti -ji dijana diaka aba -n -ae
\g so_sein -Dur so_sein -Past.Dur schon offener_Ort hinlegen -Sg.V -PastCompl
\f **Da dem so war, zerrten sie ihn hervor.**

Mako 145

\ot Mikore.
\t Mikore
\m mi -kore
\g sehen -Sim/Kond
\f **Als sie ihn sahen:**

Mako 146

\ot "Eeeee!
\t "Eeeee!
\m Eeeee
\g Ehh!
\f **"Ehh!**

Mako 147

\ot Daisa!
\t Daisa!
\m daisa
\g Anderer
\f **Das ist ein Anderer!**

Mako 148

\ot Tamaja ka-raisaiana.
\t Tamaja
\m tama -ja
\g Dem.Prox.SpK -Emph
\f **Der hier ist nicht wie wir.**

Mako 149

\ot Tamaja, daisa."
\t Tamaja, daisa."
\m tama -ja daisa
\g Dem.Prox.SpK -Emph Anderer
\f **Das ist ein anderer"**

Mako 150

\ot "Kasaba?"
\t "Kasaba?"
\m kasaba
\g wo?
\f **"Wo steckt er?"**

Mako 151

\ot "Dihá kuai seorakotu."
\t "Dija' kwai seorakotu."
\m dijana kwai seoro -Va/e -kotu
\g schon oben sich_umschauen -Sg.V -Imp.2.Pl
\f **"Ein Jeder von euch soll sich oben umschauen!"**

Mako 152

\ot Dihana ama jubojotonaē.
\t Dijana ama jubojotonaē.
\m dijana ama jubojoto -n -ae
\g schon jetzt Hintern_in_die_Luft_strecken -Sg.V -PastCompl
\f **Dabei streckten sie den Hintern in die Luft.**

Mako 153

\ot Jebu mumujida jakotai jubojotane seoroia kuai, jubojotabuē.
\t Jebu Mumujida jakotai jubojotane seoroia kuai,
\m Jebu mumuji -ira ja -kotai jubojoto -Va/e -ne seoro -ya kuai
\g Geist Augenbrauen -Aug ist/hat -Rel.Phr Hintern_in_die_Luft_strecken -Sg.V -Ger sich_umschauen -Dur oben

\t jubojotabuē.
\m jubojoto -Va/e -ubu -ya -ja
\g Hintern_in_die_Luft_strecken -Sg.V -Pl./Indv.Act -Dur -Part
\f **Die Geister mit den großen Augenbrauen schauten nach oben, indem ein jeder von ihnen seinen Hintern in die Luft streckte, sie standen alle da, ein jeder mit in die Luft gestrecktem Hintern.**

Mako 154

\ot Takatíu dibunae:
\t Takatíu dibunae:
\m takatíu dibu -n -ae
\g daher sprechen -Sg.V -PastCompl
\f **Daher sagten sie:**

Mako 155

\ot "Eee! Kuai dujuia."
\t "Eeee! Kwai dujuya."
\m Eeee! kwai duju -ya
\g Ehh! oben sitzen -Dur
\f **"Eh! Da oben sitzt er!"**

Mako 156

\ot "Ama katukane tate?"
\t "Ama katukane tate?"
\m ama katukane ta -te
\g jetzt wie sein/tun -Fut
\f **"Was sollen wir jetzt tun?"**

Mako 157

\ot "Sê. Obonobukotu."
\t "Séee. Obonobukotu!"
\m Séee obono -ubu -kotu
\g immer_schön_der_Reihe_nach denken -Pl./Indv.Act -Imp.2.Pl
\f **"Immer eins nach dem anderen. Denkt nach!"**

Mako 158

\ot "Dijana dauburu a kuba, jima, konakotu."
\t "Dijana dauburu akuba, jima, konakotu."
\m dijana Dau - buru a- kuba jima kona -kotu
\g schon Baum - schlagen Pos- Tötungsinstrument Axt herbringen -Imp.2.Pl
\f **"Bringt schon unser Instrument zum Holzschlagen, bringt Äxte."**

Mako 159

\ot Soto! Moni sabukáu dihana jima eraja isiko naoae, abi nonaja jima, jima sitaja.
\t Soto! Moni sabukau dijana jima eraja isiko naoae, abi
\m soto moni sabuka -u dijana jima era -ja isiko nao -ae abi
\g Unsichtbar_werden Zeitabschnitt ziemlich -Intens schon Axt viel -Part mit kommen -PastCompl Wachs

\t nonaja jima, jima sitaja.
\m nona -ja jima jima sita -ja
\g Handwerksarbeit -Emph Axt Axt Immitation -Emph
\f **Sie verschwanden! Nach kurzer Zeit kamen sie schon mit vielen Äxten zurück. Die Äxte waren aber aus Wachs gefertigt, es waren Spielzeugäxte.**

Mako 160

\ot Dihá ajinae ... tabá tanae, tabá tanae ... kokotuka keré!

\t Dija' ajinae... tabá tanae, tabá
\m dijana aji -n -ae ... tabé ta -n -ae tabé
\g schon schneiden -Sg.V -PastCompl [Pause] Schmutz(sich_festkleben) sein/tun -Sg.V -PastCompl Schmutz(sich_festkleben)

\t tanae... ... kokotuka keré!

\m ta -n -ae ... kokotuka keré
\g sein/tun -Sg.V -PastCompl [Pause] alle (onem.)zu_ende_sein

\f **Sie begannen zu schlagen ... die Äxte klebten wie Schlamm am Baum, sie klebten am Baum fest ... alle waren verbraucht.**

Mako 161

\ot Ama atae dibunae: "Eeee! obonobukotu."

\t Ama atae dibunae: "Eeee! obonobukotu."
\m ama atae dibu -n -ae Eeee! obonobukotu -kotu
\g jetzt noch_mal sprechen -Sg.V -PastCompl Ehh! nachdenken -Imp.2.Pl

\f **Da sprachen sie wieder: "Ehh, denkt nach!"**

Mako 162

\ot "Bitu iakera?"

\t "Bitu yakera?"

\m bitu yaka -era

\g gut -Aug

\f **"Was wäre gut [zu tun]? "**

Mako 163

\ot Inarê, takatíu dibunae: "Kakuaiburojotu konakotu."

\t Inarê takatíu dibunae: "Kakuaiburojotu konakotu."
\m inare -' takatíu dibu -n -ae ka- kwai - buro -(jo)tu kona -kotu
\g Still_sein -Result.V daher sagen -Sg.V -PastCompl 1.Pl- oben - springen -Agent.Sg herbringen -Imp.2.Pl

\f **Nachdem er eine Weile schweigend nachgedacht hatten sagte einer schließlich: "Bringt 'Unseren-nach-oben-Springer'.**

Mako 164

\ot Tai isía á-jo isaka isaka k'ejobiae, tía jae!

\t Tai isia ajo jisaka jisaka kaejobiae, tia
\m tai isia a- jo jisaka jisaka ka- ejo -ubu -i -ae ti -ya
\g Pron.3.Sg mit Pos- Wasser der_Ein_oder_Andere 1.Pl- einschmieren -Pl./Indv.Act -subord -PastCompl so_sein -Dur

\t jae!

\m ja -ae

\g ist/hat -PastCompl

\f **Dank ihm trinken wir von Zeit zu Zeit Saft. Ja so ist es!**

Mako 165

\ot Amarisa k'ejobinaka taterisa?"

\t Amarisa kejobinaka taterisa?"
\m ama -risa ka- e- jobi -naka ta -te -risa
\g heute -InterDuda 1.Pl- Caus- trinken -Neg.Part sein/tun -Fut -InterDuda

\f **Sollte er uns etwa heute ohne Getränk lassen? Nein!"**

Mako 166

\ot Dihana jakanae, a-janokoata jakanae.

\t Dijana jakanae, ajanokoata jakanae.
\m dijana jaka -n -ae a- janoko -ata jaka -n -ae
\g schon laufen -Sg.V -PastCompl Pos- Haus -dorthin laufen -Sg.V -PastCompl

\f **So rannte er, er rannte zu seinem Haus.**

Mako 167

\ot Tatamo dihana a-Kakuaiburojotu isiko, dosiabane, naoae.

\t Tatamo dijana akakwaiburojotu isiko, dosiabane, naoae.
\m tata -mo dijana a- ka- kwai - buro -(jo)tu isiko dosiaba -ne nao -ae
\g dort(hin) -Orig schon Pos- 1.Pl- oben - springen -Agent.Sg mit auf_der_Schulter_tragen -Ger kommen -PastCompl

\f **Von dort kam er mit dem 'Unseren-nach-oben-Springer' auf der Schulter zurück.**

Mako 168

\ot Taitane uinamoru imajanae; jotomukaría iaburuia, Kuaiburojotu.

\t Taitane winamoru i-majanae; jotomukaria yaburuya,
\m tai tane winamoru i-/e- maja -n -ae jotomo - kari -ya yaburu -ya
\g Pron.3.Sg so Palme(Euterpe_spp.) Caus- festkleben -Sg.V -PastCompl Hinterteil - Seite -Distr hinaufsteigen -Dur

\t Kwaiburojotu.

\m kwai - buro -(jo)tu

\g oben - springen -Agent.Sg

\f **So setze er ihn an der Palme an und er kletterte mit dem Hinterteil zupforderst hinauf, der 'Nach-oben-Springer'.**

Mako 169

\ot Iaburuae, a-ueere sabuka nakae...

\t Yaburuae, awere sabuka nakae

\m yaburu -ae awere sabuka naka -ae ...

\g hinaufsteigen -PastCompl nah ziemlich ankommen -PastCompl [Pause]

\f **Er kletterte hinauf und kam ziemlich nahe bei dem Warao an ...**

Mako 170

\ot "Iaburukitane!"

\t "Yaburukitane!"

\m yaburu -kitane

\g hinaufsteigen -Inf

\f **"Auf! Hinaufgeklettert!"**

Mako 171

\ot Dibía:

\t Dibia:

\m dibu -ya

\g sagen -Dur

\f **Und er sagte:**

Mako 172

\ot "Bueno ine iabukariakore, ine dibate:
\t "Bueno, ine yabukariakore, ine dibate:
\m bueno ine ya- bukari -ya -kore ine dibu -Va/e -te
\g gut(Sp.) Pron.1.Sg Trans- treten -Dur -Sim/Kond Pron.1.Sg sagen -Sg.V -Fut
\f "Also gut, wenn ich anfangе ihn zu treten, so werde ich einmal sagen:

Mako 173

\ot 'Dihana uaiba natorobunê', tane ine dibate.
\t 'Dijana waiba natorobunê', tane ine
\m dijana wai -ida na- toro -ubu -ne -' ta -ne ine
\g schon roter_Brüllaffe -Aug Forc.V- nach_unten_schlagen -Pl./Indv.Act -Ger -EmphN sein/tun -Ger Pron.1.Sg

\t dibate.
\m dibu -Va/e -te
\g sagen -Sg.V -Fut
\f 'Ich habe den großen Affen schon nach unten getreten', so werde ich einmal sagen.

Mako 174

\ot Tane ine dibakore, dihana kuaremo "Sê, dose".
\t Tane ine dibakore, dijana kwaremo. Sé dose.
\m ta -ne ine dibu -Va/e -kore dijana kware -mo sé dose
\g sein/tun -Ger Pron.1.Sg sagen -Sg.V -Sim/Kond schon bei/zu -Orig hoppla! Stock
\f Wenn ich das sage, dann geht mit dem Stock auf ihn los!"

Mako 175

\ot Dihana iaburuae, jiiîi tobó! Jiiîi tobó! Jiiîi tobó!
\t Dijana yaburuae, jiiîi tobó! Jiiîi tobó!
\m dijana yaburu -ae jí tobó jí tobó
\g schon hinaufsteigen -PastCompl onem._sich_abstoßen_fortbewegen kauernd onem._sich_abstoßen_fortbewegen kauernd

\t Jiiîi tobó!
\m jí tobó
\g onem._sich_abstoßen_fortbewegen kauernd
\f So stieg er also hinauf. Stieß sich ab, verweilte kauernd, stieß sich ab, verweilte kauernd, stieß sich ab, verweilte kauernd.

Mako 176

\ot Dihana ka-sinarianae.
\t Dijana kasinarianae
\m dijana ka sinaria -n -ae
\g schon Bein messen -Sg.V -PastCompl
\f **Er maß den Abstand mit dem Fuß.**

Mako 177

\ot Sinariakore, uarao dihana a-uere sabuka.
\t Sinariakore warao dijana aware sabuka.
\m sinaria -kore warao dijana aware sabuka
\g messen -Sim/Kond Mensch schon nah ziemlich
\f **Als er so maß, da stellte er fest, dass er dem Warao schon ziemlich nahe gekommen war.**

Mako 178

\ot "A! Dihá mate!
\t "A! Dija' mate!
\m aj dijana mate
\g (Interj.)ahh schon noch
\f **"Ah, noch ein bisschen.**

Mako 179

\ot A-iaju 'tobò', ma-mí, tuatate takati!"
\t Ayaju tobó mami tuatate takati!"
\m ayaju tobó ma- mi -u/0 tua -ta -te ta -ka -ti
\g Letztes kauend 1.Sg- sehen -Imp.2.Sg sein -sein/tun -Fut sein/tun -Unint -Habit
\f **Zum letzten Mal kauerst du dort, so als ob ich dir noch einmal sagte: schau mich an!" [von Angesicht zu Angesicht?]**

Mako 180

\ot Ataehase jîi tobó.
\t Ataejase jí tobó.
\m atae -jese jí tobó
\g nochmal -ebenfalls onem._sich_abstoßen_fortbewegen kauend
\f **Noch einmal hatte er sich abgestoßen und niedergekauert..**

Mako 181

\ot Dihana atae hase sinariaia.
\t Dijana ataejase . sinariaya
\m dijana atae -jese sinaria -ya
\g schon nochmal -ebenfalls messen -Dur
\f **Und so maß er noch einmal.**

Mako 182

\ot Kuajaja seke iaburuia.
\t Kwajaya seke yaburuya
\m kwa ja -ya seke yaburu -ya
\g Kopf ist/hat -Distr Emph hinaufsteigen -Dur
\f **Doch er kletterte mit dem Kopf nach unten hinauf.**

Mako 183

\ot sinariakore, dihá ama jakotai, dihana a! ito oáiajá.
\t sinariakore dija' ama jakotai dijana A! ito oaya ja.
\m sinaria -kore dijana ama ja -kotai dijana aj ito oa -ya ja
\g messen -Sim/Kond schon jetzt ist/hat -Rel.Phr schon (Interj.)ahh weit_entfernt ergreifen -Dur ist/hat
\f **Als er so misst, da ist er dieses Mal schon, ah, kurz vor dem Zugreifen.**

Mako 184

\ot "A! Dihá mate!
\t "A! Dija' mate!
\m aj dijana mate
\g (Interj.)ahh schon noch
\f **"Ah, nur noch ein bisschen.**

Mako 185

\ot Ma, mí, tuatane takati!"
\t Mami, tuatane takati!"
\m ma- mi -u/0 tua -ta -ne ta -ka -ti
\g 1.Sg- sehen -Imp.2.Sg sein -sein/tun -Ger sein/tun -Unint -Habit
\f **So als ob ich sagen würde, schau mich an!"**

Mako 186

\ot A-iaju, atae jîi tobó. Jîi tobó.

\t Ayaju, atae jí tobó. Jí tobó.

\m ayaju atae jí tobó jí tobó

\g Letztes nochmal onem._sich_abstoßen_fortbewegen kauernnd onem._sich_abstoßen_fortbewegen kauernnd

\f **Noch ein letztes Mal stieß er sich ab und kauerte sich hin, stieß sich ab und kauerte sich hin.**

Mako 187

\ot Sinarinae: "Dihana iakera!"

\t Sinarinae: "Dijana yakera!"

\m sinari -n -ae dijana yaka -era

\g messen -Sg.V -PastCompl schon gut -Aug

\f **Er maß noch einmal nach: "So, jetzt ist es gut!"**

Mako 188

\ot A, dihá mate!

\t A, dija' mate!

\m aj dijana mate

\g (Interj.)ahh schon noch

\f **Ah, nur noch ein bisschen.**

Mako 189

\ot Mate, mate sanukáu atae jîii, isata jîii takore dihana iakera."

\t Mate, mate sanukau atae jí, isata

\m mate mate sanuka -u atae jí isata

\g noch noch klein/wenig -Intens nochmal onem._sich_abstoßen_fortbewegen das_letze_Mal

\t jí takore dijana yakera."

\m jí ta -kore dijana yaka -era

\g onem._sich_abstoßen_fortbewegen sein/tun -Sim/Kond schon gut -Aug

\f **Moment noch, nur noch ein klein wenig weiterkriechen, ein letztes Mal weiterkriechen und schon passt es."**

Mako 190

\ot Atae j̄iii tobó, j̄iii tobó.

\t Atae j̄iii tobó, j̄iii tobó.

\m atae jí tobó jí tobó

\g nochmal onem._sich_abstoßen_fortbewegen kauernnd onem._sich_abstoßen_fortbewegen kauernnd

\f **Und so stieß er sich noch mal ab, kauerte sich hin, stieß sich ab und kauerte sich hin.**

Mako 191

\ot Dihana uarao jakotai jataburu isiko mía, kwarisabamo.

\t Dijana warao jakotai jataburu isiko mia, kwarisabamo.

\m dijana warao ja -kotai jatabu -du isiko mi -ya kwarisaba -mo

\g schon Mensch ist/hat -Rel.Phr Pfeil -Baum mit sehen -Dur auf -Orig

\f **Der Warao jedoch schaute schon von oben mit dem Bogen auf ihn herab.**

Mako 192

\ot Ama seke dihana atae j̄iii tobó takore, dihana natinae, a-jotokobo natinae.

\t Ama seke dijana atae j̄iii tobó takore, dijana natinae,

\m ama seke dijana atae jí tobó ta -kore dijana nati -n -ae

\g jetzt Emph schon nochmal onem._sich_abstoßen_fortbewegen kauernnd sein/tun -Sim/Kond schon stechen -Sg.V -PastCompl

\t ajotokobo natinae.

\m a- jotokobo nati -n -ae

\g Pos- After stechen -Sg.V -PastCompl

\f **Und als er sich dieses Mal abstieß und niederkauerte, da stach er zu, er stach ihn in seinen Hintern.**

Mako 193

\ot Natinae.

\t Natinae.

\m nati -n -ae

\g stechen -Sg.V -PastCompl

\f **Er stach ihn.**

Mako 194

\ot Seráu, seráu, takatéu, besonae.
\t Seráu seráu takateu besonae.
\m seráu seráu takateu beso -n -ae
\g bumm! bumm! daher sich_ lösen(Knoten) -Sg.V -PastCompl
\f **Er versetzte ihm mehrere schwere Schläge, so dass er vom Baum abfiel.**

Mako 195

\ot Besoiakore dihana uarao dokojotae: "Uaiba natorobunae!"
\t Besoyakore dijana warao dokojotae: "Waiba
\m beso -ya -kore dijana warao dokojoto -Va/e -ae wai -ida
\g Sich_ lösen(Knoten) -Dur -Sim/Kond schon Mensch schreien -Sg.V -PastCompl roter_Brüllaffe -Aug

\t natorobunae!"
\m na- toro -ubu -n -ae
\g Forc.V- nach_unten_schlagen -Pl./Indv.Act -Sg.V -PastCompl
\f **Als er losließ, da rief der Warao sofort: "Ich habe den großen Affen runtergeschlagen!"**

Mako 196

\ot A, a, a, a-tee!
\m A, a, a, a-tee!
\f **Mehrmals aufschlagend fiel er zu Boden.**

Mako 197

\ot Daimajáu, dose!
\t Daimajau, dose!
\m dai maja -u/0 dose
\g Rücken festkleben -Imp.2.Sg Stock
\f **Sie verfolgten ihn mit Stockschlägen.**

Mako 198

\ot A-uraotuma jakotai.
\t Awaraotuma jakotai.
\m a- warao -tuma ja -kotai
\g Pos- Familie -Gen.Pl ist/hat -Rel.Phr
\f **Es waren seine eigenen Leute, die ihn schlugen.**

Mako 199

\ot Kaika urao jakotai - ka-idamotuma urao hakotai- obojona taeratihi, kaika nanakanae, kaikajase ajibukatane:
\t Kaika warao jakotai - kaidamotuma warao jakotai - obojona
\m kayuka warao ja -kotai - ka- ida -mo -tuma warao ja -kotai - obojona
\g an_der_Seite_von Mensch ist/hat -Rel.Phr - 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl Mensch ist/hat -Rel.Phr - Verstand

\t taeratihi, kaika nanakanae, kaikajase
\m ta -era -ti -ji kayuka na- naka -n -ae kayuka -jese
\g Stärke -Aug -Habit -Past.Dur an_der_Seite_von Forc.V- ankommen -Sg.V -PastCompl an_der_Seite_von -ebenfalls

\t ajibukatane:
\m aji -ubu -kata -ne
\g Schmerz -Pl./Indv.Act -Sup -Ger
\f **Doch er gesellte sich an ihre Seite, unser Vorfahr, der Warao, er, der er einen scharfen Verstand hatte, und tat so, als würde er mit zuschlagen.**

Mako 200

\ot "Mate ma-rose okera!
\t "Mate marose okera!
\m mate ma- dose oko -era
\g noch 1.Sg- Stock leicht -Aug
\f **Moment mal, mein Stock ist zu leicht!**

Mako 201

\ot Dose najobukit'ine."
\t Dose najobukitine."
\m dose najobu -kitia -ine
\g Stock suchen -FutIm -Pron.1.Sg
\f **Ich such mir mal einen vernünftigen Stock."**

Mako 202

\ot Jakanae, dihana a-jakanauitu.
\t Jakanae, dijana ajakanawitu.
\m jaka -n -ae dijana a- jaka -na -witu
\g laufen -Sg.V -PastCompl schon Pos- laufen -Nzer -wirklich
\f **Er lief fort und war verschwunden.**

Mako 203

\ot Tatuka dei-dei, dei-dei dihana ieuerebukatfi:
\t Tatuka dei! - dei! dei! - dei! dijana yewerebukati:
\m tata -uka dei! dei! dei! dei! dijana yewere -ubu -kati
\g dort(hin) -Dim klatsch! klatsch! klatsch! klatsch! schon schlagen -Pl./Indv.Act -Reit/Prol
\f **Dort jedoch "klatsch-klatsch, klatsch-klatsch!" ging das Schlagen in einem fort.**

Mako 204

\ot "Dihá ka-raisama a-tomo jomoia. Dihá serakotu."
\t "Dija' karaisama atoma jomoya. Dija' serakotu."
\m dijana ka- daisa -si/ma/to a- toma jomo -ya dijana sere -Va/e -kotu
\g schon 1.Pl- Anderer -GoalMrk Pos- Fleisch Brei -Distr schon zerteilen -Sg.V -Imp.2.Pl
\f **"Jetzt ist das Fleisch unseres Freundes schon weich. Zerteilt ihn!"**

Mako 205

\ot Atoma seõ, anau.
\t Atoma seõ, anau.
\m a- toma se ana -u
\g Pos- Fleisch schon schwarz -Intens
\f **Doch das Fleisch war schwarz.**

Mako 206

\ot "A! No!
\t "A! No!
\m aj no
\g (Interj.)ahh nein(Sp.)
\f **"Oh, nein!"**

Mako 207

\ot Tamaja Kakuaiurojotu, sê, dihana."
\t Tamaja Kakwaiburojotu, sé, dijana."
\m tama -ja ka- kwai - buro -(jo)tu sé dijana
\g Dem.Prox.Spk -Emph 1.Pl- oben - springen -Agent.Sg hoppla! schon
\f **Verdammt, das hier ist ja 'Unser-nach-oben-Springer'!**

Mako 208

\ot "Eeee" Kakuaiurojotu oko nae!"
\t "Eeee" Kakwaiburojotu oko nae!"
\m Eeee ka- kwai - buro -(jo)tu oko na -ae
\g Au! 1.Pl- oben - springen -Agent.Sg Pron.1.Pl töten -PastCompl
\f **"Oh weh, wir haben 'Unser-nach-oben-Springer' umgebracht!"**

Mako 209

\ot "Sê! Ama uarao kasaba jakanae.
\t "Sé! Ama warao kasaba jakanae.
\m sé ama warao kasaba jaka -n -ae
\g aufgepasst! jetzt Mensch wo? laufen -Sg.V -PastCompl
\f **"Achtung, wo ist jetzt der Warao hingelaufen?"**

Mako 210

\ot Anaka najobukotu."
\t Anaka najobukotu."
\m anaka najobu -kotu
\g auf,_auf! suchen -Imp.2.Pl
\f **Auf, auf, sucht ihn!"**

Mako 211

\ot Améu seorakore, ekida.
\t Ameu seorakore, ekida.
\m ameu seoro -Va/e -kore eko -ida
\g sofort sich_umschauen -Sg.V -Sim/Kond leer -Aug
\f **Sie schauten sich sofort um, sahen aber nichts.**

Mako 212

\ot "Aa!
\t "Aj!
\m aj
\g (Interj.)ahh
\f "Ahh!"

Mako 213

\ot Dihá tai, nanakanajakotai, ama kasaba?"
\t Dija' tai, nanakanajakotai, ama kasaba?"
\m dijana tai na- naka -na -ja -kota -i ama kasaba
\g schon Pron.3.Sg Forc.V- fallen -Nzer -Part -Rel.Phr -subord jetzt wo?
\f **Wo ist jetzt der, der hinuntergestiegen ist, hin?"**

Mako 214

\ot "Ama, bitu isía oko obonobute?"
\t "Ama, bitu isia oko obonobute?"
\m ama bitu isia oko obonobute -te
\g jetzt Ding mit Pron.1.Pl nachdenken -Fut
\f **"Und jetzt, was überlegen wir uns jetzt?"**

Mako 215

\ot Inare sabukaú: "Ee!"
\t Inare sabukau: "Ee!"
\m inare sabuka -u Ee!
\g Still_sein ziemlich -Intens sieh_da!
\f **Nach einer kurzen Stille: "Hey,**

Mako 216

\ot Dihá, bedoro isía obonobuki.
\t Dija', bedoro isia obonobuki.
\m dijana bejoro isia obonobute -ki
\g schon Hund mit nachdenken -Exh.Pl
\f **lasst uns über den Hund nachdenken.**

Mako 217

\ot Ka-romu ja, ka-muju a-najorotu."
\t Karomu ja, kamuju anajorotu."
\m ka- domu ja ka- muju a- najoro -(jo)tu
\g 1.PI- Haustier ist/hat 1.PI- Knochen Pos- essen -Agent.Sg
\f **Wir haben doch unser Haustier, der unsere Knochen isst.“**

Mako 218

\ot Dija' nobu, a-romu, saba naria.
\t Dija' nobu, aromu, saba naria.
\m dijana nobu a- domu saba naru -ya
\g schon Opossum Pos- Haustier für weggehen -Dur
\f **Und schon zogen sie los, um das Opossum, ihr Haustier, zu holen.**

Mako 219

\ot Soto, moni sabukaú takore, dihana a-iamo abane uarao a-jorojuku ekia sa, sa-sá.
\t Soto, moni sabukau takore, dijana a-yamo abane warao
\m soto moni sabuka -u ta -kore dijana a- yamo aba -ne warao
\g unsichtbar_werden Zeitabschnitt ziemlich -Intens sein/tun -Sim/Kond schon Pos- hinter hinstellen -Ger Mensch

\t ajorojuku ekia sa, sa - sa.
\m a- joro - juku eku -ya sa sa sa
\g Pos- Haut - starker_Geruch in -Distr schnuff! schnuff! schnuff!
\f **Sie verschwanden, kurz darauf setzten sie ihn auf die Fährte des Warao an. Schnuff! Schnuff Schnuff!**

Mako 220

\ot Janoko uarao jakotai, ebikamo, jakai, jakai, teko a-janoko kuare nabakanae.
\t Janoko warao jakotai, ebikamo, jakae, jakae, teko ajanoko kware
\m janoko warao ja -kotai ebika -mo jaka -ae jaka -ae teko a- janoko kware
\g Haus Mensch ist/hat -Rel.Phr vor -Orig laufen -PastCompl laufen -PastCompl Packa Pos- Haus bei/zu

\t nabakanae.
\m nabaka -n -ae
\g ankommen -Sg.V -PastCompl
\f **Der Warao jedoch, rannte und rannte vor ihnen her, bis sie zum Haus des Packa kam.**

Mako 221

\ot "Natu, dihá ine ji-kuare nabakaia."
\t "Natu, dija' ine jikware nabakaya."
\m natu dijana ine ji(a)- kware nabaka -ya
\g Großmutter schon Pron.1.Sg 2.Sg- bei/zu ankommen -Dur
\f "**Großmutter, ich komme zu dir.**"

Mako 222

\ot "Dihá iakera.
\t "Dija' yakera.
\m dijana yaka -era
\g schon gut -Aug
\f "**In Ordnung.**"

Mako 223

\ot Dara eku duhanu."
\t Dara eku dujanu."
\m dara eku duju -Va/e -n -u/0
\g Zaun in sitzen -Sg.V -Sg.V -Imp.2.Sg
\f **Setz dich ins Zimmer.**"

Mako 224

\ot Dara eku iarauae dibunae...
\t Dara eku yaruae dibunae ...
\m dara eku yaru -ae dibu -n -ae ...
\g Zaun in hineingehen -PastCompl sagen -Sg.V -PastCompl [Pause]
\f **Er ging ins Zimmer hinein und erklärte die Situation ...**

Mako 225

\ot Duhane du takore, dihá a-iamo.
\t Dujane dú takore, dija' ayamo.
\m duju -Va/e -ne duju -' ta -kore dijana a- yamo
\g sitzen -Sg.V -Ger sitzen -Result.V sein/tun -Sim/Kond schon Pos- hinter
\f **Kaum hatte er sich hingesetzt, kamen schon seine Verfolger.**

Mako 226

\ot Dihá nobu jakotai, a-janoko sebunakubua dihána: sâ!
\t Dija' nobu jakotai, ajanoko sebunakubuya dijana: sa!
\m dijana nobu ja -kotai a- janoko sebunakubu -ya dijana sa
\g schon Opossum ist/hat -Rel.Phr Pos- Haus schnüffeln -Dur schon schnuff!
\f **Das Opossum war schon am Haus angelangt und schnüffelte: Schnuff!**

Mako 227

\ot "Bueno, tijidamo, tamatika uarao ji-kuare ekidara?"
\t "Bueno, tijidamo, tamatika warao jikware ekidara?"
\m bueno tijidamo tama -te -uka warao ji(a)- kware eko -ida -ra
\g gut(Sp.) alte_Frau Dem.Prox.Spk -Loc -Dim Mensch 2.Sg- bei/zu leer -Aug -Quest
\f **"Also gut, alte Frau, ist hier bei dir kein Warao?"**

Mako 228

\ot "Ekida.
\t "Ekida.
\m eko -ida
\g leer -Aug
\f **"Nein.**

Mako 229

\ot Ine, miajakore, amaianá iatu ebisaba, naitane, abanae takuna tâi!"
\t Ine, miajakore, amayanau yatu ebisaba, naetane,
\m ine mi -ya -ja -kore ama -yana -u yatu ebisaba na -ae -ta -ne
\g Pron.1.Sg sehen -Dur -Part -Sim/Kond jetzt -Neg.N -Intens Pron.2.Pl vor töten -PastCompl -sein/tun -Ger
\t abanae takuna tai!"
\m aba -n -ae ta -kuna tai
\g hinlegen -Sg.V -PastCompl sein/tun -Konj Pron.3.Sg
\f **Falls ich einen zu Gesicht bekomme hätte, dann hätte ich ihn für euch töten können."**

Mako 230

\ot Uarao erijisaiaja, teko jakotai.
\t Warao erijisayaja, teko jakotai.
\m Warao erijisa -ya -ja teko ja -kotai
\g Die_Warao verstecken -Dur -Part Packa ist/hat -Rel.Phr
\f **So hatte das Packa den Warao versteckt.**

Mako 231

\ot "Ine mikore, ine iatu ebisaba abâte.
\t "Ine mikore, ine yatu ebisaba abate.
\m ine mi -kore ine yatu ebisaba aba -te
\g Pron.1.Sg sehen -Sim/Kond Pron.1.Sg Pron.2.Pl vor hinlegen -Fut
\f **„Wenn ich ihn sehe, lege ich ihn euch zurecht.**

Mako 232

\ot M'emonikatanaka takôtu, narukotu."
\t Memonikatanaka takotu, narukotu."
\m ma- emonikata -naka ta -kotu naru -kotu
\g 1.Sg- beschuldigen -Neg.Part sein/tun -Imp.2.Pl weggehen -Imp.2.Pl
\f **Lasst mich nicht schuldig aussehen, geht schon."**

Mako 233

\ot Ama dihá a-uarao bajinae, naruae ...
\t Ama dija' awarao bajinae, naruae ...
\m ama dijana a- warao baji -n -ae naru -ae ...
\g jetzt schon Pos- Familie drehen -Sg.V -PastCompl weggehen -PastCompl [Pause]
\f **So drehten die anderen um und gingen fort.**

Mako 234

\ot moni sabukáu: "Ajá!
\t moni sabukau: "Ajá!
\m moni sabuka -u ajá
\g Zeitabschnitt ziemlich -Intens Das_ist_es!
\f **Kurz darauf: "Das wars dann.**

Mako 235

\ot Dihá oko naría.

\t Dija' oko naria.

\m dijana oko naru -ya

\g schon Pron.1.Pl weggehen -Dur

\f **Wir gehen schon. (Auf Wiedersehen!)**

Mako 236

\ot Moni sabukáu takore, atai oko naote."

\t Moni sabukau, atae oko naote."

\m moni sabuka -u atae oko nao -te

\g Zeitabschnitt ziemlich -Intens noch_mal Pron.1.Pl kommen -Fut

\f **Wir kommen bald wieder."**

Mako 237

\ot "Iakera!

\t "Yakera!

\m yaka -era

\g gut -Aug

\f **"In Ordnung!**

Mako 238

\ot Ine mikore, iatu ebisaba abâtê."

\t Ine mikore, yatu ebisaba abate."

\m ine mi -kore yatu ebisaba aba -te

\g Pron.1.Sg sehen -Sim/Kond Pron.2.Pl vor hinlegen -Fut

\f **Wenn ich ihn sehe, lege ich ihn euch zurecht."**

Mako 239

\ot Narukore, ekoejobonae.

\t Narukore, Ekoejobonae.

\m naru -kore ekoejobo -n -ae

\g weggehen -Sim/Kond herausbringen -Sg.V -PastCompl

\f **Als sie fortgingen, holte sie den Warao hervor.**

Mako 240

\ot Teko jakotai ka-idamotuma, tane sanetaia.

\t Teko jakotai kaidamotuma, tane sanetaya.

\m teko ja -kotai ka- ida -mo -tuma ta -ne saneta -ya

\g Packa ist/hat -Rel.Phr 1.Pl- Größe -Agent.Pl -Gen.Pl sein/tun -Ger helfen -Dur

\f **Auf diese Weise half das Packa unserem Vorfahren.**

Mako 241

\ot Ama seke dau a-kajamana sanûka arai íajinae, nakatê, tane.

\t Ama seke dau akajamana sanuka arai yajinae, nakate tane.

\m ama seke dau a- kajamana sanuka arai yaji -n -ae naka -te ta -ne

\g jetzt Emph Baum Pos- Astgabel klein/wenig auf sich_hinlegen -Sg.V -PastCompl fallen -Fut sein/tun -Ger

\f **Nun aber legte er sich auf eine kleine Astgabel, so als wäre er kurz vor dem Herunterfallen.**

Mako 242

\ot Moni sabukáu takore, dihana nabakanae.

\t Moni sabukau takore, dijana nabakanae.

\m moni sabuka -u ta -kore dijana nabaka -n -ae

\g Zeitabschnitt ziemlich -Intens sein/tun -Sim/Kond schon ankommen -Sg.V -PastCompl

\f **Kurz darauf kamen sie schon wieder an.**

Mako 243

\ot "Iji miajara, tijidamo?"

\t "Iji miajara, tijidamo?"

\m iji mi -ya -ja -ra tijidamo

\g Pron.2.Sg sehen -Dur -Part -Quest alte_Frau

\f **"Alte Frau, hast du ihn gesehen?"**

Mako 244

\ot "Mikotû, tatuka ja.

\t "Mikotu, tatuka ja.

\m mi -kotu tata -uka ja

\g sehen -Imp.2.Pl dort(hin) -Dim ist/hat

\f **"Schaut doch, dort ist er.**

Mako 245

\ot Iajinaê tía.

\t Yajinae tia.

\m yaji -n -ae ti -ya

\g sich_hinlegen -Sg.V -PastCompl so_ sein -Dur

\f **Dort liegt er.**

Mako 246

\ot Uakakotu.

\t Wakakotu.

\m waka -kotu

\g warten(auf) -Imp.2.Pl

\f **Wartet nur ab.**

Mako 247

\ot Tai amáu nakatê, tane."

\t Tai amau nakate, tane."

\m tai ama -u na -rakate ta -ne

\g Pron.3.Sg jetzt -Intens töten -auch sein/tun -Ger

\f **Nicht lange und er wird herunterfallen, so wird es sein."**

Mako 248

\ot Tatuka dihana uakaia nokaraubuê, mibuê.

\t Tatuka dijana wakaya nokaraubué, mibué.

\m tata -uka dijana waka -ya nokaraubua -ja mi -ubu -ya -ja

\g dort(hin) -Dim schon warten(auf) -Dur viele_herumstehend -Part sehen -Pl./Indv.Act -Dur -Part

\f **Dort standen sie also alle und warteten, alle schauten sie.**

Mako 249

\ot "Dihana oko kabakitane obonoia."

\t "Dijana oko kabakitane obonoya."

\m dijana oko kaba -kitane obono -ya

\g schon Pron.1.Pl fällen -Inf wollen -Dur

\f **"Jetzt wollen wir aber den Baum fällen."**

Mako 250

\ot "No, kabanaka takotu.
\t "No, kabanaka takotu.
\m no kaba -naka ta -kotu
\g nein(Sp.) fällen -Neg.Part sein/tun -Imp.2.Pl
\f **"Nein, kommt ja nicht auf die Idee, den Baum zu fällen.**

Mako 251

\ot Tai mate uite nakâte.
\t Tai mate wite nakate.
\m tai mate wite naka -te
\g Pron.3.Sg noch selbst fallen -Fut
\f **Der wird schon von selbst herunter fallen.**

Mako 252

\ot Ma-jannoko sikabakitía."
\t Majanoko sikabakitia."
\m ma- janoko si- kaba -kitia
\g 1.Sg- Haus Dir.1- fällen -FutIm
\f **Ihr schmeißt ihn mir noch auf mein Haus“.**

Mako 253

\ot Tane uakaja, nakanaja.
\t Tane wakaja, nakanaja.
\m ta -ne waka -ja naka -na -ja
\g sein/tun -Ger Warten(auf) -Emph fallen -Neg.V -Part
\f **So wurde also gewartet, doch er fiel nicht herunter.**

Mako 254

\ot "Dihá oko naria.
\t "Dija' oko naria.
\m dijana oko naru -ya
\g schon Pron.1.Pl weggehen -Dur
\f **"Also, wir gehen dann (auf Wiedersehen).**

Mako 255

\ot Taisikuare, nakakore, ka-saba k'ebisaba abanu."
\t Taisikware, nakakore, kasaba kaebisaba abanu."
\m tai -si kware naka -kore ka- saba ka- ebisaba aba -n -u/0
\g Pron.3.Sg -GoalMrk bei/zu fallen -Sim/Kond 1.Pl- für 1.Pl- vor hinlegen -Sg.V -Imp.2.Sg
\f **Wenn er dann also herunterfällt, dann leg ihn für uns bereit."**

Mako 256

\ot "Aa!
\t "Aa!
\m aaa
\g ach_so
\f **"Alles klar!"**

Mako 257

\ot Iakêra."
\t Yakera."
\m yaka -era
\g gut -Aug
\f **Ist in Ordnung."**

Mako 258

\ot Naruae.
\t Naruae.
\m naru -ae
\g weggehen -PastCompl
\f **Sie gingen weg.**

Mako 259

\ot Moni sabukáu takore, inanakanae.
\t Moni sabukau takore, inanakanae.
\m moni sabuka -u ta -kore i-/e- na- naka -n -ae
\g Zeitabschnitt ziemlich -Intens sein/tun -Sim/Kond Caus- Forc.V- fallen -Sg.V -PastCompl
\f **Kurz darauf holte sie den Warao herunter.**

Mako 260

\ot Taitane erijisae.
\t Taitane erijisae.
\m tai ta -ne erijisa -ae
\g Pron.3.Sg sein/tun -Ger verstecken -PastCompl
\f **Dann versteckte sie ihn.**

Mako 261

\ot Ama seke joi-uae.
\t Ama seke joiwae.
\m ama seke joiwa -ae
\g jetzt Emph Loch_im_Boden_machen -PastCompl
\f **Nun grub sie ein Loch.**

Mako 262

\ot Taitane joboto siakae a-iajinoko noika.
\t Taitane joboto siakae ayajinoko noika.
\m tai tane joboto siaka -ae a- yaji -noko noika
\g Pron.3.Sg so Erdreich bedecken -PastCompl Pos- sich_hinlegen -Instr/Loc unter
\f **Sie bedeckte ihn mit Erdreich, genau unter dem Ort, an dem er auf der Astgabel gelegen hatte.**

Mako 263

\ot Taitane, moni sabukáu takore, dihana naoae.
\t Taitane, moni sabukau takore, dijana naoae.
\m tai ta -ne moni sabuka -u ta -kore dijana nao -ae
\g Pron.3.Sg sein/tun -Ger Zeitabschnitt ziemlich -Intens sein/tun -Sim/Kond schon kommen -PastCompl
\f **Dann, kurz darauf, kamen sie schon.**

Mako 264

\ot "Bueno, dihana nakae, uarao tamatika jakotai?"
\t "Bueno, dijana nakae, warao tamatika jakotai?"
\m bueno dijana naka -ae warao tama -te -uka ja -kotai
\g gut(Sp.) schon fallen -PastCompl Mensch Dem.Prox.Spk -Loc -Dim ist/hat -Rel.Phr
\f **"Also gut, ist er schon heruntergefallen, der Warao hier?"**

Mako 265

\ot "Ama nakae, takore dihá koi-iame dihá joitainê, tía.
\t "Ama nakae, takore dija' koiyame dija' joitaine, tia
\m ama naka -ae ta -kore dijana koi -ya -me dijana joita -ae -ine ti -ya
\g jetzt fallen -PastCompl sein/tun -Sim/Kond schon verfaulen -Dur -weil/da schon begraben -PastCompl -Pron.1.Sg so_sagen -Dur
\f "**Ja, gerade eben ist er heruntergefallen, allerdings habe ich ihn begraben, weil er schon anfang zu verwesen.**" **So sagte er.**

Mako 266

\ot Ma-joitaja a-jo ...
\t Majoitaja ajo[boto] ...
\m ma- joita -ja a- joboto ...
\g 1.Sg- Beerdigung -Emph Pos- Erdreich [Pause]
\f **Die Erde meines Grabs ...**

Mako 267

\ot a joboto tobó tía kotâi ...
\t ajoboto tobó tia kotai ...
\m a- joboto tobó ti -ya kotai ...
\g Pos- Erdreich aufgehäuft so_sein -Dur Rel.Pron [Pause]
\f **Das Erdreich ist aufgehäuft ...**

Mako 268

\ot "Oko enobukitane obonoia."
\t "Oko enobokitane obonoya."
\m oko enobo -kitane obono -ya
\g Pron.1.Pl auspacken -Inf wollen -Dur
\f "**Wir würden ihn gerne ausbuddeln.**"

Mako 269

\ot "Ma-janoko ekoikitâ.
\t "Majanoko ekoikitia.
\m ma- janoko i-/e- koi -kitia
\g 1.Sg- Haus Caus- verfaulen -FutIm
\f "**Ihr werdet mir noch mein Haus mit Gestank füllen.**"

Mako 270

\ot Enobunaka takotû.
\t Enobonaka takotu.
\m enobo -naka ta -kotu
\g auspacken -Neg.Part sein/tun -Imp.2.Pl
\f **Grabt ihn bloß nicht aus.**

Mako 271

\ot Tai iatu a-objona íabaitane, narukotû."
\t Tai yatu aobjona yabaetane, narukotu."
\m tai yatu a- obojona ya- aba -ae -ta -ne naru -kotu
\g Pron.3.Sg Pron.2.Pl Pos- Verstand Trans- hinlegen -PastCompl -sein/tun -Ger weggehen -Imp.2.Pl
\f **Beruhigt euch und geht fort."**

Mako 272

\ot "Aa!
\t "Aa!
\m aaa
\g ach_so
\f **"Wenn das so ist!["**

Mako 273

\ot Dihá iakera."
\t Dija' yakera."
\m dijana yaka -era
\g schon gut -Aug
\f **Dann ist es in Ordnung."**

Mako 274

\ot Amé naruae.
\t Amé naruae.
\m amé naru -ae
\g daraufhin weggehen -PastCompl
\f **Daraufhin gingen sie fort.**

Mako 275

\ot Ama, nokabuka, ama seke ekoejobonae, najoro moae, najoroae ...
\t Ama, nokabuka, ama seke ekoejobonae, najoro moae, najoroae ...
\m ama nokaba -uka ama seke eko - ejobo -n -ae najoro moa -ae najoro -ae ...
\g jetzt nach -Dim jetzt Emph leer - herauskommen -Sg.V -PastCompl Essen geben -PastCompl essen -PastCompl [Pause]
\f **Dann, kurz darauf, holte sie ihn heraus und gab ihm zu essen, er aß ...**

Mako 276

\ot "Bueno, dihana ine narukitía, natu."
\t "Bueno, dijana ine narukitia, natu."
\m bueno dijana ine naru -kitia natu
\g gut(Sp.) schon Pron.1.Sg weggehen -FutIm Großmutter
\f **"Also gut, ich gehe dann mal, Großmutter."**

Mako 278

\ot "Aa!
\t "Aa!
\m aaa
\g ach_so
\f **"Aha!"**

Mako 279

\ot Iakera."
\t Yakera."
\m yaka -era
\g gut -Aug
\f **Ist gut."**

Mako 280

\ot Tamajasiáú naruíiii takore, ji-daku ja.
\t Tamajasiau naruí takore, jidaku ja.
\m tama -ja -isia -u naru -? -' ta -kore ji(a)- daku ja
\g Dem.Prox.SpK -Emph -mit -Intens weggehen -? -NotProx.SpK sein/tun -Sim/Kond 2.Sg- Onkel(Mutters_älterer_Bruder) ist/hat
\f **"Wenn du dort eine gute Weile entlang gehst, dann triffst du auf deinen Onkel mütterlicherseits."**

Mako 281

\ot Tamaja siáú narukore, ji-daku ja.
\t Tamajasiau narukore, jidaku ja.
\m tama -ja -isia -u naru -kore ji(a). -daku ja
\g Dem.Prox.SpK -Emph -mit -Intens weggehen Sim/Kond 2.Sg Onkel (Mutters_älterer_Bruder) ist/hat
\f **"Wenn du dort entlang gehst, dann triffst du auf deinen Onkel mütterlicherseits."**

Mako 282

\ot "Anaka mi."
\t "Anaka mi."
\m anaka mi -u/0
\g auf,_auf! sehen -Imp.2.Sg
\f **"Warte nicht, sieh nach!"**

Mako 283

\ot "Aa!"
\t "Aa!"
\m aaa
\g ach_so
\f **"Wenn das so ist,**

Mako 284

\ot Dihá iakera."
\t Dija' yakera."
\m dijana yaka -era
\g schon gut -Aug
\f **dann ist es in Ordnung."**

Mako 285

\ot Ama seke uarao nará, nará, nará, nará.
\t Ama seke warao naria, naria, naria, naria.
\m ama seke warao naru -ya naru -ya naru -ya naru -ya
\g jetzt Emph Mensch weggehen -Dur weggehen -Dur weggehen -Dur weggehen -Dur
\f **So ging der Warao, und er ging und ging und ging.**

Mako 286

\ot Dihana anakuarika dihá a-janokoata nabakanae, kuamara a-janoko.
\t Dijana anakwarika dija' ajanokoata nabakanae, kuamara ajanoko.
\m dijana anakwarika dijana a- janoko -ata nabaka -n -ae kwamara a- janoko
\g schon abends schon Pos- Haus -dort ankommen -Sg.V -PastCompl Aguti Pos- Haus
\f **Als es schon abend wurde, da kam er zu dem Haus des Aguti (Goldhasen).**

Mako 287

\ot "Daku, sê, ine ji-kuare."
 \t "Daku, sé, ine jikware."
 \m daku sé ine ji(a)- kware
 \g Onkel(Mutters_älterer_Bruder) aufgepasst Pron.1.Sg 2.Sg- bei/zu
 !
 \f "Aufgepasst Onkel, ich komm zu dir."

Mako 288

\ot "Aa!
 \t "Aa!
 \m aaa
 \g ach_so
 \f "Ach so!"

Mako 289

\ot Dihá iakera!"
 \t Dija' yakera!"
 \m dijana yaka -era
 \g schon gut -Aug
 \f Das ist in Ordnung."

VI: Bildteil

Hinweis: Abdruck der mit * gekennzeichneten Bilder mit freundlicher Genehmigung des Kapuzinerordens Caracas.



Abb. 02: dakatai

Die Hausherrin meiner Gastfamilie bei der Fertigstellung eines Siebes (Wa: *biji*).

[zurück](#)



Abb. 03: Wakajara

[zurück](#)

Blick auf das Dorf "Wakajara de la Horqueta", von La Horqueta her kommend, in Richtung Pedernales fahrend.



Abb. 04: IneNamuya

[zurück](#)

"Teilnehmende Beobachtung": Ich wasche Palmstärke (Wa. *ojiru amutu*, Sp. *yuruma*) in einem Sieb (Wa. *biji*) aus.



Abb. 05: IneJabataya

[zurück](#)

Die Ethnologin im "Büro". Aufschrieb der Notizen vom vorherigen Tag in mein Tagebuch.



Abb. 06: mejokoji

[zurück](#)

Meine Nachbarn betrachten Fotos, die ich von Boten und Personen gemacht hatte.



Abb. 07: okoma_01

Die Taro-Pflanze (Sp. *ocumo chino*, Wa. *okoma* oder *ure*, Lat. *Colocasia sp.*)

[zurück](#)



Abb. 11: Wayo heute

Die Missionsstation Wayo (Guayo) heute. Mit etwa 2000 Einwohnern die größte Waraosiedlung des Deltas.

[zurück](#)



Abb. 08: okoma_02

[zurück](#)

Frisch vom Feld: Taro und Kochbananen. In der Mitte die geschälten, in der rechten Ecke des Bildes eine ungeschälte Knolle.



Abb. 09: ojiru

Die Moriche-Palme (Wa: *ojiru*, Sp: *palma de moriche*, Lat. *mauritia flexuosa*).

[zurück](#)



Abb. 10: ojiruamutu

[zurück](#)

Das Innere der Moriche-Palme wird mit einer Haue herausgeschabt, damit die Stärke aus diesen Raspeln herausgewaschen werden kann.



Abb. 12: Junger Vater
Ein junger Vater mit seinem ersten Kind.

[zurück](#)



Abb. 13: Palmito

[zurück](#)

Palmherzen (Sp: *palmito*, Wa: *moru ayaba*) fertig zum Abtransport in die Fabrik



Abb. 15: Reisen

[zurück](#)

Eine reisefertige Familie kurz vor der Abfahrt mit ihrem gesamten "Hausrat", den sie für mehrere Wochen benötigt.



Abb. 14: Trinkwasser

[zurück](#)

Die Trinkwassersituation war in Wakajara während der Trockenzeit angespannt. Daher holten diejenigen, die einen Motor hatten, Trinkwasser aus kleineren, saubereren Seitenflüssen.



Abb. 16: dajikaba01

[zurück](#)

Ein Feld nach der Brandrodung. Kleine Äste wurden bereits verbrannt, nun kann gepflanzt werden.



Abb. 19: Najanamu*

[zurück](#)

Ein Tanz während des *Najanamu*-Festes. In der Mitte die beiden Abbilder aus Holz, die das Weibliche und das Männliche symbolisieren.



Abb 17: dajikaba02

[zurück](#)

Ein typisches Brandrodungsfeld mit Mischkultur. Im Hintergrund Kochbananen, im Vordergrund Taro und ganz vorn Bittermaniok (fingerförmige Blätter).



Abb. 18: namuya

Eine Nachbarin beim Auswaschen von Palmstärke (Wa: *ojiru amutu*, Sp: *yuruma*).

[zurück](#)



Abb. 20: Schreiben

[zurück](#)

Die Warao-Spiele in Tucupita 1999. Hier zeigt sich klar die Überlegenheit der jüngeren Generation, die des Spanischen sowie des Lesens und Schreibens mächtig ist.

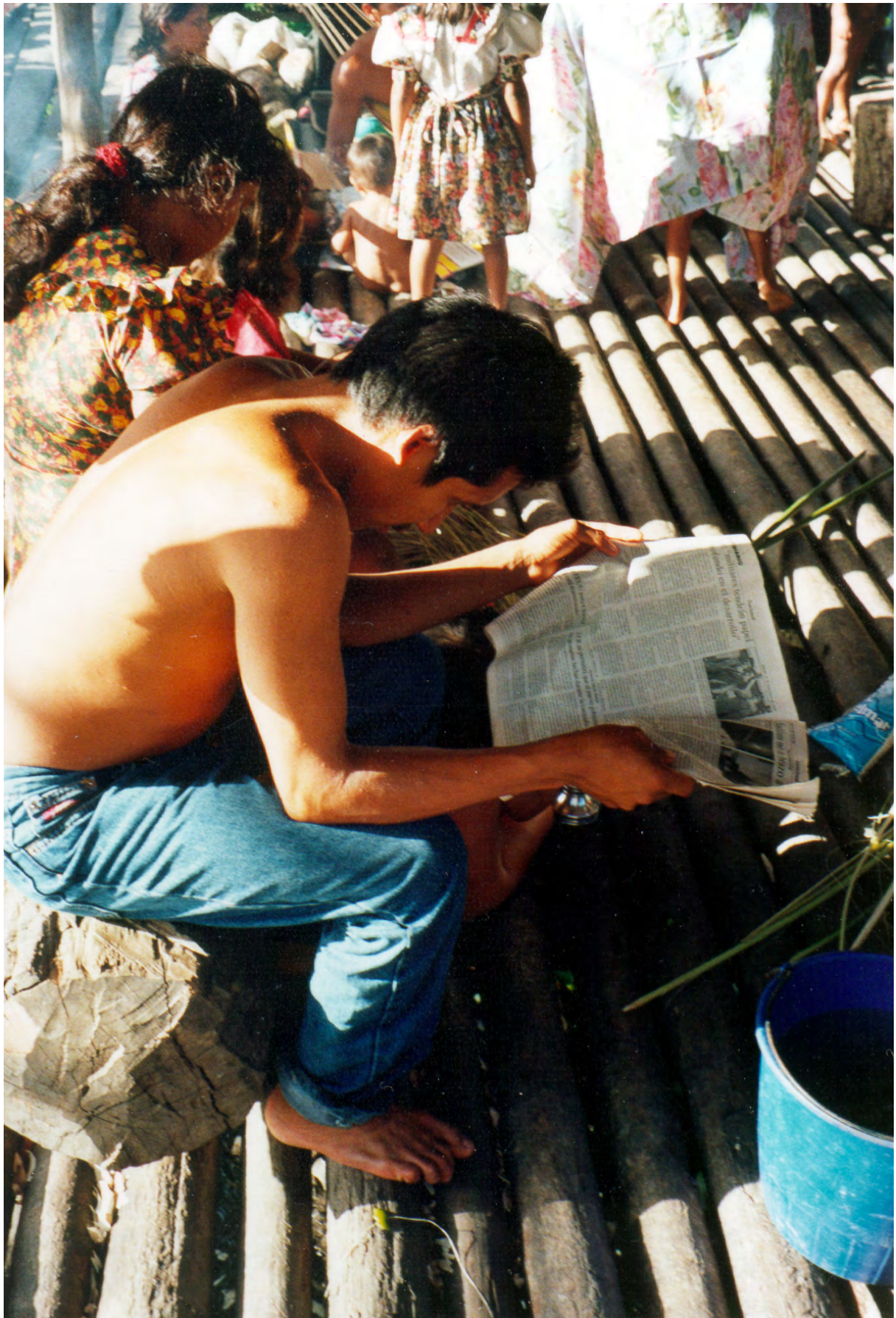


Abb. 21: Zeitung

Der älteste Sohn meiner Gastgeberin liest die regionale Zeitung.

[zurück](#)



Abb. 22: Stadtfahrt

[zurück](#)

Die älteste Tochter meiner Gastgeberin mit ihrer jüngsten Tochter auf einer freitäglichen Stadtfahrt. Am Steuer steht ihr Mann (hier verdeckt).



Abb. 24: Jotubakatu

[zurück](#)

Ein junges Mädchen aus Wakajara, das die Haare beim Eintritt der ersten Periode geschnitten bekam.



Abb. 23: Motorreparatur

Ein kaputter Motor gibt den Männern Anlass zu plaudern, zu scherzen und ihn gemeinschaftlich zu reparieren.

[zurück](#)

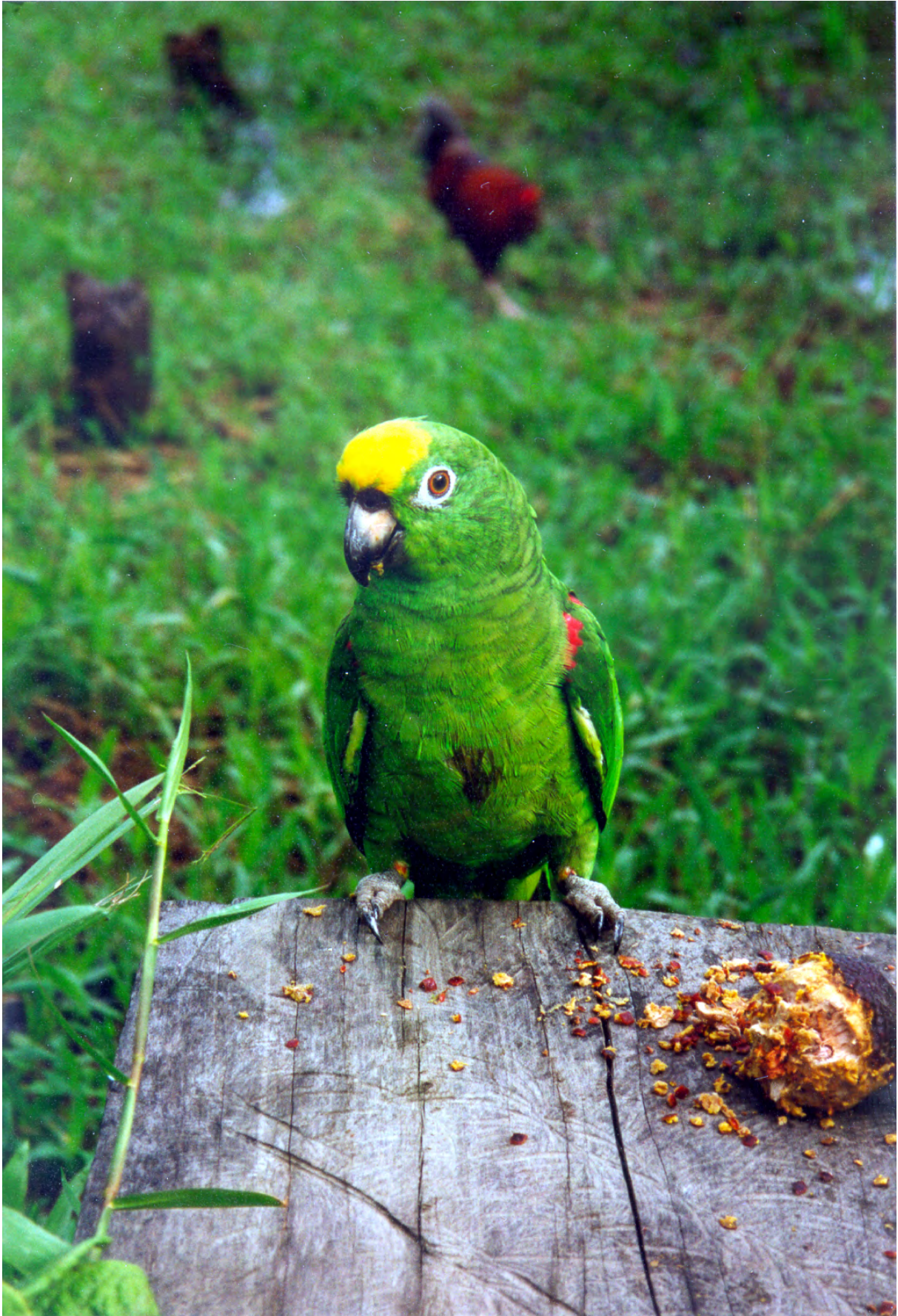


Abb. 25: domu

[zurück](#)

Eine Gelbkopfamazone (Wa: *toromu*), die als sprechender Vogel gern als Haustier gehalten wird.



Abb. 26: Ruman

[zurück](#)

Ruman, ein Herr aus einem anderen Dorf, der alte Mythen (Wa: *denobo*) erzählen kann und mir für eine Aufnahme drei Erzählungen darbot. An seinem Revers steckt das Mikrofon.



Abb. 27: dejiro

[zurück](#)

Eine typische Alltagssituation zum Austausch von Neuigkeiten und zur Verabredung gemeinsamer Aktivitäten. Der Herr im Vordergrund hat sich für eine Stadtfahrt fein gemacht.



Abb. 28: Motor kaputt

[zurück](#)

Der kurz vorher reparierte Motor versagt den Dienst. Anlass zum Scherzen und Ausharren. Es geht auf eine Fischexpedition ins Inselinnere.



Abb. 29: dewara

[zurück](#)

Frauen unterhalten sich vom Laufsteg aus mit den Nachbarn, die in ihrem Haus sitzen. Das auf dem Arm getragene Kind unterstreicht die Autorität der Frau im Vordergrund.



Abb. 31: Instrumente*

[zurück](#)

Die Instrumente des *Najanamu*. Rechts zwei Ritualklarinetten (Wa: *isimoi*).



Abb. 30: Schamanenrassel
Eine Schamanenrassel (Wa: *mataro*, Sp: *maraca*)

[zurück](#)



Abb. 32: wana

[zurück](#)

Diese Instrumente (Wa: *wana*) ergeben zusammen eine Melodie, da jedes nur einen Ton erzeugt.



Abb. 36: mo

[zurück](#)

Die Larve des Moriche-Käfers (Wa: *mo* oder *mojo*, Lat: *Rhychonphorus palmarum larvalis*). Mit dem Kopf werden sämtliche Innereien entfernt und die Larve kann gebraten werden.



Abb. 33: Wahlrede01

[zurück](#)

Der älteste Sohn meiner Gastgeberin hält in einer Dorfversammlung eine Rede, in der er das Wahlverfahren und den Stimmzettel erklärt. Im Hintergrund ein Vertreter der örtlichen MAS.



Abb. 34: Wahlrede02

[zurück](#)

Der älteste Sohn meiner Gastgeberin hält eine Wahlrede inmitten der portionierten Geschenke der örtlichen MAS.



Abb. 35: mono
Die Frucht der Manaca-Palme (lat: *Euterpe oleraceae* sp.) (Wa: *mono*).

[zurück](#)



Abb. 37: yuruma*

[zurück](#)

Aus der Stärke der Moriche-Palme gebackene Fladenbrote. Traditionelle Speise beim *Najanamu*.



Abb. 38: nobojo

[zurück](#)

Palmwein (Wa: *nobojo*), unfermentiert, sehr süß, sein Geschmack erinnert an Ahornsirup.



Abb. 39: oji [zurück](#)
 Die Frucht der Moriche-Palme (Wa: *oji*). Sie reift im Wasser, wobei die dünne Schicht unter der Schale von Bakterien in eine Art Käsesubstanz umgewandelt wird.



Abb. 41: doi [zurück](#)
 Eine Wildfrucht (Wa: *doi*, Lat: *Maximiliana regia*), deren Geschmack an eine Mischung zwischen Banane und Ananas erinnert.



Abb. 40: jiwawaja

[zurück](#)

Die Wildfrucht einer sehr stacheligen Pflanze (Wa: *jiwawaja*). In der Stadt lebenden Warao ist sie nicht zugänglich.



Abb. 42: inenajoroya

[zurück](#)

Die Ethnologin isst Reis ohne Beilage mit den Fingern und hat keine Schuhe an.



Abb. 43: monajoroya

[zurück](#)

Die Ethnologin isst gebratene Larven des Moriche-Käfers mit der Gabel. Als Beilage Palmstärke.



Abb. 44: je
Die Krebssaison ist eröffnet. Im Hintergrund sind einige Zuckermaiskolben zu sehen.

[zurück](#)



Abb. 45: jau01

Der Hüllbast der Triebe der Moriche-Palme ist das Material, aus dem Hängematten für den Eigenbedarf und zum Verkauf hergestellt werden.

[zurück](#)



Abb. 46: jau02

Das Ablösen des Hüllbastes der Triebe der Moriche-Palme ist eine schwierige und langwierige Tätigkeit.

[zurück](#)



Abb. 47: ja

[zurück](#)

Meine Gastgeberin dreht Fäden aus dem getrockneten Hüllbast. Diese werden verbunden und dann zu einem Knäuel aufgewickelt. Hieraus wird die Hängematte geknüpft.



Abb. 48: janokoarotu

[zurück](#)

Meine Gastgeberin beim Verteilen der Mahlzeit für ihre erweiterte Familie (ein Teil der Familie war abwesend). Vorne rechts eine Altersgenossin aus einem anderen Dorf.



Abb. 49: Fluss

[zurück](#)

Der Pedernales nach Waranoko in Richtung auf Pedernales. Der Fluss wird zur Mündung hin breiter.



Abb. 50: Kleine*

[zurück](#)

Aus den frühen Jahren der nachkolonialen Mission. Ort ist mir unbekannt.



Abb. 51: Reisanbau*

[zurück](#)

Ein Dokument aus den Zeiten des Reisanbaus im Delta.



Abb. 52: Jungeninternat*
Wayo? Eine Klasse des Jungeninternates.

[zurück](#)



Abb. 53: Nonnen*
Wayo. Eine Klasse des Mädcheinternates.

[zurück](#)



Abb. 54: Externe Schüler*

Externe Schüler. Ort ist mir nicht bekannt.

[zurück](#)



Abb. 55: Heirat*

In den Anfangsjahren durften die Internatszöglinge Wayo nur verheiratet verlassen.

[zurück](#)



Abb. 56: Pedro Crisologo*
Die erste Kommunion des Findelkindes Pedro Crisologo, alias Perin.

[zurück](#)



Abb. 57: Selbstbild Missionar*

[zurück](#)

Dieses zweifelsohne gestellte Foto zeigt sehr schön das Selbstbild, das die Missionare der Pioniergeneration von sich und ihrer Aufgabe hatten.



Abb. 58: Barral*
Padre Basilio de Barral, als alter Mann in Wayo.

[zurück](#)



Abb. 59: Barral Warao*
Padre Basilio de Barral am Sonntag in Wayo.

[zurück](#)



Abb. 60: Bajanarotu *

[zurück](#)

Wahrscheinlich ein gestelltes Bild, der *bajanarotu* saugt ein krankmachendes Objekt aus der Patientin.



Abb. 64: DamiánHeinen

[zurück](#)

Ein Bild von einem ersten Kurzbesuch im Delta im Jahre 1997. Links Professor Dieter Heinen, zweiter von rechts ist Padre Damian del Blanco.



Abb. 61: Ketten*

[zurück](#)

Ein älteres Bild, das die prächtigen Ketten zeigt, gegen die Padre Barral ins Feld zog. Die Jaguarzähne verweisen auf den Mut des Ehemannes der Abgebildeten.

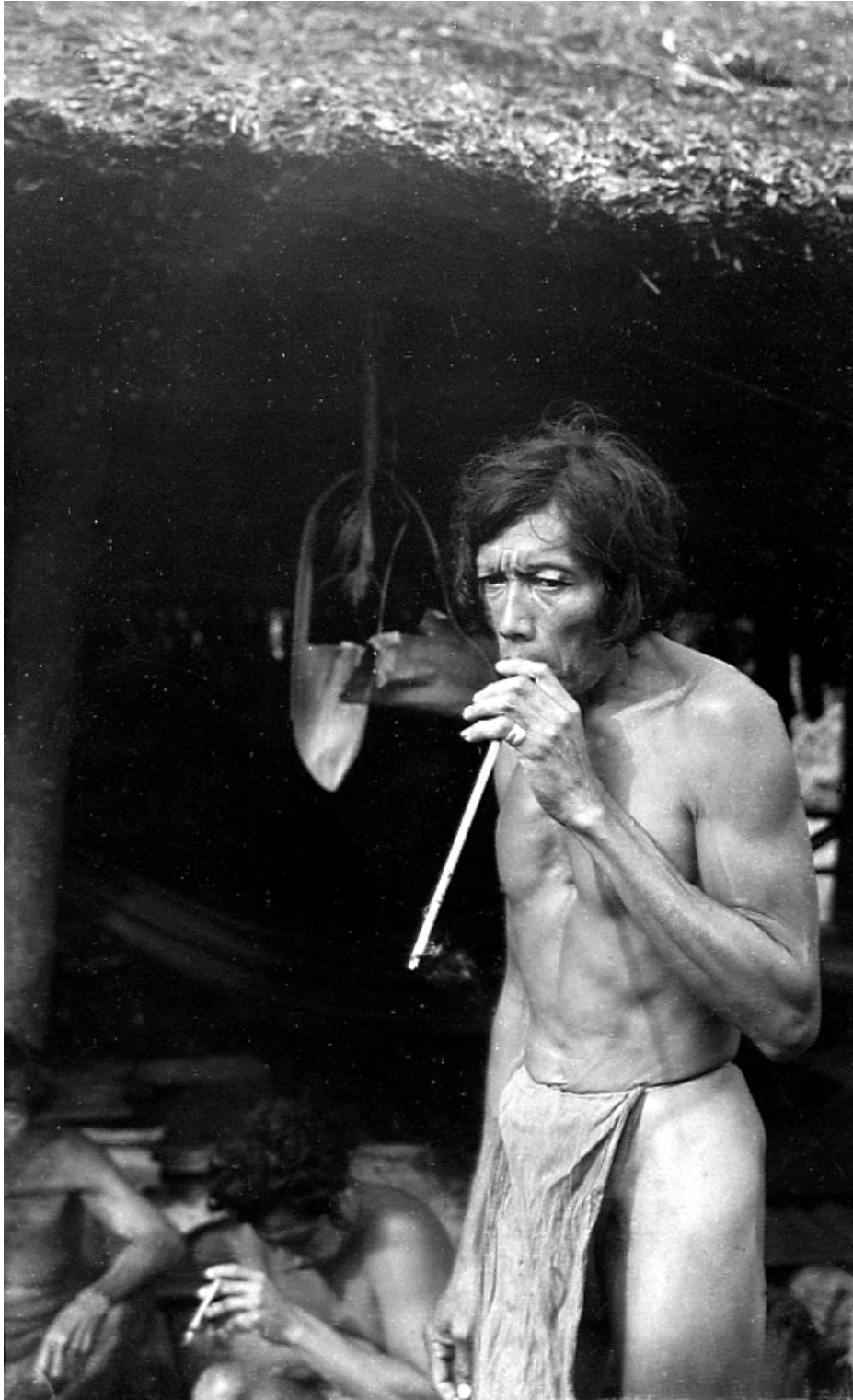


Abb. 62: Schamane*
Ein Schamane. Vielleicht José Rico?

[zurück](#)

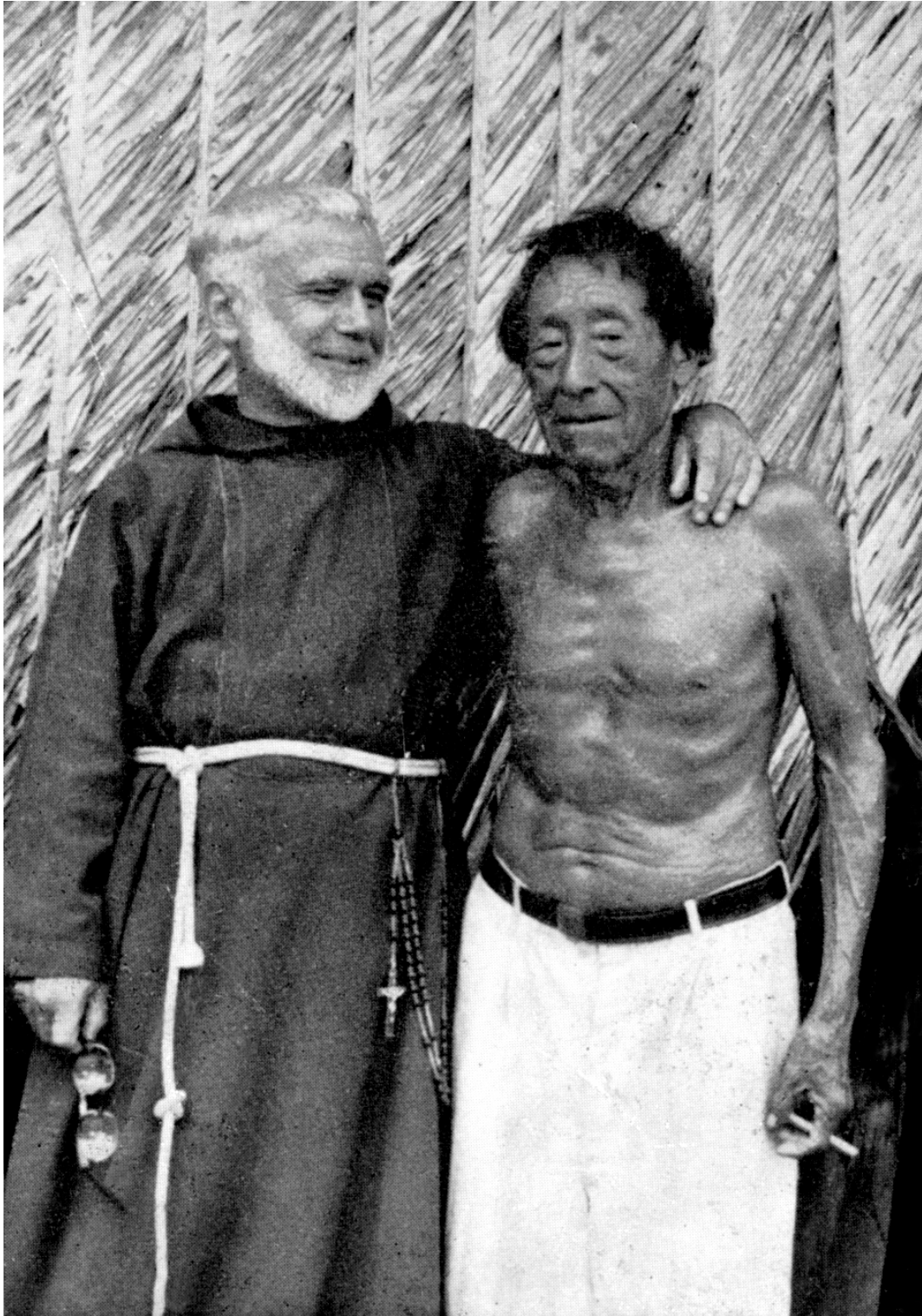


Abb. 63: Barral+Baldomero*

Barral und der mit ihm befreundete Schamane Baldomero.

[zurück](#)



Abb. 65: uju

[zurück](#)

Ein Tragekorb (Wa: *u* oder *uju*) aus der Rinde einer Pflanze mit langem Stil, der jeweils ein Blatt trägt (Wa: *sejoro*, Sp: *tirite*).



Abb. 66: Lavandero*

[zurück](#)

Padre Julio Lavandero als junger Mann anlässlich eines Festaktes in Ajotejana (?) mit seinem Aufnahmegerät.



Abb. 68: comedor

[zurück](#)

Ein von einer Vorgängerregierung errichteter Essraum in Wakajara, der nie benutzt wurde und langsam verfiel.



Abb. 67: Evaristo Valor*

[zurück](#)

Evaristo Valor, alias Barito, der Hauptinformant von Padre Julio Lavandero in Ajotejana.



Abb. 69: MAS

[zurück](#)

Der Vorsitzende der örtlichen MAS steht zusammen mit dem ältesten Schamanen des Dorfes vor einer politischen Rede anlässlich der Präsidentschaftswahlen 1999.



Abb. 70: Wahlgaben

Diese Gaben verteilte die örtliche MAS an ihre Anhänger in Wakajara anlässlich der Präsidentschaftswahlen von 1999.

[zurück](#)



Abb. 71: Portion

[zurück](#)

Pro Haushalt war diese Portion an Wahlgaben vorgesehen. Thunfischdosen, Sardinendosen, Dosenfleisch, Mehl und eine Tüte Sojamilchpulver.



Abb. 72: ÖI01

[zurück](#)

Herr Weibezahn, der Sozialbeauftragte der Ölfirma Delta Centro erläutert den Prozess der Schwerölförderung in Wakajara.



Abb. 73: ÖI02

[zurück](#)

Herr Weibezahn erläutert der interessierten Dorfbevölkerung von Winamoruina den Prozess der Schwerölförderung. Der Vortrag wurde auch ins Warao übersetzt.



Abb. 74: Baptisten

[zurück](#)

Das Missionarsehepaar Pastora und Esteban aus dem Ort El Pajal, vor ihrer Abfahrt von Wakajara.