

# Hélène Clastres' *Land ohne Übel*. Übersetzung und Kommentare

**Karin Harrasser**

»I do not think we're losing much if we admit that humans never really lived in the garden of Eden« (Graeber 2004: 54). Zu diesem Schluss kommt David Graeber in seinem Versuch einer anarchistischen Anthropologie. Er resümiert hier seine Diskussion des Konzepts eines Lands ohne Übel in der Kulturanthropologie, für das ganz wesentlich Hélène und Pierre Clastres,<sup>1</sup> Studien über den Prophetismus der Tupi-Guaraní stehen. Herrschaftsfreiheit bleibt also bis dato utopisch, sie ist nirgendwo empirisch belegbar. Was umgekehrt aber nicht bedeutet, dass er den Beitrag der Clastres zu einer Neubewertung außereuropäischen Denkens und zum Denken von Alternativen nicht würdigt. Man kann im Gegenteil feststellen, dass ihre Schriften aus den 1970er Jahren seit einigen Jahren wieder große Aufmerksamkeit innerhalb der Kulturwissenschaften erfahren, so auch bei David Graeber. Die Studien des Ehepaares sind insofern ein typisches Produkt der 1970er Jahre, als sie gleichermaßen undogmatisch links und poststrukturalistisch sind. Mit ihrer großen Aufmerksamkeit für den performativen Charakter der prophetischen Rede der Schamanen und der Betonung des herrschaftskritischen Impetus indigener bzw. synkretistischer Kosmologien, lässt sich zudem eine Linie zum poetischen Vorgehen etwa Hubert Fichtes ziehen, der inzwischen als Vorläufer von *queer* und *postcolonial studies* gewürdigt wird.<sup>2</sup> Der Impuls, der für die aktuelle Aufmerksamkeit für die Arbeit der Clastres' entscheidend ist, ist derjenige des Versuchs einer konsequenten Symmetrisierung von Epistemen und Bedeutungsstrukturen des globalen Nordens und Südens. Dies ist der zweite große Strang in der zeitgenössischen Kulturtheorie. Der andere ist die Erforschung der vielseitigen Interdependenzen und Überlagerungen von Kontaktzonen zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden. Indigene Gesellschaften mit ihren ökonomischen, symbolischen und politischen Strukturen werden in beiden Ansätzen nicht länger als ahistorisch, im Vergleich zu den implizit als Norm gesetzten Gesellschaften des globalen

---

1 Zu Pierre Clastres' *Staatsfeinde* (2020) siehe Gehrlach i.d.H.

2 Zur Ausstellung *Hubert Fichte. Liebe und Ethnologie* am Haus der Kulturen der Welt, Berlin: [https://www.hkw.de/de/programm/projekte/2017/hubert\\_fichte/hubert\\_fichte\\_start.php](https://www.hkw.de/de/programm/projekte/2017/hubert_fichte/hubert_fichte_start.php) (16.01.2020).

Nordens, konzipiert (etwa als Gesellschaften ohne Staat, ohne Religion), sondern in ihrer historisch spezifischen Eigendynamik wahrgenommen (vgl. dazu die Kommentare von Lowrey und Gehrlach i.d.H.)

Aus heutiger Sicht klingt einiges romantisch, was Hélène Clastres in ihrem Buch *La terre sans mal. Le proph etisme tupi-guarani* (1975) geschrieben hat. Zwei zentrale Kapitel drucken wir hier ab. Vieles davon ist auch typisch für eine Sehnsucht der 1970er Jahre. So ist ein deutlich ›rettungsethnologischer‹ Impuls spürbar, den Hélène Clastres im Rückblick revidiert hat (vgl. Interview mit der Grupo de Etnologia da UFSCar 2013, 264). Weiters ist die Studie im ganzen Gestus nomadologisch, sowohl was das Theoriegef uge, als auch was den Untersuchungsgegenstand (die auf der Suche nach dem Land ohne  bel umherschweifenden Guaran -Gruppen) betrifft. Sätze wie diese könnten durchaus auch in situationistischen Manifesten der 1970er und 80er Jahre auftauchen: »Plötzlich ist jeder ein Prophet, es zu sein ist kein Status mehr. Im unbegrenzten und undifferenzierten Raum des endlos durchstreiften Waldes kann man nur leben, aber nicht wohnen; man kann auskommen, aber nicht produzieren« (Clastres i.d.H.: 118).

Entwurzelung, Deterritorialisierung als moderne *conditio humana* und die Untersuchung von sprachlicher Performanz, das Hervorbringen einer fragilen Welt, die stets im Werden begriffen ist, sind prägende Motive von Hélène Clastres' Buch. Sie hatte bei Gilles Deleuze und Jacques Lacan studiert und glaubte, wie nicht wenige damals, in den indigenen Existenzweisen eine Utopie des »nicht so regiert werden Wollens« (Michel Foucault) erblicken zu können. Ist ihre Studie also lediglich eine weitere eurozentrische Projektion auf Südamerika, ein weiterer *loop* im Import/Export-Geschäft mit Heilsversprechen (vgl. Harrasser i.d.H.)? Ich denke, damit würde man es sich zu einfach machen. Die Ethnolog~innen der 1970er Jahre wurden in konkrete Aufbrüche, Suchbewegungen und Politisierungen des Indigenen hineingezogen. Sie ließen sich von der als gute Sache Erhofften bereitwillig rekrutieren und unterstützten (zum Teil tun sie das bis heute) den Aufbau von Organisationen, die sich für vorenthaltene Rechte (Land, kulturelle Selbstbestimmung) einsetzen und die (ebenfalls zum Teil bis heute) starken Gegenwind, bis hin zu Vertreibungen und Morden erfahren. Das Auffinden einer utopischen Gegenwelt als Handlungsmotiv bei den Tupi-Guaran  mag eine Verschiebung von Sehns ichten des globalen Nordens gewesen sein. Das Motiv übersetzte aber auch indigene Befreiungsbewegungen ins Register des, aus völkerrechtlicher Perspektive, legitimen Widerstands gegen das  bel kolonialer (und postkolonialer) Unterdrückung, das damit als solches adressierbar wurde. Eine Person, die diesen Vorgang exemplarisch verkörperte, war der deutsche Ethnologe Jürgen Riester<sup>3</sup>, der in den 1970er Jahren die *Loma-Santa*-Bewegung in den bolivianischen Regionen Chiquitos und Moxos studiert hatte: Millenaristische Migrationsbewegungen auf der Suche nach einem Land ohne  bel, die dort immer wieder in Krisenzeiten (während des Gummibooms, als Folge des Chaco-Kriegs) aufflammten. Riester beteiligte sich im Anschluss an seine ethnologischen Studien an der Gründung der *Confederaci n de Pueblos Ind genas de Bolivia* (CIDOB), einer politisch wirksamen Assoziation verschiedener indigener Gruppen des bolivianischen Tieflands, und begleitete den politischen Kampf um Rechte über mehrere Jahrzehnte forschend, publizierend und intervenierend.

.....  
 3 Jürgen Riester ist bedauerlicherweise im Herbst 2019 in Santa Cruz de la Sierra verstorben. Zur *Loma-Santa*-Bewegung vgl. das entsprechende Kapitel in Riester/Fischermann 1976.

Zuletzt ein paar Anmerkungen zur vorliegenden Übersetzung: Das Buch von Hélène Clastres ist, anders als diejenigen von Pierre Clastres, nie ins Deutsche übersetzt worden. Eine Gesamtübersetzung wäre überaus wünschenswert und wir hoffen, mit der kommentierten Teilübersetzung einen Anstoß dazu zu geben. Wir haben uns dazu entschlossen, den Sprachduktus der 1970er Jahre zu erhalten – und damit aus gutem Grund heute nicht mehr gebräuchliche Ausdrücke, wie etwa ›Indianer‹ und ›Stamm‹ –, da es in der Rubrik Werkstatt auch darum geht, das Zeittypische einer Schrift in den Kommentaren kritisch herauszuarbeiten. Ich möchte mich ganz ausdrücklich bei den Kommentator~innen für ihre weit über den Anlass der Übersetzung hinausführenden Kommentare bedanken, die den Text fachgeschichtlich, kulturhistorisch und befreiungstheologisch kontextualisieren und damit deutlich machen, wie wichtig die Arbeit im Archiv der Kulturtheorie ist, auch wenn einzelne Theoreme ein Ablaufdatum haben mögen. Ganz herzlichen Dank an Hélène Clastres, die uns erlaubt hat, die beiden Kapitel zu übersetzen und abzdrukken und an Paul Maercker für die Übersetzung selbst.

## Literatur

- CLASTRES, Pierre (2020): *Staatsfeinde*,  bers. v. Eva Moldenhauer, Konstanz: Konstanz University Press.
- GRAEBER, David (2004): *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- GRUPO DE ETNOLOGIA DA UFSCAR (2013): »Entrevista Hélène Clastres«. In: *Revista de Antropologia da UFSCar* 5: 2, 251–268.
- RIESTER, Jürgen/FISCHERMANN, Bernd (1976): *En busca de la Loma Santa*, La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

# Das Land ohne Übel. Der Tupi-Guaraní-Prophetismus

**Hélène Clastres**

## Einleitung

Von ihren ersten Beobachtern wurden die Tupi Menschen ohne Glauben genannt. Sie seien die »Theologen Südamerikas«, schrieb man kürzlich über die Guaraní. Zwischen diesen beiden gegensätzlichen Urteilen liegen vier Jahrhunderte Geschichte: die Conquista, und für die Guaraní hundertfünfzig Jahre Leben in den ›Reduktionen‹ der Jesuiten. Welten liegen, so scheint es, zwischen den von den Chronisten beschriebenen Völkern, die so wenig für das Sakrale übrig hatten, und den Mystikern, die die Guaraní heute sind. Wenn man die beiden Momente in der Geschichte dieser Kultur jeweils einzeln betrachtet, scheint der Kontrast derart ausgeprägt, dass man sich fragen könnte, ob es sich um dieselbe Kultur handelt. Bedeutet es, dass die Conquista und die darauffolgende Christianisierung einen endgültigen Bruch herbeigeführt haben, sodass es nunmehr unmöglich ist, an die Tradition anzuknüpfen, um zu verstehen, was die Guaraní heute sagen?

Im 16. Jahrhundert lebten die Tupi-Guaraní verstreut in einem sehr ausgedehnten Gebiet. Die Tupi siedelten im mittleren und unteren Amazonasbecken und an den Hauptzuflüssen des rechten Ufers. Sie beherrschten einen großen Teil der Atlantikküste von der Amazonasmündung bis nach Cananéia. Die Guaraní bewohnten den Küstenabschnitt zwischen Cananéia und Rio Grande do Sul, von dort breiteten sie sich ins Landesinnere bis zu den Flüssen Paraná, Uruguay und Paraguay aus. Vom Zusammenfluss des Paraguay und des Paraná aus verteilten sich die Indianerdörfer entlang des ganzen Ostufers des Paraguay und beider Ufer des Paraná. Ihr Gebiet wurde im Norden durch den Rio Tieté und im Westen durch den Paraguay begrenzt. Jenseits davon lebte, durch den Chaco von dieser Einheit getrennt, ein anderes Guaraní-Volk, die Chiriguano, die sich an den Grenzen des Inka-Reichs niedergelassen hatten.

Von all diesen Gesellschaften sind die Küstenbewohner bei Weitem die bekanntesten. Die Reisenden und Missionare des 16. Jahrhunderts, Zeugen einer damals intakten Kultur, fertigten Beschreibungen an, darunter einige bemerkenswerte. Etwa jene von Jean de Léry: 1555 macht dieser Schüler Calvins eine Reise nach Brasilien. Im selben Jahr gründet Villegagnon, ein Malteserritter, in der Bucht von Rio de Janeiro eine bescheidene Kolonie: Er hatte Hugenottenpastoren und Léry (damals Theologiestudent) mit dem Versprechen

ins ›antarktische‹ Frankreich gelockt, sie könnten ihren reformierten Glauben dort frei ausüben. Wie das ausging, ist nur allzu gut bekannt.<sup>1</sup> Bereits ein Jahr vor Léry begibt sich André Thevet, Kosmograf des Königs und ehemaliger Franziskanermönch, zu den Tupinamba. Auch er hält sich in der Gegend von Rio auf, später besucht er, entweder auf derselben Reise oder auf einer weiteren, deutlich weiter nördlich siedelnde Tupi-Stämme. Zehn Jahre zuvor, nämlich 1545, hatte Hans Staden, ein deutscher Abenteurer, ebenfalls einige Monate bei den Tupinamba in der Gegend von Rio verbracht, allerdings gegen seinen Willen, als Gefangener der Indianer. Die *Warhaftige Historia* seines Abenteurers, voller naiver Betrachtungen über die Bräuche der Tupinamba, ist ein kostbares Dokument. Zu den Berichten all dieser Reisenden kommen jene der Missionare. Die ersten Jesuiten erreichen 1549 Brasilien. In ihrem Streben zu missionieren sind sie ständig unterwegs: So liegen uns heute zu allen damals zugänglichen Küstenabschnitten Erfahrungsberichte vor.

Die Gesellschaften an der Küste, die als erste mit den Europäern in Kontakt kommen, verschwinden auch als erste: Ganz zu Beginn des 18. Jahrhunderts gibt es an der gesamten Küste keinen einzigen Tupi-Stamm mehr. Etwas anders ist das Los der Guaraní. Das Eindringen der Europäer in ihr Gebiet beginnt im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts, vollzieht sich in den ersten Jahrzehnten nur an bestimmten Orten und zudem recht ungewiss. Das 1537 gegründete Asunción ist nur ein kleines Fort. 1588 erreichen die ersten Jesuiten Asunción und suchen die Provinz Guairá auf. Zu dieser Zeit beschränkt sich das Missionieren auf seine einfachste Bedeutung. Die Missionare bemühen sich nicht darum, unter den Indianern zu verweilen; sie begnügen sich damit, die Dörfer zu durchqueren und in aller Eile tausende Menschen zu taufen. Erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts gibt es erste niedergelassene Missionen. 1609 erteilt der König von Spanien dem damaligen Gouverneur von Paraguay, Hernandarias de Saavedra, auf dessen Bitte hin der Societas Jesu das Recht, die spirituelle Eroberung der hundertfünfzigtausend Guaraní von Guairá zu unternehmen. Im darauffolgenden Jahr gelingt es den beiden Jesuitenpatres José Cataldino und Simon Maceta, einige hundert ›Wilde‹ in der ersten ›Reduktion‹ zu versammeln. Pater Antonio Ruiz de Montoya, der berühmteste Missionierer der Guaraní, gründet zwischen 1622 und 1629 elf Reduktionen. So beginnt die Umsetzung von etwas wirklich Erstaunlichem: Später sollte es ›Gottes Reich auf Erden‹, die ›kommunistische katholische Republik‹ oder ganz einfach der ›jesuitische Staat Paraguay‹ genannt werden.

Mehr als eineinhalb Jahrhunderte lang (bis die Jesuiten 1768 verbannt werden) schirmen die dreißig Städte dieses prosperierenden und ziemlich autonomen Staats (nur der Papst und der Spanische König haben Kontrollrecht) die Guaraní (mehr als zweihunderttausend Indianer) von der spanischen, kolonialen Welt ab. Nachdem die Jesuiten fort waren, fiel die Führung der Missionen Franziskanern zu, die von Verwaltern kontrolliert wurden: Sofort drangen Kolonisten in die ehemaligen Reduktionen ein und es dauerte nicht lange, bis das kollektivistische Wirtschaftssystem sich in ein System der

---

1 Villegagnons autoritärer Führungsstil und seine unorthodoxe Auslegung der Heiligen Schrift führte am Ende zum Zerwürfnis mit den Calvinisten, die auf das brasilianische Festland exiliert und später zurück nach Frankreich geschickt wurden. Fünf Personen, die sich weigerten, ließ Villegagnon exekutieren. 1559 verließ er selbst seine Kolonie, die 1567 endgültig von den Portugiesen zerstört wurde. Vgl. Lestringant 2016, Anm. KH.

gnadenlosen Ausbeutung verwandelte. Zu Tausenden verließen daraufhin die Guaraní die Reduktionen, die meisten siedelten sich in spanischen Dörfern an. Dreißig Jahre nach der Verbannung lebten nur noch weniger als die Hälfte der Indianer in Reduktionen. In der Folge vernichteten mehrere Kriege, was von den Städten übrig war. Jene Guaraní, die dabei nicht massakriert wurden, siedelten sich in kleinen Dörfern an, unweit der Standorte der einstigen Reduktionen. 1848 allerdings zwang der Diktator Carlos Antonio Lopez diese Indianer (etwa sechstausend), ihre Dörfer zu verlassen und in jene der Paraguayer zu ziehen. Das ist in groben Zügen die Geschichte der Guaraní seit Kolumbus: Hundertfünfzig Jahre lang der Kolonialherrschaft entzogen, verschmolzen sie später nach und nach mit der paraguayischen Bevölkerung.

Eine Reihe von Guaraní-Stämmen war allerdings den Jesuiten und den Kolonisten entkommen; sie konnten sich ihre Unabhängigkeit bewahren, weil sie sich in einem lange Zeit unzugänglichen Gebiet angesiedelt hatten: Daher wurden sie auch Caingua oder Caingua (= Menschen des Waldes) genannt. Um 1800 lebten die Caingua an den Quellen des Iguatemi-Flusses, im Norden siedelten sie bis zur Kordillere San José, nahe den Quellen des Ypané. Von den Caingua stammen wahrscheinlich die drei Guaraní-Gruppen ab, die heute in Paraguay leben: Mbya, Chiripa und Pa'i. Ihre Zahl übersteigt wohl insgesamt nicht dreitausend. Die Mbya leben verstreut in kleinen Dörfern im heutigen Departamento Guairá, zwischen Yuty im Süden und San Joaquín im Norden. Die Chiripa haben ihre Dörfer im Norden von San Joaquín angesiedelt; die Pa'i, noch weiter im Norden, in der Nähe des Paraná, leben noch weiter entfernt. Zu Beginn dieses Jahrhunderts bewohnten sie ein größeres Gebiet; es fanden sich auch mehrere Caingua-Gruppen in Brasilien, darunter die von Nimuendajú studierten Apapokuva. 1912 schätzte Nimuendajú die Gesamtheit der brasilianischen Caingua auf dreitausend Menschen, heute sind sie allerdings fast verschwunden.

Die drei Guaraní-Gemeinschaften in Paraguay sind, jede auf ihre eigene Weise, doch alle unvermeidlich, in Auflösung begriffen: Sie haben ihre politische Unabhängigkeit verloren (abgesehen vom ›religiösen Führer‹ steht an ihrer Spitze ein zumeist von den paraguayischen Behörden eingesetzter *capitán*), ebenso ihre wirtschaftliche (wahrscheinlich bepflanzen die Guaraní immer noch ihre eigenen Brandrodungen in der Nähe der Dörfer, doch viele arbeiten bei den Paraguayern). Die Mbya haben ihre Sprache erhalten, die Chiripa allerdings sprechen nur noch das paraguayische Guaraní. Kurz gesagt, die Guaraní-Gemeinschaften haben ein Ablaufdatum. Bis jetzt haben sich trotzdem alle eine eigenständige religiöse Tradition bewahrt und deshalb umso mehr an dieser festgehalten, als sie nur darin alle gemeinsam Mittel und Zweck des Widerstands gegen die Welt der Weißen gefunden haben. Alle Ethnologen, die nach Nimuendajú die Guaraní studiert haben, konnten nicht anders, als die Bedeutung hervorzuheben, die diese Indianer ihrem religiösen Leben beimessen. Egon Schaden zum Beispiel schreibt dazu Folgendes: »Es gibt auf der Welt kein Volk, keinen Stamm, auf den der Bibelspruch ›Mein Reich ist nicht von dieser Welt‹ mehr zutreffen würde als auf die Guaraní. Das ganze geistige Leben der Guaraní ist auf das Jenseits gerichtet« (Schaden 1954). ›Theologen‹ also. Hier liegt das Problem. Wie sind diese kürzlich gemachten – und sicher unbestreitbaren – Beobachtungen mit jenem Bild vereinbar, das uns die Chronisten von den Guaraní und Tupi hinterlassen haben?

Eine Erklärung scheint sich aufzudrängen: Der Einfluss des Christentums könnte der Ursprung dieses Aufblühens des religiösen Lebens sein, egal, ob er nun aus der Zeit der ›Reduktionen‹ stammt oder aus späterer Zeit. So führt etwa J. Vellard in einem Kommentar zu Mbya-Gebeten (Vellard 1937) eine Unterscheidung in jene ein, die – weil kümmerlich und schablonenhaft – ganz offensichtlich indianisch seien, und jene, die er als schön und von hoher Spiritualität einschätzt: Folglich stammten sie von den Jesuiten und seien in der mündlichen Tradition der Mbya bewahrt worden. Sehen wir über die Voreingenommenheit hinweg und betrachten wir nur die aufgestellte Hypothese: Die Mbya seien also Nachkommen der Guaraní, die einst in Reduktionen gelebt haben. Das ist durchaus nicht gesichert, auch L. Cadogan etwa teilt diese Auffassung nicht: In langen Nachforschungen entdeckte dieser, dass die Mbya von den ›Wilden‹ des Mbaè Vera abstammen, die Dobrizhoffer in seiner *Historia de Abiponibus* erwähnt und die, der Aussage des Paters zufolge, gerade zu dem Zeitpunkt Schutz und Hilfe bei den Jesuiten suchten, als diese verbannt wurden (Cadogan 1970). So hätten die Mbya kaum die Möglichkeit gehabt, in den Missionen zu leben. Im Übrigen weiß man ungefähr, was aus den Guaraní wurde, die in den Reduktionen lebten: Sie vermischten sich mit den Kolonisten, die nur auf den Abzug der Jesuiten gewartet hatten, um von Guairá Besitz zu ergreifen. Bestenfalls könnte man annehmen, dass einige Gruppen ihre frühere Lebensweise wiederaufnehmen konnten – und auch bei diesen problematischen Gruppen müsste man voraussetzen, dass sie zuvor aus eigenem Antrieb die Missionen kurz vor deren Zerstörung aufgesucht hätten. Tatsächlich wird allzu oft vergessen, welch radikalen Umsturz der traditionellen Gesellschaft die neue, von den Jesuiten auferlegte Ordnung bedingte: Die Form der Dörfer und der Häuser, des Tagesablaufs, die Ökonomie, das Verwandtschaftssystem, die Beziehungen der Stämme untereinander ... alles wurde verändert. Eine gänzlich andersartige Gesellschaft wurde auf den Ruinen der vorhergehenden aufgebaut und etablierte sich bis etwa 1660. Die heftig umstrittene Frage, ob die Patres aus den Guaraní echte Christen machten oder nur eine oberflächliche Konversion erreichten, tritt in den Hintergrund: Sie zwangen ihnen derart andere Lebensumstände auf, dass es schwerfällt zu glauben, die Guaraní hätten nach einem Jahrhundert einfach in den Wald zurückgehen können. Doch genau das behauptet E. Schaden, der sich hauptsächlich damit beschäftigt, im Sprechen der heutigen Guaraní Hinweise auf das Christentum zu finden:

»Aufgrund von Differenzierungen, die auf die Zeit vor der Ankunft der Europäer zurückgehen, besaß die Kultur der Guaraní wegen der Isolation der verschiedenen Untergruppen ohnehin nur eine sehr relative Gleichförmigkeit in Bezug auf Sprache, Religion, Mythentradition und die anderen Bereiche der Kultur. Die Differenzierung wurde in der Kolonialzeit nur noch verstärkt, als ein Teil der Bevölkerung mehr als ein Jahrhundert lang unter der Vormundschaft der Jesuiten stand und nach der Verbannung der Missionare zu seinen primitiven Lebensumständen zurückkehrte« (Schaden 1962: 18, ÜS PM).

Der zweite Teil dieser Behauptung wirft natürlich einige Probleme auf. Was jedoch ist vom ersten zu halten? Und warum hat es Schaden nötig, der Conquista vorausgehende Differenzierungen zu behaupten, die im Widerspruch zu allen Erfahrungsberichten stehen?

Vielleicht will er (indem er die Fähigkeit zur Veränderung zu einem Aspekt der Guaraní-Kultur macht) die Erklärung stärken, die er für die aktuelle Religion liefert – nämlich Synkretismus; oder er will die Trennung rechtfertigen, die er zwischen den Mbya aus Paraguay (die ihm zufolge »ihre Traditionen in ihrer ursprünglichen Reinheit bewahrt zu haben scheinen«) und allen anderen Guaraní-Gruppen vornimmt (deren »auch nur oberflächlichste Betrachtung zeigt, dass sie eine Reihe christlicher Elemente angenommen haben«, Schaden 1959, ÜS PM). Dabei scheinen die kulturellen Unterschiede zwischen jenen Guaraní-Gruppen, die seit Beginn dieses Jahrhunderts studiert wurden, so groß nicht zu sein, wenn man zum Beispiel die Tänze, die Namensgebungsriten, den großen Zwillingsmythos usw. bei den Chiripa, den Mbya und den Apapokuva vergleicht. Im Gegenteil, diese sind bemerkenswert homogen. Liegt der behauptete Unterschied dann in der stärkeren oder schwächeren Annahme christlicher Elemente? Es ist allerdings nicht immer leicht, solche Elemente auszumachen, jedenfalls bräuchte es eine weniger oberflächliche Analyse, um deren Wichtigkeit und Bedeutung einzuschätzen: Nimuendajú bemerkte zum Beispiel, das ›Christentum‹ der Apapokuva sei nur Fassade. Wie ist das zu lösen? Synkretismus oder ›ursprüngliche Reinheit‹? Grundsätzlich scheint uns angesichts der angeführten theoretischen Voraussetzungen weder das Eine noch das Andere überzeugend: Ersteres nicht, weil es voraussetzt, dass das religiöse Denken der Indianer recht wenig Kohärenz aufweist, wenn es beliebige fremde Elemente zulassen kann; letzteres nicht, weil es voraussetzt, dass das religiöse Sprechen (das Sprechen über den Menschen und die Welt, auch das Sprechen einer Gesellschaft über sich selbst) unbeweglich bleiben kann, wenn sich die Gesellschaft verändert hat. Letztlich loten beide in einer ähnlichen Weise die Geschichte dieser Kulturen aus: rückwärts, indem sie die Vergangenheit der Tupi-Guaraní anhand dessen rekonstruieren, was man heute von ihrer Religion weiß oder zu wissen glaubt.

Fasst man das Problem in diese Begriffe, weicht man ihm damit eher aus, denn man greift bereits der Lösung vor. Folglich muss man den Blickwinkel verändern: Wir haben für die andere Partei ergriffen und entschieden, noch einmal zum Anfang der Geschichte zurückzugehen. Dabei hatten wir einen roten Faden: Die heutigen Guaraní sprechen vom ›Land ohne Übel‹, das jedoch bereits ein uraltes Thema und bei allen Tupi-Guaraní im 16. Jahrhundert bezeugt ist. Unsere erste Aufgabe ist folglich, zu versuchen zu verstehen, welche Bedeutung es damals hatte, in einem historischen und kulturellen Kontext, der nicht der heutige war. Damals waren die Tupi-Guaraní-Gesellschaften frei und stark, heute liegen sie im Sterben: Das wissen wir wohl, aber auch die Indianer wissen es, und sie sprechen es offen aus. Doch was mögen sie früher gesagt haben? Das gilt es herauszufinden: Und vielleicht wird man die schönen Worte,<sup>2</sup> die die Guaraní heute sprechen, mit anderen Ohren hören, wird man wissen, ob ihr Sprechen das Ihre ist oder nicht, ob es sich verändert hat und inwiefern. Schließlich zwingt uns niemand, unsererseits die Behauptungen der alten Chronisten zu wiederholen und ihren Meinungen denselben Wert beizumessen wie ihren Informationen. Beim erneuten Lesen werden wir sehen, ob sie uns vielleicht, ohne es zu wissen, das Wesentliche der indianischen Religion überliefert haben.

[...]

.....  
 2 Vgl. dazu den zweiten Abschnitt über Prophetismus.



## Der Prophetismus

Land ohne Übel: Ein Raum ohne markierte Orte, in dem die gesellschaftlichen Verhältnisse aufgelöst sind, eine Zeit ohne Anhaltspunkte, in der die Generationen abgeschafft sind. Das ist *Aguyje*, die Vollkommenheit; die Menschen gemeinsam und doch jeder bei sich, aufgehoben die doppelte Distanz der gegenseitigen Abhängigkeit und der Trennung von den Göttern – das gesellschaftliche Gesetz, das Naturgesetz: das radikale Übel.

Das widerstreitende Verhältnis zur gesellschaftlichen Ordnung und das nicht-theologische Verhältnis zum Übernatürlichen werden in ein und demselben Diskurs hergestellt, der umso erstaunlicher ist, als er hier das Feld des Glaubens absteckt. Darum fällt der Diskurs der Tupi-Guaraní, auch wenn er an andere, bekanntere erinnert, in keinem Punkt mit diesen zusammen. Das Land ohne Übel ist das goldene Zeitalter, wenn man so will, doch ist es verkündet und nicht bereits seit jeher vorbei. Es ist ein gelobtes Land auf Erden, jedoch kein Königreich, sondern im Gegenteil die Abschaffung jeder Form von Macht. Es ist ein unerwarteter Diskurs, der das verknüpft, was man als getrennt erwarten würde, der die Sprachen umkehrt – jene des Glaubens dort setzt, wo man eher den Mythos erwarten würde –, und der eine neue Art, den Menschen, die Erde, den Himmel, die Götter zu denken impliziert, in der der Sinn zersplittert und die Wahrheit verpufft.

Und schließlich ist das Erstaunliche und Neue an diesem Denken seine prophetische Berufung. Prophetismus bezieht sich hier nicht nur – und auch nicht im Wesentlichen – darauf, dass der entsprechende Diskurs eine bestimmte Zukunft verkündet – das Aufkommen des Gott-Menschen –, sondern darauf, dass er sich, um die Möglichkeit dieses unmöglichen Begehrens aufrechtzuerhalten, für das Risiko entscheidet, alle Gewissheiten zu verlieren: jene der sesshaften Lebensweise und auch jene der gültigen Wahrheiten. Wenn das Denken der Tupi-Guaraní prophetisch ist, dann insofern, als es die Erlösung als unerreichbar ahnt und weiß, dass es, um trotzdem daran zu glauben, stets über jede Grenze hinausgehen, das heißt, auf jegliche Form der Verwurzelung verzichten muss. Auf diesen Verzicht verweist die Suche nach dem Land ohne Übel sowohl als Bedingung als auch als Folge. Ebenso ist er das gemeinsame Maß des prophetischen Lebens und Denkens: Die Suche nach dem Land ohne Übel machte einst das Leben unstet; heute sind die Worte der Propheten auf der Suche nach einer immer schon verborgenen Wahrheit.

Weil es von der unerträglichen Last des Gesetzes erzählte, musste das Wort der früheren Propheten, wenn es sich Gehör verschaffen wollte, von außen kommen (die ausgesonderte Position der Propheten), und durfte auch nur außerhalb Wirkung zeitigen (das politische Versagen der Propheten). Außerhalb: nämlich außerhalb des Gesetzes, das im markierten Raum eines Stammesgebiets, in der durch eine Genealogie erfassten Zeit jedem seinen Platz zuweist. Weil sich das Wort im Voraus jenseits jeder Gesetzmäßigkeit stellt, bringt es einen neuen Raum und eine neue Zeit hervor, außerhalb des Raums und der Zeit der Gesellschaft, das heißt: ohne Differenz. Folglich ist jede Festlegung in Bezug darauf unmöglich, und weil zugleich die früheren Verweise auf Abstammung und lokale Gruppen unmöglich sind, gibt es keinen differenzierten Status mehr und die früheren Verhältnisse verschwinden. Auf einmal ist unter den nun rechtmäßig gleichgestellten Menschen eine andere Solidarität möglich: jene des *Mborayu*, der Gegenseitigkeit. Das ist nur möglich, weil Beziehungen hergestellt werden, die nicht in Raum und Zeit markiert sind, jene des nomadischen Lebens: Außerhalb der Grenzen eines Gebiets sind *Hier* und

*Jetzt* nur noch der Ort und der Moment des Unbeständigen, des Provisorischen, folglich kann keine Hierarchie errichtet werden.

Wird das prophetische Wort einmal gehört, zerbricht der gesamte Rahmen, der die Lebensweise garantierte, der gesamte abgesteckte und differenzierte gesellschaftliche Raum. Das Umherschweifen isoliert die Leben und stellt sie nebeneinander, weil es die räumlichen und zeitlichen Koordinaten durchbricht, die sie einander unterordneten. Plötzlich ist jeder ein Prophet, es zu sein ist kein Status mehr. Im unbegrenzten und undifferenzierten Raum des endlos durchstreiften Waldes kann man nur leben, aber nicht wohnen; man kann auskommen, aber nicht produzieren; man hinterlässt Tote, ohne dass dabei eine Abstammung entstünde. Es ist ein reines Fortbewegen, das weder ein Zurückgehen noch irgendein Erreichen mit sich bringt. Unmöglich, woanders neues Gebiet zu erschließen, neue Gesetze zu erstellen, denn die Erlösung bleibt immer jenseits, immer unerreichbar: Kaum erblickt, ist sie schon wieder verloren. Der Raum wird, weil unbegrenzt, auf einmal ausweglos.

Das erklärt sicherlich die Notwendigkeit des Hindernisses, das zwar der Reise ein abruptes Ende setzt, diese aber zugleich rechtfertigt und eine Fortsetzung ermöglicht. Die unüberwindbare, *unheilvolle See* garantiert dadurch, dass sie dem Weiterkommen im Wege steht, die Existenz eines ›Jenseits‹ als Ort der Ruhe. Ein Hindernis im doppelten Sinn also, denn sie verhindert nicht nur, das Land ohne Übel zu erreichen, sondern zugleich auch, den Glauben daran zu verlieren. So ist die Suche also nicht umsonst und die Reise kann weitergehen.

Das Wort der Propheten hat eine vorantreibende Kraft, die erst durch die endlose Bewegung, die es hervorbringt, möglich und legitim wird. Ein wirkungsvolles und ebenso ohnmächtiges Wort, das sich mit derselben Bewegung aufhebt, in der es sich erfüllen will: gleich einem imaginären Werk, das nur unter der Bedingung gleichzeitiger Auflösung voranschreiten kann und sich so auf einen niemals festen Punkt verkleinert.

Im Einklang mit einer Existenz, die unfähig ist, sich je herzustellen, einem Denken, das zu keinerlei Behauptung fähig ist. Denn die schönen Worte heben die Distanz auf, die der Diskurs gewöhnlich herstellt. Die schöne Sprache allein würde nicht die Verhältnisse verschieben, da sie sich mehr an die Götter als an die Menschen richtet: Es ist eine verhältnislose Sprache – eine inspirierte, sozusagen. In ihr ist derjenige, der spricht, zugleich auch derjenige, der zuhört. Und wenn er fragt, dann weiß er, dass es keine andere Antwort gibt als seine eigene Frage, in unendlicher Wiederholung. Der Prophet, der schöne Worte macht, richtet sich an niemanden, teilt nichts mit, verkündet keine Wahrheit. Er wird nur zurückgeworfen auf die Leere seines Denkens in einem Selbstgespräch, das weder Anfang noch Ende hat.

Wiederum höre ich zu. Wiederum frage ich. In den schönen Worten gibt es immer ein ›Wiederum‹, das, obwohl es sich natürlich auf den täglich wiederkehrenden Ritus bezieht, doch eher aufzutauchen scheint, um eine wesentliche Eigenschaft der schönen Worte zu markieren: Sie haben keinen Anfang, sie werden stets wieder aufgenommen. Man könnte sagen, es liege nicht in der Macht des Propheten, diesen Diskurs zu eröffnen, die im Gegenteil ihn zu ergreifen scheint und zu deren Echo er sich selbst bloß machen kann, ohne sie je zu beherrschen. Vielleicht ist dieser Diskurs deshalb nur eine immer offene Frage. Als hätten die Auserwählten, allzu unvollkommen trotz all ihrer Bemühungen, keine andere angemessene Form des Hörens als das Fragen, ohne jemals zu

behaupten: Werden die Götter endlich das *fruchtbare Wort* sprechen, jenes, das die Regeln des Verweilens enthüllt? Eine Frage, die keine Antwort verlangt. Oder, wie die schönen Worte eher anzudeuten scheinen: Frage und Antwort sind gleichermaßen unmöglich. Es genügt, auf Tempus und Form der Verben zu achten: Behauptungen stehen nur in Vergangenheit und Zukunft; die Gegenwart ist stets die Zeit der Verneinung. Es heißt: *Du hast das Wort bereits gesprochen*, oder: *Wiederum wirst du das fruchtbare Wort sprechen*. Der zuhörende und sprechende Prophet stößt jedoch immer nur auf Abwesenheit: *Du sagst nichts, du sagst absolut nichts*. Einsamkeit eines Denkens, das so verzweifelt ist, bis zu einem Punkt zu gehen, an dem Denken unmöglich wird. Dieselbe Machtlosigkeit, die einst ihre Praxis kennzeichnete, kennzeichnet nun den Diskurs der Propheten. Und die Eigenheit des Wortes, das stets als *fruchtbar* gefordert oder gesprochen wird – dermaßen fruchtbar, könnte man meinen, dass es unmöglich zu begreifen ist –, verweist vielleicht auf eine tiefgründigere Eigenheit, das Gegenstück zur Machtlosigkeit, nämlich die Macht, etwas Wahres auszusprechen, das nicht auf etablierte Dogmen zurückzuführen ist. Wenn das schöne Wort jenes ist, das sich nicht auf ein paar gesicherten Wahrheiten ausruhen kann, dann versteht man vielleicht besser, warum die Guaraní sich entschieden haben, es *schön* zu nennen (statt zum Beispiel ›wahrhaftig‹ oder ›heilig‹, was es ja ebenfalls ist). Im fruchtbaren Strom des Worts, der unmöglich aufgehhalten werden kann, zeigt sich ein Denken, das, weil es weder ausschließen noch unterteilen will, bis zum abgelegensten Punkt des Denkens führt, wo es sich selbst als Hindernis, als jene Grenzlinie vorfindet, die es zugleich er- und verunmöglicht – wie der Horizont: die Grenzlinie, an der sich die Gegensätze berühren, Himmel und Erde, Menschen und Götter.

Der Prophet: Ewig horcht er auf das fruchtbare und niemals gesprochene Wort, ist dabei selbst zum einzigen festen Punkt eines Diskurses geworden, der sich ihm immer entzieht und dem eine offenbar nomadisch gewordene Wahrheit innewohnt.

\* Auszug, erstes und letztes Kapitel; auf Frz. erschienen bei Éditions du Seuil, 1975. Aus dem Französischen von Paul Maercker, durchgesehen von Karin Harrasser. Mit freundlicher Genehmigung der Autorin.

## Literatur

- LESTRINGANT, Frank (2016): »Villegagnon, Entre Légende Noire Et Légende Dorée.« In: *Revue D'histoire Du Protestantisme*, 1: 1, 35–53.
- CADOGAN, León (1970): »Ywyrá ñe'ery, fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní.« In: *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo* 5: 1–2, 7–111.
- SCHADEN, Egon (1954): »O estudo do Índio Brasileiro: ontem e hoje.« In: *América Indígena* 14: 3, 233–252.
- SCHADEN, Egon (1959): »Nota Preliminar.« In: *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, hg. v. León Cadogan, Universidade de São Paulo, Antropologia 5, Boletim 227, 5–6.
- SCHADEN, Egon (1962): *Aspectos Fundamentais de cultura guaraní*, São Paulo Editorial: E. P. U.
- VELLARD, Jehan-Albert (1937): »Textes Mbiwha recueillis en Paraguay.« In: *Journal de la société des américanistes* 29: 2, 373–386.

## Wrong about the Land Without Evil but right about shamanism. The lasting legacy of Hélène Clastres

**Kathleen Bolling Lowrey**

Rereading Hélène Clastres *The Land Without Evil: Tup  -Guaraní Prophetism* (1995 [1975]) after the lapse of many years, I was struck first by the archaism of its prose style. Something Brazilian anthropologist Manuela Carneiro da Cunha said in a Robert Hertz memorial lecture is apropos: »Those were great times when we anthropologists could postulate the existence of such an *a priori* totalization« (1997: 1). Of course, Hélène Clastres's is a false archaism: Robert Hertz was born in the nineteenth century and killed in the Great War, but Clastres was writing in the 1970s and her husband Pierre's related work, *Society Against the State* (1977), remains a byword among intellectually fashionable twenty-first century anarchists. Hélène's scholarship was revolutionary in its own right, postcolonial though not postmodern, arguing as it did for the Tup  -Guaraní as a ›people with history‹ (to paraphrase Wolf 1982).

Her essay is among other things a manifesto for the proposition (which had been put forth before, though less emphatically, by Curt Nimuendajú 1914 and Alfred M  traux 1927) that the wide dispersal of groups speaking Tup  -Guaraní languages across lowland South America was the product of endogenous pre-Columbian political dynamism. This process owed little to the so-called »civilized tribes« (to use the terminology of the famous Handbook of South American Indians [Steward 1941]) of the Andes and nothing at all to European invaders. Social transformation and sophisticated political philosophy were not innovations brought by Europeans or borrowed from the Inca Empire but instead proper to the societies of the tropical lowlands.

Probably because of the political unimpeachability of this thesis, the way it said something anthropologists and ethnohistorians were finding to be true all around the decolonizing world between the 1960s and 1980s, it took a long time for scholars to critically re-assess the evidence for Clastres's arguments. However, a flurry of articles published since the turn of the millennium have been devastating on many points. These convincingly show that there was not – as Hélène Clastres asserted – a unitary notion of a Land without Evil that animated groups speaking Tupian and Guaraní languages from the Atlantic Coast to the Eastern slopes of the Andes, Brazil to Paraguay to Bolivia, and across hundreds of years, from testimonies recorded in the sixteenth century to oral narratives collected by

Nimuendajú in 1912 or Leon Cadogan in the 1950s (Pompa 2004, Villar/Combès 2013). Two essays in particular demonstrate that the Kandire postulated by Clastres to be a mystical yet terrestrial paradise, a place that sojourners could find on this earth where they would be guaranteed immortality, becomes ever more prosaic the more accurately it is tracked down. The coastal Tupian and interior Guarani informants to the first European chroniclers were talking about a plainly real place and one well worth travelling to, as a source of metal trade goods: the Inca Empire (Combès 2006, Julien 2007). Combès also cites the earlier work of Branislava Susnik (1961) who suggested in an aside that in fact Kandire should probably be identified with the Inca Condori. Prior to these critiques, the accomplished Jesuit scholar Bartomeu Meliá<sup>1</sup> glossed »ivi mara-ey« as »land without shame«, meaning untouched virgin territory, and thereby suggested another pragmatic rather than mystic motivation for the great migrations of Tupí-Guaraní speaking peoples: the search for new agricultural land (Meliá 1988).

If, then, the Land Without Evil is an »invented tradition« (Hobsbawm and Ranger 1983), what should we make of those shamanic figures supposedly prophesying about it? These are well attested as having been present at multiple points along a long time span and wide geographic area, from the sixteenth century to the twentieth, from the Atlantic coast to the Eastern slopes of the Andes. They are always ambiguous: far from ordinary, outside the normal social and kinship bonds, powerful, but not the same as chiefly leaders. If the *Land Without Evil* never existed, not just in the sense of being a mystical dream but in the sense of being something no actual Indians ever dreamt about in the way described by white anthropologists and ethnohistorians, what could those *paye* and *karai* have been talking about? What was, to use the title to chapter three of Hélène Clastres's text, the »speech of the prophets« actually about and what were its »effects« really?

Here, I think, we find the reason Clastres' extended essay is still absolutely worth reading (and, for reasons to be made clear, especially worth translating): not just as an artifact of the scholarly pretensions of a particular era but as a book still bristling with real insights. These men existed, they did speak, and in so doing made a great impression on Indians and whites alike. Clastres' attention to their role anticipated by more than a decade an anthropological mode of analysis of Amerindian shamanism that now dominates lowland South American scholarship. To wit, she argued early on that shamans are translators of power relations and as such are magicians of history: Viveiros de Castro 1992 [1986], Taussig 1986, Gow 1994 among others opened the way for the present deluge of analysis along these lines.

Hélène Clastres declared that Tupí-Guaraní societies »far from being oppressed, were, on the contrary, in full expansion when they were discovered – were in a word, societies of conquerors« (1995 [1975]: 45–46). Everything we are learning about lowland South American societies generally from recent archaeological findings suggest just such an expansive, population-dense dynamism: not only among Tupí-Guaraní peoples but also Arawakan ones, and others as well (Erickson 2014, Heckenberger et al. 2008). Unlike in the case of the Land Without Evil, here later findings tend to sustain, not undermine, the assertions of Clastres's work.

.....  
 1 Bartomeu Meliá (1932–2019) passed away the very day I was composing these words, December 6th, 2019.

Of course, the much later peoples upon whose data she also draws, willy nilly, were not »conquerors«: clearly the Apopocuva-Guaraní encountered by Nimuendajú in Brazil in 1912 were not doing well at all; the Mbyá Guarani informants of Leon Cadogan in the 1950s in Paraguay said sadly: »We who are the last generations [...] we no longer know how to behave« (Clastres 1995: 98). And yet these downwardly mobile indigenous communities too had shamans, as do most (all?) contemporary indigenous lowland South American societies – Tupí-Guaraní or not – that are experiencing demographic, political, and cultural resurgence. Why should this be so? Why is shamanism associated with social transformation, whether from »colder« to »hotter«, egalitarian to hierarchical, demographically robust to demographically threatened, and back again: that is to say, in whatever direction those dynamics are operative as long as they are in motion?

It has been said that the term »shamanism« is far too promiscuously applied to a wide variety of practices and belief systems that actually have little or nothing in common (Kehoe 2000). I don't think this is correct, an instinct for which I recently found support from an unexpected quarter. I must confess that my own forthcoming book on shamanism in the Americas draws quite heavily on ideas I first encountered in Hélène Clastres (Lowrey 2020), so reading the many apt critiques of her work that have emerged over the past two decades got me searching. In a wonderful book on »shamanism and the Western imagination«, Andrei Znamenski tells us that to Soviet anthropologists and folklorists, Siberian »shamanism represented an ideology of a society caught in transition from an egalitarian to a class-based society [...] shamans represented transitional figures« (Znamenski 2007: 323). What is interesting here is that a corps of ethnographers trained in a more orthodox Marxist tradition than the French structuralist one that produced Hélène Clastres, and encountering shamanism in the Siberian rather than the American context, made much the same analysis of it: that it was a practice of politics and history. What is missing from this analysis, and which I insist upon in my own book, is that practices of power are also practices of vulnerability, which is why one sees shamanism appearing in so much the same form across time and across space and whether the political fortunes in question are rising or falling. Clastres ends her book with a chapter entitled »Prophetism«. Perhaps she foresaw that her insights into shaman-prophets would last longer than those about the Land Without Evil that she opened with in the book's title, and for that reason chose to close instead with prophetism. The essay by Manuela Carneiro da Cunha from which I quoted at the start here was precisely about »shamanism and translation«. Clastres's robust contributions to that theme are an ongoing inspiration for considering how we twenty-first century anthropologists might still hope, like her, to »postulate the existence« of »*a priori* totalizations«, and to do so in many different languages.

## Literature

- CLASTRES, Hélène (1995): *The Land Without Evil. Tup  -Guaraní Prophetism*, Urbana: University of Illinois Press.
- CLASTRES, Pierre (1977): *Society Against the State. Essays in Political Anthropology*, New York: Urizen Books.
- COMBÈS, Isabelle (2006): »De los candires a Kandire. La invenci  n de un mito chiriguano«. In: *Journal de la Société des Am  ricanistes* 92: 1–2, 137–163.

- DA CUNHA, Manuela Carneiro (1997): *Points of View on the Amazon Forest. Shamanism and Translation*. Annual Robert Hertz lecture, Association pour la Recherche en Anthropologie Sociale, Paris, 9.7.1997.
- ERICKSON, Clark (2014): »Amazonia. The Historical Ecology of a Domesticated Landscape«. In: *The Social Lives of Forests*, hg. v. Susanna B. Hecht, Kathleen Morrison und Christine Padoch, Chicago: University of Chicago Press, 199–214.
- GOW, Peter (1994): »River People. Shamanism and History in Western Amazonia«. In: *Shamanism, History, and the State*, hg. v. Nicholas Thomas und Caroline Humphrey, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- HECKENBERGER, Michael et al. (2008): »Pre-columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon«. In: *Science* 321: 5893, 1214–1217.
- HOBBSBAM, Eric/RANGER, Terence (Hg.) (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- JULIEN, Catherine (2007): »Kandire in Real Time and Space. Sixteenth-century Expeditions from the Pantanal to the Andes«. In: *Ethnohistory* 54: 2, 245–272.
- KEHOE, Alice (2000): *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Mountain View: Waveland Press.
- LOWREY, Kathleen (2020): *Shamanism and Vulnerability on the North and South American Great Plains*, Louisville: University Press of Colorado.
- MELLÁ, Bartomeu (1988): *El guaraní conquistado e reducido*, Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- MÉTRAUX, Alfred (1927): »Les migrations historiques des Tupi-Guaraní«. In: *Journal de la Société des Américanistes* 19, 1–45.
- NIMENDAJÚ, Curt Unkel (1987 [1914]): *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guaraní*, São Paulo: HUCITEC-Universidade de São Paulo.
- POMPA, Cristina (2004): »O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico«. In: *Revista de Índias* 64: 230, 141–174.
- STEWART, Julian (Hg.) (1941): *Handbook of South American Indians*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- SUSNIK, Branislava (1961): *Apuntes de etnografía paraguaya*, Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- TAUSSIG, Michael (1986): *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago: University of Chicago Press.
- VILLAR, Diego/COMBÈS, Isabelle (2013): »La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito«. In: *Tellus* 13: 24, 201–225.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1992): *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago: The University of Chicago Press.
- WOLF, Eric (1982): *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press.
- ZNAMENSKI, Andrei (2007): *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford: Oxford University Press.

## Die Wünsche wunschloser ›Wilder‹ Hélène Clastres' Land ohne Übel

**Andreas Gehrlach**

*Ni dieu*

*Ni maître*

*Ni patron*

*Ni mari*

(Graffiti in Paris)<sup>1</sup>

Die fundamentale Kritik einer Gesellschaft funktioniert meist über die normative Setzung eines möglichen Anderen, vor dem das Gegenwärtige in ethischer, politischer oder ökonomischer Hinsicht zurückbleibt. Die Vorstellung, dass ein Land möglich ist, in dem es die Übel nicht gibt, die die reale Welt plagen, ist mit einiger Sicherheit ein geteilter Traum aller Kulturen, schlicht weil der Wunsch nach Wunschlosigkeit eine so überaus menschliche Angelegenheit ist. Wenn die »wesentliche Realität des Menschen und der Natur« (Deleuze/Guattari 1977, 11) wirklich die ist, dass er als eine »Wunschmaschine« zu leben hat, dann ist nicht nur das Wünschen, sondern auch der tiefgehende Wunsch nach einem Zustand der Wunschlosigkeit das tragende Begehren aller Menschen und Kulturen. Das Heil des Menschen läge dann darin, dass alle Wünsche erfüllt sind oder sie gar keinen Grund haben, zu entstehen. Dazu, wie dieses ›heile Andere‹ völliger Wunschlosigkeit aussehen könnte, gibt es einige kaum zu übersehende Phantasien und Erzählungen.

Die Form dieser fantastischen Setzung des Anderen und seiner Vollkommenheit funktioniert über eine Vielzahl narrativer oder theoretischer Arten der Darstellung, deren häufigste diejenige ist, in der von einem fernen Ort oder einer Gemeinschaft jenseits der Grenzen des Eigenen erzählt wird, in der genau diejenige Gerechtigkeit herrscht, die in der selbst täglich erlebten Gesellschaft vermisst wird. Auch wenn seit der Aufklärung wesentliche Teile der Gesellschaftskritik aus einer wissenschaftlichen Beobachtung der Lebenswelt inspiriert sind und dort die Aufgabe dieser Kritik wechselweise von unterschiedlichen Disziplinen übernommen wird, ist diese Kritik historisch gesehen

---

1 »Kein Gott, kein Herr, kein Arbeitgeber, kein Ehemann.« – Eine Erweiterung des Titels *Ni dieu, ni maître*, den Auguste Blanqui der von ihm im Jahr 1880 gegründeten anarchistischen Zeitschrift gab.



mindestens so stark im Bereich der Erzählung angesiedelt. Hier soll versucht werden, diese Gesellschaftskritik anhand der Erzählung eines ›fremden Besseren‹ in zwei Traditionslinien einzuteilen und herauszuarbeiten, auf welche Weise die Darstellung, die Hélène Clastres in *Das Land ohne Übel* von den Tupi-Guaraní geliefert hat, diese Vorstellung vom wunschlosen Menschen verkompliziert.

## Von Idealreichen und dem freien Leben der Unzivilisierten

Versucht man, die narrativ-mythische Darstellung nicht-europäischer, als gerechter imaginerter Gesellschaften in zwei hauptsächliche Traditionslinien zu unterteilen, fällt zuerst die Erzähl- und Theorietradition auf, in der davon berichtet wird, wie in der Ferne ein großer, weiser Herrscher, der in der Gestalt eines Religions- und Landesgründers zugleich auftritt, ein perfektes Gemeinwesen errichtet hat. Zu diesen großen normativen Herrschergestalten gehören der König Utopos, der nicht nur die berühmte Halbinsel *Utopia* durch einen Graben vom Festland abtrennte und so zur Insel machte, sondern auch alle Einrichtungen und die von einem humanistischen Geist durchstrahlte Religion der Utopier begründete.<sup>2</sup> Ein anderer dieser großen Vorbildherrscher war in der mittelalterlichen Imagination der Priesterkönig Johannes, von dem es hieß, er herrsche irgendwo im fernen Asien über ein gigantisches Reich, das nicht nur ein irdisches Abbild himmlischer Ordnung sein sollte, sondern das im Hochmittelalter auch als militärischer Bündnispartner herbeigesehnt wurde, um die zwischen Europa und dem Reich des ›Prester John‹ liegenden muslimischen Staaten in einen vernichtenden Zweifrontenkrieg verwickeln zu können.<sup>3</sup>

Solche fernen Idealreiche müssen aber nicht zwangsläufig halbe Kontinente einnehmen wie beim Priesterkönig Johannes: Ein drittes Beispiel stellt für das Zwanzigste Jahrhundert wahrscheinlich das den einschlägigsten Fall einer solchen fiktiven Priesterherrschaft dar. So soll irgendwo im Himalaya ein Kapuzinermönch Namens Perrault als Lama und politisches Oberhaupt eines von ihm neu gegründeten Klosters im verwunschenen Tal von Shangri La eine perfekte, harmonische Gemeinschaft gegründet haben. Diese von James Hilton in *Lost Horizon*<sup>4</sup> beschriebene und in einem der ersten günstigen Taschenbücher verlegte Fiktion fand eine immense Anhängerschaft in den USA und den esoterikgläubigen Teilen der faschistischen Bewegung in Deutschland, insbesondere in der SS.

Allen diesen Idealreichen ist gemeinsam, dass sie mindestens indirekt autokratisch regiert sind. Sie sind sehr reich und sozial wie politisch und ökonomisch hochstrukturiert,

---

2 Vgl. Morus 1969. Die Beschreibung des Grabens, den Utopos ausheben ließ, befindet sich auf S. 61.

3 Die Legende vom Reich des Priesterkönigs beruht weitgehend auf einem angeblichen – gefälschten – Brief, den der Priesterkönig dem byzantinischen Herrscher geschickt hatte, um ihm eine Zusammenarbeit vorzuschlagen. Die unterschiedlichen überlieferten Versionen wurden von Friedrich Zarncke zusammengetragen und dokumentiert (vgl. Zarncke 1879, lat. Orig. 83f., Übers. ab 121).

4 Vgl. Hilton 1933. Die Beschreibung Perraults im Rahmen katholischer Versuche, nestorianische Glaubensnester im Inneren Asiens aufzufinden und zu missionieren findet sich im siebten Kapitel, insbes. 151ff.

sie sind von großer Bildung durchdrungen und vor allem haben sie alle eine sehr klar formulierte, synthetisch-theistische Religion mit hohen ethischen Standards: Sie erscheinen wie eine Überhöhung abstrahierter westlicher Ideale, mit jeweils mehr oder weniger christlichem oder humanistischem Einschlag. Alle diese Reiche sind Gebilde der Wunscherfüllung: Politische, ökonomische, sexuelle Wünsche sind dort leichter erfüllbar als in Europa. Und, was vielleicht das bemerkenswerteste ist, sie liegen meist von Europa aus gesehen irgendwo im fernen Osten.

Die andere Linie der Gesellschaftskritik anhand eines ›fremden Besseren‹ liegt tendenziell im Westen Europas und ist diejenige, die nicht ein verstecktes heiliges Herrschaftsgebiet beschreibt, sondern diejenigen Gruppen idealisiert, die jenseits der Grenzen der Herrschaft europäischer Staaten leben und von ihr unbetroffen sind. Dort, wo keinerlei Verfall oder institutionelle Ausbeutung herrscht, leben noch diejenigen, die in der europäischen Phantasie des Fremden als die ›Edlen Wilden‹ bezeichnet wurden.<sup>5</sup> Die wahrscheinlich erste Beschreibung edler Wilder kommt von Tacitus. Seine ganze Germania tendiert zu einer Idealisierung der germanischen Stämme außerhalb des Römischen Imperiums, die nicht oder noch nicht zivilisiert und deswegen auch noch nicht so dekadent sind wie das kaiserzeitliche Rom, das Tacitus als Hintergrund seiner Texte hat. Erst ganz am Ende seiner Beschreibung der germanischen Gruppen kommt er zu denjenigen, die noch jenseits des germanisch besiedelten Gebiets lebten. In Tacitus' Beschreibung der ›Fennen‹ ist sehr schnell zu erkennen, dass es sich um frühe samische Gruppen des südlichen Skandinavien handelt:

»Die Fennen sind erstaunlich wild und entsetzlich arm. Sie kennen keine Waffen, keine Pferde und kein Heim; Kräuter sind ihre Nahrung, Felle ihre Kleidung und der Erdboden ihre Lagerstätte. Einzig und allein von ihren Pfeilen versprechen sie sich etwas; aus Mangel an Eisen versehen sie sie mit Knochenspitzen. Die Frauen leben ebenso wie die Männer von der Jagd; sie ziehen nämlich überall mit und verlangen dann ihren Teil von der Beute. Für ihre Kleinen haben sie keinen Schutz vor wilden Tieren und Regengüssen als ein Geflecht von Zweigen, in dem sie sie bergen; das ist auch die Heimstatt der Männer und die Zufluchtstätte der Greise. Und doch halten sie ein solches Leben für glücklicher, als unter Seufzen das Feld zu bestellen, sich mit dem Bau von Häusern abzumühen und eigenes oder fremdes Gut unter Hoffnung auf Gewinn und Furcht vor Verlust umzusetzen. Ohne sich um die Menschen, ohne sich um Götter zu kümmern, haben sie das Schwerste erreicht: ohne Wunsch zu sein« (Tacitus 1965: 42)

Mit ihrem zivilisatorischen Minimalismus haben die Fennen die schwerste aller Aufgaben gelöst: Eine Kultur zu formen, in der es keine Wünsche mehr gibt, in der – mit Deleuze/Guattari gesprochen – die Produktion der Wunschmaschinen eingestellt werden konnte. Es fällt auf, dass die wilden Fennen strukturell und narrativ das genaue Gegenteil des fernen Idealreiches darstellen: Sie haben kein eindeutig festgelegtes Gebiet, keinen Herrscher, keine Religion, keinerlei Bildung oder Handelsbeziehungen und insgesamt eine

5 Zur Geschichte des Motivs des ›Edlen Wilden‹, siehe Toscano 2019.

materielle Kultur, die gerade zu einer Subsistenz auszureichen scheint, die ihnen aber ein komfortables und bewundernswertes Leben in einer Gesellschaft ermöglicht, die mit Marshall Sahlins als »original affluent society« (Sahlins 1972) bezeichnet werden kann. Dieses Ideal funktioniert durch kulturelle Reduzierung: Nicht bessere Institutionen und Regelungen zur Wunscherfüllung, sondern der Wegfall dieser Institutionen aufgrund der Wunschosigkeit der Menschen lässt ein Leben ohne die Übel der eigenen Zivilisation sichtbar und beschreibbar werden.

Mit der europäischen Feststellung, dass es westlich des Atlantik weitere Kontinente gibt, die bis zum Ende des 15. Jahrhunderts im europäischen Bewusstsein fehlten, wird das Mythologem des ›Edlen Wilden‹ für das Denken und die Selbstreflexion Europas wichtiger. Während Kolumbus noch Gesellschaften mit derselben Sozialstruktur wie in Europa erwartete (vgl. Gehrlach/Paul 2020: 171f.) taucht in Amerigo Vespuccis *Mundus Novus*-Brief an seinen Förderer Lorenzo Pietro di Medici eine Darstellung der ›Edlen Wilden‹ auf, die Tacitus' Fennen erstaunlich ähnlich ist:

»Sie haben keine Tuche, weder aus Wolle noch aus Leinen noch aus Baumwolle (weil sie diese auch nicht benötigen), und sie besitzen keine persönlichen Güter, sondern alles gehört der Gemeinschaft. Sie leben ohne König zusammen, ohne Staat [sine rege], und jeder ist sein eigener Herr. Sie nehmen so viele Frauen, wie sie wollen. [...] Außerdem haben sie kein Gotteshaus [templum] und halten sich an keine Religion. Dennoch sind sie keine Götzendiener. Was kann ich mehr sagen? Sie leben nach der Natur und sind eher als Epikureer denn als Stoiker zu bezeichnen. Es gibt unter ihnen weder Kaufleute noch irgendeinen Handel. Ihre Stämme führen untereinander Krieg ohne Technik, ohne Taktik [sine arte, sine ordine]« (Wallisch 2012: 20f).

Sie sind keine Stoiker, streben also nicht nach abstrakter Ruhe, Gelassenheit und Tugend, sondern Epikureer, was heißt, dass ihnen eine bescheidene und einfache, aber unmittelbare Wunscherfüllung möglich ist. Weil sie in Vespuccis Beschreibung vor allem dadurch definiert sind, dass sie bestimmte Dinge und Einrichtungen *nicht* haben, fragt er sich recht schnell, was er noch über sie sagen könnte. Bis auf die Kleidung, die sie nicht benötigen, und die mit ihrer Nacktheit zusammengehende sexuelle Freiheit ähneln sie deutlich Tacitus' Beschreibung der samischen Lebensform.<sup>6</sup> Alle anderen Motive – die Religionslosigkeit, die Staats- und Herrschaftsfreiheit, die grundsätzliche Andersheit ihrer sexuellen Sitten und Verhaltensweisen und die Abwesenheit von Ökonomie – halten sich mit einer bemerkenswerten Hartnäckigkeit in den frühen Reiseberichten europäischer Forscher, Eroberer und Missionare. Eine dieser Darstellungen, die heute noch ein wichtiges Dokument zur Geschichte der frühen brasilianischen Gesellschaften ist, ist der 1578 erschienene Reisebericht Jean de Lérys. Darin beschreibt er seine Beobachtungen der Einwohner Südamerikas:

6 Dass die Beschreibung der Kleidung in den Imaginationen der ›Wilden‹ einen solchen Raum einnimmt – noch der Begriff „Lappen“, mit dem die Sami lange bezeichnet wurden, deutet darauf hin – beweist vor allem die Wichtigkeit politischer oder ökonomischer Hierarchien in der Kleiderordnung der Kulturen, aus denen die Beobachter dieser Gruppen stammen: »to a ruling class obsessed with the symbolism of dress, the Indians' physical appearance was a token of cultural void« (Toscano 2019: 12).

»[E]ben so scheinen sie, die nichts von Beschwerlichkeiten und Sorgen wissen, ihre Lippen immerfort in den Brunnen der Jugend getaucht zu haben: und weil sie sich an keinen trüben Brunnen und pestilenzialischen Quellen besudeln, woraus alle Arten von Uebel kommen, die uns vor der Zeit schwächen, unsern Leib zerrütten und unsere Seele so lange quälen, bis sie selbige ganz zu Grunde richten; so geht sie nichts dergleichen an. Mißtrauen, Geiz, Prozesse, Neid und Ehrgeiz sind ihnen unbekannte Dinge. [...] Wiewohl jener Spruch Ciceros, es gebe kein Volk so wild und unkultivirt, welches nicht wisse, daß es einen Gott geben müsse, wiewohl es ihm unbekannt seyn könne, wie und wer dieser Gott sey allgemein als ein sicheres feststehendes Axiom angenommen wird, so weiß ich doch nicht, wie es damit bey unsern Tupinambolsiern stehe. Denn den wahren Gott kennen sie einmal nicht. Eben so wenig wissen sie von falschen, sowohl himmlischen als Erdengottheiten, geschweige daß sie derselben ehren sollten« (de Léry 1794: 139, 262f.).

Vespucci kann von keinen Beschwerlichkeiten und keinen Sorgen der Tupinambá berichten: Sie haben keine Wünsche und brauchen deswegen keine der staatlichen, ökonomischen oder religiösen Institutionen, die in der westlichen Kultur unablässig Wunscherfüllung versprechen, während sie ebenso unablässig Elend produzieren.

Alle diese Berichte von den fernen wunschlosen Wilden sind sich auf eine Weise ähnlich, dass von einer Art Genealogie dieses Motivs gesprochen werden kann: Die Setzung der ›Edlen Wilden‹ ist dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nicht, wie die utopischen Idealreiche, durch ein *mehr* an Herrschaft, durch ein *mehr* an Bildung, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, wahrer politischer Ordnung oder guter Gesetze auszeichnet, sondern durch eine Abwesenheit jedweder kultureller Ordnung. Sie ist keine bessere Verdopplung der eigenen Kultur, sondern besteht durch den Abzug all dessen, was die eigene Kultur kennzeichnet. Die Idealreiche sind die Apotheose des Eigenen, die durch Steigerung, Reinigung und Idealisierung der Institutionen alle Wünsche zu erfüllen versprechen, dagegen ist die Unkultur der ›Edlen Wilden‹ durch den Wegfall all dessen konstruiert, was als konstitutiv für die eigene Gesellschaft wahrgenommen wird. Die Idee des fremden Idealstaates im Osten ist normativ: Sie impliziert die Möglichkeit der Verbesserung des Eigenen und der Annäherung an dieses Ideal; die Idee der fremden Zivilisationslosigkeit in den Ländern westlich von Europa macht dagegen keinen Vorschlag einer solchen Annäherung, sondern besteht als solche und erhält ihre normative Kraft in der Versicherung, dass die dortige Kultur fundamental anders ist: Sie erscheint meist räumlich erreichbarer als die Wunderreiche des Ostens, weil sie direkt jenseits oder an den Grenzen des eigenen Siedlungsgebietes besteht, aber kulturell ist sie kategorisch fremder, weil sie das radikale Gegenmodell des Eigenen darstellt. Der König Utopos, der Priesterkönig Johannes und der buchstäblich ultramontane Lama Perrault herrschen über eine Utopie, die auf die Erfüllung der Wünsche gerichtet ist, die Fennen und Tupinambá leben in einer Art paradigmatisch wunschloser ›Paratopie‹: Woanders, aber auch *ganz anders*.<sup>7</sup>

---

7 Diese tendenzielle Ost-West-Strukturierung des ›fremden Besseren‹ hat eine nur nebenbei zu erwähnende Analogie im Motiv des ›fremden Grauens‹: Während der menschenfressende, erdverbundene, unzivilisierte Kannibalismus weitgehend auf die ›primitiven‹ Gesellschaften der Amerikas projiziert wurde, wurde der Ursprung des bluttrinkenden,

## Die Wünsche der ›Edlen Wilden‹

Das Motiv der ohne jedwede Zivilisation und sorgenfrei lebenden ›Edlen Wilden‹ war eine der wichtigsten Inspirationsquellen der sich ab dem neunzehnten Jahrhundert entwickelnden und langsam aus ihren staatlich-kolonialistischen oder missionarischen Ursprüngen herauschälenden Ethnologie und Anthropologie. Die östlichen Idealreiche stellten sich nach und nach als inexistente Utopien heraus. Während in der Gesellschaftskritik mit der Fortschrittsideologie anstatt der räumlichen Verortung der zum Ideal übersteigerten eigenen Kultur ihre zeitliche Entwicklung dorthin dominant wurde, hielten sich die Reste der romantischen Verklärung der ›glücklich, weil zivilisationslos‹ lebenden ›Wilden‹ noch lange im ethnographischen und ethnologischen Diskurs.

Die Idee des Fortschritts der westlichen Zivilisation, die die Möglichkeit der Erfüllung des Idealreiches versprach, trat an die Stelle der Vorstellung des Idealreiches im Osten. Während die fantastischen Idealreiche ihre Geschichte stillgestellt hatten, weil sie sich nicht mehr entwickeln *mussten*, versetzte die westliche Kultur sich in einen rasenden Status der Verwandlung, mit dem Wunsch, irgendwann das eigene Ideal zu erfüllen. Die ›wilden‹ Urwaldbewohner dagegen blieben in der westlichen Imagination historisch stehen, weil sie sich in ihrer Wunschlosigkeit nicht entwickeln *wollten*. Den ›Wilden‹ wurde die Geschichtlichkeit und damit letztlich ihr Recht abgesprochen, überhaupt weiter in der Geschichte existieren zu dürfen. Wer historisch stehen blieb, so die ab der Neuzeit gängige Denkformel, verliert seine Erzählbarkeit, und damit seine kulturelle Relevanz: Hegel hatte das zusammenfassende Diktum aufgestellt, dass in der »Weltgeschichte [...] nur von Völkern die Rede sein [kann], welche einen Staat bilden« (Hegel 1970: 56), und wenn die ›Wilden‹ nicht den Wunsch und die historisch-gesellschaftliche Absicht hatten, staatliche, sexuelle, ökonomische, religiöse oder sonstwie gegliederte hierarchische Institutionen zu bilden, bedeutete dies, dass sie dem westlichen Wunschbündel nach Staatlichkeit, ökonomischer Ausnutzung und religiöser wie sexueller Bekehrung unterworfen werden durften. Noch Lévi-Strauss' Einteilung in »heiße« und »kalte« Kulturen<sup>8</sup> wiederholt diese Fundamentaldifferenzierung in entwicklungsbereite und entwicklungsverweigernde Kulturen, die nichts anderes ist als ein später und wohlmeinender, aber fehlgehender Nachhall der wünschenden und wunschlosen Kulturen.

Erst mit dem Aufkommen einer politischen und kritischen Anthropologie ab der Mitte des Zwanzigsten Jahrhunderts wurden die Fantasien der religions-, staats- und kulturlos, aber vor allem wunsch- und geschichtslos lebenden Ureinwohner Südamerikas präzisiert. Insbesondere die Ethnologin und der mit ihr verheiratete Ethnologe Hélène und Pierre Clastres stehen für diese Form einer hochpolitischen Ethnologie. Obwohl ihre Forschungen sich in bezeichnender Weise auf unterschiedliche Aspekte der von ihnen untersuchten Kulturen der Tupinambá, bzw. der Guayakí richteten, teilen sie

---

aristokratisch konnotierten und kulturell hochstehenden, geradezu feinsinnigen Vampirismus stets als aus dem Osten kommend empfunden. Noch darüber hinausgehend interessant ist der damit jeweils ausgelöste Transformationsprozess: Der Kannibale verwandelt sich durch die Verspeisung selbst in sein Opfer, während der Vampir sein Opfer durch den Biss ebenfalls in einen Vampir, also in sich selbst verwandelt.

8 Die Einteilung in »kalte« und »warme« Gesellschaften nahm Claude Lévi-Strauss zum ersten Mal in »Rasse und Geschichte« (1992) vor. Vgl. auch: Lévi-Strauss 1973: 270f.

das gemeinsame Ziel, nachzuweisen, dass die Annahme der Geschichtslosigkeit und des kulturellen Stillstands außereuropäischer Völker eine rassistische Projektion ist.

Damit setzten sie die Stichworte, mit denen die Ethnologie die prägende Disziplin der Kulturwissenschaften werden konnte. Ihr derzeit berühmtester Vertreter ist Eduardo Viveiros de Castro, dessen *Kannibalische Metaphysiken* (Viveiros de Castro 2019) ist aber in vielen seiner Grundüberlegungen bereits in den Arbeiten der beiden Clastres angelegt. Hélène und Pierre Clastres, so kann man durchaus sagen, »anticipated by many years the metaphysical or ontological turn that would take place in anthropology in the first decade of the twenty-first century« (Sztutman 2017: 326). Im Kern der Forschung der Clastres stand die historische Rehabilitierung der brasilianischen Völker:

»Die schriftlosen Völker sind [...] nicht weniger erwachsen als die anderen. Ihre Geschichte reicht ebenso weit zurück wie die unsere, und falls man nicht dem Rassismus huldigt, besteht keinerlei Grund, sie für unfähig zu halten, über ihre eigene Erfahrung nachzudenken und für ihre Probleme die angemessenen Lösungen zu finden« (P. Clastres 2020: 17).

Eben diese Annahme einer Geschichtslosigkeit wird von den beiden Clastres angegriffen: Die von ihnen untersuchten Gemeinschaften hatten – so ihre These – sehr wohl eine Geschichte, aber es war nicht die Geschichte der Staatenbildung, sondern der Staatsvermeidung. Während sich Hélène Clastres stärker auf Fragen der Religion und des Wechselspiels von Religiosität und Politik konzentrierte, beschränkte sich Pierre Clastres auf das Politische. Der letzte Satz seines Buches über die *Staatsfeinde* lautet: »Die Geschichte der Völker, die eine Geschichte haben, ist, wie es heißt, die Geschichte des Klassenkampfes. Die Geschichte der Völker ohne Geschichte ist, wie man mit mindestens ebenso großer Wahrheit sagen kann, die Geschichte ihres Kampfs gegen den Staat« (ebd.: 167).

Anstatt einfach staats- und herrschaftslos zu sein, also über keinerlei Form des Politischen zu verfügen, zeigt Pierre Clastres, dass die Politik dieser Gemeinschaften darin bestand, dauernd gegen die Entstehung von Herrschaft anzuarbeiten. Sie hatten ebenso entschiedene wie kulturell verfeinerte Mittel herausgebildet, die dafür sorgten, dass ihre ›Häuptlinge‹ nichts waren als Hohlformen der Macht: Dauernd auf ihren Status pochend, viel zu viel redend, in einer ununterbrochenen Hektik und Rhetorik verfangen, letztlich immer machtlos und sogar etwas lächerlich. Im letzten Teil seines Buches, das mit dem deutschen Titel *Staatsfeinde* etwas zu sehr den Geist nach 1968 durchscheinen lässt – der französische Originaltitel war *La Société contre l'État* – kommt Pierre Clastres dann auf einen Aspekt zu sprechen, der seine ganze These ins Wanken bringen konnte: Denn vielleicht hatten die Häuptlinge selbst keine wirkliche Macht unter den Tupi-Guaraní, aber die großen Schamanen, die religiösen Anführer dieser Gruppen konnten ganze Völkerwanderungen auslösen, die unter ihrer Führung manchmal über Jahre hinweg die Wälder des Amazonasbeckens durchstreiften.

Diesem Phänomen religiösen Einflusses konnte sich Pierre Clastres wegen eines tödlichen Unfalls nicht mehr widmen. Von Hélène Clastres zu sagen, sie haben die Arbeit ihres Ehemannes fortgesetzt, wäre eine typische Erstordnung männlicher Leistung, die meistens, und hier besonders, falsch ist. Denn Hélène Clastres' Buch über das *Land ohne Übel* ist weit

mehr als eine Ergänzung zu den Arbeiten des Mannes, mit dem sie verheiratet war: Ohne ihre Beschreibung des Wunsches der Guaraní, das von den Propheten versprochene Land zu erreichen, wäre das Bild ihrer Kultur verzerrt. Genau genommen steht Pierre Clastres' Präsentation in der Tradition derjenigen Beschreibungen, die die ›Edlen Wilden‹ als ebenso wunschlos wie geschichtslos darstellen. Seiner Beschreibung nach versuchen sie ständig und mit größter Sturheit, einen staats- und herrschaftslosen *status quo* beizubehalten. Sie sind in seiner Darstellung die Völker der Geschichtsvermeidung. Sie haben nicht deshalb keinen Staat, weil sie ihn nicht entstehen lassen *könnten*, sondern weil sie ihn nicht *wollen*. Aber dennoch: Sie bleiben eine kalte Kultur. Nur mit Hélène Clastres' Beschreibung des ständigen Versuchs, den Propheten zu folgen und das *Land ohne Übel* zu erreichen, wird das Bild der Guaraní vollständig.

Hélène Clastres beschreibt die großen Migrationen, die von verschiedenen Gruppen der Guaraní unternommen wurden, um ein Land zu erreichen, in dem es keines der Übel gibt, das sie plagte. Von diesem Land erzählten die Propheten, dass dort der Mais von selbst wächst, dass die Freizeit unbegrenzt ist, weil keine Arbeit mehr nötig ist, dass dort die sexuellen Regeln und alle Gesetze außer Kraft gesetzt sind. Dort haben die Häuptlinge keine Macht mehr, und dort sind die Götter irrelevant, weil die Menschen dort selbst ein Leben führen können, das den Göttern ähnelt. Alle Menschen leben in Immanenz und Freiheit (H. Clastres i.d.H.: 118). Das war die Erzählung der großen Schamanen: Dass es einen Ort gibt, der die Inversion ihrer Gesellschaft darstellte, und wo alles genau anders ist als in der Gesellschaft, in der sie leben mussten. Was die Propheten nach ihrer Analyse der Übel ihrer eigenen Gesellschaft versprachen und was sie als Gesellschaftskritik vorbrachten, ähnelt exakt dem, was die europäischen Forscher und Entdecker von den ›Edlen Wilden‹ erzählten, und was oben skizziert wurde: Ein Land ohne Herrschaft und ohne ökonomischen Druck, ein Land, wo die Menschen ohne religiöse und sexuelle Vorschriften leben konnten, wo es keine Wünsche mehr gibt, schlicht, weil nichts mehr zu wünschen übrig ist. Das, was die Europäer von den Bewohnern Brasiliens annahmen, war genau das, was die Propheten den Guaraní als Ideal ausmalten.<sup>9</sup> Noch im Land der ›Edlen Wilden‹, so kann man sagen, gibt es das Versprechen des Landes, in dem die edlen Wilden leben. Was Hélène Clastres in ihrem Buch schafft, ist vielleicht keine präzise und endgültige ethnologische Beschreibung der Guaraní, aber sie schafft etwas noch viel wichtigeres: Aufzuzeigen, dass wirklich jede Kultur in sich den Wunsch nach dem wunschlosen Leben trägt. Der Wunsch danach, in einem Land zu leben, in dem die Wunschmaschine alle ihre Wünsche erfüllt bekommt, oder wo die Wunschmaschine endlich heruntergefahren werden kann, und in dem das dauernde Begehren ein Ende haben kann, ist vielleicht der Kern jeder Gesellschaftskritik, jeder Theorie, jeder Utopie und Paratopie. Dieser Wunsch taucht auf jeden Fall auf eine erstaunlich konsistente Weise sogar bei den angeblich wunschlosen Wilden auf, und wahrscheinlich in jeder menschlichen Kultur – auf die unterschiedlichste Weise. Der ›Edle Wilde‹

9 Für die afrikanische Westküste stellt Marc Augé eine ähnliche Funktion des Prophetismus fest: »In diesem Kontext konnte die Institution der Prophetie als Übergangsform hin zu einem objektiveren Verständnis der Nöte und Übel dienen« (Augé 2019: 38). Die Position Hélène Clastres' ist allerdings noch entschiedener: Für die von ihr untersuchten Gruppen *ist* die Prophetie die objektivste Form der Kritik, die auch keine weitere Übersetzung oder Klärung nötig hat.

den Jean-Jacques Rousseau erfunden haben soll, lebt in einem Urzustand der Erfüllung dieses Wunsches. Rousseau beschrieb den Urzustand als einen Zustand, der »nicht mehr existiert, vielleicht nie existiert hat und wahrscheinlich auch nie existieren wird, und von dem wir dennoch richtige Vorstellungen haben müssen, um unseren gegenwärtigen Zustand beurteilen zu können« (Rousseau 1997: 47ff.). Wahrscheinlich müssen wir mit Rousseau anerkennen, dass der Zustand der Wunschlosigkeit nicht zu erreichen ist, aber dennoch müssen wir eine Vorstellung von ihm haben, um unseren gegenwärtigen Zustand beurteilen zu können. Und manchmal lohnt es sich trotz der Aussichtslosigkeit, diesen Zustand zu erreichen, dennoch aufzubrechen und zu versuchen, ein Land ohne Übel zu erreichen.

## Literatur

- AUGÉ, Marc (2019): *Die Zukunft der Erdbewohner. Ein Manifest*, übers. v. Daniel Fastner, Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- CLASTRES, Pierre (2020): *Staatsfeinde*, übers. v. Eva Moldenhauer, Konstanz: Konstanz University Press.
- DELEUZE, Gilles/GUATTARI, Félix (1977): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, übers. v. Bernhard Schwibs, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- GEHRLACH, Andreas/PAUL, Morten (2020): »Ethnologe gegen den Staat«. Nachwort zu: Pierre Clastres: *Staatsfeinde*, übers. v. Eva Moldenhauer, Konstanz: Konstanz University Press, 169–206.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«. *Werke*. Bd. 12, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- HILTON, James (1933): *Lost Horizon*, Kalkutta: G. F. Best.
- LÉRY, Jean de (1794): *Reise in Brasilien*, Münster: Verlag der Platvoetischen Buchhandlung.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1992): »Rasse und Geschichte«. In: Ders.: *Strukturelle Anthropologie II*, übers. v. Eva Moldenhauer u. a., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 363–407.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1973): *Das wilde Denken*, übers. v. Hans Naumann. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- MORUS, Thomas (1979): *Utopia*, übers. v. Gerhard Ritter, Stuttgart: Reclam.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1997): *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*, hg. u. übers. v. Heinrich Meier, Paderborn u. a.: Schöningh.
- SAHLINS, Marshall (1972): »Original affluent societies«. In: Ders.: *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine-Atherton, 1–40.
- SZTUTMAN, Renato (2017): »When Metaphysical Words Blossom. Pierre and Hélène Clastres on Guarani Thought«. In: *Common Knowledge* 23: 2, 325–344.
- TACITUS (1965): *Germania*, übers. v. Curt Woyte, Stuttgart: Reclam.
- TOSCANO, Alberto (2019): »By contraries execute all things«. Figures of the savage in European philosophy«. In: *Radical Philosophy* 2: 4, 9–22.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo (2019): *Kannibalische Metaphysiken. Elemente einer post-strukturalen Anthropologie*, übers. v. Theresa Mentrup, Berlin: Merve.
- WALLISCH, Robert (2012): *Der Mundus Novus des Amerigo Vespucci. Text, Übersetzung und Kommentar*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- ZARNCKE, Friedrich (1879): *Der Priester Johannes*. Leipzig: S. Hirzel.



# Das emanzipatorische Potential des (Inter-)Kulturellen. Ein befreiungstheologischer Kommentar

**Franz Gmainer-Pranzl**

Jener Interaktions-, Transformations- sowie Inklusions- und Exklusionsprozess, der sich seit dem 16. Jahrhundert zwischen Europa und der ›Neuen Welt‹ abspielte und unter dem Begriff ›Mission‹ verhandelt wird, ist seit geraumer Zeit Thema der religionswissenschaftlichen und theologischen Forschung. Abgesehen von sozial-ökonomischen und kultur- und sozialanthropologischen Aspekten dieser hegemonialen und von daher einseitigen interkulturellen Beziehung sind die religionstheologischen Implikationen dieser europäischen Mission in *Abya Yala* von Interesse: Missionare wollten den Indigenen ›Heil‹ bringen, d.h. die Erfüllung jener Existenz, die – aus christlich-theologischer Sicht – als defizient und kontingent angesehen wurde. Zugespitzt formuliert: Mission sollte die Einwohnerinnen und Einwohner der von europäischen Mächten eroberten Gebiete aus ›Götzendienst‹ und ›Aberglaube‹ befreien und zu Mitgliedern jener Institution machen, die das Heil verbürgte: die katholische Kirche. Nachdem der Grundsatz »extra ecclesiam nulla salus« (»außerhalb der Kirche kein Heil«) zwar nicht dogmatisch, aber pragmatisch das pastorale, sakramentale und missionarische Handeln der Kirche jahrhundertlang leitete, war es nur folgerichtig, möglichst alle zu taufen, um sie des Heils (d.h. der Befreiung aus Schuld und Unglaube) teilhaftig werden zu lassen. Die Einsicht und Lernerfahrung der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts, dass Taufe und Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft die Folge, aber nicht die Voraussetzung der Annahme des Glaubens sind, und dass das ›Heil‹, das die Kirche verkündet, auch außerhalb der Institution sowie auch in nichtchristlichen Religionen wirksam ist, wie dies *Nostra aetate* 2 (Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen) und *Lumen gentium* 16 (Dogmatische Konstitution über die Kirche) gegen beträchtlichen Widerstand formulierten, konnte zur Zeit der Eroberung jenes Kontinents, der später Lateinamerika genannt wurde, noch nicht wahrgenommen werden. Die Befreiungstheologie, deren Diskurs seit den 1960er Jahren maßgeblichen Einfluss ausübte, setzte sich mit unterschiedlichen Aspekten dieser Überwältigungs- und Vereinnahmungsgeschichte sowie mit den sozialen und kulturellen Folgen dieser Entwicklung auseinander.

Als Gustavo Gutiérrez, der Verfasser des wohl berühmtesten Werks der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, *Teología de la liberación* (Gutiérrez 1972), im Vorwort zu

einer Neuauflage seines Buches betonte, dass »der soziale und ökonomische Aspekt der Armut« (Gutiérrez 1992: 23) – so sehr er auch zu beachten sei – alleine nicht ausreiche, um die komplexe Situation der Armut zu erklären, hatte er eine Art kulturwissenschaftlicher Transformation befreiungstheologischen Denkens angestoßen. »Wenn wir von Theologie der Befreiung sprechen«, so Gutiérrez, »kommen wir eigentlich nicht daran vorbei, die ganze breite Bewegung von Erfahrungen und Formen des christlichen und religiösen Engagements zu bedenken, die unsere Reflexion speisen« (ebd.: 20). Dieser Breite von Erfahrungen, die Gutiérrez in den Blick nimmt, entspricht die Wahrnehmung, dass drei Themenbereiche als neue Herausforderung befreiungstheologischen Denkens ernstgenommen werden müssen: kulturelle Traditionen, ethnische Minderheiten, Frauen. Das heißt: »Die Theologie der Befreiung wird sich also noch entschiedener den Themen ›Kultur‹, ›race‹ und ›Frau‹ zuzuwenden haben« (ebd.: 25). Die Verachtung traditioneller Lebensformen, die Diskriminierung ethnischer Gruppen und die Gewalt gegen Frauen, wie sie Gutiérrez konstatiert, muss die befreiungstheologische Auseinandersetzung sensibilisieren und verändern.

Nach einer Phase der (unabdingbaren!) sozio-ökonomischen Kritik an den Verhältnissen in einer Gesellschaft – die extrem polarisiert war zwischen einer kleinen, sehr reichen Elite, die sich nur mit militärischer Gewalt an der Macht halten konnte (und mit konservativen Vertretern der Kirchenleitung paktiert hatte), und der Masse der Bevölkerung, die mehr schlecht als recht über die Runden kam und um ihr Überleben kämpfte –, wurde vielen Befreiungstheologinnen und -theologen bewusst, dass ›Unterdrückung‹ und ›Befreiung‹ sowohl mit politischer Marginalisierung, militärischer Repression und ökonomischer Ausbeutung als auch mit kultureller Verachtung, rassistischer Demütigung und sexistischer Gewalt zu tun hatten. So betont etwa die ökofeministische Theologin Ivone Gebara, die in besonderer Weise Erkenntnisse der Genderforschung für die befreiungstheologischen Überlegungen rezipierte:

»Ich bemühe mich aufzuzeigen, dass das durch Gender bestimmte Gefüge eine Konstruktion der Unterwerfung historischer Subjekte durch andere ist, und zwar nicht nur aufgrund ihrer gesellschaftlichen Klasse, sondern mittels einer sozio-kulturellen Konstruktion der Verhältnisse zwischen Männern und Frauen, zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen. Die Sexualität wird somit in Machtverhältnissen kulturalisiert« (Gebara 2000: 93).

In dieser Kritik Gebaras spiegelt sich ein Bewusstseinswandel wieder, der ›Unterdrückung‹ eben nicht nur in sozialen und ökonomischen Zusammenhängen ausmacht, sondern auch in kulturellen, ethnischen und Gender-geprägten Kategorien denkt. In diesem Sinn betonte bereits die EATWOT-Konferenz von Genf 1983: »Befreiung ist niemals nur eine Frage der politischen und wirtschaftlichen Umwandlung. Es geht dabei auch um eine tiefgreifende kulturelle und religiöse Erneuerung« (EATWOT 1999: 151).<sup>1</sup>

---

1 EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians*) wurde als Vereinigung christlicher Theologinnen und Theologen aus den Ländern des globalen Südens 1976 in Daressalam (Tansania) gegründet.

Die Genese der Befreiungstheologie vollzog sich im katholischen Bereich sowohl in Gemeinden und Basisbewegungen, in der intellektuell-theologischen Auseinandersetzung als auch in kontinentalen Bischofsversammlungen, deren Abschlussdokumente großen Einfluss erlangten. Die erste Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe (CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano) fand 1955 in Rio de Janeiro statt; die zweite Konferenz in Medellín (Kolumbien, 1968) sowie die dritte Konferenz in Puebla (Mexiko, 1979) gelten als jene Versammlungen, die sich sehr deutlich für eine befreiungstheologische Option der Kirche aussprachen. Die vierte Konferenz in Santo Domingo (Dominikanische Republik, 1992) reagierte auf den *cultural turn* der befreiungstheologischen Bewegung, bezog erstmals eine ökologische Perspektive mit ein und sprach den indigenen, afroamerikanischen und Mestizen-Kulturen gegenüber ihre Wertschätzung aus. Auch wenn das heikle Gedenken an die ›Entdeckung Amerikas‹ 1492 nur sehr verhalten zur Sprache kam und einige Formulierungen in Bezug auf indigene Kulturen eher paternalistisch als partnerschaftlich klangen, wurde mit dem Dokument von Santo Domingo ein bemerkenswerter Schritt gesetzt: die Thematik kultureller Traditionen und interkultureller Begegnungen wurde zentral, die veränderte Rolle der Frauen sowie die Realität ethnischer Vielfalt kamen in der Mitte der Befreiungstheologie an. Ein solcher intersektionell transformierter Ansatz befreiungstheologischen Denkens, der mit den Analyse kategorien *race, class, gender* etc. Strukturen der Unterdrückung, der Ausgrenzung, der Diskriminierung und der Dependenz erhellt und kritisiert, ist auch dazu in der Lage, Problemstellungen im Kontext des Kolonialismus, der Missionsgeschichte und damit auch des Zusammenpralls von europäischem Christentum und indigenen religiösen Traditionen, wie sie Hélène Clastres in ihrem Buch *La terre sans mal* anspricht, eher gerecht zu werden als durch eine rein sozial-ökonomische Annäherung. So stellen etwa Fragen der ›Assimilation‹ oder des ›Synkretismus‹ unterschiedlicher Lebens- und Glaubensstraditionen (verschiedener Gruppen der Guaraní und der Europäer) nicht bloß folkloristische Themen einer traditionellen Religiosität oder Volksfrömmigkeit dar, die angeblich zur ›Befreiung‹ der Menschen nichts beitragen können – so durchaus die Meinung mancher früherer Befreiungstheologen –, sondern ein Feld der Auseinandersetzung und des Ringens um Deutung und Orientierung des Lebens, um Werte, um ›gutes Leben‹ und einen Sinn für Gegenwart und Zukunft. Was Hélène Clastres über den Prophetismus der Tupi-Guarané sagt:

»Damals waren die Tupi-Guaraní-Gesellschaften frei und stark, heute liegen sie im Sterben: Das wissen wir wohl, aber auch die Indianer wissen es, und sie sprechen es offen aus. Doch was mögen sie früher gesagt haben? Das gilt es herauszufinden: Und vielleicht wird man die schönen Worte, die die Guaraní heute sprechen, mit anderen Ohren hören, wird man wissen, ob ihr Sprechen das Ihre ist oder nicht, ob es sich verändert hat und inwiefern« (Clastres i.d.H: 118),

könnte mit Homi Bhabha als Mimikry, als postkoloniale Strategie des Widerstands verstanden werden. Man könnte es als eine Aneignung europäischer Kultur-, Religions- und Politikkonzepte deuten, die in Wirklichkeit subtilen, aber umso effizienteren Widerstand übt, denn: »Mimikry wiederholt, statt zu *re-präsentieren*« (Bhabha 2011: 129), und hat

deshalb »auf die Autorität des kolonialen Diskurses eine ebenso tiefgreifende wie verunsichernde Wirkung«, so Bhabha (ebd.: 127).

Ein befreiungstheologischer Diskurs, der (inter-)kulturell, (inter-)religiös und genderanalytisch informiert ist, kann etwa das Moment der Prophetie bei den Tupi-Guaraní als Teil emanzipatorischer Praxis anerkennen und mit anderen Formen des politischen und intellektuellen Engagements verbinden (Dialog zwischen unterschiedlichen kulturellen Traditionen und religiösen Überzeugungen, Kampf für soziale Gerechtigkeit, Kritik patriarchaler Verhältnisse, Einsatz für ökologische Nachhaltigkeit usw.). »Befreiung« wird so zu einem umfassenden, vielschichtigen Projekt und versteht sich nicht nur als singuläre Veränderungsstrategie, die unvermittelt in einem religiösen Kontext auftaucht, sondern als Horizont und Ziel religiöser Praxis überhaupt. In diesem Zusammenhang werden Themen wie »kulturelle Armut« bzw. »anthropologische Armut« – ein Begriff, den der kamerunische Befreiungstheologe Engelbert Mvent in die Diskussion eingebracht hat (vgl. Kamphausen 2005: 77–100)<sup>2</sup> – eine wichtige Rolle spielen. Bereits die EATWOT-Konferenz von Delhi wies in diesem Zusammenhang auf die fehlende Eindeutigkeit des Verständnisses von ›Armut‹ hin: »Während die Mehrheit Nachdruck legte auf materielle Armut, betonten andere, besonders Zentralafrikaner, die anthropologische oder kulturelle Armut. Für sie bedeutet dies die allgemeine Verarmung ihres Volkes. Der Kolonialismus hat einen Verlust ihrer Identität und eine Schwächung ihrer Kreativität verursacht« (EATWOT 1999: 114–135, hier 118). Ebenso legte die bereits zitierte Konferenz von Genf Wert auf den Begriff »anthropologische Armut« und hielt fest:

»Diese schwerwiegende Form der Unterdrückung beraubt die Menschen nicht nur ihres materiellen Besitzes, sondern auch all dessen, was ihr Sein und Wesen ausmacht. Die Wurzel dieses Problems liegt darin, dass den Menschen der Dritten Welt eine westliche Anthropologie aufgezwungen wird, mit einer Auffassung der menschlichen Natur, die in Individualismus, Wettbewerb und Machtkampf gründet« (EATWOT 1999: 152f.).

Aber auch ein neues Verständnis von ›Spiritualität‹ ist für den befreiungstheologischen Diskurs von Bedeutung geworden. So meint etwa Mary John Mananzan (1994: 255): »Im Widerstand gegen kulturelle Gewalt ist eine Spiritualität des Lebens unabdingbar.«

Mit diesen Stichworten sind wir wieder bei Gustavo Gutiérrez' selbstkritischen Anmerkungen zur bisherigen Arbeit der Befreiungstheologie und deren nötigen Weiterentwicklungen angelangt. Wenn Gutiérrez betont, dass er »›Befreiung‹ [...] von Anfang an als etwas Umfassendes und Ganzheitliches verstanden« (Gutiérrez 1992: 47) hatte, weist er auf Potentiale befreiungstheologischen Denkens hin, die aufgrund mancher Engführungen brachgelegen hatten, aber durchaus wieder freigesetzt werden könnten, wie dies nicht zuletzt durch einen intensiven Dialog mit kultur- und sozialanthropologischer Forschung erfolgen könnte.

---

2 Vgl. bes. die Hinweise zur »anthropologischen Pauperisierung« (Kamphausen 2005: 81f.).

## Literatur

- BHABHA, Homi K. (2011): »Von Mimikry und Menschen. Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses«. In: Ders.: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg, 125–136. (= Stauffenburg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur 5)
- EATWOT (1999): *Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996*, Freiburg/Breisgau: Herder (=Theologie der Dritten Welt 26)
- GEBARA, Ivone (2000): *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg/Breisgau: Herder. (=Theologie der Dritten Welt 27)
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1972): *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1992): »In die Zukunft blicken. Einleitung zur Neuauflage«. In: Ders.: *Theologie der Befreiung*, Mainz: Grünwald, 17–58.
- KAMPHAUSEN, Erhard (2005): »»African Cry«. Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte einer kontextuellen Befreiungstheologie in Afrika«. In: *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, hg. v. Klaus Koschorke, Wiesbaden: Harrassowitz. (=Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 10)
- MANANZAN, Mary John (1999): »»Frauen gegen Gewalt«. Einführung«. Internationales EATWOT-Dialogtreffen der Frauen, San José, Costa Rica, 7.–12. Dezember 1994. In: *Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996*, Freiburg/Breisgau: Herder, 249–258. (=Theologie der Dritten Welt 26)