

BONNER GEOGRAPHISCHE ABHANDLUNGEN

Herausgegeben vom Geographischen Institut der Universität Bonn

durch Carl Troll
Schriftleitung: Hans Voigt

Heft 33

Josef Zimmermann

Die Indianer am Cururú (Südwestpará)

Ein Beitrag zur Anthropogeographie Amazoniens

1963

In Kommission bei
Ferdinand Dümmlers Verlag - Bonn

Josef Zimmermann / Die Indianer am Cururú (Südwestpará)

Bonner Geographische Abhandlungen

Herausgegeben vom Geographischen Institut
der Universität Bonn

durch Carl Troll

Schriftleitung: Hans Voigt

Heft 33

Die Indianer am Cururú
(Südwestpará)

Ein Beitrag zur Anthropogeographie Amazoniens

von

Josef Zimmermann



1963

In Kommission bei

Ferd. Dümmlers Verlag · Bonn

Die Indianer am Cururú (Südwestpará)

Ein Beitrag zur Anthropogeographie Amazoniens

von

Josef Zimmermann

Mit 14 Abbildungen im Text und 12 Bildern im Kunstdruckanhang

In Kommission bei
Ferd. Dümmlers Verlag, Bonn

 *Stümmelbuch 7533*

Alle Rechte vorbehalten

Satz und Druck: Richard Mayr, Würzburg

INHALT

EINLEITUNG	7
I. DIE MISSIONSSTATION S. FRANCISCO DO CURURÚ	13
1. Station zwischen Wäldern und Campos. Bedeutung der Flußschiffahrt. Die Mittlerrolle der Missionare	13
2. Der Cururú. Klima der Campos	17
3. Die Pflanzungen der Missionare. Viehwirtschaft am Cururú	33
4. Gummigewinnung. Der Handel der Indianer	45
5. Die Station als Mustersiedlung. Erziehungsaufgaben	51
II. GESCHICHTE DES MUNDURUKÚ-STAMMES SEIT SEINEM ERSCHEI- NEN IN AMAZONIEN	57
1. Die Bevölkerungszahl. Hauptwohnsitze. Der Name	57
2. Kriegszüge. Versöhnung mit den Weißen	60
3. Missionsversuch am oberen Tapajóz. Auseinandersetzung mit den Händlern	62
4. Bevölkerungsentwicklung bis zur Gründung der „Alten Mission“	65
5. Die heutige Bevölkerungszahl und die Siedlungen der Mundurukú	67
III. IN DEN DÖRFERN DER SAVANNE	71
1. Bevölkerungsrückgang auf dem Campo und seine Gründe	71
2. Die soziale Struktur des Mundurukú-Volkes	75
3. Jagd und Sammeltätigkeit. Das Männerhaus und der „Karukë-Komplex“	79
4. Der Bodenbau. Das Großhaus und die mundurukúische Dorfanlage	87
5. Über den mundurukúischen Menschen. Kennzeichen und Eigenarten	91
IV. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS	96
SCHRIFTENVERZEICHNIS	105

VERZEICHNIS DER ABILDUNGEN

Abb. 1:	Übersichtskarte des südwestlichen Pará (Brasilien) mit den derzeitigen und den nachgewiesenen früheren Wohnsitzen der Mundurukú und den Wohnsitzen der benachbarten Stämme	16
Abb. 2a:	Darstellung der Wasserstände am Pegel der Missão S. Francisco/Cururú von jedem fünften Tag der Jahre 1949 und 1950 mit Verteilung der Niederschläge auf die einzelnen Monate der gleichen Jahre in Missão Cururú	18
Abb. 2b:	Das Verhalten der Wasserstände in den Monaten November u. Dezember 1949 in Abhängigkeit von der Menge der gefallenen Niederschläge (in einem Zeitraum von je 5 Tagen) am Pegel der Missão Cururú	19
Abb. 3:	Querschnitt durch das Tal des Cururú bei der Siedlung „Morro“ (Aúukareré) bei Hochwasser	22
Abb. 4:	Klimadiagramm der Missão S. Francisco/Cururú mit logarithm. Einteilung für N und t (nach dem Vorschlag von LAUER)	25
Abb. 5:	Klimadiagramm der Missão/Cururú (nach WALTER)	30
Abb. 6:	Korngrößendiagramme von Hochflutbettablagerungen im Bereich der Missionsstation Cururú (Proben 2 und 5) und von einem schweren Tonboden (zum Vergleich) von Santarém (Probe I). — Analyse von BAKKER und MÜLLER	34
Abb. 7:	Gliederung von Talhang (Terra firme) und Talniederung des Cururú oberhalb der Missionsstation São Francisco in Vegetations- und Wirtschaftszonen (im Längsschnitt)	43
Abb. 8:	Missão S. Francisco do Cururú	52
Abb. 9a:	Die Siedlungen der Mundurukú in dem Gebiet zwischen Cururú und Rio das Tropas	70
Abb. 9b:	Ausschnitt aus „Der KUREKURERI (Cururú) von Kérepút'á bis zur Mündung in den Tapajóz“ (von ZIMMERMANN - 1957)	70
Abb. 10:	Männerhaus oder Eksá der Mundurukú auf den Cururú-Savannen (im Kunstdruckanhang)	113
Abb. 11:	Flechtarbeiten der Mundurukú (im Kunstdruckanhang)	113
Abb. 12:	Großhaus oder Ek'á der Mundurukú auf den Cururú-Savannen (im Kunstdruckanhang)	114
Abb. 13:	Verschiedene Schmucksachen der Mundurukú-Frauen (im Kunstdruckanhang)	114

Die Abbildungen 1—9 stammen im Entwurf vom Verfasser. Abbildung 10, 11, 12 und 13 sind von Herrn WALTER RITZENHOFEN, Düsseldorf, gezeichnet und der vorliegenden Publikation liebenswürdigerweise zur Verfügung gestellt worden.

Ich fragte sie aber, indem ich sie betrachtete, und ihre Schönheit war es, durch welche sie antworteten. — Du, o Herr, hast sie geschaffen, und Du bist schön; und Du bist, denn sie sind. AUGUSTINUS.

Einleitung

In einer früheren Arbeit¹⁾ wurde vom Verfasser über ein amazonisches Gebiet berichtet, das beiderseits des Rio Tapajóz und des unteren Amazonas liegt und bis zu den Guayana-Bergländern im Norden und dem Brasilianischen Bergland im Süden reicht, also im wesentlichen den Westteil des brasilianischen Staates Pará ausmacht. Die Bezeichnung „Wirtschaftsraum Santarém“, die dabei für das genannte Gebiet gewählt wurde, sollte eine Demonstration für jene Stadt sein, die durch ihre beherrschende Lage am Zusammenfluß von Tapajóz und Amazonas zur Metropole eines sehr ausgedehnten Landesteils, eben dieses westlichen Pará, geworden ist.

Bei einer Größe von rd. 250 000 qkm (Westdeutschland ist 248 000 qkm groß), die das bezeichnete Terrain mißt, mag es nicht wenig verwunderlich sein, daß es sich hier um den Wirtschaftsraum einer einzigen Stadt handeln soll. Und doch lebten im Jahre 1954 in dem ganzen Gebiet nicht mehr als 105 000 Einwohner, die — mit Ausnahme einiger indianischer Völker — fast ausschließlich an den größeren Flüssen wohnten. Aller Güterverkehr wickelte sich auf diesen Flüssen ab. Die wenigen Straßen, die es außerdem gab, leisteten nur Zubringerdienste, und das auf verhältnismäßig kurzen Strecken. Hinzu kommt, daß die Wirtschaft des Landes, außer der Viehzucht und dem Juteanbau und einigen Spezialkulturen, wie Tabak, Pfeffer u. a., sehr stark auf die Extraktion der Wälder angewiesen war und ist. Fast jeder Ort des weiten Gebietes steht somit händlerisch direkt oder indirekt mit Santarém in Verbindung und wird auch von hier aus mit den wichtigsten Bedarfsgütern versorgt. Eine gewerbliche oder industrielle Weiterverarbeitung der Landeserzeugnisse erfolgt nicht oder nur in bescheidenem Maße in Santarém selbst. Wirtschaftlich autark ist also keine der Flußsiedlungen, es sei denn auf dem Gebiete der Grundernährung, aber selbst da muß das wichtige Salz, Dörrfleisch und Dörrfisch und manchmal sogar Maniokmehl, Reis u. a. erhandelt werden.

1 „Studien zur Anthropogeographie Amazoniens — Der Wirtschaftsraum Santarém“. Bonner Geogr. Abh. H. 21, 1958.

So ist es nach alledem verständlich, daß vorwiegend eine Stadt durch die Gunst ihrer Lage am Schnittpunkt wichtiger Verkehrswege und durch die Tüchtigkeit ihrer Bewohner den Handel mit fast allen Orten des weiten Hinterlandes an sich ziehen konnte. Andere Handelsplätze, wie Obidos, Alenquer, Monte Alegre u. a. treten daneben an Bedeutung zurück. — Der Handel bedeutet aber für die meisten Menschen in der ungeheuren „Wasser-, Wald und Campwildnis“²⁾ Amazoniens die wirtschaftliche Existenz schlechthin. — Die geschilderten Verhältnisse also: relativ geringe Bevölkerungszahl, vorherrschende extraktive Wirtschaft und die Eigenart des Verkehrs machen Westpará, so groß und so verschieden es in der Naturlausstattung auch ist, anthropogeographisch zu einem einheitlichen Raum mit Santarém als wirtschaftlichem und kulturellem Mittelpunkt.

Diesen Raum, der sich vom Menschen und seinem wirtschaftlichen Tätigsein her als Einheit erwies, galt es in der vorerwähnten Arbeit anthropogeographisch zu erfassen und darzustellen. Dabei zeigte sich, daß er in verschiedener Weise gegliedert ist: die Mitte des Raumes nimmt die amazonische Várzea mit den Juteflächen und den Bezirken extensiver Rinderzucht ein. Hier wohnen in der Hauptsache die Caboclos als Nachfahren der Indianer. Auf dem Terra-firme-Ufer des Amazonas und an den Mündungen seiner großen Nebenflüsse liegen die Städte und größeren Siedlungen, hauptsächlich Wohngebiete der Weißen, die je von einer Landbauzone umgeben werden. Letztere ist meist auf Terra preta, der amazonischen Schwarzerde, angelegt. Die Bewohner der Terra-preta-Zone nun sind meist wieder Nachkömmlinge der Indianer, oder es sind Mischlinge zwischen Weißen und Indianern, z. T. auch Weiße.

Auf die agrare Mitte Westparás und das Gebiet der Städte und kleineren Siedlungen folgt dann nach Norden und Süden die breite Zone der Terra-firme-Wälder. Als Extraktionsgebiet und Betätigungsfeld der „Cearensen“³⁾ unterscheidet es sich sowohl in der Wirtschaft wie in der sozialen Struktur wesentlich von den übrigen unteramazonischen Gebieten. — Zuletzt gehen die Wälder, schon an der Grenze Amazoniens, in die unendlich weiten und einsamen Campos (Savannen) der Guayanaländer und Zentralbrasilien über. In den Campos treffen wir die Wohn- und Wandergebiete verschiedener Indianerstämme an.

Die Kaufleute Santaréms und der übrigen unteramazonischen Handelsplätze haben seit langem auch mit den Indianern Handelsbeziehungen aufgenommen. So treffen z. B. vom Cururú, dem Hauptfluß im Gebiet der Mundurukú-Indianer, in der Hochwasserzeit regelmäßig Handelsboote in

2 Über die „Campos“, die Grasfluren Amazoniens, vgl. die eingangs erwähnte Arbeit (ZIMMERMANN 1958), S. 60 ff.

3 In der brasilianischen Literatur üblich gewordene Bezeichnung für die „zugereisten“ Gummizapfen, soweit sie aus den Trockengebieten Nordostbrasilien (meist Ceará) stammen und in die Wälder gekommen sind, weil die Dürre in ihrer Heimat, die Profitgier oder die Abenteuerlust sie getrieben hat. Vgl. darüber ZIMMERMANN 1958, S. 67 ff.

Santarém ein, die beladen sind mit Gummiballen, Paranüssen, Tierhäuten, Maniokmehl u. a. m. Sie tauschen dafür Petroleum, Salz, Textilien, (Medikamente werden in der Regel gratis verabreicht), Werkzeuge und Gebrauchsgegenstände aller Art ein.

Doch ist der Handel mit den Indianern verhältnismäßig gering. Der Grund dafür mag in der geringen Aufgeschlossenheit der Naturkinder für diese Betätigung, aber auch in ihrem starken Abgeschlossenheit liegen. Letzteres wird noch verstärkt durch die Beschaffenheit der Flüsse. Außer der Entfernung, die etwa zwischen Santarém und der Missão São Francisco do Cururú zurückzulegen ist (ca. 850 Flußkilometer), gilt es dabei auch noch eine breite, für die Motorboote nicht ungefährliche Stromschnellenzone zu überwinden.⁴⁾ — Ähnlich wie der Tapajóz sind die westparaënsischen Flüsse beschaffen, die vom Norden kommen.

Der Mensch am Amazonas weiß um diese Barriere in den Flüssen. Er fühlt, daß sie seinen Lebensraum begrenzen gegen die andere Welt der Indianer, die es noch jenseits der Wasserfälle gibt. Freilich bezieht er die fernen Naturkinder in sein Land, seine unglaublich weite und abenteuerlich schöne Heimat Amazonien mit ein. Er lauscht begierig jeder Kunde, die von den Indianern in die Städte dringt, schließlich handelt er ja auch mit ihnen. Aber es bleiben ihm diese Menschen fremd, unverständlich in ihrer Lebensweise. Sie sind sich zudem zu fern, getrennt durch die breite Zone der Wälder, Stromschnellen und Wasserfälle. — Die Lebensräume der Indianer erscheinen in dem weiten westparaënsischen Wirtschaftsgebiet als eigene Bereiche, zwar durch den Handel mit dem Kernraum lose verbunden, sonst aber in sich abgeschlossen.

In den „Studien zur Anthropogeographie, der Wirtschaftsraum Santarém“ waren die Indianer, die sich so deutlich von den anderen menschlichen Gruppen abhoben, unberücksichtigt geblieben. Es war beabsichtigt, ihnen eine eigene Arbeit zu widmen. Dies soll im Vorliegenden am Beispiel der Mundurukú geschehen.

Wenn es heute noch Mundurukú gibt, die als organisierte Gruppen bestehen und in bestimmender Weise geographisch wirksam sind, so ist das merkwürdig genug. Diese Mundurukú haben sich gegen alle Prophezeiungen als Volk oder Rest eines Volkes erhalten können. Sie sind freilich nicht mehr identisch mit jenen Mundurukú des AYRES DE CAZAL oder des v. MARTIUS, wilde Indianer nämlich, die durch ihre hohe Volkszahl, ihre ungebärdeten Sitten und ihr kriegerisches Verhalten Aufsehen erregten. Wo sie damals am unteren Amazonas, am Rio Madeira oder am unteren Tapajóz auftauchten, sind sie heute nicht mehr anzutreffen.

Geblichen sind nur die Nachkommen jener Mundurukú, die ihre Wohnsitze auf den Savannen des oberen Tapajóz genommen hatten. Nicht umsonst werden diese Gebiete von den Indianern als die Hauptwohnsitze des Stammes bezeichnet. Es kommt dies auch in ihren Erzählungen zum Ausdruck,

4 Vgl. ZIMMERMANN 1957, S. 282 ff.

nach denen die Mundurukú hier ihren Ursprung gehabt haben sollen. Diese Auffassung stimmt zwar nicht mit den Tatsachen überein, aber sie zeigt, wie sehr sich die Indianer mit ihren Campos, die sie als ihre Heimat betrachten, verbunden fühlen.

Die vorliegende Studie wird sich mit den Mundurukú befassen, die auf den Campos des oberen Tapajóz bis heute überdauern konnten. Es wird nötig sein, den Wandel, den sie seit ihrem Erscheinen in Amazonien erlebten, in den Hauptzügen darzulegen. Dabei wird es sich zeigen, daß interessanterweise ihre vielen Kriege, die sie z. T. im Dienste der Weißen gegen andere Indianerstämme führten, dazu beigetragen haben, ihre indianische Lebensweise lange zu bewahren. Denn zum Vollzug ihrer kriegerischen Aktionen waren Praktiken nötig, die ihnen nur aus der Tradition erwachsen konnten. So wirkte der Krieg gemeinschaftserhaltend und konservierend hinsichtlich der überkommenen Stammessitten.

Mit dem allmählichen Abklingen und schließlich gänzlichen Aufhören der Kopffjagden trat eine Änderung in dem Verhalten der Indianer ein. Die Mundurukú schlossen sich mehr und mehr der im Lande üblichen Extraktionswirtschaft, vor allem von Gummi, an. Der Wandel war bedeutungsvoll. Die Indianer verließen die alten Stammessitze auf den Campos und zogen zu den Flüssen, hauptsächlich zum Cururú. Innere Gründe, die aus dem Sozialgefüge stammen, haben mit zur Abwanderung von den Campos gedrängt. So sind die Mundurukú dabei, sich den übrigen, nichtindianischen Flußbewohnern in manchem anzugleichen, aber in einer Weise, wie sie für diese Gruppe charakteristisch ist. Der Prozeß ist noch im Gange. Es soll ihm im folgenden die besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Das wird ohne Rückblick auf vergangenes Geschehen im Volke und die Kräfte, die den derzeitigen Prozeß ausgelöst haben bzw. noch bestimmen, nicht möglich sein.

Unter den Kräften, die auf den Wandel im sozialen Gefüge und in der Lebensweise der Indianer eingewirkt haben, ist zu unterscheiden zwischen solchen, die von außen, und solchen, die von innen gekommen sind. Entsprechend haben wir die vorliegende Arbeit unterteilt. Wir sind der Meinung, daß dem Anstoß von außen, also von den Weißen — zuletzt von der Missionsstation — primäre Bedeutung zukommt. Wir haben der Darstellung der Missionsstation in dieser Arbeit daher den ersten Platz eingeräumt.

Von nicht unbedeutendem Einfluß auf die mundurukúische Entwicklung der jüngsten Zeit war die Verlegung der Missionsstation von den Campos, wo sie sich ursprünglich befand, in die Wälder und an den Fluß. Bewegendes Motiv mag hierbei zunächst gewesen sein, die Station selbst wirtschaftlich zu sichern, denn am Fluß gibt es bessere Böden. Freilich ging es dabei nicht ohne ein Risiko ab, zog man sich doch von den Campos jener Indianer zurück, die zu bekehren man ins Land gekommen war. Das Risiko war um so größer, als man nicht voraussehen konnte, wie sich die Viehzucht, auf die man größten Wert legte, entwickeln würde. Es gab denn auch unter den Missionaren Stimmen genug, die von einer Verlegung abrieten. So war es denn im Grunde ein einzelner, nämlich der Missionsobere selbst, der von

seinem Plan überzeugt war und ihn auch zur Durchführung brachte. — Die Entwicklung sollte ihm recht geben.

Mit dem Gelingen der Viehzucht war eines der ökonomischen Hauptziele erreicht und die Station wirtschaftlich gesichert. Nun erfüllte sich auch jener Wunsch, der bisher immer nur im Hintergrund der Überlegungen gestanden hatte, daß nämlich die Indianer selbst zum Fluß und zur Station kommen sollten, daß man ihnen nicht mehr auf den beschwerlichen Wegen folgen brauchte. Dies hätte auf die Dauer zu starke Anforderungen an die physische Kraft der Missionare gestellt und die Bekehrung und damit das Heranführen an die moderne amazonische Wirtschaft und Gesellschaft unsicher gemacht. Auf dem Umweg über eine Stabilisierung der Station hatte man Einfluß auf die wirtschaftende Tätigkeit der Naturkinder gewonnen. Die Mission erwies sich als das kräftige Zentrum eines neu erstehenden Wirtschaftsgebietes, von dem ständig Impulse ausgingen und weiterhin ausgehen. In echt amazonischer Weise gründet die Station dabei ihre Stellung auf die Ausnützung des Bodens (Bodenbau) und Ausnützung der Wälder (Extraktionswirtschaft und Handel); in der Tat ein Santarém im Kleinen, nur daß hier die Wirtschaft von den Indianern allein getragen wird, von den Indianern des überlebenden Mundurukú-Stammes.

Methodisch liegen den folgenden Ausführungen die Überlegungen zugrunde, wie sie einleitend in „Der Wirtschaftsraum Santarém“ dargelegt wurden. Neben der funktionellen Betrachtungsweise soll auch die Frage nach der sozialen Struktur der menschlichen Gruppe und die Frage nach den Motiven seiner Gemeinschaftsbildung gestellt werden. Es geht dabei, wie es eingangs der genannten Arbeit heißt, „um den weiten Bereich der menschlichen Kenntnisse als dem Ergebnis der ständigen Auseinandersetzung des Menschen mit dem Menschen und der Natur und der Auswirkung dieser Kenntnisse im Lebensraum des Menschen“.

Die den Menschen umgebende Natur im weitesten Sinne des Wortes spiegelt sich, soweit sie ihn existentiell berührt, in seiner Vorstellungswelt wider. Hier soll der Ausgangspunkt der Fragestellung sein, denn von hier aus findet sich der materielle Raum, den der Mensch erfüllt, leichter. So wie der Mensch in der Auseinandersetzung mit den anderen Menschen und mit der Natur seine Vorstellungen findet und sie hernach in die materielle Welt überträgt, so soll derjenige, der die menschliche Gruppe beschreibt, versuchen, diese Vorstellungen und Gedanken seines „Objektes“ zu erfassen, um dann so, dessen Reaktionen und Entschlüsse besser vertehend, mit ihm zu der Welt der Erscheinungen zu gelangen. Das bedeutet, daß er nicht allein die physikalischen und vitalen Bestimmtheiten der materiellen und die emotionalen Bedingtheiten der geistigen Welt (soweit sie für den zu beschreibenden Lebensraum eine Rolle spielen) zu erkennen und darzustellen hat, er muß auch seinen Mitmenschen in diesem Falle zu verstehen trachten, so weit das nur möglich ist.

Die Gemeinschaft der Mundurukú-Indianer soll in ihrer ganzen Geschichtlichkeit als Phänomen erfaßt und als solches beschrieben werden, wobei

unter „beschreiben“ letztlich „zum Verstehen bringen“ gemeint ist. Will man aber die Hintergründe ihres jetzigen Verhaltens recht begreifen, muß man den Spuren ihrer Überlieferung nachzugehen versuchen bis in jene Zeiten, in denen die Motive ihres Verhaltens gebildet und die Keime ihrer Vorstellungswelt gelegt wurden. Um diesen Weg beschreiten zu können, ist ethnologische Unterstützung unumgänglich.

Zum Glück sind die Mundurukú völkerkundlich nicht unbeachtet geblieben. Schon v. MARTIUS (1828 und 1831) berichtet von ihnen. Er hatte einen Zweig der Madeira-Mundurukú, die von den Campos des oberen Tapajóz (östlich des Flusses) gekommen waren, in dem Ort Canomá (Cunumã), an dem gleichnamigen Nebenfluß des unteren Rio Madeira, besucht. Von andern Forschern (s. Literaturverzeichnis) sind mehr oder weniger interessante Details überliefert. Der erste aber, der den Mundurukú eine eigene Arbeit gewidmet hat, war TOCANTINS (1877). Zwar weilte dieser unter den Indianern auf den Campos, als die Zeit ihrer stärksten Expansion bereits vorbei war, doch lassen seine Berichte noch manches von dem Ungestüm jener kriegerischen Epoche verspüren.

BARBOSA RODRIGUES (1875), ein Landsmann und Zeitgenosse TOCANTINS', schildert hauptsächlich die Mundurukú am „Rande der Zivilisation“, also am Tapajóz. Dasselbe hat COUDREAU (1897), der 20 Jahre später als BARBOSA den Tapajóz bereiste, getan. Im Gegensatz zu TOCANTINS haben beide die Kerngebiete der Mundurukú auf den Savannen nicht besucht.

Von den neueren Arbeiten verdienen die Aufzeichnungen des Missionars A. KRUSE (1934/54) besondere Erwähnung. KRUSE hat nahezu den gesamten Mythenschatz und das Erzählgut der Mundurukú, z. T. in der Sprechweise der Indianer, zusammengestellt und publiziert. Ergänzt wird dies umfangreiche Material durch eine Sprachstudie von C. STRÖMER (1932). — KRUSE kam es mehr auf eine Sammlung des Materials denn auf eine streng ethnologische Bearbeitung an. Letztere hat als erster R. F. MURPHY (1954/58) geliefert, und zwar hauptsächlich vom Standpunkt des Soziologen. Seine bedeutendste Arbeit in diesem Zusammenhang ist die Darstellung der Mundurukú-Religion (1958).

Von der Sekundärliteratur sind erwähnenswert die Arbeiten von P. EHRENREICH (1905), J. HAEKEL (1939/53) und O. ZERRIES (1954). Über weitere Arbeiten ist der Nachweis im Schriftenverzeichnis geführt. In seiner Schrift über die „Wild- und Buschgeister in Südamerika“ gelingt es ZERRIES, tief in die Vorstellungswelt der Indianer einzudringen. Damit und mit den eingehenden Darlegungen MURPHY's sind wertvolle Zeugnisse für die vorliegende Studie gegeben.

I. Die Missionsstation S. Francisco do Cururú

1. Station zwischen Wäldern und Campos. Bedeutung der Flußschifffahrt. Die Mittlerrolle der Missionare.

Der Cururú ist von den rechtsseitigen Zuflüssen des oberen Tapajóz der südlichste. Kurz oberhalb seiner Mündung (die in der Carta do Brasil 1 : 1 Mill., Folha SB-21, bei 7°12' S und 57°44' W eingezeichnet ist) vereinigen sich Juruena und São Manuel zu dem gewaltigen Strom, der danach den Namen Tapajóz führt. Dieser fließt wie alle seine östlichen Tributäre zunächst nach NW, biegt aber dann unterhalb der Capoeiras-Stromschnellen nach NE um und behält diese Richtung bis zu seiner Mündung in den Amazonas bei Santarém bei. Auf seinem ganzen Lauf nimmt er, ähnlich wie der Xingu und Iriri, die dem Nordrand des Brasilianischen Schildes (Escudo Brasil) enteilenden Ströme und Flüsse auf.⁵⁾

Wie der Tapajóz verfügt sein südlichster Nebenfluß über ein sehr breites Tal im Unterlauf, das durch eine Zone von Stromschnellen und Wasserfällen zum Oberlauf hin begrenzt wird. Aber nur in der Regenzeit vermag der Cururú den breiten Talboden seines Unterlaufes, der fast durchgehend Wald (Igapó) trägt, mit Wasser zu füllen. Von Wäldern umsäumt (Galeriewald) ist auch der Oberlauf des Cururú und sind die übrigen rechtsseitigen Zuflüsse des Tapajóz bis hin zum Rio das Tropas und darüber hinaus. Zwischen die Wälder an den Flußläufen und Bächen schieben sich, Inseln gleich, baumlose oder verstreut mit Bäumen bestandene Flächen, die Savanne. — Hier ist die Heimat der Mundurukú, hier sind sie sesshaft geworden in Amazonien. Die Savannen oder „Campos“ (wie sie i. a. bezeichnet werden) werden nach S und SE größer und zusammenhängender, nach N zum Jamanxim hin verlieren sie sich allmählich in den Wäldern, ohne freilich ganz zu verschwinden, wie die isolierten Campos bei Alter do Chão, Santarém und anderen Orten.

Das Vorhandensein von Gummibäumen (*Hevea brasiliensis*) am Cururú hat hier, wie auch anderwärts in Amazonien, die Seringueiros (Kautschukzapfer) auf den Plan gerufen. Nur waren es am Cururú in erster Linie Indianer, und zwar Mundurukú, die den Kautschuk sammelten. Sie kamen von ihren Dörfern in der Savanne herab und kehrten nach der Saison wieder nach dort zurück. — Später trat darin ein Wandel ein. Das Gummigeschäft lockte (seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts), und viele Indianer zogen das Leben am Fluß dem der Savanne vor. Und so ist die Situation

⁵ Siehe Übersichtskarte Abb. 1.

heute: nur etwa 200 Angehörige des mundurukúischen Volkes leben auf den Campos, 200 am Tapajóz, dagegen 800 am Cururú. Von den letzteren wohnen allein ca. 200 auf der Missão S. Francisco. Dieser Ort am Kenebiit - Taibiri (Igarapé preto, s. Abb. 9) hat sich im Laufe der Zeit eine beachtliche landwirtschaftliche Ausgangsposition geschaffen und damit den Grundstein für seine stetige Aufwärtsentwicklung gelegt. Er verfügt zudem über einen guten Flußhafen und seit einiger Zeit über einen kleinen Luftlandeplatz. Unter den Siedlungen am Cururú nimmt die Station die bedeutendste Stellung ein, weshalb wir uns im folgenden näher mit ihr befassen wollen.

Zur Zeit verkehrt eine Maschine der F.A.B. (brasilianische Luftwaffe) mindestens einmal im Monat zwischen der Landeshauptstadt Belém und der Missionsstation. So vorteilhaft dies auch sein mag, die Bedeutung des Flußhafens und der Flußschifffahrt wird dadurch nicht gemindert. Solange keine anderen Überlandverbindungen bestehen, ist der Hafen das einzige Tor der so entlegenen Station zu den wichtigen Nachbarräumen am oberen und unteren Tapajóz bis hin zum Amazonas.

Man merkt am Gebahren der Leute auf der Station, wie wichtig es ihnen ist, wenn ein Motorboot, besonders das eigene, im Hafen anlangt. Lange bevor das Boot eintrifft, kann es geschehen, daß Dorfbewohner am hohen Flußufer stehen und es erwarten. Das scharfe Gehör der Indianer registriert an dem an- und abschwellenden Motorgeräusch des fernen Bootes die einzelnen Windungen, die das Fahrzeug in dem stark mäandrierenden Fluß zurückzulegen hat. Sie wissen immer, wo sich das Boot gerade befindet.

In der Hochwasserzeit, wenn die „Cabiará“, das (6-Tonnen-)Boot der Missionare, größere Reisen, evtl. bis Santarém, unternimmt, wird ihre Rückkehr stets mit Spannung — und mit ein wenig Sorge erwartet, denn die Reisen sind nie ganz ungefährlich. Man freut sich dann, wenn das Boot die Hochwasser voll und ganz ausnützen konnte. Man freut sich aber auch, wenn der „Morgenstern“, die Cabiará, noch rechtzeitig vor dem Osterfest eintrifft. Denn immer werden viele Indianer für die Semana Santa (Karwoche) erwartet. Einige von ihnen kommen von den Campos. Gewiß werden sie wieder manches nötig haben, was jetzt das Boot mitbringt. Vielleicht ist der Salzvorrat zur Neige gegangen, oder es fehlt an Tabak. Oder Hängematten, Stoffe, Werkzeuge u. a. werden gebraucht.

Es kann auch sein, daß Bekannte oder Fremde an Bord sind. Nun, man wird alles genau beobachten. — Seltsam ist nur, wenn sie dann ankommen, die Bekannten oder Fremden, daß es den Mundurukú am Ufer nicht einfallen will, die Ankommenden direkt anzusehen. Es ist so ihre Art. Dabei entgeht ihnen nichts, was am Hafen geschieht. — Bald wird man in Mundurukanien wieder vieles zu erzählen haben.

Es sind etwa 850 Flußkilometer von der Missionsstation am Cururú bis nach Santarém zurückzulegen. Das entspricht ungefähr der Strecke von Santarém bis Belém auf dem Amazonas. In der Zeit, als die Boote noch mit Muskelkraft vorangetrieben werden mußten, dauerte eine Bergfahrt von Santarém zur Cururúmission mehr denn 60 Tage (KOHENEN, S. 16). Später,

mit dem Aufkommen der Motorboote (nach STRÖMER 1931, S. 66, ab 1915), verminderte sich die Reisezeit ganz beträchtlich. — Man kann heute die Strecke bei Hochwasser in 14 Tagen schaffen. Bei Niedrigwasser dauert es etwas länger. Natürlich richtet sich die Fahrtdauer nach den Aufenthalten, die man in einzelnen Orten nimmt. Direktfahrten von Santarém bis zum Cururú ohne wesentliche Aufenthalte und bei etlichen Nachtfahrten in etwa nur 9 Tagen sind Ausnahmen.⁶⁾

Für gewöhnlich brauchen die Missionare 2—3 Wochen für die Reise. Umgekehrt kann die Strecke auf der Talfahrt bei Hochwasser in 5 Tagen zurückgelegt werden. Fahrtunterbrechungen sind jedoch auch hier die Regel, so daß sich die Reise entsprechend verzögert.

Kein Zweifel, das Motorboot (Lancha á motor) hat die Entfernungen am Tapajóz kleiner werden lassen und den Bootsverkehr auf dem Strom noch weiter belebt. Während vor der Motorisierung Handelsboote nur selten, vielleicht einmal im Jahre, den Weg zur Mission fanden, wurden ihre Besuche später häufiger. Sechs- bis achtmal im Jahr legten die Boote an, so berichtet KOHNEN 1954 (S. 40).

Es zeugt von dem Weitblick der Missionare, daß sie die Missionsstation an einem hafengünstigen Platz des Flusses errichteten. Der Cururú berührt hier linksseitig den Steilrand seiner periodisch überschwemmten breiten Niederung. Zu jeder Zeit, also auch bei Hochwasser, können hier Boote landen. Allerdings hat die Mission keinen direkten Zugang zu den Campos, doch sind es bis zu der Stelle, wo die Campos des Cururú bis an den Fluß heranreichen, keine zwei Stunden Fahrt mit dem Boot. Für die Indianer, die der Mission einen Besuch abstatten wollen und schon einen langen Landweg, evtl. von einigen Tagen, hinter sich haben, bedeutet es keine nennenswerte Mehrbelastung, wenn sie die letzte Strecke im Canoa zurücklegen. (Zur Lage der Mission am Fluß s. Bild 1).

Zu den Hauptfesten des Jahres, zu Ostern (gegen Ende der Regenzeit) und zu Weihnachten (nach der Gummisaison), ist der Cururú sehr belebt. Den Fluß hinab kommen Indianer von den Campos und die Indianer, die an den Ufern des Cururú wohnen, zu Berg fahren die Bewohner des unteren Flußabschnittes, Indianer und Zivilisierte. Wenn in dieser Zeit zufällig ein Motorboot zur Verfügung steht, kann es geschehen, daß auch Leute von der Barra do São Manuel und vom Tapajóz, sogar vom unteren Rio São Manuel zu den Festen am Cururú erscheinen.

Für sie alle ist die Mission der religiöse Mittelpunkt. Zum Seelsorgsreich der Missionare gehört das Tal des oberen Tapajóz, es gehört dazu der Unterlauf des Rio São Manuel bis zu den Sete Quedas, und es gehört dazu das Stammesgebiet der Mundurukú zwischen Cururú und Rio das Tropas. (Vergl. hierzu die Übersichtskarte Abb. 1). Das ist ein Gebiet von annä-

⁶ Dies gelang z. B. der „Feliz“ (6 Tonnen) vom 9. bis zum 18. 3. 1952. Über diese Bergfahrt vgl. ZIMMERMANN 1957, „Der Alto Tapajóz — Cururú. Erläuterungen zu einer Stromkarte Brasiliens“.

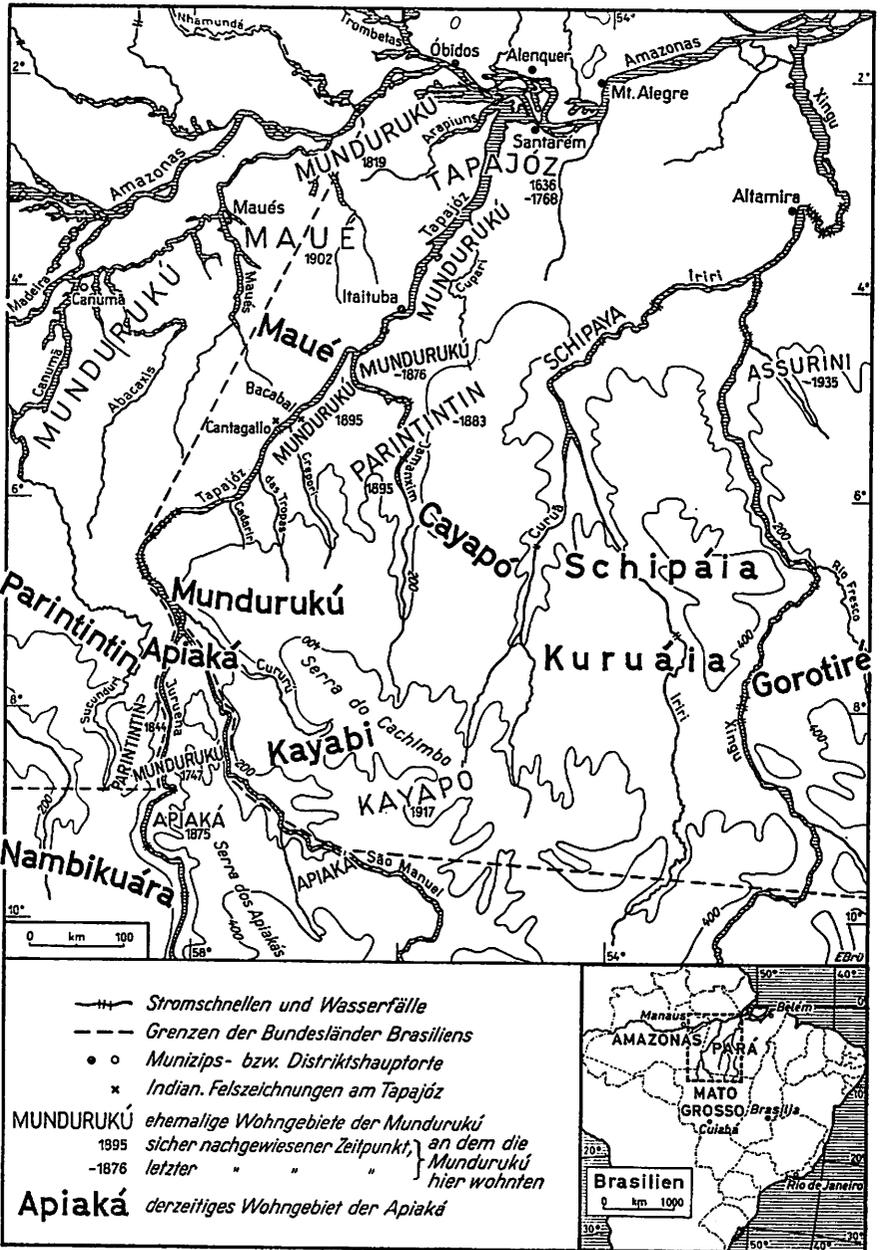


Abbildung 1

Übersichtskarte des südwestlichen Pará (Brasilien) mit den derzeitigen und den nachgewiesenen früheren Wohnsitzen der Mundurukú und den Wohnsitzen der benachbarten Stämme.

hernd 94 000 qkm, das allerdings (nach KOHNEN 1954, S. 41) von nicht mehr als 4500 Zivilisierten und ca. 5000 Indianern (Mundurukú, Apiaka, Maué, Kayapó und Kayabi) bewohnt wird. Davon nimmt das Land der Mundurukú eine Fläche von rd. 24 000 qkm ein. (Das Land Hessen ist 21 116 qkm groß).

Trotz den amazonischen Entfernungen, die unter diesen Verhältnissen zwischen den einzelnen Siedlungen und der Mission zurückzulegen sind, ist die Zahl der Besucher bei den Festen recht ansehnlich. Sind es doch gelegentlich mehr denn hundert Personen, die sich auf der Station einfinden. Allerdings entbindet der Besuch dieser Leute die Missionare nicht von ihrer Pflicht, die weit verstreuten Behausungen der Indianer und Zivilisierten außerdem noch aufzusuchen. — Darin mag die besondere Aufgabe der Missionare liegen, daß sie über den engeren Missionsbereich der Mundurukú-Indianer hinaus ihre Seelsorge einem weiteren Gebiet zuwenden müssen, das vornehmlich von Menschen nicht mehr rein indianischer Herkunft bewohnt wird. Freilich wird diese doppelte Hinwendung, die der Cururú-Mission ihre eigene Note verleiht, vom Standpunkt der Missionare als eine einzige begriffen, nämlich im kulturell-christlichen Sinne tätig zu sein. Vom Standpunkte vieler Indianer, vornehmlich der Mundurukú, ist die Mission das Tor zu der so anders gearteten Welt fernab am Ende der Ströme, und für die Menschen am Ende der großen Ströme liegt hinter der Mission die so anders geartete Welt der Indianer, der „Naturvölker“. So gesehen obliegt der Mission die Aufgabe zu vermitteln, mit dem Ziel, hier im Sinne der „Zivilisation“, d. h. der brasilianisch-amazonischen Gesellschaft den Ausgleich zu schaffen.

2. Der Cururú. Klima der Campos.

Der Indianer, dessen Gehör noch so unverdorben ist, daß er Geräusche, wie das eines nahenden Motorbootes, Stunden im voraus wahrzunehmen vermag, wird auch über andere ausgezeichnete Sinne verfügen, die ihn zu einer sicheren Naturbeobachtung befähigen. Da er sowohl auf den Campos (Savannen) wie in den Wäldern zu leben gezwungen ist, wird er mit dem Naturgeschehen beider Bereiche vertraut gemacht. Er kennt die Veränderungen am Himmel seines heimatlichen Campo, die ihm z. B. die nahende Regenzeit („Winter“, wie sie von den Brasilianern genannt wird) anzeigen. Er weiß auch um die Lebensweise allen Getiers in den Wäldern und Gewässern, denn vom Wildbestand hängt nach wie vor sein Wohlergehen und das Wohlergehen seiner Gruppe ab.

Die am Flusse wohnen, am Cururú, wissen vielleicht noch besser als die Campbewohner, wie weit genau die Regen- oder Trockenzeit fortgeschritten ist. Sie sehen es an den Wasserständen, die im Wechsel der Jahreszeiten steigen und fallen. — Auf einen zunächst zögernden Anstieg während der ersten Regenmonate (September bis Dezember) und ein heftiges Auf und Ab zu den Zeiten der Höchstwasserstände (Dezember bis März) folgt stets

ein rasches Absinken, wenn die Regen nachlassen (meist vom April ab). Und kaum ist der Tiefstwasserstand erreicht (meist Ende August / Anfang September), beginnt der Fluß erneut zu steigen (Abb. 2a). — Es ist wie eine gewaltige Gezeitenfolge, bei der das Wasser wie Wogen durch die Wälder treibt und wieder verebbt. Nichts, was die amazonischen Gewässer besser charakterisiert als dieses Verhalten. ⁷⁾

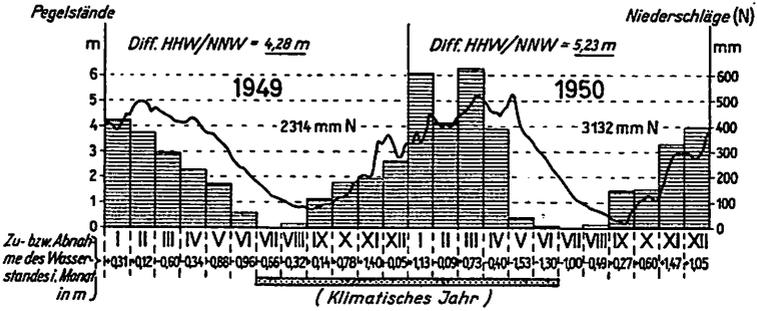


Abbildung 2a

Darstellung der Wasserstände am Pegel der Missão S. Francisco / Cururú von jedem fünften Tag der Jahre 1949 u. 1950 mit Verteilung der Niederschläge auf die einzelnen Monate der gleichen Jahre in Missão Cururú.

Die Missionare haben die Pegelstände des Cururú im Zusammenhang mit der Errichtung einer meteorologischen Station seit einer Reihe von Jahren beobachtet und in Zahlenwerten festgehalten. Mit diesen und anderen klimatologischen Beobachtungen konnten sie im Laufe der Zeit ein umfangreiches wissenschaftliches Material zusammentragen, das noch der Ausarbeitung harret. ⁸⁾

Als Beispiel für die Pegelmessungen ist ein Doppeljahr (1949 und 1950) genommen worden, weil dies den Verlauf der Pegelstände besser erkennen läßt (s. Abb. 2a). Der Zeitraum Juli 1949 bis Juni 1950 (klimatisches Jahr) kommt hierbei der durchschnittlichen Verteilung der Niederschläge im elfjährigen Mittel (1940/41 bis 1950/51) am nächsten und kann daher als Typus gelten. Seine Niederschlagsmenge liegt nur um 177 mm über dem Durchschnitt der zur Debatte stehenden 11 Jahre (2672 mm). — Der höchste

7 Wohl am eindrucksvollsten ist dieses rhythmische Steigen und Fallen der Gewässer beim Amazonas selbst zu beobachten. Ein Beispiel für das Verhalten seiner Wasserstände am Pegel Obidos, der engsten Stelle des Stromes in Brasilien, bei ZIMMERMANN 1958, S. 35.

8 Die nachfolgenden Untersuchungen stützen sich auf das für die Jahre 1940 bis 1951 gesammelte Material, es ist nur ein Teil dessen, was von den Missionaren insgesamt bis jetzt an Zahlenwerten ermittelt wurde. Das Material ist so umfangreich, daß es an dieser Stelle nicht erschöpfend behandelt werden kann, es hieße, den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. — Einzeluntersuchungen über die Materie sind an anderer Stelle vom Verfasser geplant.

Niederschlag in dieser Zeit wurde 1947/48 mit 3046 mm, der geringste 1942/43 mit 2346 mm gemessen.

In der Zeit zwischen Januar 1940 und Dez. 1951 wurde der Tiefststand des Cururú achtmal im September erreicht (davon fünfmal in der ersten Hälfte des Monats). Viermal begann der Fluß schon im August (in der zweiten Hälfte des Monats) wieder anzusteigen. Weniger regelmäßig traten die höchsten Hochwasser ein. Der Fluß kulminierte in der fraglichen Zeit abwechselnd in den Monaten Januar bis April, davon in der Mehrzahl der Fälle im Februar (fünfmal).⁹⁾

Der Zeitraum Januar 1949 bis Dezember 1950 kann als Musterbeispiel für das zeitliche Eintreten der Höchst- und Niedrigstwasserstände (der untersuchten 11 Jahre) gelten, auch kommen die in dieser Zeit am Pegel der Mission erreichten Extremwasserstände von 4,96 m (H.H.W. Mitte Februar 1949) und 0,68 m (N.N.W. Anfang September 1949) dem errechneten mittleren Höchststand des Wassers (von 1940—1951) von 4,90 m, bzw. Niedrigstwasserstand von 0,48 m sehr nahe.¹⁰⁾

Der Verlauf der Pegelstandslinie des Cururú läßt, wie aus Abb. 2a hervorgeht, über die Abhängigkeit der Wasserstände von der Niederschlagsmenge keinen Zweifel. Es überrascht nur, wie schnell und genau der Fluß auf die Niederschläge reagiert.

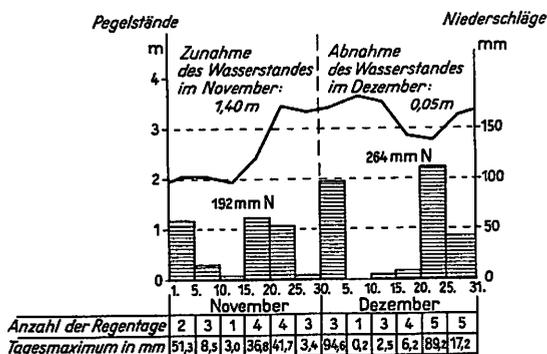


Abbildung 2b

Das Verhalten der Wasserstände in den Monaten November und Dezember 1949 in Abhängigkeit von der Menge der gefallenen Niederschläge (in einem Zeitraum von je 5 Tagen) am Pegel der Missão Cururú.

9 Vgl. die kurze Mitteilung hierüber in den „Erläuterungen zu einer Stromkarte Brasiliens (ZIMMERMANN 1957, S. 284), dort auch die Skizze über den Stromverlauf des Cururú, auf die besonders verwiesen wird.

10 Die niedrigsten und höchsten Werte des H. H. W. in dieser Zeit waren 4,30 m (Februar 1944) und 5,36 m (März 1950, s. Abb. 2 a); die des N. N. W. in dieser Zeit 0,13 m (September 1950, s. Abb. 2 a) und 0,98 m (August 1948).

Die am Pegel der Mission registrierten Regengüsse müssen (dies lehren Abb. 2a und 2b) gleichzeitig in einem größeren Flußgebiet oberhalb der Meßstelle niedergegangen sein. Dies stimmt mit den Erfahrungen der Flußbewohner überein, wonach es zur Hauptregenzeit überall am Cururú regnet. Allerdings wird mit dieser Feststellung allein noch nicht die so verblüffende Übereinstimmung zwischen den Pegelständen und Niederschlägen erklärt (Abb. 2b). Der Hauptgrund für das so überraschend schnelle Ansteigen und wieder Absinken der Gewässer ist in der Beschaffenheit des Flußgebietes selbst zu suchen. Ein Großteil der heftigen Güsse kann auf den trockenen, ausgedörrten Böden der Campos, die den Fluß begleiten, nicht so schnell versickern, daher steigen die Flüsse in kurzer Zeit und fallen auch wieder rasch.

Wüßte man nichts von den Campos des Cururú, man könnte doch aus dem Verhalten der Pegelstände des Flusses ihr Vorhandensein vermuten. Doch nicht allein die Pegelstände, auch die Form und Beschaffenheit der Niederung des Cururú sind geeignet, Auskunft über weitere Kennzeichen des Flußgebietes zu geben.

Der Reisende wird, wenn er sein Boot und den Fluß nicht verläßt, von der Niederung wenig zu sehen bekommen, er fährt ständig zwischen den hohen Wänden des Uferwaldes dahin. Bei Hochwasser hebt sich der Fluß bis in das Kronengeäst der Bäume, dann sieht es aus, als säumte dichtes Gebüsch die unendlich gewundenen Ufer. Er muß dann schon in den überschwemmten Wald hineinfahren, wenn er mehr sehen will als den engen mäandrierenden (unterhalb der Mission manchmal nicht mehr als 30—40 m breiten) Flußlauf (s. Bild 2).

Das Astgestrüpp der Bäume hindert nicht sonderlich bei einer solchen Fahrt durch den „Igapó“ (wie man den Talbodenwald des Cururú nach dem Vorschlag von SIOLI am besten wissenschaftlich benennen soll¹¹), es sei denn, man scheut die vielen Ameisen, die beim Durchfahren des Sumpfwaldes immer wieder von den Zweigen herab ins Boot und auf den Rücken und die Arme der Ruderer gestreift werden.

Der Igapó oder Talbodenwald ist nicht üppig und durchaus nicht mit der Wuchsfülle und dem Artenreichtum der Dammuferwälder zu vergleichen. Er kommt eher dem Igapó der Weißwasserflüsse, etwa des unteren Amazonas (vergl. J. ZIMMERMANN 1958, S. 33), gleich, nur daß der Igapó dort einen schmalen Raum am Fuß der Terra firme, am Cururú aber die ganze (teilweise bis 10 km breite¹²) Niederung einschließlich der Uferpartien des Flusses einnimmt. Was bei den Weißwasserflüssen bloß eine „Randerscheinung“ ist, wird beim Cururú zum herrschenden Typ. Dies ist freilich mög-

11 Da er dem Igapó oder „Sumpfwald“ am Terra-firme-Rand der weiten Niederungen der Weißwasserflüsse, etwa des Amazonas, seiner Entstehung und floristischen Zusammensetzung nach, entspricht (vgl. ZIMMERMANN 1958, 34 f.).

12 Nach der Schätzung von SIOLI (1951).

lich, weil der Cururú ohne Dammuferbildung und damit ohne „Várzea“¹³⁾ ist. Es fehlen seinem Flußwasser nennenswerte Mengen anorganischer Schwebestoffe, die einen Uferwald (mit entsprechender Vegetation) aufzubauen in der Lage wären. Statt des suspendierten Materials (es herrscht auch Mangel an anorganischem Detritus) führen der Cururú und viele seiner Tributäre nur Sand am Boden mit. Das mag, verbunden mit den periodischen Überschwemmungen, die den ganzen Talboden — je näher zum Fluß hin um so mehr — in der Hochwasserzeit bedecken und damit von der Luft abschließen, zur Genüge die Eigenart der Igapó-Vegetation erklären.

Humusstoffe, die aus den Talbodenwäldern ständig in den Vorfluter gelangen, bedingen die dunkelbraune Farbe des Gewässers (agua preta). Als „Schwarzwasserfluß“ gehört der Cururú zu den imposantesten Vertretern dieses amazonischen Flußtyps. Ähnlich beschaffen sind der Rio Arapiuns (s. Abb. 1) oberhalb seines breiten Mündungsabschnittes und der Rio Negro, nur daß letzterer seine Talaue in mächtiger Breite durchzieht, der Cururú darin jedoch in einem schmalen Bett hin- und herpendelt.

Bereits an anderer Stelle (ZIMMERMANN 1957) konnte darauf hingewiesen werden, daß der Cururú unterhalb der Stromschnellen von Kéreputá (ca. 200 km von der Mündung entfernt) in dem von ihm geschaffenen überaus breiten Tal ein nur mäßiges Gefälle besitzt. Vom Endzustand eines Mündungssees mag er nicht mehr weit entfernt sein. Noch kann aber der Tapajóz, der im Davis'schen Sinne jünger ist als der Cururú, dessen Hochwasser verhältnismäßig rasch wegschaffen, so daß dieser danach wieder in sein enges, gewundenes Bett zurückfällt.

Lichtvolle Unterbrechungen in dem sonst düstergrünen Wald des Igapó sind die vielen Seen (Lagoas) unweit des Flusses. Weit kleiner als die Várzea- bzw. „Dammuferseen“ (Lagos Grandes — ZIMMERMANN 1958) der Weißwasserflüsse sind sie auch ihrer Entstehung nach mit diesen nicht zu vergleichen, handelt es sich doch bei ihnen um Teile des ehemaligen Flußlaufes (Altwasserseen), Zeugen der stark mäandrierenden Tätigkeit des Cururú.

Anzeichen für „Umlaufseen“, wie sie von WILHELMY (1958) an schönen Beispielen des Großen Pantanal in Mato Grosso beschrieben und erläutert werden, gibt es im Igapó des Cururú nicht und können hier auch, ebenso wie „normale Dammuferseen“ (etwa der amazonischen Weißwasserflüsse) nicht erwartet werden. Zwar schleppt der Cururú Sand mit sich, der den Baustoff für Uferwälle, wie sie im Großen Pantanal ausgebildet sind, liefern könnte. Doch der Sand akkumuliert nicht, und damit fehlt eine der Voraussetzungen für die Bildung von Umlaufseen. Die Wassermenge des Cururú und sein Gefälle reichen aus, den Sand auch im August und September (Zeit der Niedrigwasserstände) an der Akkumulation zu hindern. — Die jährliche Niederschlagsmenge am Cururú, etwa 2600—2700 mm im Durchschnitt, liegt beträchtlich höher als in dem Binnendelta des Pantanal, an dessen östlichem Rande (nach WILHELMY 1958) nur 1500—1600 mm im Jahr fallen. Hinzu kommt, daß die Regenpause am Cururú höchstens 3(—4) Monate, im Pantanal dagegen 5, im Extremfalle sogar 6—7 Monate dauern kann.

13 Im Sinne der Definition von STOLI (1951 und 1954). Danach soll der Begriff „Várzea“ (d. i. Wiesengrund) beschränkt bleiben auf überschwemmbares Ufergelände, das durch rezente Sedimentation der Flußalluvionen entstanden und mit einer ihm eigentümlichen Vegetation bedeckt ist.

WILHELMY (1958) unterscheidet zwischen „normalen und speziellen Dammuferseen“ und rechnet die Umlaufseen zu den letzteren. Als Beispiele für „normale Dammuferseen“ (von Uferwällen abgedämmte und mit Wasser erfüllte Depressionen) nennt er entsprechende Bildungen im Großen Pantanal und in der Niederung des Amazonasstromes. Sedimentologisch bestehen aber zwischen den (normalen) Dammuferseen des Pantanal und denen der Amazonasniederung erhebliche Unterschiede. Während die Uferwälle im Pantanal (sowohl die sog. „cordilheiras“ wie auch die größeren „Terra-Firme-Platten“) fast reine Sandbildungen sind, verdanken die Hochuferdämme der großen „Várzeeseen“ und „Inselseen“ des Amazonas in erster Linie feineren Hochflutanschwellungen (organischer wie anorganischer Art) ihre Entstehung, wobei die Tone im Sediment überwiegen. Pedologisch sind also die Uferwälle wie auch der Untergrund der Seen in beiden Gebieten recht verschieden, so daß ich vorschlagen möchte, den charakteristischen Namen „Varzeese“ für die „Dammuferseen“ der Amazonasniederung zu belassen, um damit ihrer pedologisch-sedimentologischen Eigenart Rechnung zu tragen.

Leider wissen wir über die Form der Altwasserseen am Cururú, über ihre Anordnung und ihre Zahl, recht wenig. Ein Überfliegen des Gebietes, das ich mir so sehr gewünscht hatte, blieb mir leider versagt.

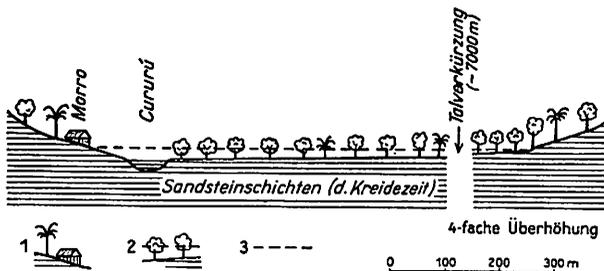


Abbildung 3

Querschnitt durch das Tal des Cururú bei der Siedlung „Morro“ (Añukareré) bei Hochwasser.

- 1 Bewaldete Terra firme mit Siedlung; 2 Überschwemmter Igapó (Talbodenwald);
- 3 Höchster Hochwasserstand des Cururú.

Siedlungen sind nur an den überschwemmungsfreien Talrändern möglich. Mit Vorliebe errichtet man dabei die Hütten dort, wo der Fluß die Hänge berührt und wo gleichzeitig gute Anlegeplätze für die Boote bestehen. — S. Abb. 3 die Lage von „Morro“; ähnlich auch die Lage der Mission, nur daß sich hier die Terra firme noch unvermittelter aus der Niederung erhebt.

Die Pflanzenwelt der Cururúniederung unterscheidet sich deutlich von dem Vegetationsaufbau in der Várzea der Weißwasserflüsse. Der Igapó des Cururú ist dürftiger und an Arten ärmer als die Várzea des Amazonas, doch entbehrt er nicht der Palmen, unter denen vor allem die stachelige Jauary (*Astrocaryum Jauari*) hervorsteht (sie spielt in der Mythologie der Mundurukú eine Rolle, s. Kap. III, 2). Daneben sind die schlanken Assahy (*Euterpe oleracea Martius*) und die Pachiubapalmen (*Iriartea exorrhiza Martius*) in der Niederung des Cururú verbreitet. Als Vertreter der Laubbäume möge

die Maparajuba (*Mimusops Maparajuba*), mund. „shira-íp“¹⁴), und die Acariuba, mund. „d'akararak-íp“¹⁵), besonders genannt werden¹⁶).

An Tieren in der unübersehbar weiten, periodisch überschwemmten Talbreite des Cururú fehlt es nicht, wenngleich ihre Zahl (nach Art und Individuen) geringer ist als in der Várzea der Weißwasserflüsse Unteramazoniens. — Von den jagdbaren Fischen des Cururú nennen die Missionare 15 verschiedene Arten. Bekannt und begehrt ist unter ihnen der Tambaqui (*Hoplostoma*), eine Salmart. Er lebt von Wasserpflanzen und wird 12—15 kg schwer. Seines schmackhaften Fleisches wegen ist er sehr geschätzt. — Der Tucunaré (*Cichla temensis* u. *ocellaris*), ein Raubfisch der Familie der Maulbrüter, u. der Piranha (*Pygocentrus piraya*), ein Salmmler, der Schrecken der Flüsse, werden ebenfalls häufig gejagt.

Unter den Klettertieren in der Niederung fällt der Coatá (*Ateles paniscus*), der große Spinnenaffe, auf. Cuxiú, Satansaffe (*Pithecia satanas*), mit langem buschigen Schwanz, und Guaribá, Brüllaffe (*Mycetes seniculus*), mund. „hururú“¹⁴), sind ebenso wie am Tapajóz so auch in den Wäldern des Cururú heimisch.

Unter den gefiederten Niederungsbewohnern verdienen die Wasservögel und das Hühnervolk hervorgehoben zu werden. Es sind, soweit sie in Erscheinung treten, etwa durch die Pracht ihres Gefieders, oder weil sie beliebte Jagdobjekte darstellen, der:

1. Socó (*Ardea cocoi*).
2. Socó-y, der kleine Socó (*Ardetta erythromelas*).
3. Socó-boi, die Rohrdommel (*Tigrisoma lineatum amazonia*).
4. Garça azul (*Florida coerulea*).
5. Garça real, der Silberreiher (aus der Sippe der Schmuckreiher - *Egretta*).
6. Mutúm, der Hokkovoegel (*Crax carunculata*), mund. uytú. Hat Ähnlichkeit mit unserem Auer- und Birkwild.
7. Mutúm fava, zeichnet sich durch ein prächtiges schwarzes Gefieder aus, auffallend ist sein roter Schnabelwulst.
8. Mutúm pinima (*Crax fasciolata amazonia*), mit schwarz-weißem Federkleid und gelbem Schnabelwulst (beim Weibchen).

Und dann, unter allem geflügelten Getier, wer wollte sie vergessen, die gefiederten Kosmopoliten Amazoniens, die Araras (Papageien)? — Die Mundurukú unterscheiden drei Arten, die sie in ihrer Sprache folgendermaßen bezeichnen:

- karú — ein „Rotarara“
ipará¹⁴) — ein „Rotarara“
parawá — ein „Grünarara“ (Canindé).

14 Nach der Lautung von P. PLAZIDUS TÖLLE.

15 „íp“ in der Bedeutung von „Baum“.

16 Von den Gewächsen des Ipagó seien hier nur die wichtigsten genannt. Weitere Namen von Gewächsen nebst der Bedeutung, die diese Pflanzen für das Leben der Mundurukú haben, s. Kap. III, 4.

Nach dem Karú haben die Karú-riwát — das sind Leute des Mundurukú-Stammes, die zum Clan des „Rotarara“ gehören — ihren Namen, genau so, wie sich die Uytú-riwát nach dem Mutúm und die Parawá-riwát nach dem „Grünarara“ oder Canindé bezeichnen. (Näheres über die soziale Struktur des Mundurukú-Bundes s. Kap. III, 2).

Zu den Karú-riwát, den Rotarara-Leuten, zählen die Mundurukú auch ihren Schöpfergott und Kulturheros *K a r u - sakaybë* (KRUSE 1951, S. 920), denn nach ihrem Glauben weilte Karusakaybë eine Zeitlang unter den Mundurukú. Deutlich kann man noch die Fußspuren sehen, die er in den Felsen Rik'á im Cururú unterhalb des Pë-ssë-rë-rëk (Wasserfall) hinterlassen hat. Damals hat er die Stromschnellen von Këreput'á und die Fisch-Mütter gemacht (KRUSE 1951 — Auftreten des Karusakaybë).

Der Rotarara hat in den Vorstellungen der altmundurukúschen Völker zweifellos eine große Rolle gespielt. Gewiß haben sie sein rotes Gefieder in Beziehung zum Feuerball der Sonne gebracht. Von daher ist der Name *K a r u - sakaybë* oder *Karu*, wie er auch einfach genannt wird, für den Kulturheros, der ihnen als ein Sonnenwesen galt, verständlich.

Wie der Name des Karusakaybë werden die vielen anderen Karú-Namen ihrer Mythologie zu deuten sein, nämlich im mythischen Zusammenhang stehend mit der Sonne, die für sie — ganz aus ihrer jägerischen Vorstellungswelt heraus verstanden — der „Große Jäger“ am Firmament ist. — Einige der mythischen Gestalten, soweit sie auf das Wetter Bezug nehmen, sind:

Karukunekpë, die Gewitter-Mutter,
Karuparabë, der Große Donnerer,
Karuetaruybë, die leuchtende Sonne der Trockenzeit.

Die weniger strahlende Sonne der Regenzeit wird in Uàkurampë (aus dem Clan der Uàkúriwát, das sind die Jakú-Leute¹⁷) vorgestellt. (Näheres über die Wetter-Mütter im Anschluß an die Darlegungen über das Klima w. u.).

Nach dem, was bisher über die Niederung des Cururú gesagt wurde, mag deutlich geworden sein, welche Rolle hier dem Wasser zukommt, sowohl in seinem Einfluß auf die Gestalt wie auch den Vegetationsaufbau der Niederung. Man könnte nach alledem von der amazonischen Schwarzwasserlandschaft des Cururú sprechen und sie der Weißwasserlandschaft des Amazonas gegenüberstellen. Das Wasser erklärt schon weitgehend das Aussehen der von ihm durchflossenen Niederung und gibt darüber hinaus Auskunft über das Einzugsgebiet, dem es entstammt. SIOLI (1951) spricht in diesem Zusammenhang von einem Alterungsprozeß der amazonischen Flüsse, dem Alterungsvorgänge in den Flußgebieten entsprechen. Die Beschaffenheit der Gewässer läßt auf die Beschaffenheit — und das Alter ihres Einzugsgebietes schließen.

Der Cururú, der bereits bei seinem Eintritt in das breite, von Igapó erfüllte Tal bei Këreput'á (100 km oberhalb der Missionsstation) anorganische Schwebestoffe in kaum nennenswerter Menge mit sich führt, kann nur stark eingeebneten (und mit Sandstein bedeckten!) Teilen des innerbrasilianischen Massivs entstammen. — (Vergl. an dieser Stelle die Darlegungen von SIOLI,

17 Jakú (*Penelope Pileata*) entspricht, ähnlich wie der Mutúm, unserem Auer- und Birkwild. Besondere Kennzeichnung ist sein roter Kehllappen.

1951, über die Vorgänge bei der Bildung von Schwarz- und Weißwasserflüssen im Amazonasgebiet). — Wie aber beim amazonischen Gewässer teils von seiner Farbe her Rückschlüsse auf die Beschaffenheit seines Herkunftsgebietes im großen möglich sind, so ist die chemische Analyse des Wassers im kleinen geeignet, Auskünfte über den Nährstoffreichtum und die Bodenqualität der durchflossenen Landstrecke zu geben. SIOLI hat hierüber verschiedene detaillierte Arbeiten geliefert (so 1949, 1951, 1954 u. 1955). Über den Cururú liegt aber noch nichts Entsprechendes vor, so daß auf das Phänomen an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann.

Aus dem Verhalten der Pegelstände des Cururú und der Beschaffenheit seiner Niederung lassen sich, das mag aus dem Vorhergesagten resultieren, gewisse Eigenschaften des Flußgebietes herleiten. — So hoch und dicht die Uferwände des Cururú auch sein mögen, dem Auge öffnen sich die Geheimnisse der Niederung doch, die Campos sogar und die weite Ferne des Quellgebiets lassen sich erahnen. Aber noch etwas gibt der Fluß preis, wenn man an seinem Ufer lange ausharrt und sich bemüht, die Pegelstände in einem größeren Zusammenhang zu sehen — das Klima.

Die Meßergebnisse der Missionare am Cururú (auf die sich die vorliegende Arbeit in erster Linie stützt) geben die meteorologischen Verhältnisse der Station selbst wieder. Zusammen mit den Beobachtungen, die darüber

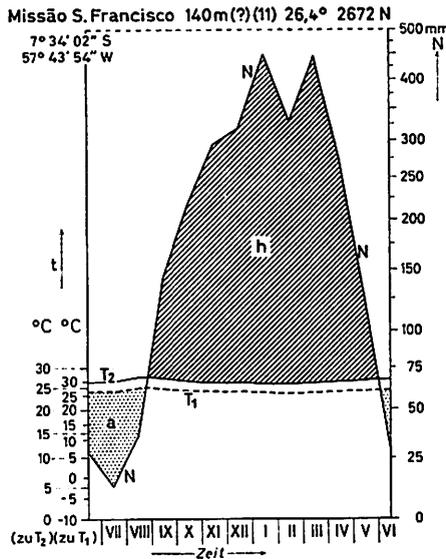


Abbildung 4

Klimadiagramm der Missão S. Francisco/Cururú mit logarithm. Einteilung für N und t (nach dem Vorschlag von W. LAUER).

h humide Zeit, a aride Zeit; N Niederschlagsgang; T₁ Temperaturgang nach der Formel: $12n = 20(t + 10)$; T₂ Temperaturgang nach der Formel: $n = 2,5t$.

hinaus vor allem auf den Campos gemacht wurden, läßt sich aber doch — mit einiger Behutsamkeit — das Klima des Landes der Mundurukú zeichnen.

Besser noch als Abb. 2a geben die Klimadiagramme (Abb. 4 und 4a) einen Eindruck von der bemerkenswerten Niederschlagsverteilung am Cururú.¹⁸⁾

Es gibt streng genommen zwei Regenzeiten, die allerdings dicht aufeinanderfolgen und praktisch ineinander übergehen. Ein erster Höhepunkt der Regen erfolgt im Januar (selten früher). Meist lassen die Niederschläge dann ein wenig nach, um im März (nie später¹⁹⁾) erneut zu extremen Werten anzusteigen. Im Durchschnitt der 11 Jahre liegt der März (443 mm, s. Tabelle) nur um 4 mm unter dem Wert des Januar (447 mm). Dezember (317 mm) und Februar (329 mm) entsprechen sich ungefähr, ebenso November (293 mm) und April (278 mm). Die Maxima der Niederschläge sind in den Spätsommer und Herbst verschoben.

Tabelle 1

Verteilung der Niederschläge (in mm) auf die Monate von 1942/43 (trockenes Jahr) 1947/1948 (feuchtes Jahr) und Verteilung der Niederschläge im 11-jährigen Mittel (1940/41—1950/51) in Missão S. Francisco.

	VII	VIII	IX	X	XI	XII	I	II	III	IV	V	VI	Jahr
1942/3	—	14	175	199	246	284	606	137	400	154	95	36	2346
1947/8	20	127	147	220	360	391	506	324	505	369	58	20	3047
11-jhr. Mittel	13	37	143	218	293	317	447	329	443	278	127	27	2672
	arid		humide Jahreszeit							arid			

Im September wird es am Cururú mit dem Wetter anders. Temperaturstürze, Gewitter, nicht selten auch Wirbelstürme setzen ein, die ersten Regen fallen. Auch der Oktober hat noch starke Gewitter. Daß sich der Beginn der Regenzeit bis in den November oder Dezember hinein erstreckt, ist äußerst selten. — Die Missionare haben die Erfahrung gemacht, daß die Temperatur, sobald die Regen stärker werden (etwa ab Oktober), nie unter 20°C sinkt (s. Abb. 5). Fällt dagegen das Thermometer wieder unter 20°C (etwa ab Mai), dann ist das für sie das sichere Zeichen, daß die Trockenzeit (der „Sommer“, wie sie sagen) ihren Einzug gehalten hat.

Zum Vergleich sei angeführt, daß i. J. 1947/48, einem besonders feuchten Jahr am Cururú, in den 9 humiden Monaten (Sept.—Mai), auf den Monat umgerechnet, an 26 Tagen Windstille beobachtet wurde. An den restlichen Tagen kam der Wind je ein Tag von E, NE, N und W.

18 Des Vergleiches wegen sind die Formeln von GAUSSEN/WALTER und DE MARTONNE (Abb. 4 und 4 a) gewählt worden. Die Stellungnahme hierzu und zu dem Vorschlag von LAUER s. w. u. bei Abb. 4 a.

19 Innerhalb der dieser Arbeit zur Auswertung vorliegenden Zeit von Januar 1940 bis Dezember 1951.

Tabelle 2

Vorherrschende Windrichtung in der Missão S. Francisco während der Nachmittagsstunden, aufgezählt nach Tagen, an denen der Wind festgestellt wurde, und dargestellt für die einzelnen Monate des Jahres 1942/43 (trockenes Jahr).²⁰⁾

1942/43	VII	VIII	IX	X	XI	XII	I	II	III	IV	V	VI	humid	arid
Windstille	6	3	15	20	24	24	26	19	26	21	14	15	21	8
E	16	20	6	4	1	4	2	4	1	5	11	14	4	17
NE			7	3	2	1	1	1	2		2		2	
N					1	1		3	1		1		1	
NW				1										
W	1	1		1		1								1
SW		1					1			1	1			
S	4	3	2	2			1	1	1	1	2		1	2
SE	4	3			2					2		1	1	2
	arid		humide Jahreszeit						arid					

In den 3 ariden Monaten (Juli, August und Juni) war es in dem ausgesprochen feuchten Jahr 1947/48, wiederum auf den Monat umgerechnet, an 15 Tagen windstill. An 13 Tagen herrschte E-Wind und an je einem Tage NE-Wind bzw. S-Wind.

Im Jahre 1948/49, einem Jahr mit durchschnittlicher Niederschlagsmenge (nach dem 11-jährigen Mittel), war es in der humiden Zeit, umgerechnet auf den Monat, an 27 Tagen windstill, an 2 Tagen kam der Wind von E und an einem Tage von NE. — In der ariden Zeit war es an 18 Tagen windstill, an 11 Tagen herrschte Ostwind und an einem Tage im Durchschnitt Südwind.

Die Tage des mundurukúischen „Winters“ sind also fast ohne Ventilation. Der Wind pflegt nur im Zusammenhang mit Gewittern aufzukommen. Anfangs sind die Gewitter auch die Regenbringer, später lassen sie nach, ohne daß aber die Gewalt des Regens gebrochen wäre. Größere Regenfälle können bisweilen einen Tag und mehr andauern, dann regnet es überall, und die Flüsse beginnen rasch zu steigen. — Nach dem Regen sieht man weißen Dunst wie Wolken aus den Wäldern steigen, und Regenbogen zeichnen sich am Himmel ab. Nebel kann es in der Nacht und früh am Morgen geben, doch länger als bis 8 Uhr bleibt er nicht. Der Tau ist ebenfalls ein Geschenk der Regenzeit, und gar kein leichtes, denn nicht selten können Bäume und Äste unter seinem Gewichte brechen.

Die Schwüle in der Regenzeit kann, besonders vor Gewittern, unerträglich werden. Der Indianer, sofern er unbekleidet ist, mag sie minder stark empfinden. Wird sie ihm dennoch lästig, sucht er in Flüssen und Bächen Ab-

²⁰ Vormittags und in den Abendstunden wurde in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle Windstille festgestellt (sowohl in der humiden wie in der ariden Zeit), so daß hier auf die Wiedergabe der Ventilation in den angegebenen Zeiten verzichtet werden soll.

kühlung. Von Unbilden der Witterung weiß der Indianer überdies nichts. Weder die Feuchte in der einen noch die Hitze und Kühle in der anderen Jahreszeit können ihm Schaden zufügen. Zu Mangel- oder Überflußerscheinungen kommt es nicht. Das Wetter ist nicht etwas, worunter der einzelne oder die Gruppe zu leiden hätte. — Wie könnte es auch anders sein, da alle Wetter-Mütter mit den Mundurukú auf du und du stehen? — Nur Karuparabë, der Große Donnerer, ist etwas jähzornig, damit muß man rechnen. Grob geraten ist auch Karukunepë, der andere Donnerer. Seine Tischmanieren sind sehr seltsam, sonst ist er aber recht gutmütig.

Mit ihm, Karukunepë, trug sich doch einmal folgendes zu. Er war in einem Dorf zu Gast erschienen. Einer der Krieger daselbst nahm ihn freundlich auf und bewirtete ihn auf das beste. Er setzte ihm daú (ein Brei, der aus Paranüssen hergestellt wird) vor. Daú ist das Leibgericht der Mundurukú. Karukunepë ließ sich nicht lumpen, wie man zu sagen pflegt, und griff ordentlich zu. Die Töchter seines Gastgebers waren in der Nähe, sie betrachteten ihn neugierig. — Zwischendurch blitzte Karukunepë einmal und donnerte so stark, daß die Mädchen voller Angst aus dem Hause liefen. Als er später wieder blitzte, kicherten die Mädchen. Nach dem Mahle stand Karukunepë auf. „Ich habe genug gegessen“, sagte er und blitzte dabei so kräftig, daß die Mädchen doch wieder Angst bekamen. — Noch bis Mitternacht blieb der Donnerer im Dorf, dann verschwand er in der Nacht, nachdem er noch einige Male geblitzt und gedonnert hatte (KRAUSE 1952 — Sonne, Mond und Sterne).

Die Dauer der Aridität am Cururú errechnet sich (nach der Formel $12n = 20(t + 10)$) zu nicht ganz 3 Monaten (81 Tage — s. Abb. 4) im 11-jährigen Mittel. — Diese Zeit erscheint etwas knapp, wenn man bedenkt, daß die Regenfälle in der Regel schon im Mai aufhören und im September erst wieder stärker einsetzen. — Die Aridität ergibt sich, wenn die Temperaturkurve als Maß für die Verdunstung benutzt und in Beziehung zum Niederschlag gebracht wird.²¹⁾ Aridität (Dürre) ist demnach für jene Zeit des Jahres da, in der die Niederschlagskurve im Diagramm unter der Temperaturkurve, Humidität, wo sie über der Temperaturkurve liegt.

H. WALTER (1958) hat, ausgehend von seinen Untersuchungen der südosteuropäischen Steppengebiete, zur Bestimmung der Aridität die Formel $n = 2t$ verwandt (s. Abb. 5). Allerdings räumt er ein, daß für andere Gebiete, z. B. für die Tropen, andere Gegebenheiten maßgebend sein dürften. LAUER (1960) hat durchaus recht, wenn er die von WALTER vorgeschlagene Formel einer Kritik unterzieht. Doch auf die Verhältnisse am Cururú angewandt, scheint mir auch der Ariditätsindex von DE MARTONNE (auf den sich LAUER in seiner Kritik hauptsächlich stützt) nicht auszureichen. Besser ist der andere Vorschlag von LAUER, nämlich das Verhältnis von $T : N = 1 : 2,5$ den Berechnungen der Aridität zu Grunde zu legen. Dies bedeutet für die Missionsstation (s. Abb. 4), daß der Monat Juni im 11-jährigen Mittel als arid zu gelten hat und entsprechend die Dürrezeit 86 Tage anhält, was den Gegebenheiten entspricht.

WALTER schlägt vor, zwischen Dürrezeit und Trockenzeit (Übergang zwischen arid und humid) zu unterscheiden (erstere nach $n = 2t$ und letztere

21 Nach einem Vorschlag von GAUSSEN (bei WALTER 1958).

nach $n = 3t$ bestimmt — s. Abb. 5). Demnach wären Ende Mai und Ende August / Anfang September als „trocken“ zu bezeichnen. Tatsächlich werden auch auf der Missionsstation diese genannten Zeiträume nicht als humid empfunden. — Ich bin nicht abgeneigt, auch für die wechselfeuchten Tropen des Cururúgebietes eine „trockene“ Übergangszeit gelten zu lassen, in der die extreme Dürre (durch die ersten noch sporadisch auftretenden Regengüsse) zwar gemildert wird, die eigentliche humide Zeit (angezeigt durch die anhaltenden Regenfälle) aber noch nicht begonnen hat. Die Dauer dieser Übergangszeit kann von Jahr zu Jahr recht verschieden sein. Sie errechnet sich nach der Formel $n = 3t$ zu rd. 10 Tagen im 11-jährigen Mittel (wenn man die Dürrezeit nach $n = 2,5t$ bestimmt). — Bei der gleichbleibend hohen Temperatur (26,4°C im Mittel) wird eine Dürrezeit von 86 Tagen bei sonst gleichmäßig verteilten hohen Niederschlägen den dauerfeuchten tropischen Regenwald nicht verhindern können, was ja auch für das Gebiet der Mission zutrifft. Edaphische Gegebenheiten, wie etwa stark sandige Böden, können aber sehr leicht eine Verschiebung zuungunsten des Waldes herbeiführen. So kommt es, daß die Savannen stellenweise bis dicht an den Cururúfluß heranreichen. — Weil in einem klimatischen Grenzgebiet gelegen (bei mehr als 3 ariden Monaten pflegt i. a. der Wald dem tropischen Grasland zu weichen), können die Boden- und Grundwasserverhältnisse bei sonst gleichen Niederschlagsmengen entscheidend dafür sein, ob Wälder oder Grasfluren (Savannen) bestandbildend sind.

Eine Bemerkung noch zu den Abbildungen 4 und 5. Sie geben den gleichen Tatbestand, aber in verschiedener zeichnerischer Darstellung, wieder. Abb. 5 (Darstellung nach WALTER — beide Achsen gleichmäßig in mm geteilt) hat den Vorzug der Einfachheit in der Anfertigung, von Nachteil ist die starke Verzerrung in der sog. „perhumiden“ Zeit ($N > 100$ mm), womit auch die Lesbarkeit des Diagramms in diesem Teil erschwert wird. — Abb. 4 (Darstellung nach LAUER — eine Achse logarithmisch, von 1

Tabelle 3

Monatsmittel der Temperatur und Menge der monatlichen Niederschläge nach dem 11-jährigen Mittel in Missão S. Francisco.

	VII	VIII	IX	X	XI	XII	I	II	III	IV	V	VI	Jahr
N (mm)	13	37	144	218	293	317	447	329	444	278	126	26	2672
°C	26,5	27,6	27,0	26,7	26,3	26,1	25,6	25,8	25,9	26,3	26,6	26,6	26,4
	arid		humide Jahreszeit									arid	

bis 10, die andere gleichmäßig in mm geteilt) läßt sich nur bei einer genügenden Anzahl von Zwischenwerten (am besten auf logarithm. Papier) verhältnismäßig gut zeichnen und entsprechend auch lesen, ihr unbedingter Vorzug ist, dem tatsächlichen Kurvenbild des Niederschlagsanges mehr zu entsprechen. Bei Klimadiagrammen der (dauerfeuchten und wechselfeuchten) Tropen ist die logar. Darstellungsweise zu empfehlen.

Die Zeit der Dürre läßt die Hitze tagsüber wieder größer werden, doch wird das nicht als lästig empfunden, weil mit der Hitze auch der Ostwind kommt, der (regelmäßig etwa von 9 bis 16 Uhr wehend) vor allem

den Campbewohnern eine gewisse Linderung bringt. Auch nimmt mit zunehmender Wärme die Luftfeuchte ab, was ebenfalls dazu beiträgt, die Hitze leichter zu ertragen. — Im ersten Halbjahr 1949 wurden in den Spätnachmittagsstunden folgende monatlichen Durchschnittswerte der rel. Luftfeuchte gemessen:

89 % im Januar, Februar und März
 87 % im April
 80 % im Mai
 74 % im Juni
 65 % im Juli
 63 % im August

Vom September ab (77 %) nahm die Luftfeuchte wieder zu. In den Mittags- und Mitternachtsstunden dagegen blieb die Feuchte auch in der Trockenzeit unvermindert hoch, nämlich:

Mittag:	Mitternacht:
97 %	97 % im Mai
98 %	95 % im Juni
95 %	94 % im Juli
95 %	92 % im August

Für die letztgenannten hohen Werte (von Mittag und Mitternacht) wird die besondere Lage der Mission am Rande der Cururú-Niederung und inmitten der Wälder verantwortlich zu machen sein. Auf den Campos dürfte zu diesen Zeiten die rel. Feuchte vermutlich weniger betragen.

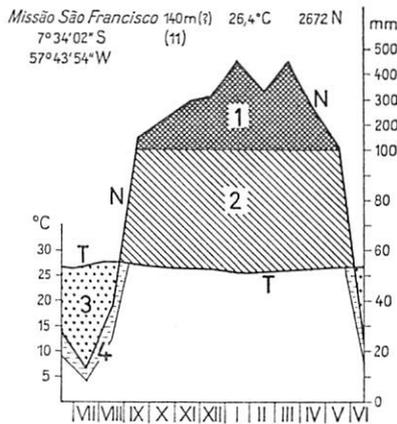


Abbildung 5

Klimadiagramm der Missão S. Francisco/Cururú (nach WALTER).

- 1 Perhumide Zeit (N auf $\frac{1}{10}$ reduziert). 2 Humide Zeit ($n = 2t$). 3 Dürrezeit ($n = 2t$). 4 Trockenzeit“ ($n = 3t$). N Niederschlagsgang. T Temperaturgang.

Von großer subjektiver Wirkung ist die Nachtkühle in den trockenheißen Monaten. Der Landfremde, aber auch der Indianer mag in dieser Zeit einen erquicklicheren Schlaf finden als in den voraufgegangenen regenfeuchten Monaten. Allerdings kann es dabei wiederum so kühl werden, daß es den unbedeckten Naturkindern in ihren Hängematten leicht zu kalt wird und sie es vorziehen, ein wärmendes Feuer unter ihren Schlafmatten zu entfachen. Wird es zu frisch, dann verlassen die Männer — sie sind unter ihren offenen Schutzdächern (s. Abb. 10) immer am stärksten der Nachtkühle ausgesetzt — kurzerhand ihre schwebenden Betten und harren an einem schnell entzündeten Feuer auf dem Dorfplatz der Sonne des kommenden Tages.

9°C war die niedrigste Temperatur, die bis Mai 1952 ²²⁾ am Cururú instrumentell festgestellt wurde. 1949/50 sank die Temperatur auf der Missionsstation nicht unter 14°C.

Der tägliche Verlauf der Temperaturkurve weist naturgemäß größere Unterschiede auf als der gemittelte Jahresgang der Temperatur. 1949/50 sind folgende Tagesdifferenzen der Temperatur ermittelt worden:

Tabelle 4

Maximale, mittlere und minimale Tagesdifferenz der Temperatur (in °C) für einige aride und humide Monate des Jahres 1949 u. 1950 in Missão S. Francisco

	VII 1949	VIII	IX	X	XI	II 1950
maximale Tagesdiff. d. Temperatur	21,0	21,0	20,4	14,8	13,7	13,1
mittlere Tagesdiff. der Temperatur	17,2	17,5	13,5	10,4	9,5	8,6
minimale Tagesdiff. d. Temperatur	14,2	12,9	6,3	3,5	2,8	2,7

Die Regenfälle im Sommer lassen die Temperatur nach dem Mittag etwas niedriger, vor dem Mittag etwas höher werden als in der ariden Jahreszeit; so wirkt die Humidität dämpfend auf den Tagesgang der Temperatur. In der Trockenzeit dagegen strahlt die Sonne ungehinderter ein und aus und läßt den Tagesgang der Temperatur extremer werden, nach dem Mittag höher, vor dem Mittag niedriger als in der humiden Jahreszeit.

Im Durchschnitt des Zeitraumes von 1949/50 lagen die Monatsmittel der Temperatur von 24 Uhr einige Grade über der mittleren Temperatur von 12 Uhr. Um Mitternacht war es also am Cururú — außer in den Monaten mit den stärksten Niederschlägen, nämlich Januar bis April — durchweg wärmer als in den Mittagsstunden. Ob dies mit der nächtlichen Abkühlung zusammenhängt, die wegen des Wassers und der Wälder am Orte der Messungen (Mission) zögernder eintritt und erst in den frühen Morgenstunden ihren tiefsten Wert erreicht? — Leider liegen von den Campos keine Mes-

22 Zeitpunkt meines Aufenthaltes am Cururú.

Der Sonnenmann und die Mondfrau wollten nun wissen, was für ein Mensch Yuri-kuybë ist. So ging daher Karubiá hin, um ihn zu versuchen. Doch dieser wehrte ab. Die Himmlischen erkannten, daß er gut ist. Darauf erklärte der Sonnenmann den verlassenen Krieger zu seinem Sohn, machte, daß er ganz klein wurde, winzig klein, und steckte ihn in den Leib der Mondfrau. Danach flogen sie zum Himmel zurück.

Schon nach drei Tagen spürte Karubiá, daß sie gebären mußte. Sie flog zum Felsen Burereá im Lande der Mundurukú und gebar ein sehr schönes Kind, den „Bekittarebë“ (d. h. Knabe, der schnell wächst). In einer Vertiefung des Felsens wusch sie den Neugeborenen und flog mit ihm zum Himmel zurück. Dort wuchs der Bekittarebë oder Karuetaruybë, wie er nun hieß, in wenigen Tagen zum Manne heran. — (Wie der Mond schnell abnimmt, so wird er ja auch wieder schnell voll.)

Karuetaruybë blieb nicht lange im Himmel, seine Eltern brachten ihn wieder nach Uárupá zurück. Hier fiel es ihm seiner außerordentlichen Schönheit wegen nicht schwer, bald eine neue Frau zu finden.

Ein anderer Krieger des Dorfes mit Namen Uákurampë hatte auf sein ständiges Drängen hin von Karuetaruybë erfahren, wie dieser zu seiner ungewöhnlichen Schönheit gekommen war. Uákurampë machte eifertig alles nach, was vor ihm Karuetaruybë auch getan hatte, er vergaß nur, sich den Versuchungen der Karubiá zu widersetzen. — Auch ihn gebar die Mondfrau von neuem. Weil er aber vor seiner Wiedergeburt ein schlechter Mensch war, wurde er häßlich wie die Nacht. Bei seiner Rückkehr in Uárupá wandte sich seine eigene Frau von ihm ab.

Karuetaruybë und Uákurampë lebten noch einige Zeit zusammen in ihrem Dorf, bis sie eines Tages in die Hand ihrer Todfeinde, der Paritingting (s. hierzu auch Kap. III, 2), fielen. Diese schnitten ihnen die Köpfe ab und schmückten sie schön mit Federn des Rotarara. Später erhoben sich die Köpfe der beiden Männer und flogen zum Himmel. Karuetaruybë wurde zur strahlenden Sonne der Trockenzeit, Uákurampë zur „düsteren Sonne“ der Regenzeit.

Uákurampë bringt langandauernden Regen bei völlig bedecktem Himmel, kaum daß man dabei die Sonne zu Gesicht bekommt. — Uákurampë zeigt sich nicht gerne, er ist ja so häßlich. — Karuetaruybë dagegen ist mit den Federn des Rotarara, des Jakú und des Mutím herrlich geschmückt. Steigt er des Morgens auf, hat er vorher daü gegessen (KRUSE 1952 — Sonne, Mond und Sterne).

3. Die Pflanzungen der Missionare. Viehwirtschaft am Cururú.

Die Indianer, die den Weg zur Mission finden, ob zu den kirchlichen Hauptfesten oder sonst im Laufe des Jahres, werden neben der Freude über ihr Kommen eine nicht minder große Gastlichkeit seitens der Missionare verspüren. Freilich, wer wird sie je verwehren wollen — jene Gastlichkeit in Amazonien, die wie selbstverständlich zum Leben gehört? Vielleicht mag sie in ihrer Art der Weite des Raumes entspringen, in der sich die Menschen mehr zu respektieren wissen.

Ist aber die Gastlichkeit so selbstverständlich, d. h. kann ihr in den Wäldern immer in jeder Hinsicht Genüge getan werden? — Zweifellos muß den Missionaren daran gelegen sein, den vielen Indianerbesuchen ernährungs-mäßig gerecht zu werden. Diese ökonomischen Überlegungen waren es dann auch, die bei der Wahl des Ortes für die Missionsstation mit den Ausschlag gegeben haben. Die Hafengünstigkeit des Platzes allein hätte die Anlage einer Missionsstation in Verbindung mit einem neu zu errichtenden Indianerdorf nicht gerechtfertigt. Man fand an der Stelle, wo heute die

Mission liegt, unter Wald tiefgründigen Boden, sogar Schwarzerde (Terra preta) in solchem Umfang, daß die ursprünglich am Rande der Campos in dem Indianerdorfe Kapipik errichtete Missionsstation hierhin verlegt wurde. — Die Erträge des Bodens der neuen Mission waren so, daß sie den Anforderungen gerecht wurden.

Die amazonische Schwarzerde ²⁴), auch „Indianererde“ (Terra de indio) genannt, trifft man überall in Amazonien an, und zwar (soweit das nach den

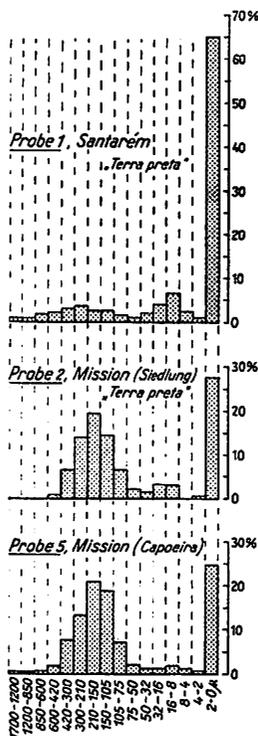


Abbildung 6. Korngrößendiagramme von Hochflutbettablagerungen im Bereich der Missionsstation Cururú (Proben 2 und 5) und von einem schweren Tonboden (zum Vergleich) von Santarém (Probe 1). — Analyse von BAKKER und MÜLLER. ²⁵)

24 Vgl. hierzu die Ausführungen von ZIMMERMANN 1958, S. 49 ff.

25 Über das hierbei eingeschlagene Untersuchungsverfahren gibt der Analysebericht von BAKKER und MÜLLER folgende Auskunft: „Zur Bestimmung der mechanischen Zusammensetzung wurde eine gewogene Menge der Feinerde (< 2 mm) nach der üblichen Vorbehandlung mit Wasserstoffsperoxyd und verdünnter (0.2 N) Salzsäure peptisiert durch Kochen mit einer Lösung von Natriumpyrophosphat und Natriumkarbonat. Die feineren Fraktionen (bis 32 µ) werden bestimmt mit dem Pipettverfahren, die größeren Bestandteile wurden getrennt mit Hilfe eines Siebsatzes. Die Resultate sind bezogen auf den Mineralteil des Bodens (Totalboden minus Humus und Kalziumkarbonat = 100). Bodenbestandteile > 2 mm waren nicht vorhanden.“

bisherigen Kenntnissen beurteilt werden kann) in der Nähe der Flüsse. Die Tatsache, daß Terra preta nun noch (in allen bekannten Fällen) mit Keramikresten indianischer Herkunft — daher der Name „Terra de indio“ — durchsetzt ist, läßt die Vermutung zu, daß es sich bei der amazonischen Schwarzerde zwar um Zusammensetzungen des organischen und anorganischen Detritus ehemals höher gelegener Flüsse handelt, die Böden aber noch außerdem anthropogen (durch den Bodenbau der Indianer) beeinflusst wurden.

Der Humusgehalt und Nährstoffreichtum hebt die Schwarzerden von den übrigen Waldböden deutlich ab. Dauerackerbau scheint hier unter humuskonservierenden Bedingungen möglich zu sein.²⁶⁾ — Im Bereich der Mission gibt es Schwarzerde an verschiedenen Stellen, so ein größeres Gebiet am Igarapé branco, südlich der Mission, mit einer Mächtigkeit von etwa 20—30 cm im Mittel. Tonscherben, die hier gefunden wurden, deuten auf eine Keramik feinerer Art hin, wie sie bei den Mundurukú nicht im Gebrauch ist. Möglich, daß vor den Mundurukú ein anderer Indianerstamm am Cururú (und auf den benachbarten Campos) gelebt hat. Ob diese Indianer mit den „Steinleuten“ (den „Kakre-wát“) identisch sind, von denen die Mundurukú sagen, daß sie in den Steinhöhlen des Erereri (rechter Nebenfluß des Cururú) gelebt haben²⁷⁾, wage ich nicht zu behaupten.

Schwarzerde findet sich dann noch in den unteren Hanglagen des Berges Tabor bei der Mission (s. Abb. 7) und in der Missionssiedlung selbst. Anlässlich meines Besuches auf der Station habe ich einige Bodenproben entnommen, die Herr Prof. BAKKER und Herr Prof. MÜLLER, Amsterdam, auf ihre mechanische Zusammensetzung und ihren Nährstoffgehalt hin untersuchten²⁸⁾.

Probe 2 (s. Abb. 6) ist dem Hofraum einer Hütte in der Siedlung entnommen. Aus etwa 40 cm Tiefe derselben Stelle stammt Probe 3. Die Probe 4 entstammt dem w. o. genannten Schwarzerdegebiet am Igarapé branco, sie ist aus dem Oberboden genommen, desgleichen Probe 5, nur daß letztere nicht weit von der Entnahmestelle der Probe 4 aus dem gewöhnlichen Waldboden kommt, also keine Schwarzerde ist, ebenso wie der Untergrund von Probe 3.

Wie aus dem Untersuchungsbefund hervorgeht (s. Abb. 6), stimmen alle Proben der Missionsstation in ihrer mechanischen Zusammensetzung ziemlich überein. Der Tongehalt (Fraktionen $< 2\mu$) schwankt zwischen 24,5 % (Probe 5) und 33,5 % (Probe 3), der Rest gruppiert sich um die Hauptfraktion 150—210 μ (fein- bis mittelkörniger Sand). Die Lehmfraktionen (2—50 μ) sind ganz unbedeutend, sie betragen bei Probe 5 insgesamt 4,8 %, bei Probe 3 nur 4 % des Mineralbodenanteils²⁹⁾. — Es handelt sich hier also um zweiphasensedimente, wie sie für Hochflutbettablagerungen in den feuchten und wechselfeuchten Tropen typisch sind und u. a. von BAKKER an zahlreichen Beispielen Surinams

26 Nach Mitteilung von Herrn Prof. BAKKER, Amsterdam.

27 Mitgeteilt bei KRUSE 1951, S. 931.

28 Ich darf hierfür den Herren Professoren BAKKER und MÜLLER meinen besonderen Dank aussprechen. Die Korngrößenverhältnisse dieser Proben (Z 1 — Z 5) sind bei BAKKER und MÜLLER (1957) im Zusammenhang mit Untersuchungen über zweiphasige Flußablagerungen in Surinam vergleichend besprochen worden.

29 Die q-Werte (Fraktionen $< 2 /$ Fraktionen $< 16 \cdot 100$) der Proben sind daher recht hoch, nämlich 90 resp. 94.

beschrieben sind. Wegen des ganz unbedeutenden Anteils der Lehmfraktionen (Schluff und Mehlsand) ist der Name toniger fein- bis mittelkörniger Sand (bzw. feinsandiger Ton bei Probe 3) für die Bodenart gerechtfertigt.

Beträchtlich höher liegt der Tongehalt bei Probe 1 (Abb. 6), die hier des Vergleiches wegen herangezogen werden soll. Abgesehen von der schwarzen Farbe, die vom Humus (11,9 % des Gesamtbodens) stammt, dürfte Probe 1 den Várzea- und Dammuferböden in der Amazonasniederung gleichzusetzen sein, wenigstens ihrer Entstehung nach. Der q-Wert beträgt 87, ist also noch sehr hoch und weist, wie BAKKER und MÜLLER in der Diskussion über den Analysenbefund betonen, auf Süßwasser-(Fluß-)Ablagerungen hin.

Der Unterschied in den Tonanteilen zwischen den Ablagerungen bei Santarém und denen am Cururú überrascht nicht. Berücksichtigt man die geringe Menge Schwebegut, die das Cururúwasser doch offensichtlich enthält, überrascht eher die Tatsache, daß in den Böden der Mission noch so viele Tonprozent enthalten sind. Der Untergrund von Probe 3 rechnet sogar zu den mittelschweren Tönen (der B-Gruppe der zweiphasigen Flußsedimente, Tongehalt 30—50 % < 2 Mikron. — Hierzu BAKKER und MÜLLER 1957, Abb. 15). Es wäre freilich töricht, auf Grund so weniger Bodenproben, die zudem auf so verhältnismäßig engem Raum zusammenliegen, Vermutungen darüber anzustellen, wie die Böden allgemein am Cururú beschaffen sind. Meine Ansicht, die im folgenden dargelegt ist, betrifft nur ein kleineres, isoliertes Gebiet im Raum der Missionsstation selbst. Untersuchungen über größere Gebiete am Cururú sind bisher noch nicht erfolgt.

Für den Raum der Mission will mir scheinen, daß der Cururú zur Bodenbildung, wenigstens was die so wichtigen Tonbestandteile anbetrifft, weniger beigetragen hat. Eher möchte ich annehmen, daß dazu ein kleiner Bach in der Nähe der Mission in der Lage war, der Igarapé branco genannt wird. Dieser Bach mündet einige hundert Meter südlich der Mission in den Igarapé preto. — Eine Begehung dieses kleinen Urwaldbaches zeitigte interessante Einzelheiten. So hat sein Tal steilere Hangformen als das des Igarapé preto. Der Weg am Bach vorbei — es hatte zuvor anhaltend geregnet — war glatt und schmierig. Von den Regengüssen der Nacht war der Bach mächtig angeschwollen. In der Trockenzeit ist er dafür, wie mir versichert wurde, zeitweise ohne Wasser.

Im Gegensatz dazu ist der Igarapé preto in seiner Wasserführung ruhiger. In den Trockenmonaten versiegt er nicht, was darauf schließen läßt, daß seine Zuflüsse und Quellen im Sandstein liegen, der in dieser Gegend i. a. weit verbreitet ist.³⁰⁾ Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den kleinen Bächen in unmittelbarer Nähe der Mission, die beide Igarapé pretinho genannt werden.

30 Zur Geologie dieses Gebietes vgl. die bei ZIMMERMANN 1958, Abb. 9, wiedergegebene geologische Übersichtskarte des unteren Amazonas, die sich auf die Ergebnisse der Mappa geologica Baixo Amazonas von AVELINO IGNACIO DE OLIVEIRA und PEDRO DE MOURA stützt. Danach herrschen im Einzugsgebiet des Cururú (vermutlich auch noch über sein Quellgebiet hinaus) kreidezeitliche Schichten vor. Der Rio das Tropas, der große Nachbarfluß des Cururú im Norden, fließt bereits wieder im Granit- (und Gneis) Gebiet der uralten brasilianischen Masse. Mesozoische Deckschichten finden wir in Unteramazonien sonst nur noch im Gebiet des unteren Tocantins.

Was nun den Igarapé branco anbetrifft, so rührt sein Name (weißer bzw. blanker oder klarer Bach) von der Farbe seines Wassers, die übrigens bei der vorhergenannten Begehung wegen der vorausgegangenen Regen weißlich-trüb war. — Es besteht kein Zweifel, daß in unmittelbarer Nachbarschaft der Mission, angezeigt durch die verschiedene Farbe der Bäche, die geologisch-mineralogischen Verhältnisse des Untergrundes wie auch die der Böden verschieden sind. Leider fehlt aber eine Untersuchung darüber, welches Muttergestein der tonigen Verwitterungsmasse im Igarapé-branco-Gebiet zugrunde liegt. SIOLI (1955) hat an Hand von Untersuchungen im oberen Rio-Negro-Gebiet nachgewiesen, daß Weiß- (bzw. Klar-) und Schwarzwasserflüsse dicht nebeneinander liegen können. Das verschiedene Verwitterungsprodukt (Sand und Ton) des gleichen granitischen Ausgangsmaterials hat, in getrennten Arealen vorkommend³¹⁾, verschiedene Böden und damit verschiedene Gewässer hervorgebracht, nämlich „kristallklare“ Bäche im Ton und „braune Schwarzwasserbäche“ im dauernassen Sand. Entsprechend stockt auf den mehr tonigen Böden die üppige „Mata da terra firme“ (wie der Wald von den Bewohnern genannt wird) und auf den fast reinen Sandböden der dürrtige, lichte „Caatingawald“ (wobei Caatinga hier nur dem Namen nach mit der Caatinga Nordostbrasilien identisch ist).

Solche Verhältnisse, wie die soeben geschilderten des oberen Rio Negro, gibt es freilich am Cururú nicht. Zwar treffen wir ein wechselfeuchtes, aber nicht in dem gleichen Maße dauerfeuchtes tropisches Klima an (ohne das eine Podsolierung³²⁾ der „Caatinga“-Böden nicht möglich gewesen wäre). Auch gibt es keine Peneplain im Grundgebirge. Wenn am Cururú dennoch Weiß- und Schwarzwasser nebeneinander vorkommen, so ist der Grund hierfür, wie w. o. schon angedeutet wurde, in dem verschiedenen geologisch-mineralogischen Ausgangsmaterial der Zone zu suchen. Tatsächlich sind die so einförmig wirkenden mesozoischen Deckschichten des Gebietes an verschiedenen Stellen, so am Fluß selbst, von Eruptivas (Diabas?) durchbrochen. Ergußgesteine sind auch an anderen Orten Unteramazoniens bekannt, so am Tapajóz gegenüber von Fordlândia, am Xingu bei Altamira, am unteren Tocantins und anderen Stellen mehr. Nach den Angaben der geologischen Karte sind Eruptivas im Raum oberhalb der Mission beiderseits des

31 Das getrennte Vorkommen von mehr tonigen Bestandteilen und von Sand führt SIOLI u. a. darauf zurück, daß die feineren Fraktionen in die unteren Hanglagen der Hügel und vereinzelt Anhöhen (Zeugenberge) und in die Vertiefungen der Peneplain eingelagert wurden, die höheren Teile der Einebnungsfläche aber von größeren Fraktionen bedeckt blieben. Durch Sortierung des Verwitterungsmaterials ist also ein Landschaftsgefüge entstanden, mit den so verschiedenen Böden und den ihnen entsprechenden Vegetationsformen und Gewässern, wie es heute für das obere Rio Negro-Gebiet typisch ist.

32 Podsolerscheinungen, die bislang nur von Böden der kühleren Breiten bekannt waren und allein für möglich gehalten wurden, sind auch für die Tropen nachgewiesen. SIOLI (1955) hatte unabhängig von RICHARDS (1952), der tropische Podsole im Rio Negro-Gebiet für wahrscheinlich hielt, Ausbleichungserscheinungen am oberen Rio Negro festgestellt und in der erwähnten Arbeit (1955) beschrieben.

Cururú verzeichnet. Es liegt nahe, die Igarapé-branco-Zone hiermit in Verbindung zu bringen.³³⁾

Wie dem auch sei, die tonigen Ablagerungen vom Igarapé branco waren an der Bodenbildung der Schwarzerden im Bereich der Mission mitbeteiligt, wenn nicht sogar entscheidend beteiligt. Die Zweiphasigkeit des Sediments der Proben 2 bis 5 weist (wie BAKKER und MÜLLER in ihrem Analysebericht hervorheben) auf Hochflutbettablagerungen hin. Das läßt sich so erklären, daß über dem Hochflutbett bei wechselnder Fließgeschwindigkeit (z. B. durch die Mäanderbildung bedingt) teils mehr sandiges (von den Igarapés pretos und vom Cururú), teils mehr toniges Material (vom Igarapé branco) in den Ablagerungen überwog.³⁴⁾

Die Missionare taten recht daran, sich mit ihrer Station in die Nachbarschaft des Igarapé branco begeben, bessere Böden als im Bereich eines Weißwasserbaches dürften am Cururú sonst nicht zu erwarten sein.

Die chemische Untersuchung der Böden zeigte (nach dem Analysebericht) recht befriedigende Ergebnisse hinsichtlich der Nährstoffkapazität der Schwarzerden. Der Sättigungsgrad V (s. Tabelle 6) wird mit 80% als hoch bezeichnet. Die S- und T-Werte liegen bei Probe 1 höher als bei Probe 2, dies wird aber auf den höheren Gehalt an aktiven Bodenbestandteilen (Ton und Humus) der Probe zurückgeführt. Sonst stimmen die Schwarzerden (Probe 1 und 2) gut miteinander überein. Ihr Gehalt an austauschbarem Kalzium ist hoch, ebenso das Verhältnis Kalzium/Magnesium. Günstig ist auch

Tabelle 6. Ergebnis der chemischen Analyse der Proben 1—5 (ausgeführt im Phys. Geogr. Laboratorium der Univ. Amsterdam.³⁵⁾

Probe	Herkunft	P H		Humus %	CaCo %	Absorb. Basen m.c./100 g					Absorpt. Kapaz. (T)	Sättig. Grad (V)	P ₂ O ₅ mg/100g
		H ₂ O	KCl			Tot.	Ca	Mg	K	Na			
1	Santarém O Tp.	6,8	5,6	11,9	Spur	27,4	22,0	1,7	3,3	0,4	33,9	80	74
2	Miss. Cu. O Tp.	6,2	5,0	5,7	—	12,9	6,2	0,7	5,3	0,7	16,1	80	70
3	Miss. Cu. U ± 40 cm	6,0	5,0	1,4	—	6,5	1,6	1,7	2,8	0,4	8,4	77	12
5	Miss. Cu. O	5,6	4,8	2,2	—	1,8 ^a	Spur	1,5	0,3	0,0 ^b	5,2	36	Spur

Abkürzungen: O (Oberboden); U (Untergrund); Tp. (Terra preta); Cu. (Cururú).

33 In diesem Zusammenhang interessiert eine Mitteilung von P. PLAZIDUS TÖLLE, wozu sich auf dem Campo im NE des Mundurukú-Gebietes ein „Riesenkriater von 2 km Durchmesser“ befinden soll. Einen Besuch des „Kriatergebietes“ konnte ich leider nicht mehr bewerkstelligen. — Ungewöhnlich erscheint die Feststellung des Missionars nicht, da jüngere Ergußgesteine u. a. in Surinam festgestellt wurden.

34 Das Igarapé-branco-Material selbst kann auch zweiphasig sein, was freilich erst durch eine Untersuchung nachgewiesen werden müßte.

35 Über die hierbei angewandte Methode führt der Analysebericht von BAKKER und MÜLLER folgendes aus: „Der Säuregrad wurde elektronisch bestimmt unter Benutzung einer Glaselektrode. Der Humusgehalt wurde festgestellt mit einer nassen Oxydationsmethode (WALKLEY-BLACK) und mit Hilfe der Elementaranalyse. Austauschbare Basen wurden bestimmt durch Perkolation eines Sandboden-Gemisches mit einer Normal-

die Menge an leicht löslichem Phosphat; daß sie in Probe 3 so gering ist, wird für einen humusarmen tropischen Untergrund nicht als anomal bezeichnet.

Die Schwarzerden, nun das sagt schon der Name, haben einen hohen Humusgehalt. Dieser kann, wie aus dem Analysebericht hervorgeht, „bei Ablagerung unter Sumpfbedingungen teilweise »natürlicher« Herkunft sein“. Andererseits wird eine anthropogene Beeinflussung desselben nicht für unwahrscheinlich gehalten. Die Ausführungen von BAKKER und MÜLLER gipfeln hinsichtlich der Schwarzerden in der Feststellung, daß ein ständiger Hackbau unter humuserhaltenden Bedingungen möglich ist.

Als minderwertiger wird dagegen der übrige Urwaldboden (Probe 5) bezeichnet, der sich übrigens durch einen niedrigeren Baumwuchs deutlich von der benachbarten Terra preta abhebt. Der Sättigungsgrad V des Bodens ist mit 36 % gering. — Auffallend arm ist der Boden an Kalzium, Kalium und Phosphat, wodurch sein Nährstoffzustand entsprechend charakterisiert ist.

Die Qualität der Böden rechtfertigte die Anlage der Mission an ihrer jetzigen Stelle. Umfangreiche Rodungen wurden nach und nach in den Wäldern (an der Terra firme) im Umkreis der Station angelegt. Sie sind heute für den Fortbestand der Mission unentbehrlich, da man auf die hier erzeugten Bodenprodukte unmöglich verzichten könnte. Andererseits betrachtet sich die Mission als eine Art Mustergut. In den Pflanzungen sollen die Indianer genügend Anregungen zur Verbesserung ihres eigenen Bodenbaus finden. Den auf der Station angesiedelten Indianerfamilien werden Teile der Pflanzungen zu eigen übertragen. Knaben der Missionsschule, die später wieder zu ihren Angehörigen auf dem Campo zurückkehren, werden mit dem von den Missionaren betriebenen Rodungsfeldbau vertraut gemacht.

Sache der Männer ist es, bezüglich der Pflanzungen die eigentliche Rodungsarbeit zu leisten. Es geschieht gegen Ende der Regenzeit, also in den Monaten April/Mai. Während des Juni und Juli, die am Cururú nahezu regenlos sind, läßt man die gefällte Holzmasse zum Trocknen liegen, um sie dann vor Einsetzen des Regens in der üblichen Weise zu verbrennen. Sogleich nach den ersten Regenfällen wird mit der Pflanzungsarbeit begonnen.

Es überrascht, wie hoch die Anzahl der auf der Mission zur Aussaat bzw. Anpflanzung gelangenden Früchte ist. Unter ihnen nimmt der bittere Maniok (port. Mandioca), *Manihot utilissima* Pohl (Fam. der Wolfsmilchwächse), wie zu erwarten, die erste Stelle ein. Nach 12 Monaten kann er geerntet werden. Erst muß aber die Wurzel entgiftet werden, ehe man ihn genießen kann, dies geschieht durch Herauspressen des blausäurehaltigen

lösung von Ammoniumazetat (pH = 7) und Analyse des Perkolats mit chemischen (Ca- und Mg-) und flammenphotometrischen (K- und Na-) Methoden. Das in den Perkolationsapparaten zurückbleibende Sandboden-Gemisch wurde nach Auswaschen der Perkolationsflüssigkeit zur Bestimmung der Adsorptionskapazität erschöpfend ausgezogen durch Perkolat mit einer halbnormalen Kochsalzlösung. In diesem Auszug wurde der Ammoniumgehalt durch Destillation nach Zugabe von Magnesiumoxyd und Titration des Destillats mit 0.05 N Salzsäure bestimmt.

Die Menge des gefundenen Ammoniums ist Maß für die Höchstsättigung des Bodens bei der gewählten Analysemethode. Die Resultate der Bestimmung der austauschbaren Basen und die der Adsorptionskapazität werden angegeben in Milliaequivalenten pro 100 g der trockenen Feinerde. Die Summe der austauschbaren Basen (Ca + Mg + Na + K) wird als S-Wert bezeichnet, die Adsorptionskapazität als T-Wert. Die Prozentsättigung $V = 100 S / T$.

Milchsaftes aus der geriebenen Wurzel und anschließendem Trocknen und Rösten (der getrockneten Masse) in großen Röstpfannen. — Man liebt es, die Wurzelknollen nach der Ernte in stehendem Wasser aufweichen zu lassen (als eine Art Vorentgiftung), bis sich die Schale löst. Eine solche Vorbehandlung erhöht den Geschmack des Produktes, das unter dem Namen „Farinha d'agua“ vielerorts am Amazonas erzeugt wird und in den Handel gelangt. — Auf der Mission pflegt man den im Wasser geweichten mit dem rohen Maniok zu mischen.

Neben dem bitteren Maniok wäre an zweiter Stelle der süße Maniok (port. Macaxeira), *Manihot dulcis* Pax oder *Manihot Aipi* Pohl, zu nennen. Die Macaxeira kann früher geerntet werden (nach 6 Monaten), sie ist ungiftig und bildet, gekocht genossen, eine recht nahrhafte Speise.

Weitere Anbaufrüchte sind die Cará (auch unter dem Namen Inhame bekannt), *Dioscorea amazonum* Grisebach, und noch andere Arten von Süßkartoffeln oder Bataten, unter ihnen *Convolvulus batatas* Linné (port. Batata doce). — Die Cará ist im Ertrag sehr ergiebig. Sie wird wie die übrigen Bataten gekocht genossen. Man kann sie, wenn man sie trocken lagert, Monate lang aufbewahren. Auch die andern Süßkartoffeln verderben nicht so leicht, sie müssen allerdings, wie gesagt, trocken liegen, sonst treiben sie aus.

Wie auch sonst in Amazonien fehlt auf den Rodungsfeldern am Cururú die rankende Bohne nicht. Wie die Macaxeira kann sie bereits nach 6 Monaten geerntet werden. Mais und Reis gelangen ebenfalls zur Aussaat. Man verwendet sowohl die unreifen Körner des Mais (die im Feuer gebacken werden) als auch die reifen, die (nach sechsmonatiger Wachstumszeit) genommen werden, um z. B. das Maniokmehl zu strecken. Reis gibt mit geriebenen Paranüssen gemischt und dann gekocht einen schmackhaften Brei.

Kürbis (port. Jerimum), *Cucurbita Pepo* Linné, und die Melone (es ist die schnellwüchsigste unter den Früchten) erscheinen ebenfalls unter den Anbaugewächsen, desgleichen Ananas und Abacaxi, *Ananas sativus* Schultes var. *pyramidalis* Berteloni, Bananen, Zuckerrohr und Vanille (in geringer Menge). — Der Saft des Zuckerrohrs wird teils zu Sirup eingedickt, teils mit Maniokmehl gemischt und roh gegessen.

Fest zum Bestand der Kulturgewächse gehört schließlich der Kaffeestrauch. Er erscheint freilich nicht auf den offenen Rodungsflächen, sondern wird des Schattens wegen, den er hier bedarf, in den Wald hinein gepflanzt. Obwohl die Mundurukú vor Erscheinen der Missionare den Genuß des Kaffees nicht gekannt haben, können sie, soweit es sich um die Indianer der Station handelt, heute nicht mehr darauf verzichten. — (Bild 3).

Die Pflanzungsarbeit ist Sache der Frauen. Lediglich die Pflanzlöcher werden i. a. von den Männern geschlagen. Als Gerät hierzu dient die von den Zivilisierten übernommene langstielige Hacke. Man bringt die Pflanzlöcher (ca. 15 cm tief) in einem Abstand von etwa 1 m an, legt hierauf — dies besorgen dann die Frauen — die Stecklinge (von Handlänge) bzw. den Samen in die kleinen Gruben, bedeckt sie vollständig mit Erde und drückt diese ein wenig an. Das Jäten wird ebenfalls von den Frauen besorgt. Von

allen Arbeiten der Frauen im Rodungsfeld ist diese die mühsamste. Mit dem *Ferro de cova* (wörtlich übersetzt: Grabeisen) muß der üppig empor-schießende Wildwuchs von den Kulturpflanzen einigermaßen ferngehalten werden, und dies oft bei drückender Hitze und den ewig quälenden Insek-tenschwärmen in der Luft.

Bei der Ernte geschieht es wohl auch, daß die Männer ihren Frauen be-hilflich sind (s. Bild 4). Es ist dies nicht nur auf der Mission so, auch auf dem Camp kann man die gleiche Beobachtung machen. — Nach der Ernte der einjährigen Früchte wird das Feld gereinigt und für ein weiteres Jahr neu bepflanzt. Danach (nach dem zweiten Jahr) tritt gewöhnlich eine Pause von 4 bis 6 Jahren ein, um dem Boden, da er sonst nicht gedüngt wird, die notwendige Ruhe zu geben.

Was die Anbauweise auf den Rodungsfeldern der Mission betrifft, so weicht sie von der auf den Schwarzerdegebieten des unteren Amazonas üb-lichen (etwa bei Santarém oder Monte Alegre — beschrieben von ZIMMER-MANN 1958, S. 53 ff.) nicht wesentlich ab. Es überrascht auch am Cururú die Vielfalt der Gewächse auf dem gleichen Bodenstück. Freilich fehlt die Jute aus erklärlichen Gründen. Die Bananen pflanzt man auch am Cururú in geschlossenen Beständen (port. *Bananaes*, d. i. Plural von *Banana*).³⁶ Das gleiche gilt, wie bereits erwähnt, für den Kaffeestrauch, der im geschlos-senen Verband (unter dem Abacatebaum, *Laurus persea* Linné, als Schatten-spender) angepflanzt wird. Die Mission zählte (i. J. 1952) über 15 000 Stau-den einer vom Tapajóz stammenden wildwachsenden Art. Man hoffte nach einer gründlichen Durchsäuberung des „Kaffeewaldes“ die Ernte³⁷) steigern zu können (auf 40 Sack), um damit einen guten Überschuß für den Markt zu erzielen.

Gewiß sind die Missionare darauf bedacht, sich mit Nahrungs- und Ge-nußmitteln selbst zu versorgen und gut zu versorgen. Die Abgeschiedenheit ihrer Lage zwingt sie schon dazu. Ihr sorgfältig betriebener Rodungsfeldbau soll aber auch den Indianern ein Anreiz zur Nachahmung sein, er soll mit-helfen, einen Teil des Akkulturationsprogramms zu erfüllen, das sich die Missionare zur Umerziehung der Indianer gestellt haben.

Wenn hier also, auf dem Gebiete des Pflanzenbaus, Vorbildliches ge-leistet wurde, dann gilt dies in noch stärkerem Maße für die Viehwirtschaft auf der Mission. Den Mundurukú war Viehzucht unbekannt gewesen. Sie zähmten wohl Tiere mit dem größten Erfolg, ohne aber damit irgendeinen wirtschaftlichen Nutzen zu verbinden. Die Missionare brachten ihnen den Umgang mit Großvieh erst bei. Darin liegt eine Tat, die Bewunderung verdient. Bewunderung deswegen, weil die Patres selbst erst an Ort und Stelle Erfahrung sammeln mußten. Das Risiko war groß. Zweimal schlug auch das Unternehmen fehl. Alles Weidevieh, das man, mühsam genug, mit Booten den Fluß hinauf geschafft hatte, ging ein, sowohl auf den Savannen (bei

36 Bei einem Abstand von, in der Regel, 3,5 × 3,5 m.

37 Die reifen Kaffeebohnen werden gegen Ende der Regenzeit, im März, gepflückt.

der Alten Mission), auf die man die Tiere zuerst gelassen hatte, als auch auf künstlicher Weide mit Capim Gordura (*Panicum melinis Trinius*), einem in Brasilien weit verbreiteten Weidegras, beim zweiten Versuch. Das Mißlingen in beiden Fällen mußte auf Mängel bei der Fütterung zurückzuführen sein. Die Zusammensetzung der Savannengräser wie auch die einseitige Gordura-Weide schienen ungeeignet für einen Weidegang zu sein. So wagte man einen dritten Versuch, ebenfalls auf künstlicher Weide, aber mit verschiedenen Gräsern, besonders mit Capim Mium. Als Zusatzfutter verwandte man wildes Zuckerrohr. Der Versuch gelang. Seitdem ist die Station nie ohne Großvieh geblieben. Die Herde vermehrte sich allmählich durch eigene Zucht (150 Stück i. J. 1952) und konnte durch ständige Vergrößerung des Weideareals sogar bis auf 240 Tiere i. J. 1960 anwachsen.

Im Laufe der nun ca. 40-jährigen Praxis ließ man es an Versuchen hinsichtlich der besten Futtergräser nicht fehlen. Die Zahl der Schnittgräser, die (als Zusatzfutter) dabei Verwendung gefunden haben, ist recht groß geworden. Es sind: das Capim Elefante, *Pennisetum purpureum Schumann*, wird bis zu 3 resp. 4 m hoch und ist recht ergiebig im Ertrag; das Capim Colônia, *Panicum colonum Linné*, einer der besten Gräser dieser Art; das Capim Guiné, *Panicum maximum Jacquin*, gehört zu den verbreitetsten Kulturgräsern Brasiliens; das Capim Jaraguá, *Hyparrhenia rufa Stapf*, schnellwüchsig und von hohem Futterwert, wird bis zu 2,50 m groß; das Capim Santo, *Andropogon schoenanthus Linné*, des Wohlgeruches, der den Wurzeln entströmt, auch Capim Limão (Zitronengras) genannt, und das Capim Rodes, *Chloris gayana Knuth*. Letzteres stammt aus dem tropischen Afrika und gelangte auf dem Wege über die Ver. Staaten nach Brasilien.

Die Zahl der Weidegräser, soweit sie Verwendung gefunden haben, ist weniger groß. Neben den schon genannten fand das auch am unteren Tapajóz und Amazonas auf künstlicher Weide verbreitete Capim Sempre Verde, *Panicum maximum Jacquin var. gongylodes Doell*, Eingang am Cururú. Verständlich, daß man sich die Ergebnisse der inzwischen auch am Tapajóz (z. B. Fordlândia) und unteren Amazonas (z. B. Cacoal Grande bei Monte Alegre) aufkommenden bzw. ausweitenden Großviehzucht zunutze machte, soweit sie sich mit den örtlichen Besonderheiten des Cururú vertrugen. Eine wichtige Form des Weidebetriebes, nämlich der Wechsel zwischen „Sommerweide“ in der Niederung des Cururú und „Winterweide“ auf der benachbarten Terra firme mochte den Verhältnissen am unteren Amazonas mit Erfolg nachgebildet sein.

Das Vieh bleibt nur von Ende November bis Mitte Juni (Regenzeit) auf den Kunstweiden des überschwemmungsfreien Landes (Terra firme); in der übrigen Zeit, Mitte Juni bis Ende November (Trockenzeit), hält es sich auf den Weideplätzen am Cururú auf. Es sind dies höher gelegene Teile des „Igapó“, die zwar periodisch überschwemmt werden, aber nicht so lange unter Wasser stehen wie die übrigen Teile der Niederung. Die Missionare besaßen hier von Anfang an einen ca. 4 qkm großen „Campo“ als Sommerweide. Das Vieh schwimmt selbst hinüber und herüber. — (Bild 5).

Die Tatsache einer „Sommerweide“ im Igapó des Cururú überrascht, zumal wenn man erfahren muß, daß die Tiere hier sogar ihre Fettweide haben. — Den Verhältnissen eines Schwarzwasserflusses widersprechen im Grunde genommen grasbestandene Flächen, wie sie den Várzeas der Weißwasserflüsse eigen sind. — Vielleicht mag ihr Vorhandensein mit Weißwasserbächen zusammenhängen (wie dem Igarapé branco bei der Neuen Mission), die ihre Sedimente unweit der Mündung in den Cururú zur Ablagerung bringen, dabei wohl diese Stelle sedimentär beeinflussen, nicht aber den Schwarzwasseranteil des Cururú entscheidend und in die Augen springend zu beeinflussen vermögen. — Jedenfalls ist die Lage der Neuen Mission auch aus viehwirtschaftlichen Gründen eine recht glückliche.

Ein Vorteil der Sommerweide ist es, daß die Tiere hier weniger unter Insekten zu leiden haben als auf den von Wäldern umgebenen Weideflächen der Terra firme. Unangenehm vor allem ist die auch auf anderen Weidegebieten Amazoniens verbreitete Rinder-Zecke (*Boophilus*), die das Texas-Fieber überträgt, eine Krankheit, der man allerdings heute durch tierpflegerische Mittel zu begegnen weiß (Desinfektionsbäder). Man hofft, mit einem weiteren Zurückdrängen des Waldes (bei Anlage von Weideflächen) sich auch des Ungeziefers und der Insekten besser erwehren zu können und die Ventilation (durch die Ostwinde im „Sommer“) zu verbessern. — Tatsächlich haben die Kunstweiden eine entscheidende Bresche in den Urwald des Cururú geschlagen. Sie erstrecken sich heute, von der Station aus gesehen, weit nach Südosten und Osten, in einer Ausdehnung, daß berittene Hirten (Vaqueiros) notwendig wurden. — Ursprünglich hatte man jenseits des Kenebiit-Taibiri (mund. Name für den Igarapé preto), vom Tabor bis zum Cururú hin, z. T. auf Terra preta eine Rodung angelegt, die dann als Weide in Anspruch genommen wurde. (Vergl. Abb. 7). Diese grenzte teils

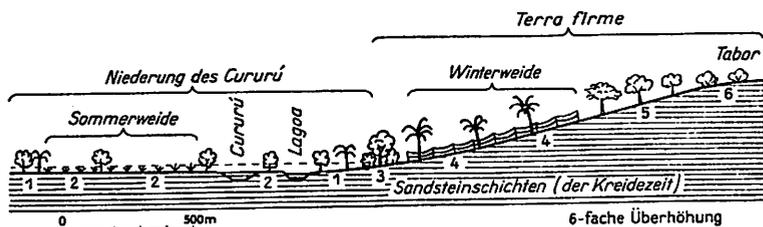


Abbildung 7. Gliederung von Talhang (Terra firme) und Talniederung des Cururú oberhalb der Missionsstation S. Francisco in Vegetations- u. Wirtschaftszonen (im Längsschnitt).

- 1 Igapó des Cururú (überschwemmt), mit *Astrocaryum Jauari* und *Mimusops Maparajuba*
- 2 Sommerweide (überschwemmt); hier verbreitet *Saccharum Sape*
- 3 Üppiger Wald der Terra firme in Flußnähe
- 4 Winterweide, mit einzelnen Palmen als Schattenspender (in unterer Hanglage Terra preta)
- 5 Wald der Terra firme (Boden zur Höhe hin zunehmend sandig)
- 6 Busch- und Strauchvegetation, vorkommend *Hancornia speciosa* (Boden aus feinem weißen Sand bestehend, Untergrund aus hartem Sandstein)

an den windungsreichen Fluß, teils an den Wald oder Busch, gegen den sie im Laufe der Zeit weiter vorgetrieben wurde. — Lange Stacheldrahtzäune schirmen die Weiden gegen den Wald ab. Bei der Rodung war man darauf bedacht gewesen, daß Schattenbäume erhalten blieben. Als solche gelten insbesondere: Murici, *Malpighia spez.*, ein kleinwüchsiger Baum, dessen Früchte recht nahrhaft sind, Tucuman, *Astrocaryum Tucuma Martius*, eine Palmenart, Mocajá oder Macaúba, *Acocomia sclerocarpa Martius*, eine Palme mit Stammverdickung im oberen Teil, und die Inajá-Palme, deren Wedel zur Bedachung der Indianerbehausungen genommen werden.

Mit dem Gado commum (der ursprünglich einzigen Rinderrasse Brasiliens) und den Zebus (Buckelrinder) hatte man in amazonischen Weidegebieten gute Erfahrungen gemacht. Vor allem war das Zebu als Fleisch- und Milchtier geschätzt. Sie haben sich beide auch am Cururú bewährt, wenn man von den anfänglichen Mißerfolgen absieht, die auf Mängel in der Ernährung zurückzuführen waren. Man hat schließlich auch, dem Vorbild anderer großer Viehzuchtgebiete folgend, das „Tourino“-Rind (in Fleisch- und Milchleistung noch zuverlässiger als das Zebu) dazugenommen, das sich im tropischen Brasilien bereits gut eingeführt hat.

Es bedarf keines Hinweises mehr, daß die Herde von Anfang an der Selbstversorgung der Mission diene. Man wollte in der Fleischversorgung nicht mehr auf die ungewissen und schwankenden Ergebnisse der Jagd angewiesen sein. Außerdem war bei einer weiteren Vergrößerung der Station durch Zuzug oder natürliche Vermehrung der Fleischbedarf auf die Dauer mit Wildbret nicht mehr zu befriedigen.

Das Fleisch der Tiere wird, sofern es nicht zum sofortigen Verbrauch bestimmt ist, gesalzen und nach drei Tagen an der Sonne getrocknet oder dem Rauch verschiedener Hölzer ausgesetzt. So macht man es auch mit dem Fleisch der Borstentiere, die auf der Mission gehalten werden. Es ist eine kurzbeinige Rasse, dunkelhäutig und mit gedrungener Schnauze. Es werden i. a. nicht mehr als 40 Schweine gehalten. Die Tiere sind genügsam im Fressen und werden verhältnismäßig schnell fett. Des Geschmacks und der Haltbarkeit wegen wird ein Teil des Rind- und Schweinefleisches zusammen zu Wurst verarbeitet und geräuchert.

Auch auf Milch- und Milchprodukte wird Wert gelegt. Unschätzbar ist die Zulieferung an Frischmilch, besonders für die Kranken, die sich in schwereren Fällen gerne in die Obhut der Missionsschwestern begeben und deswegen von den Niederlassungen am Fluß und von den Savannen zur Station kommen. — Butter und Käse wird für den Eigenbedarf hergestellt. Dem Indianer bedeuten diese Produkte allerdings noch nicht viel, besonders die Butter; daran müssen sie sich erst noch gewöhnen.

Um die Viehzucht abzurunden, sei noch vermerkt, daß auch eine kleine Hühnerzucht auf der Station betrieben wird. — Zwei Pferde und 8 Esel (entspr. dem Bestand von 1960) sind für den sich ausweitenden Pflanzungs- und Weidebetrieb eine sehr wertvolle Hilfe. — Als das erste Grautier am

Cururú erschien, war das für die Indianer ein unvergleichliches Erlebnis. Das seltsame Aussehen und Gebahren des Tieres, das sie nie zuvor gesehen hatten, hielten sie der höchsten Bewunderung wert. Ja — sie gingen alle in den ersten Tagen hinter dem Esel her. Sein oft unmotiviertes, z. T. störrisches Verhalten war ihnen eine unversiegbare Quelle der Ergötzung. — Selbst der Präsident des Staates, wenn er gekommen wäre, hätte keinen größeren Eindruck hinterlassen können.

Die Pflanzungen und die Weiden zusammen haben die Missionsstation ernährungsmäßig erst auf eigene Füße gestellt, sie unabhängig gemacht. Beide haben ihr aber auch, äußerlich gesehen, den Stempel aufgedrückt. — Es ist hier wie in einem großen Gutshof, da gibt es die Ställe, die Werkstätten und Maschinenschuppen. Eine kleine Kraftstation ist da, es gibt ein Haus der Patres, von dem aus das Ganze verwaltet wird, und ein Haus der Missionsschwestern mit der Küche. Nach einer Seite hin, nächst dem Fluß, ordnen sich die Häuser der Indianer in einer Reihe, und in der Mitte der Anlage liegt der große Hof der Missionsstation. — Man sieht einige Milchkühe auf einem Rasenfleck unter hohen Bäumen — und dort und da Hunde, die sich zanken, pickende Hühner, und irgendwo ein Pferd, am langen Zügel angebunden. Auffallend für das Ganze ist der wohltuende Schatten, der auf allem liegt, auf dem großen Hof und den Häusern. Sonnenkringel zeichnen helle Flecken auf den Boden, an die Wände der Häuser und an die Stämme der Bäume. Mangueiras vor allem sind es und Kokospalmen, von denen der Schatten kommt. — Aber Mangueiras sind in der Überzahl. Sie wurden bereits gepflanzt, als man den neuen Platz für die Mission eben erst gerodet hatte. Um sie herbeizuschaffen, hatte man keine Mühe gescheut. Dann entwickelten sie sich zu üppiger Größe und beherrschten bald den Platz. — Ihretwegen könnte man die Missionsstation das „Dorf unter den Mangobäumen“ nennen, (s. Bild 6).

4. Gummigewinnung. Der Handel der Indianer.

Die Indianerbesuche auf der Station sind an den Tagen des Weihnachtsfestes und zu Ostern besonders häufig. Das hat allgemein seelsorgliche aber auch wirtschaftliche Gründe. In den Weihnachtstagen, wenn der „Winter“ vor der Türe steht, ist der Bedarf an Geräten zum Bestellen und Pflegen des Feldes groß. Auch Kleidung ist gefragt. Dafür wird Gummi der letzten Saison, soweit noch vorhanden, oder Häute von wilden Tieren angeboten. Oder man besorgt sich die Gegenstände einfach auf Kredit.

Um die Osterzeit beginnen die Vorbereitungen für das Gummisammeln in den kommenden Trockenmonaten. Man braucht Dinge für die Zeit, in der man sich in den Wäldern aufhält, wie Munition, Salz, Brennstoffe oder Werkzeuge und Waffen. Dafür hat man evtl. Erzeugnisse der letzten Pflanzungsperiode, z.B. Maniokmehl, zur Verfügung, oder kann auch Paranüsse, deren Ernte begonnen hat, anbieten.

Von allen Produkten aber, die aus der Hand des Indianers stammen, ist Wildkautschuk von der *Hevea* das wichtigste. Anfang Juni, wenn sich die Hochwässer aus den Uferwäldern der Flüsse zurückgezogen haben, beginnt am oberen Tapajóz und Cururú die Gummisaison und dauert am Tapajóz bis spätestens Dezember, am Cururú bis November und an den übrigen rechtsseitigen Zuflüssen des oberen Tapajóz bis zum Rio das Tropas³⁸⁾ bis spätestens September.

Die im Bereich der rechtsseitigen Zuflüsse des oberen Tapajóz auf den Campos lebenden Mundurukú³⁹⁾ pflegen zu Beginn der Gummisaison mit Frauen und Kindern und allem Hausrat und mit den Haustieren in die Gummiwälder zu ziehen. Hier bleiben sie dann in der Nähe ihrer Gummistraßen, bis sie spätestens im September wieder zu den Dörfern zurückkehren. Als Wohnung dient ihnen eine einfache Hütte, die aus ähnlichem Material erstellt ist wie die heimatliche Maloka. Oft begnügen sie sich auch mit einem bloßen Schutzdach, bestehend aus einem Giebeldach, das auf den Eckpfosten und zwei Zentralpfosten ruht. — Sie beenden so früh ihre Sammeltätigkeit (August/September), um mit den Feldarbeiten zu Hause⁴⁰⁾ nicht in Rückstand zu geraten. Nach Abschluß der Pflanzungsarbeiten kehren sie aber nicht wieder in die Wälder zurück, obwohl mit einem Überfluten der Gummibäume erst ab November zu rechnen ist. Die weite Entfernung bis zu den Gummibezirken und der Umstand, der mit der Verlagerung des Haushaltes verbunden ist, hält die Campbewohner von einem abermaligen Aufbruch ab.

Besser haben es in der Hinsicht die Flußbewohner, die, wenn sie nicht in unmittelbarer Nähe ihrer Gummistraße wohnen, doch in der Regel geringere Entfernungen bis dahin zu überwinden haben. Diese Mundurukú ziehen auch mit der Familie und ihrem Hausrat los, wenn die Entfernung zu den Gummistraßen größer ist, und wohnen in ähnlichen Behelfshütten wie ihre Stammesgenossen am Rio das Tropas, am Cabitutú und den anderen östlichen Zuflüssen des oberen Tapajóz. (Vergl. Bild 7). Zu Hause bleiben nur wenige Leute, um die Pflanzungen zu überwachen. Es kommt aber auch vor, daß ganze Dörfer oder Siedlungen während der Gummizeit verlassen sind.

Was das wöchentliche Arbeitspensum anbetrifft, so bestehen auch hier Unterschiede zwischen den einzelnen Sammelbezirken. Der Neo-Brasilianer⁴¹⁾ am oberen Tapajóz arbeitet im Durchschnitt (5—) 6 Tage wöchentlich

38 Am Beispiel der Bewohner von Cabruá und Cabitutú hat MURPHY (1954, S. 99 ff.) den Gummihandel der Camp-Indianer mit den Händlern am Tapajóz eingehend dargestellt.

39 Man nennt sie auch „Campineiros“ und unterscheidet sie damit von den übrigen Mundurukú, die am Flusse wohnen.

40 Das ist das Brennen der Bäume auf den Rodungsfeldern und das Pflanzen, welches mit dem Einsetzen der ersten Regen beginnt (vgl. Kap. I, 3).

41 Der „Zivilisierte“ im Gegensatz zum Indianer. Zwar sind beide auch strenggenommen Brasilianer, doch ist der letztere Name üblich geworden zur Bezeichnung der Nicht-Indianer.

und betreut bis zu 3 oder 4 Straßen. Darin steht ihm der indianische Zapfer am Cururú mit 5 Tagen in der Woche und 2 oder 3 Straßen im Durchschnitt nicht viel nach. Allerdings sammelt letzterer, wie w. o. dargelegt wurde, insgesamt 5 Monate, ersterer rd. 6 Monate im Jahr. Die Campbewohner dagegen begnügen sich mit 4 Tagen in der Woche und besitzen in der Regel nur eine Gummistraße.⁴²⁾ Sie sammeln, wie schon erwähnt, an nur 3 Monaten im Jahr.

Der Gewinnungsprozeß des Gummis selbst unterscheidet sich in den einzelnen Bezirken nicht wesentlich voneinander, er ist derselbe, wie wir ihn auch vom Tapajóz her kennen (vergl. ZIMMERMANN 1958, S. 75 f). Einige Hinweise seien mir noch gestattet.

Die Anzahl der Bäume, die eine Straße bilden, hängt natürlich von der Dichte des Bestandes und der Mächtigkeit des Baumes selbst ab. Am Cururú rechnet man mit rd. 100 Bäumen je Straße im Durchschnitt.

Bisweilen beginnt man die Arbeit noch vor Tagesanbruch, weil bei der großen Feuchte und Windstille, wie sie in der Morgenfrühe (bras. Madrugada) noch zu herrschen pflegt (vergl. dazu die Ausführungen über das Klima w. o.), die Milch besser fließt. Zu starke Ventilation (Ostwind in der trockenen Jahreszeit!) wirkt verdampfend auf den Wassergehalt der Latex und kann den Saftstrom zum Stillstand bringen. — Hat der Zapfer verhältnismäßig zeitig, etwa gegen 11 Uhr, seinen ersten Gang beendet, dann dürfte er zwischen 3 und 4 Uhr nachmittags mit der erbeuteten Milch zu Hause resp. in seinem Behelfsheim anlangen. Gewöhnlich nimmt er dann mit seinen Angehörigen eine erste Mahlzeit ein, bestehend aus gebratenem Fisch oder, soweit vorhanden, geräuchertem Fleisch mit etwas Maniokmehl und trinkt dazu die begehrte Tasse Kaffee. Das Räuchern (bras. defumár) der Latex, das sich daran in einem eigenen Raum oder einer eigenen kleinen Hütte anschließt, dauert je nach der Menge 1—2 Stunden. Dann folgt eine zweite und letzte Mahlzeit. Von seinem Vorrat an geräuchertem oder gepökeltem Fisch hängt es ab, ob er noch zum Fluß hinab muß, um für den nächsten Tag zu fischen.

Ernährungsmäßig sind die Indianer am Cururú und auf den Savannen den Gummizapfern am Tapajóz überlegen, da sie das wichtige Maniokmehl von ihren eigenen dörflichen Pflanzungen mitbringen, sich also in dieser Hinsicht selbst versorgen. Viele Zapfer am Tapajóz dagegen müssen die Farinha (bras. Name für Maniokmehl) für teures Geld kaufen. Dabei kann es auch geschehen, daß für Geld keine Farinha zu bekommen ist, da der Nachschub fehlt. Dem Nachteil der teureren Ernährung am Tapajóz steht gegenüber, daß der Zapfer hier um einen Monat länger arbeiten kann als am Cururú und sich auch um keine Pflanzung zu kümmern braucht.

Gummistraßen, die von den Mundurukú betrieben werden, sind ihnen zur freien Nutzung überlassen. Rechtsschutz gewähren ihnen die Gesetze

42 Die Zahl der Gummibäume am Cabitutu und das Tropas wird von MURPHY als gering bezeichnet.

des Staates, besonders das Gesetz über die Bildung des Indianerschutzes, des „Serviço Proteção aos Índios“ (S.P.I.). Den Händlern steht es nicht zu, Rechte auf die Straßen geltend zu machen⁴³), wie es am Tapajóz den Zivilisierten gegenüber geschieht.

Jedes Dorf hat seine eigenen Sammelbezirke. Einzelne Teile davon werden den Dorfmitgliedern zur Ausbeute zugesprochen. Jeder Indianer, der anfängt zu extrahieren, erwirbt ein Nutzungsrecht. Dies wird, etwa beim Todesfall, in seiner Familie weiter vererbt, es kann aber auch in die freie Verfügung eines andern, der nicht Familienmitglied ist, übertragen werden. Im letzteren Falle genügt die Erklärung des Einverständnisses des Letztbesitzers oder seiner Erben.

Was das Recht des Fruchtgenusses anbetrifft, so besteht gegenüber den Pflanzgärten ein Unterschied. Hier steht der Fruchtgenuß auch dem Manne und seiner Familie zu, der sich hauptsächlich um die Anlage des Gartens bemüht hat. Nur können die Früchte jederzeit an andere Mitglieder der Dorfgemeinschaft verteilt werden, wenn es die Umstände erfordern. Das Eigentum an den Gartenerzeugnissen ist nur ein bedingtes. Dagegen besteht keine Veranlassung, die Erträge aus der Gummi-Extraktion mit andern zu teilen.

Bei der Extraktion des Gummis wird es meist so gehalten, daß sich die Väter mit ihren unverheirateten Söhnen und den Schwiegersöhnen zusammentun, es sei denn, daß diese ihre eigenen Straßen besitzen. Wenn es geht, liegen die Straßen der letzteren dann nahe beieinander. Die enge Zusammenarbeit mit den Schwiegersöhnen entspringt der bei den Mundurukú althergebrachten Matrilokalität⁴⁴). Am Cururú sind diese Bindungen jedoch lockerer geworden, denn schon der heiratsfähige junge Mann trachtet nach einer eigenen Straße.

In der Art des Gummihandels besteht ein nicht unbedeutender Unterschied zwischen den Indianern auf dem Campo und denen am Cururú. Auf den Savannen ist es, wie im Falle von Cabruá (s. bei MURPHY 1954, S. 100 f.), der Häuptling, der die Geschäfte der männlichen Dorfbewohner mit dem Händler abwickelt und seine Autorität dafür verwendet, die Männer zu einer höheren Produktion anzuhalten. Im andern Falle, wo der Häuptling die Vermittlerrolle nicht spielt, ist es das Familienoberhaupt der erweiterten Familie⁴⁵), d. h. der mundurukúischen Großfamilie⁴⁶), das den Handel führt.

Am Cururú rechnet jeder Gummizapfer, der eine eigene Straße besitzt, für sich selbst ab. So wird es auch am Tapajóz gehandhabt. Der Unterschied ist nur, daß die Besitzrechte am Cururú, wie gesagt, bessere sind und hier noch matrilokale Bindungen vorkommen.

43 Von MURPHY, der sich hierbei auf WAGLEY (1953, S. 92) beruft, als „Control“ bezeichnet.

44 Vgl. dazu Kap. III, 2 „Die soziale Struktur des Mundurukú-Volkes“.

45 „extended family“ bei MURPHY im Gegensatz zur „nuclear family“.

46 Zu der auf Grund der Matrilokalität auch die Schwiegersöhne und unverheirateten Söhne zu zählen sind.

Die Indianer der zentralgelegenen Dörfer handeln mit den Kaufleuten am Tapajóz. Zu diesem Fluß hin bestehen günstige Verkehrsmöglichkeiten. Die Händler können mit ihren Booten bis in die Oberläufe der Nebenflüsse, d. h. bis in die Nähe der Dörfer gelangen; es ist dann oft nur ein verhältnismäßig kurzer Fußweg, der sie noch von den Indianern trennt. Die übrigen Mundurukú, die am Cururú wohnen, handeln teils mit den Missionaren, teils mit dem Agent des staatlichen Indianerschutzes, der seinen Sitz (bras. Posto) bei Iptashuriptí unterhalb der Missionsstation hat (s. Abb. 9).⁴⁷⁾ Der Handel ist in der Weise aufgeteilt, daß die Indianer unterhalb der Mission in der Regel Kunden des Posto, oberhalb der Mission Kunden der Missionare sind.

In ökonomischer, rechtlicher und sozialer Hinsicht lassen sich also drei Gebiete bezüglich der Gummi-Extraktion und des Gummihandels voneinander unterscheiden: Campos, Cururú und Tapajóz. Und zwar: etwas mehr gemeinschaftsgebunden ist die Gummigewinnung und der Gummihandel der Camp-Bewohner, stärker individualisiert die Gummi-Gewinnung und der Handel der am Cururú wohnenden Indianer. Ihre Wirtschaft bildet eine Form des Übergangs zu jener der Zivilisierten des oberen Tapajóz. Die Intensität der Gummigewinnung nimmt von den verkehrsfernen Savannen-gebieten zu den verkehrsnahen Flußgebieten zu.

Die Missionare fanden, als sie am Cururú erschienen, den Gummihandel bei den Indianern bereits vor, schon damals zogen ganze Dorfschaften in die Gummiwälder. Sie änderten daran nichts. Später, als ihr Prestige wuchs, bot sich der Austausch von Waren mit den Leuten vom Campo von selbst an. — Die Missionare mochten und konnten nicht die Indianer aus dem im Lande üblichen System der Extraktionswirtschaft herausnehmen. Vielmehr waren sie entschlossen, mit dazu beizutragen, die Indianer durch die Extraktionswirtschaft der sie umgebenden brasilianisch-amazonischen Gesellschaft zuzuführen. Was sie dabei zusätzlich zu tun vermochten, war, durch ein reelles Geschäftsgebahren das Vertrauen der Indianer zu gewinnen.

Das Handelsboot der Mission unternimmt in der Saison gegen 10 Fahrten den Fluß hinauf und 3 den Fluß hinab. Die Gummizapfer werden schon durch das nahende Motorgeräusch auf die baldige Ankunft des Bootes aufmerksam gemacht und kommen an den Fluß hinab oder werden, wenn sie sich weiter entfernt aufhalten, durch den Ton des mundurukúischen Jagdhorns herbeigerufen. Die vorrätigen Gummiballen werden, evtl. gegen Lieferung von Waren, die beim letzten Besuch in Bestellung gegeben waren, aufgenommen. Über alles wird Buch geführt. Bargeld ist nicht im Umlauf.

Nach Mitteilung von P. TÖLLE kann man am Cururú im Jahre mit einer Gummimenge von etwa 20—25 t rechnen. Es hat allerdings Jahre gegeben, in denen 8 t, oder sogar nur 2 t Wildkautschuk gesammelt wurden, weil

47 Der Posto (d. i. Posten) ist eine der zahlreichen Außenstellen des „Serviço de Protecção aos Indios“, abgekürzt S. P. I., eine bedeutende Einrichtung der Federalregierung.

der Gummipreis sehr niedrig war. So sollen beispielsweise in den Jahren 1920—1924 pro kg Rohgummi am Cururú nur 0,20 Milreis (Cruzeiros) bezahlt worden sein. Später zog der Gummipreis wieder an. Von einer merklichen Besserung konnte aber erst ab 1926/27 die Rede sein. Man erinnert sich, daß damals in Belém pro kg bis zu 30 Milreis bezahlt wurden. Von da ab blieb der Preis ungefähr derselbe.

Eine gute Ära für den amazonischen Gummi war der zweite Weltkrieg. — Kurz danach hat es einen Rückschlag gegeben. Doch wurde später wieder mehr gesammelt. Eine Mitteilung liegt für das Jahr 1953 vor, in dem pro kg Rohgummi in Belém 25 Cruzeiros gezahlt wurden. (Seit dem 17. 12. 1942 wurde die Währungsbezeichnung von Milreis in Cruzeiro geändert, Basis: 1 Milreis = 1 Cruzeiro.) — Im Jahre 1960 ist Gummi der Station zum Höchstpreis an die Handelsgesellschaft „Alto Tapajóz“, Sitz in Belém, verkauft worden.

Der lange Frachtweg bis Belém und die Qualitätsminderung, die dabei einzutreten pflegt und mit in Rechnung gezogen werden muß, bewirkt, daß der Gummi auf der Station in der Regel nur zur Hälfte des Wertes, den er in Belém erzielt, gekauft wird. — Großeinkäufer allen Gummis ist der staatliche Banco de Borracho in Belém do Pará.

Aus einer Mitteilung des Banco de Crédito da Amazonia S. A. in Belém geht hervor, daß Anfang September 1961 Gummi aus dem Gebiet des oberen Tapajóz zu folgenden Preisen in Belém gekauft wurde (pro kg): Fina = Cr\$ 169,41; Entrefina = Cr\$ 154,90 und Sernambi virgem = Cr\$ 137,22.

Des Vergleiches wegen mögen hier einige Währungsparitäten mitgeteilt werden, die von der Landeszentralbank in Düsseldorf freundlicherweise übermittelt wurden.

Im Jahre 1922 galt das Verhältnis: 1 US-\$ = 3,082 Milreis
und im Jahre 1927 das Verhältnis: 1 US-\$ = 8,359 Milreis.

Im November 1953 war der offiz. Kurs:

1 US-\$ = 18,52 Cruzeiros

und zur gleichen Zeit der Frei-Kurs: 1 US-\$ = 53,50 Cruzeiros.

Diese Werte wurden im Verkauf notiert.

Nach dem Wirtschaftsbericht der Deutschen Überseeischen Bank wurden am 26. 9. 1961 im amtlichen Kurs (Verkauf) gehandelt: 1 US-\$ = 18,92 Cruzeiros
und zur gleichen Zeit im Frei-Kurs: 1 US-\$ = 302,00 Cruzeiros.

Die Motorboote, die zu den regelmäßigen Handelsfahrten herangezogen werden, sind in Anpassung an den Niedrigwasserstand der Flüsse während der Gummisaison verhältnismäßig klein (Cabiara: 6 t) und verfügen nur über ein beschränktes Frachtvolumen. Deshalb müssen Kundenfahrten zum Erwerb des Gummis und anderer Extraktionsgüter häufiger unternommen werden. Dies hat den Vorzug, daß die Indianerfamilien auch für die Dauer der Gummikampagne, in der sie meist verstreut am Flusse leben, mit der Außenwelt in ständigem Kontakt stehen. Versorgungsschwierigkeiten braucht es keine zu geben. Im Krankheitsfalle ist man darum bemüht, die Indianer mit dem Nötigen zu versorgen. — Freilich treten die meisten Krankheiten in der Regenzeit auf.

Bis in den November hinein dauern die Handels- und Versorgungsfahrten. In der Zeit danach sind es die Indianer, die gelegentlich Reisen unterneh-

men. Dies geschieht, wie bereits erwähnt, um die Tage des Weihnachtsfestes und zu Ostern. Dann drängen sich in dem kleinen Flußhafen der Station die Boote der ankommenden Besucher. Für eine Woche geht es ungewohnt rege zu unter den Mangobäumen und hohen Palmen. Einige Hütten, sie sind nicht unähnlich den sommerlichen Schutzhütten im Seringal, nehmen die Gäste z. T. auf, (s. Bild 8). Gelegentlich entsteht aus dem Beieinandersein so vieler Weyd'êne, wie sich die Mundurukú nennen, ein fröhlicher Gemeinschaftstanz, zumal wenn Wein von der Assahy-Palme gereicht wird. Wenn die Vortänzer Humor und Phantasie haben — meist geht es bei den Tänzen um die Nachahmung irgendwelcher Tiere — dann haben sie die Lacher auf ihrer Seite. So mag es dann vorkommen, daß sich die Tänze über die Schwelle des Tages hinaus erstrecken, bis sich die Stimmen der Nacht vom Fluß und von den nahen Wäldern her mit den Stimmen der Tanzenden in seltsamem Rhythmus vermischen.

5. Die Station als Mustersiedlung. Erziehungsaufgaben.

Die Cururú-Mission, eine Gründung des Deutschen P. HUGO MENSE v. J. 1911⁴⁸⁾, wurde zuerst bei dem Indianerdorf Kapikpi (s. Abb. 9) errichtet, mußte aber an dieser Stelle aus ökonomischen Gründen (s. Kap. I, 3) und wegen ihrer ungünstigen Lage an einer flachen Uferstelle des Cururú, die periodisch überschwemmt wird, aufgegeben werden. Ihre Verlegung an die Mündung des Kenebiit-Taibiri erfolgte i. J. 1920 unter der Leitung des damaligen Oberen P. PLAZIDUS TÖLLE.⁴⁹⁾ Man ging hierbei nicht ohne Plan vor, wie aus dem Siedlungsbild der jetzigen Station zu ersehen ist. Kern der Anlage wurde der geräumige Platz mit den Missionsgebäuden: Kapelle, Patreshaus, Schwesternhaus, dann die Werkstätten, die Maschinenschuppen usw. Dieser Teil der Mission grenzt unmittelbar an den Kenebiit-Taibiri und an den Flußhafen. Daran schließt sich in einem weiten Viereck das Dorf an. Zunächst sind die Häuser der Indianer an der dem Cururú nächstgelegenen Seite errichtet worden. Es soll dann, entsprechend der Zunahme der Dorfbevölkerung, so weit weitergebaut werden, daß die Häuserzeilen das Rechteck allmählich ausfüllen (s. Abb. 8).

Wie der Plan zeigt, war man von der originellen mundurukúischen Dorfanlage mit Großhaus und Männerhaus abgerückt und hatte sich statt dessen zum Bau von Einzelhäusern für die Indianer entschlossen. Das Wohnen in Einzelhäusern bzw. Hütten war den Mundurukú nicht bekannt. So berichtet uns TOCANTINS (1877, S. 100 „... während des Sommers verlassen viele Fa-

48 P. HUGO MENSE, gebürtiger Westfale (aus Wiedenbrück), war Angehöriger der franziskanischen Südprovinz in Brasilien. Er lebte bis 1939 als Missionar unter den Mundurukú. Gestorben 1944 in Rio de Janeiro.

49 P. PLAZIDUS TÖLLE, ebenfalls Deutscher und gebürtiger Westfale (aus Salzkotten), lebt seit etwa 50 Jahren als Missionar am Cururú.

milien die Malokas, bauen leichte Cabanas inmitten der Wälder, wo sie, so isoliert, eine reichlichere Jagd antreffen.“ — Unter „Cabanas“ sind hier Schutzhütten zu verstehen.

Die Stelle bei TOCANTINS besagt, daß die Indianer schon eine Art jahres-

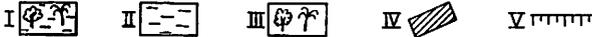
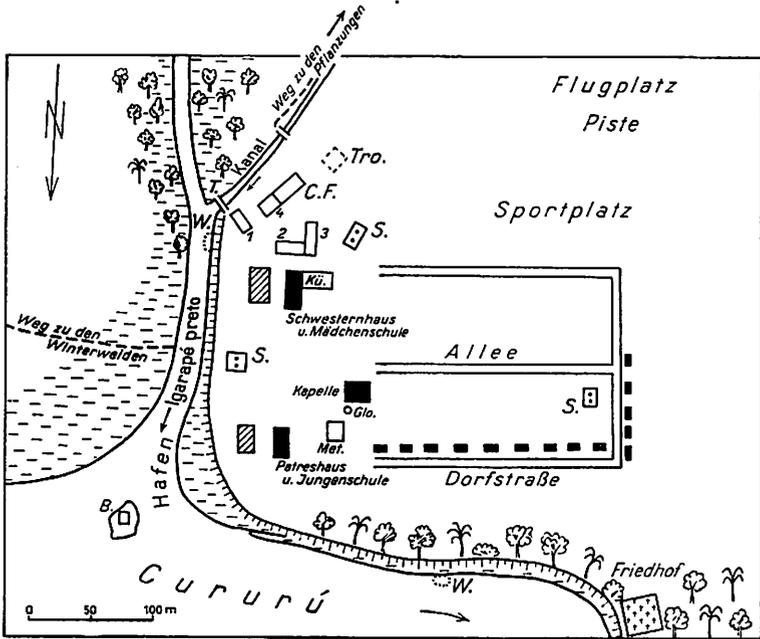


Abbildung 8. Missão S. Francisco do Cururú.

- I Igarapé des Igarapé preto, überschwemmt
- II Überschwemmtes Land ohne landw. Nutzung
- III Wald der Terra firme
- IV Hausgärten
- V Böschung des Hochufers des Cururú
- B. Brennstofflager
- C. F. Casa da Farinha
- Glo. Glockenstuhl
- Kü. Küche
- Met. Meteorologische Station
- S. Schutzhütte für die Indianerbesucher bei den Festen
- T. Turbine
- Tro. Trockenplatz für Kaffee
- W. Waschstellen der Frauen
- 1—4 Schuppen und Werkstätten

Anmerkung: Die obige Skizze ist als Orientierungsplan gedacht, sie gibt die Größe und Lage der Gebäude nur ungefähr wieder. — (Stand 1952).

zeitlichen Wohnwechsel kannten, ehe sie durch den Gummihandel dazu gezwungen wurden; ein Wohnwechsel nämlich, der verursacht ist durch eine jahreszeitlich bedingte Schwerpunktsverlagerung der Wirtschaft: hauptsächlich Regenzeitfeldbau in der einen und ausschließlich Jagd in der anderen Jahreshälfte. Ein ähnlicher Wohnwechsel wird auch von den Timbira (NOWOTNY 1954, S. 268) berichtet.

Bei den Mundurukú, die in die sommerlichen Wälder zogen, konnte es sich freilich nur um jene handeln, die sich nicht auf Kriegsfahrt befanden, denn Kriegszüge wurden in der Trockenzeit unternommen. Alle Indianer nun, ob Krieger oder Nichtkrieger, fanden sich dann zu Beginn der Regenzeit wieder in den Dörfern ein. Anders wurde das erst, als viele Mundurukú im Zusammenhang mit dem Gummigeschäft Dorf und Sippe verließen und sich für immer an den Flüssen niederließen.

Es war nicht anzunehmen, daß der Prozeß der Vereinzelung, der mit der Abwanderung zum Cururú verbunden war, von den Mundurukú selbst wieder rückgängig gemacht würde, eher war anzunehmen, daß sich das mundurukúsische Wohnsystem und die überkommene Sozialstruktur auf die Dauer auch auf der Savanne nicht behaupten können. Die Überlegungen der Missionare nun gingen dahin, der zu erwartenden Entwicklung vorzugreifen und für die Indianer Einrichtungen zu schaffen, die sie befähigten, in der neubrasilianischen Umgebung zu bestehen. Denn es geht nach den Worten des P. PLAZIDUS TÖLLE um den Bestand des mundurukúsischen Volksanteils. Die Mundurukú sollen in ihrem Land ihr Geschick selbst in die Hand nehmen. Eine schwierige Aufgabe allerdings, wenn man bedenkt, daß sich Auffassungen und Ideen, Formen und Strukturen, die aus der Vorzeit bis in unsere Tage hinaufreichen, mit den Prinzipien der amazonischen Gesellschaft unserer Tage auseinanderzusetzen haben. Nun, der Versuch hierzu wurde gemacht. Die „Neue Mission“ sollte das Muster dafür abgeben, was künftig in dieser Richtung zu geschehen hat.

Als äußeres Novum sind zunächst die Einzelhäuser zu nennen. Sie sind aus festen Lehmwänden erstellt und haben in der Regel 3 ebenerdige Räume, wovon einer als Sala, d. h. Wohn- und Empfangsraum, dient. Die Häuser sind im Grundriß rechteckig (etwa 13×5 m). Von den Häusern der Neo-Brasilianer an den Flüssen unterscheiden sie sich vornehmlich durch die solide Bauweise. Das Haus wird von einer Familie bewohnt und gehört dieser zu eigen.

Jede Familie hat zudem ihr eigenes Pflanzland. Es können sich auch einige Familien zusammentun und ein gemeinsames Feld bestellen, wie es dort am Cururú geschieht, wo mehrere Familien den gleichen Haushalt führen.⁵⁰⁾ Pflanzland ist, wie es scheint, genügend zur Verteilung da. Neuerdings sind allerdings die Missionare zum Pflugbau (mit Trecker) übergegangen. Man

50 Nach MURPHY (1954) pflegen hier nicht mehr als bis höchstens drei (verwandte) Familien einen gemeinsamen Haushalt zu führen und im gleichen Hause zu wohnen. Häuser mit nur einer Familie sind nicht selten.

will damit den Hektarertrag steigern und außerdem den Boden verbessern. Voraussetzung ist allerdings, daß der Boden von allem Wurzelwerk und verbleibenden Holzteilen der letzten Rodung gesäubert wird, denn ohne dies können keine Furchen gezogen und kann nicht dichter gepflanzt werden. Nutzen von dieser Neuerung haben vorerst die Pflanzen Reis, Mais und die Maniokstaude.

Es bleibt abzuwarten, welchen Umfang hier der Pflugbau mit der Zeit nehmen wird und inwieweit Feldstücke in Dauerbewirtschaftung genommen werden können. Im letzteren Falle dürfte dies, auf das Pflanzland der Indianer übertragen, nicht ohne Einfluß auf die Besitzverhältnisse sein. Denn es ist leicht einzusehen, daß aus einem bloßen Nutzungsrecht ein unveräußerliches Recht auf Eigentum am selben Bodenstück entstehen kann, wenn dies ständig vom gleichen Besitzer bewirtschaftet wird.

Die Errichtung von Einzelhäusern für die Indianer, von der wir zuletzt in unseren Betrachtungen ausgegangen sind, hat die Zusammenarbeit einzelner Familien auf der Station nicht gehindert. Wird eine solche Zusammenarbeit Bestand haben? Werden andere Bindungen aus der überkommenen mundurukúischen Sozialstruktur Bestand haben? Diese Frage ist z. T. durch die Geschehnisse selbst beantwortet. MURPHY (1954, S. 137) berichtet, daß am Cururú der verwandtschaftliche Zusammenhalt unter den Familien im Schwinden begriffen ist und daß sogar das Tabu der Heiratsklassen (exogame Stammeshälften) nicht mehr überall geachtet wird.

Mit der entscheidenden Änderung ihrer Wirtschaftsstruktur ist auch die überkommene soziale Ordnung des Volkes zur Diskussion gestellt. Man will aber doch, soweit es eben geht, die Mundurukú als Gruppe erhalten wissen. Das begonnene Werk der Missionierung soll an allen Mitgliedern des Stammes vollendet werden, ehe sich diese in der Anonymität der Caboclo⁶¹) verlieren. Frage ist, ob sich die Mundurukú von einer „Cabocloisierung“ abhalten lassen. Noch kann man sagen, daß sie z. Zt. auf der Station vor einer Zersplitterung bewahrt sind. Trotzdem wird man alle Anstrengungen machen müssen, die Mundurukú als Gruppe zu erhalten. Als Gruppe, die zumindest in der Sprache, Tradition und Mentalität einheitliche Züge aufzuweisen hat. Es ist ein hochgestecktes Ziel, das man hier verfolgt und das man schließlich und letztlich auf dem Wege über die Erziehung zu erreichen versucht.

Auf einige der Probleme hierbei soll nur kurz verwiesen werden. So ist es z. B. recht schwierig, die Indianer zu einem stetigen Arbeiten anzuhalten. Wie Kinder sind sie, wie Naturkinder eben, die man zur Arbeit im Sinne des weißen Mannes ermuntern muß. Und neben diesem ganz anderen Arbeits-

51 Über den Caboclo, als Typ der amazonischen Gesellschaft, ist an anderer Stelle (ZIMMERMANN 1958, S. 64 ff.) referiert worden. Man versteht darunter jene am Rande der weiten amazonischen Gewässer lebenden Menschen, Überbleibsel indianischer Gruppen, die blutsmäßig mehr oder weniger rein geblieben sind und ihr Leben in bescheidener Weise fristen. Sie sind in ihrer Art mehr passiver Natur und treten daher in der Gesellschaft nicht führend in Erscheinung.

rhythmus⁵²), als welcher sich das unablässige Arbeitenmüssen in der Gummi-
straße erweist, muß sich der Indianer auch mit einer Fülle neuer Arbeits-
weisen auseinandersetzen. Gemeint ist die Ausübung verschiedener, bisher
unbekannter handwerklicher Tätigkeiten oder etwa der Umgang mit Ma-
schinen. Letzteres mögen freilich Punkte des Erziehungsprogramms sein,
die noch am ehesten durchzuführen sind.

Anschauungsmittel für die neuen Tätigkeiten stehen ihnen reichlich zur
Verfügung, angefangen von den kleineren Maschinen zur Verarbeitung
landwirtschaftlicher Produkte, wie Maniokreiber, Reisschäler, Maismühle
usw. bis zu dem komplizierten Trecker, dem Motorboot und der Turbine.

Ein Tätigkeitsbereich, der den nachhaltigsten Eindruck auf die Natur-
kinder gemacht hat, ist zweifellos die Großviehzucht. Sie schenkte ihnen
nicht allein neue, bisher unbekannte Tiere, die zu bewachen sind, die Rin-
der, sondern auch neue Tiere, mit denen zu bewachen ist, die Pferde. Der
Beruf des Vaqueiro (berittener Kuhhirt), den es jetzt am Cururú gibt, zeigt
am deutlichsten den Bruch der ehemaligen Kopfpjäger mit ihrer jägerischen
Vergangenheit. Die Zucht von Großvieh zum Zwecke der Nahrungssicherung
liegt außerhalb der jägerischen Tradition des Indianers, sie ist aus ihr nicht
ableitbar und stellt daher etwas völlig Neues dar. Pflanzler waren die Mун-
durukú bisher schon, aber noch keine Viehzüchter.

Das Erziehungsprogramm schließt die Frauen natürlich nicht aus. Neben
der neuen Kunst des Kleidermachens erfahren sie Einzelheiten über die
zweckmäßige Behandlung von Krankheiten und den Gebrauch neuer Heil-
mittel und setzen sich vor allem mit der modernen Säuglingspflege (bis vor
kurzem töteten sie bei Zwillingen, die geboren wurden, eines der Kinder)
und der Hygiene auseinander. Man hört, daß die Kindersterblichkeit leicht
zurückgegangen ist.

Die Kinder werden in Religion, im Rechnen und im Lesen und Schreiben
der Landessprache unterrichtet. Das Letztere ist ihnen gesetzlich zur Pflicht
gemacht. Es sind nicht mehr als etwa 40 Kinder, meist Waisen, die der
Knaben- resp. Mädchenschule angehören. Sie wohnen hier auch, bis sie
(14—16 jährig) ins Leben entlassen werden, d. h. also bis zu ihrer Heirat.
Viele von ihnen bleiben auf der Station, andere ziehen an den Fluß oder
auf die Savannen. Die mundurukúischen Eltern geben ihre Kinder nicht
gerne her, daher der merkwürdige Umstand, daß am Cururú vornehmlich
Waisen in den Genuß der Grundausbildung gelangen.

Außer der Station verfügt auch der Posto über eine Schule. Das Unter-
richtsziel ist hier gemäß den Statuten des S.P.I.: „... dar ao indio ensinamen-
tos úteis, procurando nêle os sentimentos nobres...“, das etwa mit „brauch-

52 Vgl. dazu die treffenden Erläuterungen von BALDUS, 1958, S. 17 f., der sich bei dieser
Gelegenheit gegen die Behauptung verwahrt, die Indianer seien „faul“. Diese Behaup-
tung „... zeigt den Mangel an Verständnis von seiten derjenigen, die bei der Beur-
teilung von Völkern in anderen Lebensbedingungen unfähig sind, sich von den bei
uns üblichen Wertungen zu befreien.“

barem Rüstzeug fürs (zivile) Leben“ umschrieben werden könnte. — Natürlich wird auch beim Indianerschutz darauf geachtet, daß sich die Indianer Kenntnisse der modernen Hygiene aneignen und die Medikamente in rechter Weise gebrauchen lernen, die ihnen, wie auch auf der Station, unentgeltlich verabreicht werden. Das hindert freilich die Indianer nicht, nebenbei den Zauberer zu konsultieren, wenn er in erreichbarer Nähe ist.

Die religiösen Unterweisungen der Missionare bleiben erklärlicherweise nicht auf die Kinder beschränkt. Pastoralreisen an die Flüsse und zu den Campos sollen zum weiteren Ausbau der religiösen Bildung, vor allem der Erwachsenen, beitragen.⁵³⁾ Zu den Campos reisen die Missionare vorzugsweise in der Regenzeit, weil sie dann, nach Schluß der Gummisaison, alle Indianer in den Dörfern antreffen. Erwachsene, die sich eingehender unterrichten lassen wollen, etwa vor Empfang der Taufe, kommen zur Station, wo sie einige Zeit bleiben. Es gehört zum Vorzug der Neuen Mission gegenüber Kapikpi, daß sie diesen Erwachsenen Arbeitsmöglichkeiten bietet. Auch fehlt es an Nahrungsmitteln nicht, Kapikpi wäre zu arm dazu gewesen.

Wenn also in dieser Hinsicht die Ernährung weitgehend gesichert ist (für die Station und die Besucher), so bedarf es doch zusätzlicher Mittel, um ein solches Unternehmen wie die Cururú-Mission zu tragen und weiter auszubauen, Mittel also, die in Form von Investitionen angelegt sind. Einkünfte fließen der Mission nicht aus dem Erlös des Gummigeschäftes, der den Indianern zugute kommt, zu, sondern nur aus der Wartung der Meteorologischen Station. Gelegentliche Verkäufe von Schlachtvieh von den missions-eigenen Weiden könnte man auch erwähnen. Daneben werden Zuschüsse vom Lande Pará gezahlt. Schließlich und nicht zuletzt findet die Mission eine wertvolle Hilfe an der F.A.B. (Força Aérea Brasileira), die sich, ähnlich wie die F.B.C. (Fundação Brasil Central) die Erschließung des weiten Inneren Brasiliens zur Aufgabe gemacht hat.

Zwischen der Mission und der F.A.B. ist es inzwischen zu einer recht fruchtbaren Zusammenarbeit gekommen. Der regelmäßige Flugkontakt mit Belém wird vermutlich dazu beitragen, die Position der Station zwischen den Wäldern und Campos zu stärken. Der wirtschaftliche Aufbau kann beschleunigt werden. Die so ideal erscheinenden Pläne der Schaffung eines neumundurukúischen Lebensraumes scheinen Früchte zu tragen.

53 Es sei dabei auf MURPHY (1958, S. 7 ff.) verwiesen, der dem Einfluß der christlichen Lehre auf die mundurukúische Geisteshaltung nähere Aufmerksamkeit geschenkt hat.

II. Geschichte des Mundurukú-Stammes seit seinem Erscheinen in Amazonien

1. Die Bevölkerungszahl. Hauptwohnsitze. Der Name.

Von den Mundurukú, jenen berühmten „Schwarzgesichtern“, wußte AYRES DE CAZAL in seiner *Corographia Brasilica* einst zu berichten, daß sie an Zahl sehr mächtig und wegen ihres kriegerischen Benehmens auch sehr gefürchtet seien.⁵⁴) Einem der vier großen Bezirke Parás, dem Gebiet zwischen Tapajóz im Osten, Madeira im Westen, Rio Juruena im Süden und Amazonas im Norden gab er den Namen Mundurucania, „natürlich weil hier der Stamm der Mundurukú überwog“.

Noch 60 Jahre später konnte TOCANTINS (1877) auf die hohe Bevölkerungszahl der Mundurukú hinweisen. Er sagte von diesem Stamm, daß er einer der mächtigsten und volkreichsten des Amazonastales sei. Seit langem bilde er eine festgefügte Republik („*republica fortemente organizada*“). Die im Zentrum des Stammesgebietes gelegenen Malokas („*malocas centraes*“) genießen Freiheit ohne Grenzen, als wären sie ein unabhängiger Staat.⁵⁵) Der Forscher unterläßt es nicht, ALCIDE D'ORBIGNY (1835/47) zu zitieren, der hinsichtlich der Mundurukú unschlüssig gewesen sei, dieselben als Stamm oder als Nation zu bezeichnen.

Eine erste „Zählung“ des kriegerischen Volkes wird für das Jahr 1853 gegeben. Danach sollen allein in den 21 zentral gelegenen Malokas (östlich des oberen Tapajóz) 18 910 Männer, Frauen und Kinder gelebt haben, davon z. B. in dem einen Dorf „Necodemos“⁵⁶) 2100 Personen. Diese Zahlen stammen von dem Leutnant JOAQUIM CAETANO CORREA, einem angesehenen Bürger von Itaituba (Stadt am unteren Tapajóz), der mit den Mundurukú kaufmännische Beziehungen unterhielt.

Eine weitere Schätzung, die sich allerdings auf das ganze Volk bezieht und die Zählung des Leutnants in etwa zu rechtfertigen scheint, stammt von MARKHAM (1865), der von insgesamt 40 000 Mundurukú spricht. BATES (1864) weiß allerdings nur von ca. 20 000 Mundurukú zu berichten, die

54 Die Beobachtung bezieht sich auf das Jahr 1817.

55 Als Untertan eines Kaiserreiches mochten dem Gelehrten die Herrschaftsformen der Mundurukú besonders auffällig erscheinen.

56 „Necodemos“ nach KRUSE (1951, S. 922) eine Verbalhornung von „Dekuud'ém“. Letzteres bedeutet nach dem Gewährsmann Kabat'áng, einem Mundurukú, so viel wie „dekú-u-d'em“, d. i. die (Koatá-) Affen, sie sind weggezogen. Dies sagten die dortigen Mundurukú, als nach einem Streit ein Teil ihrer Leute das Dorf verlassen hatte. — COUDREAU (1897) dagegen übersetzt: „déos — dème“, d. i. viele Koatá-Affen.

hauptsächlich am rechten Ufer des Tapajóz (von 3°—7° S) und zwischen Tapajóz und Madeira wohnten. Doch nennt er sie das „zahlreichste und furchtbarste“ Volk. Die Zahl der streitbaren mundurukúischen Männer am Tapajóz beziffert BATES auf 2000.

Freilich für das Jahr 1875, in welchem TOCANTINS selbst unter den Schwarzgesichtern weilte, stellt dieser eine beträchtliche Verminderung der Bevölkerung im Zentrum des Stammesgebietes gegenüber dem Jahre 1853 fest, so daß der Forscher geneigt war, die Angaben des Kaufmanns von Itaituba als stark übertrieben hinzustellen. Auch COUDREAU, der i. J. 1895/96 den Tapajóz bereiste, hatte gegen das Zahlenspiel des Herrn JOAQUIM CAETANO, der übrigens den Posten eines „Direktors der Tapajóz-Indianer“ innehatte, starke Bedenken, zählte er doch selbst beiderseits des Tapajóz nur 1460 Mundurukú.

Immerhin erscheint die Zählung des Bewohners von Itaituba wie auch die Schätzung von MARKHAM wertvoll genug, ist doch in ihrer Größenordnung unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, für wie hoch man damals die Volkskraft der Mundurukú gehalten hat, so daß TOCANTINS mit Recht von einem mächtigen Stamme sprechen konnte, dem „wichtigsten Brasiliens“. — Von diesen Mundurukú, die „den Boden erzittern ließen auf ihren Kriegsfahrten“⁵⁷), soll im folgenden die Rede sein.

Wenn TOCANTINS mit Vorliebe von den „zentralen Dörfern“⁵⁸) spricht und weniger den andern am Tapajóz üblichen Ausdruck der „aldeas das campinas“ (Savannendörfer) verwendet, so tut er das sicher nicht ohne Absicht. Der Forscher sieht in den zentralen Dörfern die Hauptwohnsitze des Stammes und stellt sie den Wohnsitzen an der Peripherie, im Uferbereich des Tapajóz und damit im Kontakt mit der Zivilisation stehend, gegenüber. Schließlich mag er damit die Auffassung korrigieren, daß „Mundurukania“ noch das Land der Mundurukú sei. Für TOCANTINS ist das Land der Mundurukú östlich des Stromes, in jenem Bezirk, den AYRES DE CAZAL „Tapanjonia“ genannt hatte. Hier befanden sich die Hauptwohnsitze des Stammes in den zumeist von Campos bedeckten Landstrichen nahe den Quellen des Rio Crepori⁵⁹), Rio das Tropas, Cadariri⁶⁰), Kabitutú⁶¹) und Cururú, in jenen Gebieten also, die durch die genannten Flüsse nach Westen zum obe-

57 TOCANTINS 1877, S. 87.

58 „Aldeas centraes“. Aldea (d. i. Dorf) nennt TOCANTINS die indianische Siedlungseinheit, ob sie nun aus einer oder mehreren Malokas (d. i. „Großhaus“ oder Wohnhaus der Indianer) besteht.

59 „Crepury“ bei TOCANTINS.

60 „Caderery“ bei TOCANTINS. Mundurukúisch wird der Fluß „Dad'ereri“ genannt.

61 „Cabetutum“ bei TOCANTINS. — Ich richte mich in der Schreibweise der geographischen Namen, soweit sie sich auf das Land der Mundurukú beziehen, auf die neueren Arbeiten von P. ALBERT KRUSE, der lange Zeit unter diesen Indianern als Missionar tätig war und durch umfangreiche ethnologische Studien über die Mundurukú hervorgetreten ist. TOCANTINS war meist auf die Aussagen von Dolmetscher angewiesen, ein Umstand, den der Forscher selbst als einen Mangel empfunden hat.

Für die Aussprache der mundurukúischen Worte (soweit ich nicht besonders auf

ren Tapajóz entwässert werden. Die damals am weitesten östlich gelegenen Malokas waren nach den Angaben von TOCANTINS nur wenige Tagereisen von den Quellen der Xingú-Zuflüsse entfernt (s. Abb. 1).

Die bemerkenswerte Feststellung, daß um das Jahr 1875 Mundurukú-Indianer im geschlossenen Stammesverband hauptsächlich östlich des oberen Tapajóz anzutreffen waren, braucht aber nicht zu bedeuten, daß die Mundurukú vom Madeira dahin ausgewandert oder weitergewandert sind. Eine Überlieferung dieser Art soll es bei den Mundurukú nach dem Zeugnis von KRUSE (1935) gegeben haben. KRUSE selbst aber ist der Meinung, daß die Mundurukú aus dem Süden des Kontinents kommend, sich in Brasilien erst auf den rechtsseitigen Tapajóz-Savannen niedergelassen haben.

Fest steht, daß sich die Mundurukú, als sie von P. JOSÉ MONTEIRO DE NORONHA i. J. 1768 genannt wurden, bereits westlich des Tapajóz, in dem Raum zwischen den Flüssen Canumã und Abacaxis, bzw. Abacaxis und Maués befunden haben. Es ist anzunehmen, daß die Mundurukú in diese Gebiete vom Süden oder Südosten aus dem Raum der Gês, mit denen sie vieles gemeinsam haben, eingewandert sind. Dabei mag ein Teil des Volkes den Tapajóz hinab bis zum Amazonas und unteren Madeira gelangt sein, ohne sich zuerst auf den Campos östlich des oberen Tapajóz niedergelassen zu haben.

Den Zeitpunkt für das Erscheinen der Mundurukú in Amazonien wird nicht später als für den Beginn des 18. Jhd. vermutet. Nach den Ermittlungen von NIMUENDAJU (Mapa Etno-Historico do Brasil, 1943) haben Mundurukú i. J. 1747 zwischen unterem Rio Juruena und São Manuel gewohnt.

Den Namen „Maturucú“, den P. MONTEIRO DE NORONHA überliefert, wollen die Apiaká als erste ihren Nachbarn und späteren Verbündeten gegeben haben. Das Wort sei aus abhasi + urucú (Maismehl + Urukú) entstanden (nach KRUSE), denn auf ihren Festen wie auf ihren Streifzügen erschienen die „Maturucú“ gelb und rot bemalt. An das Apiaká-Wort erinnert auch die Bezeichnung „Mutirucus“ oder „Mutirucus“, wie die Mundurukú nach BARBOSA (1875, S. 131) früher geheißen haben sollen.

STRÖMER 1932 verweise) mögen folgende Gesichtspunkte gelten (Beispiele nach KRUSE 1946/49):

i wie i in bin	s wie s in das
e wie e in Welle	sh wie sch in schön
u wie u in dumm	r wie r in rein, wird vielfach
a wie a in dann	durch d ersetzt
ë wie i in englisch bird	' wie arabisch 'ab (Vater)
è unbetonter oder kaum	h wie slawisch h
wahrnehmbarer Vokal	' gibt die Mouillierung eines
y steht für l	Konsonanten an, z. B. í, t' und d'
ph bilabiales f	w steht für ù

Der Mundurukú betont, abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen, die Endsilbe. Im folgenden sind einige mundurukúische Worte, um eine Verwechslung mit tupfischen oder brasilianischen Namen auszuschließen, mit Akzent (´) auf der Endsilbe versehen. Dies geschieht in einigen Fällen auch, um (z. B. bei langen Worten) eine Aussprachehilfe zu geben.

Ein Beiname, der den Mundurukú schon sehr früh beigelegt wurde, ist „Paiquicé“, was man mit Kopfabsteiner (bras. corta cabeças) übersetzte. „Cara pretas“, d. h. Schwarzgesichter, ist ein weiterer Name, der den Mundurukú verliehen wurde, denn die Männer pflegten ihr Gesicht mit einer Färbemasse ganz dunkel zu tatauieren. — Die Mundurukú selbst nennen sich Weyd'êne, was so viel bedeutet wie „Unsere Leute“. Weyd'êne kékékát, d. h. Unserer Leute Herr (d. i.: Häuptling einer Maloka).

„Karudiat“ werden die Mundurukú von den ihnen sprachlich verwandten Kuruáia genannt. „Karuriá“ (nach NIMUENDAJU 1921/22, S. 400, nur eine Verstümmelung von „Karudiat“⁶²) heißen sie bei den Schipáia (s. Abb. 1). Bei den letzteren zählen die Mundurukú zu den „Tana“, d. h. Leuten, die ihnen mehr oder weniger ebenbürtig sind. Bemerkenswert ist bei dem Stammesnamen „Karudiat“ die Vorsilbe „Karu“, die auf den gleichnamigen mundurukúischen Clan in der Hälfte der Roten hinweist. Das legt den einfachen Gedanken nahe, daß die Schipáia als Nachbarn nur die Karu-Leute der Mundurukú hatten und nach ihnen den ganzen Stamm benannten.

2. Kriegszüge. Versöhnung mit den Weißen.

Die Mundurukú zählten einst, das geht übereinstimmend aus den ersten Berichten über das Volk hervor, zu den kriegerichsten Stämmen Brasiliens. Als Beweggründe ihrer ständigen Kriegszüge werden in den Quellen Menschenraub und Kopffjagd angeführt. Letztere (verbunden mit Mannbarkeitsproben) wird ursprünglich auch die Haupttriebkraft ihrer gefürchteten Unternehmen gewesen sein. Es mag ihnen dabei zunächst weniger um die Gewinnung von Trophäen als bloße Siegeszeichen, als vielmehr um die Erbeutung des Kopfes als eines magischen Mittels zur Jagd gegangen sein. Der feindliche Schädel, sorgsam präpariert und mit Federn geschmückt, sollte Glück auf der Jagd bringen. Wäre die Kriegstrophäe — wegen des Ansehens, das mit ihrer Erbeutung verbunden war — das Primäre gewesen, wie verstünde man dann das Verhalten jener Männer, die den von ihnen erbeuteten Kopf zu Beginn einer jeden Jagd in den Wald trugen.

Den Schädel präpariert man nach Entfernen der Gehirnmasse ganz, ohne ihn einschrumpfen zu lassen (wie es die Jivaro in Ecuador tun). Die Sitte, den Kopf mit Federn zu schmücken, läßt einen wichtigen Zug des vielschichtigen Problems erkennen. Es sei hierbei an die Geschichte von den zwei Mundurukú-Kriegern erinnert, deren Köpfe von den Paritingting erbeutet und mit Federn prächtig geschmückt worden waren (Kap. I, 2). Der eine Krieger, Karuetaruybë, wurde zur Sonne der Trockenzeit, weil er in seinem Leben sehr schön gewesen war, und der andere, Uäkurampë, der in seinem Leben sehr häßlich war, wurde zur Sonne der Regenzeit. Der solare Aspekt des Schädelkults tritt hier in Erscheinung. Der „mit Federn prächtig geschmückte Kopf“ gleicht der Sonne in ihrem Strahlenkranze.⁶³)

62 „Karu“ wird von NIMUENDAJU mit „Arara“ wiedergegeben, „diat“ ist ein bei Völkern häufiges Suffix.

63 In der Mythe von Yurit'angpë heißt es an einer Stelle, er habe, nachdem er die Sonne verfinstert hatte, Arara-Federn und andere Federn im Männerhaus, wo er sich aufhielt, aufgehängt. Die Federn leuchteten so, daß es bei ihm taghell war, während die Männer im Wald wegen der Finsternis nicht jagen konnten.

Die Kriegsfahrten unternahmen die Mundurukú zu Beginn der Trockenzeit. Es war immer nur ein Teil der Kriegsmannschaft des Dorfes unterwegs. Auch Frauen machten nach der Darstellung von v. MARTIUS den Kriegszug mit. Sie hatten die Lasten zu tragen, um die Kräfte der Männer, die jagen mußten, zu schonen. Unterwegs lebte man von der Jagd und von dem, was man sonst an Früchten und Kleintieren fand.

v. MARTIUS (1831, S. 1313) teilt mit, daß die Mundurukú im Gegensatz zu den Araras, ihren Feinden, nur bei Tage zu kämpfen pflegten. Sie formierten sich in weiten Linien, um so dem gegnerischen Rohr besser ausweichen zu können, und schossen ihre von den Frauen dargereichten Pfeile erst, wenn der Feind nicht mehr viele Geschosse besaß.

Wer einen Gegner getötet hatte, faßte ihn sogleich bei den Haaren, um ihn durch einen raschen Schnitt mit dem Bambusmesser⁶⁴) zu köpfen. Frauen und Mädchen suchte man lebend in die Gewalt zu bekommen. Bei alledem erklang der Ton des Kriegshorns. Sofort nach dem Kampf traten sie mit aller Beute den Rückzug an. Fühlte man sich verfolgt, reiste man Tag und Nacht ohne Unterbrechung.

Mitunter erstreckte sich ein kriegerisches Unternehmen über Monate. Dann konnte es passieren, daß man nicht mehr nach Hause zurückfand, weil die inzwischen wieder eingesetzte Regenzeit weite Teile des Landes unpassierbar gemacht hatte. Dann blieb man, wo man gerade war, und wartete die nächste Trockenzeit ab.

Die häufigen Kriege, die von den Mundurukú unternommen wurden, lassen es natürlich fraglich erscheinen, ob hierbei immer Frauenraub oder Beweise der Mannbarkeit den Anlaß gegeben haben. Manche Stämme, wie z. B. die Paritinging und Nambicuara, wurden von ihnen mit unveröhnlichem Haß verfolgt. Andere Völker sollen geradezu von ihnen ausgerottet worden sein. Das geht über Mannbarkeitsbeweise hinaus. Möglich, daß dabei nur bloße Rachsucht verbunden mit kriegerischem Tatendrang eine Rolle spielte, hat do der Tod ihrer eigenen Krieger sie jedesmal neu zur Rache angestachelt. Es ist leicht einzusehen, daß die Kopfbeute dabei über ihren rein magischen Sinngehalt hinauswuchs und den Charakter einer Kriegstrophäe annahm bzw. annehmen konnte. Der Krieg entartete.

Ihre Kriegsfahrten haben die Mundurukú in erstaunlich guter Erinnerung behalten. Sie berichten von Kämpfen gegen die Bacairi im Quellgebiet des Rio São Manuel, gegen die Paribiteté am São Manuel und gegen die Parirignign, alles Völkerschaften im nördlichen und zentralen Mato Grosso. — Die Paribiteté waren nach BARBOSA (1875, S. 117) einst Apiaká. Sie zogen sich aber von den Weißen zurück und gründeten einen neuen Stamm. Mit den Apiaká am Rio Juruena, den Verbündeten der Mundurukú, führten diese einst erbitterte Kämpfe. Die Furcht vor den Schwarzgesichtern ist den Apiaká heute noch nicht genommen, wie ich mich selbst bei einer Gelegenheit überzeugen konnte.

Die Maué, im östlichen Mündungsgebiet des Rio Madeira, waren zuerst Gegner der Mundurukú, bis erstere mit der weißen Bevölkerung stär-

64 Nach BARBOSA (1875, S. 145) mit einem Messer aus Taquara (Gräserart mit hohen, harten Stengeln).

keren Kontakt aufnehmen. BARBOSA (S. 131) nennt allein 13 Indianerstämme, die ursprünglich an den Ufern des Tapajóz wohnten, von den Mundurukú aber vertrieben wurden. Im Jahre 1768 sollen von diesen Völkern nur noch drei existiert haben, nämlich die Periquito, Suarirana und Uarupá.

Es hat keine Völkerschaft in dem weiten Gebiet zwischen Madeira und Xingu gegeben, die nicht irgendwann einmal mit den Mundurukú in blutigen Streit geraten ist. Ungeschoren blieben erstaunlicherweise nur die Indianer vor den „schrecklichen Mundurukú“, die sich in den Schutz der Weißen begeben hatten. Man führt diese Rücksichtnahme auf das Bündnis zurück, daß die Schwarzgesichter bei einer Gelegenheit einmal mit den Brasilianern geschlossen hatten und das sie angeblich nie gebrochen haben. Vorher hatten sie freilich verschiedene Auseinandersetzungen mit den Weißen. So war z. B. einmal die Stadt Belém ihren Angriffen ausgesetzt gewesen. Damals hat es unter den Bürgern der Stadt viele Opfer gegeben. — Eine Straße im heutigen Belém heißt „Rua dos Mundurucús“. Vielleicht steht sie mit jener Begebenheit im Zusammenhang.

Eine zweite Stadt am unteren Amazonas, die den mundurukúischen Schrecken erlebt hat, ist Santarém. Dies geschah im Jahre 1773. Portugiesische Soldaten hatten zuvor unter den Mundurukú am oberen Tapajóz Gefangene gemacht. Aus Rache wurden die Portugiesen von den Mundurukú bis nach Santarém verfolgt, in ihrer eigenen Festung eingeschlossen und von den nackten Pfeilschützen tagelang bedrängt, bis es zu einem Vergleich kam.

Später, als die Mundurukú die Freunde der Brasilianer geworden waren, sind sie wegen ihrer Unerschrockenheit und ständigen Kriegsbereitschaft verschiedentlich gegen andere Indianerstämme zu Hilfe gerufen worden. Das geschah zuletzt noch im Jahre 1935. Dies Unternehmen schlug aber fehl, weil die Mundurukú unterwegs zu viel überschwemmtes Land antrafen und daher umkehren mußten (KRUSE 1946/49).

3. Missionsversuch am oberen Tapajóz. Auseinandersetzung mit den Händlern.

Das Bündnis mit den Weißen hatte zur Folge, daß die Mundurukú schnell Kontakt mit ihren Verbündeten aufnehmen.⁶⁵) Das „zahlreichste und tapferste Volk im ganzen großen Stromgebiet“ stand fortan auf der Seite der weißen Siedler, „welche sich auf sie verlassen konnten“. Wann immer sie es wollten, konnten sie die Hilfe der unerschrockenen Mundurukú gegen andere ihnen feindlich gesinnte Stämme in Anspruch nehmen. Zudem fanden

65 MURPHY, 1954 und 1960, ist der Meinung, daß nach der Strafexpedition des Gouverneurs von Pará gegen die Mundurukú östlich des oberen Tapajóz, i. J. 1795, die Feindseligkeit zwischen diesen und den weißen Siedlern aufhörte. Danach dürfte der Beginn der so gerühmten Freundschaft der Mundurukú gegenüber den Weißen nicht vor diesem Zeitpunkt anzunehmen sein.

sie in ihnen bereitwillige Helfer bei der wirtschaftlichen Erschließung des Landes, und dies um so mehr, je stärker ein Produkt in den Vordergrund des wirtschaftlichen Interesses gerückt wurde, nämlich der Wildgummi.

Die Indianer waren kundige Kenner der Wälder und als Gummizapfer gerühmt, kein Wunder, daß sie von den Gummiiunternehmern und Händlern gern in Dienst genommen wurden. Mit den Händlern zogen auch die Missionare den Fluß hinauf. Es waren italienische Kapuziner, Frei PELINO DE CASTROVALVA und Frei ANTONIO DE ALBANO, die i. J. 1871 mit der Missionierung der Mundurukú am oberen Tapajóz begannen. Sie hatten ein schwieriges Beginnen. Nicht, daß ihnen die Indianer besondere Schwierigkeiten bereitet hätten, heftigen Widerstand fanden die Missionare vielmehr bei den Kaufleuten und Landwirten⁶⁶⁾ von Itaituba und allen Krämern (bras. Regatões), die den Fluß hinauf- und hinabfuhren.

Mit Vorbedacht und wohlüberlegt, wie es schien, hatte man den Ort Ponta Grossa — später unter dem Namen Bacabal bekannt — unterhalb des Rio Crepori am rechten Ufer des Tapajóz gelegen (s. Abb. 1), zum Platz für die Missionsstation gewählt. Ponta Grossa zeichnete sich durch eine hervorragende Lage und gutes Klima aus. Es wohnten bereits Indianer an diesem Ort, die mit den Regatões Handel trieben. Mundurukú-Dörfer gab es in der näheren Umgebung. Nur wenige Tagereisen brauchte man, um zu den zentralen Dörfern auf den Campos zu gelangen.

Die neue Mission blühte rasch auf. Schon bald zählte sie gegen 700 Indianer. Ein Mundurukú namens Maribashik, Häuptling eines benachbarten Dorfes, war mit allen seinen Leuten zur Missionsstation gekommen.⁶⁷⁾ Nach den Angaben von BARBOSA (S. 122) besaß Bacabal schon i. J. 1872 oder 1873 insgesamt 16 Häuser für die Indianer, verschiedene Schuppen für die Zubereitung von Maniokmehl, zwei Schulhäuser mit 45 Kindern, eine Kapelle und ein großes Wohnhaus für die Priester.⁶⁸⁾ Mit beachtenswerter Tatkraft ging Frei PELINO daran, die ihm anvertrauten Indianer zu vollwertigen Mitgliedern der zivilisierten Gesellschaft zu machen. Es erschien dem temperamentvollen Manne unerträglich, die Indianer länger in jener „drückenden Abhängigkeit“, wie er sich ausdrückte, zu wissen, in die sie durch das Verhalten der Kaufleute und Landwirte bzw. Pflanzeer geraten waren.

Bei der händlerischen Erschließung der amazonischen Landstriche hatte sich, wie bekannt, ein Verfahren entwickelt, das mit viel Gewinn für die handeltreibenden Weißen verbunden war. — Gewiß, es war nicht einfach, Tauschhandel mit Menschen zu betreiben, die als Jäger und primitive Bo-

66 TOCANTINS, S. 135, spricht von „Landwirten“. Gemeint sind offensichtlich jene Bewohner des Munizips und der Stadt Itaituba, die auf gerodetem Waldboden den Anbau von Maniok, Bohnen, Mais usw. (wohl auch für den Verkauf) betrieben.

67 Dieser Häuptling wird auch bei KRUSE (1946/49, Erzählungen der Tapajóz-Mundurukú) erwähnt.

68 Der Gelehrte unterläßt es nicht, darauf hinzuweisen, daß die Kapelle mit einem Glockenturm und zwei größeren Glocken und das Haus der Missionare sogar mit Glasfenstern ausgestattet ist.

denbebauer zunächst doch nur wenig von dem bedurften, was ihnen die Händler anboten. Ein echtes Bedürfnis bestand z. B. nach eisernen Werkzeugen und Geräten oder nach Feuerwaffen. Es bestand aber kein echtes Bedürfnis nach Schnaps, um nur das verderblichste der Tauschmittel zu nennen, die gehandelt wurden.

Man könnte zur Entlastung der Händler, die sich bei den Tauschgeschäften hohe Gewinne zu verschaffen wußten, einwenden, daß sie recht beschwerliche Reisen zu bestehen hatten. Der Überfälle feindlich gesinnter Indianer mußten sie stets gewärtig sein. Widrige Umstände konnten die Reise in die Länge ziehen. Doch alle Mühen und Gefahren rechtfertigten nicht ihre z. T. harten Geschäftsmanieren. So maßen sich einzelne Händler das Recht an, die Schuldner unter den Indios wie Knechte zu behandeln. Aber welcher Indianer war nicht der Schuldner seines „Patrons“, wenn dieser nach der Mitteilung von TOCANTINS (S. 148) Waren zu 400 % verkaufte?

Welches Ausmaß das Geschäft mit den Indianern annehmen konnte, erfahren wir ebenfalls von TOCANTINS (S. 156 ff.). Er berichtet von einem Manne, der unterhalb der Mission in Bacabal ein Seringal, bestehend aus ca. 5000 Gummibäumen, besaß. In seinen Diensten standen 100 Indianer, Männer und Frauen. Eine Flotille von Ruderbooten sorgte für den Abtransport des Gummis und schaffte Krämerware herbei. Man schätzte den Jahreserlös des Gummis auf 20 000 Cruzeiros nach damaliger Währung. Außer Gummi wurden Salssaparrilha (Wurzel von *Smilax officinalis*), Copaiba-Öl (aus dem Stamm von *Copaiba officinalis*) und Guaraná von *Paulinia sorbilis* gesammelt. — Der Mann fand schließlich den Tod durch die Hand seiner eigenen Leute.

Frei PELINO suchte nun in dieser Welt der harten Wirklichkeiten seine eigenen Ziele zu verfolgen. So suchte er die in Schuldknechtschaft geratenen Indianer nach Bacabal zu ziehen. Er befahl den Indianern seiner Station, mit keinem der Regatões zu verhandeln, es sei denn mit seiner Erlaubnis oder in seiner Gegenwart (TOCANTINS S. 139). In den Erzählungen der Mundurukú wird auf dieses folgenschwere Gebot des Missionars hingewiesen und damit die Mitteilung des TOCANTINS bestätigt.

Die Missionare nahmen den Handel ihrer Indianer selbst in die Hand. Die Reaktion der Kaufleute am Tapajóz auf solches Beginnen blieb nicht aus. Schriftliche Beschwerden trafen bei der Regierung in Belém ein. — Alle diese Verhärtungen führten schließlich zu Tötlichkeiten auf beiden Seiten. — Wie also die Dinge standen, schien Bacabal doch nicht der geeignete Platz für eine ungestörte missionarische Arbeit zu sein. Der kaiserliche Ministro da Agricultura von Grand Pará glaubte daher in dem Streite recht geurteilt zu haben, als er mit Anzeiger vom 22. XII. 1876 Frei PELINO „die Last eines Direktors der Mission von Bacabal erließ“.

COUDREAU (S. 34) berichtet, daß nach dem Weggang Frei PELINO's auf der Mission nur etwa 50 Indianer übrig blieben, die anderen waren gestorben. Diese Mitteilung steht im Einklang mit den Erzählungen der Mundurukú, wonach eine Epidemie Bacabal zugrunde gerichtet haben soll. —

BARBOSA (S. 122) sagt von den Krankheiten der Mission, daß es sich hauptsächlich um Brustfellentzündungen und Ruhr handeln würde, die jährlich 15—20 Menschenleben dahinrafften. — Bereits 20 Jahre nach diesen Geschehnissen hat COUDREAU nichts mehr von der Mission angetroffen. Von dem Platz hatte der Wald wieder Besitz ergriffen.

Was das Schicksal der Mundurukú am Tapaóiz anbetrifft, so darf angenommen werden, daß sie allmählich „Caboclos“ wurden. Es darf weiter angenommen werden, daß sie, an Zahl zu gering, dem fortschreitenden Bedarf an Gummizapfern nicht mehr gerecht wurden und ihre Sammeltätigkeit mit den zugereisten „Cearensern“, der neuen Bevölkerungsschicht am Tapaóiz, teilen mußten. (Über die Bedeutung der Cearensen vergl. ZIMMERMANN 1958, S. 67 ff.). — Die Mundurukú der zentralen Dörfer wurden erst später, gegen Ende des Jahrhunderts, von dem sich ausweitenden Gummihandel erfaßt und in seinen Dienst gezogen.

4. Bevölkerungsentwicklung bis zur Gründung der „Alten Mission“.

Etwa ein Menschenalter mußte seit dem Weggange Frei PELINO's vergehen, ehe die Mundurukú wieder stärker in das Licht der Öffentlichkeit traten. Damals begab sich Frei HUGO MENSE⁶⁹⁾ zu den Schwarzgesichtern, um erneut eine Missionierung zu versuchen.

Wir besitzen aus jener Zeit bei oder vor der Gründung der Alten Mission in Kapikpi⁷⁰⁾ Angaben über die Siedlungsverteilung und Bevölkerungszahl der Mundurukú. So gab es nach BARBOSA um 1872 am unteren Tapajóz 4 Plätze und am oberen Tapajóz 15 Plätze, die von Angehörigen des Mundurukú-Stammes bewohnt waren. Zu den Plätzen oder Dörfern des unteren Tapajóz zählt BARBOSA auch jene des Rio Cupari.

Es würde zu weit führen, hier alle Dörfer aufzuzählen. Vielleicht interessieren nur zwei Siedlungen aus der mundurukúischen Zeit, die ihre Lage

69 MURPHY (1960, S. 48 ff.) unterscheidet in der Geschichte des Mundurukú-Stammes seit seinem Erscheinen in Amazonien vier Epochen. Die 1. Epoche, von 1770—1795, umfaßt die Zeit der Feindseligkeiten der Mundurukú mit den Weißen. Die 2. Epoche, ab 1795—1850, ist durch die ersten freundschaftlichen Kontakte, vornehmlich der Mundurukú am unteren Tapajóz und Madeira, mit den weißen Händlern und Missionaren gekennzeichnet. Die 3. Epoche, von 1850—1914, wird durch die Herrschaft des Gummihandels bestimmt. Die Kriege der Mundurukú mit den anderen Stämmen hören fast ganz auf. Die Indianer, am unteren Tapajóz und Madeira, gehen allmählich in der Zivilbevölkerung auf, und die Mundurukú am oberen Tapajóz treten in stärkeren Kontakt mit den weißen Händlern. Eine erneute Belebung des Gummihandels (gegen Ende der 20er Jahre) und der Einfluß der Cururú-Mission sind in der jüngsten Epoche, seit 1914, der Grund für eine verstärkte Abwanderung der Mundurukú von den (zentralen) Savannen-Dörfern zu den Ufern des Cururú.

70 Erste Niederlassung der Franziskaner am Cururú war das Dorf Kapikpi. Später wurde Kapikpi aufgegeben (vgl. Kap. I, 5) und an der Mündung des Kenebüit-Taibiri die „Neue Mission“ errichtet.

bzw. ihren Namen bis heute beibehalten haben. Es sind Boburé (Burburé) und Bacabal. — Burburé liegt im Gebiet der gleichnamigen Cachoeira (Wasserfall oder Stromschnelle) oberhalb des heutigen Ortes Pimental.⁷¹⁾ Im Jahre 1872 wohnten hier 3 Familien mit 20—30 Personen. BARBOSA nennt die Bewohner „halb-zivilisiert“. — Bacabal oder Ponta Grossa war mit 700 Indianer im Jahre 1872 die volkreichste der mundurukúischen Siedlungen am Tapajóz.

In den genannten 19 Dörfern bzw. Malokas sollen etwa 1200 Indianer gelebt haben. Insgesamt schätzte BARBOSA die Zahl der Mundurukú, einschließlich derjenigen der „zentralen Dörfer“, auf 18—20 000, davon 5000 „Halbzivilisierte“. Im Gebiet der zentralen Dörfer auf den Savannen sollen 32 Dörfer bestanden haben. Davon nennt BARBOSA 26 Siedlungen der Indianer mit Namen. Diese Ortsbezeichnungen sind so verstümmelt wiedergegeben, daß es nutzlos wäre, diese hier aufzuführen. Von den genannten Ortschaften bestehen heute:

1. АРКА.⁷²⁾ Die Mundurukú erzählen, daß einst in der Nähe dieses Dorfes Maué-Indianer wohnten. Sie verließen aber die Gegend, als einer der Ihren einen Mundurukú getötet hatte.
2. DEKUUD'ÉM (das „Necodemos“ des TOCANTINS).
3. KABITUTÚ.
4. KABRUÁ.
5. КАПИКПИК. Hier war Yurit'angpë nach der Sage zuerst Häuptling, später verließ er den Ort und wurde der Vater der Nambicuara.

COUDREAU, der genau 23 Jahre später als BARBOSA den Tapajóz bereiste, gibt ebenfalls Einzelheiten über die Bevölkerungs- und Siedlungsverteilung der Mundurukú an. Nach ihm war die Gesamtzahl der mundurukúischen Dörfer etwa 50 mit insgesamt 1429 Bewohnern. Das ist eine beträchtliche Verminderung gegenüber einer Bevölkerungszahl von 18—20 000. COUDREAU glaubt nicht, daß die Mundurukú jemals die von BARBOSA geschätzte Zahl erreicht haben. Er räumt aber ein, „daß die Mundurukú in den letzten 20 Jahren durch Krankheit, Krieg und Vereinigung mit den Weißen außerordentlich zurückgegangen sind“.

Die Anzahl der mundurukúischen „Häuser“⁷³⁾ verteilt sich nach COUDREAU wie folgt:

18 Häuser und	173 Bewohner am Tapajóz,
19 Häuser und	1105 Bewohner auf den Campos östlich des oberen Tapajóz,
6 Häuser und	52 Bewohner am Juruena,
2 Häuser und	20 Bewohner an den Nebenflüssen des Juruena,
4 Häuser und	49 Bewohner am Rio São Manuel,
1 Haus und	30 Bewohner am Rio Sucunduri.

50 Häuser und 1429 Bewohner.

71 Vgl. die Stromkarte des oberen Tapajóz bei ZIMMERMANN, 1957.

72 Schreibweise nach KRUSE.

73 COUDREAU unterscheidet nicht näher zwischen Häusern und Malokas. Gemeint ist aber hier unter „Haus“ zweifellos die mundurukúische Siedlungseinheit, die aus einem oder mehreren „Großhäusern“ oder Malokas bestehen kann. So bezeichnet er z. B. „Decodème“ (Dekuud'ém) als „Haus“, was aber zu seiner Zeit ganz gewiß nicht nur aus einem einzigen Haus bestanden hat.

Von den 19 Häusern auf den Campos östlich des oberen Tapajóz sollen 7 Häuser mit zusammen 700 Bewohnern direkt am Cururú, 5 Häuser mit rd. 300 Bewohnern am Rio Cadariri und 3 Häuser mit 30 Bewohnern am Rio das Tropas gestanden haben.

COUDREAU berichtet, daß kurz vor dem Zeitpunkt seiner Reise zum Tapajóz etwa 100 Mundurukú die Campos des Cururú verlassen und sich westlich des oberen Tapajóz am Rio Sucunduri niedergelassen haben. Sie sollen zuerst noch mit den Mundurukú am Cururú in Verbindung gestanden haben, wie P. TÖLLE mitteilte. Zur Zeit besteht aber die Verbindung nicht mehr.

Die neobrasilianische Bevölkerung an den Ufern des Tapajóz oberhalb von Itaituba war nach den Angaben COUDREAU's um 1895 etwa doppelt so hoch wie die Zahl der Mundurukú. Es gab hier:

204 Häuser und	884 Bewohner an den Ufern des Tapajóz bis zur Mündung des Rio São Manuel,
10 Häuser und	74 Bewohner am Juruena bis Salto Augusto,
33 Häuser und	152 Bewohner am Rio São Manuel bis zur Cachoeira des sete Quedas.
<hr/>	
247 Häuser und	1110 Bewohner.

Hinzu kommen noch: 1680 Bewohner im „Innern des Tapajóz-Beckens“— also Zivilierte, die nicht unmittelbar am Tapajóz wohnen. Das sind also insgesamt: 2790 Bewohner

Zur gleichen Zeit (1895) wohnten ca. 100 Apiaká hauptsächlich am São Manuel und Juruena. So haben also nach den Aufzeichnungen COUDREAU's am oberen Tapajóz und seinen Tributären insgesamt nicht mehr als 4000—4500 Indianer und Nichtindianer gelebt.

5. Die heutige Bevölkerungszahl und die Siedlungen der Mundurukú.

Die starke Abnahme der mundurukúischen Bevölkerung in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts veranlaßte COUDREAU und andere Kenner des Tapajózgebiets, den baldigen Untergang des einst so zahlreichen Volkes vorauszusagen. Es kam aber anders, denn mehr als ein halbes Jahrhundert blieb die Bevölkerung danach fast konstant. Gegenüber den ca. 1400 Mundurukú am Tapajóz und seinen Nebenflüssen im Jahre 1895 zählt der Stamm heute im gleichen Gebiet ca. 1200 Mitglieder.

Die Mundurukú haben, so scheint es, ihren eigenen Untergang überlebt. Zwar leben sie nicht mehr in allem nach der Vätersitte, vor allem führen sie keine Kriege mehr, aber sie fühlen sich noch als Weyd'éne und sprechen ihre eigene Sprache, das Mundurukúische.

Die Gesamtzahl der Bewohner, sowohl Indianer wie Neobrasilianer, am oberen Tapajóz und seinen Nebenflüssen kann nur geschätzt werden. KOHNEN (1954) gibt, wie bereits vermerkt (Kap. I, 1), für den Seelsorgsbereich der Cururúmission, der sich etwa mit dem oberen Tapajóz-Gebiet deckt, eine Bevölkerungszahl von 9500 an, davon ca. 5000 Indianer. Es liegt auch

eine amtliche Zählung nach dem „Recenseamento Geral“ vom 1. VII. 1950⁷⁴) vor, aber nur für die Munizipien des Landes. Danach käme für unser Gebiet das Munizip Itaituba in Frage. Es erstreckt sich zwar nur auf den paraensischen Teil des oberen Tapajóz, nicht also auf den unteren Juruena (der noch zu dem erwähnten Seelsorgsbereich gehört), umfaßt dafür aber noch Teile des unteren Tapajóz und ist mit 166 394 qkm allerdings um einiges größer als das Gebiet des oberen Tapajóz mit rd. 94 000 qkm. Seine Bevölkerungszahl wird mit 10 862 angegeben. Diese Zahl entspricht den Gegebenheiten im westparaensischen und amazonischen Raum und steht m. E. in keinem Mißverhältnis zu den Schätzungen KOHNEN's, die wir den vorliegenden Überlegungen zugrunde gelegt haben.

Der geringe Zuwachs der Neobrasilianer am oberen Tapajóz (in 60 Jahren eine Zunahme um nur 2000) überrascht. Während in anderen Teilen Brasiliens, besonders im Süden (z. B. im Staate São Paulo), die Bevölkerung im selben Zeitraum sprunghaft zunahm, war die Entwicklung am Tapajóz und in anderen Teilen Amazoniens z. T. rückläufig.⁷⁵) Der Niedergang des Gummigeschäftes nach dem ersten Weltkrieg ließ es hier zu starken Abwanderungen kommen. Es mag sein, daß damit die Indianer davor bewahrt blieben, rascher als bisher in der Zivilisation aufzugehen, also Caboclo zu werden.

So konnten in derselben Zeit (1895—1954), wie bereits erwähnt, die Mundurukú z. B. ihren Bevölkerungsstand fast halten. Es darf dabei allerdings nicht übersehen werden, daß hier noch ein anderer Faktor stabilisierend auf die Bevölkerungsentwicklung eingewirkt hat, nämlich das Erscheinen der Missionare am Cururú. Wie MURPHY (1954) schreibt, haben sie den Indianern günstige Gummipreise anbieten können. Das hatte zur Folge, daß die Mundurukú allmählich zu den Gummiwäldern des Cururú und damit in den Einflußbereich der Mission abwanderten. Sie wurden dadurch zwar dem in sich geordneten Lebensganzen einer jägerisch orientierten Gesellschaft entfremdet, aber doch nicht so entfremdet, daß sie aufhörten Mundurukú zu sein. So sind sie in manchem die alten geblieben, sie sind aber auch dabei, sich zu wandeln, „Neumundurukú“ zu werden. Dabei sind sie keine Caboclos geworden — noch nicht, vielmehr stellen sie Gruppen dar, die einen eigenen Weg zur Zivilisation beschreiten. Ihren Ausdruck findet die neue Entwicklung u. a. in der Verteilung der Siedlungen. Ursprünglich auf den Campos gelegen, finden wir die Dörfer der Mundurukú heute zum größten Teil an den Ufern des Cururú, wie aus der folgenden Aufstellung zu ersehen ist.

74 Anuário Estatístico do Brasil, Ano XIII 1952, S. 38 f.

75 Man vergleiche die Zunahme der Bevölkerung im Staate São Paulo mit derjenigen des Staates Pará in der Zeit von 1872 bis 1960 (nach dem Anuário Estatístico do Brasil, Ano XXI 1960, S. 22 und Ano XIII 1952, S. 27).

	1872	1890	1900	1920	1940	1960	Größe (qkm)
São Paulo	837 354	1 384 753	2 282 279	4 592 188	7 180 316	11 672 013	247 223
Pará	275 237	328 455	445 356	983 507	944 644	1 371 429	1 216 726

Mundurukú-Dörfer in der Savanne:

Nr.	Name	Anzahl der Malokas	Entfernungen in Stunden Fußmarsch
1.	Aypká „Platz des Sumaúma-Baumes“ (<i>Ceiba pentrandá</i>)	2	bis zum Tapajóz 9—10
2.	Dekuud'ém	4	bis Aypká 6—7 bis Arë 4½ bis Kabruá 9 bis Parawarëktiká 6—7
3.	Parawarëktiká „Ort am Parawarëkti-Fluß“ (Parawá ist der Name eines Arara)	2	bis Kauí 10
4.	Arë oder Kërëret-pik'á „Ort auf dem Campo der Kërëret-Pflanze“	4	bis Kabitutú 5—6 bis Aypká 7
5.	Kabitutú „Ort am Kabitutú-Fluß“	1	bis Parawarëktiká 4—5
6.	Kabruá „Ort am Kabruá-Berg“	5	bis Kabruá 4
7.	Kauí (d. h. sandiger, leichter Boden)	1	

Siedlungen der Mundurukú am Cururú (oberhalb der Mission)

8. Missão São Francisco do Cururú, (Neue Mission).
9. Kapikpi, „Verbrannte Savanne“, (Alte Mission).
10. Paratakti, „Maniokmehl-Sieb“. Name nach dem gleichnamigen Bach.
11. Uad'emti, „Wo die Axt brach“. Name nach dem Bach.
12. Mujussú. Name einer Wasserschlange.
13. Kutun, „Schwarze Erde“.
14. Arakurë-kaá, „Platz am Hügel des Aracú-Fisches“.
15. Këreput'á. Name nach dem Kërekú- (d. i. Japú) Vogel.

Siedlungen der Mundurukú am Cururú (unterhalb der Mission)

16. Oscar (mund. Dehibén-kaá).
17. Morro (mund. An'ukarëré).
18. Iptashuripti. Name nach einer Baumart, die am Fluß steht.
19. Akreüt-kaá, „Platz am Fuchsberg“.
20. Boca da Estrada.
21. Patausal. Name nach der Patauí-Palme (*Cenocarpus Pataua*).

Von den 1200 Mundurukú wohnten im Jahre 1960 etwa 200 in Einzelsiedlungen am Tapajóz, 200 in den o. a. 7 Savannendörfern und rd. 800 am Cururú. Allein ¼ dieser an den Cururú abgewanderten Indianer haben es vorgezogen, die Mission zu ihrem neuen Wohnplatz zu wählen. Letztere ist damit die z. Zt. größte mundurukúische Siedlung.

III. In den Dörfern der Savanne

1. Bevölkerungsrückgang auf dem Campo und seine Gründe.

Nach der Sage der Mundurukú lebte Karusakaybë, ihr Kulturheros, einst in Uàkupari. Doch dieses Dorf steht heute nicht mehr. Verschwunden ist auch das Savannendorf Daripempi, in dessen Nähe Karusakaybë einen Teil der Leute in Wildschweine verwandelt hatte und über ihnen einen Berg entstehen ließ, in dem die Tiere heute noch leben sollen.⁷⁶⁾ Verschwunden ist Uàrupá⁷⁷⁾, die Heimat des Karuetaruybë.

Diese und noch andere Campdörfer zwischen dem Cururú und den Quellen des Rio das Tropas sind verlassen. Doch brachte dieser Dörferverschwinden keinen entscheidenden Bevölkerungsverlust. Die Mundurukú drängten, wie wir eingangs zu dieser Arbeit erwähnten, von den Campos weg an die Ufer der Flüsse, ohne daß sie ihrem Lande selbst verloren gingen. Es setzte jene Binnenwanderung ein, in deren Verlauf die Campos zu Gunsten der von Heveen bestandenen Uferwälder, hauptsächlich des Cururú, von Menschen entblößt wurden. Nur jene Savannen im Quellgebiet des Cadariri und Cabitutú, die vom Cururú am weitesten entfernt liegen, sind bisher mundurukúisches Wohngebiet geblieben. In den 7 Dörfern wohnten im Jahre 1960 freilich nicht mehr als rd. 200 Personen.⁷⁸⁾

Die Wanderung von den höher gelegenen Campos hinab in die vom Tropenwald erfüllten Täler hatte einen bedeutenden wirtschaftlichen Wandel im Gefolge, der auch die soziale Struktur der Gruppe tiefgreifend veränderte. Es taucht die Frage nach den Gründen für die so hochbedeutsame Wohnsitzverlagerung der Campbewohner auf.

Zwei Gründe sind es vor allem, die hier eine Rolle spielen, der Gummihandel und die innerdörfliche Opposition, letztere von MURPHY (1954 u. 1960) vom Standpunkte des Ethno-Soziologen besonders untersucht. Zur Unterscheidung beider Tatsachenkomplexe empfiehlt es sich, im folgenden von äußeren und inneren Gründen zu sprechen.

Von außen, aus dem nichtindianischen Bereich her, hatte der Gummihandel schon immer einen starken Anreiz auf die Mundurukú ausgeübt.

76 KRUSE 1951, S. 923, „Die Katastrophe am Ded'erék'á“.

77 Das Dorf lag nach KRUSE (1951, S. 1000) am Uàrupari, einem Nebenfluß des Crepori. Letzterer mündet nördlich des Rio das Tropas in den Tapajóz. Von Uàrupá war es nicht weit bis zu den Quellen des Rio das Tropas.

78 Gegenüber den 360 Campineiros, die MURPHY (1960, S. 134) i. J. 1952 in dem Sieben-Dörfer-Gebiet angetroffen hatte.

Die Campbewohner waren aber in ihrer Art (soziale Struktur, Stammesbewußtsein) so fest mit ihrer Tradition verwurzelt, daß sie zuerst zwar saisonbedingt in die Gummiwälder zogen, aber doch immer wieder nach Schluß der Kampagne in ihre Dörfer zurückkehrten. Freilich, die Gewöhnung an die Tätigkeit des Gummizapfens, vor allem die alljährlich wiederkehrende mehrmonatige Abwesenheit von den Dörfern mit ihrem festen Sozial- und Zeremonialgefüge hatten den Stammeszusammenhalt gelockert und den Indianer für die fremde Lebensweise empfänglich gemacht. Als dann in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts die Gummipreise wieder stärker anstiegen, waren viele unter den Campbewohnern bereit, ihr Leben auf der Savanne gegen das am Cururú einzutauschen. Man hatte sich zu stark an die materiellen Güter gewöhnt, die der Handel mit sich brachte und die man selbst nicht herstellen konnte oder mochte.

Das ständige Wohnen am Fluß garantierte eine Erhöhung des Lebensstandards, weil man jetzt länger in den Gummistraßen bleiben konnte. Zudem boten die Schwarzerdeböden an den Flüssen einen reichlicheren Ertrag der Feldfrüchte als die zumeist dürrtgeren Böden in der Nähe der Campdörfer, wie das am Beispiel der Alten Mission (Kap. I, 3) deutlich wurde. Die wichtige Maniokerzeugung brauchte nicht zu leiden, wenn man länger als bisher in den Wäldern tätig war. Zu bemerken ist auch, daß die fischreichen Gewässer des Cururú für den Ausfall an Jagdbeute entschädigten, den der Flußbewohner dadurch hatte, daß er nicht mehr so intensiv wie bisher in den Savannengebieten und in den Wäldern jagen konnte. Ein weiterer Vorzug, den das Wohnen am Fluß mit sich brachte, war die Tatsache, daß man auf dem Wasserwege schnell und bequem mit der Station oder dem Posto des Indianerschutzes (S.P.I.) in Handelsverbindung treten konnte.

Alles in allem bietet das Leben am Cururú jene Vergünstigungen, die auch der Indianer auf der Station für sich in Anspruch nimmt, nur daß man außerhalb der Missionsstation, um nur den wichtigsten Unterschied zu nennen, eben noch keine Weidewirtschaft betreibt. Vielleicht ist sie aber noch an einigen ausgesuchten Stellen des Flusses möglich.⁷⁹⁾ Und damit wäre noch ein letzter äußerer Grund für die Wanderung zum Cururú zu nennen, nämlich das Wirken der Missionare, das direkt oder indirekt zum Wohnen am Fluß oder in der Missionsstation selbst ermutigte bzw. noch weiterhin ermutigt.

Es gibt nun noch Gründe, die aus der Gruppe selbst kommen und zur Abwanderung drängten. MURPHY (1960) hat in diesem Zusammenhang auf das eigenartige soziale Gefüge von patrilinealer Deszendenz (Verwandtschaftszugehörigkeit nach dem Vater) und Matrilokalität (Wohnen des Bräutigams von der Hochzeit ab in der Familie seiner Braut) der Mundurukú hingewiesen und es u. a. für die Abwanderung verantwortlich gemacht.

⁷⁹ Die Frage der Errichtung von Weideplätzen am Cururú dürfte dann akut werden, wenn die Cururú-Dörfer durch Zuzug oder natürliche Vermehrung so anwachsen sollten, daß eine Versorgung mit Fisch oder Wildbret nicht mehr gewährleistet ist.

Ursprünglich herrschte bei den Schwarzgesichtern Patrilinealität und Patrilokalität. Durch die stärkere Hinwendung zur landbaulichen Tätigkeit, nach der Ansicht MURPHY's vor allem durch verstärkte Produktion von Maniokmehl zum Zwecke des Verkaufs an die Weißen, soll die Matrilokalität eingeführt worden sein. Man wollte damit angeblich erreichen, daß die Frauen auch nach der Heirat in der Großfamilie, der sie entstammten, verblieben, oblag ihnen doch die wichtige Zubereitung der Farinha, was nur in Gemeinschaftsarbeit zu leisten war. Ein Wegzug der Frauen bei der Heirat hätte den Fabrikationsprozeß gefährdet. Der Wert der Frauenarbeit war gestiegen. So unterwarfen sich die Männer dem Gebot, bei der Hochzeit in die Familie der Braut oder in ihre Nähe zu ziehen, behielten aber das Recht, ihrem eigenen Clan weiterhin anzugehören und auch ihre Kinder dieser Verwandtschaftsgruppe zuzuführen.

Matrilokalität unter Beibehaltung der Patrilinealität bedeutet nun eine beträchtliche Ausweitung der zwischenmenschlichen (verwandtschaftlichen) Beziehungen, da ja die alten Bindungen nach der Herkunft beibehalten und neue nach dem Wohnort, d. h. mit der Gruppe, mit der man zusammenwohnt, dazugewonnen werden. — Man kann leicht ermessen, wie verwickelt die Beziehungen werden, wenn beispielsweise Brüder bei ihrer Hochzeit nach verschiedenen Dörfern heimgeführt werden. Bei ihrem ausgesprochenen Sinn für Familie und Verwandtschaft bleiben die geschwisterlichen Bande über alle Entfernungen hinweg bestehen, gleichzeitig wird ein enger Zugang zu der neuen (verschwägerten) Großfamilie bzw. Verwandtengruppe in dem Dorf gefunden, in das der andere Geschwisterteil hineingeheiratet hat. Zu allem dem tragen die bestehenden Clans⁸⁰⁾, das Dualsystem⁸¹⁾ und die Männerhaus-Institution zu einer weiteren Verflechtung innerdörflicher und zwischendörflicher Beziehungen bei, so daß schließlich der ganze Stamm durch die Bande des Blutes, die Mit-Wohnpflicht und die Gemeinschaft des Männerhauses (s. Kap. III, 3) miteinander aufs engste verbunden bzw. verwandt erscheint.

Zweifellos hat die Matrilokalität die Bindungen enger geknüpft. Das mag schicksalhaft für den Stamm gewesen sein, da er dieserhalb fester gefügt in die große Auseinandersetzung mit den Weißen treten konnte. MURPHY (1960) weist aber nun auf eine andere Folgeerscheinung der Mutterwohnfolge hin, nämlich die soziale Spannung (fission), die das Gegenteil des w. o. beschriebenen sozialen Zusammenhaltes (sozial solidarity) ist. Gerade die Enge der Sozialstruktur (Patrilinealität und Matrilokalität) läßt Zwistig-

80 Der Stamm der Mundurukú ist in 33 Clans (Verband mehrerer blutsverwandter Familien, die ihre Abstammung von einem gemeinsamen Ahn ableiten) aufgeteilt. Die Mundurukú nennen ihre Clans nach Tieren oder Pflanzen. So gehören die Karu-riwát zum Clan des Rotarára (Karu), die Kirishi-riwát zum Clan einer Gummibaumart (Kirishi).

81 Der Stamm der Mundurukú ist in zwei Hälften geteilt, die sich verwandtschaftlich verbunden fühlen. So gehören beispielsweise die Karu-riwát zur Hälfte der Roten, die Kirishi-riwát zur Hälfte der Weißen. — Über das Dualsystem mehr in Kap. III, 2.

keiten oder Feindseligkeiten, wie sie nun einmal in allen menschlichen Gemeinschaften an der Tagesordnung sind, nicht hochkommen. Das Geflecht der inneren Bindungen ist so, daß eine Parteinahme, wie sie eine jede Opposition erfordert, schlechterdings unmöglich ist. Spannungen in einer menschlichen Gruppe lassen sich nun aber äußerlich unterdrücken, schwelen aber dann unter der Oberfläche weiter, bis es zu einer gewaltsamen Entladung kommt.

Ein Ventil ihrer inneren Opposition haben die Mundurukú nach der Meinung MURPHY's in ihren Kriegen gefunden. Was an Ärger, Enttäuschung und sozialem Mißbehagen seit langem aufgespeichert war, konnte sich in kriegerischen Unternehmungen zum Nutzen des Ganzen Luft verschaffen. So ist es kein Zufall, daß die Mundurukú ein kriegerisches Volk waren. Ihre große Volkszahl auf den Campos zuletzt wird darauf zurückgeführt, daß die vorhandene Sozialstruktur eine gruppenhafte Abspaltung (wie es bei patrilinealem und patrilokalem Gefüge leichter möglich ist) wegen der vorhandenen Querverbindungen verschiedenster Art nicht gestattete.

Nach dem gänzlichen Aufhören der Kriege zu Beginn dieses Jahrhunderts trat die innere Unzufriedenheit im Zusammenhang mit dem Hexerproblem offen zutage. Es wurde keine Einmütigkeit in der Aburteilung der Zauberer erzielt, es fehlte an der inneren Disziplin. Dazu muß bemerkt werden, daß nach den Vorstellungen der Mundurukú eine jede Krankheit und selbst der Tod durch den Zauber böser Menschen (Hexer) verschuldet werden kann. Das Gemeinwohl verlangt unerbittlich den Tod des Übeltäters. — Ich selbst habe am Tapajóz einen mundurukúischen Mann getroffen, der wegen Hexerei angeklagt war aber noch rechtzeitig mit der Familie den heimatlichen Camp verlassen konnte. Verschiedene Narben an seinem Leib, die von Schrottschüssen stammten, waren lebhaft Zeugen seiner dramatischen Flucht. Der Mann konnte fliehen, weil er gewarnt worden war. Früher soll aber jeder, der als Zauberer verklagt worden war, auch seine Strafe gefunden haben.

Hat es nach alledem nicht den Anschein, als trügen die Indianer selbst zur Zerstörung ihrer Gemeinschaft bei und ihre Sozialordnung böte den Anlaß dazu? Gewiß, wenn man die derzeitige Situation unter den Schwarzgesichtern zum Maßstab nimmt, die im Zeichen der Auflösung steht, könnte man dieser Meinung sein. Aber haben nicht die Mundurukú mehr denn ein und ein halbes Jahrhundert den Stammeszusammenhalt bewahrt, trotz innerer Opposition und äußerem Druck der Zivilisation? Vielleicht waren doch die Kräfte der Kohäsion stärker als die der Spaltung.

Der Keim für die Abspaltung wurde bereits gelegt, als man anfangs Gummi in den Wäldern zu zapfen. Das hat den Wert der Eigenfamilie erhöht und eine neue Sozialordnung geschaffen, die neben die andere trat, zunächst für die Dauer einer Kampagne. Der Besitz von Handelsgütern und das Recht auf Nutzung an der Gummistraße ging an den Zapfer, nicht an die Gemeinschaft. — In dem Wettstreit der Landschaften war der Campo den Wäldern unterlegen.

Ehe wir uns den durch die Abwanderung zum Cururú bedingten Änderungen der sozialen und wirtschaftlichen Struktur der Gruppe zuwenden, sei mir gestattet, ein Bild der ursprünglichen bzw. (noch) rezenten Camp-Kultur zu zeichnen, soweit das für die vorliegende Untersuchung von Interesse sein kann. Einige wenige Beispiele aus der Sagenwelt des Volkes möge das zu verdeutlichen versuchen, was wir hier unter geistiger Landschaft verstehen wollen.

2. Die soziale Struktur des Mundurukú-Volkes.

Die Mundurukú sagen, daß ihre Clans, die der „Roten“ und die der „Weißen“, einst Stämme gewesen sind. Sie wohnten voneinander getrennt und bekämpften sich. Dann kam Karusakaybë, er sagte: „Seid einander nicht mehr feind, verbrüderet euch!“ Willig gehorchten sie. So entstand eine neue Gemeinschaft, der Mundurukú-Bund (KRUSE 1951, S. 930⁸²).

Von Karusakaybë ist zu sagen, daß er ja unter ihnen lebte. So soll er den hohen Felsen von Cantagallo am linken Ufer des Tapajóz oberhalb der Mündung des Rio Crepori (vergl. ZIMMERMANN 1957, S. 286 u. Karte) mit Schriftzeichen versehen haben. Sie sollen der Nachwelt die Erinnerung an seinen Aufenthalt wachhalten (TOCANTINS, S. 104 ff.)⁸³ Er hat aber später die Erde wieder verlassen.

Es gab nun zwei Klassen oder Stammeshälften (Dualsystem), die Roten (i pakpëkáne) und die Weißen (i ririt'áne). Jene stammen von der Sonne ab, diese vom Monde. Die Roten und Weißen achten sich untereinander wie Brüder und Schwestern. Es ist ihnen zum Gebot gemacht, niemanden aus der eigenen Klasse zu heiraten (Exogamie). Dies dennoch zu tun, wäre ihnen einst wie ein Verbrechen erschienen. — Wir wissen heute vom Cururú, daß das Klassen-Tabu nicht mehr überall streng eingehalten wird.

Die rote Hälfte (moiety) zählt nach KRUSE (1952) 14 Clans, die weiße 19. Ihre Zahl soll früher größer gewesen sein. MURPHY (1954, S. 44) weiß von 16 roten und 22 weißen Clans zu berichten, von denen allerdings, wie er sagt, 8 erloschen sind. Die Stammväter (mund. tubë od. ussú) waren erst Menschen, später haben sie sich in Gestirne, in Tiere und in Pflanzen verwandelt. Alle Clans sind nach Pflanzen oder Tieren benannt. Dennoch bestehen keine Speise-Tabus, d. h. die betreffenden Pflanzen und Tiere können von den nach ihnen benannten Clan-Mitgliedern verzehrt werden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang noch, daß die Stammväter, von den

82 Diese Mythe scheint nicht durchgängig bekannt zu sein, denn die Informanten MURPHY's konnten sie nicht bestätigen. — Gewährsmann bei KRUSE war in den meisten Fällen der Mundurukú Kabat'áng.

83 Es ist kaum denkbar, daß der „Tatenbericht des Karusakaybë“ von den Mundurukú angebracht worden ist, da sich die Felsbilder in unerreichbarer Höhe an einer steilen Uferwand des Flusses befinden. TOCANTINS macht sich die Auffassung A. VON HUMBOLDT's zu eigen, der in ähnlicher Höhe über dem Wasserspiegel des Orinoco Felszeichnungen entdeckt hatte und der Meinung war, daß sich der Fluß in früheren Zeiträumen in einem höheren Niveau bewegte. — Zu dieser Zeit konnten aber noch keine Mundurukú am Tapajóz gewesen sein.

Mundurukú ehrfurchtsvoll auch „Alte Leute“ genannt, durch die großen Karukë-Blasinstrumente verkörpert gedacht werden.

Von den 14 roten Clans, die KRUSE aufzählt, ist nur einer, der seinen Namen von einer Pflanze herleitet, die „Uarú-riwát-Leute“, benannt nach einer Baumart, die ein rotes Holz liefert. Dagegen beziehen sich 8 auf bekannte Vogelarten und 5 auf andere Tiere, wie den Jaguar (die „Yuri-riwát“), die Sauva oder Blattschneiderameise (die „Sáw-riwát“), den Goldhasen (die „Mëri-riwát“) u. a.

Den 19 weißen Clans, die von KRUSE überliefert sind, liegen 5 Namen von Pflanzen (z. B. von der Baumwolle und einer Gummibaumart), 5 Namen von Vögeln und 9 Namen anderer Tiere, wie vom Faultier (die „Ai-riwát“), vom Sumpfhirsch (die „Bhaw-riwát“), von der Wildkatze (die „Ipurú-riwát“) u. a. zugrunde.

Von den jungen Leuten, die heiraten, bleibt jeder weiterhin Angehöriger seines Clans. Doch alle Kinder, ob Junge oder Mädchen, die aus dieser Ehe hervorgehen, gehören zum Clan des Vaters (patrilineale Deszendenz). Allerdings, wenn Clans miteinander verwandt sind, können Kinder Mitglieder des verwandten Clans werden. MURPHY (1954, S. 46) führt dazu ein Beispiel an von einem Mann aus Cabruá, der so viele Söhne hatte, daß er die beiden letzten dem verwandten Clan seiner Phratrie zuwies. — Es sind, um ein Beispiel zu nennen, die Tawé-riwát mit den T'unú-riwát in der weißen Hälfte des Stammes verwandt. Solche verwandten Clans pflegen neben ihren Stammvätern noch andere „Alte Leute“ zu verehren, diese heißen dann die „Gefährten der Karukë“.

Da die Clans steng patrilineal sind, hat die Mutter bei den Töchtern darauf zu achten, daß sie später durch Heirat in den Clan der Mutter hineinkommen. So ist es verständlich, daß der künftige Ehemann bestimmt wird, wenn die Partner noch Kinder sind. Soll es dann zur Ehe kommen, wendet sich der heiratslustige junge Mann an die Mutter des Mädchens mit der Bitte: „Ich will dein Kind haben!“ Die Mutter schickt ihn zum Vater, vor dem er die Bitte wiederholt. Dieser hält ein kurzes Examen ab, das aus zwei Fragen besteht: „Kannst du jagen? Kannst du eine Pflanzung anlegen?“ Auf das „Ja“ des Jungen erfolgt die Antwort: „Gut, dann hänge deine Hängematte bei uns auf!“

Durch die Heirat wird der junge Mann in die Familie der Braut übernommen (Matrilokalität). Ursprünglich war das nicht so. Nach den Darlegungen MURPHY's tritt die Matrilokalität erst im Laufe des 19. Jhd. wohl als Folge einer wirtschaftlichen Umstellung auf. Heute nimmt freilich die Matrilokalität wieder an Bedeutung ab.⁸⁴⁾ Wir dürfen annehmen, daß sich aus der Patrilokalität über zeitweilige Matrilokalität die Matrilokalität als Dauereinrichtung entwickelt hat.

In der Mythe von Nungnung, der Sandfloh Mutter, bekommen wir einen recht guten Eindruck von der vorehelichen Werbung und den Verhältnissen

84 Interessant ist in diesem Zusammenhang die Mitteilung von VON MARTIUS (1831, S. 1339), wonach der Sohn (eines Mundurukú) ein Weib nimmt, das er sich durch mehrjährige Dienste im Hause des Schwiegervaters erworben hat. — Ist hier wirklich Dienstehe mit zeitweiliger Matrilokalität gemeint? Wenn die Informationen richtig sind, die VON MARTIUS bekommen hat, dann dürfte es sich hier vermutlich um eine Art Übergang zur Matrilokalität handeln.

um die mundurukúische Heirat, so daß die Erzählung nachfolgend in einem Auszug wiedergegeben werden soll.

Nungnung war ein geschickter Jäger. Durch den Geruch der Sandflöhe (mund. Nungnung), die er an sich hatte, wußte er die Wespen anzulocken. Deren Hinterleiber sammelte er als besondere Delikatesse, er teilte sie mit seiner Mutter.

Eines Tages erschien seine Tante mit ihrer Tochter, um sie mit Nungnung oder dessen Bruder zu verheiraten. Nungnung erfuhr davon, seine Mutter hatte es ihm mitgeteilt. Er ging zur Tante und redete mit ihr. Sie gab ihm darauf das Mädchen. Doch die Tante war mißtrauisch gegen Nungnung. In der Nacht ging sie zur Hängematte der beiden und weckte ihre Tochter unter irgendeinem Vorwand. Dabei gewahrte sie, was sie insgeheim befürchtet hatte, daß ihr Schwiegersohn voller Sandflöhe steckte. Sogleich eröffnete sie dem Mädchen, daß Nungnung nicht mehr ihr Mann sein könne. Sie gab ihr am anderen Tage den Bruder des Nungnung.

Später hat Nungnung seine Hängematte höher gespannt, immer höher, bis an den Himmel. Da hängt er noch heute, wie man an der Milchstraße sehen kann. Die vielen kleinen Sterne sind die Sandflöhe. — Die „Hängematte höher spannen“ heißt in der Sprache der Mundurukú, „aus dem Leben scheiden“.

In der nachfolgenden Übersicht zur Sozialordnung des Mundurukú-Volkes sind alle gesellschaftlichen Bestimmungen und Beziehungen zusammengefaßt, wie sie für das Volk zur Zeit ihrer Kontaktnahme mit den Weißen oder kurz danach Geltung gehabt haben.

Die bestimmende soziale Ordnung des Mundurukú-Volkes am Tapajóz im 19. Jahrhundert:

Dualsystem

Zwei Heiratsklassen mit darauf aufgeteilten Clans.

Farben als symbolische Zuteilungen.

Vor der Ehe freie Liebe zwischen Braut und Bräutigam.

	E h e	
R o t e		W e i ß e
	M o n o g a m i e	
S o n n e n a b k ö m m l i n g e		M o n d a b k ö m m l i n g e
E x o g a m i e	P o l y g y n i e	E x o g a m i e
	i. a. auf Häuptlinge beschränkt.	
(14 resp. 16) Clans mit Phratrien (Anzahl unbekannt)	Zu den Urahnern od. „Alten Leuten“ (Karukë) der Clans besteht eine Art von religiösem Ver- hältnis.	(19 resp. 22) Clans mit Phratrien (Anzahl unbekannt)

Es ergeben sich im einzelnen noch folgende Züge der sozialen Ordnung:
P a t e r n a l e Züge in der Sozialordnung des Mundurukú-Volkes:

1. Patrilineale Deszendenz.

M a t e r n a l e Züge in der Sozialordnung des Mundurukú-Volkes:

1. Matrilocalität. (Nach einem matri-patrilokalen Übergang?)

2. Mann an der Spitze des Gemeinwesens. (Für Häuptlinge und dessen Söhne Matrilokalität nicht geltend. Die Häuptlingsfamilie neigt daher dazu, zahlreichste und festeste Gruppe im Dorfe zu werden.)
3. Das Bestehen von Kriegerkasten.
4. Männer arrangieren die Feste.
5. Männer als Schamane.
2. Mütter können die Heirat arrangieren.
3. Gatte der ältesten Frau dem Großhause vorstehend; in Wirklichkeit hat letztere die Leitung inne.
4. Wiederverheiratung der Witwe.
5. Frau ursprünglich auch als Schamanin.
6. Frau wird mit der Hervorbringung der ersten Kulturpflanzen in Verbindung gebracht.
7. Mythe von den drei Blasinstrumenten. Letztere waren ursprünglich im Besitz der Frauen, mußten aber an die Männer abgetreten werden.

Monogamie war bei den Mundurukú die Regel. Den Häuptlingen wurden mehrere Frauen konzidiert, ohne daß aber immer davon Gebrauch gemacht wurde. Die Witwen trachteten danach,⁸⁵⁾ bald wieder an einen Mann zu kommen. Nach allem zeigt sich, daß starke maternale Züge in der Sozialordnung der Mundurukú vorhanden sind. Das soll nach ihren Erzählungen in alter Zeit noch mehr der Fall gewesen sein. Damals hatten die Frauen das Regiment.

Als dies so war, geschah es, daß drei Frauen, unter ihnen Yan'uberi, die Weyd'éne kékékát (d. i. Herrin) war, beim Baden in einem Bach drei Karuké-Blasinstrumente fanden. Sie bliesen darauf und hatten an ihren Tönen großen Gefallen. Sie wußten aber nicht, daß es Jeijú-Fischchen waren, die sich zuvor in Blasinstrumente verwandelt hatten.

Tag für Tag gingen die Frauen in den Wald, um auf den Karuké zu spielen. Die Männer wußten anfangs nichts davon, später bekamen sie es doch heraus. Mariburubë und Marimarebë, die beiden jüngeren Brüder der Yan'uberi, machten den Vorschlag, den Frauen die Karuké-Instrumente abzunehmen, „das Weibervolk ist ja zu faul, um auf die Jagd zu gehen.“

So setzten sich die Männer in den Besitz der Karuké. — An einer Seite des Eksá befindet sich das „Ahnenhäuschen“, in dem die Karuké oder heiligen Trompeten aufbewahrt sind, daher heißt das Ahnenhäuschen auch „Karuké-rek'á“. KRUSE (1951, S. 916) sagt von den Karuké: „*Es sind immer drei: die „Mutter“ mit ihren Kindern*“.⁸⁶⁾

Die Trompeten liegen, sofern sie nicht benutzt werden, waagrecht auf zwei Stangen, die von der Decke des Ahnenhäuschens herabhängen. Täglich

85 Wenn möglich, soll der Bruder des verstorbenen Mannes die Witwe heiraten, so berichtet VON MARTTUS (1831, S. 1339) von den Madeira-Mundurukú.

86 Die Schreibung von „kaduké“ ist nicht einheitlich. Man findet in der Literatur neben „kaduké“ (KRUSE) auch „caruquë“ (TOCANTINS und BARBOSA) und „karökö“ (MURPHY). Ähnlich ist es mit „dayrú“ und „rayrú“ (das Gürteltier) oder „diwát“ und „riwát“ (dem bei Völkernamen häufigen Suffix). KRUSE, der lange Zeit unter den Mundurukú

geht ein Mann zu den „Ahnen“ hinein und setzt ihnen von den Speisen vor, um sie gnädig zu stimmen. Man erhofft davon ihren Schutz und Beistand für das Dorf. Es wird auch gelegentlich auf den Instrumenten gespielt. Früher geschah das öfter. Den Frauen ist das Betreten des Karukë-rek'á verboten.

Die stark maternale Organisation der Mundurukú-Gesellschaft bedeutete keine „Frauenherrschaft“. Die Autorität des Häuptlings und der angesehenen älteren und erfahrenen Leute wurde und wird anerkannt. Im Ek'á ist man gewohnt, den Anordnungen der ältesten Frau zu folgen, wenn es dem Namen nach auch einen männlichen Vorsteher in jedem Hause (Ek'á = Maloka) gibt, es ist meist der Ehegatte der ältesten Frau. Dennoch gibt es eine gewisse gesellschaftliche Kluft, die sich in einer starken Separation der Geschlechter manifestiert. Spannungsvoll, das Leben der Gemeinschaft beeinflussend, ist jener Unterschied zwischen den Geschlechtern, der äußerlich schon in den verschiedenen Häusern für Männer und für Frauen mit ihren Kindern, sowie in der strengen Arbeitsteilung zum Ausdruck kommt.

Ihren stärksten Ausdruck findet die auf eine Trennung der Geschlechter basierende Sozialordnung in jener Bestimmung, die besagt, daß es den Frauen streng untersagt ist, die von den Männern betreuten heiligen Gegenstände anzuschauen, geschweige denn zu berühren. Hierin gipfelt die von den Männern beanspruchte Stellung in einer sonst von maternalen Zügen stark geprägten Gesellschaft und erhält sozusagen ihre religiöse Weihe. Da die Geister der „Alten Leute“ außerdem mit dem Jagdgeschehen in unlöslicher Verbindung stehen, erhält die skizzierte Sozialstruktur einen besonderen Aspekt, der eindeutig auf die jägerische Vergangenheit des Volkes hinweist.

3. Jagd und Sammeltätigkeit. Das Männerhaus und der „Karukë-Komplex“.

Für den Campbewohner ist die Jagd zum Leben notwendig. Die Erträge aus dem Gummigeschäft reichen nicht aus, ihn seiner jägerischen Pflicht zu entledigen. Zum Unterschied von früher muß er in der Trockenzeit, wegen seines Aufenthaltes in der Gummistraße, stärker dem Fischfang nachgehen als der übrigen Jagd. Sonst ist alles wie in alter Zeit, es sei denn, daß er ein Gewehr besitzt.

Unter dem Wild, dem der Campineiro nachstellt, steht der Tapir (*Tapirus americanus*) an erster Stelle, denn es ist das größte Wild. Wichtiger aber für ihn sind die Wildschweine, sie pflügen in größerer Zahl vorzukommen. Da

gelebt hat, führt diese angebliche Diskrepanz in der Schreibweise verschiedener Wörter darauf zurück, daß nicht alle mundurukúischen Laute mit unseren Schrift- oder Lautzeichen wiedergegeben werden können, dies gilt besonders für eine Reihe von Gutturalen. Unsere Schreibweise kann nur annähernd die richtige Tönung des mundurukúischen Wortes angeben.

ist der Taitetú od. Caititú (*Dicotyles torquatus*) und der größere, gleich in Massen auftretende Tajassú (vermutlich *Dicotyles labiatus*), mund. „Dad'ewawá“ = großes Wildschwein. Zum Großwild zählt noch das Rotwild (bras. veado), vertreten durch den Sumpfhirsch und den zierlicheren *Cervus campestris*, dessen Fleisch im Geruch stark ist, aber doch noch genossen werden kann. Begehrter ist dafür der kleine Goldhase, *Dasyprocta Aguti*, (bras. cutia), und als größerer Nager das Paka.

Die jagdbaren Klettertiere wurden bereits erwähnt (Kap. I, 2), desgleichen die Wasservögel und verschiedene Fische, so daß sich eine Aufzählung erübrigt. Als Ergänzung hierzu verdienen noch genannt zu werden: der Jacú, mund. Uákú (Fam. d. *Cracidae*), der Jacamim (*Psophia crepitans*), den man mehr seines Gesanges denn seines Fleisches wegen schätzen sollte, und schließlich die Steißhühner (Fam. d. *Crypturidae*). Zu den letzteren zählt der als Jagdobjekt so geschätzte Inambú (*Rhynchotus rufescens*). — Es wird in diesem Zusammenhang interessant sein zu erfahren, daß Enten und Reihervögel kaum gejagt werden, das Fleisch mundet den Indianern nicht sonderlich.

Mit Bogen und Pfeil schafften sie früher alles Getier auf freier Wildbahn herbei, auch die Fische. Je nach Größe des Wildes sind die Pfeilspitzen beschaffen. Die größte Durchschlagskraft besitzt jener Pfeil mit länglich-ovalem, geschärftem Bambusblatt, der auch im Krieg Verwendung findet. Die Bogen — meist mit plan-konvexem Querschnitt und über 2 m lang — werden aus dem zähen Holz des Bogenholzbaumes (bras. Pau d'arco), *Tecoma heptaphylla*, die Pfeile aus dem Pfeilrohr (bras. Cana brava), *Saccharum sagittatum* Aublet, hergestellt.

Blasrohre und Giftpfeile kennen die Mundurukú nicht. Gift ist ihnen allerdings nicht unbekannt, es findet z. B. Verwendung, um Fische schnell und in größerer Menge zu töten. Dazu nimmt man den milchigen Saft einer Wurzel (Timbó), *Paullinia pinnata* Linné. Fische, die in den Bereich des giftgetränkten Wassers geraten, ersticken und treiben bald regungslos an der Oberfläche, wo sie mit Leichtigkeit ergriffen werden können. (Eine Schilderung dieses Vorganges bei MURPHY 1954, S. 22 f. und v. MARTIUS 1831, S. 1063 ff., der daneben noch andere Arten des indianischen Fischfangs beschreibt).

Wo die Indianer ihre Siedlungen an den Ufern des Tropas und anderer Savannenflüsse errichtet haben, finden sie ihre Jagdgründe in unmittelbarer Nähe. Aber auch ihre Camp-Dörfer liegen nie allzuweit von den Wäldern entfernt. Sie lieben die offenen Grasfluren der Campos des Klimas wegen, aber die Nähe der Wälder können sie des Wildes wegen nicht missen. Daneben wird der Waldboden auch der Pflanzungen wegen gesucht.

Ein unentbehrlicher Helfer bei der Jagd ist den Mundurukú seit den Tagen des Karu-pitubë (Sage vom Ursprung der Hunde bei TOCANTINS 1877, S. 88 ff., KRUSE 1946/49 und MURPHY 1958, S. 114 ff.) der Hund. Diese Vierbeiner werden fast wie die eigenen Kinder gehalten. Sie gehören zum Clan ihres Herrn. Auffallend ist ihre große Zahl. Es kommt vor, daß eine

Maloka ebenso viele Hunde hat wie sie Menschen zählt. — Durch den Besitz des Hundes zeichneten sich die Mundurukú vor den Tupi und Gês aus.

Die Jagd wird noch wie in alter Zeit als Einzeljagd, Gruppenjagd und Treibjagd ausgeführt. Im Pirschgang können sich die hohen jägerischen Qualitäten des mundurukúischen Mannes voll entfalten. Bei stärkerem Wild (z. B. Tapir u. veado) empfiehlt sich die Gruppenjagd, schon der größeren Feuerkraft wegen und weil der Transport der Beute leichter zu bewerkstelligen ist. Große Treibjagden werden gelegentlich auf vorbeiziehende Wildschweinherden angesetzt. Hornsignale während der Jagd unterrichten die Jäger über die Stärke und das Verhalten des Wildes. Gemeinschaftsjagden, an denen sich die Männer mehrerer Dörfer beteiligen, wurden früher zu Beginn der größeren Feste veranstaltet, um für die Dauer dieses Festes oder mindestens für mehrere Tage Fleischvorräte zu beschaffen. Mit dem Erlöschen der Feste auf den Savannen sind auch die Großjagden verschwunden.

Feuerwaffen sind heute keine Seltenheit mehr. Daß sie den Bogen noch nicht ganz verdrängt haben, hängt damit zusammen, daß sich nicht jeder Campineiro Gewehr und Munition leisten kann. Beim Fischfang spielt Bogen und Pfeil noch eine größere Rolle, weil sie nicht gerne mit der Angel hantieren. Altertümlich ist bei diesem Seitenzweig der Jagd auch, wie schon erwähnt, das Fischen mit der Timbó-Wurzel. Es ist insofern ein echtes Gemeinschaftsunternehmen, als daran auch Frauen und Kinder beteiligt sind, und zwar mit Eifer und großem Hallo.

Die althergebrachte Nahrungssuche, das S a m m e l n, hat bis heute nicht an Bedeutung verloren. An wildwachsenden Früchten und an Kleingetier liefern die Wälder und Campos viel Eßbares. So bieten ihnen die Wälder, um einige Beispiele herauszugreifen, die wertvolle Paranauß von *Bertholletia excelsa*, die sie zum Bereiten ihrer Liebesspeise „Da-ú“ verwenden. Auch mischen sie gern gekochte Paranüsse mit Fisch und Wildfleisch. Ebenfalls den Speisen zugesetzt wird der Saft der Assahy-Palme, *Euterpe oleracea Martius*, den sie aber noch lieber als Wein trinken.

Geschätzt ihrer erfrischenden Wirkung wegen sind die kugeligen Früchte des Bacuri-Baumes (*Platonia insignis Martius*) und die Schoten einer großmächtigen Leguminose, bras. Jutahy od. Jatobá (*Hymenaea courbaril Linné*). Letztere enthalten ein süßliches, mehliges Fruchtfleisch, das genossen wird.⁸⁷) Zu ihren Sammlerprodukten zählen ferner die Beeren des Cumatí-Strauches (*Psidium albidum Cambessédes*), die Früchte der Maçaranduba (eine *Sapotacee*) und schließlich die Früchte und der Saft der Burity-Palme (*Mauritia vinifera Martius*). Letztere ist sehr vielseitig für den menschlichen Gebrauch, HUMBOLDT zählt sie daher zu den „Lebensbäumen“. Das Fruchtfleisch wie auch der ölhaltige Fruchtkern können genossen werden. Am meisten schätzen die Mundurukú den weinähnlichen Saft, den sie dem

87 Der Stamm und die Wurzeln liefern das bekannte Jutaica-Harz, das u. a. als blutstillendes Mittel und auch als Firnis verwandt wird.

Stamm entnehmen. (Das Tupiwort „mbiriti“ bedeutet „Baum, der Flüssigkeit spendet“.) Burity-Wein ist das mundurukúische Festgetränk.

Von den Campos stammen, um auch hier einige Beispiele zu nennen, die wohlschmeckenden, süßen Früchte der *Myrciaria cauliflora* Berg (bras. Jaboticaba), des elegantesten Baumes der Myrtengewächse, die steinfruchtartigen Früchte des kleinwüchsigen Mangaba-Baumes (*Hancornia spez.*) und des Murici-Baumes (*Brysonima spez.*) und als wichtigste der Camp-Früchte die Cajuí, von *Anacardium humile* Martius. Letztere gehört zu derselben Familie wie die berühmtere Cajú der Atlantikküste (*Anacardium occidentale* Linné). Jene ist nur kleiner an Wuchs. Ihre Früchte sind jedoch nicht minder wertvoll. Fruchtfleisch und Kern sind nahrhafte Leckerbissen. Geschätzt wird vor allem die erfrischende Wirkung, die von der saftigen Frucht ausgeht. — Im Vergleich mit den eßbaren Früchten der Wälder ist zu sagen, daß die Zahl der Camp-Früchte merklich geringer ist.

Die jägerische Tätigkeit der Mundurukú erschöpfte sich nicht allein im Erbeuten des Wildes, um wieder auf die Jagd zu sprechen zu kommen. Diese wurde noch auf einer anderen Ebene ausgetragen. Sie waren Jäger genug, um zu wissen, daß neben Geschicklichkeit auch Glück zur Jagd gehört. Des Glückes aber wollten sie sich vergewissern. So veranstalteten sie die Feste der Jagd. Diese Feste sind ein Ausdruck ihrer Frömmigkeit gewesen. Ihren Vorstellungen zufolge besitzen die Tiere, die gejagt werden, insgesamt und einzelne Tiergattungen zusätzliche Schutzgeister oder „Mütter“, die es immer wieder zu versöhnen gilt, einmal der erlegten und zum andern der noch zu erlegenden Tiere wegen. Was sie dabei tun müssen, ist, die Regeln einer ordnungsgemäßen Jagd befolgen, d. h. nicht mutwillig oder über den Bedarf hinaus töten, oder Wild um des Felles willen jagen und das Fleisch verderben lassen. Was sie dabei tun können, ist, den Tiergeistern gefällig zu sein, d. h. etwas von sich zu geben. Das geschah bei ihren Festen.

Die Jagdfeste wurden jährlich in der Regenzeit abgehalten. Unter der Leitung eines erfahrenen Mannes kam das Dorf oder kamen mehrere Dörfer zusammen, um zu spielen, zu tanzen und zu singen.⁸⁸⁾ Sie ahmten im Spiel die einzelnen Tiere nach. Zuvor waren Schädel von allem möglichen Wild zusammengetragen worden. Diesen wurden Speisen oder wohl auch nur Getränke offeriert. Dabei dachten sie die Seelen der Tiere als noch gegenwärtig, was ihrer jägerischen Vorstellung entspricht, im Gerippe oder vor allem im Schädel den Sitz der Seele zu vermuten.⁸⁹⁾

88 Und zwar nach TOCANTINS (1877, S. 132 f.), in dem einen Jahre zu Ehren der Jagdtiere, im andern zu Ehren der Fische. MURPHY nennt ein längeres Fest (Araiarai) und ein kürzeres (Dajearuparip), die abwechselnd in dem einen und anderen Jahre be- gangen wurden.

89 Die Mundurukú nehmen beim Menschen zwei Seelen an. Die Hauptseele tritt nach dem Bericht von KRUSE (1951, S. 921) am Scheitel in den Körper des Kindes ein, wenn dieses anfängt zu sprechen. Am Scheitel entweicht die Seele auch wieder nach dem Tode.

Der ursprüngliche Sinn der Gabe, die man brachte, war, die Seelen der Jagdtiere, die den Schädel noch nicht verlassen hatten, zu versöhnen. Von diesem Akt versprach man sich auch eine nachhaltige Wirkung auf die Seelen der noch lebenden Tiere. Sie sollten sich nicht nur durch den Tod ihrer Artgenossen verscheuchen lassen, sondern sich weiterhin den Jägern stellen.

Nicht anders verhält es sich vermutlich bei den Trankriten im Karukë-rek'á, von denen BARBOSA (S. 150) spricht. Fruchtwein (mêsèri⁹⁰) ließ man durch die Rohrtrompeten in eine Schale fließen, das stimmte die Ahnen milde und veranlaßte sie, das Wild den Jägern wieder zuzutreiben. Die Beziehung der Ahnen zur Jagd kommt hier recht deutlich zum Ausdruck und legt die Vermutung nahe, daß ihnen eine Art Schutzgewalt über das ganze Wild zukommt. Dies ist aber nur möglich, wenn ihnen Fähigkeiten eines „Herrn der Tiere“ zugebilligt werden oder wenigstens früher zugebilligt wurden.

Der Höhepunkt des Festes war erreicht, wenn auf das Rufen der Pagés⁹¹) die „Mütter“ der einzelnen Tiere, die man zu jagen wünschte, (den Pagés) erschienen und der lauschenden Versammlung verkündeten, sich weiterhin mit ihren Söhnen bei der Jagd zu stellen.

Wir betonten bereits an anderer Stelle, daß die Karukë mit dem Jagdgeschehen in enger Verbindung stehen. Kein Wunder also, daß sie auch enger in den männlichen Lebensbereich einbezogen wurden, d. h., äußerlich gesehen, dem Männerhaus beigegeben sind. Folgerichtig werden wir uns daher jetzt dem Eksá der Mundurukú zuwenden müssen. Auf die Entwicklung der Männerhausinstitution soll w. u. im Zusammenhang eingegangen werden.

Der Eksá ist ein nach Osten offener Schuppen, dessen Dach auf der westlichen Seite den Erdboden berührt. Sein Grundriß ist ohne das angebaute Ahnenhäuschen rechtwinklig, etwa in den Maßen 7 × 10 m. Das Dach ruht auf drei Reihen Pfosten, die mit Querbalken für die Hängematten verbunden sind (s. Abb. 10 im Kunstdruckanhang).

Die Männer der roten Klasse haben die südliche Hälfte des Schuppens inne, die Männer der weißen Klasse entsprechend die nördliche. Die Mitglieder des gleichen Clans und der gleichen Phratrie wohnen zusammen. Ihr Platz ist an den entsprechenden Clanzeichen auf den senkrechten Pfosten zu erkennen. Das Ahnenhäuschen liegt an der roten oder weißen Seite, je nachdem zu welchem Clan die „Alten Leute“ der Karukë gehören.

Früher soll es üblich gewesen sein, in der Nacht das „Uhuá-Horn“ zu blasen. In unregelmäßigen Abständen⁹²) drang seine Stimme durch das schlafende Dorf. KRUSE deutet das Uhuá-Blasen als eine Form der kriegerischen

90 Aus Manikuéra oder süßem Maniok hergestellt.

91 Von „Piaye“, einem Quechua-Wort.

92 Etwa jede Stunde nach der Mitteilung von KRUSE (1951, S. 916). TOCANTINS (1877, S. 82 f.) berichtet, daß jeder Krieger zum Uhuá-Horn greift, wenn er gerade wach ist, so daß das Horn manchmal längere Zeit hindurch ohne Unterbrechung ertönt.

Organisation. Dieser Gedanke liegt nahe, wie ja auch das Schlafen in den halboffenen Schuppen als eine Art Training angesehen werden kann.

Das Männerhaus liegt inmitten des Dorfplatzes (Akí), von den übrigen Häusern (Ek'á) umgeben. In dieser Siedlungsform sieht HAEKEL (1935, S. 153) ein Kultursubstrat der Gês, bei denen die „Kreissiedlung“ in Verbindung mit dem Zeremonial- und Sozialsystem der Dorfschaft bis zur Vollendung gereift war.

Der Eksá ist neben seiner Funktion als Ruhe- oder Schlafstätte auch Arbeitsplatz für die Männer. Hier fertigten sie ihren berühmten Federschmuck an und stellen heute noch ihre Jagdgeräte her oder machen Flechtarbeiten (s. Beispiele der Abb. 11). Das Flechten ist Sache der Männer, während sich die Frauen auf dem Gebiet der Töpferei betätigen. Ihre Kunsterzeugnisse, ob von männlicher oder weiblicher Hand, gehören freilich nicht zu den schönsten auf diesem Gebiet. Es mag damit zusammenhängen, daß sich die Mundurukú infolge ihrer im Grunde genommen kriegerischen Einstellung in allem über eine einfache Lebensart nicht erheben mochten oder konnten und daher für Verfeinerungen ihres Lebensstils wenig Sinn hatten. v. MARTIUS (1831, S. 1313) nennt die Mundurukú die „Spartaner unter den wilden Indianern des nördlichen Brasilien“.

Als Aufenthaltsort der Männer ist der Eksá selbstverständlich auch eine Art Versammlungsstätte, wo über gemeinsam zu veranstaltende Maßnahmen, z. B. größere Jagden, Wohnplatzwechsel, Neuanlage einer Pflanzung, Besuch anderer Dörfer, Fahrten zum Tapajóz oder Cururú und früher auch Kriegszüge und Feste, beraten wird. Hinzu kommt schließlich die enge Verbindung des Platzes mit den Karuké, wodurch das Haus in die Nähe der kulturellen Mitte des Dorfes gerückt ist.

Es erscheint an dieser Stelle notwendig, uns näher mit den „Ahnen-seelen“ zu befassen, die nicht ohne tiefere Bedeutung sowohl für die soziale Struktur wie auch für die jägerische Grundhaltung des mundurukúischen Menschen sind. — Zunächst muß zum besseren Verständnis des Objektes noch ergänzend gesagt werden, daß die Karuké verschieden groß sind. Ihre Länge ist von MURPHY (1958, S. 64), für die Instrumente von Cabruá, mit je 132 cm, 117 cm und 109 cm und ihr innerer Durchmesser mit 8 cm für das größere und mit je 7 cm für die beiden anderen Instrumente angegeben. Aus leichtem Holz gefertigt, stellen die „Trompeten“ in Wirklichkeit große Hohlkörper dar, in denen mittels eines Mundstücks tiefe, vibrierende Töne erzeugt werden. Der Raum, in denen sie aufbewahrt sind, kann vom Männerhaus her betreten werden und ist nach außen durch Wände von Palmblättern abgeschirmt.

Alle Karuké besitzen nach der Meinung der Mundurukú außer ihrer eigenen Seele (i biumbë) und der Seele der Gefährten (karukë-ewjót) auch die Seele der „Alten Leute“ (tubë) desjenigen Clans, dem sie angehören. Sie gehören aber dem Clan des Mannes an, der sie gemacht hat. Seltsamerweise beschützen sie nicht nur ihren eigenen Clan allein, sondern das ganze Dorf,

das in der Regel aus mehreren Clans oder Sippen besteht. Darin liegt eine Inkonsequenz, die MURPHY durch den Wechsel erklärt, den der Stamm mit der Einführung der Matrilocalität (unter Beibehaltung der Patrilinealität) erfuhr. An Stelle der ursprünglichen Ein-Sippendörfer (in denen Clan- und Dorfhäuser identisch waren) entstand das Mehr-Sippendorf der neueren Zeit. Die Karukë wurden zwar beibehalten, aber die kultische Einheit zwischen den Clan-Ahnen und der Dorfgemeinschaft war gestört. Dies mußte auf die Dauer zur Lockerung der Sozialstruktur führen.

Welche tiefere Bedeutung hat aber der ganze, uns so seltsam anmutende Karukë-Komplex? — Es wird uns folgender Vorgang berichtet: wenn früher die Jagdtiere nicht mehr in genügender Zahl kommen wollten, dann veranstalteten sie ein Fest, das sie Karukë-áp (d. i. Karukë-Blasen) nannten. Man wollte die Ahnen gnädig stimmen und bot ihnen wie üblich das, was sie gerne mögen. Die Frauen durften während des Festes aus ihren verschlossenen Häusern, wo sie weinten und klagten, nicht herauskommen. — Das erinnert übrigens an das gleiche Geschehnis, das eintritt, wenn die Karukë in ein neues Ahnenhäuschen überführt werden. Auch dann schließen sich die Frauen ein und wehklagen. Sie selbst erklären, das geschähe in Erinnerung an jene Begebenheit damals, als sie die Karukë an die Männer abtreten mußten (s. Mythe in Kap. III, 2).

Zweifellos wird das Karukë-Blasen in dem genannten Vorgang zur Jagdmagie verwandt, die Ahnenseelen sollen für mehr Jagdbeute sorgen. Daß es nur Männer sind, die sich der Magie bedienen, ist verständlich, denn sie sind es ja, die jagen, und nicht die Frauen. Wir wissen nun von anderen Jägervölkern, z. B. in Guayana, daß die zur Jagdmagie verwendeten Gegenstände (hier sind es pflanzliche Zaubermittel) von den Frauen nicht gesehen werden dürfen.⁹³⁾ Die Frauen stehen dabei unzweideutig in einem negativen Verhältnis zum Jagdgeschehen. Dies äußert sich noch in vielen anderen Dingen. So dürfen bei den Bororo von Descalvados die Frauen nicht die Spitzen der Pfeile berühren, da sie sonst ihre Wirkung verlieren und sogar Unheil anziehen können.⁹⁴⁾

Die Liste der Tabu-Bestimmungen ließe sich beliebig fortsetzen. Sie gipfeln schließlich in dem Gebot der geschlechtlichen Enthaltensamkeit des Jägers vor Ausübung der Jagd oder beim Gebrauch gewisser Jagdzaubermittel.

Die beste Deutung dieser Verhaltensweisen geben die Cuna, die in den Geistern der betreffenden pflanzlichen Zauberdrogen weibliche Wesen sehen, die sehr eifersüchtig sein können.⁹⁵⁾ Die gleiche Eifersucht ist letztlich dem Jagdtier selbst zu eigen, das in einem intimen Verhältnis zum Jäger stehend gedacht wird.⁹⁶⁾ Der Jäger, als Partner des Wildes, enthält sich vorübergehend seiner Frau und täuscht damit in echt jägerischer Weise sein Opfer, das er sonst nicht erlangen kann. — Ob das Sich-verschließen der Munduru-

93 ZERRIES 1954, S. 187 ff.

94 KOSLOWSKY 1895, zitiert bei ZERRIES 1954, S. 189.

95 NORDENSKIÖLD 1938, zitiert bei ZERRIES 1954, S. 187.

96 Nach ZERRIES 1954, S. 186.

kú-Frauen im Grunde genommen mit dieser Geisteshaltung zusammenhängt? Warum dürften sie sonst die hl. Trompeten nicht ansehen?

Ganz in die jägerische Vorstellung paßt auch der scheinbar so ganz unmotivierte Zusammenhang zwischen Jeijú-Fischchen, Karukë-Blasinstrumenten und Ahnenseelen. — Die Schipáia kennen eine Mythe über den Ursprung der Karuriá (d. s. Mundurukú). Sie lautet so: ⁹⁷⁾

In einem Schipáia-Dorf lebte einst eine Frau mit ihren beiden Brüdern. Der jüngere Bruder gab ihr nichts zu essen, weil er sie nicht leiden mochte. So war sie gezwungen, von kleinen Fischen zu leben, die sie selber fing.

Dabei geschah es einmal, daß sie unterwegs eines Eies ansichtig wurde, welches sie mitnahm und aß. Die Folge war, daß sie schwanger wurde und bald eine große Zahl von Knaben und Mädchen gebar, die sofort heranwuchsen. Den Knaben fertigte sie Bogen und Pfeile. So hatte sie nun viele tüchtige Jäger, die ihr jede Art von Wild herbeischafften. Da die Jäger aber immer noch durch die Nabelschnur mit der Mutter verbunden waren, gingen sie nach erfolgter Jagd jedesmal in den Leib der Frau zurück.

Die Brüder verwunderten sich sehr über den Jagderfolg ihrer Schwester. Als die Frau wieder einmal in den Wald ging, diesmal um sich Paranusse abschlagen zu lassen, schlich ihr der jüngere Bruder nach. Da sah er die vielen Knaben auf einem Paranusbaum. Er sah, daß sie alle durch die Nabelschnur mit ihrer Mutter verbunden waren. Er hieb die Nabelschnur durch. Sofort fielen die Knaben in den Leib der Frau zurück und wurden zu Jeijú-Fischchen. Später kamen aber die Knaben und Mädchen wieder aus dem Leib hervor und gründeten den Stamm der Karuriá.

NIMUENDAJU vermutet, daß die Schipáia-Mythe von den Karuáia, den Verwandten der Mundurukú, entlehnt ist, die eine ähnliche Sage über den Ursprung der Mundurukú kennen.

Die besondere jägerische Komponente der Schipáia-Mythe ist einmal die lange Nabelschnur, die es der Frau gestattet, ungeahnte jägerische Erfolge zu erzielen, zum andern die Tatsache, daß Jeijú-Fischchen auf dem Wege über das befruchtende Ei die Frau befähigen, allerlei Wild und sogar wildwachsende Früchte mit Leichtigkeit zu erbeuten.

Die Nabelschnur als magisches Mittel zur Jagd spielt bei manchen Indianerstämmen eine Rolle, so bei den Tenetehara, wo der Jäger die Nabelschnur seines neugeborenen männlichen Kindes eine Zeitlang als Jagdamulett bewahrt. ⁹⁸⁾ Bei den Cuna, auf deren vorgetäushtes Liebesverhältnis zum Jagdtier bereits hingewiesen wurde, wird die baumwollene Hüftschnur der Frau stellvertretend als Nabelschnur gedacht und als Amulett verwendet. Ein Stück der Hüftschnur nämlich, welche die Frau während der Menses getragen hat und die der Mann später um seine Harpune (zum Schildkrötenfang) wickelt, soll besonderes Jagdglück gewährleisten.

Bemerkenswert ist in der Schipáia-Mythe die Rolle der Jeijú-Fischchen, die hier als „jägerische Hilfsgeister“ im Sinne von ZERRIES, wenn nicht gar als „Herren des Wildes und der wildwachsenden Früchte“ fungierten, da sie ja die Frau befähigen, nicht nur eine Wildart, sondern allerlei Wild und wildwachsende Früchte zu erbeuten. Auf jeden Fall ist ihr Hilfsgeistcharakter in der verwandten Mundurukú-Mythe über den Ursprung der Karukë-

97 NIMUENDAJU 1921/22, S. 399 ff.

98 WAGLEY-GALVÃO 1949, zitiert bei ZERRIES 1954, S. 188.

Blasinstrumente evident. Sie verwandeln sich selbst in die Karukë, denen von den Mundurukú nach KRUSE religiöse Verehrung gezollt wurde.

Daß Blasinstrumente, besonders solche aus Knochen des erlegten Wildes, magische Kraft besitzen, paßt durchaus in die jägerisch bestimmte Vorstellungswelt unserer Indianer. — Im Klang des Instrumentes hört der Indianer den Laut der Tiere, die so ganz im Mittelpunkt seines Denkens stehen. Der Ton, der aus der Mitte des Hohlkörpers kommt, soll ihm die Tiere herbeilocken. Nicht für das Gemüt der Frauen sind die Flöten bestimmt. Verständlich, daß Mariburubë sagte: „Wir nehmen sie ihnen einfach ab, das Weibervolk ist ja zu faul, um auf die Jagd zu gehen“. Fortan bewahrten daher die Männer die heiligen Trompeten in einer hierfür errichteten Hütte, dem Karukë-rek'á.

Welche Bedeutung man auch den „Ahnenseelen“ und ihrer Verehrung beimessen mag, sie haben nichts mit dem in der bäuerlichen Vorstellungswelt verwurzelten Ahnenkult zu tun. Vielmehr handelt es sich hier um die gewiß altertümlichste Form der religiösen Betätigung der Mundurukú, die bis in die frühe jägerische Zeit zurückreicht. Sie hat auch dann noch Bestand gehabt, als sich daneben Gestalten aus der Zwillingsmythe und bedeutende Kulturhéroen im religiösen Gedankengut der Indianer auszubreiten begannen.

4. Der Bodenbau. Das Großhaus und die mundurukúische Dorfanlage.

Der Bodenbau als weiterer großer Tätigkeitsbereich der Mundurukú ist eindeutig der weiblichen Sphäre zugeordnet. Er wird im Prinzip noch wie in alter Zeit ausgeübt, nur daß an Stelle der hölzernen und steinernen Geräte eiserne getreten sind.

Wie auch in anderen Teilen Amazoniens wird der Bodenbau in Form der Brandrodung und als Wanderfeldbau betrieben. Die Böden, die den Savannenbewohnern zur Verfügung stehen, sind i. a. zu schnell erschöpft, als daß sie einen seßhaften Ackerbau unter den herrschenden Bodenbearbeitungsmethoden gestatten könnten. Die Indianer sind daher gezwungen, nach einer bestimmten Anzahl von Jahren einen Ortswechsel vorzunehmen. Das fällt ihnen in der Regel nicht schwer, weil ihre leicht gebauten Häuser ohnedies schnell verfallen und nach einer gewissen Zeit erneuert werden müssen. Als die Dörfer noch volkreicher waren, wechselten sie schon nach wenigen Jahren, wenn der Bodenertrag gering war. Heute wechselt man eher, um einem verkrauteten Dorfplatz auszuweichen, als neue Ackernahrung zu suchen.

Als Bewohner der Feuchtsavannen steht den Indianern Waldland, vor allem entlang den Flüssen und vielen Bächen, genügend zur Verfügung. Allerdings ist die Qualität der Böden nicht immer gut. Sie richtet sich nach dem Gehalt an Ton und Humus im Boden. Beides kommt in hohem Maße bei Schwarzerde vor, die auch im Gebiet der Savanne anzutreffen ist, aller-

dings nur in der Nähe der Flüsse. Die Indianer nehmen solche Böden durchweg zwei Jahre hintereinander in Benutzung. Dagegen stehen die übrigen nicht- oder nur schwach humosen geringtonigen Waldböden im zweiten Jahre nur der Maniokwurzel zur Verfügung. Diese letztgenannten Böden dürften in ihrem Ton-Sandgemisch dem als Probe 5 bezeichneten Boden in Kap. I, 2 (toniger fein- bis mittelkörniger Sandboden) mehr oder weniger entsprechen. — Die von Gras bedeckten Campböden sind für einen Bodenbau ungeeignet.

Bereits in den älteren Berichten wird auf die hohe Zahl der Anbaugewächse in den Pflanzgärten der Mundurukú hingewiesen. TOCANTINS (1875, S. 118 f.) führt in seiner Liste 18 verschiedene Kulturpflanzen auf, die auch heute noch sämtlich im Gebrauch sind. Dieselben werden, mit Ausnahme einiger Wirtschaftspflanzen, ebenfalls auf der Missionsstation angebaut. Sie sind in Kap. I, 3 genannt, eine abermalige Aufzählung erscheint daher nicht nötig. Zu den Wirtschaftspflanzen, die im Leben der Indianer eine Rolle spielen und in ihren Gärten anzutreffen sind, gehören Cipó timbó od. Mata fome (*Paullinia pinnata* Linné), der, wie bereits erwähnt, zum Fischfang gebraucht wird, die Flexeira od. Cana brava (*Saccharum sagittatum* Aublet), das Pfeilrohr, Jamarú od. Cabaça (*Cucurbita lagenaria* Linné), der Flaschenkürbis, aus dem die Wassergefäße (Kalebassen) hergestellt werden, und schließlich die Baumwolle, die hauptsächlich zur Herstellung von Hängematten verwandt wird bzw. verwandt wurde. Man zieht heute die gekauften Hängematten den eigenen vor.

In Kap. I, 3 nicht aufgeführt sind die Fava, eine Bohnenart, die sehr schmackhafte Mamão (*Carica papaya* Linné), Pimenta malagueta, ein Pfeffergewürz, *Capiscum pendulum* Velloso), und als weiteres Gewürz die Taja grande (Fam. der *Araceae*). Die letztgenannten Früchte werden von den Indianern ebenfalls angebaut.

TOCANTINS führt die Tabakstaude nicht auf. Von ihr heißt es in einer Mythe der Mundurukú, daß sie erstmalig dem Grabe des Keresangsang, eines Bewohners des mythischen Dorfes Uàkupari, entsprossen sei. Keresangsang, die „Tabaksmutter“, habe seiner Frau den Auftrag gegeben, ihn unter einen Paranußbaum zu begraben. Die Tabakstaude gedeiht daher in der Asche eines Paranußbaumes am besten, sagen die Mundurukú.

In der o. a. Mythe wird auch der Kakaobaum genannt, und in einem anderen Mythentext, den MURPHY überliefert, erscheinen ebenfalls die Baumfrüchte Cajú und Ingá (*Inga spec.*) in einer Reihe mit den Gartengewächsen. Nach Erzählungen der Mundurukú sind die Kulturgewächse aus der Grube inmitten des Feldes, in der eine alte Frau namens Kaporí lag, emporgewachsen. Die einzelnen Pflanzen sind dabei verschiedenen Stellen des Feldes entsprossen, aus den Fingern der alten Frau erwuchs die Maniokstaude, daher wachsen die Blätter büschelförmig am Ende der Stengel, sagen die Mundurukú.

Der Bitter-Maniok steht unter allen Gewächsen an erster Stelle, dann folgen die von den Indianern geschätzten Knollenfrüchte, dann der ungiftige

Maniok (Macacheira), Mais, Bohnen und die übrigen Pflanzen. Da gute Böden, vor allem Terra preta, nicht immer anstehen, mangelt es nicht selten an verschiedenen der genannten Früchte, nie aber fehlt die Maniokwurzel. „Maniok muß da sein, um satt zu werden“, sagte mir ein Informant.

Der Bodenbau ist Sache der einzelnen Familien. Der Mann bewältigt die schwere Rodungsarbeit, er wird dabei regelmäßig von den anderen Männern des Dorfes unterstützt. Geräte für die Rodung sind heute Axt und Haumesser. Männerarbeit ist auch das Anbringen des Feuers vor Beginn der Regenzeit und das Eintiefen der Löcher für die Maniokstecklinge mit der Hacke. Alle übrige Arbeit steht den Frauen zu. — „Die Mundurukú vergleichen die Tätigkeit der Mutter bei der Zeugung mit der des Bodens, der die Saat aufnimmt“ (KRUSE). So ist auch die o. a. Mythe von Kapirú zu verstehen. Und von da aus gesehen ist es verständlich, wenn die Mudurukú den Pflanzbau der Sphäre des Weiblichen zuordnen. Das Pflanzen und auch das Ernten überläßt man den Frauen. Was freilich die letztere Tätigkeit anbetrifft, so ist es immer so gewesen, daß die Männer in dem einen oder anderen Fall ihren Frauen dabei zur Hand gegangen sind.

Die Erträge des Gartens stehen verständlicherweise seinem Bearbeiter zu, doch ist das dauernde enge Miteinandersein in der Dorfgemeinschaft dazu angetan, den andern mitzugeben. Ähnlich ist es mit den Ergebnissen der Jagd. Niemand denkt daran, ausschließlich seine engsten Familienmitglieder mit Wildbret zu versorgen. Anders ist es freilich mit den Erträgen aus der Sammlertätigkeit (Gummi u. a.), hier werden, wie wir bereits in Kap. I, 4 dartun konnten, persönliche Besitzrechte ausdrücklich verlangt und zuerkannt.

Wie den Männern nach der Jagd der Eksá zur Verfügung steht, so den Frauen nach ihrer Feldarbeit das Großhaus oder die Ek'á. Wenngleich es den Männern erlaubt ist, die Ek'á zu betreten, wenn immer sie wollen, ist sie die eigentliche Domäne der Frauen. Man sieht sie hier immer beschäftigt, meist handelt es sich um die Zubereitung von Speisen. Viel Zeit verwenden die Frauen auch auf die Herstellung des Maniokmehls. Der dazu erforderliche Fabrikationsprozeß, nämlich Verreiben - Pressen - Rösten der giftigen Kassava-Wurzel, verlangt Geschick und gute Zusammenarbeit, die man den mundurukúischen Frauen zu ihrem Lobe auch nachsagen kann.

Die Ek'á besteht nur aus einem Raum. Den Familien ist darin je ein besonderer Platz zugewiesen, wo sich ihre Hängematten befinden. In der Form sind die Häuser dem tupiischen Großhaus nachgebildet, nämlich rechteckig, aber mit abgerundeten Ecken und steil aufragendem Dach. Daneben hat es ursprünglich auch mundurukúische Häuser mit kegelförmigem Dach (wie bei den Gês) gegeben.⁹⁹ Neuerdings wird der Rechteckbau, ohne abgerundete Ecken, und mit Walmdach bevorzugt. In der Größe können die Häuser variieren, solche mit 24 m Länge und 12 m Breite zählen bereits zu den größeren. — (Siehe Abb. 12 im Kunstdruckanhang).

⁹⁹ KRUSE hat das letzte Mundurukú-Haus mit konischem Dach in den dreißiger Jahren auf dem Campo Ikurubi in der Nähe der Cururú-Mission gesehen.

Als Material für den Hausbau nimmt man ein Grasgewächs für das Dach und Rindenstücke des Tauari-Baumes, aus dem sie ursprünglich auch ihre Rindenboote herstellten, für die Wände. Die Rindenteile werden durch Lianen miteinander verbunden und durch waagrecht angebrachte Stangen noch besonders verstärkt. Fenster sind nicht vorhanden, dafür je eine Tür an den beiden Längsseiten. Der Rauch entweicht durch das Dach. Der Fußboden ist festgestampfte Erde. Wenn jemand stirbt, wird er im Hause begraben, ohne daß es die Überlebenden veranlassen sollte, deswegen das Haus zu verlassen. — Die Mundurukú reparieren nicht gerne, wenn die Häuser anfangen schlecht zu werden, bauen sie lieber ein neues Haus, das alte wird dann angezündet. Ähnlich geschieht es auch mit den Männerhäusern und dem Karuké-rek'á.

Trotz der Hängematten und vielen Gegenstände, wie Körbe verschiedener Art und Größe, Krüge, Gestelle für das Knüpfen der Hängematten, Messer, Grabstöcke bzw. Hacken für den Bodenbau, Schmucksachen usw., die an den Seiten herumhängen oder liegen, ist die Mitte der Ek'á geräumig genug, noch die Feuerstelle aufzunehmen (soweit nicht eine eigene Kochnische angebaut ist) und den geschäftigen Frauen Arbeitsraum zur Verfügung zu stellen. Die Tätigkeit der Frauen erschöpft sich aber nicht in der Zubereitung der Speisen und Herstellung der Farinha (in dem eigens dafür errichteten Schuppen), es fallen ihnen außerdem gewisse handwerkliche Verrichtungen zu, wie das Formen der Töpfe und das Knüpfen der Hängematten aus Baumwollfäden. Letztere Tätigkeit ist mühevoll und sehr zeitraubend und wird auf die Dauer nicht Bestand haben, da bessere Hängematten gegen Gummi u. a. eingetauscht werden können.

Auf die mundurukúische Dorfanlage — Gruppieren der Großhäuser um Dorfplatz und Männerhaus — wurde w. o. bereits hingewiesen. HAEKEL (1953, S. 153) bringt sie mit der Kreissiedlung totemistisch organisierter Gês-Stämme in Verbindung. An Stelle der Hütten mit kegelförmigem Dach, die bei den Gês das Männerhaus in weitem Rund und nach sozialen Gesichtspunkten streng geordnet umgeben, sollen die großen Gemeinschaftshäuser getreten sein. Damit sei das räumliche Aufgegliedertsein der Sozial- und Zeremonialgruppen verschwunden, es wurde nicht mit in die Großhäuser übernommen. Der von HAEKEL geäußerte Gedanke liegt nahe, zumal Kulturbezüge der „tupisierten“ Mundurukú zu den benachbarten Gês in mancher Hinsicht gegeben sind. Es taucht in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob etwa die Übernahme des (tupiischen) Großhauses mit jenem so bedeutsamen Wechsel von der Patrilokalität zur Matrilokalität zeitlich zusammenfällt, was nicht ausgeschlossen erscheint. — Nun, auf diese Fragen soll hier nicht näher eingegangen werden (was ja auch nicht Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein kann). Wichtig erscheint, daß die Mundurukú trotz (oder wegen) weittragender Änderung ihres sozialen Stammesgefüges an der Institution des Männerhauses festhielten. Damit wurde auch die Form der Dorfanlage bestimmt. Denn man wird leicht einsehen können,

daß dort, wo ein Männerhaus und in der Regel mehrere (bis 5) Großhäuser bestehen, ersteres nicht gut aus dem Dorfplan herausgedrängt werden kann, zumal von dort alle Feste und Feiern Impuls und religiöse Weihe erhielten. Kern der Dorfanlage waren und blieben weiterhin Männerhaus und Ahnenhäuschen. Nur, wo auf das Männerhaus verzichtet wurde, wie das z. B. bei den Malokas am Tapajóz im Kontaktbereich mit der Zivilisation einst der Fall war, entstand eine bloße Ein- oder Mehrhausanlage, die sich von dem eigentlichen Mundurukúdorf wesentlich unterschied. Auch die heutigen Mundurukú-Niederlassungen am Cururú entbehren des Männerhauses. Hier sind freilich auch, wie wir bereits dargetan haben, die Großhäuser verschwunden.

Das Savannendorf Aipká, um ein Beispiel zu nennen, besitzt zur Zeit zwei Großhäuser. Diese liegen beiderseits eines geräumigen Platzes, mit den Längsseiten einander zugewandt. Zwischen beiden, aber westlich von der Dorfplatzmitte, befindet sich das Männerhaus. Ihm gegenüber an der Ostseite des Platzes erhebt sich die Casa da farinha (Schuppen für die Herstellung des Maniokmehls). Der Dorfplatz breitet sich noch ein Stück hinter allen Häusern aus. Jeweils in der Lücke zwischen den Schmalseiten der vier Gebäude liegen die kleinen spitzkegeligen Hütten der Hühner. Sie gleichen kleinen Strohpyramiden. Der Ein- (und Aus-)schlupf für die Hühner befindet sich dicht am Boden. — Es kennzeichnet unsere Indianer in besonderem Maße, daß sie den Hühnern in dieser Weise ein Hühnerhaus besorgen, obwohl sie ihnen nicht mehr sind als gezähmtes Wild, wie die vielen anderen Tiere auch, die mit ihnen unter einem Dach leben. Weder das Fleisch noch die Eier des Federviehs nutzten sie. So war es wenigstens früher. Heute scheint sich auch da ein Wandel anzubahnen.

5. Über den mundurukúischen Menschen. Kennzeichen und Eigenarten.

Es ist im Vorhergehenden versucht worden, in wenigen Strichen ein Bild von der einst bestimmenden gesellschaftlichen Struktur und der Lebensweise des mundurukúischen Volkes zu zeichnen, soweit es für unsere Überlegungen von Interesse sein kann. Das Bild will uns aber etwas starr und unwirklich erscheinen, wenn wir nicht versuchten, auch den lebenden Menschen mit in den Rahmen zu stellen. Wie sah und sieht er aus? Wie gibt er sich, und was hat man von ihm zu halten? Das sind Fragen, die uns dem Objekte unserer Überlegungen näher bringen sollen.

Die Quellen sind nicht reich an solcherart Notizen. TOCANTINS, der mitten unter ihnen weilte, fand sie noch fast unberührt von der Zivilisation, wie er sich ausdrückte. Sie gingen damals alle nackt.¹⁰⁰) Ihre Körper waren aber

100 Wie es bei den Tubi, wie es aber auch bei den jägerischen Altvölkern Südamerikas Sitte war. BARBOSA berichtet, daß die mundurukúischen Männer ständig einen Penisstulp tragen und sich beim Baden einer engen Binde (aus Baumwolle) bedienen, um das Glied hochzuhalten.

ganz mit tatauierenden ¹⁰¹⁾ Zeichen bedeckt, die ihnen ein wenig die Blöße nahmen.

Von Gestalt nicht sonderlich groß, aber auch nicht klein oder zierlich, sind sie eher untermittelt, die Männer stämmig. Ihr Oberkörper ist breit und gewölbt wie bei allen Indianern. Die hervorstehenden Backenknochen, der braune Teint und die großen Augen verleihen ihrem Antlitz die unverkennbaren Züge indianischer Rasse. — Die Nase ist gerade, der Mund breit. Die Hautfarbe ist um eine Schattierung dunkler als bei den Maué oder Apiaká, ihren Nachbarn. Dieser Unterschied mag darauf zurückzuführen sein, daß erstere mehr auf den Savannen, letztere in den Wäldern wohnen.

Ihr Haar ist schwarz und dick und ganz glatt. Die Männer pflegen es oberhalb der Ohren rund um den Kopf herum zu scheren, die Frauen lassen es lang herabhängen. Früher steckten sie es wohl auch am Hinterkopf zu einem Knoten zusammen (BATES, S. 189 f.). — Im ganzen gesehen machen die Mundurukú den Eindruck des Kräftigen, Robusten. Im Vergleich dazu sind die Apiaká schlanker in der Gestalt und in den Gesichtszügen ebemäßiger. BARBOSA hatte sogar den Eindruck, daß die Mundurukú finster dreinschauten. Die Maué seien im Vergleich mit den Mundurukú im Blick viel freier und auch sonst lebhafter und ließen sich außerdem nicht so leicht betrügen wie ihre so gefürchteten Nachbarn. v. MARTIUS sagt von den Madeira-Mundurukú, sie hätten zwar gutmütige, aber rohe Gesichtszüge.

Um der Wahrheit Genüge zu tun, es ist nicht leicht, ein einheitliches äußeres Bild von unsern Indianern zu zeichnen. Andere Indianerstämme sind einheitlicher in ihrem Äußeren. So gibt es z. B. auch große Gestalten unter den Mundurukú, andere wiederum sind von zierlichem Wuchs. — Der häufige Menschenraub auf ihren Kriegszügen ließ es vermutlich nicht zur Gleichförmigkeit der Rasse kommen.

Ein Wort noch zu ihrem Aussehen, es betrifft die Tatauierung. Hierin übertrafen sie gewiß alle anderen Indianerstämme Südamerikas. Nicht allein, daß sie ihr Gesicht mit Figuren schmückten, die durch ihre Einfachheit und präzise Gleichförmigkeit eines ästhetischen Reizes nicht entbehrten, sie bedeckten auch den ganzen übrigen Körper mit diesen unauslöschlichen Zeichen.

Alle Mundurukú sind in gleicher Weise tatauiert, allerdings die Männer verschieden von den Frauen. ¹⁰²⁾ (Siehe hierzu die Bilder im Anhang. ¹⁰³⁾ Bereits vom 8. Lebensjahr ab begannen sie mit der Hautfärbung. Tatauierungswunden, die bei dem Verfahren immer entstanden, ließ man erst vollständig ausheilen, so daß sich der Prozeß über Jahre erstreckte, manchmal bis zum 20. Lebensjahr, in der Regel bis zum 17. ten. Die Tatauierungsmasse

101 „Tatau“ bzw. „ta“, d. i. schlagen oder ritzen. Das im Deutschen auch übliche „tätowieren“ ist dem älteren englischen Wort *tattooing* nachgebildet.

102 Den Zusammenhang zwischen Totemzeichen und Tatauierung hat LANG (*The Secret of the Totem*, 1905) hervorgehoben.

103 Vgl. auch das Bild des Mundurukú-Indianers bei SPIX und von MARTIUS: *Reise in Brasilien*, 3. Teil, München 1831.

wurde im üblichen Verfahren in die Haut eingestochen. Sie ließen aber den Dorn einer Palme bzw. den spitzen Zahn des Goldhasen nur wenig tief eindringen, weshalb sich die Bilder nur schwach auf der Haut abzeichneten. Dennoch wurde das Verfahren als sehr schmerzhaft empfunden.

Welches Motiv ursprünglich den Tatauierungen der Mundurukú zugrunde lag, läßt sich schwer feststellen. Zweifellos spielten soziologische Gesichtspunkte (Unterscheidungen gegenüber andern) dabei eine Rolle. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß die Hauttortur ein Hauptgegenstand bei der Initiation der Knaben und Mädchen gewesen ist. Das Blutopfer und die Schmerzen dabei waren gleichsam der Preis, den sie entrichten mußten, um der Gemeinschaft der Erwachsenen fortan zugerechnet zu werden.

Den Frauen ziemt es nicht, Federschmuck anzulegen. Sie wissen aber dafür durch Ringe, Bänder und Amulette ihren Tatauierungen wirksamen Schmuck beizufügen. Aus Fruchtkernen geschnittene Fingerringe und Armbänder, mit Strichmustern zusätzlich verziert (s. Abb. 13 im Kunstdruckanhang), pflegten sie in großer Zahl zu tragen. Bei ihren Halsketten verwenden sie außer Fruchtkernen der verschiedensten Arten auch Schlangengewirbel und die Zähne bestimmter Affen.

Eine besondere Art von Halsschmuck ist die in Abb. 13 dargestellte Kette. Aus Fruchtschalen geschnittene Tiere, darunter Gürteltiere, Schildkröten, Fische und Krokodile sind hier zu einem geschmackvollen Bande vereinigt. Braun in verschiedenen Schattierungen und Schwarz sind die bevorzugten Farben bei allem, was die Frauen an Schmuck tragen.

Schwierig ist es, was die charakterlichen Eigenschaften der Mundurukú anbetrifft, unter den Meinungen der Autoren eine gemeinsame Linie zu finden. COUDREAU (1897) gesteht, daß er die Mundurukú „nicht mit den Augen seines Freundes TOCANTINS“ sieht. Was dieser z. B. bei ihnen als kriegerische Handlung bezeichnet, nennt jener Meuchelmord. Die „Krieger“ des einen sind die „Banditen“ des andern. Auch findet COUDREAU die Mundurukú in „vollem Verfall“, sowohl in sozialer, moralischer wie auch in wirtschaftlicher Hinsicht. Die Mundurukú sind nicht mehr die „schrecklichen Mundurukú“ und selbst für die kleinen, benachbarten Stämme „kein Gegenstand des Entsetzens“ mehr. „Von da ab der Verachtung anheimzufallen, ist nur mehr ein Schritt“.

Es ist sicher, im Urteil COUDREAU's spiegelt sich jenes Entsetzen der Zivilisierten und Nichtzivilisierten jener Zeit wieder, die den mundurukúischen Schrecken selbst erlebt haben. Es wäre aber ungerecht, bei diesem Urteil stehen zu bleiben. Es gibt da noch lichtere Seiten, von denen zu berichten wäre. Auch ließe sich manches zu ihrer Rechtfertigung sagen. So waren es gerade die Zivilisierten am Tapajóz, die gar oft die Hilfe der Kopfabschneider gegen andere Indianer, deren Haß und Feindschaft sie sich zugezogen hatten, anriefen. Und — zu ihrer Schande muß es gesagt werden — daß diese „Hilferufe“ nicht selten mit dem Wunsch gekoppelt waren, sich Indianerfrauen und Kinder zu verschaffen.

Doch ich sprach von den lichterem Seiten, die uns überliefert wurden. So

hören wir von ihnen, daß es oft eines kleinen Geschenkes bedurfte, ihrem Gesicht den Glanz kindlicher Freude zu verleihen. Wie schnell mochte dann der finstere Blick verschwunden sein. Wer ihnen Gutes erwies, konnte sie schnell gewinnen. Sie wußten aber auch, ihrer Anhänglichkeit die Treue zu bewahren. So wird ihre unbedingte Bündnistreue gerühmt.

Sehr groß, fast übertrieben empfand TOCANTINS die Liebe der Mütter und Väter zu ihren Kindern. „Sie sind fähig, mit Dreistigkeit die größten Gefahren auf sich zu nehmen, wenn es gilt, die Kinder zu schützen.“ Ähnlich sei auch das Verhältnis der Geschwister untereinander. Kein Wunder, daß bei einer solchen Grundhaltung der Zusammenhalt unter den übrigen Dorfbewohnern ein recht enger gewesen ist.

Ein anderer Beweis für die innige Stammesgemeinschaft ist die Tatsache, daß sie ihre Kranken mit der größten Aufmerksamkeit zu pflegen wissen, besitzen sie doch in hohem Maße jene Tugend, die hierzu unerlässlich ist, die Geduld. Ihre sorgende Obhut erstreckt sich nicht minder auch auf all die Kreatur, Vierfüßer aller Art, Vögel und selbst Reptilien, die sie sich gezähmt und aufgezogen haben. Darin sind sie kaum noch zu übertreffen.

Was die Stellung der Häuptlinge und ihrer Frauen anbetrifft, so war sie in jener Zeit unbestritten. Offener Streit unter den Mundurukú war selten, kam er doch vor, etwa aus Gründen der Eifersucht, so endete er oft so, daß der eine der Streitenden das Dorf verließ und seine Hängematte im Männerhaus eines anderen Dorfes aufhängte.

TOCANTINS hat das Leben dieser Naturkinder unter sich als ein recht friedliches empfunden. Nichts könnte einen also daran hindern, ihr dörfliches Leben als ein paradiesisches zu bezeichnen, wenn es nicht etwas gegeben hätte und auch noch gibt, das wie ein Schatten die Welt dieser Naturkinder berührt, nämlich die Zauberei. Gemeint ist die „böse Zauberei“, von der sie behaupten, daß es sie unter Karusakaybë nicht gegeben hat. Sie gründet auf der Vorstellung, daß es Menschen möglich sein soll, sich in einen Jaguar (seltener in einen Aasgeier) zu verwandeln, um andere Menschen aus reiner Bosheit Krankheiten zu infiltrieren oder den Tod zu bringen.

TOCANTINS (1877, S. 107 ff.) gibt uns erschütternde Kunde von diesen Dingen. So sei im Dorfe Acupary ein Mädchen, das gerade zu Besuch weilte, in der eigenen Hängematte mit einem Pfeil durchbohrt und dann erwürgt worden, weil ihm Hexerei nachgesagt wurde. In einem anderen Dorf geschah es, daß aus einer Gruppe Frauen, die im Fluß gebadet hatten und mit Wassergefäßen auf dem Kopf nach Hause gingen, ein Mädchen von vier bewaffneten Männern herausgegriffen und auf der Stelle mit Pfeilen getötet wurde. Den Frauen wurde bedeutet, weiter zu gehen, da es sich um eine Hexe handle. Der Leichnam des Mädchens blieb bis zum nächsten Tag auf dem Wege liegen und wurde dann verbrannt.

Ein anderer Fall ereignete sich in dem Dorfe Curucupí. Hier war ein heftiges Fieber ausgebrochen. Eine Frau hatte (wohl als Schamanin, wie es sie damals noch gab) die Pflege oder Behandlung mehrerer Kranker übernommen. Einer davon starb. Im Dorf hieß es schon, die Frau sei eine Hexe.

Insgeheim hatte sie durch eine andere Person von diesem Gerede Kenntnis erhalten. Sofort in der Nacht darauf verließ sie mit ihrem Manne und drei Kindern jüngeren Alters das heimatliche Dorf und floh zum Tapajóz, den sie alle nach anstrengendem Marsch am Abend des folgenden Tages erreichten. Die Frau starb bald darauf an den Folgen ihrer Flucht.

Nicht alle, die in ähnlicher Weise gewarnt wurden, haben die Gelegenheit zur Flucht ergriffen und sind das Opfer dessen geworden, wes sie das Gerücht bzw. der Pagé bezichtigte. Ohne Ansehen der Person, des Alters oder Geschlechtes suchte der Zauberwahn seine Opfer. „Es ist nicht bekannt“, stellt TOCANTINS fest, „daß ein Mundurukú je einen Stammesgenossen getötet hätte, es sei denn aus Aberglauben.“ — Sie sagen, Karusakaybë habe ihnen aufgetragen, die Stammesgenossen nicht zu töten, wohl aber die „bëkaypát“ (ibökaipát bei MURPHY), d. i. „Böser Zauberer“, unter ihnen. Nach ihrem Glauben kann nur ein Schamane sich in einen Jaguar verwandeln und mit seinem „Liebling“ Unheil anstiften. Heute sind es nur männliche Schamanen, die in die Gefahr geraten können, als Böse Zauberer der Exekution zu verfallen.

Mit bitteren Worten klagt der Missionar Frei PELINO DE CASTROVALVA von Bacabal über „solch verderblichen Aberglauben“, den er vergeblich ihrem Herzen zu entreißen versuche“ (mitgeteilt bei TOCANTINS 1877, S. 107).

Mit derselben Unerbittlichkeit, mit der sie ihren Feinden nachstellten, gingen sie gegen den vor, der nach ihrer Ansicht ein Tod- oder Krankheitsbringer war. — Man muß schon tief in ihre Vorstellungswelt eindringen, um dies Verhalten verstehen zu können. Als Jäger und Krieger war ihnen der Tod gewiß kein Geheimnis mehr. Das Sterben hatte nach ihren Erfahrungen reale Voraussetzungen. Krankheiten führten sie ebenfalls auf reale Dinge zurück, auf „Errger“ nämlich, die von außen in den Körper eindringen, die es daher wieder aus den von ihnen befallenen Körperteilen zu entfernen galt. Letzteres war Sache des Pagé, der mit Beblasen von Tabakrauch und Saugen bzw. Reiben an der betreffenden Körperstelle vorging und immer einen „Wurm“ oder sonst einen Gegenstand (z. B. Stein) als den vermeintlichen Erreger hervorzog.¹⁰⁴⁾ Blieb die Heilung aus, so war der Kranke verhext. Ähnlich argumentierte man bei unerwartetem Tod.

Die Tatsache, daß man die Leiche des „Këkaypát“ (nach BARBOSA auch Maraquemara genannt) verbrannte¹⁰⁵⁾, erinnert an das Verbrennen menschenfeindlicher Ogren in den südamerikanischen Mythen, nur daß aus der Asche der letzteren Mücken und anderes Ungeziefer zu entstehen pflegte, wie z. B. bei Uàkarayuk-yuk, der Alten, die ihre Enkelin getötet hatte und das Kind verzehren wollte (die Mundurukú sagen, der verzauberte Jaguar

104 BATES (S. 192) erzählt, daß sich der Pagé einer großen Zigarre bediente, der „Wurm“ nachher sei eine weiße lange Luftwurzel gewesen.

105 Heute wird nach der Exekution des Hexers dessen Seele mit einer Mutúm-Feder vom Hinterkopf weggestrichen in ein Stück Bambusrohr hinein, das dann verbrannt wird.

frißt von seinem Opfer), dann aber von ihrem Sohn erschlagen und zu Asche verbrannt worden war.

Der Jaguar erscheint den Indianern vielfach als die Inkarnation des den Menschen Übelwollenden, des Bösen. Er spielt als mythisches Tier eine große Rolle, vor allem im Zusammenhang mit der (guten und bösen) Zauberei. Teilweise gilt er sogar als der Lehrmeister der irdischen Zauberärzte. In der großen Peresuatpë-Mythe hat sich der Held verschiedentlich gegen Jaguare, die ihn verfolgten, zur Wehr zu setzen. Doch weiß er die Tiere zu überlisten.¹⁰⁶ Zuletzt trifft er auf einen Jaguar mit geschwellenem Kopf, er zieht ihm ein Stück Knochen (!) aus dem Maul (Zauberarzt-Motiv). Zum Dank dafür zeigt ihm der Jaguar den Weg zum Dorf.

Der Aasgeier (Urubú) als „Wehrwolf“ (Maraquemara) tritt bei den Mundurukú seltener in Erscheinung. Dem Vogel diese Eigenschaften zuzuschreiben, widerspricht nicht der südamerikanischen Mythentradition. So haben die Zauberärzte der Taulipang-Indianer (nach KOCH-GRÜNBERG) in Kasana-podole, den Vater des Königs-Geiers, einen Hilfsgeist, der auch gefährlich (!) werden kann.

Aus alledem geht hervor, wie tief die Jaguar- (und Urubú-) Vorstellung mit ihren guten und ihren verderblichen Seiten ganz in die jägerische Gedankenwelt der Indianer eingebettet ist. Verständlich, daß der Missionar von Bacabal vergeblich gegen diese Seite im Wesen seiner Missionskinder anging, er hätte schon die ganze Vorstellungswelt der Indianer verändern müssen, doch dazu war ihm keine Zeit mehr gegeben. Auch die Missionare vom Cururú gestehen, daß die Zauberei in den Vorstellungen der Mundurukú außerordentlich fest verhaftet ist. Es sei das schwierigste Problem, das ihnen die Schwarzgesichter zur Zeit bereiten würden.

ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS

Aus der Fülle des Mythen- und Sagenschatzes der Mundurukú konnten verständlicherweise nur wenige Züge herausgegriffen werden. Sie lassen eine stark jägerisch betonte Geisteshaltung der Indianer erkennen. Auch unter Berücksichtigung des übrigen, hier nicht weiter aufgeführten Erzählgutes bleibt dieser Eindruck gewahrt. Dies verdient deswegen besonders erwähnt zu werden, weil die Mundurukú in der materiellen Kultur zweifellos nicht unerheblich von den „agrarischen“ Tupi beeinflusst wurden. Die Mundurukú sind deswegen in der Literatur verschiedentlich als „unreine Tupi“ bezeichnet worden. Daneben tritt auch der Name „tupisierte Gês“ auf. Voraussetzung hierfür ist natürlich, die Mundurukú als ursprünglich den Gês-Völkern zugehörig zu betrachten.

106 So gefährlich der Dämon in der Gestalt des Raubtieres sein kann, dem menschlichen Witz ist er unterlegen. Damit kommt die jägerische Überlegenheit gegenüber dem in der Gestalt des Jaguars verkörperten bösen Geist zum Ausdruck.

Tatsächlich deutet vieles auf eine geistige Verwandtschaft der Mundurukú mit den Gês hin. Freilich gibt es auch Unterschiede. So will mir scheinen, daß es die Mundurukú in ihrer vortupiischen Zeit nicht bis zu der so fest organisierten Männergemeinschaft mit Maskenwesen, Geheimbünden und Knabeninitiation gebracht haben, wie es den Gês eigen ist. Ich möchte annehmen, daß die Mundurukú den Gês damals nur „randlich“ (im geographischen und kulturellen Sinne) zugehörten, d. h. aus einer den Gês-Völkern nur randlich angehörenden Gruppe entstand bei deren Berührung mit dem agrarischen Norden (Tupi) jenes Volk, das uns unter dem Namen Mundurukú bekannt geworden ist.

Trotz der starken Tupisierung (in der materiellen Kultur) bzw. Hinwendung zur agraren Tätigkeit haben die Mundurukú in ihrem geistigen Kulturbestand altertümliche Züge bewahrt. Es liegt darin eine seltsame Mischung von Aufgeschlossenheit äußeren Dingen gegenüber und Beharrung im geistigen Bereich. Immerhin verdanken wir ihrem Konservatismus, daß sich gewisse kulturelle Eigenarten und Vorstellungsweisen über die Zeiten hinweg erhalten haben. Darin mag sich ein Stück Kulturgeschichte eines größeren Raumes widerspiegeln, das uns gestattet, Äußerungen und Änderungen des sozialen und wirtschaftlichen Lebens besser aus dem Gesamtgeschehen heraus zu begreifen. —

In alter Zeit, so erzählen die Mundurukú, lebten ihre Vorfahren von der Jagd und dem Sammeln von wilden Früchten, Bodenbau war ihnen unbekannt. Auch fehlten noch die Hunde. Diese zeugte Karapitubë, der ein Krieger war, mit Dat'ekurú (Dachekorö bei MURPHY), einem jungen Mädchen des Stammes. Desgleichen kannten sie noch keine Boote, das Anfertigen der Rindenkähne lernten sie erst am Ufer des Tapajóz. — Dies alles, wie auch das Fehlen der Weberei und der Hängematten und die Gewohnheit, Schädel von allerlei Wild zum Zwecke der Jagdmagie aufzubewahren, kennzeichnet noch heute die sogen. „jägerischen Reststämme“ Ostbrasiens, die HÄCKEL (1952, S.971) zur „Macro-Gê-Familie“ zählt.

Durch mütterrechtliche Züge nun erfuhr die soziale Struktur der meisten der Jägervölker eine bedeutsame Änderung. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die neue Gesellschaftsordnung zusammen mit einem noch primitiven Typ des Bodenbaus (von Mais, giftigem und ungiftigem Maniok) von den Anden her kam.

In einer Version der w. o. genannten Mythe vom Ursprung der Garten- gewächse heißt es u. a.:

Als alles auf dem Felde (auf dem Karuebák resp. Kapirú lag, um alles sprießen zu lassen) reif war, kamen Vögel herbei. Sie nahmen Maiskörner in den Schnabel, um sie über dem Dorf fallen zu lassen. So erfuhren die Leute von dem Segen.

Nur Aínupaybë, der Mediziner, wußte nichts davon. Er war auf der Jagd gewesen, ohne aber etwas zu fangen. (In der Version von KRUSE war er eine wildwachsende Knollenfrucht suchen gegangen). Seine Frau erzählte ihm den ganzen Vorgang. Da bekam er es mit der Angst zu tun. Er tötete darauf Karuebë, den Neffen der Kapirú und Besitzer des Gartens.

In der Begebenheit mit dem Mediziner, der jagen resp. Wildfrüchte sammeln ging, mag man den Widerstreit zwischen zwei gegensätzlich aufgefaßten Kulturen sehen, dem reinen Jägertum (verkörpert in dem Mediziner) und dem aufkommenden Bodenbau (verkörpert in Karuebë und Kaporí), der sich durchzusetzen beginnt. —

Die Frage indes nach dem Aufkommen des für die Gês-Völker so wichtigen M ä n n e r h a u s e s läßt sich nicht klar beantworten. Möglich ist, daß das Männerhaus erst nach Einführung des Mutterrechts entstand, von der Männerwelt auf Grund der veränderten Rechtsordnung geschaffen. Möglich ist aber auch, daß schon vor Einführung des Mutterrechts aus Zweckmäßigkeits Erwägungen ein Gemeinschaftshaus bestand, das als Versammlungsplatz der erwachsenen Männerwelt oder Stätte der Ertüchtigung und Schulung für die heranwachsende männliche Jugend gedacht war. Wenn aber das Männerhaus schon bestand, so hat es zweifellos nach der Übernahme des Mutterrechts noch an Bedeutung gewonnen, weil sich auf Grund der veränderten Gesellschaftsordnung die Männer stärker organisierten und dabei in der Männerhausinstitution den festen Rückhalt fanden.

Die zentralen und nordwestlichen Gês haben nun dabei eine Entwicklung genommen, die im südamerikanischen Raum einzig dasteht. Es entstanden hier alle diese Erscheinungen, wie Männergeheimbünde, Maskenwesen, ausgedehnte Knaben-Initiation und athletische Wettspiele und eine strenge Gruppengliederung der Dorfschaft in Verbindung mit entsprechender Aufteilung des Dorfplatzes. Freilich ist die letztgenannte Erscheinung, nämlich die Übereinstimmung der Siedlungsform mit dem Sozial- und Zeremonialsystem der Dorfschaft aus der mutterrechtlichen Auffassung allein nicht verständlich. Zu ihrer Entstehung und Ausprägung haben die Zweiklassen und hat das Totem-Clan-System entscheidend beigetragen. Nach der Auffassung von HAEKEL (1939) sind vermutlich beide, die Zweiklassen und das Totem-Clan-System, später als das Mutterrecht und ebenfalls von den Anden zu den Gês gekommen.

Die Zweiklassen oder Heiratsklassen und die darauf aufgeteilten Clans haben wir bei den Mundurukú als noch existent bereits kennengelernt. Viele Merkmale, die das südamerikanische Dualsystem auszeichnen, kommen auch bei ihnen vor. Doch fehlen bei den Mundurukú wiederum andere Züge, die verschiedenen Gês-Stämmen in so charakteristischer Weise zu eigen sind, wie eine weitgehende antagonistische Aufteilung der Sozialgruppen, die sich in einer Fülle von Symbolen dartut und letztlich im Siedlungsbild zum Ausdruck kommt¹⁰⁷). — Was nun die Claneinteilung anbelangt, so ist HAEKEL (1939, S. 443) der Meinung, daß dieselbe nicht notwendig mit den Zweiklassen verbunden sein muß. Es spricht allerdings manches dafür, so meint HAEKEL, daß zu den Stämmen Zentralbrasilien das Zweiklassensystem in Verbindung mit den Totem-Clans gekommen ist.

107 Ein schönes Beispiel hierfür liefern die Bororo und Ramkokamekran in Zentralbrasilien.

Zusammenfassend kann also gesagt werden: mit dem Auftreten mutterrechtlicher Formen organisierten sich die Männer, früher oder später, zu einer Sozialgruppe innerhalb des Dorfganzen. Durch Hereinnahme kultureller Gegenstände in eine bestehende Männerhaus-Institution hoben sich die Männer als „Kultträger“ wesentlich von den Frauen ab. Aus dieser Sonderstellung heraus entwickelten sich dann bei verschiedenen Gês-Völkern, wie z. B. den Kayapó (vermutlich aber nicht bei den Alt-Mundurukú), Männerbünde, die ein die Gesellschaftsordnung stark bestimmendes Geheimbundwesen heraufbeschworen. Das Mutterrecht oder verschiedene Erscheinungen desselben waren mit einer älteren Form des Bodenbaus gekoppelt. Um diese Zeit, oder auch schon früher, entwickelten sich totemistische Gedankengänge bzw. wurden solche übernommen, die zusammen mit dem Dualsystem ein festes soziales Ordnungsprinzip entstehen ließen, das bis in die Jetztzeit hinein (bei den Mundurukú) Bestand hatte. —

Gestützt auf die These, daß es sich bei den Mundurukú ursprünglich um ein den Gês verwandtes Volk handelte, dürfen wir im folgenden von einer Übernahme tupiischen Kulturgutes durch eben dieses Volk sprechen. Das tupiische Erbe erscheint uns dabei als recht bedeutend, schließt es doch die Sprache nicht aus¹⁰⁸). Zu den materiellen Dingen, die hier zu nennen sind, zählt vor allem eine bessere Verarbeitung der Maniokwurzel (mittels Preßschlauch). Dazu kommen neue Arten des Fischfangs, der Besitz des Rindenbootes, der Webstuhl und die Hängematte und das Großhaus (Ek'á). Tupiisch ist auch das Zähmen von Wild aus Liebhaberei.

Im geistigen und religiösen Bereich ist der „Mütterkult“ und der Glaube an Kulturbringer (Kulturheroen) tupiisches Gemeingut. Beide Erscheinungen gehören zum festen Kulturbesitz der Mundurukú, desgleichen verschiedene Züge des fast kosmopoliten Corupira-Jurupari, eines den Menschen übelwollenden Dämons. — Ein Wesenszug der Tupi, ihr Messianismus verbunden mit der Suche nach dem Land ohne Übel, ist dagegen nie bei den Mundurukú angetroffen worden.

Der „Kultureinfluß“ der Tupi wurde durch den der Weißen abgelöst. Wir wissen von den ersten Begegnungen zwischen den Mundurukú und den Weißen, daß sie stürmisch verliefen. Aber nach der Befriedung, Ende des 18. Jhd., sehen wir unsere Indianer als Freunde und Verbündete der Kolonisten im Kampf mit fast allen Indianerstämmen der Nachbarschaft. Später nehmen sie rege Handelsverbindungen mit den Zivilisierten auf. Die verschiedensten Sammlerprodukte und Bodenerzeugnisse, wie vor allem das Maniokmehl, gelangen auf den Markt.

Leider liegen detaillierte Nachrichten aus jener ersten Zeit nur über einzelne abgezweigte Gruppen der Mundurukú vor, so daß wir uns kein einheitliches Bild von allen Mundurukú machen können. Bei allen dürfte aber neben der Jagd der Bodenbau ein bestimmender wirtschaftlicher Faktor gewesen sein. Ob in der Sozialstruktur (noch) Patrilokalität oder matri-

108 Zu den (sprachlich) unreinen Tupi zählen auch die Maué und Apiaká.

patrilokale bzw. matrilokale Heiratswohnfolge herrschte, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Für die Mundurukú östlich des oberen Tapajóz, in den „Hauptwohnsitzen des Stammes“, ist Matrilocalität für das 19. Jhd. nachgewiesen. Dabei wurde aber, wie wir wissen, die patrilineale Deszendenz beibehalten. Das sollte nicht ohne Bedeutung für die Savannenbewohner sein, worauf bereits an anderer Stelle hingewiesen wurde.

Die Pflicht, nach der Heirat der erweiterten Familie der Frau beizutreten, drängte die Männer, die zunächst wie Fremdlinge in diesen Familien waren, zur Solidarität. Sie fanden sie in der bereits bestehenden Männerhaus-Institution, die nun noch an Bedeutung gewann. Das Verhältnis von Mann und Frau in der Gesellschaft nahm die uns bekannte Form der strengen Geschlechter-Teilung an. Weiterhin löste die von den Mundurukú gewählte Sozialstruktur einen Integrierungsprozeß aus, in dessen Verlauf die Savannenbewohnerschaft zu einer starken Einheit heranwuchs. Nutznießer derselben waren die Männer, die es nun leicht hatten, große Gemeinschaftsunternehmen, wie Kollektivjagden, Feste und Kriege zu arrangieren, da wegen der Verwandtschaftsbande und der Männerhauskameradschaft eine Verbindung zu allen Männern des Stammes bestand. Die Kriege sind dabei das bedeutendste Gemeinschaftsunternehmen der Weyd'êne geworden, sie haben mit Unterbrechungen bis in den Beginn des 20. Jhd. hinein angedauert. Unter den Männern gab es eine eigene Gruppe, die Muchacha anyen, eine Art Kriegerkaste, die nur ausgebildete und an der Front bewährte Krieger aufnahm. — Es ist verständlich, daß die Kriege mit dazu beigetragen haben, die Stellung der Männer noch zu heben. Ob nun die Neigung zum Krieg angeboren war (verwandte Züge mit den Gês, die ebenso kriegerisch sind), ob sie sozusagen aus der Eigenart der Sozialstruktur erwuchs, wie MURPHY es will, oder ob sie durch das zufällige Zusammentreffen verschiedener Umstände (Sozialstruktur und Streit mit den Weißen, der später in ein ständiges Bekriegen der andern Indianerstämme umgebogen wurde) entstand, mag dahin gestellt bleiben.

Da alle Kriege in der Trockenzeit stattfanden, bedeutete dies, daß dann nur jeweils ein Teil der Bewohner im Dorf zugegen war. Dieser verbleibende Rest ging aber der gewohnten Tätigkeit nach. Es änderte sich für sie nichts, weder in sozialer noch in wirtschaftlicher Hinsicht. Jahreszeitlich bedingte Verrichtungen, wie das Fällen und Brennen neuer Rodungsflächen, wurden ausgeübt, als wenn auch das ganze Dorf zugegen wäre. Erst mit der Gewohnheit, im Sommer statt auf Kriegsfahrt in die Gummistraßen zu ziehen, trat ein wirtschaftlicher Wandel ein, der auch für die überkommene Sozialstruktur von Bedeutung sein sollte.

Wir wollen die folgende Epoche als die dritte in der Wirtschaftsgeschichte des Volkes seit seinem Erscheinen am Tapajóz bezeichnen. — Die erste Epoche, um das an dieser Stelle zu ergänzen, erstreckte sich bis zum Friedensschluß mit den Weißen Ende des 18. Jhd. Die Mundurukú sind Jäger und Pflanze, ohne daß sie aber die Erzeugnisse des Bodens anders ver-

wenden, als eben nur für sich selbst. Die Epoche ist durch Kriege mit den Kolonisten und der portugiesischen Kolonialmacht gekennzeichnet.

Die zweite Epoche erstreckt sich bis zum Beginn der Gummixtraktion durch die Mundurukú Ende des 19. Jhd. Die Mundurukú sind Jäger und Pflanze und bringen (es sind in erster Linie jene Mundurukú, die außerhalb der Savannengebiete östlich des oberen Tapajóz wohnen) Sammlerprodukte aus den Wäldern und Erzeugnisse des Bodens, hauptsächlich Maniok, im Tauschhandel mit den weißen Kolonisten auf den Markt. — Die Epoche ist durch Kriege (in erster Linie der Savannenbewohner, die östlich des oberen Tapajóz wohnen) mit verschiedenen Indianerstämmen gekennzeichnet.

Die dritte Epoche erstreckt sich bis in die zwanziger Jahre des jetzigen Jahrhunderts, dem Zeitpunkt, als die Gummipreise wieder anfangen zu steigen. Die Mundurukú in den ihnen verbliebenen Gebieten östlich des oberen Tapajóz sind Jäger, Pflanze und Gummisammler. Sammlerprodukte aus den Wäldern, vor allem Gummi (*Hevea*), und gelegentlich Erzeugnisse des Bodens (Maniok) gelangen im Tauschhandel mit den traditionellen Handelspartnern an den Flüssen Tapajóz und Cururú auf den Markt. — Die Epoche ist durch Zwistigkeiten der Mundurukú unter sich und vor allem durch eine beginnende Abwanderung zum Cururú gekennzeichnet. Die Wirtschafts- und Sozialstruktur dieser Epoche ist wie folgt charakterisiert:

In der Regenzeit wird Jagd und Pflanzbau (Regenzeitfeldbau) auf den Savannen betrieben. Alle Arbeiten erfolgen streng nach dem Grundsatz der Geschlechterteilung, ebenso das Wohnen. Die Männer arrangieren Kollektivjagden und Feste. Kriegszüge werden noch gelegentlich veranstaltet. Die Sozial- und Wirtschaftsstruktur unterscheidet sich nicht von derjenigen der zweiten Epoche, sie wurde im Kapitel III, 2—4 näher beschrieben.

In der Trockenzeit wird Gummi an den Flüssen gesammelt. Jagd kann nur in beschränktem Maße ausgeübt werden. Pflanzgärten werden vereinzelt an den Flüssen, auf Terra preta, angelegt. Maniok wird zur Hauptsache von den Dörfern mitgebracht. Alle Arbeiten erfolgen im Rahmen der Einzelfamilie und nicht mehr streng nach den Grundsätzen der Geschlechterteilung. Frauen können bei der Gewinnung des Gummis und Männer bei der Herstellung der Farinha mitwirken. Kinder werden zur Mitarbeit herangezogen.

Das Wohnen erfolgt ebenfalls im Rahmen der Einzelfamilie, d. h. in einem Einzelhaus von rechteckigem Grundriß, ähnlich den Häusern der Neobrasilianer an den Flüssen. Die Sammlerprodukte werden auf dem Wege des Tauschhandels veräußert, entweder direkt mit dem Händler oder auf dem Umwege über den Häuptling des zugehörigen Dorfes. Die Sozial- und Wirtschaftsstruktur dieses „Sommerhaushaltes“ ist von derjenigen des „Winterhaushaltes“ in allem verschieden und hat in der Wirtschaftsgeschichte der Mundurukú kein vergleichbares Vorbild. Sie gleicht derjenigen der Neobrasilianer an den Flüssen. Nur sind die Rechtsverhältnisse der Indianer

bessere, denn das Nutzungsrecht an der Gummistraße gehört dem jeweiligen Inhaber, nicht der Dorfgemeinschaft, dem Häuptling oder dem Händler.

Wir haben bereits an anderer Stelle vermerkt, daß durch eine verstärkte Wanderung zum Cururú jene jüngste Entwicklung, die vierte Epoche, in der Wirtschaftsgeschichte der Savannenbewohner heraufgeführt wurde, die noch andauert. Die Wirtschaftsweise und die gesellschaftliche Ordnung der Mundurukú heute am Cururú ist kaum noch indianisch, sie ist wie folgt gekennzeichnet:

In der Regenzeit wird Jagd, hauptsächlich in der Form des Fischfangs, und Pflanzbau betrieben. Für letzteren stehen verhältnismäßig gute tonige und humose Böden zur Verfügung. Alle Arbeiten erfolgen im Rahmen der Einzelfamilie, ähnlich wie bei den Savannenbewohnern in der Trockenzeit. Verwandte Familien können dort, wo sie nahe beieinander wohnen, gegenseitige Hilfe bei der Feldarbeit leisten. Das gilt auch für die Fabrikation der Farinha, wenn eine gemeinsame Röstpfanne vorhanden ist. Ein Männerhaus fehlt in allen Siedlungen. Feste der Jagd werden nicht mehr veranstaltet. Wenn es die Lage der Gummistraßen erlaubt, legt man die Einzelhäuser nebeneinander. Es geschieht wegen der Unterstützung, die man voneinander in der Herstellung der Farinha (gemeinsamer Röstofen) oder in der Anlage von Pflanzgärten erwartet und auch zu geben bereit ist, und wegen der Geselligkeit. Siedlungen, die auf diese Weise entstehen, haben mit der überlieferten mundurukúischen Dorfanlage nichts gemein, die Häuser stehen beziehungslos nebeneinander.

Man wohnt nach Einzelfamilien getrennt. Es können auch nahverwandte Familien im gleichen Hause wohnen, ohne daß dieses Haus damit die Bedeutung des altmundurukúischen Großhauses annimmt. Die Wohnfolge kann als neo-lokal bezeichnet werden. Die Frau folgt dem Manne in das Haus, das dieser in der Nähe seiner Gummistraße errichtet. Exogamie gilt nicht mehr unbedingt, ebenso die Matrilocalität. Die Clan-Einteilung wird beibehalten, es wird aber beobachtet, daß Clan-Zusammenkünfte kaum mehr stattfinden. Die Sozial- und Wirtschaftsstruktur unterscheidet sich damit wesentlich von der des Winterhaushaltes der Savannen-Indianer und ist in dieser Form für die Mundurukú neu.

In der Trockenzeit wird in den nahegelegenen Uferwäldern Gummi gesammelt. Man kehrt aber, wenn es zugänglich ist, am Nachmittag zu seinem Wohnhaus zurück. Wo die Gummistraßen entfernter liegen, errichtet man eine eigene Hütte und betreibt einen separaten Sommerhaushalt, wie es auch bei den Campineiros in dieser Jahreszeit üblich ist. Die Jagd kann verständlicherweise nur in beschränktem Maße ausgeübt werden, relativ ergiebig ist dabei nur der Fischfang. Die Art des Wohnens und die Arbeitsteilung ist die gleiche wie in der feuchten Jahreszeit, wenngleich die Wirtschaftsweise eine andere ist. Es darf noch erwähnt werden, daß die Kinder sowohl in der einen wie auch in der anderen Jahreszeit stärker zur Mitarbeit herangezogen werden.

Nutznießer der Neuerungen am Cururú sind die Frauen. Sie können sich

an der Gummiextraktion beteiligen und werden dadurch Miteigentümer an einem begehrten Sammlerprodukt. Andererseits finden sie bei den Männern eine wichtige Hilfe in der schweren Feldarbeit und bei der Bereitung des Maniokmehls. Die Männer dagegen haben ihre einst betonte Stellung innerhalb der Mundurukú-Gesellschaft zugunsten einer neuen Entwicklung aufgegeben.

In nur wenigen Savannendörfern wird heute noch in derselben Weise zusammengelebt und gearbeitet, wie es für die Zeit der dritten Epoche festgestellt wurde. Am Cururú hat man dagegen den Status, wie er früher allgemein nur für die Gummisaison in der Trockenzeit üblich war, auch auf die übrige Jahreszeit ausgedehnt. Was einst saisonbedingt war bzw. für einige Dörfer noch ist, dem wurde am Cururú und in einigen Fällen auch am Cabitutú und Tapajóz Dauer verliehen.

Die Flüsse und Wälder haben mit zur Separation der Familie und ihrer Unabhängigkeit gedrängt. In der Savanne löst man sich schwerer vom Alt-hergebrachten, hier lebt die Tradition weiter. Wie lange noch?

Es ist uns die Geschichte eines Mannes überliefert, Angehöriger des weißen Pushú-Clans, der einst mit seinem Patron nach Ceará gereist war. Da hörte er eines Tages Mädchenlieder singen, die er auf den Campos am Cururú schon gehört hatte. Er bekam Heimweh, und sein Patron brachte ihn wieder zurück¹⁰⁹). Viele ähnliche Begebenheiten, in denen das Heimweh eine Rolle spielt, werden uns berichtet. Ich selbst hörte von einem Mundurukú-Mädchen, das in der Familie eines wohlhabenden Brasilianers aufgewachsen war, aber schließlich, vom Heimweh gepackt, wieder zu den fernen Campos zurückkehrte. — Eines der Mädchenlieder, die sie singen, lautet etwa so¹¹⁰):

*„Ach, meines Geliebten Fußspur,
wie schwach ist sie.
Eines Heuschrecks Spur
scheint sie zu sein.“*

Ein anderes Lied singen sie so:

*„Mädchen, wohin ist deine Mutter
gegangen? — Dort ist sie ja!
Piábas will sie holen, kleines Mädchen.“*

Beim Tode ihrer Mutter singen sie:

*„O meine Mutter, meine Mutter,
meine Mutter!
Wie arm hast du mich doch gemacht,
wie arm hast du mich doch gemacht!“*

109 KRUSE 1946/49, „Erzählungen der Tapajóz-Mundurukú“.

110 KRUSE 1946/49, hier sind insgesamt 8 Mädchenlieder aufgeführt.

Heimatliebe kann man nicht messen und nicht wägen. Aber sie existiert und wird den Mundurukú in besonderem Maße nachgesagt. Auch hiergegen, gegen ihr Heimweh nach dem Campo, werden die Campineiros anzugehen haben, wenn sie endgültig in den Wäldern wohnen bleiben. —

Das Neue kam die Flüsse hinauf, wie so oft in Amazonien. Faszinierend genug, daß der Widerstreit der Lebensformen, den das Neue auslöste, sich vor unseren Augen im Raume abspielte und noch weiter abspielt. Das Ergebnis der Auseinandersetzung wird nicht ungewiß sein, hierfür steht der Ausspruch jenes Mannes, P. PLAZIDUS TÖLLE, der mehr als ein halbes Jahrhundert in den Wäldern und auf den Campos des Cururú tätig war: *„Die Indianer sollen an das Leben der Zivilisierten gewöhnt werden, ehe sie von der neuen Zeit überrollt werden und als Volk zugrunde gehen. Schon gibt es Anzeichen dafür, daß ihre Bevölkerungszahl zunimmt.“*

SCHRIFTENVERZEICHNIS

- Album do Amazonas*, Manáos 1901—1902. Photographias de F. A. Fidanza.
- AYRES DE CAZAL, MANOEL: *Corographia Brasilica ou Relação Historico-Geographico do Brasil*. Segundo Edição. Tomo I e II. Rio de Janeiro 1845.
- BACHOFEN, J. J.: *Das Mutterrecht*. 2 Bde. Basel 1948.
- BAKKER, J. P.: Über den Einfluß von Klima, jüngerer Sedimentation und Bodenprofilentwicklung auf den Savannen Nord-Surinams (Mittel-Guyana). In: *Erdkunde*, Bd. 8, H. 2. S. 89—112. Bonn 1954.
- BAKKER, J. P.: Over ontstaan en vervorming van de laaggelegen landbouwgronden der bosnegers langs de grote rivieren van Suriname. — *Gedenkboek Fahrenfort*. S. 1—24. Groningen 1955.
- BAKKER, J. P. und MÜLLER, H. J.: Zweiphasige Flußablagerungen und Zweiphasenverwitterung in den Tropen unter besonderer Berücksichtigung von Surinam. In: *Stuttgarter Geogr. Studien*, Bd. 69, „Hermann Lautensach-Festschrift“. S. 365—397. Stuttgart 1957.
- BAKKER, J. P.: Quelques aspects du problème des sédiments corrélatifs en climat tropical humide. In: *Z. f. Geomorphologie*. Neue Folge, Bd. 1. Berlin 1957.
- BALDI, M.: Bei den Carajá in Zentralbrasilien. In: *Geogr. Rundschau*, 6. Jg., H. 11. S. 447 bis 448. Braunschweig 1954.
- BALDUS, H.: *Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringeresgeschichten, Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer*. Kassel 1958.
- BARBOSA RODRIGUES, J.: *Exploração e estudo do valle do Amazonas*. Rio de Janeiro 1875.
- BARBOSA RODRIGUES, J.: *Poranduba amazonense*. Rio de Janeiro 1890.
- BARBOSA RODRIGUES, J.: *Vocabulario Indigena*. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, 1887—88. Vol. XV, 2. Rio de Janeiro 1892.
- BARBOSA RODRIGUES, J.: *Vocabulario Indigena (Complemento da Poranduba Amazonense)*. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, 1889—90. Vol. XVI, 2. Rio de Janeiro 1894.
- BARROS PRADO, EDUARDO: *Eu vio Amazonas*. Conselho Nacional de Proteção aos Indios, Publicação Nr. 109. Rio de Janeiro 1952.
- BASTIAN, A.: *Die Kulturländer des Alten Amerika I*. Berlin 1878.
- BATES, H. W.: *Elf Jahre am Amazonas. Abenteuer und Naturschilderungen, Sitten und Gebräuche der Bewohner unter dem Äquator*. — Bearbeitet und eingeleitet von Dr. B. BRANDT. Stuttgart 1924.
- BAUMANN, H.: *Afrikanische Wild- und Buschgeister*. In: *Festschrift für B. Ankermann*. Berlin 1939.
- BERNARDES, NILO: *Sobre a roça e a fazenda no Brasil*. In: *Boletim Carioca de Geografia*. Ano XI, Nr. 3 und 4. S. 35—46. Rio de Janeiro 1958.
- BLUNTSCHLI, H.: *Die Amazonasniederung als harmonischer Organismus*. *Geogr. Zeitschrift*, 27. Jg. H. 3/4. S. 49—67. — 1921.
- BOBEK, H. und SCHMITHÜSEN, J.: *Die Landschaft im logischen System der Geographie*. In: *Erdkunde*, Bd. 3, H. 2/3. S. 112—120. Bonn 1949.
- BOBEK, H.: *Die Hauptstufen der Gesellschafts- und Wirtschaftsentfaltung in geographischer Sicht*. In: *Die Erde. Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin*. 90. Jg. H. 3. S. 259 bis 298. Berlin 1959.
- BRAGA, RENATO: *Plantas do Nordeste, especialmente do Ceará*. Fortaleza 1953.

- BURKS, A. J.: Glocken am Kururu. Das Abenteuer einer Indianermission. Ins Deutsche übersetzt von P. GREGOR GEBKEN OFM. Graz 1955.
- CARNEIRO, J. FERNANDO: A Antropofagia entre os Índigenas do Brasil. Coleção Brasileira de Divulgação. Série II, Etnografia, Nr. 2. Rio de Janeiro 1946.
- CASTRO SOARES, LÚCIO DE: Excursion Guidebook Nr. 8, Amazônia. Eighteenth International Geographical Congress, Brazil 1956. Translated by Richard P. MOMSEN Jr., Rio de Janeiro 1956. — Hier auch weitere Literatur zur Geographie Amazoniens.
- CAVALCANTI BERNARDES, LYSIA MARIA: Os tipos de clima do Brasil. In: Boletim Geográfico, Ano IX, Nr. 105. S. 988—997. Rio de Janeiro 1951.
- CAVALCANTI BERNARDES, LYSIA MARIA: Aplicação de Classificações climáticas ao Brasil. In: Boletim Carioca de Geografia, Ano VI, Nr. 3 und 4. S. 24—33. Rio de Janeiro 1953.
- COLBACCHINI, A.: A Tribu dos Bororos. Rio de Janeiro 1919.
- COLBACCHINI, A. und ALBISETTI, C.: Os Bororos orientais Orarimugudoge do planalto oriental de Mato Grosso. Bibl. Pedag. Brasil., Serie 5 a, Vol. 4. Rio de Janeiro 1942.
- COUDREAU, H.: Voyage au Tapajoz, 28. Juillet 1895—7. Janvier 1896. Paris 1897.
- CRÉVAUX, J.: Voyages dans l'Amérique du Sud. Paris 1883.
- DELGADO DE CARVALHO, CARLOS: Physiografia do Brasil. Imprensa Militar. Rio de Janeiro 1928.
- DENIS, P.: Amérique du Sud. In: Vidal de la Blache e Gallois, Géographie universelle, Tome XV. Paris 1927.
- Divisão Territorial do Brasil. Situação administrativa vigente em 1. VII. 1950.* — Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro 1951.
- DUCKE, A.: Plantas de cultura precolombiana na Amazônia Brasileira. Boletim Técnico Inst. Agron. d. Norte, Nr. 8. Belém 1946.
- DUCKE, A. und BLACK, G. A.: Notas sobre a Fitogeografia da Amazônia Brasileira. Boletim Técnico d. Instituto Agronômico do Norte, Nr. 29. Belém 1954.
- EBNER, C. B.: Xingutania, Índios e histórias do Xingú. Anais Missionarios do Preciosissimo Sangue. S. 1—23. Belém 1950.
- EHRENREICH, P.: Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Veröffentlichungen aus dem Königl. Museum für Völkerkunde, 2. Bd. H. 1/2. Berlin 1891.
- EHRENREICH, P.: Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens, vornehmlich der Staaten Matto Grosso, Goayaz und Amazonas (Purus-Gebiet). Braunschweig 1897.
- EHRENREICH, P.: Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt. In: Zeitschrift für Ethnologie, 37. Jg. Supplement, Berlin 1905.
- EICHHORN, F.: In der grünen Hölle. Kurbelfahrten durch Brasilien. Gütersloh 1953.
- EICKSTEDT, E. VON: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart 1934.
- ELIADE, M.: Einführende Betrachtungen über den Schamanismus. In: Paideuma, Bd. V, H. 3. S. 87—97. Bamberg 1951.
- FARABEE, W. C.: The Amazon Expedition: The Tapajoz. Museum Journal, University of Pennsylvania. Vol. 8. S. 126—144. Philadelphia 1917.
- FÄNDRICH, H.: Land und Leute in Südamerika. 3. verbesserte Auflage. Langenscheidts Handbücher für Auslandkunde. Berlin 1924.
- FLEMING, P.: Brazilian adventure. London 1933.
- FREISE, O.: Brasilien, Verteilung der Vegetationsformationen auf die Oberfläche Brasiliens 1935. In: Zeitschrift für Weltforstwirtschaft, Bd. VII, 1939/40.
- FROBENIUS, L.: Der Kopf als Schicksal. München 1924.
- FROBENIUS, L.: Kulturgeschichte Afrikas. Wien 1933.
- GARCIA DE FREITAS, J.: Os Índios Parintintin. Journal de la Société des Américanistes XVIII. Paris 1926.
- GOELDI, E. A.: Excavações archeologicas em 1895. Memórias do Museu Paraense de Historia Natural e Ethnographia. Pará 1900.
- GUENTHER, K.: Das Antlitz Brasiliens. Leipzig 1927.
- GUSINDE, M.: Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern. Mitt. d. Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 62. — 1932.

- HAEKEL, J.: Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Südamerika. In: Zeitschrift für Ethnologie, 70. Jg. 1938, H. 6. S. 426—454.
- HAEKEL, J.: Pseudo-Totemismus. Mitteilungsblatt der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde, Nr. 8. — 1938.
- HAEKEL, J.: Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens. In: Anthropos, Bd. 47 und 48, 1952/53.
- HAEKEL, J.: Der heutige Stand des Totemismus-Problems. In: Mitt. d. Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 82, H. 1—3. S. 33—49. — 1953.
- HAEKEL, J.: Zum Problem des Mutterrechts. In: Paideuma, Bd. 5, H. 6, S. 298—322 und H. 7/8, S. 481—508. Bamberg 1953/54.
- HAEKEL, J.: Prof. W. Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbianischen Amerika. — Saeculum, VII/1. Freiburg i. Br. 1956.
- HAEKEL, J.: Purá und Hochgott. Probleme der südamerikanischen Religionsethnologie. In: Archiv für Völkerkunde, Bd. 13. S. 25—50. — 1959.
- HAHN, H.: Sozialgruppen als Forschungsgegenstand der Geographie. Gedanken zur Systematik der Anthropogeographie. In: Erdkunde, Bd. 11, H. 1. S. 35—41. Bonn 1957.
- HAHN, H.: Versuche wirtschaftsräumlicher Gliederung. In: Erdkunde, Bd. 11, H. 1. S. 69 bis 72. Bonn 1957.
- HARTT, C. F.: Contribuições para a Etnologia do Valle do Amazonas. In: Archivos do Nacional do Rio de Janeiro, Vol. 6, S. 1—174. Rio de Janeiro 1885.
- HOMET, M. F.: Die Söhne der Sonne. Auf den Spuren vorzeitlicher Kultur in Amazonas. Freiburg i. Br. 1958.
- HORTON, D.: The Mundurucu. In: Handbook of South American Indians. Vol. 3. Washington 1948.
- HUECK, K.: Die natürliche Pflanzendecke Brasiliens als Grundlage für Land- und Forstwirtschaft. In: Staden-Jahrbuch, Bd. 4, S. 9—18. São Paulo 1956.
- HUMBOLDT, A. und BONPLANDT, A.: Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Continents in den Jahren 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 und 1804. Erster Teil erschienen 1815.
- JAMES, P. E.: Latin America, 1950.
- JENSEN, A. E.: Gab es eine mutterrechtliche Kultur? Studium Generale, Jg. 3, H. 8. Berlin-Heidelberg 1950.
- HOPP, W.: Amazonien — Atlantis der Zukunft. Berlin 1954.
- KATZ, R.: Auf dem Amazonas. Erlenbach-Zürich 1951.
- KATZER, F.: Grundzüge der Geologie des unteren Amazonasgebietes. Leipzig 1903.
- KELLER-LEUZINGER, F.: Vom Amazonas und Madeira. Stuttgart 1874.
- KOCH-GRÜNBERG, T.: Vom Roroima zum Orinoco. Bd. 2, Mythen und Legenden. Berlin-Stuttgart 1916.
- KOCH-GRÜNBERG, T.: Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens. Stuttgart 1921.
- KOCH-GRÜNBERG, T.: Geister am Roroima. Kassel 1956.
- KOEGEL, L.: Das Urwaldphänomen Amazoniens. München 1914.
- KOHNE, M.: Der Himmelsbote mit dem weißen, wallenden Barte. Lebensbild des Indianermissionars P. HUGO MENSE. Franziskanische Weltmission, Bd. 14. Werl i. Westf. 1954.
- KOPPERS, W.: Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem. In: Anthropos, Bd. 31, S. 159—176. — 1936.
- KOPPERS, W.: Zur Frage der bildnerischen Darstellung des Hochgottes. In: Ethnologica, Neue Folge, Bd. 2, S. 1—11. Köln 1960.
- KRÄUTLER, E.: Sepultado nas selvas do Xingu. Belém 1947.
- KRUSE, A.: Mundurucu Moieties. Primitive Man, Vol. VII, Nr. 4. Washington 1934.
- KRUSE, A.: Über die Wanderungen der Mundurukú in Südamerika. In: Anthropos, Bd. 30, S. 831—836. Freiburg i. d. Schweiz 1935.
- KRUSE, A.: Erzählungen der Tapajóz-Mundurukú. In: Anthropos, Bd. 41—44. Freiburg i. d. Schweiz 1946/49.
- KRUSE, A.: Karusakaybé, der Vater der Mundurukú. In: Anthropos, Bd. 46, S. 915—932 und Bd. 47, S. 992—1018. Freiburg i. d. Schweiz 1951 und 1952.

- KRUSE, A.: Purá, das Höchste Wesen der Arikéna. In: *Anthropos*, Bd. 50. — 1955.
- KESSELRING, H. J.: Streifzüge am Amazonas. Erlebnisse eines Insektenjägers. — (Als Manuskript gedruckt — 1950)
- KUNHENN, P.: Pygmäen und andere Primitiv-Völker. Kosmos-Bändchen. Stuttgart 1952.
- LAUER, W.: Humide und aride Jahreszeiten in Afrika und Südamerika und ihre Beziehung zu den Vegetationsgürteln. *Bonner Geogr. Abhandlungen*, H. 9. Bonn 1952.
- LAUER, W.: L'indice xéothermique (Zur Frage der Klimaindizes). In: *Erdkunde*, Bd. 7, H. 1, S. 48—52. Bonn 1953.
- LAUER, W.: Klimadiagramme. Mit einer Klimakarte von Chile als Beilage und 13 Figuren im Text. In: *Erdkunde*, Bd. 14, H. 3, S. 232—242. Bonn 1960.
- LAUTENSACH, H.: Das Mormonenland als Beispiel eines sozialgeographischen Raumes. *Bonner Geogr. Abhandlungen*, H. 11. Bonn 1953.
- LE COINTE, P.: Le bas Amazone. *Annales de Géographie*. XII. — 1903.
- LE COINTE, P.: L'Amazonie Brésilienne. Tome I. Paris 1922.
- LÉVI-STRAUSS, C.: Traurige Tropen. — Aus dem Französischen von Suzanne Heintz. Köln 1960.
- LUETZELBURG, PH. VON: Amazonien als organischer Lebensraum. *Ibero-Amerik. Archiv*, Bd. 14, H. 4, S. 222—255. Berlin 1941.
- MAGALHAES, COUTO DE: O Selvagem. Rio de Janeiro 1876.
- MARKHAM, C.: Tribes in the Valley of the Amazonas. *Transactions of the Ethnological Society of London*. III. — 1865.
- MARTIUS, C. F. P. VON und SPIX, J. B. VON: Reise in Brasilien in den Jahren 1817 bis 1820. 1. und 2. Teil, München 1823 und 1828. 3. Teil 1831.
- MARTIUS, K. F. P. VON: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Südamerikas, zumal Brasiliens. Vol. 1. Leipzig 1867.
- MENSE, H.: Cabi-ã. Pequeno Catecismo no idioma mundurucú. Bahia 1924.
- MONHEIM, F.: Die indianische Landwirtschaft im Titicacabecken. In: *Geogr. Rundschau*, 11. Jg., H. 1, S. 9—15. — 1959.
- MÉTRAUX, A.: La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani. Paris 1928.
- MÜNCH, E.: Geschichte von Brasilien. 3 Bde. Dresden 1829.
- MURDOCK, G. P.: *Social Structure*. New York 1949.
- MURPHY, R. F.: The rubber Trade and the Mundurucú village. Unpublished Ph. D. dissertation, Columbia Univ. 1954. May be obtained from University Microfilms, Ann Arbor, Michigan.
- MURPHY, R. F.: Matrilineality and Patrilineality in Mundurucú Society. In: *American Anthropologist*, Vol. 58, Nr. 3, S. 414—434. — 1956.
- MURPHY, R. F.: Intergroup Hostility and Social Cohesion. In: *American Anthropologist*, Vol. 59, Nr. 5, S. 1018—1035. — 1957.
- MURPHY, R. F.: Mundurucú Religion. *Univ. of California Publ. in American Archaeology and Ethnology*, Vol. 49, Nr. 1, S. 1—154. Berkeley and Los Angeles 1958.
- MURPHY, R. F.: Headhunter's Heritage, social and economic change among the mundurucú indians. Berkeley and Los Angeles 1960.
- Museum für Völkerkunde Basel*: Indianer vom Amazonas (Ausstellung vom 10. November 1956 bis 17. Februar 1957) — Ausstellungsschrift.
- NEIVA, A. H.: Povoamento do Brasil no século XVIII. In: *Revista de História*, Ano III, Nr. 10, S. 379—386. São Paulo 1952.
- NIMUENDAJÚ, C.: Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipáia-Indianer. Beiträge zur Kenntnis der Indianerstämme des Xingú-Gebietes, Zentralbrasilien. In: *Anthropos*, Bd. 16—17, S. 367—406. Freiburg i. d. Schweiz 1921/22.
- NIMUENDAJÚ, C.: Die Verwandtschaft des Mundurukuischen mit dem Tupiischen. — *Santo Antonio. Provinzzeitung der Franziskaner in Nordbrasilien*. 15. Jg., Nr. 2. Bahia 1937.
- NIMUENDAJÚ, C.: Rapport entre les Mundurucú et les Tupi. In: *Anthropos*, Bd. 33, S. 975 bis 976. Freiburg i. d. Schweiz 1938.
- NORONHA, JOSÉ MONTEIRO DE: Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as ultimas Colonias do Sertão da Provincia. Pará 1862.

- NOWOTNY, K. A.: Amerika. In: Die neue große Völkerkunde, Bd. 3. Herausgegeben von H. A. Bernatzik. Frankfurt a. M. 1954.
- NUNES PEREIRA: Curt Nimuendajú. Belém 1946. — Hier auch ein Verzeichnis aller Veröffentlichungen Nimuendajú's.
- OLIVEIRA, A. e LEONARDOS: Geologia do Brasil, 2. Auflage. Rio de Janeiro 1943.
- ORBIGNY, ALCIDE D': Voyage dans l'Amérique Méridionale. Paris 1835/47.
- OSÓRIO DE ANDRADE, GILBERTO: Furos, Paranás e Igarapés. Recife 1956.
- PAFFEN, KH.: Caatinga, Campos und Urwald in Ostbrasilien. In: Deutscher Geographentag in Hamburg. S. 214—226. Wiesbaden 1955.
- PFEIFER, G.: Städtische Stellung in der kulturgeographischen Entwicklung der Neuen Welt. — 1952/53.
- PFEIFER, G.: Städtische und ländliche Bevölkerung in Brasilien und die Binnenwanderungsbewegungen. In: Geograph. Taschenbuch 1956/57, S. 392—402.
- POEPPIG, E.: Reise in Chile, Peru und auf dem Amazonenstrome während der Jahre 1827 bis 1832. Unveränderter Neudruck. Stuttgart 1960.
- POTSCH, WALDEMIRO: O Brasil e suas Riquezas. 22. A. Rio de Janeiro 1949.
- QUEHL, H.: Bevölkerungsbiologische Beiträge zur Anthropogeographie. In: Geographische Rundschau. 6. Jg., H. 7, S. 269—272. Braunschweig 1954.
- REINDL, J.: Die schwarzen Flüsse Südamerikas. Münchener Geographische Studien. — 1903.
- REIS, A.: História do Amazonas. Manaus 1931.
- RICHARDS, P. W.: The tropical rain-forest. Cambridge 1952.
- ROXO, MATIAS DE OLIVEIRA: O Vale do Amazonas. — Serviço Geológico e Mineralógico, Boletim Nr. 17. Rio de Janeiro 1938.
- RUPELL, FRANCIS: As rias amazônicas. — I Congresso Brasileiro de Geógrafos, Ribeirão Preto. — 1954.
- SAAKE, G.: Der giftige Maniok im Haushalte brasilianischer Indianer. In: Staden-Jahrbuch, Bd. 1, S. 124—136. São Paulo 1953.
- SAPPER, K.: Geomorphologie der feuchten Tropen. — Geographische Schriften, H. 7. Leipzig-Berlin 1935.
- SAPPER, K.: Geographie und Geschichte der indianischen Landwirtschaft. — Ibero-Amerikanische Studien I. Hamburg 1936.
- SAPPER, K.: Beiträge zur Kenntnis der Besitzergreifung Amerikas und zur Entwicklung der altamerikanischen Landwirtschaft durch die Indianer. — Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg XIX. Hamburg 1938.
- SCHADEN, E.: Indianerforschung in Brasilien gestern und heute. In: Staden-Jahrbuch, Bd. 1. S. 137—154. São Paulo 1953.
- SCHADEN, E.: Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer. In: Staden-Jahrbuch, Bd. 3. S. 151—162. São Paulo 1955.
- SCHBESTA, P.: Die Pygmäen. In: Geogr. Rundschau, 6. Jg., H. 10. S. 382—386. Braunschweig 1954.
- SCHICHEL, C.: Der Amazonenstrom. Straßburg 1893.
- SCHMIDT, J. C. JUNQUEIRA: O clima da Amazônia. In: Revista Brasileira de Geografia, Ano IV, Nr. 3. S. 465—500. Rio de Janeiro 1942.
- SCHMIDT, W.: Kulturkreise und Kulturgeschichten in Südamerika. In: Zeitschrift für Ethnologie, 45. Jg., S. 1014—1130. — 1913.
- SCHMIDT, W.: Das in der Dienstestehe abgelöste Mutterrecht. Schweiz. Archiv für Völkerkunde, 47. Bd. Basel 1951.
- SCHMIDT, W.: Ehe und Familie im vermännlichten Mutterrecht. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. IX. 1952.
- SCHMIEDER, O. und WILHELMY, H.: Deutsche Ackerbausiedlungen im südamerikanischen Grasland, Pampa und Gran Chaco. — Wiss. Veröffentlichungen d. dt. Museums für Länderkunde. Neue Folge 6. Leipzig 1938.
- SCHRÖDER, R.: Temperatur und Niederschlag in Brasilien. In: Staden-Jahrbuch, Bd. 3. S. 7 bis 18. São Paulo 1955.
- SCHÜTZ-HOLZHAUSEN, D. FREIHERR VON: Der Amazonas, Wanderbilder, aus Peru, Bolivien und Nordbrasilien. Freiburg i. Br. 1883.

- SCHULTHESS, E.: Amazonas. (Ein Bildband. Text und Bildlegenden von EMIL EGLI.) Zürich und Stuttgart 1962.
- SERRA, A. und RATISBONNA, L.: As ondas de frio da bacia amazônica. In: Bolitim Geográfico do Conselho Nacional de Geografia, Ano III, Nr. 26. S. 172—206. Rio de Janeiro 1945.
- SICK, H.: Von der Tierwelt Zentralbrasilien. In: Staden-Jahrbuch, Bd. 4, S. 47—56. São Paulo 1956.
- SIEVERS, W.: Süd- und Mittelamerika. 3. A. Leipzig und Wien 1914.
- SIOLI, H.: O Rio Cupari I, Topografia e Hidrografia. Boletim Técnico do Instituto Agrônomico do Norte, Nr. 17. Belém 1949.
- SIOLI, H.: Zum Alterungsprozeß von Flüssen und Flußtypen im Amazonasgebiet. Archiv f. Hydrobiol. Bd. 45. S. 267—283. Stuttgart 1951.
- SIOLI, H.: Beiträge zur regionalen Limnologie des Amazonasgebietes: II. Der Rio Arapiuns. Archiv f. Hydrobiol. Bd. 49. S. 441—518. Stuttgart 1954.
- SIOLI, H.: Beiträge zur regionalen Limnologie des Amazonasgebietes: III. Über einige Gewässer des oberen Rio Negro-Gebietes. Archiv für Hydrobiol. Bd. 50. S. 1—32. Stuttgart 1955.
- SIOLI, H.: Eine Masern-Epidemie bei den Mundurukú-Indianern im brasilianischen Amazonasgebiet. In: Acta Tropica, Zeitschrift für Tropenwissenschaften und Tropenmedizin. Vol. 12, Nr. 1, S. 38—52. Basel 1955.
- SIOLI, H.: Über Natur und Mensch im brasilianischen Amazonasgebiet. In: Erdkunde, Bd. 10, H. 2, S. 89—109. Bonn 1956.
- SIOLI, H.: Valores de pH de águas amazônicas. In: Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Nova Série, Geologia, Nr. 1. Belém 1957.
- SIOLI, H.: Sedimentation im Amazonasgebiet. In: Geologische Rundschau, Bd. 45, H. 3, S. 608—633. Stuttgart 1957.
- SIOLI, H.: Die „Fruchtbarkeit“ der Urwaldböden des brasilianischen Amazonasgebietes und ihre Bedeutung für eine zukünftige Nutzung. In: Staden-Jahrbuch, Bd. 5, S. 23—36. São Paulo 1957.
- SIOLI, H.: Estratificação radicular numa caatinga baixa do alto Rio Negro. In: Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Nova Série, Botânica, Nr. 10. Belém 1960.
- SIOLI, H.: Landschaftsökologischer Beitrag aus Amazonien. In: Natur und Landschaft, Nr. 5. — 1961.
- SIOLI, H. und KLINGE, H.: Über Gewässer und Böden des brasilianischen Amazonasgebietes. In: Die Erde, 92. Jg., H. 3, S. 205—219. Berlin 1961.
- SIOLI, H.: Betrachtungen über den Begriff der „Fruchtbarkeit“ eines Gebietes anhand der Verhältnisse in Böden und Gewässern Amazoniens. In: Forschungen und Fortschritte, Band 28, Heft 3, S. 65—72. Berlin 1954.
- SIOLI, H.: Gewässerchemie und Vorgänge in den Böden im Amazonasgebiet. In: Die Naturwissenschaften, 41. Jg., Heft 19, S. 456—457. Berlin 1954.
- SIOLI, H.: Die Bedeutung der Limnologie für die Erforschung wenig bekannter Großräume zu praktischen Zwecken, anhand der Erfahrungen im Amazonas-Gebiet. In: Forschungen und Fortschritte, Band 29, Heft 3, S. 73—84. Berlin 1955.
- STEINEN, K. VON DEN: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasilien. Berlin 1894.
- STRÖMER, J. C.: Von Bahia zum Amazonenstrom. Berlin 1931.
- STRÖMER, J. C.: Die Sprache der Mundurukú. Wörterbuch, Grammatik und Texte eines Indianerstammes am Oberen Tapajóz, Amazonasgebiet. In: Anthropos, Linguistische Bibliothek. Bd. 11. Mödling b. Wien 1932.
- Tábuas itinerárias Brasileiras.* — Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro 1950.
- TOCANTINS, ANTONIO MANOEL CONCALVES: Estudos sobre a tribu „Mundurucu“. — Rev. Trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brazil, Tomo 40, S. 73—161. Rio de Janeiro 1877.
- TROLL, C.: Der Klima- und Vegetationsaufbau der Erde im Lichte neuer Forschungen. In: Jahrbuch 1956 der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. S. 216—229.

- TROLL, C.: Die Entwicklungsländer. Ihre kultur- und sozialgeographische Differenzierung. (Aus der Wochenzeitung „Das Parlament“, B 52/60. — 1960.)
- VAGELER, P.: Die Vegetationszonen Zentralbrasilens als Ergebnis von Klima, Boden und Geschichte. In: Zeitschrift für Weltforstwirtschaft, Bd. VII, S. 813—854. Reinbeck 1939/40.
- VARNHAGEN, FRANCISCO ADOLFO DE: Historia geral do Brasil. 1. Teil. 6. A. São Paulo 1956.
- WAGLEY, C.: Amazon town. New York 1953.
- WALTER, H.: Die Klima-Diagramme der Waldsteppen- und Steppengebiete in Osteuropa. In: Stuttgarter Geographische Studien. Bd. 69, „Hermann-Lautensach-Festschrift“, S. 253—262. Stuttgart 1958.
- WILHELMY, H.: Die Weidewirtschaft im heißen Tiefland Nordkolumbiens. In: Geographische Rundschau, 6. Jg., H. 2, S. 41—53. Braunschweig 1954.
- WILHELMY, H.: Das große Pantanal in Mato Grosso. In: Deutscher Geographentag Würzburg 1957. Tagungsbericht und wissenschaftliche Abhandlungen. S. 45—71.
- WILHELMY, H.: Umlaufseen und Dammuferseen tropischer Tieflandflüsse. In: Zeitschrift für Geomorphologie, Bd. 2, H. 1/2, S. 27—54. Berlin 1958.
- WILHELMY, H.: Das Große Pantanal. In: Die Umschau, H. 18/1958. S. 555—559.
- WILHELMY, H.: Siedlung im südamerikanischen Urwald. Hamburg-Blankenese 1949. *Wirtschaftsbericht über die Lateinamerikanischen Länder sowie Spanien und Portugal.* Deutsche Überseeische Bank. November 1960 — Dezember 1961.
- ZELLER, R.: Zur Geschichte des Tatauierens. Ciba-Zeitschrift Nr. 86, Bd. 8. Wehr/Baden 1957.
- ZERRIES, O.: Sternbilder als Ausdruck jägerischer Geisteshaltung in Südamerika. In: Paideuma, Bd. V, H. 5. Bamberg 1952.
- ZERRIES, O.: Wild- und Buschgeister in Südamerika. Studien zur Kulturkunde, Bd. 11. Wiesbaden 1954.
- ZIMMERMANN, J.: Der Alto Tapajóz-Cururú. Erläuterungen zu einer Stromkarte Brasilens. In: Erdkunde, Bd. 11, H. 4, S. 282—288. Bonn 1957.
- ZIMMERMANN, J.: Studien zur Anthropogeographie Amazoniens. Der Wirtschaftsraum Santarém. Bonner Geogr. Abhandlungen, H. 21. Bonn 1958.
- Anuário Estatístico do Brasil, Ano 1952 und 1960.*
- Carta do Brasil — M. 1 : 1 000 000. Tapajóz, Folha SB—21 (Editada pelo Conselho Nacional de Geografia, 1949).*
- Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas do Matto Grosso ao Amazonas. — Levantamento Expedito do Rio Juruena, feito pela expedição a carga do Capitão Manoel teophilo da costa pinheiro. 1912.*
- Mapa do Brasil (M. 1 : 5 000 000). — Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.*
- Ministerio da Agricultura: Regimento do Serviço de Proteção aos Indios 1942. Aprovado pelo Decreto Nr. 10652, de 16. 10. 42, e modificado pelo Decretos Nr. 12318, de 27. 4. 43 e Nr. 17648 de 20. 1. 45. — 1947.*
- NIMUENDAJÚ, C.: Mapa Etno-Historico do Brasil e regioes adjacentes. Belém 1943 (M. 1 : 2 500 000).
- OLIVEIRA, AVELINO IGNACIO DE und PEDRO DE MOURA: Baixo Amazonas, Mappa Geologico. M. 1 : 2 750 000 (Serviço Geológico Mineralógico).

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES
DEPARTMENT OF CHEMISTRY

REPORT OF THE
COMMISSION ON THE ORGANIZATION
OF THE DEPARTMENT OF CHEMISTRY

PRESENTED TO THE
FACULTY OF THE DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES
AT THE MEETING OF THE DIVISION, APRIL 10-11, 1963

BY
THE COMMISSION ON THE ORGANIZATION
OF THE DEPARTMENT OF CHEMISTRY

MEMBERS OF THE COMMISSION:
RICHARD D. BARTLETT, Chairman
ROBERT M. COOK, Secretary
ALAN C. COLEMAN
FRANK C. COYNE
JAMES H. DILLON
WALTER H. FLOYD
ROBERT G. FREYER
JAMES H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS

MEMBERS OF THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES
WHO PARTICIPATED IN THE DISCUSSIONS:
ALAN C. COLEMAN
FRANK C. COYNE
JAMES H. DILLON
WALTER H. FLOYD
ROBERT G. FREYER
JAMES H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS

MEMBERS OF THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES
WHO PARTICIPATED IN THE DISCUSSIONS:
ALAN C. COLEMAN
FRANK C. COYNE
JAMES H. DILLON
WALTER H. FLOYD
ROBERT G. FREYER
JAMES H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS

MEMBERS OF THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES
WHO PARTICIPATED IN THE DISCUSSIONS:
ALAN C. COLEMAN
FRANK C. COYNE
JAMES H. DILLON
WALTER H. FLOYD
ROBERT G. FREYER
JAMES H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS

MEMBERS OF THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES
WHO PARTICIPATED IN THE DISCUSSIONS:
ALAN C. COLEMAN
FRANK C. COYNE
JAMES H. DILLON
WALTER H. FLOYD
ROBERT G. FREYER
JAMES H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS

MEMBERS OF THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES
WHO PARTICIPATED IN THE DISCUSSIONS:
ALAN C. COLEMAN
FRANK C. COYNE
JAMES H. DILLON
WALTER H. FLOYD
ROBERT G. FREYER
JAMES H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS

MEMBERS OF THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES
WHO PARTICIPATED IN THE DISCUSSIONS:
ALAN C. COLEMAN
FRANK C. COYNE
JAMES H. DILLON
WALTER H. FLOYD
ROBERT G. FREYER
JAMES H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS

MEMBERS OF THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES
WHO PARTICIPATED IN THE DISCUSSIONS:
ALAN C. COLEMAN
FRANK C. COYNE
JAMES H. DILLON
WALTER H. FLOYD
ROBERT G. FREYER
JAMES H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS
WALTER H. HARRIS

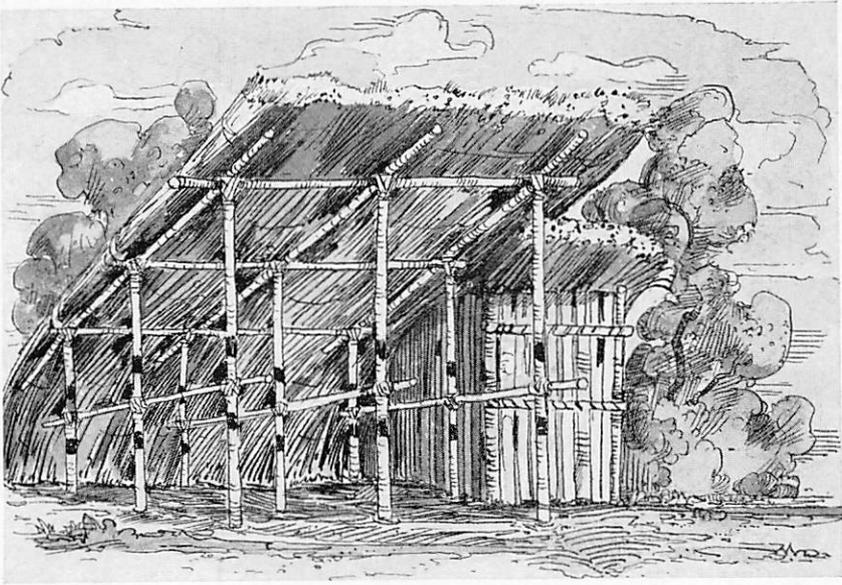


Abb. 10: Männerhaus oder Eksá der Mundurukú auf den Cururú-Savannen



Abb. 11: Flechtarbeiten der Mundurukú



Abb. 12: Großhaus oder Ek'á der Mundurukú auf den Cururú-Savannen

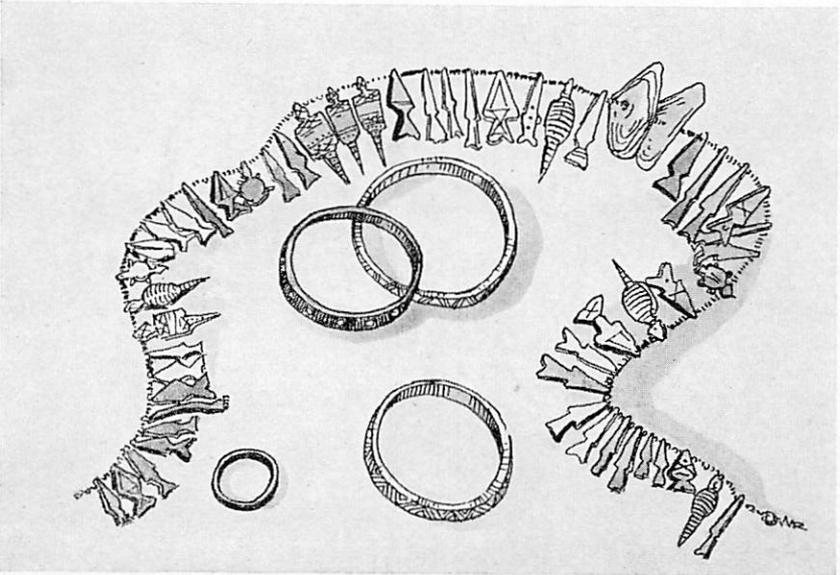


Abb. 13: Verschiedene Schmucksachen der Mundurukú-Frauen



Bild 1: Die Missionsstation S. Francisco am hohen Ufer des Cururú. — In der Mitte das Haus der Patres, links daneben die Kapelle. Rechts im Hintergrund unter Mangobäumen und Palmen das Dorf der Indianer. — Die Aufnahme ist gegen Ende der Regenzeit gemacht, der Fluß beginnt wieder zu fallen.

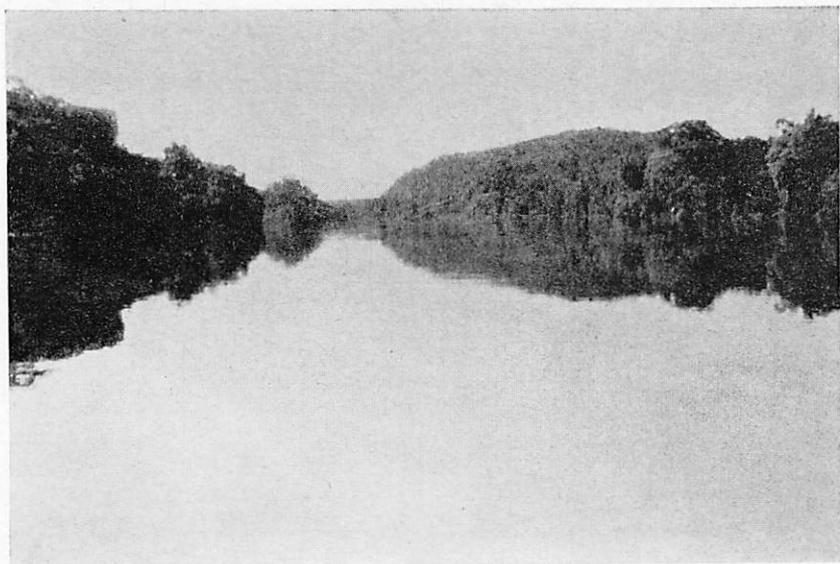


Bild 2: Der Cururú. Eine Partie aus dem Unterlauf. — Der Fluß hat seinen Höchststand erreicht, nur der obere Teil des Uferwaldes schau' aus dem Wasser heraus.



Bild 3: In der Kaffeepflanzung der Missionsstation. Nach einer Durchsäuberung der Bestände hofft man den Ertrag zu steigern.



Bild 4: Die geernteten Maniokwurzeln werden in ein Canoa verladen und auf dem „Kanal“ zur Station gebracht. Bemerkenswert ist die Trageweise der Frauen. — Bei der Ernte pflegen die Männer den Frauen zu helfen.



Bild 5: Überschwemmte „Sommerweide“ im Igapó des Cururú. — Aufnahme in den Nachmittagsstunden, vor Beginn eines starken Gewitters.



Bild 6: In dem großen Hof der Missionsstation. Links im Bild ist der Küchenbau des Schwesternhauses zu erkennen. Rechts neben der Küche liegt ein Teil der Stallungen.



Bild 7: Schutzhütte eines Gummizapfers der Mundurukú und seiner Familie am Ufer des Cururú beim Morro da Arara oberhalb von An'ukareré. Der windungsreiche Fluß berührt an dieser Stelle den Steilhang (Sandstein) seines Tales.

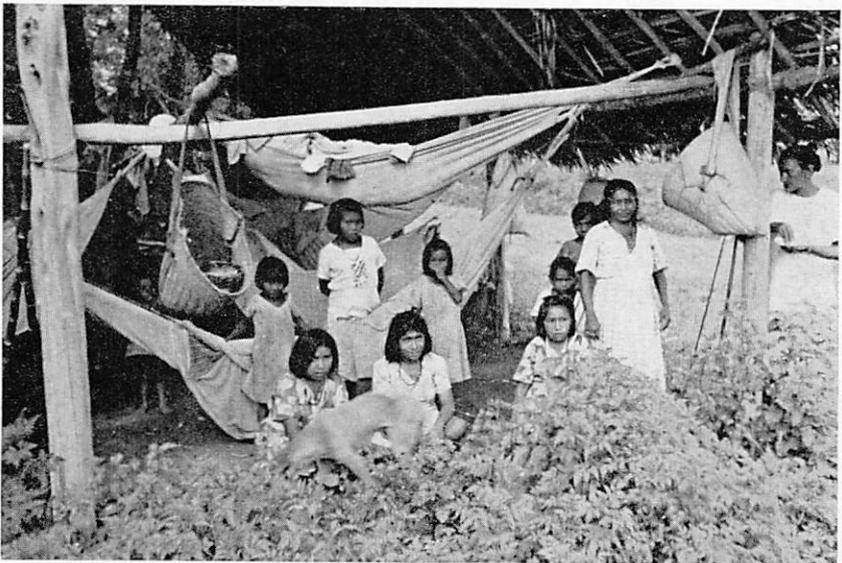


Bild 8: Während der kirchlichen Hauptfeste finden die indianischen Gäste Unterkunft in eigens zu diesem Zweck errichteten Schutzhütten.

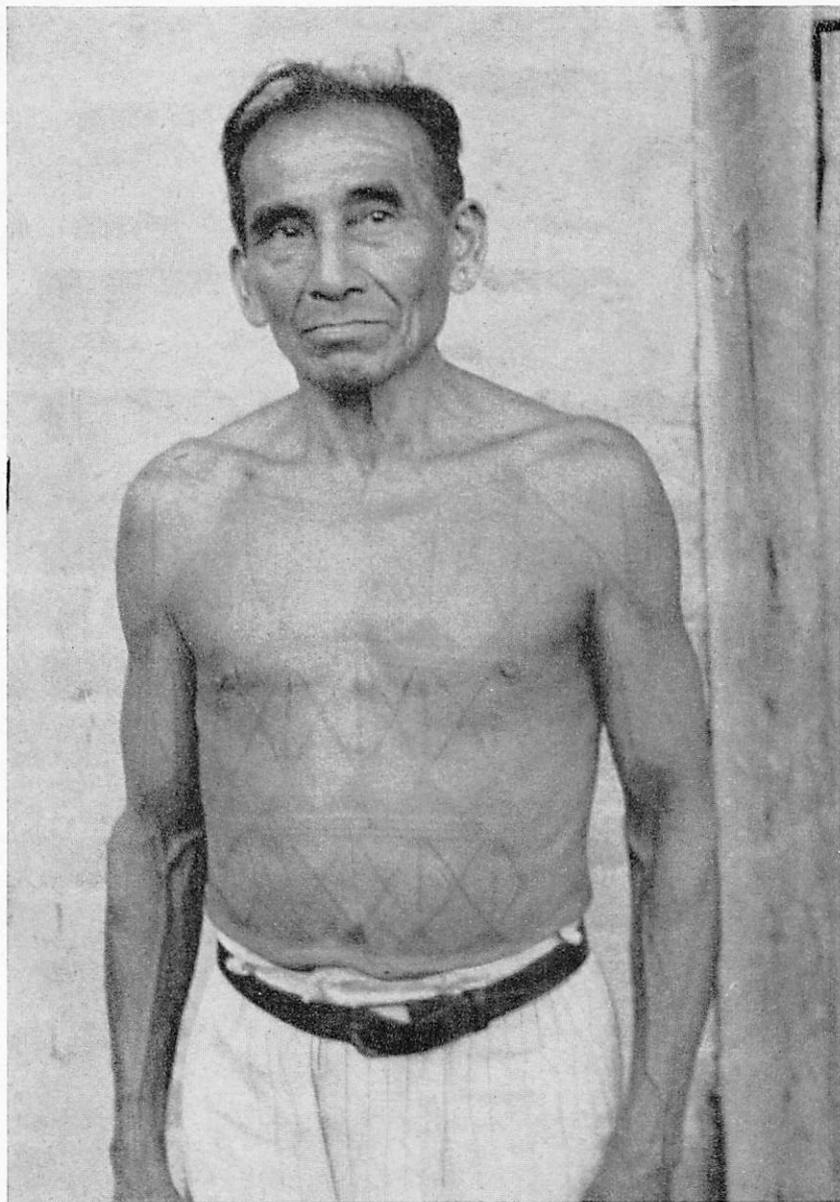


Bild 9: Ein Mundurukú, der noch ganz mit den für den Stamm charakteristischen Zeichen tatuiert ist.

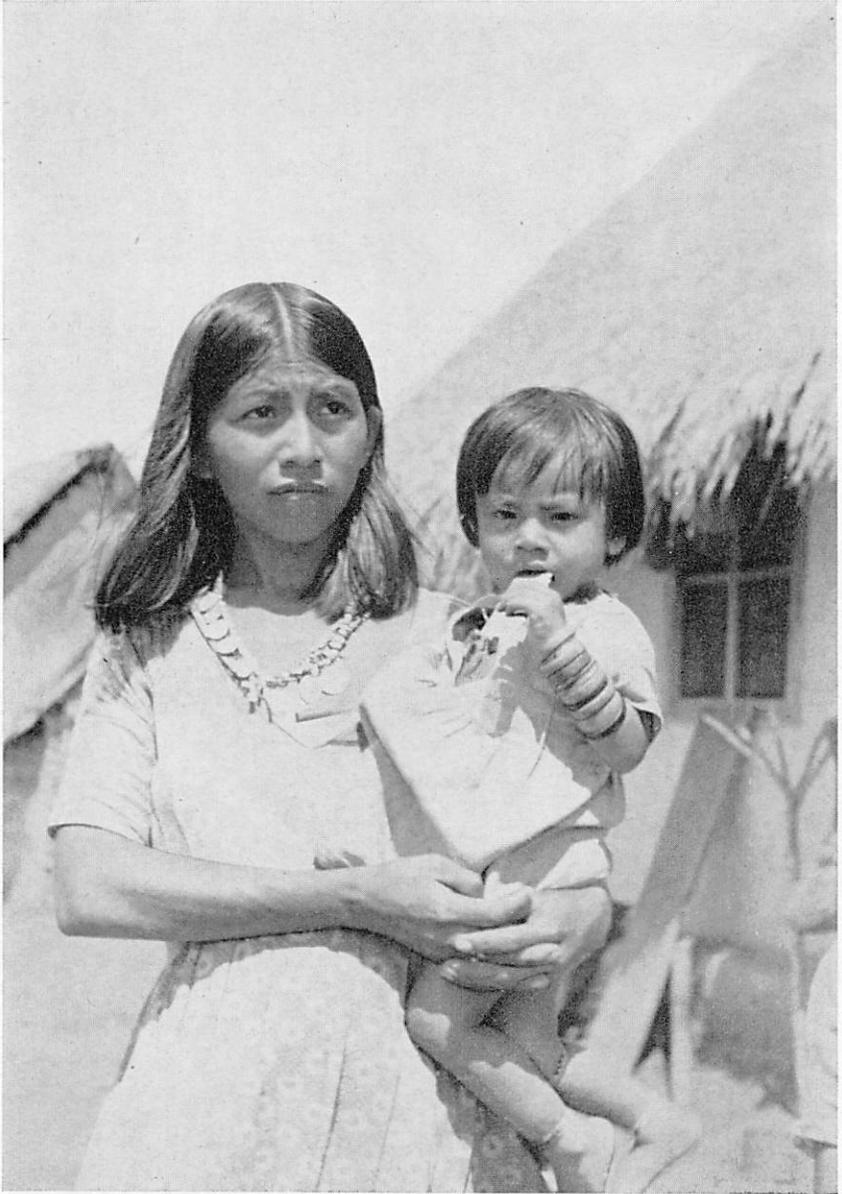


Bild 10: Junge Mundurukú-Frau, die sich der Sitte des Tatauierens nicht mehr unterworfen hat. — Ihr Töchterchen trägt geschnitzte mundurukúische Armringe in großer Zahl, wie es die Kinder gerne tun.

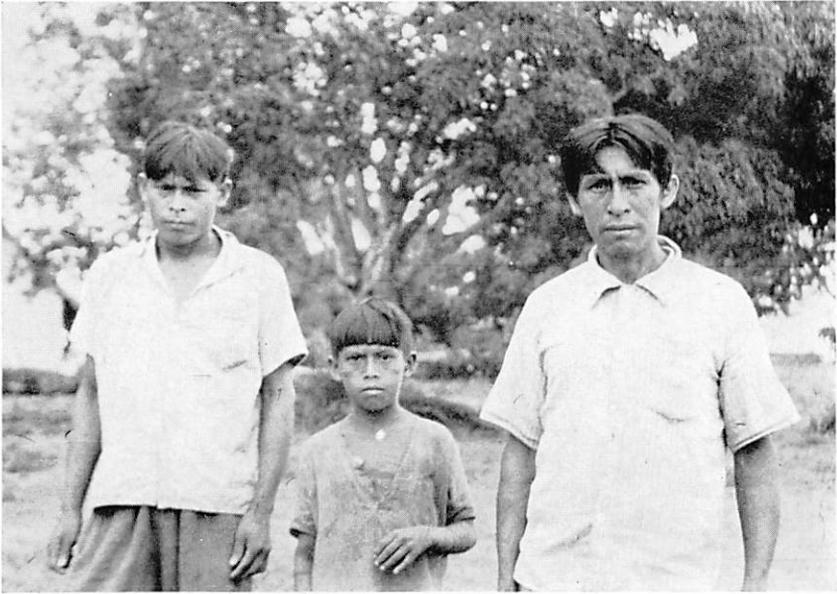


Bild 11: Ein Häuptling der Mundurukú (rechts) mit seinen beiden Söhnen. Der Jüngere ist auf Brust und Armen mit Genipapo (GENIPA CARUTO H. B. K.) in einer Weise bemalt, die seine Freude (Besuch der Station) zum Ausdruck bringen will. Die Indianer sind von den Savannendörfern gekommen.

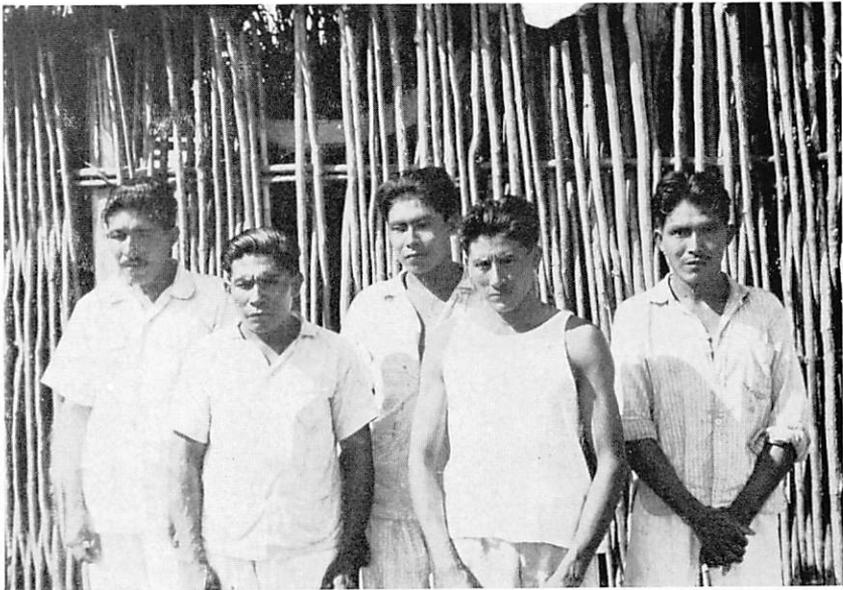


Bild 12: Männer des Apiaká-Stammes, die das Osterfest auf der Missão S. Francisco verbringen.

(Die Aufnahmen zu den Bildern 1—12 stammen vom Verfasser)

