

Die „Paar-Gottheit“ der Mapuche-Indianer im Kontext kultureller und sozialer Transformationen*

Lennart Beier, Ayya Mihova

The „Pair-Deity“ of the Mapuche-Indians in the Context of their Cultural and Social Transformations

Abstract

The article treats the cultural characteristics of the indigenous population of Chile, the Mapuche, and the transformation of their culture in recent years. In particular, it deals with the „pair-deity“ that is central to their traditional religion and with the „dualis“, a grammatical anomaly of the language which Wilhelm von Humboldt explored. The research was conducted in Trapatrapa, an area in the south of Chile inhabited by the Mapuche-Pehuenche. It shows the tendency that only the older generations still identify with their religious traditions and continue to speak the language. The younger generations, particularly adolescents, are strongly affected by the modern media, which determine their consumer interests. There is no apparent motivation to learn the traditional language; neither the schools nor the media encourage interest in the indigenous language or cultural heritage. The effects of this loss of cultural identity are also discussed.

Keywords: Mapuche, Chile, Anthropology, Pair-deity, Dualis, Wilhelm von Humboldt, Araucanian

Zusammenfassung

Der Beitrag befasst sich mit der kulturellen Transformation der Ureinwohner Chiles, der Mapuche-Indianer. Insbesondere geht es um die in ihrer Religion zentrale „Paar-Gottheit“, sowie um den „Dualis“, eine grammatikalische Besonderheit in ihrer Sprache, die eine Verständigung über die „Zweiheit“ auf eine eindeutige Weise ermöglicht, was bereits Wilhelm von Humboldt erforscht hatte. Der Beitrag basiert auf einem Forschungsaufenthalt in Trapatrapa, einem von den Mapuche bewohnten Tal im Süden Chiles. Er belegt die Tendenz, dass sich nur noch die ältere Generation mit den religiösen Überlieferungen identifiziert und die ursprüngliche Sprache beherrscht, während die jüngere Generation durch moderne mediale Angebote geprägt ist, die auch ihre Konsumwünsche bestimmen. Die ursprüngliche Sprache wird nicht mehr tradiert, zumal sie weder in der Schule, noch in der Werbung präsent ist. Die Auswirkungen dieses Verlustes an kultureller Identität werden diskutiert.

Schlüsselwörter: Mapuche, Chile, Ethnologie, Paar-Gottheit, Dualis, Wilhelm von Humboldt, Araukanisch

Einleitung

Die Mapuche-Indianer sind die Ureinwohner Chiles und seit langem Gegenstand ethnologischer Forschungen (vgl. Schindler, 1990). Vor dem Eindringen der Spanier besiedelten sie im heutigen Chile den Raum zwischen La Serena und der Insel Chiloé. Die Spanier bezeichneten sie als Araukarier und ihre Sprache als Araukanisch. Regional gibt es für sie verschiedene Bezeichnungen – bspw. Huilliche, Pehuenche – und auch die Sprache wird je nach Region anders benannt (vgl. Latcham, 1988).

Sie selbst verstehen sich als Volk der Mapuche – Menschen der Erde (*Mapu* = Erde, *Che* = Mensch) –, das eine gemeinsame Sprache, das Mapudungun spricht¹.

* Für die Unterstützung dieses Forschungsprojekts ist einer Vielzahl von Personen zu danken: Prof. Dr. Manuel Dannemann von der Universidad de Chile, der uns in der Gemeinde Trapatrapa anmeldete und uns bei der Vor- und Nachbereitung unterstützte; Prof. Dr. Sprenger von der Universität Heidelberg, der uns in unserem Vorhaben ermutigte; der Gemeinde von Trapatrapa, die uns den Aufenthalt gewährte; insbesondere Signora A. und ihren Kindern für die Aufnahme auf ihren Hof und die familiäre Integration; dem *lonco* der Gemeinde Trapatrapa; Maria und ihrem Vater für die Einladung zum Ngillatun-Fest; Nivaldo Pñaleo Llaulén, dem Bürgermeister der Region Alto Biobio, sowie Hugo, Scarlet, Kristopher, Leandro, Gonzalo und allen anderen, die uns während unseres Aufenthalts auf verschiedenste Art und Weise unterstützten. Besonderer Dank gilt der Wilhelm-von-Humboldt Stiftung, die das Forschungsprojekt finanziell unterstützt hat.

¹ Die Sprache, die genealogisch so gut wie keine Verbindung zu anderen Indianersprachen aufweist (vgl. Adelaar, 2004), ist seit langem Gegenstand der Sprachwissenschaft, erste Grammatiken stammten von Jesuiten, eine eigene Monographie verfasste Smeets (2008). Die Ausarbeitungen Wilhelm von Humboldts zu den süd-amerikanischen Grammatiken wurden 2011 erstmals publiziert (vgl. Humboldt, 2011).

Die meisten Mapuche leben in größeren Städten und sind in die chilenische Gesellschaft integriert (Lucht, 1999), doch in wenigen Gebieten, v.a. im Süden des Landes, leben sie in sogenannten *Comunidades* noch weitgehend unter sich. Es werden zwei Sprachen gesprochen: Neben der chilenischen Amtssprache Spanisch, die von allen beherrscht wird, sprechen einige noch das *Chedungun*, einen Dialekt des *Mapudungun*.

Zwei Mal im Jahr findet für jeweils drei Tage das *Ngillatun* statt, ein lang tradiertes, religiöses Gemeinschaftsfest: „Vielfach beten die Araukaner zu zwei oder vier Gottheiten, die stets als Paare vorgestellt werden. Wenn sie zwei Gottheiten anrufen, sprechen sie diese als Mann und Frau an, also als Ehegatten. Bei vier Gottheiten wird diesen beiden noch ein jüngeres Paar zugestellt, das als Sohn und Tochter der zwei älteren verstanden wird. Auf diese Weise wird die kultisch bedeutsame Zahl Vier erreicht.“ (Schindler, 1990, 63, vgl. Abb. 7 u. 8)

Neben den traditionellen religiösen Praktiken gibt es in Trapatrapa – dem Ort des Forschungsaufenthalts – evangelische Gemeinden, deren Mitglieder sich mehrmals die Woche zu Gottesdiensten treffen. Viele Pehuenche nannten uns gegenüber ihre Zugehörigkeit zu diesen Gemeinden als Grund für ihr Nichterscheinen auf den Ngillatun-Festen, und aus Gesprächen ging hervor, dass eine Teilnahme am Ngillatun-Fest von den evangelischen Gemeinden auch nicht erwünscht wird.

Jede der *Comunidades* am Rio Queuco, außer Malamalla, verfügt über eine Schule. In der Schule der *Comunidad* Trapatrapa werden Mathematik, Spanisch und evangelische Religion unterrichtet, es gibt jedoch kein eigenes Fach für das *Chedungun* oder überhaupt eines, das sich ausschließlich mit dem Kulturgut der Pehuenche beschäftigt. Gelegentlich wird zwar auch die kulturelle Tradition zum Thema, aber meist unter didaktischen Gesichtspunkten – etwa beim Singen oder Malen. Die meisten der (etwa 4–5) Lehrer kommen nicht aus Trapatrapa selbst, sondern aus den verschiedenen umliegenden Städten. Häufig wechselt zudem die Besetzung der Stellen. Forderungen nach der Einführung von Englischunterricht sind von Eltern deutlich häufiger wahrzunehmen als solche nach der Einführung eines Fachs, das sich mit den Pehuenche, ihrer Geschichte, ihrer Sprache und ihrer Kultur beschäftigt. Kinder, die nach Aussage der Eltern das *Chedungun* beherrschen, scheinen sich dieser Fähigkeit zu schämen, und sie vermeiden es, sie in der Öffentlichkeit unter Beweis zu stellen.

Vor diesem Hintergrund soll dargestellt werden, inwieweit das überlieferte, sich in der Paar-Gottheit verdichtende Geschlechtermodell der Mapuche/Pehuenche in den heutigen Lebensräumen noch relevant ist und das Zusammenleben (mit-)bestimmt.

Methoden und Lokalität des Forschungsaufenthalts

In der Ethnologie gilt die Erforschung von außereuropäischen, als schriftlos und nicht-staatenbildend angesehenen Gesellschaften und ethnischen Gruppen als besonders aufwendig, da hierbei auf die Methoden der ethnologischen Feldforschung zurückgegriffen werden muss, etwa auf die teilnehmende Beobachtung, die auch für die hier vorliegende Studie angewandt wurde. Dabei geht es um die Integration des Forschers in das Leben einer Gruppe, um deren Alltag zu verstehen, wobei die Besonderheit im kommunikationsgeleiteten Vorgehen liegt, was das Erlernen der im Forschungsgebiet gesprochenen Sprache(n) voraussetzt. Die Augenzeugenschaft liefert das Material für die ethnologischen Bewertungen und impliziert einen Kulturvergleich, weil ja der Beobachter aus einer anderen Kultur stammt und von den jeweiligen Ethnien so auch wahrgenommen wird.

Es bleibt nur die Möglichkeit eines Vertrauensaufbaues, um auf diese Weise den Alltag der Gruppe kennen zu lernen und ein Verständnis für ihre Lebensweise und -konzepte zu erhalten.

Die *Comunidad* Trapatrapa liegt in der VIII. Region Chiles, in Alto Biobio, und ist verwaltungstechnisch der *Municipalidad* Ralco zugeordnet, einem Ort ca. 90 km von Los Angeles entfernt. Von Ralco ist das Siedlungsgebiet etwa 50 km entfernt und über einen Schotterweg mit ca. 400 Meter Höhenanstieg erreichbar. Der Weg entlang des Rio Queuco führt an sieben *Comunidades* vorbei, die ebenfalls unter der Gemeindeverwaltung der Stadt Ralco stehen (vgl. Abb. 1–3).

In Trapatrapa nennen sich die Menschen Pehuenche (*Pehuen* = Araukarie, *Che* = Mensch). Zwischen der Gemeindeverwaltung und den Bewohnern der Gemeinde vermittelt ein von allen Bewohnern gewählter *presidente*. Parallel dazu gibt es noch den *lonco* (Übersetzung aus dem *Chedungun*: Kopf), der innerhalb der Gemeinschaft für kulturelle Aspekte wie die Organisation von religiösen Festen zuständig ist und als Ansprechpartner und Sprecher für alle Bewohner Trapatrapas fungiert. Ansonsten sind die Familien recht autonom und besonders in Trapatrapa schien uns weder die Rolle des *lonco* noch die des *presidente* eine große zu sein. Viele äußerten, dass sie „auf niemanden“ hören würden. Es gibt eine Polizeistelle, in der Strom, Wasser und ein Telefon für Notfälle vorhanden sind. Hier wird einmal im Monat ein Markt abgehalten, parallel zu der monatlich stattfindenden Ausgabe von Sozialgeldern – bspw. an Witwen oder kranke Menschen. Es gibt weiterhin eine Medizinstelle, die immer durch zwei Krankenpfleger (*paramedicos*) besetzt ist. Sie dient auch als Versammlungsort.

Trapatrapa hat nach den Daten, die in der dortigen Sozialstation vorlagen und die 2013 während der Evakuierung aufgrund der erhöhten Aktivität des Vulkans Copahue erhoben wurden, etwa 1300 Einwohner, die sich auf ca. 100 Höfe verteilen. Diese liegen in der Regel etwa 200 Meter voneinander entfernt. Jeder Hof gehört einer Familie. Die traditionelle Siedlungsform sieht vor, dass ein neuer Hof in einiger Entfernung gebaut wird, sobald eines der Kinder der auf dem Hof lebenden Eltern eine Ehe eingeht. Deshalb gibt es noch Abschnitte im Tal, in denen die benachbarten Höfe die gleichen Familiennamen tragen. Unverheiratete können keine Neugründungen in dieser Weise vornehmen. Kernquelle für die Forschung war die Gastfamilie auf deren Anwesen der Aufenthalt stattfand. Durch sie waren Einblicke möglich, die den Familienzusammenhalt, die Religion, die Wirtschaft und die Natur betrafen.

Das älteste Familienmitglied, Besitzerin des Hauses und eines Großteils der Tiere war die verwitwete Signora A. Ihr Alter vermochte sie nicht genau anzugeben, sie stimmte aber einer Schätzung auf „um die 80 Jahre“ zu. Sie hat sieben Kinder (drei Töchter und vier Söhne), die selbst eigene Familien mit einem bis drei Kindern hatten. Zur Zeit des Aufenthalts, lebten fünf nicht mehr auf dem Anwesen, sondern in Ralco, Santa Barbara oder Los Angeles, wo sie eine Arbeit gefunden hatten und höhere Einkommen erzielten, als dies im Tal möglich wäre.

Nur die jüngste Tochter lebte noch mit ihrem Ehemann und ihren zwei Kindern in dem Haus der Mutter, war aber ebenfalls daran interessiert, in die Stadt zu ziehen. Ein Sohn bewohnte auf dem Grundstück ein durch staatliche Fördermittel erworbenes Haus allein, während seine Frau und Tochter in Los Angeles wohnten. Dieses Phänomen der Landflucht war auch bei vielen anderen Familien zu beobachten. Viele berichteten davon, ihre Herden verkaufen zu wollen, um in der Stadt zu leben – ein Prozess, der in vielen ländlich lebenden Mapuchegesellschaften stattfindet (Lucht, 1999).

Häufig kamen alle Kinder mit ihren Familien über das Wochenende auf den Hof, manchmal auch für längere Zeit, je nachdem, wie es Arbeit und Schule erlaubten. Bei solchen Besuchen spielten die Kinder gemeinsam, die Älteren saßen meist in der Küche, unterhielten sich und tranken Mate-Tee. Bei solchen Gelegenheiten übernahmen die Söhne und Töchter von Signora A., die diese Zusammenkünfte genoss, auch die verschiedensten Arbeiten auf dem Hof – bspw. Getreide- oder Kartoffelernte, Reparaturen am Haus, Aufgaben in der Tierwirtschaft. Abends versammelte man sich meistens in der etwa 30 m² großen Küche, wo gegessen und getrunken wurde, sodass bis zu 20 Menschen aller Generationen zusammensaßen. Die Wohnung der Familie bestand noch aus einem weiteren Raum, in dem geschlafen wurde und der zudem noch



Abb. 1: Kartenausschnitt der Region Alto Biobio



Abb. 2: Blick nach Westen vom Osthang des Tals auf den Rio Queco



Abb. 3: Blick auf den Osthang von einem *Pehuenche*-Grundstück aus

als Lagerraum diente. Beide Räume waren durch einen überdachten Gang verbunden. Der Alltag spielte sich v.a. in der Küche ab, deren Mittelpunkt eine Feuerstelle bildet, die zum Wasser-Erhitzen, Kochen, Brot Backen und zum Heizen dient. Ebenfalls zur Ausstattung gehörten

ein Gasherd, eine Spüle, ein Kühlschrank, ein Fernseher, ein Tisch mit Holzstühlen, ein kleiner Tisch mit kleinen Holzstühlen für die Kinder, eine mit Kissen ausgelegte Holzbank, Schränke zum Verstauen von Lebensmitteln und eine Arbeitsfläche. Der Fußboden war aus Erde und musste regelmäßig befeuchtet werden, um Staubbildung zu verhindern. Außerdem gehörten zu dem Hof drei eingezäunte Wiesen, ein kleines Getreidefeld, ein Gemüse- und Kartoffelfeld, ein Gewächshaus, ein Schaf- und Ziegenpferch, zwei Schweineställe, zwei Pferdeställe, eine Lagerhütte, eine Scheune, in der Stroh gelagert wurde, ein Dusch- und ein Toilettenhäuschen (vgl. Abb. 4–5). Die Höfe anderer Familien glichen diesem Aufbau, ließen in den Details aber den Wohlstand der jeweiligen Familie erkennen. Gewächshäuser hatten wenige, nicht alle besaßen Kühe und die entsprechenden Weideflächen. Herd, Kühlschrank und Waschmaschine waren in wenigen Haushalten zu finden und nicht alle bestellten Felder mit Gemüse oder Getreide.

Zur Transformation der indigenen Lebensweise

Seit der Ankunft der Spanier in Chile im 16. Jahrhundert war die Viehzucht für die Pehuenche zu einem zentralen Wirtschaftszweig geworden, wobei Fleisch, v.a. von Ziegen und Schafen, immer noch zu den Hauptnahrungsmitteln gehört. Kühe dienen aber eher als Einnahmequelle. Diese werden im Sommer auf die sog. *veranada* hochgetrieben. Dieses Gebiet ist nicht eingezäunt, die Kühe bewegen sich frei, wobei jede Familie ihre eigene *veranada* besitzt (vgl. Abb. 6).

Dieser traditionellen Wirtschaftsweise steht die industrielle Güterproduktion gegenüber, an der das Tal über die Anbindung an das Straßennetz zunehmend partizipiert. Erworben werden Gegenstände des täglichen Bedarfs: Nahrungsmittel aller Art, Fernseher, Kühlschränke, Gasherde, Waschmaschinen und auch Sättel, Zaumzeug oder Hufeisen, die traditionell im Tal selbst hergestellt wurden. Hinzu kommen Süßigkeiten, alkoholfreie Erfrischungsgetränke mit hohem Zuckergehalt und Alkohol – der traditionelle Alkohol bspw. *Chicha* wird aber nicht mehr hergestellt.

Wegen des staatlich subventionierten Häuserbaus findet sich auf den meisten Höfen immer das gleiche Haus, das sich eine Frau mit indigener Herkunft gratis liefern und aufbauen lassen kann. Dies erklärt auch, warum die ursprüngliche Bauweise der Häuser nicht mehr gepflegt wird, was die Zwiespältigkeit der indigenen Lebensweise belegt: Einerseits besteht besonders bei den Älteren der

Wunsch, ihr Leben auf ihrem Hof zu verbringen, was eine Bindung an die eigene Kultur bezeugt. Damit wird auch erwartet, dass die nachwachsenden Generationen diesen Wunsch teilen. Diese leben zunehmend in der Stadt, fühlen sich zwar noch als Pehuenche und bezeugen dies auch durch regelmäßige Besuche, verwerfen aber die eingeschränkte Lebensqualität der ursprünglichen Kultur und wollen stattdessen an der „westlichen Kultur“ teilhaben. Diese Generation wünscht sich Häuser und Autos, nicht zuletzt aufgrund der Vorstellung sonst die Rechte in der chilenischen Gesellschaft nicht ausreichend wahrzunehmen, sowie vom Wohlstand abgekoppelt zu sein. V.a. Jugendliche in Trapatrapa identifizieren sich immer weniger mit der Pehuenche-Kultur und ziehen in die Stadt. Als Folge fehlen den Älteren die Arbeitskräfte, auf deren Hilfe sie für ein Leben nach ihrer Vorstellung angewiesen sind, was sie ebenfalls zur Anpassung zwingt.

Andererseits finden es ältere Menschen inzwischen notwendig, dass ihre Nachkommen eine gute Bildung erhalten, um sich gut um ihre Familie kümmern zu können. Es wird verstanden, dass das Leben weg vom Land in die Stadt führt, dass Ausbildung und Arbeit für die Zukunft notwendig sind.

Eine große Rolle für diesen Wandel spielt das Fernsehen, in dem westliche Lebensformen propagiert werden. Die Geräte sind in allen Haushalten vorhanden, laufen meist den ganzen Tag und haben sich zu einer wichtigen Freizeitbeschäftigung entwickelt. Bei den Programmen handelt es sich um Shows, Serien und Nachrichten, die v.a. Werte und Vorstellungen vermitteln, die sich in der Kultur der Pehuenche nicht finden, die aber besonders von Kindern ungefiltert aufgenommen werden.

Dieser Prozess der Eingliederung westlicher Lebensvorstellungen in die traditionelle Pehuenche-Kultur kommt deren schrittweiser Auflösung gleich, da es für die nachwachsenden Pehuenche-Generationen kaum Modelle eines indigenen Lebens gibt, die den konkurrierenden Lebensvorstellungen standhalten würden. Der Wunsch der Pehuenche, „westlich“ leben zu können, steht dem Versuch, die eigene Kultur weiter aufrecht zu erhalten, entgegen. So präsentieren sie sich zwar häufig als stolze Pehuenche, distanzieren sich aber gleichzeitig von einem Lebensstil, der ihre kulturelle Identität bewahren würde und wollen gerade in der kulturellen Abkehr unterstützt werden.

Eine ähnliche Konstellation hatte es bereits während der Kolonialisierung gegeben, denn „Kriege und Verhandlungen, Missionen und Schulen, Befestigungen und Siedlungen knüpften ein komplexes Netz von Verbindungen mit der Kolonie, das sich bis weit in das 19. Jahrhundert hielt. Eine paradoxe Situation, da durch Waffen und Viehzucht die Mapuche ihre Autonomie aufrecht hielten, sich aber durch den Handel ihrerseits von den Gütern

und Angeboten der kolonialen Welt abhängig machten“ (Diaz, 2009, 31). Bereits früh hatte die Mapuche-Kultur also auf Gegebenheiten reagieren müssen, die ihre traditionelle Lebensweise nicht mehr möglich machte, wohl aber konnte sich damals der traditionelle Glaube und die traditionelle Kultur unter den gegebenen Umständen noch behaupten. Am Beispiel des Trapatrapa-Tals ist dagegen erkennbar, dass die traditionelle Identität aus dem Raum, in dem sie beheimatet ist, nicht ohne Konsequenzen in die neuen Kulturräume „mitgenommen“ werden kann, sondern sich darin auflöst, wie ein Stück Würfelzucker im Kaffee.

Religiöse Tradition, Sprache und Geschlechtlichkeit

Das Selbstverständnis der Mapuche als Menschen der Erde impliziert die Vorstellung einer Zusammengehörigkeit mit der Erde und nicht etwa die, dass die Erde für sie geschaffen ist². Die daraus resultierenden Lebenspraktiken basieren auf der Vorstellung, dass alles Natürliche einen Besitzer hat, der um Erlaubnis für die Nutzung gebeten werden muss, was sich dann bspw. in der rituellen Opfertgabe von Blut an den Boden bei der Schlachtung eines Tieres ausdrückt.

Das wichtigste religiöse und somit auch ein bedeutendes soziales Ereignis der Mapuche, dessen Praktiken von den Älteren an die Jüngeren weitergegeben werden, ist das Ngillatun-Fest (vgl. Schindler, 1990, vgl. Abb. 7 u. 8). Es handelt sich um eine Gemeinschaftsfeier, in der jeder Teilnehmer den höheren Mächten Opfer darbringt. Es wird noch heute in vielen Mapuchegemeinschaften regelmäßig praktiziert, wobei es je nach Region ein bis zwei Mal im Jahr über einen Zeitraum von zwei bis vier Tagen stattfindet und den Zusammenhalt der Gemeinschaft stärkt.

² Armando Marileo (zit.n. Bacigalupo, 2007, 46) erzählt den Mapuche-Mythos von der Entstehung der Erde wie folgt: “The big spirit lived with a number of little spirits [children], who wanted power and rebelled, so the big spirit spat on them, and their bodies turned to stone. They fell to the earth and became mountains. Some spirits stayed trapped inside the earth [...] and turned the mountains into smoking and erupting volcanoes. They were the big spirit’s sons, who became the first male warrior spirits in the form of thunder, lightning, volcanoes, and stones. Our ancestors came from these spirits, called *püllüam*. Other spirits were loyal to the big spirit and cried copiously over the mountains and ashes. These were the big spirit’s daughters, who were transformed into stars that mourned their brothers. Their tears formed the lakes and the rivers. The earth was created from the mixture of water [daughters’ tears] and ash from the volcanoes [brothers’ anger] and was therefore male and female. The big spirit then became Elchen or Chaw Elchefe, the creator of human kind, and divided itself into male sun and husband/father [*antü*] and female moon and wife/mother [*küyen*] [...] The moon and the sun took turns looking over their children, thereby creating the balanced relationship between day and night”.



Abb. 4: Signora A. vor dem Haus ihres Sohnes auf ihrem Grundstück



Abb. 5: Einfahrt zum Hauptteil des Hofes, rechts das Ziegenpferch, links das Gewächshaus und mittig die Küche



Abb. 6: Reitergruppe am Berghang

Ein sehr bekannter Kultplatz der Mapuche-Indianer liegt in Temuco: Hölzerne Figuren zeigen die Paargottheit mit ihren Kindern, die ebenfalls – in zweite Reihe gerückt – als Paar imponieren und die Bedeutung der Zahlen zwei und vier in der Mapuche-Kultur versinnbildlichen (vgl. Abb. 8).

Es finden dort regelmäßig die Ngillatun-Feste statt. Filmen und Fotografieren sind hierbei nicht erlaubt.

In Trapatrapa findet das Ngillatun-Fest im April und im Dezember statt. Um als Außenstehender teilzunehmen benötigt man eine Einladung, die erst ausgesprochen wird, wenn der Außenstehende schon länger bekannt ist. Die Teilnehmer ordnen sich in familiären Gruppen um einen Kreis an, dessen Mittelpunkt zwei Fahnen darstellen. In einem nach Osten geöffneten Halbkreis errichten die Familien jeweils aus Holz und belaubten Ästen ihre Unterstände, die so aufgebaut sind, dass man nur durch schmale Gänge den Kreis verlassen kann. Vor jedem Unterstand finden sich je nach Größe eine oder zwei Feuerstellen. Ein paar Meter hinter diesen Feuerstellen beginnt der eigentliche Kultkreis, der während des Festes von den Teilnehmern nur zur Durchführung von Ritualen betreten wird.

Die Tage des Festes ähneln sich vom Ablauf her: Ab fünf Uhr morgens bis spät abends werden etwa jede Stunde Tänze abgehalten, die jeweils eine halbe Stunde dauern. Auch hier ist der Ablauf immer ähnlich: Es tanzen fünf Männer, die Vögel, z.B. den Condor darstellen, indem sie eine entsprechende Bekleidung tragen. Sie laufen, sobald die Trommelschläge der *cultrún* (eine traditionelle Trommel der Mapuche) einsetzen, aus dem Osten – von außerhalb des Kultplatzes – durch das Zentrum vor den Trommler, der am Rand des Kultkreises und in der Mitte des Halbkreises auf einer Bank oder einem Hocker sitzt. Dort wird in Kreisen um den Mittelpunkt herum, aber auch neben dem Mittelpunkt in verschiedenen Kombinationen getanzt. Einige Frauen – meist die Partnerinnen der Tänzer – singen dazu, in einer Reihe neben dem Trommler sitzend. Sobald alle Tänzer auf dem Kultplatz sind, reiten einige der anderen Männer in Kreisen gegen den Uhrzeigersinn zwei oder vier Mal außen um den Platz herum, wobei sie Schreie ausstoßen. Dies wiederholt sich kurz vor Ende des Tanzes noch einmal. Die Trommelschläge hören immer wieder auf und die Tänzer ordnen sich neu an. Pro Tanzeinheit werden vier Tänze auf einen jeweils leicht veränderten Rhythmus getanzt.

Außer diesen regelmäßig stattfindenden Tänzen gibt es pro Tag meist noch weitere Rituale, bei denen alle Teilnehmer den Kreis betreten und in großen Zirkeln um den Mittelpunkt laufen, wobei einzelne oder mehrere singen oder reden. Hierbei wird sich häufig an der Hand gehalten. Diese Rituale ähneln sich ebenfalls, unterscheiden sich aber immer in einigen Details. Mal sind die Kreise nach Geschlecht geordnet, mal laufen alle in die gleiche, mal in entgegengesetzte Richtung. Gäste dürfen daran nicht teilnehmen.

Wenn man Signora A. fragt, was sich mit der Zeit an den zeremoniellen Abläufen des Ngillatun-Festes geändert hat, lautet ihre Antwort „Nichts, nur war es früher viel größer, es gab mehr Leute.“ Tatsächlich waren auf

dem Fest in etwa 40 Leute anwesend, was in Bezug auf die mehr als 1000 Einwohner Trapatrapas einen sehr kleinen Teil ausmacht.

Wie aus dem oben zitierten Mythos hervorgeht (vgl. Fn. 2), verstehen die Mapuche die Welt als zu gleichen Teilen aus männlichem und weiblichem Anteilen entstanden und das Gleichgewicht zwischen diesen sorgt für die Ordnung im Kosmos. Ein negatives Phänomen wie beispielsweise eine Krankheit wird als Unordnung oder Ungleichgewicht im Kosmos aufgefasst. So zielen die Rituale darauf ab, das Ungleichgewicht durch Kommunikation mit den höheren Mächten (u.a. Ngünechen) wieder herzustellen, weshalb die Schamanen der Mapuche (genannt *Machi*) während der Rituale männliche, weibliche und Zwitterrollen einnehmen (Bacigalupo, 2007). Hieraus erklärt sich auch, weshalb die Zahl Zwei, sowie Männlichkeit und Weiblichkeit in der Mapuche-Kultur eine übergeordnete, von unserem Verständnis her sehr unterschiedliche Rolle spielen (Schindler, 1990).

Das *Chedungun* ist eine Sprache, die grammatikalisch stark auf die Beziehung zwischen den Personen abstellt. Die Betonung, die Wörter und sogar die Satzstellung ändern sich in Abhängigkeit von der adressierten Person. Dies ist v.a. abhängig von Geschlecht, Alter und Verwandtschaftsbeziehung sowohl des Adressierten als auch des Sprechenden. Ein einfaches Beispiel ist die Ansprache in Abhängigkeit vom Geschlecht. Ein Mann spricht einen anderen Mann mit *peñi* an, eine Frau eine Frau, ein Mann eine Frau oder eine Frau einen Mann hingegen mit *lamngen*.

Eine große Rolle spielt auch die grammatikalische Form des *Dualis*, worauf Wilhelm von Humboldt bereits 1827 in seiner Akademierede „Über den Dualis“ hingewiesen hat. Hiernach gibt es die Zweierheit im Sinne des paarweise Vorhandenen, das für alle unmittelbar zu sehen ist, wie Hände oder Ohren. Zum anderen existiere aber auch eine Zweierheit, die eben der direkten Beobachtung nicht zugänglich ist. Hier ist das *Ich* von vorneherein auf ein *Du* angewiesen. Beide stehen in einem ganz einzigartigen Verhältnis und sind abgegrenzt von der dritten Person. Im Araukanischen durchdringt der *Dualis* die ganze Sprache, und erscheint in allen Redeteilen, in welchen er Geltung erhalten kann. Er ist daher „keine besondere Gattung, sondern der allgemeine Begriff der Zweierheit, von dem er ausgeht.“ (Humboldt, 1827, 127)

Humboldt ging davon aus, dass sich die Sexualitäts- und Partnerschaftskonzepte menschlicher Kulturen genauso unterscheiden, wie er dies bereits für die verschiedenen Sprachen nachgewiesen hatte (vgl. Humboldt, 1827–1829). Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass sich auch die Grammatiken der Sprachen unterscheiden und – wie Humboldt nachwies – im Araukanischen der *Dualis* einen viel größeren Stellenwert ein-

nimmt als in anderen Sprachen (vgl. 1827 und 2011).

Entsprechend der religiösen Vorstellungen der Mapuche wird der *Dualis* im Araukanischen nicht als ein weiterer Plural, sondern als ein *Collectiv-Singularis* der Zahl Zwei verstanden (ebd.). Dies lässt annehmen, dass soziale, religiöse und weltliche Vorstellungen der Mapuche in der Sprache unter einem paarweisen Auftreten der Dinge und damit deren gegenseitiger Zugehörigkeit verbreitet sind.

Dies deckt sich damit, dass bei den Mapuche die Paar-Gottheit den Mittelpunkt des religiösen Systems darstellt und offenbar als Verflechtung weiblicher und männlicher Prinzipien und Empfindungen gedacht wird. Die Schamanen der Mapuche stehen wiederum in besonderer Verbindung zu dieser Paar-Gottheit, möglicherweise, weil sie in sich eine Ansprechbarkeit für die männlichen und weiblichen Empfindungen integriert haben.

Fazit

Welche Rolle die traditionelle Kulturalität im Leben der Pehuenche zukünftig spielen wird, ist nicht absehbar. Eine offene Kommunikation mit ihnen darüber und eine valide Datenerfassung war aufgrund ihres durch vielfältige Erfahrungen begründeten Misstrauens gegenüber Fremden erschwert. Zu konstatieren ist jedoch Folgendes: Weder wird die traditionelle Sprache – das *Mapudungun* bzw. *Chedungun* unterrichtet, noch werden zentrale Elemente ihrer Kultur schulisch vermittelt – woraus wohl auch die geringe Beteiligung von Jugendlichen am Ngillatun-Fest resultiert –, sodass langfristig mit einem Verlust des kulturellen Gedächtnisses bei den nachfolgenden Generationen zu rechnen ist.

Gleichzeitig vermitteln die modernen Medien Vorstellungen von einer Lebensweise, in der die traditionelle Kultur keine Referenz mehr hat, was jüngeren Menschen mit ihrem Bedürfnis, sich in die chilenische Gesellschaft einzugliedern und in urbane Zonen zu ziehen, dazu zwingt, sich von ihrer Kultur abzukoppeln. Erheblichen Einfluss auf die kulturelle Transformation haben auch die oftmals stark abgrenzend agierenden evangelischen bzw. evangelikalischen Kirchen, deren Anhänger meist keinen Wert auf die traditionelle Religiosität legen und so zur Spaltung der Gemeinschaften beitragen. Auch die erkämpften verfügbaren staatlichen Förderungen – wie etwa das Recht auf ein vergünstigtes Studium, medizinische Versorgung, Nahrungsmittelhilfen, die Unterstützung beim Hausbau tragen nicht unbedingt zum Erhalt der traditionellen Mapuche-Kultur bei, ebenso wie die Umsiedlungen, bei denen zusätzliche Gelder oder ein Auto offeriert werden.



Abb. 7 und 8: Die Paar-Gottheit auf dem Kultplatz in Temuco

Diese Form paternalistischer Fürsorge bedingt gegenseitiges Missverstehen: So drängten staatliche Instanzen 2013 während des drohenden Ausbruchs des Vulkans Copahue unweit von Trapatrapa (vgl. Abb. 1) auf Evakuierung, während die Mapuche die Forderung, Land und Tiere zu verlassen, als Beleidigung auffassten, da sie den Vulkan als einen Teil von sich und ihrem Leben ansahen, der in ihren Augen keinerlei Bedrohung darstellte.

Auch wenn es inzwischen Initiativen der Mapuche gibt, die traditionelle Kultur zu erhalten, steht diese vor einer fortschreitenden Erosion. So äußerte auch Prof.

Dannemann, der als Anthropologe der Universidad de Chile seit den 80er Jahren Trapatrapa kennt, dort geforscht und hierzu auch publiziert hat (vgl. Dannemann, 1991), sowie dieses studentische Forschungsprojekt begleitete, dass Trapatrapa in spätestens 10 Jahren nicht mehr wieder zu erkennen sein werde. Denn schenkt man den Gerüchten Glauben, nach denen Baupläne für einen Staudamm flussabwärts der *Comunidad* Trapatrapa vorliegen, die 2016/2017 von einem spanischen Energiekonzern umgesetzt werden sollen, so wäre eine Entsidlung unvermeidbar.

Es überrascht in diesem Zusammenhang, dass die Mapuche-Indianer trotz Kenntnis dieser Pläne politischen Widerstand lokal nicht erkennbar organisieren – möglicherweise weil die Bedrohung für sie erst in einer fernen Zukunft liegt und sie in ihrem Denken einer Bezugnahme auf die Gegenwart verhaftet sind. Möglicherweise besteht aber auch – als Ausdruck ihrer naturreligiösen Verwurzelung – die Auffassung, dass die natürliche Ordnung nicht aus den Angeln gehoben werden kann: Dies war jedenfalls der Eindruck, der sich aus ihrer Haltung zu dem drohenden Vulkanausbruch ergab. Die Auseinandersetzung mit einem ungünstigen Ausgang wäre in ihren Überlegungen gar nicht vorgekommen, hätte nicht die Regierung eine Evakuierung gefordert. Sie haben eigene Vorstellungen zum Umgang mit dem Vulkan. Trotz der technischen Informationen, welche die erhöhte Wahrscheinlichkeit eines Ausbruchs nahelegten, war bei niemandem auch nur die geringste Beunruhigung zu spüren. Insofern könnte sich hierin auch die Inkompatibilität von „Naturreligion“ und „Erlöserreligion“ offenbaren: Die stärkere Verbundenheit mit dem „Kosmischen“ und bei den Mapuche mit den Geschlechtern als Ausdruck einer „natürlichen Ordnung“ zerschellt an den „Wirklichkeiten“ der Moderne, die nicht nur wirtschaft-

lich auf Gewinnerwartung setzt, sondern auch in ihrem religiösen System den Gewinn (die „Erlösung“) in die Zukunft verlegt.

Literatur

- Adelaar, W., 2004. Araucanian or Mapuche. In: Adelaar, W., & Muysken, P., *The Languages of the Andes*. Cambridge, Cambridge University Press, 508-544.
- Bacigalupo, A.M., 2007. *Shamans of the Foye Tree*. Austin, University of Texas Press.
- Dannemann, M., 1991. Partnerschaft und Sexualität aus ethnologischer Sicht. In: Karl, F., Friedrich, I. (Hg.), *Partnerschaft im Alter*. Darmstadt, Steinkopff, 133-140.
- Diaz, F., 2009. *Utopie braucht Tradition. Das Volk der Mapuche in Chile vor den Herausforderungen der Globalisierung*. Ostfildern, Matthias-Grünwald-Verlag.
- Humboldt, W. v., 1827. Über den Dualis. In: Bd III., *Werke in fünf Bd*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, 113-143.
- Humboldt, W. v., 1827-1829. Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus. In: Bd III., *Werke in fünf Bd*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, 144-367.
- Humboldt, W. v., 2011. *Südamerikanische Grammatiken*. hrsg. v. Ringmacher, M., Tintemann, U. In: Mueller-Vollmer, K., Borsche, T., Hurch, B., Trabant, J., Whittaker, G. (Hg.), *Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Sprachwissenschaft*. Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- Latcham, R.E., 1988. *Die Kriegskunst der Araucanos. Chiles Ureinwohner gegen die Conquista*. Hamburg, Junius Verlag.
- Lucht, R., 1999. *Wir wollten unsere Identität bewahren. Mapucheorganisationen und ihre Positionen im heutigen Chile*. Hamburg, Lit-Verlag.
- Schindler, H., 1990. *Bauern und Reiterkrieger. Die Mapuche-Indianer im Süden Amerikas*. München, Hirmer-Verlag.
- Smeets, I., 2008. *A Grammar of Mapuche*. Berlin, de Gruyter.

Autor_innen

Lennart Beier, Ayya Mihova, Institut für Ethnologie, Bergius-Villa, Albert-Ueberle-Straße 3-5, 69120 Heidelberg,
e-mail: lennartpaulbeier@googlemail.com
