Philip YOUNG and James HOWE (eds.): Ritual and Symbol in Native Central America. "University of Oregon Anthropological Papers", No. 9. VI, 141 pp. Eugene, Oregon 1976. US $ 4,-. Seit einigen Jahren gilt die besondere Aufmerksamkeit jüngerer nordamerikanischer Wissenschaftler der Erforschung des indigenen Zentralamerika. Behandelte bisher die Mehrzahl der Publikationen Fragen der Akkulturation, so zeigt der vorliegende Sammelband ein verstärktes Interesse an den Problemen von Weltbild und religiöser Symbolik und ihrer Verschränkung mit der politischen und sozialen Ordnung an. Damit fügt sich die Veröffentlichung einem Trend zur Symbolforschung ein, dersichinder Ethnologie Südamerikas schon seit längerem abzeichnet, und für den stellvertretend Namen wie Butt, ReichelDolmatoff und Riviére genannt seien. "Ritual and Symbol in Native Central America" enthält die überarbeiteten Vorträge eines gleichnamigen Symposions, das auf der Jahrestagung der "American Anthropological Association" in San Francisco 1975 abgehalten wurde. Die Herausgeber betonen, dass die Beiträge vor allem die Diskussion anregen sollen und keiner der Autoren vorhatte, seinen Gegenstand erschöpfend und abschliessend darzustellen. Zudensieben Vorträgen des Symposions fügten die Herausgeber noch einen Aufsatz über die molas der Cuna von Dina und Joel Sherzer hinzu, während Mary W. Helms ihre Diskussionsbemerkungen zu einem ausführlichen kommentierenden Nachwort ausarbeitete. Olga F. Linares eröffnet den Band mit einer archäologischen Studie ("Animals that Were Bad to Eat Were Good to Compete with: An Analysis of the Conte Style from Ancient Panama"). Sie betrachtet den Conte-Stil, der im Jahrtausend vor der Conquista in den Zentralprovinzen Panamas blühte, nicht als blossen Kunststil, dessen einzelne Elemente lediglich ornamentale Bedeutung haben, sondern als "graphisches System" , welches sie zu entschlüsseln sucht. Ihr Interesse gilt nicht der mythologischen Bedeutung, welche die Tierdarstellungen zweifellos einst besassen, die sich aber nicht mehr erschliessen lässt. Vielmehr vermutet sie eine direkte Beziehung zwischen den dargestellten Tieren und einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe. Sie sucht zunächst zu zeigen, dass in den Conte-Darstellungen vorwiegend aggressive oder Raubtiere erscheinen, während essbare und harmlose Tiere fehlen,und bringt dies in Zusammenhang mit einer Klasse von Kriegern, deren Status, wie wir aus den alten Quellen wissen, von der erfolgreichen Beteiligung an Kriegszügen abhing. 340 Es ist nicht möglich, den gedankenreichen Aufsatz von Linares hier zu referieren. Ob sich ihre Hypothese, die für Panama eine erste konkrete Zuordnung von archäologischem Material und alten Quellen darstellt, bewähren wird, lässt sich wohl nur durch eine Analyse des gesamten Fundmaterials zeigen . Unglücklich ist ihre Klassifikation der dargestellten und nicht dargestellten Tiere. Keineswegs bilden diese zwei Gruppen, die sich durch den Gegensatz "essbar" - "nicht essbar" oder "aggressiv" - "nicht aggressiv" bestimmen. Es folgen vier Beiträge zur Kultur der Cuna Panamas. Zunächst behandeln Dina und Joel Sherzer ("Mormaknamaloe: the Cuna mola " ) ausführlich die molas. jene berühmten und von Sammlern begehrten in Applique-Technik genähten Blusen der Cuna. Nach der Beschreibung ihrer Herstellung durch die Frauen, ihres Gebrauches, ihrer Bedeutung als Kunstobjekt und ihre.' Rolle in Kultur und Gesellschaft, kommen sie zu dem Ergebnis; "As distinct from verbal art and communication, the molas involve no deep, hidden meaning; there is no need for interpretation or explanation; there is no rhetorical or magical effect" (p. 36). Einen Symbol wert wollen sie der mola lediglich als " ethnic boundary marker" (p.27), als sichtbares Zeichen der "cunaité" zuerkennen. Der folgende Beitrag von L.A. Hirschfeld ("A Structural Analysis of Cuna Art") behandelt die Kunst im sozialen Kontext. Hirschfeld will einmal die Kunst als zusammenhängendes und strukturiertes Ganzes analysieren, zum andern zeigen, dass die Veränderungen der Kunst nicht einfach ein Reflex von Veränderungen in der ökonomischen Basis sind, sondern ihrerseits auf diese zurückwirken. Sein erstes Ziel sucht er zu erreichen, indem er den strukturellen Zusammenhang von visuellen und verbalen Kunstäusserungen untersucht. Bei der Behandlung der letzteren benutzt er eine etwas simplifizierende Klassifikation von Sherzer, die folgende drei Grundformen unterscheidet: Gesänge historisch-politischen Inhaltes, vom Häuptling bei den regelmässigen Versammlungen aller Bewohner eines Dorfes vorgetragen; Gesänge zur Mädchenweihe, vom Leiter der Zeremonien vorgetragen, und schliesslich Medizingesänge, die der Medizinmann zur Krankenheilung anstimmt. Für die visuelle Kunst - Hirschfeld sagt "plastic art" - steht die mola. Diese vier Formen werden nach Inhalt und Kontext beschrieben und einer strukturalen Analyse unterworfen, deren Ergebnisse hier wenigstens kurz angedeutet werden sollen. Je zwei der Formtypen stehen sich in Umkehrung ("polar inversion") gegenüber: Die historisch-politischen Gesänge werden öffentlich von Personen verschiedenen Ranges (dem ersten und dem zweiten Häuptling) vorgetragen. Adressaten sind alle Cuna, es handelt sich also um eine horizontale Kommunikation; der nicht festgelegte Text ist verständlich. Ihnen gegenüber stehen die Medizingesänge als nicht-öffentlich (häuslich), vorgetragen von Personen, die sich nicht nach dem Rang unterscheiden. Adressat ist die Geisterwelt, die Kommunikation also vertikal, der Text ist festgelegt und den Cuna-Hörern nicht verständlich. Eine zweite Umkehrung bilden dann die Gesänge zur Mädchenweihe und die jTTo]a. Letztere wird als horizontale Kommunikation, deren Bedeutung alle verstehen, vorgestellt, während die Gesänge zur Mädchenweihe, an die Geisterwelt gerichtet, eine vertikale Kommunika- 341 tion darstellen. Alle weiteren strukturalen Beziehungen fasst Hirschfeld in einem Diagramm zusammen. Es fällt auf, dass die Stellung der mola in seinem Strukturmodell von deren Bestimmung als Medium der Kommunikation abhängt (p. 48), ohne dass klar wird, was sie nun mitteilt. Der zweite Teil der Arbeit behandelt die mola, die ja bekanntlich erst inder zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt wurde-, als eine Art vermittelndes Element der Spannung zwischen Tradition und Wandel in der Cuna-Gesellschaft. Hirschfeld betont dabei sehr stark den egalitären Grundzug derCunaKultur, was nicht in Einklang steht mit Stout's Unterscheidung einer armen und einer reichen Schicht (D.B. Stout: San Blas Cuna Acculturation, "Viking Fund Publications in Anthropology", No. 9: 33-34, 73. Washington 1947). Der Beitrag von Mac ChapinC'Muu ikala: Cuna Birth Ceremony ") behandelt einen einzigen Medizingesang. Das muu ikala, der "Gesang" oder " Weg von muu " , wird bei einer schweren Geburt vorgetragen. Der Sänger schickt seine nelekan (holzgeschnitzte Figürchen in Menschengestalt) aus, um die Seele der Gebärenden, die muu entführt hat, zurückzuholen und damit die Geburt zu ermöglichen. Der Aufsatz verdient besondere Beachtung, weil es Chapin gelang, einen neuen Text des Gesanges bei den Cuna aufzunehmen, dessen Inhalt er kurz referiert. Hier wird insbesondere klar, dass muu. die für die Bildung des menschlichen Fötus und für die Erschaffung der Tiere zuständig ist, unter der Erde residiert. Nils M. Holmer und Henry Wassen (The Complete Mu-Igala, " EtnologiskaStudier" 21; 95 . Göteborg 1953 ) kamen bei der Interpretation ihrer Fassung des Gesanges zu dem Schluss, dass muu eine UterusSeele ist und sich im Körper der Frau aufhält. Die Abwertung der Textfassung von Holmer und Wassen durch Chapin scheint mir nicht berechtigt zu sein. Das muu ikala lässt sich auch in der Göteborger Ausgabe durchaus als Reise der nelekan ins Innere der Erde interpretieren, nicht zuletzt auf Grund der vielen Nachrichten über muu. die sich anderswo in der Literatur finden. Chapin meint übrigens auf Grund der Gleichsetzung von weiblich gedachter Erde und weiblichem Körper, dass die nelekan sowohl in den Körper der Frau, als auch in die Erde eindringen. Von allgemeinem Interesse ist die Kritik Chapin's an Levi-Strauss . Das muu ikala war bekanntlich der Anlass zu Levi-Strauss' berühmter Abhandlung "Die Wirksamkeit der Symbole" , die jetzt ein Kapitel seiner "Strukturalen Anthropologie" (Frankfurt 1967: 204-225) bildet. Er vergleicht darin das psychoanalytische und schamanistische Heilverfahren. Beide haben ein" Erlebnis" des Kranken zum Ziel. Der Psychoanalytiker gibt seinem Patienten einen" individuellen Mythos" zur Verarbeitung, der Schamane einen "gesellschaftlichen Mythos" . Voraussetzung dafür ist natürlich die Verständlichkeit dessen, was Schamane und Psychoanalytiker sagen. Chapin macht nun mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass die Gebärende, selbst wenn ihr Zustand es erlaubte zuzuhören, die rituelle Sprache des Gesanges nicht verstehen kann. Darüber hinaus ist sie nicht einmal die Adressatin des Gesanges, er gilt vielmehr den nelekan, den Hilfsgeistern des Medizinmannes (pp. 62-63). 342 James Howe ("Smoking out the Spirits: A Cuna Exorcism") beschreibt zum ersten Male in der Literatur über die Cuna das apsoket-Ritual. Er nennt es einen Exorzismus, da es sich meist um die Vertreibung bedrückender Geister handelt und viel seltener, als man bisher meinte, um die Beendigung von Epidemien. Die Dorfbewohner versammeln sich im Gemeinschaftshaus, und ein apsoketi singt acht Tage lang vom späten Nachmittag bis Mitternacht. Unter den zahlreichen Paraphernalia sind am wichtigsten grosse Figuren aus Balsaholz, die die Hilfsgeister des Sängers verkörpern. Neben dem apsoketi muss auch ein nele, ein Seher, zugegen sein. Es wird mit Pfeffer und Kakao geräuchert, und alle Anwesenden, ausser apsoketi und nele, rauchen grosse Mengen von Tabak. Der Gesang schildert, wie die Hilfsgeister den Rauch unter der Erde spirituell inChicha verwandeln, mit der sie die feindlichen Geister von der Erde weg zu sich locken und betrunken machen. Die Cuna fühlen sich nach einem solchen Ritual befreit und gestärkt. Howe führt dies auf die Wirkung des Gesangstextes zurück, der zwar nicht direkt verständlich, aber in grossen Zügen bekannt ist. Damit bringt er Levi-Strauss' "Wirksamkeit der Symbole" wieder zu Ehren (p. 75). Es bleibt nur zu fragen, ob nicht vielleicht auchder Inhalt des muu ikala der Frau im Kindbett in Umrissen bekannt ist. Philip D. Young und JohnR. Bort (" Edabáli: The Ritual Sibling Relationship among the Western Guaymi") behandeln das rituelle Geschwisterverhältnis, das bei den Festen der Guaymi wirksam wird. Die edabali-Partner haben zueinander nicht nur eine Beziehung "wie Brüder" , sondern stehen sich gleichzeitig als Rivalen und Gegner im rituellen Verhalten gegenüber. Die Autoren interpretieren das edabáli-Verhältnis im rituellen Kontext als symbolischen Ausdruck von Eintracht und Zwietracht {"harmony and discord"). Frankline. Loveland (" TheCosmography of Subsistence Activities and Culture Contact of the Rama Indians of Eastern Nicaragua") versteht unter Kosmographie das Kartieren mythischer oder kosmologischer Ereignisse. Die Rama haben eine recht genaue Vorstellung davon, an welchem Ort eine bestimmte mythische Episode stattgefunden hat. Loveland untersucht die Lage jener Orte, an denen der Mythenzyklus über die Taten des Kulturheros adam sich abspielte. Er kommt zu dem Ergebnis, dass sich zwei Achsen unterscheiden lassen: eine ost-westliche, verbunden mit Aktivitäten, die dem Lebensunterhalt gelten, und eine nord-südliche, verbunden mit Kulturkontakt. Die anspruchsvolle Bezeichnung Kos mographie für sein Verfahren dürfte sich kaum in der Literatur einbürgern. Sheila Cosminsky ("Birth Rituals and Symbolism: A Quiche Maya - Black Carib Comparison") bringt einen gross angelegten Vergleich der Geburtsrituale und damit verbundenen Vorstellungen der Quiche des südwestlichen Guatemala und der Black Carib von Guatemala und Honduras. Besonders ausführlich behandelt sie die Rolle der Hebamme, die vor allem bei den Quiche eine hervorgehobene Stellung als rituelle Spezialistin geniesst. Von Interesse ist auch ihre Diskussion der Couvade bei den Black Carib in Zusammenhang mit dem Verständnis der Geschlechterrollen. 343 Das ausführliche und anregende Nachwort von Mary W. Hei ms kann hier nicht diskutiert werden. Nur auf einen Punkt soll kurz eingegangen werden. Helms versucht mit viel Scharfsinn die mola der Cuna, anknüpfend an den Aufsatz von Hirschfeld, als Träger einer symbolischen Bedeutung zu interpretieren (pp. 128-130). Bei aller Berechtigung eines solchen Versuches sollten wir doch der Auskunft der Cuna, dass eine solche symbolische Bedeutung nicht intendiert sei, Glauben schenken, zumal die mola nicht in einem rituellen Kontextsteht. Vielleicht lässt sich die mola gerade durch das Fehlen einer tieferen Bedeutung am besten verstehen: als ein Stück Freiheit, eine Möglichkeit zur Entfaltung der Kreativität; bitter nötig bei einer Gruppe, die so stark der sozialen Kontrolle unterliegt, wie die Frauen der Cuna. Abschliessend lässt sich sagen, dass der Band eine Bereicherung unserer Kenntnis des indigenen Zentralamerika darstellt. Die einzelnen Beiträge regen auch da zum Nachdenken an, wo man den Schlussfolgerungen der Autoren skeptisch gegenüber steht. Jörg Wolfgang Heibig