

„Die zehn Geschlechter von Amarete“ (publiziert in *Spektrum der Wissenschaft*, Juli 2005, aktuell zugänglich unter <http://www.spektrum.de/alias/kulturanthropologie/die-zehn-geschlechter-von-amarete/837494>):

Aus sozialanthropologischer Perspektive sind zu diesem Artikel einige Kommentare notwendig.

Vorab ein Kommentar zum gesamten Text:

In allen Gesellschaften finden wir unterschiedlich ausgeprägte „symbolische Systeme“. Auch Kommunikation findet über den Austausch von Zeichen und Symbolen statt und, wie alle menschlichen Wesen, entwickelten auch die Bewohner der Region Kallawaya ein Zeichensystem und eigene, sehr konkrete Vorstellungen von der Welt. Es entstanden *ideale Teile der Wirklichkeit*, die permanent sozial formuliert werden und so auf die Alltagswelt einwirken. Das Konstrukt der „zehn Geschlechter Amaretés“ ist jedoch Resultat einer Interpretation, welche die Verzahnungen von Alltagswelt, sozialer Kohäsion, Sprache, Umweltbeziehungen und gruppenspezifischer Epistemologie ignoriert.

Text aus „Die zehn Geschlechter von Amarete“:¹

Das Quechua-Wort für die Schwester eines Mannes ist *pana*, das Wort für die Schwester einer Frau *ñaña*. Und dieses Wort hatte er verwendet, so als wäre er eine Frau (**S. 71/1/1**).

Kommentar:

Für die Quechua sprechende Bevölkerung der Region Kallawaya ist es üblich, dass sich ein Mann mittels *ñaña* oder *pana*, beides bedeutet *Schwester*, an eine, jeweils bestimmte Frau wendet. Bei beiden Termini handelt es sich um Kategorien der klassifikatorischen Verwandtschaftsterminologie: Vom Standpunkt einer männlichen Person aus, ist *ñaña* die Bezeichnung für die Schwester einer Frau aus der mütterlichen Linie, während *pana* die Schwester aus der eigenen väterlichen Linie meint (vgl. Lara 1978). *Panaca* beispielsweise, ein mit *pana* verwandter Terminus, bedeutete für die Inka, welche ja ebenfalls Quechua sprachen, die *durch die männliche Linie verbundenen Herrscher*. Ihre Mütter und Töchter verwendeten für einander die Anrede *ñaña*, ein klarer Hinweis auf die weibliche Verwandtschaftslinie (vgl. Zuidema 1980, 1989). Wie die Primärdaten Ina Rösings und die alltägliche Sprachpraxis der Lokalbevölkerung Amaretés zeigen, blieben einige Elemente dieser, auch durch historische Quellen belegten, Verwandtschaftsterminologie bis heute im lokal gesprochenen Quechua erhalten.

Text aus „Die zehn Geschlechter von Amarete“:

Was ich zunächst herausfand, war, dass die Menschen in Amarete außer einem biologischen auch ein symbolisches Geschlecht haben: Männer können symbolisch Mann oder Weib sein, Gleiches gilt für Frauen. Und jeder Amareteñer, selbst ein sechsjähriges Kind, weiß dieses Geschlecht zu benennen. Aber an Merkmalen, Kleidung oder Insignien kann man es nicht erkennen. Es gibt nur einen sichtbaren Hinweis: Symbolisch männliche Menschen sitzen rechts, symbolisch weibliche links (**S. 71/2/2**).

¹ Die Angaben beziehen sich auf: Seite/Spalte/Absatz.

Kommentar:

Im Quechua richten sich gender-spezifische Zuordnungen nach dem biologischen Geschlecht des Bezeichneten (Lara 1978, Soto Ruiz 1979), sie sind also, wie im Fall von *ñaña* und *pana*, intrinsische Eigenschaften. Daraus ergeben sich weiblich/männlich Gegensatzpaare. Dieses Konzept berücksichtigte beispielsweise Louis Girault (1987) in seinem Werk über die Medizinpflanzen der Kallawaya-Region: Jede botanisch bestimmte Pflanze seiner Sammlung wurde von lokalen Informanten nach ihrem Geschlecht definiert. Von einigen Pflanzen kennt man, je nach Erscheinungsbild, sowohl männliche als auch weibliche Vertreter. Im Fall der Kulturpflanzen bilden diese, ebenso wie die Menschen, eine Familie. Dem regionalen Konzept entsprechend, ist die Nacht nicht geschlechtslos sondern weiblich. Sie ist die Domäne des Mondes, eines weiblichen Wesens, das mit der Sonne, dem Vater der gemeinsamen Tochter Venus, in Beziehung steht. Diese erhält zu beiden, als Morgen- und als Abendstern, die Verbindung aufrecht (vgl. Girault 1969).

Text aus „Die zehn Geschlechter von Amarete“:

Ich musste also die verborgene »Geschlechtsgrammatik « von Amarete auf anderem Weg herausfinden (**S. 73/1/1**).

Welche Erleuchtung, als ich herausfand, dass es in Amarete neben dem »manifesten«, etwa in der Sitzordnung sichtbaren, symbolischen Geschlecht noch ein »verstecktes« gibt. Das kennen zwar auch alle, doch nur wenige können damit in komplizierteren sozialen Kontexten umgehen. Die meisten Dorfbewohner tragen tatsächlich ein symbolisches Doppelgeschlecht (**S. 73/1/2**).

Insgesamt kennen die Amareteñer also fünf Sorten von Ackergeschlecht. Der springende Punkt ist nun, dass dieses Geschlecht des Ackers das seines Besitzers bestimmt (**S. 73/2/1**).

Ob man symbolisch Mann oder Frau ist, bestimmt den sozialen Status, die Freiheiten, die Pflichten und Arbeiten (**S. 73/2/5**).

Kommentar:

Setzt man sich mit andinen Gesellschaftsformen auseinander, gelangt man immer wieder an die terminologischen Spuren verwandtschaftlicher Ordnung. Diese bestand ursprünglich aus einer weiblichen und einer männlichen Linie (vgl. Buchler und Selby 1968, Collins 1981 und 1983, Crickmay 1997, Dedenbach-Salazar 1998, Lounsbury 1964 und 1978, Zuidema 1980 und 1989). Deren Gewichtungen erfuhren zwar im Verlauf der vergangenen 500 Jahre einige Modifikationen, wesentliche Teile dieser Ordnung konnten jedoch bis in die Gegenwart weitergegeben werden. Sie dienen als Regulativ für die Erbfolge und viele Felder werden aktuell (noch!) entlang der weiblichen bzw. der männlichen Linie vererbt.

In bäuerlichen Subsistenzgesellschaften bestimmen die Verwandtschaftsverhältnisse immer noch wichtige Bereiche der agrarischen Produktion. Zusammen mit Statuspositionen durchdringen sie sowohl die politische Organisation, als auch alle anderen sozialen Bereiche und zeigen sich beispielsweise in Sitz- und Tanzordnungen.

Antagonismen wie rechts/links, unten/oben, weiss/schwarz, hell/dunkel, weiblich/männlich sind für die Andenexperten (und nicht nur für sie) vertraute, kulturelle Parameter (Gow und Gow 1975, Harris 1978b und 1985, Platt 1978 und 1980). In der Region Kallawaya gilt die antagonistische Konzeption der Geschlechter für alle Lebensbereiche und jeder Mensch wird über sein biologisches Geschlecht als

männlich oder weiblich definiert. Transgender-Männer und -Frauen wurden in der Vergangenheit als „drittes“ Geschlecht betrachtet und vielfach zu rituellen Spezialisten. Tierischen Zwitterwesen wird, je nach Erkennbarkeit ihrer Zweigeschlechtlichkeit, die Kombination eines männlichen mit einem weiblichen Teil zugestanden (persönliche Kommunikation mit Elvira Espejo, 14.11.2013, La Paz). In diesem Kosmos zweigeschlechtlicher Zuordnungen kommt es immer wieder zu Überschneidungen. Will man z.B. das Geschlecht eines Maisfeldes bestimmen, so muss berücksichtigt werden, dass der Mais eine männlich definierte Pflanze ist (mit Ausnahme sehr rund geformter Kolben, die als weiblich betrachtet werden). Sie wächst allerdings auf den unteren Feldern, die als den Ahninnen zugehörig definiert werden und (nicht-menschliche) weibliche Ortswächter haben. Als weitere Kategorien kommen hinzu, dass sich das entsprechende Grundstück im Besitz einer Frau oder eines Mannes befinden kann, welche es von einem Verwandten der männlichen, oder auch der weiblichen Linie, zur Bearbeitung geliehen haben könnten. Aus diesen grundlegenden, mit dem Alltagswissen der Dorfbewohner zutiefst verbundenen Zusammenhängen werden nun „zehn symbolische Geschlechter“ konstruiert - aus der direkten Interpretation von Primärdaten entsteht eine falsche Schlussfolgerung. Besonders hinsichtlich der Dorfgemeinschaft Amarete wäre es wichtig, nach den historischen, sozio-politischen Wurzeln der aktuellen räumlichen Ordnung zu fragen. Aus welchen ethnischen Gruppen entwickelte sich diese Lokalgruppe und wie determiniert diese Tatsache gegenwärtig das Verhalten im sozialen Raum, beispielsweise in Sitzordnungen (Saignes 1985 und 1986)?

Text aus „Die zehn Geschlechter von Amarete“:

Hat der Präsident einen weiblichen Lamafötus dem männlichen Atichamán dargebracht, so muss das von ihm gestiftete weibliche Meerschweinchen der Opferstätte des weiblichen *Q'owa Esqani* zugeordnet werden (so bilden die »Beopferten« ein Paar, **S. 74/3/2**).

Doch eine Reihe unscheinbarer Erlebnisse zeigte mir, dass es in Amarete viel komplizierter ist. Zum Beispiel die Sache mit der Tarantel. Doch nun betritt eine Nachzüglerin die Hütte, Maria, grüßt, windet sich durch die Menge, quetscht sich zwischen zwei Frauen – und drängt mich damit Richtung Tarantel (**S. 70/2-3/3 und 1-2**).

Kommentar:

Aufgrund des Zustandes der getrockneten Lama- und Alpakaföten ist deren Geschlechtszugehörigkeit absolut nicht mehr feststellbar. Wie erkennt dies dann die fremde Forscherin?

Ebenfalls rätselhaft ist, dass sich eine Tarantel, eine Jagdspinne der subtropischen und tropischen Klimaregionen in derart sauerstoffarme trockene Höhen wagte (nach Lauer, 1982 sind es übrigens 3850 müM, und nicht 4000 müM). Taranteln werden zwar mitunter für Wahrsagungen in die Dörfer gebracht. Allerdings hält man sie bis zu ihrem Einsatz in grossen Tontöpfen. In Unwissenheit ihrer Lebensgewohnheiten kümmert man sich nicht weiter um sie – vielen Taranteln ist somit der schnelle Tod sicher, gleichgültig ob männlich oder weiblich.

Text aus „Die zehn Geschlechter von Amarete“:

Auf einem Fest traf ich auch Mara, die mir als symbolisch männlich bekannt war. Jetzt aber saß sie auf der linken Seite, der weiblichen. Ich fragte sie, ob sie geheiratet habe. »Ja.« Wechselt Frauen also durch die Ehe ihr symbolisches

Geschlecht? Ich ging der Frage nach und fand die entmutigende Antwort: manchmal ja, manchmal nein. Nur eines fand ich definitiv: Männer bleiben, was sie sind. Warum (S. 72/1/4-5)?

Kommentar:

Wichtig ist das probeweise Zusammenleben eines Paares. Wird dieses durch die Geburt von Nachkommen zusätzlich legitimiert, bleiben die Frauen in der Haushaltseinheit des Mannes (vgl. Buchler 1964, Buchler und Selby 1968, Keesing 1975, Murdock 1965, Needham 1974). Ihre Kinder werden der Verwandtschaftsgruppe des Mannes zugeordnet. Heirat als bewusster Schritt in eine neue Lebensphase verbunden mit einem sozialen Statuswechsel sind im lokalen Konzept nicht enthalten. Dies hinderte lokale Grossgrundbesitzer jedoch lange nicht daran, Ehestiftungen und Heiraten im Sinn katholischer Normdurchsetzung voranzutreiben – mit zweifelhaftem Erfolg, wie sich bisher zeigte.

Für einige Mitglieder der Lokalgruppe kann das Konzept der Deckungsgleichheit von biologischem und sozialen Geschlecht problematisch sein. Gleichgeschlechtlich orientierte Personen, entscheiden sich oftmals für eine, auf sie persönlich passende, soziale Rolle, welche ihnen dann konsequent abverlangt wird. Es entspricht den lokalen Logiken, dass eine biologische Frau, die als sozialer Mann mit einer Frau zusammenlebt und mit dieser „Kinder zeugt“, ihre eigene väterliche Linie als „Mann“ fortsetzt.

Text aus „Die zehn Geschlechter von Amarete“:

Ich fragte mich, ob dies nur für eheliche Beziehungen oder für jede Liebesbeziehung gilt. Dieses Mal hörte ich mich um, und was die Gerüchteküche hergab, machte deutlich: In Amarete schlafen außerehelich und vor ehelich symbolische Männer und Frauen »durcheinander miteinander«. Mit der freien Paarung hat das symbolische Geschlecht also nichts zu tun (S.72/2/2).

Ob man symbolisch Mann oder Frau ist, bestimmt den sozialen Status, die Freiheiten, die Pflichten und Arbeiten, die Paarung und im Kollektivritual alle Bewegungen, Ereignisse und Handlungen (S. 72/1/4-5).

Kommentar:

Den Ausdruck *freie Paarung* bzw. *Paarung* (sic!) für die Beschreibung menschlicher Sexualbeziehungen zu wählen ist aus sozialanthropologischer Sicht völlig inakzeptabel und rückt diesen Text in die Nähe rassistisch orientierter Publikationen (vgl. Mielke 1998).

Text aus „Die zehn Geschlechter von Amarete“:

Juan steuert auf die freien Bänke auf der linken Seite zu, da spottet einer von der gegenüberliegenden Seite: »*Juan, ama yankalla naykita jina wijch'uychu.*« Zu Deutsch: »Juan, ich würde doch meinen Schwanz nicht freiwillig wegwerfen – setz dich hierher«, und die Männer lachen und verweisen nach rechts (S.71/1/2).

Kommentar:

Die deutsche Übersetzung des Quechua-Textes ist aufschlussreich. Der alltagssprachliche Terminus zur Bezeichnung primärer männlicher Geschlechtsmerkmale (Quechua: Ullu, Lara 1978: 255, pers. Kommunikation mit Elvira Espejo, 14.11.2013, La Paz) ist in der Quechua-Version schlicht nicht vorhanden. Die Passage lässt die Amareteños als derbe Bauern mit ebensolchen

Ausdrucksformen erscheinen, spiegelt jedoch im Grund jene des Textbearbeiters und seiner Auftraggeberin wider.

Bibliographie²

Buchler, Ira

1964 "A Formal Account of the Hawaiian- and Eskimo-Type Kinship Terminologies". *Southwestern Journal of Anthropology* 20 (2): 286-318.

Buchler Ira und Henry A. Selby

1968 *Kinship and Social Organisation. An Introduction to Theory and Method*. London, New York: Macmillan.

Collins, Jane Lou

1981 *Kinship and Seasonal Migration Among the Aymara of Southern Peru: Human Adaption to Energy Scarcity*. Ph.D. Dissertation, University of Florida. University Microfilms International Ann Arbor n° 8213653.

1983 "Translation, Traditions and the Organisation of Productive Activity: The Case of Aymara Affinal Kinship Terms". En: Andrew W. Miracle jr. (ed.), *Bilingualism. Social Issues and Policy Implications*. Georgia: University of Georgia Press, S. 11- S. 21.

Crickmay, Lindsey

1997 "Adentro, afuera y alrededor: Género y metáfora en la demarcación del espacio textil". In: Denise Y. Arnold (Hg.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Biblioteca de Estudios Andinos 1. La Paz: Instituto de la Lengua y Cultura Aymara, S. 531- S. 546.

Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine

1994 "Menschen, übernatürliche Wesen und Tiere in den Überlieferungen von Huarochirí (Peru, 17. Jahrhundert)". In: Max Peter Baumann (Hg.), *Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*. München: Diederichs, S. 156-S. 172.

*Eco, Umberto

1977 *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1988 *Signo*. Barcelona: Labor.

1995a *Im Labyrinth der Vernunft*. Leipzig: Reclam.

1995b *Die Grenzen der Interpretation*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Girault, Louis

1969 *Textiles boliviens. Région de Charazani*. Serie H-Amerique 4. Paris: Musée de l'Homme.

1987 *Kallawayá. Curanderos itinerantes de los Andes*. La Paz: Quipus.

*Godelier, Maurice

1990b *Natur, Arbeit, Gesellschaft*. Hamburg: Junius.

² Mit einem * gekennzeichnete Publikationen wurden in den Kommentaren nicht genannt, trugen jedoch ebenfalls zur Entwicklung der Argumentation bei.

Gow, David und Rosalind Gow

1975 "La alpaca en el mito y el ritual". *Allpanchis* 8:141-164.

Harris, Olivia

1978b "De l'asymétrie au triangle. Transformations symboliques au nord du Potosí". *Annales* 33(5-6):1180-1126.

1985 "Ecological Duality and the Role of the Center: Nothern Potosí". In: Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (Hg.), *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Tokyo: University of Tokyo Press, S. 311-S. 336.

Keesing, Roger M.

1975 *Kin Groups and Social Structure*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Lara, Jesús

1978 *Diccionario qhëshwa-castellano, castellano-qhëshwa*. La Paz, Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Lauer, Wilhelm

1984 "Acerca de la ecoclimatología de la región de Callahuaya". Ohne Herausgeberschaft, *Espacio y tiempo en el mundo callahuaya*. La Paz: Ohne Verlagsangabe, S. 9- S. 34.

Lounsbury, Floyd G.

1964 "Crow- and Omaha-Type Kinship Terminologies". In: Ward. H. Goodenough (Hg.), *Explorations in Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, S. 351-S. 393.

1978 "Aspects du système de parenté Inca". *Annales* 33(5-6): 991-1005.

Murdock, George Peter

1965 *Social Structure*. New York: Macmillan.

Needham, Rodney

1974 *Remarks and Inventions*. London: Tavistock.

Platt, Tristan

1978 "Symétries en miroir. Le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie". *Annales* 33(5-6):1081-1107.

1980 "Espejos y maíz: El concepto de *yanantin* entre los macha de Bolivia". In: Enrique Mayer und Ralph Bolton (Hg.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontifica Universidad Católica, S. 139- S. 182.

*Rastier, François; Marc Cavazza y Anne Abeill

2002(1994) *Semantics for Descriptions. From Linguistics to Computer Science*. Leland Stanford Junior University: CSLI Publications.

*Ritzel, Ulrich

1999 *Der Schatten des Schwans*. Lengwil am Bodensee: Libelle Verlag.

Saignes, Thierry

1985 *Los Andes orientales: Historia de un olvido*. Estudios Históricos 2.

Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

1986a *En busca del poblamiento étnico de los Andes Bolivianos (siglo XV y XVI)*.

Avances de Investigación 3. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Soto Ruiz, Clodoaldo

1979 Quechua. Manual de enseñanza. Lima: IEP.

*Urton, Gary

1981 *On the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas.

Zuidema, Tom

1980 "Parentesco Inca". In: Enrique Mayer y Ralph Bolton (Hg.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica, S. 57- S. 114.

1989 *Reyes y guerreros*. Lima: Fomciencias.

Internetquellen:

*http://jenische.info/homesite/cms/public/index.php?cmd=smarty&id=122_Ide,

Stichwort: Autorennamen, zuletzt besucht am . 4. Juni 2012, 10:47 Uhr.

Mielke, Thomas

1998 Die Breslauer Schule der Anthropologie – eine ideologische Vererbungslehre, große Hausarbeit im Kurs Sozialphilosophie und Gesellschaftslehre, (Hochschule für Wirtschaft und Politik), Hamburg 1998, S. (=UAMZ, Bstd. S 7/505, <http://www.forschungsverbund-universitaetsgeschichte.uni-mainz.de/112.php>, zuletzt besucht am 17. 12. 2006, 13:36 Uhr.