

## Rezensionen / Reseñas / Reviews

Edwin M. Shook und Elayne Marquis: *Secrets in Stone. Yokes, Hachas and Palmas From Southern Mesoamerica*. Philadelphia: American Philosophical Society 1996 (*Memoirs of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge*, Bd. 217). 250 Seiten, 2 Karten, 561 Abbildungen.

Die Autoren legen die Ergebnisse rund fünfzig Jahre währender Recherchen zu jenen steinernen Kunstwerken vor, die nach ihren auffälligsten äußeren Merkmalen in der Alt-mexikanistik die irreführenden Namen Yugos (Joche), Hachas (Axte) sowie Palmas (Palmwedelartige) erhalten haben. Da sich diese Namen als generische Bezeichnungen durchgesetzt haben, werden sie mangels einer besseren Lösung beibehalten. Die Untersuchung widmete sich diesen hervorragenden künstlerischen Zeugnissen eines bisher nicht bekannten rituellen Zwecks, die in der späten Klassik und der fruhlen Postklassik (800 - 950 n. Chr.) im südlichen Mesoamerika entstanden sind und danach aus dem Inventar archäologischer Kulturen völlig verschwunden sind. In einem umfangreich bebilderten Katalog präsentieren die Autoren ihre Bemühungen um eine möglichst komplette Dokumentation der zu dieser engeren Kulturregion gehörenden "Geheimnisse in Stein". Viele der Objekte werden erstmalig abgebildet und beschrieben. Die eingebrachten Erfahrungen und die Fülle des zusammengetragenen Materials ermöglichen eine weiterführende Diskussion. Sie kann die Grundlage für neue Aussagen sein, die helfen werden, einige der Geheimnisse um diese Kunstwerke zu lufte, die zu den hervorragendsten Steinskulpturen Mesoamerikas zählen.

So können die Autoren aufgrund ihrer Recherchen feststellen, daß die nachweisbaren Objekte dieser Art nur in einigen Gebieten der Maya-Region vorkommen, nämlich in Ausnahmefällen in Chiapas, Tabasco, Campeche und Quintana Roo, vor allem aber in den südlichen Gebirgszonen sowie der südlichen Küstenzone von Guatemala und den angrenzenden Gebieten von West-Honduras und El Salvador. Sie fehlen in weiten Bereichen des nördlichen und zentralen Maya-Raums. Ethnische Vielfalt war offensichtlich für die Existenz oder das Fehlen dieser "Geheimnisse in Stein" verantwortlich. Die Kunstwerke sind wahrscheinlich Migranten zuzuordnen, die zum Ende der klassischen Maya-Kultur in diese Gebiete vordrangen, wie Michael D. Coe in seinem Vorwort artikuliert, möglicherweise den Nahuasprachigen Pipil. Es handelt sich also nicht um Kultobjekte, die in der Maya-Kultur selbst verwurzelt waren, sondern offenbar in anderen, aus dem Nordwesten importierten Ritualen eine wichtige Funktion hatten. Nur in Ausnahmefällen zeigen sie einen stilistischen Einfluß der Maya-Kultur; und bisher nur in einem Falle findet man Maya-Glyphen der ausgehenden Klassik auf einer Palma. Für die Zuordnung zu nicht-Maya-Gruppen spricht auch die Auffindung einzelner Exemplare von Jochen und Hachas in dem Schutt der obersten Schichten von Palenque und Copan, deren Inventar von Bewohnern herrührt, die in spatklassischer bzw. fruhnachklassischer Zeit die aufgelassenen Maya-Stätten wiederbesiedelt hatten.

Es gilt allgemein als gesichert, daß diese Art Kunstwerke ursprünglich an der mexikanischen Golfküste im heutigen Staate Veracruz entwickelt worden sind, was auch im vorliegenden Buch nicht bestritten wird. Von den dort in ihrem Ursprungsgebiet aufgefundenen Jochen, Hachas und Palmas unterscheiden sich diejenigen jedoch deutlich, die aus der südlichen Gegend stammen und hier im Komplex vorgestellt werden. Dies wird sichtbar, betrachtet

man die in den Katalog aufgenommenen 450 Joche, 188 Hachas und 23 Palmas, deren detaillierte Beschreibung mit Bemerkungen über besondere Fundumstände und Hinweisen auf die Forschungsgeschichte angereichert sind. Es gibt Indizien dafür, daß die Steinskulpturen aufgrund von Erfahrungen, künstlerischen Fähigkeiten und religiösen Traditionen, die aus dem Nordwesten stammten, vor Ort von Künstlern hergestellt worden sind, die einen regionalen Stil und in Details neue Aussagen schufen. Vor allem die meisten Palmas aus dem heutigen El Salvador sind Zeugnisse lokaler Herstellung durch eine nicht-Maya-Bevölkerung. Interessanterweise sind die Kunstwerke nicht immer aus dort vorkommendem Gestein gefertigt, was gewiß künstlerische sowie religiöse Gründe hatte und auf ausgedehntere Handelsbeziehungen schließen läßt.

Die Autoren haben sich um eine komplette Dokumentation bemüht; und wenn es ihnen nicht möglich gewesen ist, von Einzelstücken in Privatsammlungen ein Foto oder eine gemalte Abbildung zu erlangen, geben sie zumindest alle verfügbaren verbalen Informationen weiter. Da viele der Kunstwerke zwar Pigmentreste besitzen, die im Katalogteil ebenfalls genau beschrieben werden, es aber im wesentlichen genügt, Gesteinsarten und Oberflächenstrukturen zu beschreiben, vermitteln die Schwarzweiß-Fotos einen hinreichenden Gesamteindruck. Nur zwei außergewöhnlich mit Farbresten bedeckte Hachas sind beispielhaft als Farabbildungen wiedergegeben.

Einige Grabungsbefunde und zu Vergleichszwecken hinzugezogene Objekte werden nicht nur beschrieben, sondern auch mit Abbildungen dokumentiert. Jedoch müssen die Autoren feststellen, daß die übergroße Mehrheit der markanten steinernen Kultobjekte nicht aus wissenschaftlichen Grabungen stammt und über ihre Auffindung so gut wie nichts bekannt ist. Sie sind eben nur aufgrund ihres charakteristischen Erscheinungsbildes und konkreter stilistischer Merkmale als dazugehörig zu erkennen. Die wenigen Beispiele, für die entsprechende Berichte vorliegen, werden ausgiebig erörtert. Ebenso wurde die regionale Verteilung bekannter und vermuteter Fundplätze mit der von vorspanischen Siedlungen mit Ballspielplätzen verglichen, wobei sich bemerkenswerte Unterschiede zeigten. All dies läßt die Autoren zu dem Schluß kommen, daß die untersuchten Objekte nicht, wie bisher allgemein angenommen, mit dem mesoamerikanischen Ballspiel – der Ausrüstung der Ballspieler – in unmittelbarem Zusammenhang gestanden haben. Ob die Zeremonien, für die jene steinernen Kunstwerke offensichtlich charakteristische Zeugnisse sind, einst jedoch in das Umfeld von Ballspielritualen gehörten, bleibt offen. Die Autoren entscheiden sich dahingehend, daß Fundumstände und Vergleichsmöglichkeiten für eine vielfältige Verwendung der Steinskulpturen als Paraphernalia in Ritualen sprechen, die mit dem Tod zu tun hatten – einschließlich Menschenopfer, daß sie jedoch mit Sicherheit keinen anderen Gebrauchswert gehabt hätten. Außerdem stellen sie fest, daß bisher in nur einem Ausnahmefall die immer beschworene Dreiheit "Joch, Hacha, Palma" auch wirklich in einem Fundzusammenhang nachweisbar ist, daß aber offensichtlich von der Verteilung her die Palmas im südlichen Mesoamerika weitgehend isoliert erscheinen. Dies schließt nicht aus, daß sie über weite Strecken transportiert sein können, was die Autoren auch erörtern.

Nach einer allgemeinen Einführung, die unter anderem auf die Forschungsgeschichte eingeht, werden die drei charakteristischen Objektgruppen getrennt in Katalogform erschlossen, stets mit einem einleitenden Überblick versehen. Es erweist sich deshalb für den Leser als notwendig, diejenigen Objekte, die zu den von Archäologen beschriebenen Fundkomplexen gehören, in den Abbildungen im Katalogteil an unterschiedlichen Stellen aufzuspüren; denn

sie sind dort ihren charakterisierenden Details entsprechend verstreut eingeordnet. Das betrifft vor allem die zu einzelnen Fundkomplexen gehörenden Hachas, weil diese nach ihren Hauptmotiven zu Gruppen zusammengefügt sind. Dies geschieht in alphabetischer Reihenfolge als solche mit Darstellungen/Details von 'Armadillos' (Gürteltieren), 'Bat' (Fledermäusen), 'Bird of Prey' (Greifvögeln, zu denen die Geier gerechnet werden), 'Deer' (Hirschen), 'Human' (menschlichen Köpfen), Jaguar, 'Monkey' (Affenköpfen), 'Parrot' (Papageienköpfen), 'Pecary' (Pekari – ohne Abbildungen), 'Serpent' (Schlangen), 'Skull' (Schädeln), 'Toad' (Kröten), 'Xipe Totec' (dem mesoamerikanischen Gott der Fruchtbarkeit) und 'Unidentified' (allen wegen Erodierung, Bruch oder anderer Beschädigung sowie zu geringer Ausprägung charakteristischer Details nicht den anderen Gruppierungen zugeordnete Hachas, die immerhin ein Fünftel der Gesamtmenge ausmachen). Wenn auch die Verweise exakt sind, so ist die Trennung der ausführlichen verbalen Beschreibung in den einleitenden Abschnitten von den Abbildungen bei einer Überschau hinderlich. Hier wäre ein Zusammenführen der Abbildungen der einzelnen Stücke aus Fundkomplexen zu intensiverem Vergleich wünschenswert gewesen.

Bei der Betrachtung der im Katalog enthaltenen Hachas mit Papageienköpfen drängt sich ein stilistischer Vergleich mit der berühmten Steinplastik eines Papageienkopfes auf, die im Bereich des großen Ballspielplatzes von Xochicalco gefunden worden ist. Diesen Vergleich ziehen die Autoren nicht, wohl deswegen, weil jene Skulptur des epiklassischen Zentrums in Zentralmexiko ganz andere Ausmaße besitzt. Da die Aussage jedoch verblüffend ähnlich ist, wäre hier wieder ein Bezug zum kultischen Ballspiel gegeben, den es zu bedenken gilt.

Die Autoren verstehen ihren Katalog als eine Arbeitsgrundlage und schließen ausdrücklich nicht aus, daß trotz ihrer jahrzehntelangen Erfahrungen mit dem Material sich nicht doch Fälschungen eingeschlichen haben. Gerade für diese bei Sammlern beliebten Steinskulpturen Mesoamerikas ist es durchaus bekannt, daß unechte Stücke in Privatsammlungen und Museen existieren. Deshalb verweisen die Autoren auch besonders auf außergewöhnliche Merkmale und Materialien bei Einzelstücken unbekannter Herkunft, die nach ihrem Verständnis eine solche Problematik einschließen.

Zusammenfassend kommen sie unter anderem zu folgenden Erkenntnissen: Die Joche, Hachas und Palmas kommen zwar im Maya-Raum vor, sind aber definitiv nicht zu deren klassischer Kulturausprägung zu rechnen. Während ihr Bezug zu Ritualen, die mit dem Phänomen des Todes zu tun haben, offensichtlich ist, gibt es keine schlüssigen Beweise ihrer engen Beziehung zum kultischen Ballspiel. Die Mehrheit der Joche aus dieser Region zeigen kein Relief und unterscheiden sich in ihrer Form von denen der Golfküste Mexikos. Sind Motive vorhanden, dann im wesentlichen solche von Schlangen. Die auf den Skulpturen nachweisbaren Farbpigmente sind bisher in Mesoamerika noch nicht Thema einer Diskussion gewesen. Eine Vielzahl der Hachas, bei denen die meisten menschliche Köpfe und Totenschädel darstellen, weisen bemerkenswerte Ähnlichkeiten auf, so daß man sie dem Komplex aus dem südlichen Mesoamerika zuordnen kann. Bisher sind jedoch erst zwei nahezu identische Hachas bekannt. Die in den Hachas symbolisierten Tiere sind als beliebte Motive von Darstellungen auf polychromer Keramik und in den Bilderhandschriften bekannt. Der Gott der Fruchtbarkeit der Früchte des Bodenbaus Xipe Totec erscheint auffällig häufig. Dies bietet einen Ansatz zu weiterführender Diskussion um die Herkunft der Rituale des Menschenhindens im nördlichen Golfküstengebiet oder in Oaxaca. Bei einigen Hachas zeigen sich alte Spuren davon, daß Teile absichtlich abgeschlagen worden sind. Dies betrifft vor allem oberhalb erhaltener Kopfplastiken die alter-ego-Darstellungen in Form der gefiederten Schlange

(Quetzalcoatl/Kukulcan). Die Autoren vermuten in solcher partiellen Zerstörung Anzeichen von ikonoklastischen Bewegungen oder sozialen Unruhen. Das bisher dreimal nachgewiesene Auffinden von neun Hachas in einem Depot läßt die Autoren schlußfolgern, daß die Anzahl eine besondere rituelle Bedeutung hatte. Sie vermuten einen ähnlichen Zusammenhang, wie er bei den Maya mit den sog. "Neun Herren der Nacht" existiert. Auffällig ist auch das häufig vorkommende Motiv der gefiederten Schlange auf Palmas, das bei solchen Skulpturen des Golfküstengebietes von Veracruz nicht vorkommt.

Die Autoren betrachten im Endergebnis die Hersteller und Benutzer dieser "Geheimnisse in Stein" als mögliche Zerstörer der klassischen Kulturen Mesoamerikas. Sie fragen, ob jene die Träger der erkennbaren Unrast, Revolution und Zerrüttung waren, ob sie auf eine Desintegration der Maya-Zivilisation gezielt hatten und wie es kommt, daß ihr hochentwickelter Kunststil, der in diesen Jochen, Hachas und Palmas manifest ist, um 950 n. Chr. so plötzlich aus dem Bild des südlichen Mesoamerika verschwand.

Das Buch ist eine ausgezeichnete Aufbereitung des bisher bekannten, weit verstreuten Mazterials und bietet viele Anregungen, nach Lösungen für diese aufgeworfenen Fragen zu suchen.

Ursula Thiemer-Sachse

J. D. Márquez Pecchio und Jorge Eduardo Eielson: *Escultura precolombina de cuarzo*. Caracas: Ernesto Armitano Ed. 1985. 130 Seiten, 59 farbige photographische Abbildungen.

Der vorliegende Tafelband mit Kommentar gelangte erst jetzt in unsere Hände, und zwar mit der Bitte um eine Rezension. Er enthält ausgezeichnete Farbfotos von wohl 91 Beispielen einer mehr als 1.000 Objekte umfassenden Privatsammlung von Kleinkunstwerken aus Quarz, die José Darío Márquez Pecchio in Caracas zusammengetragen hat. Einige der Objekte hat der Fotograf Serge Libiszewsky aus unterschiedlicher Perspektive und bei variierender Ausleuchtung festgehalten, was den ästhetischen Reiz der Abbildungen erhöht. Sowohl in der Einleitung des Sammlers als auch in dem essayistischen Kommentar von Eielson, der die nicht gezählten Fotos begleitet, wird die universelle Heiligkeit des Quarzes (Bergkristalls) betont und mit Zitaten von Beobachtungen aus aller Welt unteretzt. Es wird die Meinung vertreten, daß diese Kleinkunstwerke aus dem durchsichtigen bis durchscheinenden Material alle von Schamanen angefertigt wurden und daß sie als magische Objekte vorspanischer Kulturen anzusprechen seien. Der Band wird als ein Kunstbuch aufgefaßt, dessen Objekte nach ästhetischen Gesichtspunkten ausgewählt worden seien, nicht nach ihrem vermuteten symbolischen Gehalt. Da keine Sicherheit über kulturelle Zuordnung existiere, obwohl sie im Einzelfalle möglich sei, habe man völlig auf entsprechende Hinweise verzichtet. Auch fehlen jederlei Maße und andere Beschreibungen der einzelnen Stücke, abgesehen von Minimalhinweisen im laufenden Text (einmal auf die Quimbaya-Kultur, einmal auf die Muisca; einmal sind Maße angegeben). Man muß jedoch kriminalistischen Spürsinn entwickeln, um diese Angaben den einzelnen Fotos zuordnen zu können. Damit ist das Buch nur noch als Anregung für Künstler anzusehen, die sich inspirieren lassen wollen.

Wenn es hier doch seitens der Altamerikanistik besprochen wird, dann wegen der Einzigartigkeit der wiedergegebenen Kleinkunstwerke und um vor Augen zu führen, wie man mit einer derartigen Unterlassung von Dokumentation, und sei sie noch so bescheiden, den Wert

eines solchen Buches minimieren bzw. die Aussage verfälschen kann. Einerseits wird erklärt, daß die Sammlung ihren Ursprung in den vorspanischen Kulturen Kolumbiens, eines Teils von Ecuador und Venezuelas hat, was sich anhand stilistischer Merkmale im Einzelfall auch annehmen läßt, andererseits muß zugegeben werden, daß keine zeitliche Zuordnung möglich ist. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis des Sammlers auf Beobachtungen des deutschen Ethnologen Theodor Koch-Grünberg. Jener erlebte im venezolanisch-kolumbianischen Grenzgebiet kurz nach der Jahrhundertwende, daß derartige Kleinkunstwerke noch immer von den Medizinmännern/Schamanen in ihren Beuteln mit heiligen Objekten aufbewahrt und bei magischen Praktiken eingesetzt wurden. Damit ist eine Definition dieser Kleinkunst in Quarz/Bergkristall/Amethyst als altamerikanisch = vorspanisch = vorkolonial nicht vorbehaltlos anzuerkennen. Es kommt der Bemerkung, daß über Austausch diese leicht transportierbaren, wegen ihrer Durchsichtigkeit besonders heiligen Objekte weithin in andere Kulturzusammenhänge gelangt seien (44), bevor sie in die Hände von Sammlern fielen, schon Bedeutung zu. Da aber wegen fehlender Dokumentation dies nicht als Faktum nachvollzogen werden kann, sind auch keine genaueren Aussagen möglich. Wo tauchten Kleinkunstwerke auf, deren Charakteristika sie anderen Stilregionen zuweisen? Kulturkontakte und Handelsbeziehungen hätten daran deutlich werden können. Es erweist sich als sträflich, die künstlerische von der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt abzukoppeln – beide Möglichkeiten eines Eindringens in fremde, vergangene Kulturen einander entgegenzustellen, anstatt sie als sinnvolle Ergänzung zu begreifen. So führt sich die Forderung des Kommentators, daß die symbolische Dekodifizierung nunmehr Aufgabe von Archäologen und Ethnologen sei (46), selbst ad absurdum. Einerseits plädiert er nämlich für ein intentionales Beiseitelassen jeder rationalen Erklärung (50). Andererseits besteht sein Essay aus nichts anderem als Erklärungen, während er ganz allgemein kritisch auf Interpretationsirrtümer der Archäologen und Ethnologen des 20. Jahrhunderts abhebt.

Was aus Emotionen heraus und ohne sachliche Zuordnung zu Postulaten führt, ist dementsprechend nur in der individuellen Sicht wahr, nicht aber als begründet richtig anzusehen. So haben für Eielson die häufigen Phallusdarstellungen unzweifelhaft einen Bezug zur Fruchtbarkeit, ebenso der Frosch, bei ihm als Gottheit des Lebens und des Todes, der Reproduktion und der Gewässer bezeichnet. Schlange und Feliden sind seiner Auffassung nach Symbole von Unsterblichkeit und Macht. Fledermaus und Vogel gelten ihm als Gottheiten der Nacht und der Höhe, Kreaturen nahe dem Himmelszelt, die als Träger von Botschaften zwischen Himmel und Erde, Menschen und Göttern anzusehen sind (58). Er erklärt, daß so die mögliche magische Funktion mit Leichtigkeit demonstriert werden könne (60). Er selbst läßt sich von Gefühlsregungen leiten, um dann wieder die angeblich allgemein verbreitete Betrachtung solcher Kleinkunstwerke unter "Moral"-Vorstellungen der sog. Zivilisation zu verdammen (70). Er vergleicht diese Objekte mit den christlichen ex-votos (82), obwohl er sich nur vorstellen kann, daß sie einzig von Schamanen hergestellt worden sind. Diese seien nicht als Künstler aufzufassen, sondern als Manipulatoren unsichtbarer Kräfte. Ihre Handlungen vergleicht er mit der christlichen Eucharistie (98). Jedoch diskutiert er danach das Problem der formalen Perfektion aus europäischer Sicht und leitet daraus ab, daß die Stücke nur ästhetisch "konsumiert" werden könnten (102-106). Dies exemplifiziert er dann an einem "Mutter-Frosch" bezeichneten Stück, das er als höchste Synthese von Mutter Erde, Sonnengott, Gottheit der Gewässer, der Geburt und des Todes sowie der Mutterschaft ansieht (112-118). Aus den angeführten Beispielen wird deutlich, daß keine Einordnung der Kleinkunstwerke aus

Quarz in reale Kulturzusammenhänge des kolumbianisch-ekuatorianisch-venezolanischen Raums erfolgt, in denen sich Glaubensvorstellungen der dortigen indianischen Ureinwohner fern solchen komplexen Götterverständnisses entfaltet haben. Es steht also außer Zweifel, daß dieser individualistische Kommentartext, der – nebenbei bemerkt – die bekanntesten Ethnologen der Neuzeit in Zitaten zu seiner Rechtfertigung ebenso bemüht wie ausgewählte große Religionstifter und Philosophen, der Sammlung nicht adäquat ist. Márquez war schlecht beraten, die Veröffentlichung eines bemerkenswerten Teils seiner wunderbaren Sammlung indianischer Kleinkunst – wohl in der Mehrzahl wirklich aus vorspanischer Zeit – mit einer solchen Interpretation zu verknüpfen. Es ist bedauerlich, daß somit ein Komplex bemerkenswerter Kulturäußerungen zwar oberflächlich wahrgenommen, nicht aber in gebührendem Maße für Erkenntnisse über die menschlichen Gesellschaften genutzt werden kann, zu denen ihre Schöpfer gehört haben.

Ursula Thiemer-Sachse

Bernhard Wörrle: *Vom Kochen bis zum Schadenszauber. Das Salz bei Indianern und Mestizen Lateinamerikas*. München: Akademischer Verlag 1996 (edition Anacon, *Münchener Amerikanistik-Beiträge*, Bd. 31), 183 Seiten, 45 Abbildungen.

Mit dem Versuch, einen Überblick über die Salzgewinnung und -nutzung bei vorwiegend indigenen Gruppen in Lateinamerika zu geben, verbindet der Autor das Bemühen, die Rolle dieses für den menschlichen Organismus notwendigen Gewürzes in seinen verschiedenen kulturellen Implikationen zu zeigen. Er widmet dabei der Rolle von Salz in der sog. traditionellen Medizin besondere Aufmerksamkeit.

In einer einleitenden Darstellung "Salz – ein knappes, aber notwendiges Gut" geht es um den Salzbedarf in seinen physiologischen und kulturellen Dimensionen sowie um das Spannungsverhältnis zwischen Salzbedarf und Ressourcen. Es schließen sich Kapitel zur Salzproduktion sowie deren sozialer Organisation an. In historisch orientierten Abschnitten geht es um "Eigentum, Kontrolle, Monopole", Handel und Tribut sowie Wanderbewegungen. Ein Blick auf die Situation und Entwicklung zur Zeit der spanischen Eroberung, während der Kolonialzeit und nach der Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Staaten ergänzt dies. Es folgt im Ergebnis der Feldstudien des Autors die Beschreibung der Salzproduktion und der damit in Zusammenhang stehenden soziopolitischen Entwicklung bei den Wayuu auf der Guajira-Halbinsel in Nordkolumbien. Interessant und aufschlußreich ist das darauffolgende umfangreiche Kapitel über "Salz in Medizin und Alltag und seine Stellung im Heiß-Kalt-System". Darin werden eine Reihe Thesen formuliert, die mit Beispielen aus unterschiedlichen Regionen Lateinamerikas mit indigener Bevölkerung und aus unterschiedlichen Zeiten gemäß den zur Verfügung stehenden Informationen in der Sekundärliteratur untersetzt sind. Der Autor muß dazu feststellen: "Weil aus der Literatur jedoch häufig wie in einem Puzzlespiel, bei dem die Hälfte der Teile fehlt, entweder nicht hervorgeht, wie das verwendete Salz klassifiziert wird, oder aber unklar bleibt, welche Eigenschaften der behandelten Krankheit zugeschrieben werden, bleibt auch hier oft nichts anderes übrig, als zu vergleichen, zu vermuten und zu versuchen, die Lücken mit den Auskünften zu schließen, die ich während meiner Feldforschung erhielt." (S. 85-86). Hier kann man einerseits ein allgemeines Forschungsdesiderat erkennen, das dem Autor nicht angelastet werden kann. Andererseits wird die Gefahr

sichtbar, zu sehr vom beobachteten Einzelphänomen aufgrund der gesetzten theoretischen Prämisse einer weitgehenden Gleichartigkeit der Volkskultur in Lateinamerika zu verallgemeinern.

Weitere Abschnitte der Arbeit befassen sich mit "Ursprungsmythen, Schutzherren und Opfergaben", dem Salz und dem Phänomen von Schadenszauber sowie Vorstellungen über Unglück, das durch Salz provoziert wird.

Die Arbeit ist sowohl durch systematische als auch historische Schwerpunkte gekennzeichnet. Sie ist von Erfahrungen einer Feldforschung und der Aufnahme vergleichbarer bzw. davon zu unterscheidender Phänomene bei anderen indigenen Gruppen Südamerikas geprägt. Die Notwendigkeit, sich bei derartigen Beispielen im wesentlichen auf verstreute Hinweise in der Sekundärliteratur zu stützen, brachte es mit sich, daß einzelne Beispiele hervorgehoben werden, ohne daß sie deutlich als quellenbedingte Auswahl erscheinen. So entsteht zuweilen der Eindruck, als wären geschilderte Details einzig im dargestellten Falle zu beobachten und somit Einzelfälle und Besonderheiten, was der Realität nicht entspricht. Andererseits bewirkt die postulierte Allgemeingültigkeit solcher Phänomene, daß sich der Autor nicht zu einer Suche nach weiteren, sehr verstreuten Hinweisen veranlaßt sieht und damit Varianten oder gegenteilige Belege nicht erkennt.

Ungeachtet dieser für die gesamte Darstellung zu beachtenden Einschränkung ist das Buch sehr anregend. Es kann eine verstärkte Aufmerksamkeit auf das vielschichtige Phänomen "Salz" lenken sowie ethnographische und archäologische Studien dazu stimulieren.

Der Versuch, das Phänomen der kulturellen Dimensionen von "Salz" auf der Basis einer "trotz aller regionalen Differenzen, [...] in ihren Grundstrukturen relativ einheitlichen 'indio-amerikanischen' Volkskultur" Lateinamerikas (S. 3) zu erfassen, muß im Wechselverhältnis zu den notwendigen und zum größten Teil bis heute noch fehlenden Detailbeschreibungen gesehen werden. Das Zusammentragen von einzelnen Fakten unter diesen Bedingungen schließt ein, daß sich auch eine Reihe von Ungenauigkeiten aus den zugrundegelegten Einzeldarstellungen zwangsläufig übertragen mußten. Der Autor entbehrt eines ausreichenden Einblicks in viele der angeführten Kulturen mit unterschiedlichen ethnischen Merkmalen und Besonderheiten, eben weil er sich einzig auf Sekundärliteratur stützen kann. Ein deutlicheres Abwägen, was als Gemeinsames, was als Besonderes zu gelten hat, wäre daher sinnvoller gewesen. Die Fülle der aus der Sekundärliteratur übernommenen Beispiele wird oft genug einzig zur Illustrierung von Thesen benutzt. Jedoch wird nicht immer deutlich, wie vom Einzelfall her die theoretische Fragestellung angeregt worden ist.

Wenn durch die Lektüre dieses Buches die Aufmerksamkeit auf die Beobachtung des kulturellen Phänomens "Salz" bei ethnographischer und ethnohistorischer Forschung gelenkt und eine genauere Beschreibung stimuliert werden kann, stellt es einen wesentlichen Schritt auf dem Wege zur Erkenntnis dar. Mit Fleiß sind viele Belege zusammengefügt und viele Fragen aufgeworfen und diskutiert worden, deren Verfolgung im Detail lohnenswert sind.

Ursula Thiemer-Sachse

Ulrike Fullriede und Dörte Dittmer: *Como agua y aceite. Zum Verhältnis von Mennoniten und Indígenas in der multiethnischen Gesellschaft im paraguayischen Chaco*. Berlin/Hamburg/Mannheim: Wissenschaftlicher Verlag Berlin 1996. 232 Seiten, Karten, Abbildungen.

Die Autorinnen haben sich mit ihrer Arbeit zum Verhältnis von Mennoniten und Indígenas an ein ausgesprochen schwieriges Thema gewagt. Der Grund liegt an der Thematik selbst: eine ethnologische Untersuchung in einer multiethnischen Gesellschaft mit den herkömmlichen Methoden der Ethnologie, das heißt vor allem "teilnehmende Untersuchung", ist grundsätzlich deshalb schwierig, weil das Vorhandensein von zwei oder mehr ethnischen Gruppen, die z. T. konträre Interessen haben können, die normale partizipative Einordnung des Ethnologen verunmöglicht. Jede der Parteien drängt den Untersuchenden zur Eingliederung in seine "Parteilichkeit". Im vorliegenden Fall gestaltet sich dieses Ausgangsproblem dadurch schwieriger, daß die Gruppe der Mennoniten deutschsprachig ist und im allgemeinen kulturellen Habitus, in ihrem Aussehen etc. Mitteleuropäern sehr stark ähneln. Gleichzeitig macht ihr Glaube und ihre Gruppengeschichte sie zu einer stark gruppenorientierten und Fremden gegenüber mißtrauischen Gemeinde. Diese Haltung verstärkt sich aufgrund des christlichen Anspruches im Kern der Eigendefinition der Mennoniten, der eine ethnozentrische und rassistische Abschließung gegenüber anderen Menschen zur "Schuld" werden läßt, die dann potentiell gegen den die "Schuld" dokumentierenden Ethnologen gewendet werden kann, der gleichzeitig kulturell so nah erscheint, daß seine angenommene Parteilichkeit auch als "Verrat" erscheinen kann. Die kulturelle Ähnlichkeit der Ethnologinnen zu der Gruppe der Mennoniten ist dann natürlich auch ein Grund dafür, daß bei den indianischen Gruppen keine einfache Akzeptanz entsteht, weil diesen der Grad der Distanz nicht notwendig einsichtig sein muß. Fullriede und Dittmer beschreiben den nicht einfachen Forschungsprozess in dem zweiten Kapitel zur Feldforschung. Dort wird deutlich, wie der gesamte Verlauf von "ethnischen" Konflikten zwischen den Ethnologinnen und den untersuchten Gruppen durchzogen ist, die immer wieder neu aufbrechen, weil sie letztendlich nicht lösbar sind. Unter diesen Umständen muß die forschersiche Leistung der Autorinnen besonders hoch gewertet werden.

Das dritte Kapitel zur bisher über den Raum und die Problematik veröffentlichten Forschung skizziert knapp die Beiträge der einzelnen Autoren und wertet sie auf dem Hintergrund der eigenen Forschung, bzw. weist auf deren Nutzung in dem Text der Autorinnen hin. Auch dieser Abschnitt zeigt, daß Dittmer und Fullriede mit ihrer Untersuchungsregion und den dort vorgefundenen sozialen und kulturellen Verhältnissen so vertraut sind, daß sie die einschlägige Literatur angemessen werten können. Im vierten Kapitel wird ein Überblick, eine Art historischer Landeskunde zu Paraguay, angeboten, der in der Tat erlaubt, die darauf folgenden Regionalbeschreibungen zum Chaco und zur Mennonitenstadt Filadelfia sowie den Überblick zur Situation der indianischen Bevölkerung richtig einzuordnen. Auch diese Texte bieten kurz, knapp und übersichtlich die zum Verständnis des dann folgenden Teils zu den Ethnien in Filadelfia notwendigen Rahmenkenntnisse, da, wie sich dort zeigt, die Attraktion der Mennonitenstadt praktisch alle in Paraguay vertretenen Ethnien und sozialen Gruppen dort zusammengeführt hat. Besonders hervorzuheben bei diesem Überblick ist, daß er trotz seines allgemeinen Charakters stark durch die Felderfahrung der Ethnologinnen geprägt ist. Dies gilt sowohl für die dargebotenen Inhalte wie auch für die gesamte Strukturierung der Information. Diese muß zwar einen allgemeinen Überblick schaffen, aber die konkrete Fragestellung der Arbeit verlangt dann eben auch einen Überblick über die soziale Form des Verhältnisses der unterschiedlichen christlichen Kirchen, die in Paraguay Mission betreiben und die so den



wichtigsten Verbindungsfaktor zwischen nationaler und internationaler Gesellschaft einerseits, indianischen Gruppen andererseits bilden. Hier zeigt der Text einerseits eine ansprechende Spezifität auch im Allgemeinen, andererseits aber auch, daß die angebotene allgemeine Information in vielen Fällen Ergebnis der Feldforschung der Autorinnen ist, weil diese in der bisher vorliegenden Literatur nicht verfügbar ist.

Das fünfte Kapitel schafft einen Überblick über die im Raum Filadelfia anwesenden ethnischen Gruppen: Enxet, Mennoniten, Nivaclés, Guraníes occidentales, Ayoréode, Paraguayer, Deutschbrasilianer und kurz auch andere Ausländer. Die Darstellung ist deshalb schon im Zentrum der gesamten Untersuchung, weil die Darstellung der Gruppen in allen Fällen als historische begriffen wird, d. h. sie überspannt durch eine Geschichte der ethnischen Gruppe vor der Präsenz der Mennoniten bis hin zu ihrer Integration in die multiethnische Gesellschaft Filadelfias den jeweiligen Übergang, und damit die Genese eben dieser Gesellschaft aus der konkreten Situation und den Interessen der jeweiligen agierenden Gruppe. Diese Sichtweise wird bei der Darstellung jeder Gruppe dadurch verstärkt, daß ihr der Lebenslauf eines Mitglieds von der Vorkontaktsituation bis zur Untersuchungszeit in deren eigenen Worten beigelegt ist. Hierdurch werden die Sichtweisen und Interessen der verschiedenen Gruppen, die eben letztlich der Grund für die Existenz Filadelfias in der beobachteten Gesamtkonfiguration sind, eindrucksvoll und in einer die individuelle Befindlichkeit der Mitglieder umfassenden Konkretion dokumentiert.

Das sechste Kapitel zielt dann auf eine Darstellung des Gesamtzusammenhangs Filadelfias. Dieser wird zweifellos zu Recht als eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft verstanden, an deren Spitze die Mennoniten stünden, die Paraguayer wären ihnen nachgegliedert, ebenso die in der Hierarchie noch diesen nachgegliederten Indígenas, bei denen noch Unterschiede nach ethnischer Zugehörigkeit bestünden. Bei der Darstellung dient die gegenseitige Einschätzung der Gruppen über die relative Zuordnung der anderen Gruppen eine entscheidende Rolle. Hierbei ist es nicht zu übersehen, daß die mennonitischen Gesprächspartner, im Sinne einer protestantischen Ethik die Erwerbsfähigkeit, insbesondere die Arbeitsfähigkeit, Sparsamkeit und die Fähigkeit zum Haushalten, zur Grundlage der Einschätzung der anderen Gruppen machen. Aus der je unterschiedlichen kulturellen Disposition eine derartige Ethik zu leben, leiten sie die Hierarchie ab und entledigen sich dadurch dem abstrakten Gleichheitsgrundsatz, der ihrer Religion wohl abstrakt zugrunde liegt. Gleichwohl vollziehen sie, im Sinne der genannten Ethik, eine Reihe von Handlungen mit dem Ziel, den anderen Gruppen die Grundelemente der Ethik zu vermitteln. Hierzu gehört der Unterhalt einer generellen Wohlfahrt, Ausbildung, Missionierung, Haushaltskurse, Unterstützung von Siedlungen und auch ein allgemeines auf die indianische Bevölkerung gerichtetes Entwicklungswerk. Die anderen Ethnien verstehen ihre faktische Abhängigkeit als Folge von Macht und Reichtum auf der Seite der Mennoniten und deren Wunsch der ethnischen Abschließung. Gleichzeitig zeigen sich wohl kaum Ansätze eines allgemeinen Gleichheitsdiskurses. Jede Ethnie besteht zumindest ansatzweise auf ihrer kulturellen Besonderheit. Diese Tendenz wird zusätzlich durch die Vielsprachigkeit verstärkt: Deutsch als Amtssprache, Plattdeutsch als Umgangssprache der Mennoniten, Spanisch und Guaraní als *linguae francae* und Sprache der Paraguayer, dann Enxet, Nivaclé und Ayoréode, am Rande auch Brasilianisch. Interessant ist auch die Haltung der Ethnologinnen, die in diesem Kapitel nur verhalten geäußert wird. Generell und abstrakt ist sie bestimmt durch die Annahme einer grundsätzlichen Gleichheit von Menschen sowie der Existenzberechtigung der Beibehaltung unterschiedlicher Kulturen in einer multiethnischen

Gesellschaft. Konkret scheint an einigen Punkten eine relative Nähe zur Ethik der Mennoniten angedeutet zu sein. Andererseits ist der Vergleich mit dem Apartheidssystem im ehemaligen Südafrika wohl richtig gesucht, aber nicht wertend gemeint, weil die Konstruktion der Hierarchie um die Gruppe derjenigen, die aufgrund einer spezifischen Ethik den Erwerb und die Erweiterung des Wohlstandes konsequent anstreben, zu sehr den spezifischen kulturellen Vorbedingungen der einzelnen handelnden Gruppen entspricht, die Mennoniten gleichzeitig aber durch die gleiche Ethik die Grundformen des menschlichen Nebeneinanders nicht außer acht lassen.

Das siebte Kapitel geht genauer auf die konkreten Arbeitsverhältnisse zwischen den Mennoniten und den nachgeordneten ethnischen Gruppen ein. Insbesondere wird das Verhältnis zwischen den Gruppen an dem zwischen Guaraní und Mennoniten erläutert. Dieses Kapitel beschreibt die gegenseitigen Beziehungen als Lohnarbeitsverhältnisse, die durch die ethnische Unterschiedlichkeit beider Gruppen mitdeterminiert werden. Die Betrachtung der Arbeitsverhältnisse ist insgesamt weniger problematisch, auch für die Autorinnen, handelt es sich dabei doch um von beiden Seiten gesuchte Kontraktverhältnisse, in denen die Frage der Arbeitsethik zwar immer noch einen ethnischen Ort zu haben scheint, gleichwohl aber auch einen vertraglichen zwischen den Gruppen. Wohl zu Recht nehmen die Autorinnen an, eine zunehmende Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt würde wahrscheinlich zu einer Übernahme protestantischer Arbeitsethik durch die Guaraní-Arbeitskräfte führen.

Das achte Kapitel versucht, die Ergebnisse der Arbeit zusammenzufassen und Schlussfolgerungen zu ziehen. Angemessen, soweit das in der Kürze möglich ist, werden die einzelnen Abschnitte in ihren Ergebnissen zusammengefaßt. Die Autorinnen nehmen hier noch einmal Bezug auf ihre konfliktive Eingliederung beim Feldarbeitsprozess. Insgesamt wäre es vielleicht wünschenswert gewesen, hier noch einmal eine Diskussion um *multiethnische Gesellschaft* zu finden, die ja auch im Kern der Moral der Ethnologinnen als abstraktes Postulat aus Kulturrelativismus und menschlicher Gleichheit die Feldarbeit motiviert hat. Trotz der Nicht-Einlösung dieses nicht ausgesprochenen Wunsches bietet die Arbeit in vielerlei Hinsicht einen konkreten Ausgangspunkt für eine derartige Diskussion.

Jürgen Golte

Richard Nebel: *Santa María Tonantzín / Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México: Fondo de Cultura Económica 1995, 441 Seiten.

El autor, que escribió su trabajo de doctorado sobre un tema mexicano (Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa vol. 31, Immensee 1983, <sup>2</sup>1990), ha querido dedicar su trabajo de habilitación a otro símbolo religioso y cultural de México. Lo que el mexicanista francés Jacques Lafaye estudió en un sólo tomo bajo el aspecto de la historia de las ideas y mentalidades (Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique, Paris 1974 – traducción española con un prólogo de Octavio Paz: México 1977) ha merecido pues sendos estudios teológicos de Richard Nebel. Esta tesis de habilitación, presentada en Würzburg (Alemania), está dividida en tres partes: I. El acontecimiento guadalupano y el marco histórico (39-166), II. El acontecimiento guadalupano en su estructura literaria (167-266), III. El acontecimiento guadalupano y la reflexión teológica

(267-341). Una introducción sobre el tema y el método (23-38), así como un apéndice con textos de fuentes, bibliografía e índices de toda clase (342-441) completan la obra. El autor comprende su estudio como "inherentemente crítico, aunque concebido en forma abierta en su transcendencia, su evaluación e interrelación transcultural, su efecto múltiple y contrapuesto sobre la Iglesia, la teología y la sociedad" (23). El acontecimiento guadalupano comprende para el autor: "a) las cuatro apariciones (del 9 a 12 de Diciembre de 1531) de la Virgen de Guadalupe, madre de Dios, en la colina del Tepeyac, situada al norte de la antigua capital azteca, y que ahora forma parte del territorio de la ciudad de México, D.F.; b) el mensaje de Nuestra Señora dirigido al vidente Juan Diego, indio nahua bautizado y transmitido por éste a fray Juan de Zumárraga, O. F. M., primer obispo de México, así como la petición de la misma Virgen María de erigir un templo dedicado a ella en el lugar de las apariciones; c) la 'señal milagrosa' de las flores en el Tepeyac; d) la aparición al tío del vidente, que estaba enfermo, y su curación; e) el 'milagro' que sucede en presencia del obispo: la impresión de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en la tilma de Juan Diego; f) por último, los efectos de estos sucesos transmitidos a lo largo de la historia, que habían de ser de una importancia extraordinaria para el desarrollo religioso, social y cultural de México" (23). A las investigaciones anteriores el autor les reprocha no haber tematizado convenientemente el contexto "intercultural", tan importante en el acontecimiento guadalupano.

En la primera parte, el autor analiza primero el acontecimiento guadalupano español, que tuvo lugar en Extremadura durante la reconquista; a continuación analiza el acontecimiento guadalupano mexicano como una mezcla intercultural (providencial) de la religión mexicana (tolteca-azteca) y la piedad popular mariana de la península ibérica. El autor es consciente de la disputa secular entre los "aparicionistas" y "antiaparicionistas", una disputa que divide a la sociedad mexicana. Para el presente estudio carece sin embargo de importancia el que la imagen haya sido pintada por fuerzas supraterrrestres como p. ej. por el Arcángel Gabriel o Miguel ... por la misma Virgen ... o por el divino pincel del artista supremo. Pues lo realmente importante es analizar teológicamente la facticidad histórica (*Wirkungsgeschichte*) del mayor y más famoso santuario mariano de la cristiandad (hasta 20 millones de peregrinos al año). Es curioso que los primeros misioneros franciscanos de México, que venían de Extremadura e introdujeron "su" culto mariano de Guadalupe, rechazan después el culto guadalupano mexicano como sincretista, consideran la imagen como obra de un indio y no mencionan para nada las apariciones. Sólo a la sombra de los colegios fundados por los Jesuitas después de Trento germinará una identidad mexicana que va a convertir el culto de Guadalupe en su símbolo central. De estos colegios proceden en el siglo XVII los "cuatro evangelistas guadalupanos" (Miguel Sánchez 1648; Lasso de la Vega 1649; Luis Bezerra Tanco 1666; Francisco de Florencia 1688), todos ellos "criollos", que en sermones y publicaciones contribuirán a que el culto de Guadalupe supere las últimas reticencias eclesiales. Un papel especial jugó la publicación (por Lasso de la Vega 1649) de un relato de las apariciones (Nican mopohua) en la lengua general de los aztecas; de tal relato no se puede decir con seguridad lo que procede del siglo XVI y lo que ha añadido Lasso de la Vega. Es entonces cuando aparece el mesianismo guadalupano de México, que afirma la singularidad de la elección mariana de México en base al acontecimiento guadalupano: "Non fecit taliter omni nationi" dirá Florencia (124). Este aspecto nacional-mesiánico del acontecimiento guadalupano ha sido estudiado en las investigaciones anteriores, sobre todo en la arriba mencionada de Lafaye, con cierta profundidad. En este sentido es comprensible que Nebel se concentre sobre todo en la pregunta

teológica y de historia de las religiones: ¿Qué ha sido determinante para que el culto mexicano de Guadalupe alcanzara una reconancia tal en el barroco siglo XVII? La respuesta es dada, como siempre en este trabajo, en grandes rasgos y posponiendo una respuesta más concreta para otros estudios. Nebel habla de dos conceptos diferentes de evangelización de los franciscanos y los jesuitas: Mientras que los primeros, allá por el siglo XVI, querían evangelizar las culturas indígenas, intentaron los segundos en el siglo XVII mexicanizar el cristianismo. El espíritu audaz del barroco y la estructura demográfica de la sociedad colonial, en la que los indios y los criollos eran la gran mayoría y buscaban una identidad mexicana común, prepararon el terreno para que pudiera germinar el concepto jesuita. Esto es verdad, pero es a la vez una respuesta un poco simple.

La segunda parte está dedicada a la interpretación y traducción del Nican mopohua. El autor analiza con detalle el *Sitz-im-Leben* y el estado de la cuestión, y esboza una interpretación teológica coherente, tanto de los diferentes conceptos nahuas como del texto en su conjunto. El Nican mopohua no pretende tanto describir una verdad objetiva, cuanto confesar una verdad existencial y una experiencia de fe; por ello no debe ser analizado como documento histórico de las apariciones, sino como una interpretación teológica de las mismas dentro del nuevo horizonte de la sociedad mexicana o novohispana. El texto aboga por una “evangelización dialogante”, diferente de la evangelización como “conquista espiritual” practicada por los franciscanos. Lo mismo que en otras regiones del mundo hubo una “helenización”, una “romanización” o una “germanización” del cristianismo, el Nican Mopohua abre el camino para una mexicanización del cristianismo sin poner por ello en peligro la identidad cristiana. Su principal interés es la liberación de la población autóctona del estigma de la marginalización y la conciliación de las diferentes culturas y tradiciones: la española-católica y la mexicana.

En la tercera parte encuentra el lector una nueva interpretación del Nican Mopohua como modelo de una teología intercultural de los siglos XVI y XVII, pero también como modelo para la tarea actual de la inculturación. También hoy es necesaria una eclesiogénesis según el método guadalupano: los pobres como proclamadores del Evangelio y la pastoral guadalupana como fortaleza frente a la creciente propaganda anticatólica de muchas sectas de los Estados Unidos de América entre los pobres y la población indígena mexicana. Ante el rasante proceso de transformación cultural y social, en que se encuentra la sociedad mexicana, el autor le recomienda “re-mexicanización en forma de guadalupanismo” o una vuelta al mensaje de Guadalupe como una forma de buscar y encontrar su identidad. – El estudio de Nebel ha tenido más eco en México que en el mundo germanoparlante. La traducción castellana ha sido hecha por el Dr. Carlos Warnholtz Bustillos, Arcipreste de la Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe. Monseñor Guillermo Schulenburg Prado, Abad de Guadalupe, ha escrito un laudatorio prólogo. Para ellos, que concedieron al autor acceso libre a los documentos originales guardados en siete llaves en la caja fuerte de la Basílica de Guadalupe, el presente estudio tiene la ventaja de bendecir la visión oficial con el “sello de calidad” de la investigación universitaria alemana. Pero el presente estudio deja abiertas algunas cuestiones. ¿Puede ser la “re-mexicanización guadalupana” realmente la solución a los problemas que presenta la irrupción de la modernidad en México (pluralismo religioso, secularización etc.)? ¿Sólo puede oponer el catolicismo mexicano a la ola de fundamentalismo protestante una piedad mariana revestida de amor a los pobres y nacionalismo mesiánico? Pero las mayores reservas se refieren a la parte histórica. El lector crítico hubiera deseado leer algo más profundo sobre los motivos (teológicos y de mentalidad) para el auge de la piedad mariana en el mundo católico

(no sólo mexicano) del siglo XVII, sobre todo en comparación con otros fenómenos parecidos en la América hispana, concretamente con el acontecimiento de Copacabana (Bolivia), que estructuralmente es muy parecido al acontecimiento guadalupano y sin embargo no da pie a un nacionalismo mesiánico en los Andes. También nos gustaría saber, por qué el autor deja de lado las publicaciones de Serge Gruzinski (*La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1988; *La guerre des images de Christoph Colomb à Blade Runner, 1492-2019*, Paris 1990 u. a.) que pretenden precisamente analizar el “contexto intercultural” del catolicismo mexicano.

Mariano Delgado