

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Lévi-Strauss, Claude
Mythologica II

Vom Honig zur Asche
Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Mit Abbildungen

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 168
978-3-518-27768-3

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 168

Die vier Bände der *Mythologica* bieten eine einzigartige Enzyklopädie der Mythen Nord- und Südamerikas und die nach wie vor maßgebliche Einführung in die strukturelle Mythenanalyse.

Claude Lévi-Strauss, geboren 1908 in Brüssel, gilt als Begründer des Strukturalismus und lehrte von 1935 bis 1939 Soziologie an der Universität von São Paulo und von 1939 bis 1945 an der New School for Social Research. 1950 erhielt er an der École Pratique des Hautes Études einen Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaften der schriftlosen Völker und 1959 am Collège de France den Lehrstuhl für Anthropologie.

Claude Lévi-Strauss
Mythologica II
Vom Honig zur Asche

Aus dem Französischen
von Eva Moldenhauer

Suhrkamp

Titel der französischen Originalausgabe:
Mythologiques II. Du miel aux cendres
© Librairie Plon, Paris 1966
Insbesondere für die Übersetzung von
Mythologica und *Traurige Tropen* von Claude Lévi-Strauss
hat Eva Moldenhauer den
Helmut M. Braem-Preis 1982 erhalten.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 168

Erste Auflage 1976

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag

Frankfurt am Main 1972

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-27768-3

4 5 6 7 8 9 – 13 12 11 10 09 08

Inhalt

Vorbemerkung	9
Zur Einstimmung	13

Erster Teil

Das Trockene und das Feuchte

I. Dialog zwischen dem Honig und dem Tabak	51
II. Das trockene Tier	71
III. Die Geschichte von dem auf Honig verrückten Mädchen, ihrem gemeinen Verführer und ihrem schüchternen Gatten	109
a) Im Chaco	109
b) In den Steppen Zentralbrasiliens	125

Zweiter Teil

Das Festmahl des Frosches

I. Variationen 1, 2, 3	163
II. Variationen 4, 5, 6	232

Dritter Teil

August zur Fastenzeit

I. Die sternklare Nacht	287
II. Geräusche im Wald	324
III. Rückkehr des Vogelnestaushebers	366

Vierter Teil

Die Instrumente der Finsternis

I. Der Lärm und der Gestank	397
II. Die Harmonie der Sphären	466

Liste der verwendeten Zeichen	525
Mythen-Index	529
Allgemeiner Index	537
Bibliographie	549
Verzeichnis der Abbildungen im Text	567

Für Monique

*»Scriptorum chorus omnis amat nemus et fugit urbem,
rite cliens Bacchi, somno gaudentis et umbra.«*

Horaz, *Epistulae* II, 2, An Florus

Vorbemerkung

Das vorliegende Buch, das zweite der Reihe *Mythologica*, führt die in *Das Rohe und das Gekochte* begonnene Untersuchung fort. Wir hielten es daher für ratsam, die unerläßlichen Informationen zu rekapitulieren, damit sich der Leser auch ohne Kenntnis des vorigen Bandes dem vorliegenden zuwenden kann, der nachweisen will, daß die Erde der Mythologie rund ist; er verweist also nicht auf einen obligatorischen Ausgangspunkt. Wo immer der Leser beginnen mag, wird er die Gewißheit haben, ans Ende des Wegs zu gelangen, vorausgesetzt, er lenkt seine Schritte stets in dieselbe Richtung und schreitet geduldig und gleichmäßig voran.

In Frankreich wie anderswo haben die von uns im ersten Band verfolgte Methode sowie die dort vorgebrachten Resultate viele Diskussionen hervorgerufen. Der Zeitpunkt, auf sie einzugehen, ist meiner Meinung nach noch nicht gekommen. Wir ziehen es vor, unsere Aufgabe fortzusetzen und die Akte anzureichern. Gegner wie Verteidiger werden dann über mehr Beweisstücke verfügen. Wenn das Unternehmen dem Ende zugehen wird und wir unsere Zeugen vorgestellt und alle unsere Beweise offengelegt haben, mag es zur Verhandlung kommen.

Wir begnügen uns also im Augenblick damit, denjenigen zu danken, die uns geholfen haben. Jesus Marden dos Santos, Direktor des *Serviço de Meteorologia do Brasil*, Djalma Batista, Direktor des *Instituto Nacional de Pesquisas da Amazonia*, Dalcy de Oliveira Albuquerque, Direktor des *Museu Paraense Emilio Goeldi* und Madame Claudine Berthe vom Nationalmuseum für Naturgeschichte haben uns wertvolle meteorologische bzw. botanische Hinweise gegeben. Mademoiselle Jacqueline Bolens half uns, die deutschsprachigen Quellen zusammenzutragen. Mademoiselle Nicole Belmont hat uns bei der Dokumentation, der Illustration und der Herstellung des Index beigestanden.

Zur Einstimmung

»Et encore estandi l'angre sa main tierce foiz et toucha le miel, et le feu sailli sus la table et usa le miel sanz faire à la table mal, et l'oudeur qui yssi du miel et du feu fu tresdoulce.«

De l'Ystoire Asseneth, S. 10; in: Nouvelles Françaises en prose du XIV^e siècle, Paris 1858

Die Metaphern, die vom Honig inspiriert sind, gehören zu den ältesten unserer und früherer Sprachen. Die vedischen Hymnen verbinden häufig Milch und Honig miteinander, von welchen, der Bibel zufolge, das gelobte Land überfließen wird. »Süßer als Honig« sind die Worte des Herrn. Bei den Babyloniern war der Honig die höchste Opfergabe für die Götter, denn diese verlangten nach einer Nahrung, die nicht mit dem Feuer in Berührung gekommen war. In der Ilias dienen die Honigkrüge als Opfergabe für die Toten. Anderswo wurden sie dazu verwendet, ihre sterbliche Hülle aufzunehmen.

Es ist nun einige Jahrtausende her, daß Redewendungen wie »Honig-
maul«, »süß wie Honig« usw. in unserer Zivilisation im Schwange sind. Die vom Gebrauch des Tabaks inspirierten Metaphern hingegen sind weniger alt und leicht datierbar. Littré kennt angeblich nur zwei: »*cela ne vaut pas une pipe de tabac*«, das taugt nichts, und »*tomber dans le tabac*«, ins Elend stürzen. Diese argotischen Redewendungen, von denen sich manche Varianten anführen ließen (vgl. Vimaître), sind auch in anderen Sprachen bezeugt; im Englischen »*not to care a tobacco for . . .*«, sich herzlich wenig um jemanden oder etwas kümmern; und im Portugiesischen »*tabaquear*«, jemanden verspotten oder necken (Sébillot). Bei den Seeleuten konnotieren Ausdrücke wie »*il y aura du tabac*« oder »*coup de tabac*« das schlechte Wetter. »*Coquer, fourrer, foutre, donner du tabac*« und in neuerer Zeit auch »*passer à tabac, tabasser*« bedeuten mißhandeln, zuschlagen, verprügeln (Rigaud, Sainéan, Lorédan-Larchey, Delvau, Giraud, Galtier-Boissière und Devaux).

Honig und Tabak sind verzehrbare Substanzen, doch gehört streng genommen weder der eine noch der andere zur Küche. Denn der Honig wird von nicht-menschlichen Wesen, den Bienen hervorgebracht, die ihn zum Verzehr bereit liefern; während die gebräuchlichste Art, den Tabak zu konsumieren, diesen im Unterschied zum Honig nicht *diesseits*, sondern *jenseits* der Küche stellt. Er wird nicht roh verzehrt wie der Honig, auch nicht zum Kochen vorher dem Feuer ausgesetzt wie das Fleisch. Man verbrennt ihn, um seinen Rauch einzuatmen.

Die Umgangssprache (von der wir vor allem französische Beispiele anführen) bezeugt nun aber, daß Redewendungen wie »*à miel*« und

»à tabac« ein Paar bilden und dazu dienen, antithetische Vorstellungen auszudrücken, die selbst wieder auf mehreren Ebenen liegen. Auch wenn Wendungen mit »miel« Grenzfälle enthalten, in denen die Konnotation einen pejorativen Charakter hat (»discours mielleux«, »paroles melliflues« und sogar die Interjektion »miel!«¹) – Sinnverkehrungen, deren Ursache wir aufzeigen werden –, scheint kein Zweifel darüber zu bestehen, daß in unserer Zivilisation die Wendungen »à miel« und »à tabac« einander entgegenstehen. Trotz einigen Überschneidungen sind ihre semantischen Gleichgewichtspunkte, wie man es nennen könnte, verschieden gelagert: die einen drücken vor allem Lob aus, die anderen eine Abwertung. Sie konnotieren den Überfluß bzw. den Mangel, den Luxus bzw. die Armut; und entweder Süße, Wohlwollen und Heiterkeit – »*Manare poetica mella*« – oder Unruhe, Gewalt und Unordnung. Vielleicht müßte man, wenn uns andere Beispiele zur Verfügung stünden, sogar sagen, daß die einen sich in bezug auf den Raum lokalisieren (»tout miel«), die anderen in bezug auf die Zeit (»*toujours le même tabac*«).

Der Satz, den wir dieser Einleitung als Motto vorangestellt haben, zeigt, daß die Gegensatzbeziehung, um die es hier zu tun ist, den entgegengesetzten Dingen gewissermaßen vorhergeht. Noch bevor der Tabak im Abendland bekannt wurde, reservierte das von der übernatürlichen Macht des Engels entzündete »Honigfeuer« dem fehlenden Terminus einen Platz und antizipierte dessen Eigenschaften, nämlich solche eines Terminus, der in Korrelation und Gegensatz zum flüssigen Honig steht und ihm Punkt für Punkt im komplementären Register des Trockenen, Verbrannten und Aromatischen entspricht. Daß die *Ystoire Asseneth*, in der dieses Beispiel vorkommt, wahrscheinlich das Werk eines jüdischen Autors des ausgehenden Mittelalters ist, läßt die mittelalterliche und ebenfalls jüdische Interpretation des im 3. Buch Mose enthaltenen Verbotes,

1 »*Miel (c'est un)*. Argotischer Ausdruck der Vorstädter, die dies bei jeder Gelegenheit sagen, vor allem bei unpassender Gelegenheit. Etwas erscheint ihnen gut oder schön: *c'est un miel*. Sie betreten einen übelriechenden Ort: *c'est un miel*. Vor ihren Augen findet eine Schlägerei mit Fäusten oder Messern statt, und es fließt Blut: *c'est un miel*« (Delvau). »*C'est un miel*: es ist sehr angenehm, und (ironisch) es ist sehr unangenehm« (Lorédan-Larchey). Diese große semantische Schwankung ist, zumindest implizit, schon in dem griechischen und lateinischen Glauben gegeben – der zweifellos auf Ägypten zurückgeht –, daß nämlich ein Bienenschwarm unausweichlich von dem verwesenen Kadaver eines in einem Verschlagen ersticken Kalbs erzeugt wird, eines Kalbs, dessen Atemwege verstopft und dessen Fleisch geschlagen wurde, um es vom Fell abzulösen, das heil bleiben mußte (Vergil, *Georgica* IV, V. 299–314, 554–558).

Honig auf den Altären zu opfern, nur um so merkwürdiger erscheinen: der unangenehme Geruch des verbrannten Honigs sei der Grund für dieses Verbot. Auf jeden Fall zeigt diese Divergenz, daß im Hinblick auf den Rauch und seinen Geruch (die wesentlichen Modi des Tabaks) der Honig seit dem Mittelalter und vielleicht schon vorher ein stark »ausgeprägter« Terminus war, wie die Linguisten sagen.

Aufgrund dieser Priorität der Gegensatzbeziehung vor den entgegengesetzten Dingen, zumindest vor einem von ihnen, können wir verstehen, daß sich der Tabak, sobald er bekannt wurde, mit dem Honig verbunden hat und mit ihm ein Paar bildete, das mit hohen Tugenden ausgestattet war. In einem englischen Theaterstück aus dem Ende des 16. Jahrhunderts (1597) von William Lilly, dessen Titel, *The Woman in the Moone*, ein gewisses Echo in der Mythologie der Neuen Welt hat, wie wir im nächsten Band sehen werden, verletzt die Heldin Pandora ihren Geliebten mit einem Degenstich und läßt, von Reue ergriffen, Heilkräuter holen:

»Gather me balme and cooling violets,
And of our holy herb nicotian
And bring withall pure honey from the hive
To heale the wound of my unhappy hand.«²

Dieser Text gefällt uns, denn er betont unverhofft die Kontinuität des Bandes, welches, über *Das Robe und das Gekochte*, dessen Fortsetzung das vorliegende Buch ist, dieses mit dem *Wilden Denken* vereint . . . Und er bezeugt auch, daß es in England eine Verbindung von Honig und Tabak gab, die uns auf technischer Ebene noch immer vorhanden zu sein scheint. Uns Franzosen kommt es so vor, als stünde der englische Tabak dem Honig näher als der unsere, und wir erklären diese Affinität oft damit, daß wir zu Recht oder zu Unrecht meinen, daß die hellbraunen Blätter des einen im anderen eingeweicht worden sind.

Im Unterschied zu Europa hat man in Südamerika sowohl den Honig wie den Tabak stets gekannt und verzehrt. Für die semantische Untersuchung ihres Gegensatzes stellt dieser Erdteil also ein privilegiertes Feld dar, denn hier sind diachronisch wie synchronisch Honig und Tabak Seite an Seite zu beobachten. In dieser Hinsicht scheint Nordamerika eine Stellung einzunehmen, die der der Alten

2 Zitiert von B. Laufer, S. 23.

Welt symmetrisch ist, denn es könnte sein, daß es in jüngerer Zeit nur noch den Tabak besaß und den Honig fast ganz verloren hatte, während Europa im vollen Besitz des Honigs war, als es den Tabak erwarb. Dieses Problem werden wir an anderer Stelle (Bd. III) wieder aufgreifen. Es ist daher angebracht, im tropischen Amerika – wo wir (im ersten Band) den Gegensatz der beiden für die Mahlzeiten konstitutiven Grundkategorien der Küche untersuchen konnten, die des Rohen und des Gekochten – auch einen zweiten Gegensatz zu analysieren: den zwischen Honig und Tabak, insofern diese Produkte die komplementären Merkmale aufweisen, infra-kulinarisch bzw. meta-kulinarisch zu sein. Damit setzen wir unsere Untersuchung über die mythischen Vorstellungen vom Übergang von der Natur zur Kultur fort. Indem wir die erste weiterentwickeln und den Bereich der zweiten ausdehnen, kommen wir, nach der vorhergegangenen Studie, welche den mythischen Ursprung der Küche betraf, in die Lage, das zu untersuchen, was wir nun *die Umgebung der Mahlzeit* nennen könnten.

Dabei werden wir uns wie stets darauf beschränken, ein Programm zu verfolgen, das uns vom mythischen Stoff selbst auferlegt wird. Weder der Tabak, noch der Honig, noch der Gedanke, sie auf logischer und sinnlicher Ebene miteinander zu verknüpfen, tauchen hier als spekulative Hypothesen auf. Diese Themen werden uns im Gegenteil ausdrücklich von einigen der Mythen geliefert, die wir auf unserem Weg gefunden und in einem früheren Werk zum Teil schon untersucht haben. Um dem Leser die Mühe zu ersparen, darauf zurückgreifen zu müssen, wollen wir sie kurz in Erinnerung rufen.

Der Ausgangspunkt unserer Überlegungen, mit denen *Das Rohe und das Gekochte*, der erste Band dieser *Mythologica*, seinen Anfang nahm, war eine Erzählung der Bororo-Indianer aus Zentralbrasilien, die vom Ursprung des Sturms und des Regens handelte (M 1). Wir begannen damit, aufzuzeigen, daß man sie, ohne eine Prioritätsbeziehung zwischen ihr und anderen Mythen zu postulieren, auf eine Transformation durch Inversion eines anderen Mythos zurückführen konnte, von dem wir mehrere Varianten aus den zur Gé Sprachgruppe gehörenden und geographisch wie kulturell den Bororo nahestehenden Stämmen kennen, die vom Ursprung des Kochens der Nahrungsmittel handeln (M 7–M 12). Das zentrale Motiv

aller dieser Mythen ist die Geschichte eines Vogelnestaushebers, der auf dem Gipfel eines Baumes oder einer Felswand festhängt, nachdem zwischen ihm und einem Heiratsverwandten (Schwager – Mann der Schwester –, oder Vater in einer mutterrechtlichen Gesellschaft) ein Streit stattgefunden hat. Im einen Fall bestraft der Held seinen Verfolger dadurch, daß er ihm den Regen schickt, der die häuslichen Feuerstellen auslöscht. In den anderen Fällen bringt er seinen Eltern das brennende Holzschiet mit, über das der Jaguar Herr war: er verschafft also den Menschen das Küchenfeuer, statt es ihnen zu entwenden.

Als wir sahen, daß in den Gé-Mythen sowie in dem Mythos einer benachbarten Gruppe (Ofaié, M 14) der Jaguar, der Herr des Feuers, die Stellung eines Heiratsverwandten einnimmt, da er seine Gattin von den Menschen erhalten hat, haben wir behauptet, daß es eine Transformation gibt, die in ihrer regelmäßigen Form durch Mythen zweier den Gé benachbarter Tupi-Stämme illustriert wird: Tenetehara und Mundurucu (M 15, M 16). Wie im vorhergehenden Fall stellen diese Mythen einen oder diesmal mehrere Schwäger vor, welche »Nehmer« von Frauen sind. Doch hier handelt es sich nicht mehr um einen tierischen Schwager, einen Beschützer und Ernährer des menschlichen Helden, der die Gruppe seiner Heiratsverwandten personifiziert: die Mythen, von denen nunmehr die Rede ist, berichten von dem Konflikt zwischen einem oder mehreren übermenschlichen Helden (Demiurgen usw.) und ihren menschlichen Heiratsverwandten (Ehemänner der Schwestern), die ihnen die Nahrung verweigern; daraufhin werden sie in Wildschweine verwandelt, genauer in *Tayassus* der Queixada-Art (*Dicotyles labiatus*), die es vorher nicht gab und die die Eingeborenen für höheres Wild halten, für Fleisch im vollsten Sinn des Wortes.

Wenn wir von der einen Mythengruppe zur anderen übergehen, sehen wir folglich, daß die eine einen menschlichen Helden und seinen Heiratsverwandten, den Jaguar, den Herrn des Küchenfeuers, in Szene setzt, während in der anderen übermenschliche Helden und deren Heiratsverwandte vorkommen: menschliche Jäger, die Herren des Fleisches. Wiewohl ein *Tier*, verhält sich der Jaguar *höflich*: er ernährt seinen menschlichen Schwager, beschützt ihn vor der Bosheit seiner Frau, läßt sich das Küchenfeuer rauben. Wiewohl *Menschen*, verhalten sich die Jäger wie *Wilde*: sie behalten das ganze Fleisch zur eigenen Verwendung und erfreuen sich übermäßig der erhaltenen

Gattinnen, ohne eine Gegenleistung in Form von Nahrungsgeschenken zu hinterlassen:

- a) [menschliche/tierische Helden] \Rightarrow [übermenschliche/menschliche Helden]
- b) [Tier, höflicher Schwager \rightarrow Fresser von Rohem] \Rightarrow [Menschen, wilde Schwäger \rightarrow Fresser von Gekochtem]

Diese doppelte Transformation wirkt sich auch auf der ätiologischen Ebene aus, da die eine der Mythengruppen den Ursprung des Kochens der Nahrungsmittel und die andere den Ursprung des Fleisches betrifft, – also jeweils das *Mittel* bzw. die *Materie* der Küche:

- c) [Feuer] \Rightarrow [Fleisch]

Die beiden Gruppen, die symmetrische Konstruktionen aufweisen, stehen also auch in einer dialektischen Beziehung zueinander: das Fleisch muß existieren, damit der Mensch es kochen kann; dieses Fleisch, das die Mythen in der privilegierten Form des Queixada-Fleisches evozieren, wird zum ersten Mal mit Hilfe des Feuers des Jaguars gekocht, den die Mythen vorsorglich zu einem Schweinejäger machen.

An diesem Punkt unserer Beweisführung angelangt, wollten wir sie mit Hilfe einer ihrer Konsequenzen verifizieren. Wenn ein Bororo-Mythos (M 1) auf ein und derselben Achse in Gé-Mythen (M 7–M 12) transformierbar ist, und wenn diese Gé-Mythen auf einer anderen Achse wiederum in Tupi-Mythen (M 15, M 16) transformierbar sind, dann kann diese Gesamtheit nur unter der Bedingung eine geschlossene Gruppe bilden, wie wir sie postuliert hatten, wenn es andere Transformationen gibt, die eventuell auf einer dritten Achse liegen und es gestatten, von den Tupi-Mythen zu Bororo-Mythen zurückzukehren, die selber die Transformation des Mythos sind, von dem wir ausgegangen waren. Getreu einer methodischen Regel, die wir systematisch anwenden, galt es also, die beiden Tupi-Mythen gewissermaßen zu filtern, um jene Reste der mythischen Materie aufzufangen, die bei den vorhergehenden Operationen möglicherweise unbenutzt geblieben waren.

Es stellte sich sofort heraus, daß es solche Reste gab: sie bestanden in den Verfahrensweisen, die der Demiurg eingesetzt hatte, um seine bösen Schwäger in Schweine zu verwandeln. In M 15 befiehlt er seinem Neffen, die Schuldigen in ein Gefängnis aus Federn einzusper-

ren, das er dann anzündet, und der erstickende Rauch bewirkt ihre Verwandlung. In M 16 fängt alles auf gleiche Weise an, nur daß hier der Demiurg von seinem Sohn unterstützt wird und der in den Federnwall geworfene Tabakrauch die Hauptrolle spielt. Ein Kayapo-Kubenkranken-Mythos vom Ursprung der Wildschweine (M 18), von dem wir zuvor aufgezeigt hatten, daß er sich notwendig von den beiden anderen oder von einem von ihnen herleitet, erwies sich als eine schwache Variante der magischen Verwandlung, die diesmal ein Zauber aus Federn und Stacheln bewerkstelligte. Wir schlugen daher vor (RK, S. 138), die magischen Mittel wie folgt zu ordnen:

¹(Tabakrauch, M 16), ²(Federnrauch, M 15), ³(Federnzauber, M 18)

Abgesehen davon, daß diese Anordnung die einzig logisch befriedigende ist, da sie sowohl dem abgeleiteten Charakter von M 18 im Vergleich zu M 15 und M 16 als auch der gleichzeitigen Anwesenheit des Rauches in M 15, M 16 und der Federn in M 15, M 18 Rechnung trägt, wird sie auch durch einen berühmten Mythos der Cariri-Indianer bestätigt, den am Ende des 17. Jahrhunderts der französische Missionar Martin de Nantes gesammelt hat. Dieser Mythos (M 25) erklärt ebenfalls den Ursprung der Wildschweine, und er schreibt sie der Naschhaftigkeit der ersten Menschen zu, die den Demiurgen darum bitten, sie jenes damals noch unbekannte Wildbret kosten zu lassen. Der Demiurg lockt ihre Kinder in den Himmel und verwandelt sie in Frischlinge. Von nun an können die Menschen Wildschweine jagen, müssen jedoch der Gesellschaft des Demiurgen entraten. Dieser beschließt, im Himmel zu bleiben, und läßt sich auf der Erde durch den Tabak vertreten. Auch in diesem Mythos spielt also der Tabak eine determinierende Rolle, jedoch in noch stärkerem Maße als in der Mundurucu-Version (M 16): aus einer einfachen magischen Substanz wird er zur Hypostase einer Gottheit (vgl. M 338). Es gibt also sehr wohl eine Reihe, in der der Tabakrauch die schwache Form des personifizierten Tabaks, der Federnrauch die schwache Form des Tabakrauchs und der Federnzauber die schwache Form ihres Rauchs ist.

Aber wie erzählen nun die Bororo den Ursprung der Wildschweine? Einer ihrer Mythen (M 21) erklärt, daß diese Tiere ehemals Männer waren, denen ihre Ehefrauen, die sich für eine erlittene Schmach rächen wollten, ein Kompott aus stacheligen Früchten vorgesetzt hat-

ten. Die Männer, deren Kehlen von den Stacheln zerkratzt wurden, stöhnten »ú, ú, ú . . .«, und sie verwandelten sich in Wildschweine, deren Schrei das ist.

Dieser Mythos verdient in doppelter Hinsicht unsere Aufmerksamkeit. Zunächst verweist die magische Rolle der Stacheln auf den Zauber aus Federn *und Stacheln*, von dem in M 18 die Rede war. So betrachtet, steht er also hinter M 18 in der Reihe der magischen Transformationen, die er um eine neue Variante bereichert, ohne die Reihenfolge zu verändern, in der die anderen angeordnet worden waren. Doch in anderer Hinsicht führt der Bororo-Mythos zu einem Umschlag: das Ereignis geht hier nicht wie in M 15, M 16, M 18 auf einen Streit zwischen Verwandten zurück, sondern ist die Folge eines Streits zwischen Ehegatten. Für die Erörterung dieser Transformation verweisen wir auf den ersten Band (S. 126 f.), wo wir gezeigt haben, daß sie für die Bororo-Mythologie typisch ist. In dem Fall, der uns hier beschäftigt, resultiert sie aus der Anwendung des kanonischen Gesetzes, das sie beherrscht:

a) *Für eine invariante Botschaft* (hier Ursprung der Wildschweine):

$$\text{Mundurucu etc.} \left[\overset{11}{\triangle} \quad \circ = \triangle \right] \Rightarrow \text{Bororo} \left[\circ \neq \triangle \right]$$

Einen Schritt weitergehend, fragten wir uns nun, ob es bei den Bororo einen Mythos gibt, der die von den Mundurucu-Mythen vom Ursprung der Wildschweine illustrierte Familienkonstellation reproduziert und dabei wenn nicht dieselbe Botschaft, so doch diese Botschaft in abgewandelter Form übermittelt. Wir haben einen solchen Mythos identifiziert (M 20). Seine Protagonisten sind Ahnen, die einst in Federhütten lebten, in einiger Entfernung von ihrem Schwager (Gatte ihrer Schwester), von dem sie alles erhielten, was sie sich wünschten, indem sie einen ihrer jüngeren Brüder zu ihm schickten, der die Rolle des Boten einnahm (vgl.: M 15, *Neffe als Kostgänger*/M 16, *Sohn als Bote*).

Eines Tages, als sie Honig haben wollten, erhielten sie jedoch nur eine dickflüssige und schäumende Substanz, die für den Verzehr ungeeignet war, was daran lag, daß der Schwager entgegen dem Verbot während der Erntezeit mit seiner Frau Geschlechtsverkehr gehabt hatte. Diesem ersten Schimpf fügt die Frau einen weiteren hinzu, als sie ihren Brüdern nachspioniert, die im Begriff waren,