

Mosè Bertoni : Anarchist - Aussteiger - Anthropologe

Autor(en): **Giordano, Christian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **80 (1984)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **16.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-117490>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Mosè Bertoni: Anarchist – Aussteiger – Anthropologe¹

Von *Christian Giordano*

1. *Le bonheur et l'ennui*

Am späten Abend des 3. August 1829 herrschte in der Opéra von Paris eine euphorische Atmosphäre. Der Grund dafür war die erfolgreiche Première der Oper «Guillaume Tell» des damals gefeiertsten Komponisten Europas, Gioacchino Rossini, der von Stendhal als die Persönlichkeit bezeichnet wurde, über die man nach dem Tode Napoleons in der «zivilisierten» Welt am meisten rede². Niemand hätte an jenem Abend zu denken gewagt, dass der «Guillaume Tell» die letzte «grosse» Komposition des erst 37jährigen «Schwans aus Pesaro» werden würde. Nach diesem Meisterwerk hat Rossini – mit Ausnahme von wenigen sakralen Musikschöpfungen und von «kleinen», ja fast dilettantischen Klavierkompositionen – nichts mehr produziert: ein Rätsel, das den Musikwissenschaftlern noch heute Kopfzerbrechen bereitet.

Die Ursachen für diese musikalische «Verweigerung» mögen zwar vielfältig und kompliziert sein, es ist jedoch unverkennbar – wie einige Briefe des Meisters deutlich zeigen –, dass die Arbeit Rossinis in jener Zeit immer mehr von Lärm und Langeweile («rumori» und «noie») des grossstädtischen Lebens in Paris beeinträchtigt wurde und dass dadurch seine Unzufriedenheit ständig wuchs³.

Jacinto ist der Held des Romans «Stadt und Gebirg» des berühmtesten portugiesischen Schriftstellers des 19. Jahrhunderts, José Maria Eça de Queiroz. Protagonist des Romans ist – wie Mayer-Clason ihn treffend beschrieben hat –

«der auslandshörige Portugiese (in dem Eça eine Seite seiner Natur karikiert), der atheistische Positivist, der übersättigte, reizsüchtige, von Natur erschöpfte Fanatiker der Formel: höchste Wissenschaft mal höchste Macht gleich höchstes Glück»⁴.

Im Laufe von erbitterten Gesprächen mit seinem besten Freund José Fernandes, der aus dem ländlichen Portugal nach Paris gekommen ist, um Jacinto zu besuchen, entdeckt allerdings der Protagonist, dass seine übersättigte grossstädtische Existenz unerträglich langweilig ist. Jacinto zieht daraus die Konsequenzen: Um der «Hyperzivilisation» zu entkommen, geht er auf seine portugiesischen Ländereien zurück, wo er ein neues, rurales, ja fast «sozialistisches» Dasein beginnt, indem er sich für menschenwürdige und gleichberechtigte Lebensverhältnisse für seine Tagelöhner aktiv einsetzt.

«Mir schien wahrhaftig, als stiegen wir . . . auf diesem Wege durch die ländlich-sanfte Natur, fern von bitteren Enttäuschungen und falschen Vergnügungen auf einem ewigen Boden von ewiger Festigkeit mit zufriedener Seele, wie auch Gott mit uns zufrieden war, heiter und sicher hinauf zum Schloss des grossen Glücks»⁵.

Mit diesen aufschlussreichen Worten endet der Roman von Eça de Queiroz.

Ich habe diese zwei auf den ersten Blick nicht zusammenhängenden Geschichten – eine reelle und eine autobiographisch-fiktive – nicht aus Zufall gewählt. Sie zeigen nämlich in idealtypischer Weise, wie im 19. Jahrhundert der Kontrast zwischen Glück und Langeweile neu aufgefasst wurde. Bereits Mauzi hat darauf aufmerksam gemacht, dass im 18. Jahrhundert der Gegenbegriff des «Glücks» (*le bonheur*) nicht etwa das «Unglück» (*le malheur*), sondern die «Langeweile» (*l'ennui*) ist⁶. Diese Vorstellung hat – wie Lepenies sehr überzeugend zeigen konnte –, ihre sozialgeschichtlichen Wurzeln im Zentralisierungsbestreben des absolutistischen institutionellen Flächenstaates und folglich in der «Domestikation» des feudalen Schwertadels⁷. Die Transformation des Schwertadels in eine «höfische Gesellschaft» beinhaltet aber zugleich die erzwungene Aufgabe der kriegerischen «heroischen Lebensformen», die die stolze Grundlage des ritterlichen Ehrenkomplexes darstellen⁸. Die «heroische Faulheit», der sogenannte «*repos du guerrier*», d.h. das verdiente Nichtstun zwischen den Kämpfen⁹, verwandelt sich nun aber in eine endlose passive «höfische Faulheit», die somit jeglicher Tapferkeit enthoben ist und nur von der Etikette und von den dazugehörigen versteinerten Präzedenzritualen geregelt wird.

Langeweile entsteht also im aristokratischen Milieu auf Grund des Unbehagens in der gerade beschriebenen neuen Situation; sie ist «das Zeichen der Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen»¹⁰. Die «höfische Faulheit» als passives Prinzip, d.h. als Langeweile, wird demzufolge von nun an immer häufiger als Gegenpol zum aktiven «heroischen Ritterglück» betrachtet. Die Vorstellung «Glück versus Langeweile» verliert im 19. Jahrhundert nicht an Aktualität¹¹. Sie erfährt allerdings eine Neuformulierung; der Gegensatz selber bleibt, er tritt jedoch unter stark veränderten Chiffren auf. Die für diesen Beitrag relevanten Stränge dieser «Transformation der Chiffren» würde ich nun zusammenfassend folgendermassen umreissen:

- a) Die «Natursehnsucht» bzw. der «*bonheur rural*»¹² war von jeher eine Konstante der beschriebenen Denkvorstellung. Im 19. Jahrhundert handelt es sich allerdings nicht mehr darum, die Flucht vor der Langeweile des Hoflebens zu ergreifen. Vorherrschend ist dagegen der Versuch, die entfremdende Langeweile der im Prozess der Indu-

strialisierung, Urbanisierung und Vermassung begriffenen, «hyperzivilisierten» Grosstadt zu bekämpfen¹³. Als Antidotum zur Langeweile wird nicht nur die traditionelle Resignation im Salon¹⁴, sondern in immer stärkerem Masse auch der Rückzug in die Natur betrachtet. In Zusammenhang mit der letztgenannten Strategie gegen die Langeweile werden nicht lediglich die üblichen bukolisch-ruralen Gebiete des «arkadischen Ideals» bzw. der «utopie rustique» in Erwägung gezogen. In Verbindung mit der Verbreitung des Bildes des «edlen Wilden»¹⁵ und mit der zunehmenden «Raum- und Weltaufschliessung» nach 1830¹⁶ tritt als Massnahme gegen die Langeweile und zugleich für die Realisierung menschlichen Glücks immer häufiger die Vorstellung des «Aussteigens» in die überseeische «echte» Wildnis auf.

- b) Aus dem Fortschrittsdenken des 19. Jahrhunderts, dessen Motive bereits in der Aufklärung vorzufinden sind, entwickelte sich ein radikaler Humanitarismus¹⁷, der als die Matrix sämtlicher «sozialer Ideen» jener Epoche gedeutet werden kann.

Langeweile und Glück werden demzufolge immer seltener als individuelle Erscheinung angesehen. Es wird dagegen vielmehr betont, dass Glück und Langeweile Produkte und Funktionen der bestehenden gesellschaftlichen Verfassung darstellen. Glück ist somit vor allem gesellschaftliches Glück, das erst durch «soziales Engagement» einzelner bzw. sämtlicher Mitglieder eines Kollektivs erreicht werden kann.

Zurück nun zu Rossini und Jacinto. Ihre gesellschaftskritischen Diagnosen stimmen weitgehend überein: Beide «Aussteiger» sind zwar mit der Langeweile der «modernen» grossstädtischen Zivilisationsbedingungen ihrer Zeit höchst unzufrieden, sie stellen jedoch zwei relativ entgegengesetzte Typen dar.

Provokativ formuliert: Rossini verkörpert ein «auslaufendes Modell», Jacinto dagegen einen «Prototyp». Ich meine damit, konkret ausgedrückt, dass Rossini – trotz seiner zeitweiligen Versuche zwischen 1836 und 1841, bei Bologna eine Fisch- und Schweinezucht aufzuziehen – dem traditionellen Salonleben eng verbunden geblieben ist¹⁸. In Paris, zurückgekehrt nach der italienischen Landwirtschaftserfahrung, hat der Komponist einen Lebensstil zwischen Gastronomie als Naturersatz und resignativer, salonmässiger Kulturphilosophie geführt¹⁹.

Nach seiner «Bekehrung» durch José Fernandes stellt Jacinto dagegen den Inbegriff des neuen «Aussteigers» dar, der – wie A. Weber sagen würde – aus der Fortschrittsperiode nach 1830 entsprungen ist²⁰. Natursehnsucht und Humanitarismus bilden daher die zwei wichtigsten Trieb-

kräfte sowohl für Jacintos Zivilisationsabsage als auch für sein soziales Engagement im ruralen Portugal, das damals noch als wilde «terra incognita» galt.

Zu diesem zweiten Typus kann auch Mosè Bertoni gerechnet werden.

2. *Die Lebensgeschichte von Mosè Bertoni*

Mosè Bertoni wurde am 15. Juni 1857 in Lottigna (Bleniotal, Tessin) als erster Sohn des Ambrogio Bertoni geboren, der als eine der umstrittensten Persönlichkeiten der damaligen Tessiner Lokalpolitik galt²¹. Der Vater Ambrogio war ein ehemaliger Priester, der durch seine Sympathien für die republikanischen Ideen Mazzinis sein Amt noch vor 1848 verloren hatte. Nach dieser unglücklichen Erfahrung hatte er in Paris Rechtswissenschaften studiert; daraufhin betätigte er sich als Anwalt und insbesondere als Politiker der Tessiner radikalliberalen Fraktion, was ihm auf Grund der damaligen kantonalen politischen Situation erhebliche persönliche Schwierigkeiten bereitete. Nach Verlassen der Volksschule und des Gymnasiums immatrikulierte sich Mosè Bertoni an der Universität Genf, wo er gleichzeitig Jurisprudenz und Naturwissenschaften, insbesondere Botanik, Zoologie und Geologie, studierte²². Noch als junger Student heiratete er am 16. Januar 1876 Eugenia Rossetti, die aus einer bekannten liberalen Familie aus Biasca stammte.

Nachdem er aus noch nicht ganz geklärten Gründen sein Studium im Jahre 1878 abgebrochen hatte, kehrte Mosè Bertoni ins Tessin zurück, wo er sich auch mit ethnographisch-frühgeschichtlichen Themen auseinandersetzte, nämlich mit der Frage der Diffusion der etruskischen Kultur in den rätoromanischen Tälern²³. Bereits während seiner Studienzeit in Genf begann er sich für anarchistische Ideen zu begeistern. Seine Lehrmeister waren in diesem Zusammenhang der französische Geograph Elisée Reclus²⁴ und der russische Aristokrat und Flüchtling Peter Kropotkin²⁵, die gerade in jenen Jahren in Genf weilten. Der persönliche Kontakt mit diesen zwei Koryphäen des Anarchismus war von entscheidender Bedeutung nicht nur für die zukünftige Soziallehre Mosè Bertonis, sondern auch für sein späteres Lebensschicksal, denn gerade Reclus gab dem jungen Mosè die Anregung, nach Südamerika – nach Venezuela oder nach Nordargentinien – zu emigrieren, um dort eine rurale Musterkommune zu gründen, die den Nachweis für die Richtigkeit der anarchistischen Doktrin erbringen sollte²⁶.

Der Kulturpessimismus von Mosè Bertoni im Hinblick auf die Entwicklung der kapitalistischen Industriegesellschaften wuchs allerdings in

den folgenden Jahren ständig an, so dass er sich im Jahre 1882 für eine definitive Auswanderung in das Urwaldgebiet Misiones (Nordargentinien) entschloss. In einem Brief vom 14. Februar 1882 lassen sich folgende aufschlussreiche Passagen finden, die seine Grundstimmung in bezug auf den gesellschaftlichen Werdegang Europas sowie die Motive seiner Auswanderung wiedergeben:

«...noi partiremo da una supposta patria, sdegheremo una società filistea, che le bombe soltanto sapranno guarire, una società che ... ci offre il suo immondo pane a prezzo dell'umiliazione e dell'abbruttimento. No, giuraddio la natura non ci ha dato una coscienza superiore per imbrattarla in quell'oceano di sozzure che sfacciatamente si chiama la società moderna»²⁷.

Der Grundgedanke von Mosè Bertoni war von nun an die Realisierung einer ruralen Kommune nach anarchistischem Modell zur Überwindung von sozialer Ungleichheit, von kollektiver Entfremdung und von individueller Langeweile. Zunächst bemühte er sich um die Werbung der eventuellen Mitglieder unter den armen Bergbauern des Blenioals. Da der Migrationswille der damals sozio-ökonomisch marginalisierten Bevölkerung der Tessiner Täler sehr ausgeprägt war, rekrutierte er in kürzester Zeit sowohl eine beachtliche Zahl von hoffnungsvollen Interessenten als auch ausreichende finanzielle Reisemittel, so dass die Abfahrt von Genua auf Anfang März 1882 festgelegt werden konnte²⁸.

In Begleitung seiner ganzen Familie – Frau, Kinder und Mutter –, eines Genfer Anarchisten mit Ehefrau und mit einer kleinen Schar von Tessiner Bauern²⁹ verliess er in der Folge Europa, um mit dem Schiff «Nord-America» nach Südamerika zu gehen. Bereits auf dem Schiff traten allerdings die ersten Konflikte auf, nämlich als Mosè Bertoni seine Ziele offenbarte, denn ein Teil der begleitenden Bauern war für die kollektivistischen Vorstellungen überhaupt nicht zu begeistern.

In Buenos Aires angekommen, verbrachte die kleine Gruppe hier einen Monat, d. h. so lange, bis die argentinische Regierung die von Mosè Bertoni beantragte Landkonzession bewilligte. Anfang Mai 1884 verliess die Gruppe die argentinische Hauptstadt: Damit begann die Reise in Richtung des ersehnten «anarchischen Eldorados» im Norden des Landes, eine Reise, die eine regelrechte Odyssee werden sollte.

Die Urmotive der Odyssee bzw. des biblischen «schwer erkämpften, gelobten Landes», die oft bei utopischen Gedankenkonstruktionen nachweisbar sind³⁰, nehmen in den tagebuchartigen Aufzeichnungen von Mosè Bertoni eine ausgesprochen reelle Dimension an. Eine Passage über den letzten Reiseabschnitt aus den Berichten für die «Voce del Ticino» soll dies verdeutlichen:

[Il viaggio] «fu duro, durissimo. Niente strade: pantani, guadi, nessun ponte, ma fummo fortunati e in 4 giorni soli facemmo i 110 chilometri che separano Ituzaingò da Posadas, il capoluogo del Territorio di Misiones. ... I carrettieri sono tutti indiani di razza Guarani'. La notte, le famiglie dormono nei carri e gli uomini per terra, all'aperto armati, perchè vi è pericolo di belve e di banditi»³¹.

Am Ende dieser Peripetien fand Mosè Bertoni allerdings ein Land, das seine optimistischsten Wunschvorstellungen übertraf. Misiones stellt somit eine weitere Bestätigung des alten Topos dar, wonach der Garten Eden – wie bereits Kolumbus vermutete³² –, im Zentrum des südamerikanischen Kontinents liegen soll.

In seinen Beschreibungen ist unser Tessiner Anarchist regelrecht hingerissen von der Schönheit der Landschaft und von der Fruchtbarkeit des Bodens. Im erwähnten Bericht für die «Voce del Ticino» schreibt er:

«Il paesaggio è magnifico, una serie di leggere ondulazioni, coperte qua e là di foreste è quasi spopolato ... Il paesaggio sfida ogni descrizione. Ora solo comprendo come uomini competenti poterono chiamare Misiones il più bel paese del mondo»³³.

Und in einem späteren euphorischen Brief vom 9. Juli 1884 fügte er hinzu:

«Clima sanissimo, la vite dà due vendemmie all'anno; i fagioli maturano in 40 giorni; il riso cresce senza inondarlo; legnami d'ogni sorta; aranci e alberi fruttiferi, caffè, cacao ecc. ... Ditemi, amici se non devo benedire la stella che mi condusse a questi lidi?»³⁴

Diese «Landschaft der Hoffnung» entpuppte sich aber sehr bald als eine «Landschaft der Bitterkeit», denn das von der argentinischen Regierung zugewiesene Land erwies sich als völlig verwildert und ziemlich unfruchtbar. Zugleich war die Einstellung der benachbarten Grossgrundbesitzer zum anarchistischen Experiment von Mosè Bertoni so negativ, dass sie scharfe Massnahmen, wie systematische Androhung bzw. Anwendung physischer Gewalt zur Einschüchterung der Mitglieder der ruralen Kommune, trafen.

Diese dramatischen Vorfälle, verstärkt noch durch die prinzipielle Skepsis, mit der die Tessiner Bauern dem anarchistischen Modell gegenüberstanden, hatten zur Folge, dass alle Mitglieder in kürzester Zeit die Kommune verliessen, so dass Mosè Bertoni mit seiner Familie allein in Misiones zurückblieb. Trotz dieser bitteren Enttäuschung versuchte er, mit Hilfe der Familienmitglieder und seiner indianischen Arbeitskräfte, das zugewiesene Land weiterhin zu roden und zu bebauen. Erhebliche finanzielle Schwierigkeiten zwangen ihn jedoch 1887 zur Aufgabe dieser Ländereien und zur Suche nach besseren Bodenverhältnissen.

So ging er nach Yaguarazapà in Paraguay, wo er vier Jahre als Agonom im Dienste einer Kolonie von Tessiner Migranten arbeitete. Während dieser Zeit hatte er Gelegenheit, mit wichtigen Persönlichkeiten der

paraguayischen Nationalpolitik in Kontakt zu kommen. Mit Hilfe des damaligen Präsidenten der Republik Paraguay, Egusquiza, gelang es ihm 1891, eine Landkonzession von 12 500 ha zu bekommen, die nach seiner Vorstellung vornehmlich der agronomischen Forschung dienen sollte. Im hohen Tal des Paraná, nicht weit von den berühmten Wasserfällen von Yguazu, gründete er also die Forscherkolonie «Guillermo Tell», die er später in «Puerto Bertoni» umbenannte.

Inzwischen hatte sich Mosè Bertoni bei der paraguayischen Machtelite als Experte für sämtliche – auch für ethnographisch-anthropologische – Fragen des Urwaldlebens profiliert. Als etablierter Wissenschaftler wurde er 1896 dazu berufen, die Nationale Hochschule für Agronomie in Asunción zu errichten, die er bis 1905 leitete. Zur gleichen Zeit stand er auch in enger Verbindung mit den Notabeln der damals herrschenden Partei, dem «Partido Colorado», so dass er von 1896 bis 1905 auch als Staatssekretär im paraguayischen Landwirtschaftsministerium wirkte.

Seine Beziehungen zu dieser traditionellen Klientelpartei³⁵ sollten allerdings auch sein Verhängnis werden, denn 1904 stürzte die rivale Klientelpartei, der «Partido Liberal», den «Partido Colorado», und kurz darauf wurde Mosè Bertoni aller öffentlichen Ämter enthoben. Er fiel somit dem paraguayischen Faktionalismus zum Opfer³⁶, d.h. dem erbitterten, rein personalisierten Machtkampf der Notabeln um knappe Herrschaftspositionen.

Die politische Rivalität zwischen dem «Partido Colorado» und dem «Partido Liberal» beruhte damals – wie fast überall in Südamerika³⁷ – nicht auf ideologisch-doktrinären Prinzipien, sondern auf blossen Machttransaktionen klientelärer Prägung³⁸. Diese zwei Parteien waren also – um mit Bailey zu sprechen – ausgesprochene «contract» und keine «moral teams»³⁹.

Nach dieser erschütternden Erfahrung zog sich Mosè Bertoni in seine Kolonie zurück, wo er sich nur der Forschung widmete. Mit Ausnahme von einer kurzen Periode zwischen 1914 und 1917, in der er von der neuen «Colorado»-Regierung als Professor an die Hochschule für Agronomie in Asunción zurückberufen wurde, lebte Mosè Bertoni bis zu seinem Tode als Privatgelehrter in der von ihm gegründeten und recht patriarchalisch geleiteten «Forscherkolonie». Er starb am 19. September 1929 in Foz del Yguazú (Brasilien), wohin er sich in ärztliche Behandlung begeben hatte. Er wurde mit einem Staatsbegräbnis, an dem die wichtigsten Persönlichkeiten der paraguayischen Wissenschaft und Politik – darunter auch der Präsident der Republik – teilnahmen, in Puerto Bertoni beigesetzt.

3. Die «*anthropologie moralisée*» von Mosè Bertoni

Um die «*anthropologie moralisée*» von Mosè Bertoni in den richtigen Zusammenhang zu stellen, muss zuerst seine Soziallehre kurz umrissen werden. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Mosè Bertoni von anarchistischen Doktrinen stark beeinflusst wurde, ich möchte allerdings behaupten, dass er niemals ein «orthodoxer» Anarchist – soweit es solche überhaupt je gegeben hat – gewesen ist. Insbesondere hat er den «klassischen» Anarchismus als «Theorie und Praxis der Gewalt» (Rammstedt) bzw. als Theorie der «*action directe*» gegen den Staat verworfen.

Fasziniert war er dagegen von der anarchistischen Moralauffassung, die er durchgehend mit Vorstellungen asketischer Lebensführung verband. Sein Hauptziel war also nicht primär die gewaltsame Umwälzung der Gesellschaft, sondern die eher evolutionäre, wissenschaftlich abgesicherte, auf Überzeugung beruhende Entwicklung einer alternativen Lebensweise, die aus den Grundprinzipien der zwischenmenschlichen Solidarität und der Askese entspringt. Das Solidaritätsgefühl als Voraussetzung jeglicher freiheitlicher und egalitärer Sozialordnung war für ihn in Übereinstimmung mit den anarchistischen Lehren in der Natur des Menschen verankert⁴⁰.

Unter Askese verstand er dagegen die ethisch begründete Enthaltbarkeit von Verhaltens- bzw. Verbrauchsgewohnheiten, die bloss körperliche Lust befriedigen⁴¹. Mosè Bertoni lebte streng vegetarisch und war ein überzeugter Antialkoholiker und Nichtraucher. Er wird demzufolge oft als eine «Tolstoi-Natur» beschrieben, d.h. als

«ein Mann, welcher in der festen Überzeugung lebt, wir seien um so glücklicher, je weniger Bedürfnisse wir haben, je mehr wir uns von der ungesunden Genussucht und den konventionellen Lügen der Städte entfernen»⁴².

Sein Konzept der Askese beinhaltet allerdings nicht – wie bei den meisten älteren jenseitsorientierten asketischen Vorstellungen – eine «anti-ökonomische bzw. antipolitische Weltablehnung»⁴³. Bei Mosè Bertoni handelte es sich vielmehr um eine «innerweltliche Askese»⁴⁴, bei der der Verzicht auf übertriebene Konsumtion und Luxus als Angelpunkt einer alternativen kollektiven Lebensführung «in der Welt» und «für die Welt» betrachtet wird.

Belehrt durch die bittere Enttäuschung über das Scheitern der Musterkolonie, revidierte Mosè Bertoni teilweise seine Vorstellungen über das natürliche Solidaritätsgefühl im Menschen. Darüber berichtet er selbst in «*La Voce del Ticino*» vom 1. April 1886.

«Due anni! Quante svariate vicissitudini, quante emozioni, quante fauste ed infauste avventure in questo lasso di tempo! E, per quanto riguarda lo studio pratico della natura umana, quante dolci illusioni svanite!»⁴⁵

Sein verstärktes Interesse für die Anthropologie stammt gerade aus der erwähnten Zeit und kann als Kompensationsmechanismus für seine Enttäuschungen sowie als Versuch, seine Soziallehre partiell neu zu definieren, gedeutet werden. Durch seine anthropologischen Recherchen über die Guaraní-Indianer, die mindestens sieben relevante monographische Werke umfassen⁴⁶, bemühte sich Mosè Bertoni stets um den Nachweis, dass sein ursprünglicher gesellschaftlicher Entwurf nicht ganz falsch ist. In seinen Büchern betont er daher ständig, dass die Guaraní-Indianer nach ausgeprägten solidarischen, egalitären, freiheitlichen und asketischen Kriterien leben.

Ein Zitat aus seiner «Prehistoria y protohistoria de los paises guaranies» soll diese Auffassung noch mehr verdeutlichen:

«El comunismo Guaraní, como la organizacion politica, es completamente democratico, convenciamente igualitario y exclusivamente basado sobre el principio de los derechos del individuo, limitados para los de otro o de la comunidad, y la maxima 'de cada uno segun su fuerza, a cada uno segun su necesidad'. Solamente que los guaranies han sabido hacer da esta bella teoria una realidad. Lo que fué y aún es utopia entre los pueblos muy civilizados, pero desgraciadamente impregnados de egoismo personal, ha llegado a ser un hecho entre pueblos mas modestos, gracias a dos grandes virtudes, el sentimiento altruistico, y la dignidad personal»⁴⁷.

Aus diesem Zitat lassen sich weitere wichtige Elemente der «anthropologie moralisée» von Mosè Bertoni herauskristallisieren. Es fällt vorerst auf, dass er wörtlich von «comunismo» spricht, ein Wort, das er in Verbindung mit der Sozialordnung der Guaraní-Stämme oft im Munde führt. Darunter will er in erster Linie den akephalen, segmentären Charakter dieser Stämme betonen. Er kann somit als ein Vorläufer der Theoretiker der «stateless societies»⁴⁸ bzw. der «regulierten Anarchie»⁴⁹ betrachtet werden, wobei er ausdrücklich den in seinen Beobachtungen implizierten normativen Anspruch unterstreicht, denn er ist der festen Meinung, dass die «egalitär-freiheitliche» politische Organisation der Guaraní einer der Grundpfeiler des allgemeinen kollektiven Glücks und der persönlichen Würde ist.

Ausserdem zeigt das Zitat die einseitige Ausrichtung seiner «komparativen Methode» auf. Das Hauptanliegen seiner anthropologischen Überlegungen ist der Vergleich zwischen den Verhaltensmustern in «primitiven» Gesellschaften einerseits und in «zivilisierten» andererseits. Seine Analyse steht allerdings – und deshalb scheint mir die Bezeichnung «anthropologie moralisée» durchaus berechtigt – stets im Dienste seiner idealisierenden Vorstellungen von indianischer Lebensführung.

Der Guaraní-Indianer stellt somit für Mosè Bertoni den Typus des beispielhaften «edlen Wilden» dar, mit dem man eine anarchistische, «neue» Gesellschaft aufbauen kann. Er wird als Gegensatz zum «Zivilisierten» betrachtet, der irreversibel verdorben ist.

Bei dem Vergleich von Gesamtgesellschaften wird folglich die moderne «Zivilisation» als ein «Prozess der Depravation» gedeutet, der nicht mehr umkehrbar ist. Auf Grund seiner negativen Erfahrungen mit den «zivilisierten» Mitgliedern seiner Musterkolonie einerseits und auf Grund seiner ethnographischen Beobachtungen der Lebensweise der Guaraní-Indianer andererseits, kommt Mosè Bertoni zu dem Schluss, dass die «Katharsis» der modernen «Zivilisation» – in welcher Form auch immer (revolutionäre bzw. reformistische Säuberung) – völlig aussichtslos ist. Die moderne «Zivilisation» ist folglich zur zwangsläufigen Selbstzerstörung verurteilt, sie kann allerdings weitere schwerwiegende Schäden anrichten, nämlich die indianische Lebensführung endgültig verderben. Die Voraussetzung für eine neue, glücklichere Entwicklung der Menschheit liegt nach Mosè Bertoni im Endeffekt darin, dass die Indianer vor dem zivilisatorischen Einfluss geschützt werden, damit sie den Überlebenden der modernen «Zivilisation» als lebendes Vorbild dienen können.

Die ethisch-normative Legitimität seiner «anthropologie moralisée» soll im Rahmen dieses Beitrages nicht bezweifelt werden; ich will allerdings noch mit Nachdruck betonen, dass seine Überlegungen über die sozio-politische Organisation bzw. über den «comunismo» der Guaraní-Indianer, von einem modernen ethnologischen Standpunkt her gesehen, wissenschaftlich nicht abgesichert sind. Bereits Lindig⁵⁰, aber vor allem auch P. und H. Clastres⁵¹ haben deutlich gezeigt, dass die moderne sozio-politische Organisation sämtlicher Stämme der Sprachfamilie der Tupí-Guaraní zwar durch relativ schwach strukturierte Schichtungssysteme, jedoch durch autokratische Macht- und Herrschaftspositionen gekennzeichnet ist.

Es war schon zur Zeit Mosè Bertonis bekannt, dass die Tupí-Guaraní in Verbindung mit der kolonialen Penetration der Spanier und der Portugiesen in Brasilien, Nordargentinien und Paraguay eine spezifische chiliaistische Heilslehre, nämlich die Lehre der «terre sans mal»⁵², entwickelt hatten, die von prophetischen charismatischen Führungsgestalten verkündet wurde⁵³. Die Veralltäglicung und Institutionalisierung dieser charismatischen Prophetenrollen führte sowohl zur Auflösung des auf bloßem Prestige und Einfluss beruhenden traditionellen Häuptlingstums als auch zur Bildung von neuen «Priester»-Häuptlingstümern, deren Basis allerdings das Herrschaftsprinzip war.

Das koloniale Eindringen verursachte also bei den Tupí-Guaraní den Übergang von einer genossenschaftlichen zu einer herrschaftlichen Gesellschaftsordnung⁵⁴. Ein solcher Prozess ist selbstverständlich das Produkt historischer Erfahrungen: In der Auseinandersetzung mit den

kolonialen Mächten waren die beschriebenen amtscharismatischen Herrschaftsinstitutionen der Tupí-Guaraní gewiss effizienter als das traditionelle Häuptlingtum. Von der demokratisch-egalitären sozio-politischen Struktur der Tupí-Guaraní zu sprechen, stellt somit – meiner Meinung nach – eine gravierende Verkennung der historischen Vorgänge dar.

4. *Das Narrenspiel der Hoffnung*

Das Lebensschicksal Mosè Bertonis als Anarchist, Aussteiger und Anthropologe gibt mir eine gute Gelegenheit, einige zentrale Probleme des Verhältnisses zwischen utopischen Heilslehren und ihren Realisierungen einerseits und anthropologischer Forschung und Theoriebildung andererseits andeutungsweise zu umreißen.

Mosè Bertoni bildet in jeder Hinsicht keinen Einzelfall. Das Experiment der Gründung einer ruralen Musterkommune ist in derselben Epoche und in derselben Region mehrmals ausprobiert worden. R. v. Fischer-Treuenfeld berichtete 1906 von mindestens zwei ruralen Musterkolonien sozialistischer Arbeiter Australiens in Paraguay, die nach den Grundprinzipien Gleichheit, Brüderlichkeit und Askese organisiert waren⁵⁵.

Ausserdem wurde von jeher ganz Südamerika und insbesondere das Urwaldgebiet oft als eine Art Laboratorium für utopische Experimente betrachtet: Der jesuitische Missionsstaat in Paraguay als agrarkollektivistischer Versuch⁵⁶ und die Landkommune von Jonestown⁵⁷ bilden im Grunde Anfang und Ende einer Tradition. Ob und inwieweit diese Tradition mit den Vorstellungen, wonach das Eldorado und der Garten Eden im südamerikanischen Urwald liegen, verknüpft ist, kann in diesem Zusammenhang zwar vermutet, jedoch nicht eindeutig nachgewiesen werden.

Auch als Anthropologe mit anarchistischen Tendenzen ist Mosè Bertoni in guter Begleitung: Es soll hier lediglich erwähnt werden, dass Radcliffe Brown, noch bevor er eine der Koryphäen des britischen Funktionalismus wurde, ein Bewunderer der anarchistischen Theorien von Kropotkin gewesen ist⁵⁸. Interessanter als die detaillierte Beschreibung von solchen «wahlverwandtschaftlichen» Beziehungen zwischen Anthropologen scheint mir die Feststellung, dass die «anthropologie moralisée» von Mosè Bertoni in der Tradition des «Rousseauismus» eingebettet ist.

Alle Rousseauismen beruhen allerdings – wie Balandier überzeugend gezeigt hat – auf der wissenschaftlich völlig fehlerhaften Annahme, dass die sogenannten primitiven Gesellschaften harmonische Gebilde sind,

die dem «Angriff der Geschichte» nicht ausgesetzt sind⁵⁹. Die Zivilisation als «Opfer der Geschichte» stellt dagegen den negativen Gegenpol dar⁶⁰. Diese Mystifikationen verdanken nun ihre breite Popularität auch in nicht-wissenschaftlichen Kreisen den folgenden, rein fiktiven, hoffnungserweckenden Äquivalenzen:

Primitive

Gesellschaft = geschichtslose Harmonie = Glück

Zivilisation = geschichtsbedingte Disharmonie = Depravation

Diese «Rousseauismen» stellten somit – wie Balandier mit Recht energisch betont hat – das Verhängnis der älteren Anthropologie dar und sind noch immer eine gar nicht so latente Gefahr für die moderne Anthropologie⁶¹. Als das eklatanteste Beispiel dafür sei hier nur das Buch von S. Diamond, «Kritik der Zivilisation», erwähnt⁶². Für die Verfechter dieser fiktiven Konstruktionen stellt nun die Realisierung einer Anti-Zivilisation – auf welcher Ebene auch immer (gesamtgesellschaftliche, lokale, familiäre usw.) – stets eine grosse Versuchung dar.

In diesem Zusammenhang taucht nun für die Anthropologen die Frage nach der Dynamik von solchen Projekten, die der Zivilisation zu entkommen suchen, auf. Von besonderer Relevanz ist daher meines Erachtens die Problematik der Verfestigung, Institutionalisierung und schliesslich Re-Integration als Grundprozess alternativer Gruppen. V. Turner konnte am Beispiel der amerikanischen «countercultures» eine solche Grundtendenz eindeutig feststellen⁶³.

Diese These kann als provokative Frage folgendermassen umformuliert werden: Ist das persönliche Schicksal von Mosè Bertoni zuerst als Anarchist und Aussteiger und später als etablierter Wissenschaftler eine blossе Bizarrerie, oder handelt es sich vielmehr um eine allgemeine Tendenz zur Institutionalisierung, die nicht nur Individuen, sondern auch Kollektive umfasst? Konkreter ausgedrückt: Werden Alternativen in Form von Landkommunen, Musterkolonien, Gegenkulturen usw., die sich nicht auflösen, nicht oft als «routinisierte» Gebilde in die Zivilisation wiedereingliedert?

Ohne die These von Gehlen vertreten zu wollen, wonach Alternativen konstitutionell «schlechte» Alternativen sein müssen, weil sie nach irgend etwas suchen, «das sich günstigenfalls als schal erweist, wenn man es nämlich erreicht, oder das uns überhaupt entrückt bleibt»⁶⁴, möchte ich betonen, dass – auf Grund des regelhaften Ablaufs bestimmter sozialer Prozesse – die Versuche, der Zivilisation zu entkommen, möglicherweise nur ephemere Erscheinungen sein können. Im Endeffekt: «Die Zivilisation frisst ihre Alternativen.»

Abschliessend möchte ich noch auf einen letzten Aspekt aufmerksam machen. Der Typus des Aussteigers besitzt stets im stärkeren oder schwächeren Masse – wie J. Baechler in seiner Analyse des Jonestown-Dramas betont hat – eine «mentalité obsidionale», d.h. er ist durch ausgeprägte Verfolgungsängste charakterisiert⁶⁵. Er entwickelt demzufolge ein obsessives Feindbild der Zivilisation. Er konzentriert sich daher prinzipiell auf Skylla und vernachlässigt völlig Charybdis. Damit meine ich, dass die sogenannten alternativen Gruppen, je extremer ihre Zivilisationsangst ist, desto anfälliger für die «charismatische Verführung» sind⁶⁶. Die Mitglieder solcher Gruppen lassen sich daher leicht von den ausseralltäglichen, ja fast sogar numinösen Qualitäten ihrer Führer faszinieren, leiten, instrumentalisieren, «narkotisieren». Wie leicht die «charismatische Verführung» in einen «autokratischen Alptraum» umschlagen kann, zeigt ganz deutlich die Tragödie von Jonestown⁶⁷.

Mosè Bertoni gehört gewiss nicht zum Typus des «charismatischen Verführers», und dies spricht für ihn. Die Frage, inwiefern er sich von dem Schicksal, ein solcher zu werden, falls sein Experiment gelungen wäre, hätte entziehen können, bleibt jedoch in Anbetracht des Werdegangs der Dinge unbeantwortet.

Fazit meiner Überlegungen: dem verlockenden Narrenspiel der Hoffnung stets misstrauen. Der Garten Eden der Alternativgruppen sowie das Goldene Zeitalter der «hyperzivilisierten» Fortschrittsgläubigen und Wachstumsökonomien liegen weder hinter noch vor uns; sie sind zwei blosse schwärmerische, hoffnungserweckende, fast millenaristische Träumereien.

Anmerkungen

¹ Für unerlässliche Informationen und Hinweise sei hier den Herren M. Dipoi (Bellinzona), P. Schrembs (Locarno) und A. Bertoni (Lugano und Resistencia, Argentinien), Neffe von Mosè Bertoni, herzlich gedankt.

² E. Bontempelli: Introduzione biografica e critica al «Barbiere di Siviglia». Milano 1931, 3.

³ G. Radiciotti: Gioacchino Rossini. Tivoli 1927–1929; K. Pfister: Das Leben Rossinis. Detmold 1948; H. Weinstock: Rossini – A Biography. New York 1968.

⁴ C. Meyer-Clason: Nachwort zum Roman «Stadt und Gebirg» von J.M. Eça de Queiroz. Zürich 1963, 377–396, hier: 394f.

⁵ J.M. Eça de Queiroz: Stadt und Gebirg. Zürich 1963.

⁶ R. Mauzi: L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle. Paris 1960, hier: 227ff.; W.E. Mühlmann: Heilsverlangen und Unheilmächte in der Welt von heute. Versuch einer Glücksbilanz. In: Was ist Glück? Ein Symposium. München 1976, 205–231, hier 206; J. Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium. München 1978, 124.

⁷ W. Lepenies: Melancholie und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1981 (zweite Auflage), 50ff.

- ⁸ J. Pitt-Rivers: *The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge – London – New York – Melbourne 1977, 13 ff.
- ⁹ G. Gesemann: *Heroische Lebensformen. Zur Literatur und Wesenskunde der balkanischen Patriarchalität*. Berlin 1943, 99 ff.
- ¹⁰ W. Lepenies (wie Anm. 7) 64.
- ¹¹ W.E. Mühlmann (wie Anm. 6) 206.
- ¹² R. Mauzi (wie Anm. 6) 323.
- ¹³ K. Schilling: *Geschichte der sozialen Ideen. Individuum, Gemeinschaft, Gesellschaft*. Stuttgart 1966, 365 ff.
- ¹⁴ W. Lepenies (wie Anm. 7) 52.
- ¹⁵ U. Bitterli: *Die «Wilden» und die «Zivilisierten». Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnungen*. München 1976, 381–392.
- ¹⁶ A. Weber: *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. Leiden 1935, 372.
- ¹⁷ A. Weber (wie Anm. 16) 375; J. Burckhardt (wie Anm. 6) 143.
- ¹⁸ K. Pfister (wie Anm. 3) 79.
- ¹⁹ K. Pfister (wie Anm. 3) 76.
- ²⁰ A. Weber (wie Anm. 16) 374 ff.
- ²¹ A. Pedrazzini: *L'emigrazione ticinese nell'America del Sud*. Locarno 1962, 60.
- ²² A. Pedrazzini (wie Anm. 21) 61.
- ²³ M. Jäggli: *Mosè Bertoni (1857–1929)*. In: *Bollettino della Società Ticinese di scienze naturali (1935–1936)* 16–30, hier: 18; A. Pedrazzini (wie Anm. 21) 62.
- ²⁴ M. Nettlau: *Elisée Reclus, Anarchist und Gelehrter (1830–1905)*. Berlin 1925; O. Rammstedt: *Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt*. Köln und Opladen 1969, 109–120.
- ²⁵ G. Woodcock und I. Avakoumovitch: *Le prince anarchiste*. Paris 1953; O. Rammstedt (wie Anm. 24) 59–96.
- ²⁶ G. Calgari: *Idea di una storia del Ticino*. Locarno 1966, 52; A. Pedrazzini (wie Anm. 21) 62.
- ²⁷ Die folgenden übersetzten Texte der Originalzitate von Mosè Bertoni dürfen lediglich als sinngemässe Übertragungen betrachtet werden. – «Wir werden unsere mutmassliche Heimat verlassen, wir werden diese Philister-Gesellschaft verschmähen, die nur durch Bomben geheilt werden kann, eine Gesellschaft, die uns ihr schmutziges Brot zum Preis der Demütigung und der Entfremdung anbietet. Nein, die Natur hat uns nicht ein höheres Bewusstsein geschenkt, um es in diesem verseuchten Meer, das sich die moderne Gesellschaft nennt, zu besudeln» (Aus einem Brief von Mosè Bertoni an seine Frau Eugenia, Lottigna, den 14. Februar 1882).
- ²⁸ Die folgenden Details über Mosè Bertoni stützen sich auf die bereits zitierte Arbeit von A. Pedrazzini (wie Anm. 21), auf direkte Informationen des Neffen Ambrosio Bertoni sowie auf die präzise, aufschlussreiche, jedoch leider unveröffentlichte Monographie von P. Schrembs: *Contributo per uno studio sul pensiero sociale di Mosè Bertoni*. O.O., o.J.
- ²⁹ A. Pedrazzini (wie Anm. 21) spricht von einer Gruppe von ungefähr vierzig Personen, P. Schrembs (wie Anm. 28) konnte dagegen die Identität von nur zwanzig Teilnehmern rekonstruieren.
- ³⁰ E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. München 1959, 3 Bde., hier: II, 887 ff.
- ³¹ «Die Reise war hart, sehr hart. Keine Strassen: Sümpfe, Furten, keine Brücken, aber wir hatten Glück, und in vier Tagen konnten wir die 110 km zwischen Ituzaingò und Posadas, der Hauptstadt von Misiones, zurücklegen. ... Die Fuhrmänner sind alle Guaraní-Indianer. Nachts schlafen Frauen und Kinder in den Wagen, die Männer dagegen im Freien auf dem Boden. Sie sind bewaffnet, denn es besteht die Gefahr von Überfällen wilder Tiere und Banditen.» Zitiert aus A. Pedrazzini (wie Anm. 21) 63f.
- ³² S. de Madariaga: *Kolumbus. Entdecker neuer Welten*. Bern – München 1966, 412f.; E. Bloch (wie Anm. 30) II, 877, 904–909.

³³ «Die wunderschöne und fast menschenleere Landschaft ist durch eine Reihe Hügelchen geprägt, die hier und da von Wäldern bedeckt sind. Die Schönheit der Landschaft kann kaum beschrieben werden. Erst jetzt verstehe ich, wieso hochqualifizierte Menschen Misiones als das schönste Land der Welt bezeichnet haben.» Zitiert aus A. Pedrazzini (wie Anm. 21) 64.

³⁴ «Das gesündeste Klima, das man sich vorstellen kann, die Reben geben zwei Weinlesen pro Jahr, die Bohnen werden in vierzig Tagen reif. Der Reis wächst, ohne dass er überschwemmt wird; es gibt jede Sorte Holz: Agrumen, Obstbäume, Kaffee, Kakao etc. ... Sagt mir, Freunde, soll ich nicht den guten Stern, der mich hier geführt hat, segnen?» Zitiert aus A. Pedrazzini (wie Anm. 21) 64.

³⁵ J. Lambert: *Amérique Latine. Structures sociales et institutions politiques*. Paris 1968, 240 f.

³⁶ L. Lipson: *Factionalism*. In: *A Dictionary of the Social Sciences*. New York 1964, 255 f.; F.G. Bailey: *Stratagems and Spoils*. Oxford 1969, 51 ff.

³⁷ J. Lambert (wie Anm. 35) 236 ff.

³⁸ J. Lambert (wie Anm. 35) 237. Der «Partido Colorado» ist die Partei des heutigen «lebenslänglichen Präsidenten» A. Stroessner, dessen Landwirtschaftsminister ein Urenkel von Mosè Bertoni ist. Zur Geschichte des paraguayischen Parteiensystems vgl. A.N. Schuster: *Paraguay. Land – Volk – Geschichte, Wirtschaftsleben und Kolonisation*. Stuttgart 1929, 199–269; H. Peters: *Paraguay: Partido Colorado – institutionalisiertes Herrschaftssystem*. In: *Arbeiten aus der Abteilung Entwicklungsländerforschung des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung*. Bonn 1978, Nr. 68, 23–39.

³⁹ F.G. Bailey (wie Anm. 36) 75–82.

⁴⁰ O. Rammstedt (wie Anm. 24) 18.

⁴¹ G. Hartfiel: *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart 1976, 41.

⁴² C. Täuber: *Meine sechs grossen Reisen durch Südamerika*. Zürich 1926, 140.

⁴³ M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1956, 2 Bde., hier: I, 353, 357.

⁴⁴ M. Weber (wie Anm. 43) I, 357 ff.

⁴⁵ «Zwei Jahre! welche schicksalshafte Erfahrungen, welche Emotionen und welche glückliche und unglückliche Abenteuer! Und, in bezug auf die praktische Untersuchung der menschlichen Natur, wie viele verlorene Illusionen.» Zitiert aus «*La Voce del Ticino*» 1. April 1886.

⁴⁶ Die wichtigsten Titel lauten: *Influencia de la lengua guaraní en Sudamerica y Antillas*. *Ortografia guaraní*. *Prehistoria y Protohistoria de los paises guaranies*. *Analogias linguisticas caraibes-guaranies*. *La lengua guaraní como documento historico*. *Aperçu ethnographique du Paraguay oriental et du Haut Parana*. *La civilization y ethnologia guaraní*.

⁴⁷ «Der Kommunismus der Guaraní-Indianer als politische Organisation ist vollkommen demokratisch, überzeugend egalitär und ausschliesslich auf das Prinzip des Rechts des Individuums gestützt, er ist jedoch begrenzt von den Rechten anderer Menschen oder der Gemeinschaft und von der Maxime geleitet, 'dass jeder Mensch nach seiner Kraft und nach seinen Bedürfnissen handeln soll'. Nur die Guaraní-Indianer haben von dieser schönen Theorie eine Wirklichkeit gemacht. Was eine Utopie war und noch unter den zivilisierten Völkern ist, die aber leider vom persönlichen Egoismus verdorben ist, ist unter den bescheidenen Völkern eine Wirklichkeit geworden, kraft zweier grosser Tugenden: dem altruistischen Gefühl und der persönlichen Würde.» Zitiert aus Mosè Bertoni: *Resumen de prehistoria y protohistoria de los paises guaranies*. Asunción 1914, 72.

⁴⁸ E.E. Evans-Pritchard und M. Fortes (Hg.): *African Political Systems*. London, Oxford, New York 1970.

⁴⁹ Chr. Sigrist: *Regulierte Anarchie*. Olten – Freiburg i. Br. 1967.

⁵⁰ W. Lindig: *Wanderungen der Tupí-Guaraní und Eschatologie der Apapocua-Guaraní*. In: W.E. Mühlmann: *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*. Berlin 1964.

- ⁵¹ P. Clastres: *La société contre L'Etat*. Paris 1974; H. Clastres: *La terre sans mal. Le prophétisme tupí-guaraní*. Paris 1975.
- ⁵² H. Clastres (wie Anm. 51).
- ⁵³ W. Lindig (wie Anm. 50) 19 ff.
- ⁵⁴ A. Vierkandt: Die genossenschaftliche Gesellschaftsordnung der Naturvölker. In: A. Vierkandt (Hg.): *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart 1959, 191–201, hier: 191 ff.
- ⁵⁵ R. v. Fischer-Treuenfeld: *Paraguay in Wort und Bild. Eine Studie über den wirtschaftlichen Fortschritt des Landes*. Berlin 1906, 259 ff., 262 ff.
- ⁵⁶ R. Konetzke: Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft. In: *Fischer Weltgeschichte, Süd- und Mittelamerika I*, Bd. 22. Frankfurt/M. 1965; T. Lange: Soutanenkaserne oder heiliges Experiment? Die Jesuiten-Reduktionen in Paraguay im europäischen Urteil. In: K. H. Kohl (Hg.): *Mythen der neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Südamerikas*. Berlin 1982, 210–223.
- ⁵⁷ J. Baechler: Mourir à Jonestown. In: *Archives Européennes de Sociologie* 20 (1979) 173–210.
- ⁵⁸ A. Kuper: *Anthropologists and Anthropology. The British School (1922–1972)*. Harmondsworth 1973, 54.
- ⁵⁹ G. Balandier: *Anthropo-logiques*. Paris 1974, 123.
- ⁶⁰ G. Balandier (wie Anm. 59) 173.
- ⁶¹ G. Balandier: *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*. Paris 1971, 296.
- ⁶² S. Diamond: *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization*. New Brunswick (N.Y.) 1974.
- ⁶³ V. Turner: *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca und London 1974, 246 ff.
- ⁶⁴ A. Gehlen: Das entflozene Glück. Deutung der Nostalgie. In: *Was ist Glück? Ein Symposium*. München 1976, 26–38, hier: 30.
- ⁶⁵ J. Baechler (wie Anm. 57) 175.
- ⁶⁶ W. E. Mühlmann: Die charismatische Verführung. In: D. Goetze: *Castro, Nkrumah, Sukarno. Eine vergleichende soziologische Untersuchung zur Strukturanalyse charismatischer politischer Führung*. Berlin 1977, VII–XXXVIII.
- ⁶⁷ S. Baechler (wie Anm. 57) 197 f.